



UNIVERSIDAD ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA Y CIENCIAS HUMANAS

José Quidel Lincoleo

**“La noción mapuche de *che* (persona)”**

**“A noção mapuche de *che* (pessoa)”**

CAMPINAS

2020

**JOSÉ QUIDEL LINCOLEO**

**“La noción mapuche de *che* (persona)”**

**“A noção mapuche de *che* (pessoa)”**

Tesis presentada al Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas como requisito exigido para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

**Orientadora:** Vanessa Rosemary Lea

ESTE TRABAJO CORRESPONDE A  
LA VERSIÓN FINAL DE LA TESIS  
DEFENDIDA POR EL ALUMNO JOSÉ  
QUIDEL LINCOLEO Y ORIENTADO POR  
LA DRA VANESSA ROSEMARY LEA

**CAMPINAS**

**2020**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Quidel Lincoleo, José, 1967-

Q4n La noción mapuche de che (persona) / José Quidel Lincoleo. – Campinas, SP: [s.n.], 2020.

Orientador: Vanessa Rosemary Lea.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Pessoas. 2. Espírito. 3. Pensamento. 4. Corpo e alma (Filosofia). 5. Povos indígenas - Chile. I. Lea, Vanessa, 1953-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** A noção mapuche de che (pessoa)

**Palavras-chave em inglês:**

Persons

Spirit

Thought

Body and soul (Philosophy)

Indigenous peoples - Chile

**Área de concentração:** Antropologia Social

**Titulação:** Doutor em Antropologia Social

**Banca examinadora:**

Vanessa Rosemary Lea [Orientador]

Esther Jean Langdon

Magnus Edwin George Course

Pedro de Niemeyer Cesarino

Danilo Paiva Ramos

**Data de defesa:** 04-02-2020

**Programa de Pós-Graduação:** Antropologia Social

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-3992-2008>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/5921530564282714>



**UNIVERSIDAD ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**|INSTITUTO DE FILOSOFIA Y CIENCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 04/02/2020, considerou o candidato José Quidel Lincoleo aprovado.

Profa. Dra Vanessa Rosemary Lea (Orientadora)

Profa. Dra Esther Jean Langdon

Prof. Dr. Magnus Edwin George Course

Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino

Prof. Dr. Danilo Paiva Ramos

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*

## **Agradecimiento**

Después de un largo tiempo he podido culminar este trabajo. He pasado por diferentes momentos inclusive en donde la renuncia estuvo en la mira.

Pero hay mentes y corazones que siempre me estuvieron instando a continuar; a mi pareja y compañera Jimena que nunca perdió la fe en mi proyecto. A Vanessa mi profesora orientadora que nunca se rindió. A mis hijas Aylene, Ahtüray mis hijos Inaylikan y Lefiw que siempre están cerca.

A mis amigos Ricardo Salas y Noelia Carrasco. A Carmen Gloria Garbarini, mi colega y compañera de trabajo quien se dio el trabajo de corregir el español de mi tesis.

A Paulina Latorre por su colaboración. A mi peñi Juan Antonio Painecura que muy gentilmente me ha cedido algunas de las fotografías de su trabajo en platería.

A mis amigas con quienes compartí espacio, amistad y grandes conversas; Kenia y Myriam.

A mis colegas amistades y conocidos/as quienes cedieron gentilmente su entrevista; al *gehpiñ* Florencio Manquilef, a la *machi* Cristina Carril, al profesor Gabriel Llanquinao, profesora Margarita Canio, al *chachay* Rosendo Huisca y a mi peñi Ernesto Huenchulaf con quien he compartido muchas instancias de reflexión, acción política y ritual.

Especial agradecimiento a mi amiga Katiani Shishito por su gran apoyo en este proceso.

A muchos/as *che* más que no he inscrito en este espacio, pero sí lo están en mi memoria.

