



TÍTULOS COLECCIÓN
Dirección de Pueblos Originarios
Universidad de Los Lagos

**UN ACERCAMIENTO AL
MAPUCHE WILliche KIMÜN**

**VOCES TERRITORIALES DE LAS NIÑECES:
ESCUELAS ITINERANTES INTERCULTURALES**


UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

**UN ACERCAMIENTO AL
MAPUCHE WILliche
KIMÜN**

UN ACERCAMIENTO AL MAPUCHE WILliche KIMÜN



UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

EQUIPO DE TRABAJO

Coordinación general: Jorge Soto Cárcamo

Pu kimche (en orden alfabético): Irma Aguilar Antilef, Sonia Alvarado, Hugo Antipani Oyarzo, María Eliana Aucapán, Claudio Ayán, Dina Barrientos Chenin, Karla Bonta Peranchiguay, Arturo Camiao Cumilef, Rosa Carimoney, Pedro Catrilef, Eliecer Cayún, Elías Colián, José Colipai Herrera, Bernardo Colipán Filgueira, Elí-cia Curumilla, Gladys Fariás, César García, Cristian García Quintul, Mónica García Quintul, Jorge Guenumán, Margarita González Guichaquelen, Lucy Güineo, Hilda Huenteo Huenteo, Lorenza Imío, María Angélica Inayado, Fidelia Inayado, Alejandro Leutun, Raúl Llanquilef, Adela Llancapani, Patricia Maldonado Huaique, Juan Millalonco, Isolina Millalonco, Laura Montalva Punol, Berta Nahuelhuén, Juan Pablo Nahuelquín, Gladys Nauto, María Zunilda Nauto, José Nempu, María Núñez, Génesis Paichil, Juan Pailalef Casin, Heriberto Paillamanque, Lucila Peranchiguay, Perfecto Quinchalef, Hilda Quintul, Mirta Rain, Viviana Rantul, Lidia Rojas, Ponciano Rumian Lemuy, José Soto Comicheo, Cristóbal Tremigual Lemuy, Elvia Ule, Gonzalo Ulloa, Héctor White Mañao, Guido Yuduman

Expertos asesores: Arturo Camiao Cumilef, Hugo Antipani Oyarzo

Entrevistadoras/es: Juana Llanquel Anchil, Ingrid White Llancapani, Cristina Soto Winao, César Pérez Guarda, Jorge Soto Cárcamo, Luis Torres Marilicán

Análisis: Jorge Soto Cárcamo, César Pérez Guarda, Harold Dupuis Marambio

Preparación del manuscrito: César Pérez Guarda, Jorge Soto Cárcamo

Imagen de portada: Mario Mendoza

Diseño y diagramación: Waiwen Gráfica

Otras colaboraciones: Francisco Araos, Gunther Dietz, Pamela Hidalgo Calbún, Elizabeth Lizama Catrilef, Natalia Picaroni

Cómo citar este libro: Dirección de Pueblos Originarios Universidad de Los Lagos (coord.). (2024). Un acercamiento al Mapuche Williche Kimün. Universidad de Los Lagos.

Impreso en Imprenta America, Valdivia, 2024
200 ejemplares

INDICE

MAÑUMTUN / Pág. 4

UNEN NÜTRAM / Pág.5

Arturo Camiao, apo ülmen del territorio Künko
Hugo Antipani, kimelfe

PRESENTACIÓN / Pág.12

Dirección Pueblos Originarios, Universidad de Los Lagos,
Silvia Castillo

NOTA / Pág.14

Sobre la escritura de la lengua mapuche desde la Fütawillimapu

CAPÍTULO UNO / Pág.17

Cómo está orientado este trabajo

CAPÍTULO DOS / Pág.29

Mapunche srakisuum ka kimün

CAPÍTULO TRES / Pág.39

Principios cosmológicos

CAPÍTULO CUATRO / Pág.53

Normas y valores

CAPÍTULO CINCO / Pág.69

As mapu y küme mongen: dos conceptos para cerrar el círculo

LECTURAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS /

Pág. 75

MAÑUMTUN

Como equipo de la Dirección de Pueblos Originarios reconocemos a los y las siguientes *kimche* que con generosidad nos invitaron a sus hogares y espacios de trabajo para compartir sus conocimientos, historias, consejos y reflexiones.

- Arturo Camiao Cumilef, apo ülmen
- Hugo Antipani, kimelfe
- Cristóbal Tremigual Lemuy, machi
- Bernardo Colipán, historiador
- Eliecer Cayún, lonko
- Viviana Rantul, artesana en lana
- Elvia Ule, alfarera
- María Eliana Aucapán, artesana en ñocha
- José Colipai Herrera, componedor de huesos
- Adela Llancapani, tejedora en lana
- Jorge Guenumán, cacique mayor
- José Soto Comicheo, artesano en madera
- Juan Millalonco, aprendiz de maestro de paz
- Lidia Rojas, componedora de huesos
- Irma Aguilar Antilef, tejedora en lana
- Alejandro Leutun, pescador
- José Nempu, palitufu
- Cristian García Quintul, süngulmachifo
- María Núñez, l'awentufu
- Dina Barrientos Chenin, componedora de huesos
- Sonia Alvarado, l'awentuchefe
- Berta Nahuelhuén, l'awentuchefe
- Lucy Güineo, tejedora de quilineja
- Karla Bonta Peranchiguay, lonko
- Mónica García Quintul, tejedora en lana
- Hilda Quintul y César García, kimche
- Elicia Curumilla, l'awentuchefe
- Mirta Rain, tejedora
- Ponciano Rumian, ülkantufu
- Hilda Huenteo, terapeuta
- Génesis Paichil, wisüfo
- Guido Yuduman, artesano madera
- Gladys Farías, sanadora
- Lorenza Imío, tejedora en lana
- Héctor White Mañao, ñizol
- Pedro Catrilef, lonko
- Patricia Maldonado Huaique, artesana en lana
- Juan Pablo Nahuelquín, facilitador intercultural
- Claudio Ayán, rütrafe
- Margarita González Guichaquelen, sanadora
- Laura Montalva Punol, kimche
- Lucila Peranchiguay, l'awentuchefe
- Elizabeth Lizama, kimeltufu
- María Angélica Inayado, machi
- Fidelia Inayado y Raúl Llanquilef, representantes del cacicado de Quilacahuín
- Juan Pailalef Casin, apo ülmen
- Elías Colián y Perfecto Quinchalef, representantes del cacicado de Riachuelo-Río Negro
- Gonzalo Ulloa, rütrafe
- Gladys Nauto, tejedora en lana
- Heriberto Paillamanque, l'awentufu
- María Zunilda Nauto, conocedora del l'awen
- Rosa Carimoney, conocedora del l'awen
- Isolina Millalonco, conocedora del l'awen



UNEN NÜTRAM

Arturo Camiao, apo ülmen del territorio Künko

Hay que tener presente que nuestro pueblo mapuche williche existe, y que somos un pueblo con tradición e idiosincrasia propia, un pueblo que en el pasado fue numeroso, hábil y audaz, que disponía de extensos territorios que les permitió a nuestros antepasados vivir una vida holgada en un completo estado armónico con nuestra *Ñuke Mapu* (madre tierra), que teníamos nuestra propia forma de gobierno, formas de vida, costumbres y tradiciones, pero que, con la llegada del descubridor, conquistador y colonizador europeo, poco a poco hemos ido siendo exterminados, perseguidos, acorralados, despojados de nuestros bienes y finalmente sometidos a la dominación de los extra-continentales y sus descendientes sirvientes del colonialismo opresor.

Al hacer esta breve descripción de una historia que abarca más de 500 años de expoliación sistemática, resumir en pocas palabras los sucesos ocurridos en este lapso de tiempo es casi imposible. Sin embargo, nos permite comprender mejor nuestra situación de marginalidad, pobreza y discriminación actual, la justa razón de luchar y exigir nuestros derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana y que garantizan nuestra condición y razón de ser mapuche, gente de la tierra, habitantes ancestrales de la Fütawillimapu, grandes tierras del sur.

Estamos ciertos que ya no volveremos a ser lo que fuimos, puesto que la historia y el tiempo no se detienen ni retroceden. Pero también es cierto que nuestro pueblo mapuche

williche tiene, al igual que los demás pueblos originarios, derecho a un espacio en la sociedad, donde no sólo se nos asegure una vida digna, sino también donde se nos respete nuestra cultura, nuestras formas de vida, nuestras creencias, nuestra forma de entender el mundo y de cómo relacionarnos con él, y desde donde podamos participar en la construcción de nuestra propia historia. Por lo anteriormente descrito, cabe también señalar que no habrá salida a este trato marginal y excluyente si no existe una real voluntad del estado chileno, de enfrentar los problemas que se derivan de la existencia de una sociedad étnicamente diferenciada en su interior.

Al decir “estado”, nos estamos refiriendo a las autoridades políticas que lo conducen y a todas las instituciones que lo integran, incluidos los partidos políticos. Sin embargo, corresponde valorar en todo lo que significa el espacio de apertura que ha generado la Universidad de Los Lagos en dar inicio a un proceso de investigación en el territorio de la Fütawillimapu, en la idea de recopilar los conocimientos y valores esenciales de los habitantes mapuche williche distribuidos en distintos espacios de este territorio, y cuya finalidad es sistematizar los conocimientos recogidos para luego concluir con la edición de este texto.

Sin duda alguna, esta propuesta de acción constituye un desafío enorme para la Universidad de Los Lagos, que ha volcado sus esfuerzos en llevar a cabo este minucioso trabajo de recopilación de conocimientos y valores, distribuidos en este gran espacio de territorio donde aún permanece una variada gama de preceptos culturales, tanto tangibles como intangibles, que conforman nuestra cultura y, por ende, nuestra identidad como pueblo originario.

Es importante también señalar que todos estos conocimientos son de carácter oral, conservados en la memoria de *pu fūcha* y *pu chemche*, personas mayores de edad quienes se caracterizan como los fieles guardianes o tesoros vivientes por su excelencia en el manejo de nuestros conocimientos y de las artes tradicionales de nuestro pueblo mapuche williche, y que de generación en generación se ha venido transmitiendo mediante el *nütram* (la conversación), y que se ha logrado mantener en pie hasta nuestros días.

Por último, al concluir este breve preámbulo, nos corresponde reconocer y agradecer el apoyo en el trabajo mancomunado, testimonio del espíritu colectivo que movió y generó en las personas que participaron en la realización de este trabajo, sin los cuales no hubiera sido posible la culminación de esta tarea, por contribuir con la información medular de este libro.

Consideramos que será un aporte para la sociedad mapuche williche local, como también para la sociedad no mapuche que quiera interiorizarse más acerca de nuestra cultura y de nuestra razón de ser mapuche williche, “gente de las Grandes Tierras del Sur”.

Hugo Antipani, kimelfe

Mari mari, kom pu che. Eula wirituan kiñeke nemël konituam tifachi chilka. Peumangele küme dungu tripayafuy.

Se me ha concedido el alto honor de prologar este *küme küdow* realizado por un equipo de profesionales de la Universidad de Los Lagos referido a nuestro *Williche Kimün*.

Primero que nada, valoro esta inédita iniciativa que busca y logra de manera impecable conceptualizar, analizar y sistematizar diversos elementos y generalidades que integran un *dungu* holístico, conocido como *Williche Kimün* y busca su acercamiento e inclusión en distintas áreas del quehacer universitario.

Concibo este concepto como un conjunto de ideas, formas, acciones, conductas, significados y representaciones que el colador del tiempo y del *Küme Mongen* de nuestros ancestros nos lega y nos marca un rumbo vital seguro y confiable.

La calidad de cultura minoritaria y subordinada de los *Mapuche Williche* ante la sociedad global en general, y ante la hegemonía de lo nacional, occidental y académico en particular, produce una relación asimétrica, una marginalidad de la “otredad” indígena (que raya con la indigencia) e impide un diálogo horizontal de saberes, aun conociéndose los atributos y valores presentes en esta milenaria cultura ancestral.

En este sentido, este trabajo resalta la dicotomía innegable de lo académico/científico frente a lo ancestral/empírico, y nos dice que la razón metonímica mediante cinco lógicas de producción de lo no existente, o monoculturas, genera, a su vez, cinco estigmatizantes formas de ver lo nuestro y

lo sanciona como ignorante, residual, inferior, local e improductivo. A pesar de tan injusto y desalentador panorama, nos regocijamos ante la bendita ignorancia que nos hizo concebir un preciso calendario lunar de trece meses de 28 días, ante la residual idea de una existencia basada en ciclos que se suceden inexorablemente, ante la inferioridad que manifestamos ante *Chau Ngenechen* por la que nos declaramos *peñi/lamuen* de todo ser animado e inanimado de la Creación, ante la apartada localidad en que *Elchen* nos dejó en este *Willi Mapun*, por lo que no necesitamos ser ni invasores ni encomenderos, y ante la improductividad con que enrostran a nuestra agricultura orgánica y racional que practicamos desde los albores de nuestro *Kimün*.