Al pueblo mapuche donde pertenezco y desde donde he emergido,

## **Resumo**

O presente trabalho versa sobre a noção de pessoa a partir da compreensão do pensamento mapuche. Para tanto, faz um abundante uso do *mapuzugun* (língua mapuche).

A pesquisa desenvolve, em quatro capítulos, envolta dos mapuche. A abordagem se inicia a partir do *püjü*, conceito que descreve a dimensão espiritual da pessoa e de como a sociedade mapuche estabelece as relações e a compreensão sobre ela. Posteriormente, aborda-se a dimensão do “pensamento”, nominado *rakizuam*, em *mapuzugun*, tentando descrever a concepção mapuche sobre essa configuração, que não necessariamente coincide com a tradução que se costuma fazer ao espanhol. Posteriormente, o conceito de *ragi chegen* (a dimensão social) é abordado e termina com a dimensão do *kalül* (corpo).

Finalmente, um breve compêndio a respeito do conceito de pessoa correlacionando Mesoamérica, os Andes e a Amazônia y os mapuche.

**Palavras chaves:** pessoas, espírito, pensamento, corpo e alma (filosofia), povos indígenas - Chile.

## **Abstract**

The present study focuses upon the notion of the person from the perspective of the Mapuche's way of thinking. This made it necessary to use *Mapuzugun* (the language of the Mapuche) extensively. The starting point is the *püjü*, a concept that refers to the spiritual dimension of the person and its importance for establishing relations and understanding in Mapuche society. This is followed by a reflection on "thinking", designated as *rakizuam* in Mapuzugun, in an attempt to describe how the Mapuche understand this configuration that does not necessarily coincide with the way it is usually translated into Spanish. This is followed by an analysis of *ragi chegen* (the social dimension), ending with *kalül*, the dimension of the body.

The research culminates in a brief review of issues related to the concept of person in Mesoamerica, the Andes, the Amazon and the Mapuche.

**Keywords:** persons, spirit, thought, body and soul (philosophy), indigenous peoples - Chile.

## **Resumen**

El presente trabajo trata sobre la noción de persona desde la comprensión del pensamiento mapuche. Para ello se hace un profuso uso del *mapuzugun* (lengua mapuche).

La investigación propone en cuatro capítulos sobre lo mapuche. El abordaje parte desde el *püjü*, concepto que refiere a la dimensión espiritual de la persona y de cómo la sociedad mapuche establece las relaciones y la comprensión sobre ella. Luego se aborda la dimensión del “pensamiento”, denominado *rakizuam* en *mapuzugun*, en que se intenta describir la comprensión mapuche sobre esta configuración que no necesariamente coincide con la traducción que se suele realizar al español. Posteriormente se aborda el concepto de *ragi chegen* (la dimensión social), y se concluye con la dimensión del *kaliül* (cuerpo).

Finalmente, un breve recuento sobre el concepto de persona interrelacionando Mesoamérica, Los Andes y Amazonia y los mapuche

**Palabras claves:** personas, espíritu, pensamiento, cuerpo y alma (filosofía), pueblos indígenas- Chile.



## Clave de pronunciación del alfabeto “Wirilzuguwe” usado en el presente trabajo

Grafía	Clave de pronunciación
<b>A</b>	Como la a española. Ejemplo; ala, cama, arado.
<b>Ch</b>	Como la ch española. Ejemplo; chile, brocha, cacho.
<b>Z</b>	Como la z española. En algunas zonas se realiza como la d del español, pero con la punta de la lengua entre los dientes. Dental. Zorro, azul.
<b>E</b>	Como la e española. Ejemplo; elemento, mesa, vale.
<b>F</b>	Como la f española. En algunas zonas se realiza como una v, es decir, labiodental. Ejemplo; flor, café.
<b>G</b>	Sonido que se articula con la lengua en el velo del paladar (un poco más atrás que la ñ). No equivale a la g española.
<b>I</b>	Como la i española. Ejemplo, imán, trigo, ají.
<b>K</b>	Como la c española antes de a, o, u. Ejemplo; casa, cosa, curso
<b>L</b>	Como la l española. Ejemplo; luna, calor, bemol
<b>B</b>	Como una l, pero con la punta de la lengua entre los dientes.
<b>J</b>	Como la ll del español de Castilla. En algunas zonas rurales del sur de Chile se conserva y se distingue de la y. grillo, llave, grulla.
<b>M</b>	Como la m española. Ejemplo; madre, amor, animal
<b>N</b>	Como la n española. Ejemplo; nada, canas, nanas.
<b>H</b>	Como la n, pero con la punta de la lengua entre los dientes.
<b>Ñ</b>	Como la ñ española. Ejemplo; ñandú, mañana, niña.
<b>Q</b>	Como la g española que se encuentra entre vocales, menos marcadas. Ejemplo; mago, miguel, halagado.
<b>O</b>	Como la o española. Ejemplo; olor, color, sabor.
<b>P</b>	Como la p española. Ejemplo; pepe, paladar, pulga.
<b>R</b>	Como una r simple, pero con la punta de la lengua doblada hacia atrás. Muy parecida a la r del inglés. Nunca será como la doble r del español.
<b>S</b>	Muy parecida a la del español, aunque con mayor tensión y articulada con la punta de los dientes contra los alvéolos.
<b>T</b>	Muy parecida a la del español, aunque un poco más atrás (alvéolos en lugar de dientes).
<b>T´</b>	Como la del español, pero con la punta de la lengua entre los dientes.
<b>X</b>	Corresponde a un sonido que se articula como el grupo tr en el castellano coloquial de Chile. No equivale a t+r española.
<b>U</b>	Como la u española. Ejemplo; uva, cubo, mudo.
<b>Û</b>	Como la u española, pero con los labios estirados como cuando se articula i.
<b>W</b>	Como la w del inglés. Semejante a la pronunciación de los diptongos que comienzan con u del español. Después de vocal acentuada se pronuncia como la u española.
<b>Y</b>	Cuando antecede a vocal suena como la y española, aunque más suave. Después de vocal acentuada suena como i.
<b>Sh</b>	En algunas ocasiones aparece una letra sh supernumeraria que se utiliza para marcar el tono afectivo o cariñoso. Suena como una ch más fricativa (arrastrada).

## INDICE

Prefacio .....	12
Introducción .....	14
CAPITULO I.	
<i>Püjügen</i> . Tener un espíritu. (Alma). Dimensión ontológica del <i>che</i> (persona).....	23
1.1 Los largos intentos por definir lo ‘otro’ .....	25
1.2 <i>Xemkülen mew</i> . En el crecimiento. ....	31
1.3 <i>Mapuche bawehtuwün mew</i> . Desde la medicina mapuche. ....	32
1.4 <i>Pewma mew</i> . Desde el mundo onírico. ....	37
1.5 <i>Erotismo y espiritualidad</i> .....	47
1.6 <i>Bah zugu mew</i> . En la muerte. ....	48
1.7 <i>Wiñotun mew</i> . Al regresar. ....	54
Conclusión. ....	57
CAPITULO II	
<i>Rakizuamgen</i> . Tener pensamiento. ....	59
2.1 Con respecto al segundo término <i>zuam</i> . ....	61
2.2 El significado sus consecuencias e implicancias. ....	69
2.3 <i>Zugu</i> . Asunto, idea .....	72
2.4 Los estados de <i>che</i> .....	77
2.5 La formación del <i>che</i> a través del <i>rakizuam</i> ; la conformación del <i>az</i> su identidad. ....	80
2.6 <i>Kuxaniün mew a rakizuam</i> . La enfermedad del pensamiento. ....	83
2.7 <i>Rakizuam</i> como ideología. ....	85
Conclusión. ....	87
CAPITULO III	
<i>Ragi chelen</i> . Estar inmerso entre otros seres humanos. Dimensión relaciona del <i>che</i> .	89
3.1 <i>Reyñmawengen</i> . Ser de la red. ....	95
3.2 Otras extensiones. ....	98
3.3 <i>Poyewün zugu</i> . El afecto como norma. ....	101
3.4 <i>Ti üy che</i> . El nombre de la persona. ....	106
3.5 <i>Üy zugu</i> . El asunto de los nombres. ....	107
3.6 <i>Mapuche Üyelchen</i> . Otorgar un nombre a un <i>che</i> . ....	109
3.7 Algunas situaciones del nombrar mapuche ( <i>üyelchen</i> ) durante el contacto hispano mapuche-chileno. ....	107
3.8 Reconfiguración de la identidad mapuche. El reverso de las políticas acerca de lo indígena. ....	123
3.9 <i>Küpan ka tuwün iñ chegen mew</i> . La ascendencia paterna-materna y la ascendencia territorial como configurador del ser persona. ....	125
3.10 <i>Mapu</i> como formador del <i>che</i> .....	126
Conclusiones .....	128
CAPITULO IV	
<i>Kaliül gen</i> . Tener un cuerpo. Dimensión material del <i>che</i> . ....	131
4.1 <i>Xemiim chen</i> . Hacer crecer la persona .....	132