Sostengo y creo fehacientemente en el *Kimün*, *Müpiltun* y *Feyentun Mapuche Williche*, que busca y necesita espacios para un auténtico diálogo intercultural, para una negociación o *trafkintu* de saberes en que nos presentamos con una nutrida estructura axiológica, la que se fundamenta en una serie de valores universales, como la solidaridad, la honestidad, la hospitalidad, la gratitud y reciprocidad, el respeto y protección a niños, mujeres y ancianos; amén de un profundo conocimiento, valoración y celoso cuidado de la *Ñuke Tue Mapu* y su *Itrofill Mongen* o Biodiversidad.

Nuestra estructura o paradigma axiológico se sustenta en el *Ad Mongen*, éste a su vez forma parte del *Ad Mapu*, un código de valores, pautas y normas que modelan o determinan cabalmente al ser humano que se necesita en todo momento y espacio, el que al menos debe ceñirse a los criterios de *Norche* (persona recta, respetuosa y honesta), *Kümche* (persona bondadosa y solidaria), *Kimche* (persona sabia

y formadora) y *Newenche* (persona fuerte y protectora). A estos cuatro principios se le han ido sumando otros en el tiempo, como *Yamünche* y *Falinche*. En palabras de nuestra destacada Doctora Elisa Loncón Antileo, este *Ad Mapu* “es la primera Constitución no escrita de los *Mapuche*”.

Sin pretender hacer una apología de las bondades de nuestro *Williche Kimün*, me atrevo a plantear algunas consideraciones con respecto a la diametral diferencia entre lo nuestro y lo nacional (chileno o argentino, según sea el caso). Por ejemplo, es muy distinto decir “gracias” ante un favor, un regalo o cualquier atención concedida que decir “*chaltu mai*”, que a su vez deriva de “*chageltu mai*”, que significa, más o menos, “quedo en deuda contigo, te lo devolveré o lo que tú has hecho por mi yo lo haré por ti”.

Otra gran diferencia es el principio de la Dualidad presente en nuestra Cultura y especialmente en lo referido a la espiritualidad. En este sentido, nuestro *Mupiltun* y *Feyentun* concibe la existencia de un Dios o Ser Superior que, a diferencia del Dios Trino (Padre, Hijo y Espíritu Santo) de los cristianos evangelizadores, tiene dos pares de seres femenino y masculino, como son *Fücha* y *Kushe* y *Weche* con *Ülcha* (*taiñ pu Llituche*). El hecho de incluir la femineidad divina da a nuestra religiosidad un sello distinto al carácter machista y patriarcal del cristianismo.

Vislumbro a corto y mediano plazo una revitalización y un fortalecimiento de nuestro *Williche Kimün* y *Dungun*. Todos los *Mapuche Williche* que habitamos desde tiempos inmemoriales el *Füta Willi Mapu* debemos trabajar desde nuestras funciones y espacios. Celebrando y valorando los precisos contenidos de este *küme chilka*, pienso que

debemos comenzar a hacer *nütramkan* y *ngülamtun* de lo nuestro y, además de utilizar los códigos de nuestra lengua, ir familiarizándonos con conceptos tales como prácticas sociales, cognitivas, epistémicas, etc., vivenciándolos conscientemente, ir apreciando su amplitud axiológica y su trascendencia en tiempos y espacios nominalizados en nuestra lengua (*Falin, Kuifi Kimün, Tuwün, Kūpalme*, etc.) y proyectar su praxis, recreación, producción y reproducción, racionalizada desde nuestro propio *Rakiduam*.

Es absolutamente necesario y procedente que las esferas y dimensiones del *Williche Kimün* comiencen a cohabitar, a coexistir, a convivir en crecientes planos de igualdad real, que paulatinamente se vaya descorriendo el velo del prejuicio, la discriminación y la subvaloración de lo nuestro (y de los nuestros); a pasar de la dominación a la inclusión, de la negación a la valoración. Es, quizás, el único camino para lograr de mejor manera la conservación de nuestra *ruka* y *lepün* común, *ta iñ Ñuke Tue Mapu*.

Cuando se conozca, acepte y experimente nuestra concepción de vida, de mundo y de sociedad, estaremos sin duda ante auténticas relaciones interculturales y frente a la posibilidad de un desarrollo humano real, sostenible, armonioso. *Fey ta Kūme Mongen ditukelu*.

Peuman falikelay.

PRESENTACIÓN

Un acercamiento al mapuche kimün es la culminación de un trabajo mancomunado que surge desde el *poyerwün* (cariño) por los conocimientos que posee el territorio de la Fütawillimapu, las grandes tierras del sur, y del profundo respeto por las personas que portan, mantienen y transmiten estos saberes.

El trabajo contenido en este libro surge de un proceso participativo de diálogo de saberes que conllevó el desarrollo de una cartografía por el territorio de la Fütawillimapu con agentes socioculturales y políticos mapuche williche de gran relevancia.

Este libro es un entramado de *nütramkan* (conversación), matetun y escucha atenta a aquellos y aquellas sabios y sabias que mantienen vigente el pensamiento mapuche williche tanto desde su ancestralidad como desde su contemporaneidad. Así, estos saberes son *rüpü*, son caminos, son guías que posibilitan pensar horizontes políticos como pueblo, en tanto permiten seguir construyendo presente en diálogo permanente con el *kimün* (conocimiento) de los *füchakeche*, de los y las antiguas.

Como Dirección de Pueblos Originarios agradecemos a todas las personas, sabios y sabias del territorio, que participaron de este proceso colectivo y que encabezan la co-autoría de este libro. Esperamos que los saberes aquí compartidos sean un insumo para la formación de

profesionales situados en sus territorios y comprometidos desde sus quehaceres con la promoción y el ejercicio de derechos culturales y educativos de las personas y comunidades con las que se vinculen. Así, puedan ejercer sus disciplinas con una mirada intercultural crítica con el objetivo de avanzar hacia un *küme mongen* (buen vivir).

Silvia Castillo Sánchez

Directora Pueblos Originarios

Universidad de Los Lagos

NOTA

Sobre la escritura de la lengua mapuche desde la Fütawillimapu

La lengua mapuche se habla de maneras muy diversas según cada territorio, siendo ésta una de las razones por las que no se ha logrado un verdadero consenso sobre una forma estándar de escribirla. Se ha promovido el Azümcheffe como grafemario oficial, pero éste tiene dificultades para representar determinados sonidos, especialmente del *che süngun*, variante de la zona continental de la Fütawillimapu.

En este territorio, la lengua mapuche se ha escrito desde que se tuvo conocimiento de la escritura en castellano. Ejemplo de ello es que la introducción al documento Memorial de 1936 de los *apo ülmen* de la Fütawillimapu está escrita en lengua mapuche:

IDIOMA MAPUCHE

Del Buta Huillimapu

Meita May Pu Peñi Huinca Quiñe Nemel
Pihuayen Inchen-May Raquidamon Fitufien May Pu
Cuife, Puchahuen Pus Layg Tañi Elzo Pu Mee
Chilca Heita Hehuella Quiñe Que No Fien May,—
Monco Chimé Chilca Tañi Fuquemon Futaque
Troquin, Tañi Quimam Inchen Guiem Mapú.

Pu Peñi Que Pu Huinca Affui Maguin Ñateo
Nielay Mapuche, Ailla Mari Pataca Guaranca Petu
Quin Nehuencaiyen.

Cheu Chilca Pu Chau Puslaco Futa Que Lonco
Que Pu Troquin Nefui Futa Que Huiño Pañilhue
Futa Rehuel Lyga Pigui Futa Huillimapu.

Fachi Chilca Quimó Heso Puayen Pituta-
ñoleanem Heita Futa Chilca Quiñe Que no Inchen
Pu Peñi Sé Mapuche Quñantu Huelua Yepualo Pu
Piñen Chilquin Chau Dios Troquai Qui Mey Pu
Troquim.

Ilustración 1.

Introducción del Memorial de 1936 de los *apo ülmen* de la Fütawillimapu.

En los años ochenta, junto con la reorganización de la Junta General de Caciques de la Fütawillimapu, se llevaron adelante iniciativas para rescatar y levantar el idioma y la cultura *mapuche williche*. Esto llevó a la organización Monkü Küsobkien a proponer una forma de escritura del *che süngun*, alfabeto que, con algunas modificaciones, se ha seguido utilizando en las décadas siguientes, pues ha sido el que ha podido representar de manera más adecuada los fonemas propios de la variante mapuche local.

Este interés de revitalización también se desplegó en Chiloé, siendo el *apo ülmen* José Santos Lincomán una figura importante tanto en lo político como en lo cultural y educativo. Siguiendo su senda, en la actualidad se reivindica el *willichedungun*, con sus propias particularidades lingüísticas que se plasman también en una propuesta de escritura propia.

Considerando lo anterior, en este trabajo reconocemos estas propuestas y las aplicamos para la escritura de los conceptos en lengua mapuche que aquí aparecen y que fueron expresados por los/las *kimche* que participaron.

La siguiente tabla presenta aquellos sonidos que tienen formas de escritura y de pronunciación distintivas:

Grafemario Monkū <i>Kūsobkien (che sūngun)</i>	Grafemario <i>Willichedungun</i>	COMENTARIO
ü	ë ū	En todas las variantes, la llamada "sexta vocal" tiene un sonido "neutro", "relajado" o "sin forma", a veces similar a la <i>i</i> .
ch ts	ch	En <i>che sūngun</i> hay ciertas palabras que tienden a pronunciar la <i>ch</i> como <i>ts</i> , en algunos casos representando un tono afectuoso o cuando se habla en un ambiente familiar o cercano.
s	d	Este fonema se pronuncia distinto entre las variantes territoriales: con uso de cuerdas vocales en <i>willichedungun</i> , y sonido sordo en <i>che sūngun</i> .
sh	sh	Como la <i>ch</i> pero más relajada.
f j	v	Sonoro o con uso de cuerdas vocales en <i>willichedungun</i> , y sonido sordo en <i>che sūngun</i> . Además, en <i>che sūngun</i> hay ciertas palabras que llevan <i>j</i> en vez de <i>f</i> , representando en algunos casos un tono más familiar o cercano.
ng	ng	Como la <i>n</i> del español en la palabra "banco".
l'	ld	En <i>che sūngun</i> suele ser como una <i>l</i> "soplada" y sin uso de cuerdas vocales. En <i>willichedungun</i> , como una combinación de <i>l</i> y <i>d</i> .
ll	ll	En ambas variantes es como una combinación de sonidos <i>l</i> e <i>y</i> .
n'	nh	Sonido interdental en ambas variantes.
sr	r	En <i>che sūngun</i> es un sonido "soplado" o "arrastrado", como combinar <i>s</i> y <i>r</i> al mismo tiempo en una sola consonante. En <i>willichedungun</i> es una <i>r</i> suave.
t'	th	En ambas variantes es una <i>t</i> "fuerte" o interdental.
tr	tr	En ambas variantes se pronuncia como la <i>tr</i> del español pero con la punta de la lengua curvada hacia atrás.

CAPÍTULO UNO

¿Cómo
está orientado
este trabajo?



MARCO CONCEPTUAL

A menudo se ha señalado que la ciencia occidental es la única verdadera, la que tiene mayor validez, y, por lo tanto, la única que tendría valor y que merece ser escuchada y reconocida. Bajo esta idea, todas las demás formas de conocimientos, particularmente de los pueblos originarios, serían ilegítimos, improductivos e incompletos.

Esta manera de pensar forma parte del proceso histórico de dominación y colonialismo ejercido desde hace cinco siglos contra los pueblos preexistentes en nuestro continente, y ha calado tan profundo que muchas veces sigue presente en aquellos espacios oficiales donde se genera, se transmite y se pone en circulación el conocimiento. Ocurre en las escuelas, cuando se enseña el español como un idioma y la lengua mapuche como un simple dialecto. Ocurre en los hospitales, cuando se desconoce a los y las machi su capacidad de realizar tratamientos efectivos para restablecer la salud. Y ocurre también en las universidades, donde la posibilidad de que los *kimche* impartan enseñanza a los futuros profesionales sigue siendo un desafío pendiente.

Varios pensadores, como Paulo Freire y Boaventura de Sousa, entre otros y otras, han hecho hincapié en que es necesario superar este tipo de brechas, y han propuesto que una forma de hacerlo es el diálogo de saberes.

¿Qué es el “diálogo de saberes”?

Esta perspectiva propone considerar a los diferentes sistemas de conocimiento de manera equitativa, donde la cien-

cia occidental es una más dentro de otras expresiones del conocimiento humano como, por ejemplo, los conocimientos de pueblos originarios y de comunidades campesinas. Todas estas formas de conocimiento son igualmente válidas según sus propios criterios, ya que, de uno u otro modo, todas han permitido a las diferentes sociedades entender el mundo y vivir en relación con su entorno. Y, por lo tanto, todas son merecedoras de respeto y reconocimiento. Lo anterior se sintetiza en la noción de “pluralismo epistemológico”, entendida como un principio para este diálogo, es decir de la diversidad de las formas de conocer, sin suponer de antemano una jerarquía.

Relacionado con lo anterior, es importante reconocer que ninguna forma de conocimiento es capaz de entender todos los fenómenos del mundo de manera completa. Siempre hay aspectos que son desconocidos para un grupo social, pero que sí son conocidos para otros. Por ejemplo, las ciencias naturales han dejado fuera de su campo de estudio la relación espiritual que muchas personas y comunidades mantienen con los bosques y el agua, ignorando así que el cuidado de estos elementos no sólo se resuelve con incorporar más tecnologías sino también con una reflexión sobre la ética y valores medioambientales. Y en un mundo amenazado por el calentamiento global, estos son conocimientos que bien merecen ser considerados para abordar este problema que nos afecta a nivel planetario.

Entonces, lo que se propone es crear y fomentar espacios e instancias para que grupos con culturas distintas puedan comunicarse de manera adecuada y respetuosa, para que cada cual tenga la oportunidad de aportar sus saberes y al mismo tiempo aprender uno del otro. Por supuesto, para

ello es una condición reconocer, superar y no repetir los procesos de dominación y colonialismo que han dejado en la sombra a los conocimientos no científicos. Y por eso es que el diálogo de saberes es una propuesta que tiene que ver con el conocimiento pero también con la política. En otras palabras, busca transformar las maneras en que los distintos grupos humanos nos relacionamos entre sí, para contribuir a la generación de conocimiento nuevo y así construir sociedades más justas.

Una forma de comprender qué son los conocimientos

Los conocimientos tradicionales de pueblos originarios y comunidades locales han sido llamados de diversas maneras: “saberes locales”, “sabiduría popular”, “folklore”, “ciencia indígena”, “ciencias nativas”, “conocimiento popular”, “conocimiento campesino”, “saberes subyugados”, “tradición científica no occidental”, entre otras. Sin embargo, detrás de muchos de estos nombres se oculta la suposición de que estos conocimientos son siempre fijos y simples, que no cambian ni se desarrollan en el tiempo, quedando obsoletos, que sólo son válidos para algunos ámbitos de la vida y no conforman un modo de entender el universo en su totalidad, entre otros equívocos.

Para no caer en estos supuestos erróneos, necesitamos comprender que todo conocimiento es complejo y dinámico, puede ir variando a medida que las sociedades observan y reflexionan sobre sí mismas y sobre su entorno. Además, los conocimientos son al mismo tiempo concretos y abstractos, es decir, tienen que ver con los asuntos del día a día (cómo preparar alimentos, cómo sanar enfermedades), pero también con aspectos más profundos (qué significa estar vivo, cuál es el origen del mundo). Por último, el conocimiento

“no existe en el aire”. Estos pueden estar fijados de manera escrita o presentes en la memoria oral, y si bien el conocimiento tiene depositarios o personas que los cultivan, los saberes se forman y se transmiten en las acciones que éstos llevan a cabo. De modo que estaremos más cerca de lograr un auténtico diálogo de saberes, con equidad y respeto mutuo, si primero comprendemos que todas las formas de conocimiento son prácticas.

El conocimiento como práctica

El filósofo mexicano León Olivé propone considerar los conocimientos en general como “prácticas epistémicas o cognitivas”. Esto quiere decir que existen cuando las personas realizan sus actividades en relación con otras y con el mundo que las rodea, porque es allí donde los diversos conocimientos se crean, se aplican, se evalúan y se transforman.

Estas prácticas de conocimiento pueden ser analizadas bajo los siguientes componentes:

AGENTES	Son las personas que aplican, crean y evalúan sus saberes al interactuar entre sí y con su entorno. Por ejemplo: los componedores de huesos o las tejedoras.
MEDIO	Es el entorno del cual forma parte la práctica y donde los agentes o personas desarrollan sus actividades y se relacionan con diversos objetos y con otros agentes. Por ejemplo: algunos/as <i>l'awentufu</i> se desempeñan en el campo y otros/as en la ciudad.
RECURSOS	Son el conjunto de objetos (materiales, herramientas) que forman parte del medio y que los agentes manipulan para desarrollar sus conocimientos. Por ejemplo: para el conocimiento campesino, algunos recursos serían las semillas, la tierra y los animales.
ACCIONES	Actividades que tienen una forma específica, es decir, una estructura u orden donde se respetan determinados tiempos y espacios. Incluye las formas en que los conocimientos se transmiten y se aprenden. Las acciones involucran intenciones, propósitos, creencias, valores, normas, juicios de valor y emociones. Por ejemplo: el conocimiento del <i>l'awentun</i> involucra acciones como reconocer la enfermedad, obtener el <i>l'awen</i> indicado, prepararlo y aplicarlo al enfermo o consultante; y estos conocimientos son enseñados de una generación a otra mediante la observación y la práctica.
REPRESENTACIONES DEL MUNDO	Se refiere a la manera en que los agentes o personas entienden el mundo y los diversos elementos que lo componen, lo que en algunos casos se denomina "cosmovisión". Se incluyen aquí principios, cosmología, creencias y teorías que guían a las personas en sus actividades. Por ejemplo: para la ciencia tradicional o predominante, hay una línea divisoria entre el ser humano y la naturaleza, mientras que en el <i>mapunche srakisuam</i> , la humanidad es un elemento más de la <i>mapu</i> o naturaleza.
NORMAS Y VALORES	Son pautas, instrucciones y valores que indican cómo las personas deben actuar de manera correcta, tanto en sus actitudes como en el orden en que deben realizar sus actividades, y a partir de las cuales se pueden ir evaluando y corrigiendo. Por ejemplo: los protocolos que se deben seguir para pedir hojas de <i>l'awen</i> a los espíritus que son "dueños" o ' <i>ngen</i> ' siguen una norma de reciprocidad y se orientan por el valor del <i>kúme mongen</i> , mientras que la ciencia define protocolos y normas que buscan el valor de la objetividad.

Entendemos así que los sistemas de conocimiento son prácticas que tienen cada cuál sus propios modelos, fines específicos, normas y reglas respecto de las cuales las acciones son aceptadas, valoradas o sancionadas.

El trabajo que aquí se propone no es tanto describir el valioso cuerpo de saberes de los diversos ámbitos de *kimün*, lo cual sería una tarea interminable. Más bien se busca contribuir a destacar algunos principios, normas y valores que, desde el relato de los/las *kimche* y su reflexión, están en el corazón del *mapuche williche kimün*.

Contexto territorial

Una de las formas de nombrar al territorio ancestral mapuche es *Meli Witran Mapu*, que se puede traducir como “los cuatro tirantes o esquinas de la tierra”, en referencia a los cuatro puntos cardinales hacia donde se extienden las comunidades mapuche, donde han desarrollado sus vidas y su cultura. Otra denominación que se ha usado en los últimos años es *Wallmapu*, “tierra de alrededor”. El diseño del *kultrun* es un esquema de cómo está organizado el mundo desde la perspectiva mapuche.



Figura 1. Esquema del *meli witran mapu*. Los cuatro ‘tirantes’ de la tierra.

En cada uno de estos territorios, las comunidades han desarrollado conocimientos específicos que tienen relación directa con las características del entorno natural donde habitan (cordillera, mar, valles, lagos, etcétera), pero, al mismo tiempo, todos los territorios tienen un núcleo cultural y una identidad en común.

Este libro se enfoca en el conocimiento propio de la *Fütawillimapu* (“Grandes Tierras del Sur”, en lengua mapuche), que corresponde a la zona austral del *Meli Witran Mapu*, entre el río Bueno y el archipiélago de Chiloé. Es en este territorio donde se asientan históricamente las comunidades *mapuche williche*, que tienen sus propias particularidades culturales, sin por ello dejar de reconocerse como parte del pueblo mapuche.

La Fütawillimapu es un territorio diverso en términos históricos, geográficos y socioculturales, donde es posible distinguir tres grandes áreas:

- El territorio “septentrional” (según la denominación del antropólogo histórico Eugenio Alcamán) o continental
- Chilwe (o Chiloé)
- El área patagónica de Palena

La zona continental se extiende desde el río Bueno al seno de Reloncaví. Comprende a su vez tres franjas socioterritoriales: el territorio Künko (cordillera de la costa y litoral), los “llanos” (o *lelfün mapu*), y la precordillera andina donde habitan los *traruche*. Uno de sus principales hitos históricos es el Tratado de las Canoas, firmado entre las

comunidades mapuche de este territorio y la corona española en 1793. Este tratado arrinconó este territorio hacia el poniente de Osorno, ciudad que hasta ese entonces eran ruinas desaparecidas bajo el bosque, e introdujo las misiones católicas. Aquí se da una variante local de la lengua mapuche, conocida como *che süngun*. Un(a) hablante de *che süngun* puede entenderse claramente con hablantes de la variante *mapuzungun* u otras, pero también mantiene algunas diferencias en su forma de hablar, especialmente en algunos sonidos y conjugaciones verbales.

El territorio de *Chilwe*, que incluye el seno de Reloncaví, posee una geografía de islas, canales y amplias playas. Gracias a esto, sus comunidades han desarrollado una relación especial con el mar o *Ñuke L'afken*, que en parte se debe también al aprendizaje mutuo con el pueblo chono, de tradición canoera. Se destaca como hito histórico el Tratado de Tantauco (1826), que anexó esta ex-colonia hispana al estado chileno. Este tratado también reconoció los bienes y propiedades de todos sus habitantes, lo que incluía las tierras que las comunidades mapuche williche ya poseían. Este territorio también tiene su propia variedad de la lengua mapuche, hoy reivindicada como *willichedungun*, la que, de manera similar al *che süngun*, está en peligro de desaparecer.

El caso de la provincia de Palena es especial, ya que los primeros mapuche habrían llegado a este territorio en el siglo XVII, siendo habitado antes también por otros pueblos originarios (poyas, chonos, payos). Sin embargo, la mayoría de las familias mapuche que hoy viven allí llegaron luego de ser expulsadas de los llanos de la Fütawillimapu continental por los despojos cometidos por colonos germanos en la segunda mitad del siglo XIX. Al mismo tiempo, bue-

na parte de estas familias, sobre todo en las comunas de Hualaihué y Chaitén, provienen del archipiélago de Chiloé, vínculos que se mantienen hasta la actualidad.

Metodología: cómo realizamos este trabajo

Los contenidos de este libro son parte de un esfuerzo de la Universidad de Los Lagos, a través de su Dirección de Pueblos Originarios, para aportar al reconocimiento, diálogo de saberes y propuesta de incorporación de conocimientos de los pueblos originarios, en las diferentes áreas del quehacer universitario (docencia, gestión institucional, vinculación con el medio, investigación, innovación y creación).

El propósito fue realizar una sistematización colaborativa de conocimientos propios de la Fütawillimapu.

Para ello se realizaron las siguientes acciones:

- Revisión de libros, informes y otros documentos acerca del conocimiento y patrimonio cultural mapuche, específicamente del área williche (provincias de Osorno, Llanquihue, Chiloé y Palena).
- Entrevistas con 43 *kimche* provenientes de diversos sectores del territorio mapuche williche, y que son referentes de diversos ámbitos del conocimiento mapuche.
- Cuatro talleres grupales con *kimche*, quienes corrigieron, ampliaron y afinaron los primeros análisis de las entrevistas realizadas por el equipo.

- Asesoría de *kimche* (o *kimfe*), expertos mapuche reconocidos por su dominio amplio del conocimiento mapuche en general. Se trabajó con dos *kimche*: Arturo Camiao (apo ülmen o “cacique” de San Juan de la Costa) y Hugo Antipani (kimelfe de Quellón). Se realizó *nütram* con cada *kimche* asesor a lo largo del proceso de investigación, lo que permitió orientar la realización de las entrevistas y afinar las interpretaciones y resultados presentados por el equipo.

Cabe resaltar la participación de cuatro coinvestigadoras/es que formaron parte del equipo de indagación junto a miembros de la Dirección de Pueblos Originarios en las etapas de revisión documental, entrevistas y talleres de validación. Su conexión con comunidades de sus respectivos territorios favoreció la apertura del *nütram* en la etapa de entrevistas con los/las *kimche*.

Por último, es importante señalar que la indagación se ciñó a los protocolos éticos de la Universidad de los Lagos mediante el consentimiento informado y el almacenamiento adecuado de las grabaciones y transcripciones. Antes de cada entrevista se explicó el propósito de la indagación, los derechos que les asisten como participantes, y el compromiso de reconocimiento y devolución de los resultados en forma oportuna y pertinente.

CAPÍTULO DOS

Mapunche
srakisuam
ka kimün



Kimün ka srakisuam

Cuando se habla del conocimiento desde una perspectiva propia mapuche, aparecen con fuerza dos conceptos: *kimün* y *srakisuam*.

La palabra *kimün* proviene de la raíz verbal *kim-*, la cual posee tiene diversos significados que tienen que ver con el conocimiento, tales como: saber, aprendizaje, memoria, la toma de conciencia e incluso con el sentir. De esta raíz derivan otras palabras relacionadas como, por ejemplo:

- *kim*: adjetivo calificativo que significa “sabio/a”
- *kimche*: persona sabia
- *kimtükun*: entender
- *kimeltun o kimültun*: enseñar

Así, el concepto de *kimün*, hace referencia a un conjunto de conocimientos o saberes que ya existen, que vienen heredados de abuelos/as a padres y a nietos/as a lo largo de la historia como pueblo mapuche, y donde cada generación puede aportar elementos para continuar con su transmisión.

La palabra *srakisuam* (o *rakiduam* en la variante lingüística williche de Chiloé), por su parte, se traduce como “pensamiento” o “intelecto”. El diccionario recopilado por Félix de Augusta en 1916 también lo traduce como: mente, intención, opinión, inteligencia.

Es un concepto especialmente complejo ya que se compone de otros dos conceptos:

- *sraki-*: raíz verbal que implica la idea de contar (números, por ejemplo) u ordenar elementos en una secuencia
- *suam (o duam)*: que significa intención, idea, pensamiento o necesidad

Así, como señala el *apo ülmen* Arturo Camiao, en conjunto se puede interpretar como el proceso intelectual o mental de colocar en orden las ideas, y además transmitirlas (o sea, contarlas) de manera oral.

En un sentido similar, A. Camiao aporta otro concepto importante: *wiñosuam*, que en este caso incluye la raíz verbal *wiño-*, que significa “volver, regresar”. Así, *wiñosuam* hace referencia al conocimiento y la reflexión acerca de los hechos del pasado para abordar los problemas del presente.

Kimün y *srakisuam* son parte de un todo que no se puede separar sin más. En palabras del *kimelfe* Hugo Antipani, “no existe *kimün* sin *rakiduam*”, es decir, que cualquier acción que realicemos, sea cotidiana o especializada, se vincula intrínsecamente con la manera en que entendemos el mundo. Por lo tanto, el *kimün* sería la parte más “técnica” o “concreta” del conocimiento. Similar apreciación aporta A. Camiao al señalar que el *kimün* hace referencia a un tipo de conocimiento más específico, un dominio o ciencia, que se manifiesta de manera concreta en las actividades de la vida, mientras que *srakisuam* sería la filosofía, el estilo reflexivo o forma propia de pensar que está detrás de toda acción, es decir, es un conjunto de conceptos e ideas sobre el mundo, que están relacionadas entre sí, y que son el fundamento de los diferentes saberes.

Esta relación entre *kimün* y *srakisuam* también va asociada a un marco ético bajo el cual idealmente se debe regir el comportamiento de las personas. Esta pauta está orientada hacia el *küme mongen* o “buen vivir”, que es el estado de equilibrio que se aplica tanto al *che* (personas individuales, grupos y comunidades), como también a la *mapu* (el mundo natural en general). La aplicación del conocimiento desde una perspectiva anti-ética, sin *srakisuam*, se considera un mal uso del *kimün*, y responde a otros conceptos que tienen que ver con las acciones destructivas y con el desequilibrio hacia lo negativo, o sea, a la pérdida del *küme mongen*.

Ámbitos de kimün

Si bien todas las personas poseen conocimientos (*kimün*) y una filosofía o manera propia de pensar (*srakisuam* o *rakiduum*), hay ciertos individuos que por tener un conocimiento más acabado de su *kürow* (trabajo, oficio o arte) son considerados como *kimche*, sabios y sabias, personas (*che*) que poseen y ponen en práctica un ámbito de saberes, siendo reconocidos y valorados por la comunidad. También nos encontramos con el concepto de *kimfe*, que describe a una persona de mayor edad que, por su historia de vida, ha llegado a acumular una amplia variedad de conocimientos, y que además tiene la habilidad de transmitir oralmente esos saberes, pasando a ser considerada como una persona sabia.

De entre la amplitud del conocimiento mapuche williche, podemos identificar tres grandes ámbitos o tipos de *kimün*:

<p><i>L'awentun</i> o cuidado del <i>kúme mongen</i></p>	<p>Actividades que están orientadas de manera más directa a mantener o restituir la salud o el bienestar (<i>kúme mongen</i>), ya sea de personas individuales, de grupos (familias, comunidades) o de animales, herramientas y espacios físicos (casas, corrales, etc.). Aquí se incluyen agentes de tipo socioceremonial, tales como: <i>ngenpin</i>, <i>kimtu</i>, maestro de paz, <i>pougten</i>, <i>sünguimachifo</i>. Y agentes de la medicina propiamente tal, como por ejemplo: <i>l'awentufo</i> (o <i>l'awentufe</i>), huesero o componedor de huesos, <i>koñintufo</i> (partera). Es especialmente importante el rol del/la <i>machi</i>, quien ejerce por igual ambas clases de funciones (médico y socioceremonial).</p>
<p><i>Newen süngu</i> o sociopolítico</p>	<p>Autoridades sociopolíticas tradicionales que representan, organizan y promueven la colectividad social mapuche. Los principales agentes son: <i>apo ülmen</i> ("cacique"), cacique mayor, <i>lonka</i>, <i>toki</i>.</p>
<p>Economía mapuche</p>	<p>Actividades que involucran una relación sobre todo física o material con la naturaleza, asociado a la economía propia mapuche <i>williche</i> y que involucra el buen manejo, cuidado y conservación del <i>fill mongen</i>. Incluye artesanías (<i>sewmakan</i> o <i>sewman kúsow</i>) y actividades de recolección, caza, pesca, crianza de animales y cultivo de la tierra. Desde una visión más amplia, también incluye actividades de intercambio como el <i>chawki</i> o <i>trafkintu</i>, la <i>minga</i> o <i>mingako</i>, entre otras.</p>

Además de lo anterior, también es importante mencionar otros ámbitos de *kimün* que tienen su propio lugar e importancia en la sociedad mapuche williche, tales como el *ülkantun* (música y canto) y *awkantun* (juegos, deportes).

Es importante señalar, por último, que si bien el primer ámbito mencionado hace referencia directa al *küme mongen*, en la práctica éste es un valor central al que toda persona debe aspirar a contribuir desde sus propios conocimientos y capacidades.

Transmisión del mapuche williche kimün

Desde la perspectiva mapuche, cada persona lleva consigo, de una u otra forma, una parte del *kimün*. Tradicionalmente, no existen instituciones o sitios que se especialicen únicamente en la educación, como es la escuela, sino que los conocimientos se transmiten en el seno de la familia y de la comunidad, en diferentes etapas de la vida, y principalmente a través del uso de la palabra. Esta forma propia de transmisión del conocimiento se ha denominado *kimel-tuwün*. Así, se pueden identificar varias expresiones de la oralidad mapuche que se relacionan con la transmisión del *mapuche williche kimün*, tales como:

- **Nütram:** son narraciones sobre hechos verídicos, generalmente del pasado. Transmiten historias que se remontan al origen del mundo y sus elementos (por ej., *Kaykay ka Trentren*), y también historias más recientes para el territorio (por ej., la lucha del “Gallito” Catrilef) o sobre cada familia (por ej., el origen de los abuelos, anécdotas, chascarros, tragedias y hazañas). Mediante la escucha de los *nütram*, las personas van recibiendo el conocimiento de la historia como pueblo, de la comunidad y de la familia.

- **Ngül'am:** consejos directos y explícitos que transmiten normas y recomendaciones para actuar bien y enfrentarse a nuevas situaciones de la vida. Puede darse en el día a día, o también en ciertos hitos vitales como en ceremonias donde un(a) niño/a pasa a la adolescencia, o a una nueva pareja que se va a casar.
- **Apew o epew:** cuentos o relatos de hechos ficticios, por lo general son protagonizados por animales como *ngüsrü* (o *ngürü*: zorro/a), *pangi* (puma), *srakin* (o *rakiñ*: bandurria), entre otros, donde cada uno representa valores y antivalores, y experimenta las consecuencias de sus actos. Cumplen la función de entretener pero también invitan a reflexionar. Por eso, a diferencia de las fábulas europeas, no es común que lleven una “moraleja”, sino que la enseñanza depende de las conclusiones que medita la persona que escucha el relato.
- **Koyag:** se entiende de dos formas. La primera refiere a lo que se conoce como “romanceo”, una forma de canto improvisado, solemne y emotivo con el que se transmiten historias desde una perspectiva personal; puede involucrar a dos personas que se van turnando en el canto. Una segunda forma de entender el *koyag* es un encuentro social comunitario donde un grupo de ancianos/as y/o sabios/as transmite su *kimün* a un grupo de jóvenes y niños/as, quienes deben escuchar con plena atención, y por lo tanto, es una instancia totalmente dedicada a la enseñanza oral. Lamentablemente el *koyag*, en sus dos maneras, ha ido desapareciendo porque ya no se dan los espacios ni los momentos para que se pueda realizar.

Complementario a lo anterior, el aprendizaje se va dando mediante el *sewman kimün*, que, como señala el *apo ülmen* Arturo Camiao, es la participación directa o el “aprender haciendo” en las tareas cotidianas (*fill antü küsow*), y también mediante la imitación o seguimiento de cómo alguien mayor o más experto realiza una labor (*inasrumen*). En este mismo quehacer también se va desarrollando la observación del entorno y la reflexión interna.

Respecto del *kimün* que es específico de ciertos roles, éste se transmite a través de otros *kimche* que desarrollan roles homólogos o similares, a partir de una relación personal de maestro-aprendiz, por ejemplo, de *machi* a *machil* (*machi* en proceso de formación), o cuando la hija o nieta de una *l’awentujo* aprende ayudando a su madre o su abuela.

Por último, y no menos importante, también existen formas de transmisión que tienen que ver con lo espiritual, principalmente:

- ***Pewma***: sueños donde se obtiene conocimiento sobre el devenir propio o de otras personas, o bien se revelan ciertos saberes más específicos (formas de obtener algún *l’awen*, por ejemplo).
- ***Pesrimontun* (o *perimontun*)**: manifestaciones físicas u observables del mundo espiritual, tales como *kuyfike che* (ancestros), *pu newen* (fuerzas) y otros seres.
- ***Dones o capacidades*** que se transmiten por línea ancestral (*püllü*).

Y también se ha señalado a la propia naturaleza y los seres vivientes (*fill mongen*) como transmisores de conocimiento. Por ejemplo, la importancia del *ñakin* en la formación de las *nentukoñijo* (parteras), y la *llalliñ* en el caso de las tejedoras, o la misma observación de la *mapu* y sus diversos elementos.

Esto es importante porque refiere a que el *kimün* no es solo algo que se transmite entre los seres humanos, sino que es parte de la naturaleza y el mundo espiritual.

CAPÍTULO TRES

Principios cosmológicos



Como se señaló previamente, todo conocimiento se sustenta en una forma de entender el mundo. En otras palabras, cómo desde la cultura se da respuesta a preguntas como por ejemplo: ¿qué es el mundo?, ¿qué elementos lo conforman?, ¿cómo funciona?, ¿cuál es el lugar del ser humano? Muchas veces este conjunto de saberes ha sido denominado como “cosmovisión”, aunque un concepto más adecuado sería el de filosofía. Y si hablamos desde una perspectiva propia mapuche, entra en la categoría de *srakisuum* o *rakiduam*.

El *apo ülmen* A. Camiao señala desde su propia reflexión un ordenamiento de los principios centrales de la visión de mundo mapuche williche.

- Dialéctica complementaria y no antagónica: los diversos elementos se relacionan entre sí de manera complementaria
- Materialismo armónico
- Orden cósmico como modelo de organización social
- Comunitarismo colectivismo como forma de vida

Estos principios son comunes a todos los pueblos originarios del continente americano.

Si a esto le integramos los saberes compartidos por los/las diversos/as *kimche* que fueron consultados para este trabajo, podemos entender que, desde el *mapuche williche srakisuam*, la realidad o el cosmos se organiza bajo los siguientes principios:

- Relacionalidad o interdependencia
- Ciclicidad o circularidad
- Correspondencia
- Dualidad o complementariedad de opuestos
- Territorialidad
- Ancestralidad

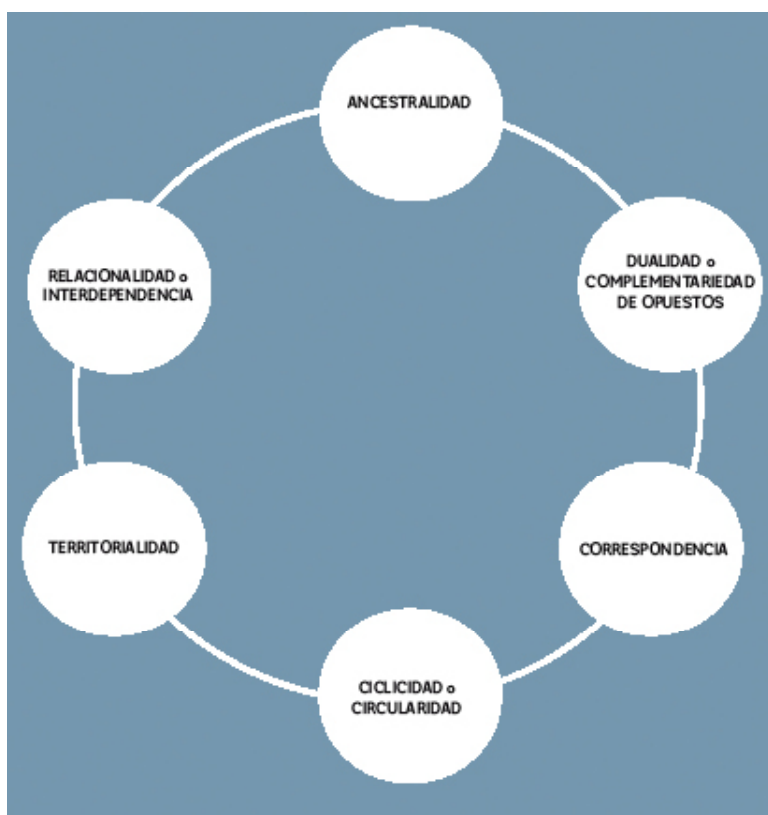


Figura 2. Principios cosmológicos desde el conocimiento mapuche.

Estos principios se relacionan entre sí de una manera profunda. Son el fundamento del quehacer de las personas y comunidades mapuche williche, a veces incluso de manera invisible o inconsciente. Además, se reflejan en algunos conceptos claves en lengua mapuche, que son la base con la que se ponen en práctica los diversos ámbitos del *mapuche williche kimün*.

Relacionalidad o interdependencia

Todos los elementos de la naturaleza están relacionados entre sí y dependen unos de otros para poder existir. Este principio se expresa sobre todo desde el concepto de *fill mongen* (“todas las vidas”), que hace referencia al conjunto de seres y elementos vivientes de la naturaleza, incluyendo al propio ser humano, los animales, árboles y plantas, hongos, el agua, el viento, el fuego, las montañas, los volcanes, los seres espirituales, los astros, etc. Bajo esta perspectiva, cada elemento y ser de la naturaleza depende de los demás para subsistir y desarrollarse.

Dentro de la economía mapuche también existen prácticas tradicionales que se guían por este principio. Por ejemplo:

- ***Mingako o minga:*** consiste en invitar a vecinos y familiares a un trabajo específico, que se retribuye con una fiesta con comida y bebida en abundancia.
- ***Koyputuwün:*** ayuda mutua donde la familia que presta su trabajo es recompensada, por ej. con *ayüntu* (o *ayito* en Chiloé), que son las papas más grandes encontradas en la jornada de cosecha.

- *Medan*: fiesta que organiza una familia que necesita algún bien o producto específico (puede ser aves, semillas, trigo, madera, etc.) donde los vecinos y familiares invitados aportan lo que se requiere.
- *Man küg kūsow, wiñoltu kūsow o “vuelta de mano”*: aporte de trabajo y herramientas (por ej. yunta de bueyes) a una familia que va a realizar una faena grande, la cual queda en obligación de retribuir de igual modo en otra ocasión.

Todas estas prácticas demuestran que los miembros de las comunidades dependen unos de otros, y que estas redes se activan en casos de necesidad.

Otro ejemplo donde también está presente esta reciprocidad es cuando la artesana de fibras vegetales, como la ñocha, recolecta el material. Al mismo tiempo que la planta le entrega la materia prima que le permitirá a la artesana hacer su oficio, ésta también le retribuye limpiándola y podándola para que crezca mejor. En la próxima vuelta, la planta dará más y mejor fibra, y la artesana seguirá cuidándola, generando entre ambas un ciclo de dar y recibir de manera mutua.

Ciclicidad o circularidad

Se refiere a la recurrencia o repetición de elementos o hechos a lo largo del tiempo. Si bien no se repiten de manera exacta, sí lo hacen en un sentido más profundo. El caso más visible es el retorno del sol, tanto en el ciclo del día y la noche, como en el ciclo anual que se renueva en la fecha de *we tripantu*. Ambos ciclos, el día y el año, tienen suma importancia para que se desarrolle la vida en la *mapu*.

Este principio de circularidad demuestra una gran diferencia con cómo se entiende el tiempo desde la cosmovisión occidental moderna, ya que, para esta perspectiva, el tiempo es lineal y progresivo. Esto quiere decir que, desde la visión occidental, el tiempo lleva hacia una sola dirección donde las repeticiones de ciclos no tienen gran importancia, y esa dirección está orientada a una finalidad. Para la filosofía mapuche, en cambio, el tiempo es recursivo y “en espiral”, o sea, hay ciertos hechos que se van repitiendo en la historia de maneras más o menos similares, siguiendo un patrón de altos y bajos.

Este principio también es una guía para el *wiñosuam*, definido como el ejercicio de reflexión histórica, de volver a examinar el pasado para orientar las acciones que se realizarán a futuro. Así, el *wiñosuam* se origina en la observación de los ciclos cósmicos:

“Ahí los antepasados descubrieron el wiñosuam, que gira al revés de cómo funciona un puntero del reloj, diríamos. Va para allá, y eso les permitió descubrir o crear el calendario, digamos. Que la tierra, la mapu, da una vuelta alrededor del sol en trece meses y ahí se producen las estaciones del año, en ese caminar.” —Arturo Camiao Cumilef, apo ülmen

En el ámbito espiritual, este principio de ciclicidad se expresa a través del *püllü*. Éste hace referencia a un espíritu o fuerza ancestral que pertenece a otro plano existencial distinto al del ser humano, pero que cada cierto tiempo o cada ciertas épocas se manifiesta en las generaciones “vivas” para motivarlas a que asuman determinadas responsabilidades o vocaciones, o para que desarrollen sus capacidades o habilidades para algún ámbito de *kimün* específico. Al ser

una entidad espiritual, también se le asocia a los *alwe*, que son los espíritus de las personas fallecidas, incluyendo a los ancestros. De esta manera, una persona que tiene entre sus antepasados, por ejemplo, a un *lonko* o a un *ngenpin*, puede tener más capacidades innatas para dichos roles, y si su *püllü* la lleva a tomar ese cargo, se considera que “ha vuelto”, retornando a un ciclo que más adelante en una época futura seguirá repitiéndose luego de fallecer la persona que lleva esa responsabilidad u oficio.

“Kuyfi ta mülewmasrki ta süngulmachifo ta in müchulla mo, pilayafun inche, feyti kimniekangewelay, pero, futa kuyfi ta mülesrkefuy, feypingey machi nga in küymi mo, mülesrkejuy machi, mülesrkejuy ngenpin, lonko ka mülesrkejuy fachi mapu mo, monko ti engün ñamsrüpay. Mie pu alwe amol’kefiy kishu in pu tse, piafuyen, femuechi ka antü wall mületualu machi, lonko, ngenpin, femuechi ta mülen inche, süngulmachifongen ta ti. Feyti ta ñamsrüpay, pero, püllü ta tsongnagkelay, ka antü wall wüfketualu ta ti, famechi wüfkületuy fachantü. Feymo, tunten tripantu srupay ngepi, tunten iñal’ ta srupay ngepi, ewla inche ta une weluwitran fa ta in müchulla mo, ka antü inche l’ayan, pero feytachi süngu amoleay ten. Ka antü, l’ali nga inche, kangelu ta inaniay süngu, ka antü kangelu iñal’ ngepi weluwitrapuayl’u.”
—Cristian García Quintul, *süngulmachifo*

Correspondencia

Así como hay patrones cíclicos, de elementos o fenómenos que se van repitiendo en el tiempo, estos mismos también van dando la pauta para otros patrones similares, dándose una correlación mutua entre ellos. El patrón principal es el que proviene de los ciclos naturales, los cuales dan la pauta

para que se desarrollen los ciclos sociales o humanos. De esta manera, determinadas actividades sólo tendrán mejor resultado si se realizan en momentos adecuados del ciclo solar (momentos del día, épocas del año), o en la fase adecuada del ciclo lunar.

“Los remedios, los sahumeros, para sanar tiene que ser en mengua porque ahí merma la enfermedad, si lo haces en llena aumenta la enfermedad. Igual que todos los ritos que se hacen, tienes que esperar la luna para que sea efectivo.”
—Lucila Peranchiguay, l’awentuchefe

“En menguante, sembrar todo lo que va hacia abajo. Después, en creciente, sembrar lo que va para arriba. Y en la llena sembramos las arvejas, las habas, porque ésas tienen que llenar.”—Laura Montalva Punol, kimche

La misma organización sociopolítica ancestral tiene su origen en cómo está organizado el mundo.

“La política nuestra emana desde el funcionamiento del cosmos, de ahí se guiaron nuestros antepasados para definir su visión de mundo, para crear sus conceptos filosóficos, ideológicos y políticos. Entonces ésa es la diferencia, por eso es que somos circular-horizontal, obedece a ese viaje imaginario que hace la tierra durante un año con el we tripantu. Parte del puel, del puelmapu, y da la vuelta completa en un año. Y ésa es permanente: de todos los miles de años que tiene el planeta tierra y toda la creación, no se para un momento. Entonces, a partir de eso, ésa es la diferencia a mi manera de ver con la política que vinieron del viejo mundo, la política occidental, que es recta, más encima evolucionista, clasista, destructora.”
—Arturo Camiao, apo ülmen

En el caso del *we tripantu* (“año nuevo” que se celebra en el solsticio de invierno), este cambio de ciclo marca también una renovación del *küme newen* a una escala cósmica: los días se comienzan a alargar nuevamente, y la naturaleza llega a su punto más mínimo de energía para luego volver a despertar.

Este principio de correspondencia también ocurre en el ámbito de la política mapuche ancestral. Como señala el *apo ülmen* A. Camiao, el orden cósmico aparece como un modelo que se replica en el modo en que se organiza la sociedad mapuche. Y esto a su vez está relacionado con la manera en que se entiende el concepto de persona (*che*).

“La persona también es un lof, así como tiene su cabeza, tiene sus brazos, sus pies, su cuerpo, su corazón, todo eso, su boca. Si ustedes ven, la boca puede ser el werken, los ojos son los que observan todo lo que está pasando, el oído lo que escucha lo que está pasando, las manos los que trabajan, ordenan todo el trabajo, los pies son los que andan, el piwke es el que siente. Entonces todo es un lof, una persona. Y eso se tiene que ordenar primeramente del che, y de ahí para adelante puede empezar a ordenarse como familia, como lof y como territorio, y así ya avanzando hacia adelante. Pero es el ordenamiento del mapuche hoy día, la base principal es el che, de ahí va ordenando.” —Elicer Cayún, lonko

Y en la religiosidad mapuche también se da esta correspondencia entre lo cósmico y lo humano. El ejemplo más patente es la ceremonia del *ngillatun*, que en la combinación de sus diversos elementos emula el comportamiento de la naturaleza, en especial del *Chaw Antü*.

Dualidad o complementariedad de opuestos

Apunta a lo que el *apo ülmen* A. Camiao denomina “diálctica complementaria y no antagónica”. Se refiere a que existen elementos opuestos, usualmente uno de carácter positivo y otro negativo, entre los que se va dando un equilibrio y un complemento.

La principal pareja de oposiciones es la de *küme newen* y *wesa newen* (fuerzas o energías positivas y negativas, respectivamente). Estos mismos se relacionan con la importancia de la distinción entre día y noche, donde el día (y especialmente la mañana) es el momento en que se manifiesta el *küme newen* y en la noche, predomina el *wesa newen*. Sin embargo, también se da en todo orden de cosas.

“También tenemos pensamientos que muchas veces son contrarios entre nosotros. Y eso es por naturaleza también, porque las fuerzas con las cuales está compuesto el universo, el cosmos, tienen también giros distintos, contrarios, pero que no son antagónicos, no chocan, sino que son complementarios, y esa visión tenemos nosotros los mapuche. Entonces, nunca van a faltar esos que de repente atornillan pa'l otro lado, como se dice, pero es parte del funcionamiento del cosmos.”
—Arturo Camiao, *apo ülmen*

Esta distinción complementaria también está detrás de cómo se entiende el proceso de salud-enfermedad desde el *mapuche williche rakiduum*, donde lo ideal para toda persona es lograr el estado de *küme mongen*. Este estado de buena salud se basa en el balance entre *küme newen* y *wesa newen*, que es un equilibrio que constantemente está cambiando o fluctuando, con altos y bajos, salud y enfermedad.

Se vivencia como bienestar físico, espiritual, mental y emocional, tanto a nivel individual como colectivo. Cuando se produce un desequilibrio entre estos dos tipos de energías o fuerzas, surge el *kutran* o enfermedad, y lo que hace el *l'awentun* es apuntar a restaurar ese balance.

“Tú temprano tienes que recoger los remedios, ahí está toda la fuerza, después de la una, uno ya se entra, porque el sol es tan fuerte que al final te quita la energía nomás ... Y en la noche, no, porque nadie puede salir en la noche, nosotros no nos dejaban salir de noche, ni mirar afuera, porque en la noche sale todo lo que es malo. Se puede enfermar, por eso algunos dicen ‘me enfermé, salí de noche y tuve una corriente’ o no sé, pero los espíritus salen todos, andan afuera.” —Lucila Peranchiguay, l'awentuchefe

Territorialidad

Dentro del pensamiento mapuche, el espacio donde habita cada ser viviente o *mongen*, y que puede ser un espacio físico o espiritual, tiene una gran importancia. Su lugar de origen y el lugar donde desarrolla su vida le dan unas características propias, y le marca la pauta acerca de cómo debe actuar. Las cosas se hacen a la manera como se hacen en el territorio propio, como herencia territorial, pero también, al mismo tiempo, se respetan las formas en que personas de otros territorios realizan sus propias prácticas (ritos, diseños de prendas, etc.) al modo particular de su respectiva *mapu*. De todos modos, existe una unidad esencial o transversal, hay una visión de conjunto que tiene características más específicas según cada territorio.

“El tejido mapuche williche está compuesto básicamente de listas. Por ejemplo, te estoy hablando de un makuñ, una manta, entonces nunca vas a ver un diseño, un lukutuel, o las estrellas. Acá se utilizan las listas de colores, y no muchas tampoco, los colores son bastante más opacos, porque acá tenemos menos sol, y por lo tanto, cuando tú extraes la tinta en algunas épocas también.” —Viviana Rantul, artesana en lana

Se vincula con el concepto de *as mapu*, que hace referencia a las características que poseen los elementos naturales y las normas que indican cómo debe relacionarse el ser humano y las demás entidades vivientes (*fill mongen*), sobre todo considerando los atributos propios de un determinado territorio, los cuales configuran los *wimün* o normas propias de un territorio específico.

Y también se relaciona con los espíritus llamados *ngen'*. Este concepto designa a aquellos espíritus que cumplen una función de “dueños” o guardianes de determinados espacios naturales o ciertos elementos específicos de la naturaleza (por ej. el viento, el agua, el *l'awen*, entre muchos otros). Los *ngen'* protegen estos elementos o espacios, por lo que hay todo un protocolo de pedir permiso para ingresar y de pago o retribución cuando se saca algo, por ejemplo, hojas para hacer *l'awen* o algún barro o vegetal para hacer artesanía.

“Para armar un canasto tiene que hacerlo en un río porque la verdad es que yo lo he intentado hacer en una batea con agua, donde limpio la quilineja, y no me ha resultado. No dobla, no tiene esa flexibilidad. Y ahí es donde yo digo que la quilineja tiene un vínculo, digamos, con la mitología chilota, porque la quilineja lo vas a encontrar como en mucha humedad cerca

de los riachuelos, y ahí es donde se habla de chauko, que es espíritu de agua, eso es su significado, y que su vestimenta es la quilineja, que los frutos son su alimento, que la flor son sus aros de la chauka. Y ahí se forma ese vínculo que quizás mucha gente no lo cree, o no sé, pero uno que lo trabaja sí te hace que es verdadero el tema de la vestimenta que se habla de la mitología chilota, del chauko con la quilineja. Porque la quilineja se tiene que trabajar con agua, no lo puedes trabajar en seco.” —Lucy Güineo, tejedora de quilineja

Ancestralidad

En el pensamiento *mapuche williche*, los antepasados, a pesar de haber habitado la tierra en un tiempo pasado, siguen teniendo importancia en la vida de las personas, ya que han sido ellos y ellas quienes han entregado o “dejado” a las comunidades las formas correctas y adecuadas de desenvolverse en el mundo, desde la manera de hacer los ritos y ceremonias, hasta prácticas cotidianas y valores éticos. A estos ancestros se les llama *alwe* (espíritu de la persona fallecida), y también se vincula al concepto de *püllü* como entidad espiritual que guía el actuar de las personas a las cuales tutelan.

“Yo estoy con ellos o me levanto con ellos cuando voy a buscar l’awen obvio, porque ellos, los antepasados, están ahí. O cuando me voy a Puerto Montt, los despido porque yo sé que están ahí.” —Lucila Peranchiguay, l’awentuchefe

Una de las formas en que los ancestros se comunican con sus descendientes es el *pewma*. A través de los sueños, entregan mensajes para brindar orientación, ayuda o alertar de sucesos futuros para la persona y su comunidad. Esta

comunicación también se da de manera recíproca, desde los descendientes “vivos” a sus antepasados, a través de ceremonias como el *llepun*.

De esta manera, se dice que la persona “no anda sola” o “por sí sola”, sino que en todo momento cuenta con la compañía, el apoyo y la fuerza de sus ancestros. Y al mismo tiempo, se tiene la claridad de que uno pasará a ser un ancestro para las generaciones futuras. Es decir, después de la muerte física, hay otro ciclo de existencia, formándose una cadena que da continuidad al pueblo mapuche.

“Nosotros no somos una persona presente, nosotros somos una persona de pasado, de presente y de futuro. Si usted me dice ‘usted es una persona de un metro sesenta de alto’, no po’, yo digo que soy una persona en forma horizontal, yo soy muy largo, horizontal, porque yo llevo mis antepasados, mi presente, y también soy parte de lo que viene en el futuro. Yo hoy día no puedo decidir en cosas que van a afectar a la gente que viene en el futuro, porque al afectar la gente que viene en el futuro nos afectó también a la gente del pasado, porque nosotros transportamos también esa energía. Y como la gente del pasado, los kuyfike che yem, hicieron muy bien las cosas, defendieron su mapu, entregaron su vida por defender la mapu, y yo no lo estoy haciendo, va a afectar el futuro y los afecta a ellos porque ellos también dicen ‘esta gente no está haciendo bien las cosas’. Entonces eso repercute a la persona y les va a repercutir a todos, a todos en general, así que no es fácil, no es fácil de uno decidir de repente por cosas que no le corresponden, por eso uno tiene que hacer lo que le corresponde no más y estar firme en eso.” —Eliecer Cayún, lonko

CAPÍTULO CUATRO

Normas y valores



Así como el conocimiento forma parte de la visión de mundo propia de la cultura, esto es, su cosmología, también se rige por un conjunto de reglas y procedimientos que varían según cada ámbito de *kimün* y, muchas veces, según cada *kimche*. Sin embargo, todas estas personas tienen en común un conjunto de normas y valores que dan la pauta para un comportamiento acorde a la ética, y que contribuyen a dar validez a sus saberes y quehaceres.

Normas

Entre las normas más representativas se encuentran las siguientes:

- **Reciprocidad**
- **Resguardo del *kimün***
- **Respeto de espacios y tiempos**

Reciprocidad

En todo momento hay un compromiso de retribuir a otras personas por lo que éstas nos aportan a través de favores, ayuda en trabajos, *nepen*, sanación, bienes u objetos materiales, entre otros. En general, esta retribución debe ser equitativa: se debe devolver un favor o una acción positiva con otra similar, y esta devolución puede ser inmediata o en otro momento en el futuro. A medida que se cumple con esta norma, las personas van generando vínculos más permanentes y profundos. Gracias a esto, se van cimentando las bases de la sociedad mapuche, aportando también a formas sanas de relacionarse con personas no mapuche.

Este compromiso de reciprocidad no sólo se aplica con personas humanas, sino que también con otros seres vivos naturales y espirituales. Se manifiesta en protocolos como, por ejemplo, pedir agua o *l'awen* al espíritu *ngen'* que custodia ese espacio. Así, antes de sacar hojas, agua o algún otro elemento que se necesite, se debe saludar (*chalin*), presentarse (*chalintükuwün*), explicar para qué se requiere, y se acostumbra a entregar en el mismo acto alguna ofrenda o “pago”, que puede ser, *müsrke* (harina tostada) u otros alimentos.

“Cuando voy a buscar mi material, yo voy después de doce, y ahí lo pido, previamente lo pido. No llego y saco, yo hablo con la planta. Si hay que limpiarla, sacarle lo que tiene malo, se le saca, en agradecimiento, en un mañum. Y si uno, por ejemplo, ya tiene müsrke, uno lleva un müsrke preparado y también la entrega, porque uno está sacando, le está sacando algo a esa planta, es un ser vivo como nosotros. Lo mismo que pa' recoger mi l'awen, yo tengo que hablar primero, pedirle permiso, después dejarle ordenadito, dejarlo limpiecito, para que para el otro año, cuando yo vaya a buscar de la misma planta, esa planta esté mucho más robusta, mucho más hermosa.” —María Eliana Aucajón, artesana en ñocha

Asimismo, hay muchas prácticas sociales y comunitarias que son manifestación de esta norma, como las ya mencionadas *minga*, *man küg kūsow*, *medan*, entre otras.

Otra manera en que está presente esta norma de reciprocidad es la retribución que se espera que el “consultante” o paciente de un agente medicinal (*l'awentufö*, *machi*, “huesero”, etc.) le brinde por el *l'awen* que se le entrega. La iniciativa de pagar o retribuir es del paciente. Las formas de pagar son muy diversas. Algunos señalan que es usual

fixar un valor monetario por el *l'awen*, mientras que otros señalan que el pago depende de la voluntad del paciente, y puede ser en animales, alimentos, prendas, etc. Es importante mencionar que todos concuerdan en que no es una finalidad aceptable lucrar con el *kimün* de la medicina, pero esto no implica que no deba haber una retribución espontánea, “que nazca de la persona”. Asimismo, respetar la norma está asociado a la efectividad de la acción de sanar.

“Nunca se da las hierbas gratis, hay que dar algo para que te haga efecto, decían, porque hay que cambiar el newen ... Si yo le doy mi newen, ellos también tienen que retribuirme en algo, para que yo no me quede falto de eso, para que haya un equilibrio ... Cualquier cosa, lo que tenga. Puede ser hasta un ramo de flores, por lo menos a mí me gusta tener flores en mi mesa.” —Laura Montalva Punol, kimche

Resguardo del kimün

Hay conocimientos propios que se deben poner a resguardo para que tengan el efecto deseado. La forma más común de aplicar esta norma es la de tratar algunas prácticas medicinales y espirituales como “secretos”, los cuales sólo pueden transmitirse a algunas personas muy específicas.

Varios de estos “secretos” tienen que ver con el *l'awen*, cómo se recolectan diversas hierbas, cómo se preparan y las formas en que se aplican para la sanación de ciertas enfermedades. Usualmente, este *kimün* se traspasa únicamente de maestro a aprendiz, ya que será éste último quien asumirá a su vez la responsabilidad de valorarlo y darle un uso adecuado.

En el ámbito de las artesanías, hay una cierta clase de objetos y de diseños, de alfarería, prendas de plata, u otros, que son elaborados exclusivamente para uso ceremonial o tienen un simbolismo que hace que sólo algunas personas con ciertos roles puedan utilizarlas. Estos objetos de importancia espiritual tienen formas y diseños que se han ido transmitiendo desde generaciones anteriores, o que son comunicados por medios espirituales como *perwma* o *pesrimontu*, y por lo tanto, no sufren grandes modificaciones. De hecho, modificarlos puede llevar a cometer una transgresión. En cambio, aquellos objetos y prendas que son de uso cotidiano o personal (por ejemplo, *makuñ*, *küpitun*, chombas o chalecos) sí pueden ser modificados o diseñados a gusto de la persona, y con *nütram* de la artesana/o, pero de todos modos, se deben respetar y seguir las técnicas tradicionales, y es ahí donde se debe resguardar el *kimün*.

En el ámbito de las autoridades tradicionales (*lonko*, *apo ülmen*), hay una norma explícita que dicta que no deben involucrarse en la política partidaria o del estado. Esto no quiere decir que en la sociedad mapuche no exista la política, sino que hay formas culturales propias de organizarse y de representar. Así, las autoridades deben guiarse estrictamente por el propósito de promover el bienestar de sus comunidades y territorios, apegándose a las formas culturales propias de hacer política.

Al mismo tiempo, dentro de la política propia mapuche, se señala que los *apo ülmen* o “caciques” deben atenerse a cumplir su función sociopolítica y no inmiscuirse como líderes ceremoniales o religiosos, donde son otros tipos de agentes los que están a cargo. Así lo expresa el *apo ülmen* entrevistado:

“Siempre los caciques, los que alcancé a conocer, participaban de los ngillatun. Entonces, nunca eran ajenos al rito religioso, como el ngillatun, que es para el mapuche la expresión religiosa más importante. Entonces participaba, pero no como oficiante, sino como parte de la comitiva. El que realiza, dirige el ritual es otro, no es el cacique, porque el cacique como tal tiene la función sociopolítica, y en cambio lo otro específicamente que tiene que ver con lo religioso” —Arturo Camiao, apo ülmen

Respeto de espacios y tiempos

Hay varias prácticas que tienen como norma seguir ciertos protocolos, que indican las maneras adecuadas de relacionarse con el mundo natural y espiritual. Esta norma se asocia al principio de correspondencia entre los ciclos naturales, espirituales y humanos.

Este ordenamiento es de central importancia en las ceremonias de sanación que practican los/las *machi*. Para que la sanación tenga efecto no sólo trabaja el/la *machi*, sino que va acompañado/a de otros *peñi* y *lamuen* que van cumpliendo sus respectivas funciones a lo largo de la ceremonia. Un aspecto primordial es que el *machitun* consta de diversas etapas, las que se deben respetar y coordinar entre todos los participantes. Así, la sanación del *kutran* depende en gran medida de la intermediación de las entidades espirituales, pero también de que la ceremonia se realice en los tiempos y los espacios adecuados.

Para la rogativa comunitaria del *ngillatun* también es importante seguir una pauta. Para empezar, se realiza todos los años en temporada de verano (época de cosecha), y tie-

ne como fin agradecer y rogar a los diversos seres espirituales (el Taita Wenteyao, los Pukatriwekeche, *pu alwe*, entre otros) por el *küme mongen*. Su origen está en el concepto de *ngillan*, que es la acción de intercambiar, comprar, pedir-devolver, por lo que es la encarnación del principio de reciprocidad con la *Nuke Mapu*.

En la zona de Küngo Mapu, la rogativa se realiza en el *srewe* o campo ceremonial, donde la zona más sagrada está demarcada con un ruedo de estacas de *küll'on* (maqui) o luma unidos por un cordón de junquillo o ñocha, y que incluye tres arcos (*winke*): uno de entrada, otro de salida, y uno denominado “arco de interrogación”, donde se llama y se ruega a los seres espirituales en las rondas de *wichaleftu* (danza ceremonial). El *triwe* o “laurel” es un elemento central de conexión espiritual, y cuando se planta al centro del *srewe* (campo ceremonial), acompañado de otros elementos, se denomina *sretrü*.

Previo al *ngillatun* es preciso viajar a la *sruka kusra* de Wenteyao en Pucatrihue, para solicitar su permiso para realizar la rogativa. El *ngillatun* requiere de una larga preparación al interior de la comunidad, que culmina con una ceremonia que en la actualidad dura hasta tres días, pero que, según se cuenta, antiguamente tenía una duración mayor. Durante estos días se realiza una sucesión de ritos complejamente ordenados e interrelacionados, tales como: *efku*, rondas de *wichaleftu* en sentido contrario a las vueltas del reloj (emulando las vueltas del *Chaw Antü* sobre el cielo), *amomasrin* (rezos, oraciones), sacrificio de corderos, entre otros que pueden variar de comunidad en comunidad.

En el territorio de Chiloé, existe la “rogativa” como ceremonia con características similares. Y, además, existe un tipo especial que es la “rogativa de marina”, que tiene que ver con el especial vínculo de reciprocidad que mantienen las comunidades del archipiélago con la *Ñuke Lafken*. Esto se asocia también con la “siembra de mariscos”, donde por medio de ceremonia comunitaria y “romancias” dirigidas por la maestra de paz o el *pougten*, se entregan diversas semillas a “la marina” a cambio de mariscos, peces y algas.

Más allá de estas ceremonias, esta norma también se aplica en el día a día. La *machi* María Inayado señala que todo mapuche en general, y no sólo quienes tienen roles espirituales, “trabajan con la naturaleza”, por lo que respetar los espacios y los tiempos es una norma que toda persona debe desarrollar, independientemente de si posee o no un rol o cargo de autoridad. Así, los diversos momentos del día, del año, de los meses, indican las labores que se pueden o deben realizar en cada momento o temporada. En la artesanía, por ejemplo, por sobre la necesidad de producir prendas o piezas en los plazos que pide la persona que las solicita, es importante respetar los tiempos necesarios de cada proceso o etapa de trabajo con los materiales, desde su obtención o recolección, hasta su tratamiento y elaboración.

“La esquila se hace un día de sol, y de preferencia si hay luna menguante ... Porque resulta que, según decían las antiguas mujeres, con luna menguante, al año siguiente, le va venir la lana más sana, más bonita, más firme, un montón de cosas que puede influir la luna en eso ... Porque si había la diferencia si es que uno esquilaba con la luna creciente, la lana después viene como con hebras largas pa’ todos lados ... Como tosca, dura ... En cambio, con la men-

guante, la lana viene como bien firme así y suave.” —Adela Llancañani, tejedora en lana

Esto también aplica para el ordenamiento espacial, es decir, es importante respetar los diversos espacios naturales, pues en ellos habitan otros seres que además cumplen una función de *ngen'* (“dueños”, protectores). Así, es importante mantener una buena conducta, por ejemplo, no gritar en el bosque, no pelearse en la playa, no construir casa en cualquier sitio, y pedir permiso a los *ngen'* antes de entrar a estos espacios, por lo que esta norma se vincula directamente con la de reciprocidad y el respeto.

“Con el lafken mapu hay que tener un tremendo cuidado de cómo uno va a mariscar, de cómo uno saca las algas, todas esas cosas que hay que mantener. El otro día conversaba con mis lamuen acá de por qué no hay algas ahora. Porque antes había tanto para las huertas, por ejemplo, la lamilla, en ese tiempo había así unos cerros. Y eso fue porque se transgredieron las leyes ancestrales, porque la gente se peleaba mucho, se peleaba por el pelillo, se peleaba por esto, lo otro. Y dicen que en la playa uno no tiene que hacer eso ... Pelearse, ni gritar, ni nada. Ahí es como sagrada la playa. Y debido a eso no tenemos las algas. El lafken mapu se enojó, los ngen' se enojaron, y ya no nos dan eso. Los antiguos nos decían a nosotros, 'no se peleen en la playa, es malo' ... Por ejemplo, si yo voy a sacar pelillo, llega el otro, se enoja conmigo porque yo saqué mucho. O gritaban, o se insultaban en la playa, eso era lo peor ... El dueño del mar se enoja y no nos da no más, y ahora estamos careciendo todas esas cosas. No tenemos algas pa' la siembra, no tenemos algas pa' comer, no tenemos mariscos, no tenemos pescado.” —Laura Montalva Punol, kimche

En un sentido más profundo, esta norma se vincula directamente con el concepto de *as mapu*, que se puede entender como el conjunto de formas de actuar o “hábitos” que tiene la naturaleza y los diversos seres que la conforman (incluso los humanos) según cada espacio o territorio, y según el ciclo temporal. Cuando se transgrede el orden de los ritos, ceremonias y prácticas cotidianas, hay un riesgo de enfermedad o desequilibrio, sobre todo por la posibilidad de encontrarse con fuerzas negativas (*wesa newen*) o indeseadas.

Otras normas

Además de las que se han mencionado, existen otras normas que son más específicas de algunos ámbitos de *kimün*. Por ejemplo:

- La *machi*, la *l'awentufo* (o *l'awentufe*) y otros agentes de la medicina mapuche, deben estar dispuestos a atender a cualquier consultante que solicite su ayuda, mapuche o no mapuche, a menos que tenga algún impedimento, como por ejemplo, encontrarse él o ella misma enferma. Y, de hecho, para que la sanación sea efectiva, el *machi* o el *l'awentufo* debe evitar trabajar estando enfermo o debilitado.
- El *lonko* como autoridad sociopolítica, debe vincularse profundamente con el ámbito espiritual, ya que esta dimensión forma parte de la preparación de la persona que pasa a asumir este rol.
- Los *apo ülmen* deben dotar de dignidad al cargo, lo cual implica atender a ciertas formalidades como la conformación de comitivas o grupos de trabajo en sus cacica-

dos, el apego a ciertos protocolos o procedimientos, y el uso de documentos sellados con timbre y firma.

- Los artesanos (de manera similar a los agentes de la medicina) deben hacer *nütramkan* con la persona que solicita una pieza o prenda, a fin de conocer sus intenciones y necesidades, y concordar en un trabajo que se adecue a la persona y que tenga los símbolos y diseños correctos, acordes al *as mapu*. Esta labor de conversación implica también transmisión de *kimün* al solicitante, por lo que los artesanos se reconocen como “portadores de memoria”.

"Como se hacía antiguamente, se conversa. Principalmente en las ceremonias hay gente que se acerca donde mí a conversar, que necesita un trabajo, a lo cual yo les digo dónde vivo, les doy mi contacto y ellos después vienen a mi ruka, vienen a mi casa. Ellos tienen que hacer ese protocolo de venir acá, venirme a pedir la pieza, ahí dibujamos, y llegamos al acuerdo de lo que es kullñ, si es plata winka o trafkin. La idea es compartir con ellos, tomarse unos mates, servirse algo, y conocerse también porque también a cualquier persona no se le pide el trabajo, porque como decíamos antes que es un tema de protección. Por eso se pide el trabajo, para que la persona también ande bien y uno también como la persona que hace las piezas, también quede bien, también quede bien su püllü, quede bien como personalmente. Así es que, bueno, después la persona debería venir otra vez a ver cómo va su trabajo o a preguntar, y después de tercera vez, venir a buscar el trabajo en el tiempo que estaba acordado, que ya se acordó con el tiempo, y ahí ya se termina el ciclo."—Claudio Ayán, *rütrafe*

Por último, el comportamiento ético, llevar adelante los valores propios de la cultura mapuche williche constituye de por sí una norma. Si la persona se comporta de manera impropia, cae en una transgresión que puede resultar en desequilibrio y enfermedad tanto para él o ella misma como para su familia, su comunidad o su territorio.

Valores éticos

Chengen como modelo de persona

Los valores centrales de la cultura mapuche williche, que son la pauta para el comportamiento ético, se encuentran de manera explícita en el modelo de *chengen*. Este concepto proviene de la palabra *che* (persona), por lo que *chengen* significa “ser persona” o “ser gente”. Este modelo es conocido en los diferentes territorios del *meli witrän mapu*.

El *chengen* se funda en cuatro aspiraciones elementales, de las cuales se originan valores más específicos y, por lo tanto, las diversas normas de comportamiento. Así, la persona mapuche, a lo largo de su vida, apunta a ser:

- **Kim che:** ser una persona sabia, por ejemplo, conocedora del *as mapu* y sabia en su aplicación
- **Nosr che:** ser una persona correcta, lo que se expresa en valores primordiales como el respeto (*yamün, tsetun*), la sinceridad y la responsabilidad
- **Küme che:** ser una persona bondadosa, solidaria, de trato amable

- **Newen che:** ser una persona fuerte, se refiere a fortaleza física como espiritual o moral.

Esto mismo implica que “ser persona” es algo que se llega a ser, y que no necesariamente viene dado, sino que es tarea de cada quién desarrollarlo. De manera que, si no se actúa de manera ética y responsable, el individuo deja de ser *che* propiamente tal. Además, ser persona está profundamente relacionado con formar parte de una colectividad o comunidad.

Hay más valores que de uno u otro modo se vinculan a los anteriores, tales como:

- **Feyentun o müpiltun:** tener fe, creer en cómo funciona el *l'awen*, en los designios de la naturaleza y los mensajes que entregan los seres espirituales y los antepasados.

“La persona que se dedica al l'awen debe ser una persona creyente, creyente primero en sus antepasados, porque ellos son los que enseñan ... Ellos son los que guían ... No decir ‘ah, no, esto es una tontera’. No, tiene que ser una persona que cree en sus antepasados, en sus ngen', en sus raíces, y también creer en la medicina y ser seguro de sí mismo. Tiene que ser seguro de sí mismo, de lo que está haciendo y que está haciendo algo para el bien de los demás, para sanar a la gente.”

—Sonia Alvarado, *l'awentuchefe*

- **Poyen:** cariño, alegría
- **Paciencia y serenidad.** La autoridad tradicional, por ejemplo, debe mostrar un carácter diplomático y respetuoso, aunque sin desmedro de la fortaleza y la firmeza que se tenga como persona. Y en el ámbito de la artesanía, pasa

a ser un valor imprescindible para su proceso de aprendizaje, así como también la prolijidad y buena hechura de los trabajos.

- **Küme nütram y küme srakisuam** (o **küme rakiduam**): buena comunicación y sabiduría, que se expresa particularmente en la capacidad de dar buen consejo, y de transmitir el *kimün* de manera que los demás lo escuchan y comprendan.
- **Humildad y horizontalidad**, especialmente en el ejercicio de la autoridad tradicional, quien debe tener cercanía con su comunidad y su pueblo.

“Machingealu müli kiñe ñomkülechangeam, müli ñi kimam ta süngu, kimam ta nütram, ñomküle piwke niam, porque müleay ñi ngül'amtungeam pu che, pu kutrankülelu, pu llaskülelu. Machi müli ñi kimam chumuechi küme sünguam ta che, entonces müli ta küme changeam, küme miaɰwam, müli ñi yamchangeam, kom feypingeki ka. Eymi ta machingeymi, l'aɰenngeymi, küme changeaymi, ñomküle changeaymi, kume sünguñmayafimi pu che, küme nütramkaafimi, küme sünguafimi, küme ngül'amtuafimi, kom feypingeki: femechi miaɰwaymi, femechi miaɰlayaymi. Machingealu ta che fey miaɰkelay, pingeki, ngül'amtungeki. Femechi ‘müli mi kiñe nosr changeam, kiñe küme changeam, küme piwke ngeam, el'a piwke mo miaɰlayaymi’, pingeki. ‘Machingeaymi eyimi welu küme koypuafimi ta che, yamafimi ta che, chalitucheaymi’, kom feypingeki. Femechi ngül'amtungeki. ‘Welulkasüngulayaymi, el'a süngu miaɰlayaymi’, feypingi. Porque machi ta re chengelay, pingeki. Chengi welu ka femechi ni ta püllü, ni ta newen, ni ta kimün. Feymo müli ñi kuñiwtuam feyti süngu ... Femnojule, küme amolayay ñi kūsow, küme tri-

palayay mieke kūsow, tremolelayay ñi pu kutran, katrukon ta niay. Porque machi mestaki ta koypun, fey kümengenole, fey pelayay ta koypun, porque machi müli ñi fūkeam koypun, ñi pu che, ñi pu kona. Fey küme süngungele ñi pu che, küme fūkengele ñi koypun, feymo ta niay koypun, welu femnole nielayay koypun. O kiñe srupa nieay, epu srupa mo, welu ta che ‘amolayan’, piay, ‘porque feyti machi wesa sünguae-no, nütramkalaeno, chalilaeno’, piay. Feymo müli ñi küme sünguam ñi pu che mo. Entonces, femnole, nielayay koypun. Porque machi kisu pepi kūsowkelay. Feyti fütake kūsow mo, kishulele pepi sewmakelay ñi kūsow, feymo femki”.
 —Cristóbal Tremigual, machi

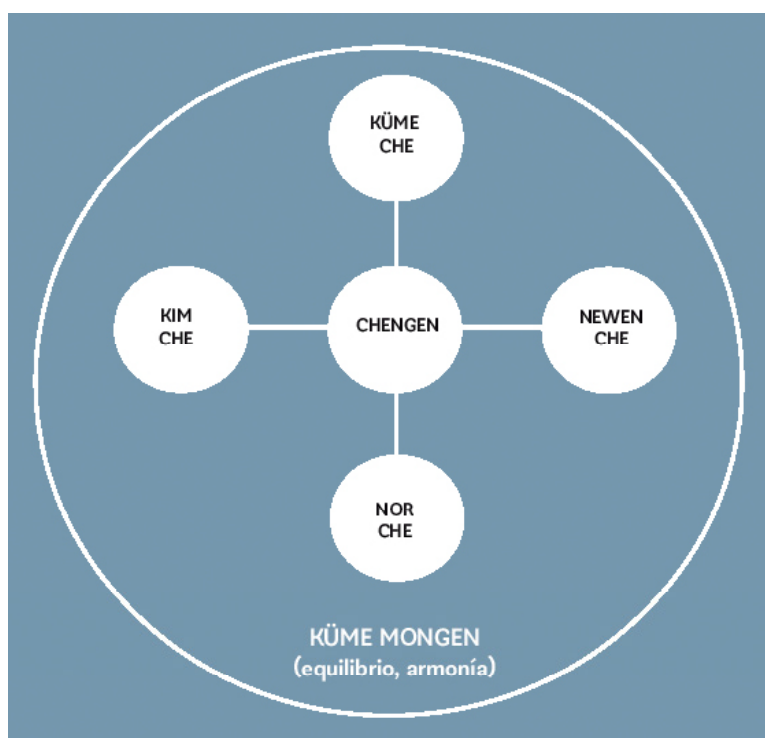


Figura 3. Estructura axiológica del conocimiento mapuche.

CAPÍTULO CINCO

As mapu y
küme mongen:
dos conceptos para
cerrar el círculo



Llegaremos al término de este breve recorrido por el *mapuche williche kimün* refiriéndonos a dos conceptos que no siempre se nombran de manera explícita, pero que, al igual que *kimün* y *srakisuum* (o *rakiduam*), son muy importantes para entender el conocimiento desde una perspectiva propia mapuche williche. Estos conceptos son *as mapu* (o *ad mapu*) y *küme mongen*. A través de ellos se puede comprender que el conocimiento y los saberes “no existen en el aire”, sino que están anclados a la vida cotidiana y a las normas de la naturaleza.

As mapu (o ad mapu)

En su etimología, incluye la palabra mapuche *as* (o *ad*), que hace referencia a la parte externa de las cosas, lo que se percibe o se refleja de ellas, que puede ser su forma, su color, su aspecto, su textura, pero también la manera en que se desenvuelve, cómo se comporta o sus hábitos y costumbres. Entendiendo lo anterior, *as mapu* o *ad mapu* puede traducirse como “reflejo de la naturaleza” o “costumbre de la tierra”. Con esto se refiere al conjunto de normas que rigen el desarrollo o funcionamiento del mundo o el cosmos, sus diversos fenómenos y las relaciones que se dan entre los diversos seres y elementos (*fill mongen*) que componen la *Ñuke Mapu*.

Para poder vivir y existir como che, es decir, para ser persona, el individuo debe conocer estas normas. De hecho, como ya se comentó, la machi María Inayado señala que el *as mapu* es un conocimiento que todo mapuche está llamado a desarrollar, desde que uno es parte de la *fill mongen* existente en el mundo. El conjunto de conocimientos que conforman el *as mapu* es algo que “nos dejaron todos los *kuyfike che*”, o sea, que se va traspasando de manera ancestral, como herencia cultural que se transmite de una ge-

neración a la siguiente, pero también se va obteniendo y actualizando a través de la observación constante, la experiencia y la reflexión (*srakisuum, wiñosuum*).

Sin embargo, el *as mapu* no sólo tiene que ver con el conocimiento, sino que también permite a las personas y comunidades adecuarse y corregir su actuar individual y colectivo. Por esta razón, es también el conjunto de normas que rigen la vida mapuche. También se le ha denominado como “las leyes ancestrales”, y muchos pensadores y pensadoras, mapuche y no mapuche, han señalado que el *as mapu* viene a ser el “derecho” o “sistema jurídico” propio del pueblo mapuche. De manera similar, el *apo ülmen* Arturo Camiao apunta que el *as mapu* se asemeja a lo que es una constitución política, en este caso del pueblo nación mapuche. Una constitución que no es escrita sino que es de conocimiento general de la sociedad mapuche, y que si bien en la actualidad se ha ido perdiendo su significado y su contenido, es necesario recuperarlo.

“El camino es seguir viviendo la cultura como corresponde y también entregando la sabiduría a los que quieren aprender. Y vivir con las leyes ancestrales, siempre respetando. Creo que son las más importantes las leyes que vienen de antes, sin escribirlas, ni un diputado ni un senador, son leyes nuestras que tenemos que mantenerlas en las familias y las comunidades también. Mientras eso se pueda mantener, yo creo que el pueblo va a seguir estando, porque cuando ya se pierda todo eso, no va a existir el newen ... El camino que me toca a mí hacer es eso, mantener las costumbres, los saberes, la medicina, los tejidos, las comidas, la siembra, la crianza. Porque todo tiene un ser, no es sólo que yo creo y ya. Hay que mantener, educar, cuidar y ser responsable en ese aspecto, en la familia y de la comunidad.” —Laura Montalva Punol, kimche

Así sintetiza el apo ülmen Arturo Camiao la noción de *as mapu*:

“Es una ley que emana de la naturaleza y el cosmos y que uno lo puede definir como un conjunto armónico de conocimientos, tiene valores éticos, morales, estéticos, espirituales, normativos e ideológicos que regula las relaciones y conducta de la sociedad mapuche. Y para que eso sea operativo, están otras reglas internas, menores, para los espacios o territorio, lo que se denomina wimün” —Arturo Camiao Cumilef, apo ülmen

Esto nos lleva al otro concepto que queremos destacar a continuación: *küme mongen*.

Küme mongen

Usualmente se traduce como “buen vivir”, y se entiende en general como “salud”. Sin embargo, es más amplio ya que, como ya se ha señalado, va más allá de la salud física o la ausencia de enfermedades, sino que se define como un estado de bienestar físico, espiritual, mental y emocional, tanto personal como grupal o comunitario, y que se logra a través del equilibrio entre *küme newen* (energía positiva) y *wesa newen* (energía negativa). Este equilibrio se puede ver alterado por una variedad de razones, desde accidentes físicos y mala alimentación, hasta emociones muy fuertes y repentinas, quiebres familiares o de pareja, transgresiones de espacios donde habitan *ngen'*, entre muchos otros motivos. Esto trae consigo un desbalance hacia el *wesa newen*, y entonces se habla de un estado de *kutran*, que es entendido como la enfermedad, en sus diversas manifestaciones, tanto físicas como mentales y espirituales.

Este equilibrio de salud y bienestar que es el *küme mongen* es el

estado deseable por excelencia desde la perspectiva mapuche. Tal es así que, de distintas maneras, los diversos ámbitos de *kimün* se orientan a mantener ese balance. Así, la recolección del mar y del bosque, el trabajo de la tierra y la artesanía, contribuyen al sustento de las comunidades y a proporcionar las herramientas necesarias para distintas labores, considerando la sustentabilidad del entorno. Y también hay *kimün* que se orienta a restituir el *küme mongen* cuando se producen desequilibrios, para lo cual se ha desarrollado el conocimiento medicinal y espiritual. Además, cuando se pone en práctica el *kimün*, no sólo importa el bienestar de la persona que lo desarrolla (la artesana, el agente medicinal, la autoridad tradicional, etc.), sino que se busca el bienestar general de todo el entramado de vidas (*fill mongen*) que se sostienen entre sí de manera recíproca.

“Antiguamente era bueno porque todos remábamos para un mismo lado, como se dice. Nosotros decíamos ‘esto va a ser así’ porque así era. Nuestros antepasados nos guiaban y nos decían ‘esto se va a hacer, se va a hacer así, tú respetái a tu vecino, te respetái’. Porque es así, el respeto mutuo, y eso hace la sanidad de lo que es la vida, era una vida sana, por eso, porque había respeto, y había personas que creían en sí mismos, en ellos mismos.” —Sonia Alvarado, l’awentuchefe

En síntesis, podemos decir que, junto con los conocimientos específicos de cada ámbito de *kimün*, el *as mapu* proporciona normas éticas y metodológicas que forman parte integral del *mapuche williche kimün*, presentes en el hacer y en el *srakisuum* de los *kimche*. Respetarlas está orientado hacia lograr un propósito específico (sanar, confeccionar una prenda de artesanía, obtener una buena cosecha, guiar a la comunidad, etc.) cuyo valor general es su contribución al *küme mongen*.

LECTURAS y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS



Sobre el conocimiento y el diálogo de saberes

Castro-Gómez, S. (2007). Descolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.79–92). Siglo del Hombre.

De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. CLACSO/ Siglo XXI.

De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.

Ferrada, D., Catrquir, D., Pozo, G., Iturra, O., Schilling, C. & Del Pino, M. (2014). Investigación dialógica-Kishu kimkelay ta che en educación. *Rexe*, 13(26), 33-50.

Gasché, J. (2008). ¿Qué son “saberes” o “conocimientos” indígenas, y qué hay que entender por “diálogo”? [Ponencia]. Primer Encuentro Amazónico de Experiencias en Diálogo de Saberes, Leticia, Colombia.

Gasché, J. (2008). Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura. En M. Bertely, J. Gasché & R. Podestá (Eds.), *Educando en la diversidad: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües* (pp. 279-366). Abya-Yala.

Leff, E. (2004). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. *Polis*, 2(7).

Olivé, L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En E. Sader (Ed.), *Pluralismo epistemológico* (pp. 19-30). CLACSO.

Quilaqueo, D. & Quintriqueo, S. (2010). Saberes educativos mapuche: racionalidad apoyada en la memoria social de los kimches. *Polis*, 26, 337-360.

Quintriqueo, S. & Torres, H. (2013). Construcción de conocimiento mapuche y su relación con el conocimiento escolar. *Estudios Pedagógicos*, 39, 199-216.

Valladares, L. & Olivé, L. (2015). ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 10(19), 61-101.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: J. Viaña, L. Tapia & C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). Convenio Andrés Bello.

Sobre mapuche kimün

Augusta, F. (1916). *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Imprenta Universitaria.

Becerra, P. & G. Llanquinao (2017). *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Ocho Libros.

Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *FALA*, 2(9-10).

Grebe, M. (1974). Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche. *Revista Musical Chilena*, 28(126-127), 47-79.

Grebe, M. (1993). El subsistema de los ngen' en la religión mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, 12, 45-64.

Lemuy, V., Catalán, M., Gualaman, N., Camiao, A., Alcañiz, A. & Huenupan, J. (2015). *Pu kimche ñi kimün*. CONADI.

Millaleo, S. (2020). Guarda de la naturaleza: Conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos indígenas y estrategias de protección. *Cadernos de Dereito Actual*, 13, 202-230.

Moulian, R. (2021). *La impronta andina en la cultura mapuche*. Kultrún.

Ñanculef, A. y Cayupán, C. (2016). *Kuifike zugu: Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzungun*. Comarca.

Ñanculef, J. (2016). *Tayin mapuche kimün: Epistemología mapuche, sabiduría y conocimientos*. Ediciones Universidad de Chile.

Quidel, J. (2020). *La noción mapuche de che (persona)* [Tesis doctoral]. Universidad Estadual de Campinas.

Teillier, F., Llanquinao, G., & Salamanca, G. (2018). Epistemología de la lengua mapuzungun: definición conceptual de Küpalme, Rakizuam y Güxam. *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y*

Sobre el as mapu (o ad mapu)

Antona, J. (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas: el Az Mapu y el caso mapuche*. Universidad Católica de Temuco.

Cloud, L. (2010). Az Mapu: el derecho “invisible” o el derecho de los Mapuche (Chile). *THULE, Rivista Italiana di Studi Americanistici*, 26/27-28/29, 501-543.

Guevara, T. (1920). Historia de la justicia araucana (Tomo X de la serie). *Anales de la Universidad de Chile*, 147, 487-658.

Loncón, E. (2022). *Azmapu: Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Ariel.

Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E. & Royo, M. (2016). *Azmapu: una aproximación al sistema normativo mapuche desde el rakizuum y el derecho propio*. INDH/Unión Europea.

Ñanculef, J. (2003). La cosmovisión y la filosofía mapuche: un enfoque del Az-Mapu y del derecho consuetudinario en la cultura mapuche. *Revista de estudios criminológicos y penitenciarios*, 6, 37-58.

Quidel, J. (2016). El quiebre ontológico a partir del contacto mapuche hispano. *Chungará*, 48(4), 713-719.

Sánchez, J. (2001). El Az mapu o sistema jurídico mapuche. *CREA*, 2(2), 28-38.

'Un acercamiento al Mapuche Williche Kimün'

Esperamos que en este libro hayamos logrado
reflejar lo más importante de sus palabras.

Mañum ta mün küme llowfiel mo inchen in mütrüm.