4.2 El cuerpo como expresión del <i>püjü</i> . .....	139
4.3 <i>Kimuwün</i> como expresión de autoconocimiento. ....	145
4.4 El cuerpo como expresión del <i>rakizuam</i> . ....	146
4.5 <i>Kintun</i> como expresión de la mente. ....	148
4.6 El cuerpo como expresión social. ....	150
4.7 Simbolismos desde el cuerpo.....	154
4.8 Xoy <i>kaliül</i> . Partes del cuerpo. ....	160
4.9 El cuerpo como espacio de resonancia .....	161
4.10 <i>Zapiwün</i> . La idea del cultivo .....	162
Conclusión del capítulo. ....	164

## CAPITULO V

<i>Che ñi günezuamgen</i> . El estudio de la persona .....	166
5.1 Ser persona en pueblos indígenas. Discusión desde Abya Yala .....	168
5.2 Desde Mesoamérica .....	176
5.3 Ser persona en amazonia .....	178
5.4 Ser persona en los andes .....	182
5.5 Ser persona entre los mapuche. ....	186
5.6 <i>Wenxugen kam Zomogen</i> . Ser hombre o ser mujer.....	188
5.7 Cerrando la discusión.....	190
5.8 La proyección socio histórica sobre una construcción hegemónica del concepto de persona. ....	191
6. Conclusiones finales. ....	195
7. Bibliografía. ....	199
8. Anexo. Glosario .....	212
Categorías de parentesco mapuche .....	231
Algunos registros fotográficos de elementos en uso en la actualidad .....	235
Biografía de entrevistados/as .....	239

## PREFACIO

El presente trabajo es resultado de un largo proceso de inmersión, reflexión, observación, conversación acerca de la concepción mapuche de *che* (persona). Es producto de un convivir como actor y observador al interior de mi pueblo y en diferentes espacios territoriales, así como en espacios urbanos en donde ha transcurrido mi vida.

A lo largo de mi trabajo en diferentes áreas, a saber, educación, salud, derechos humanos, espiritualidad, existe un tema central que es necesario pensar, repensar, analizar y mostrar, como lo es el “*che*”. Es, finalmente, la búsqueda de entendimiento del ser persona desde lo mapuche lo que nos motiva y por lo cual hemos trazado gran parte de nuestra vida. Pareciera que muchas cosas referidas a la persona constituyen lo central en nuestras preocupaciones, y por ello hemos desarrollado diferentes intervenciones para mejorar diferentes aspectos de la vida de estos “*che*”.

Evidentemente no pretendo abarcar todo, pero sí lo medular, lo central, lo que es más significativo para la comprensión de este fenómeno que es ser persona, que es además uno de los temas centrales en antropología.

No se puede dejar de hacer una breve contextualización histórica para comprender desde dónde estamos situados y bajo qué circunstancias.

El periodo colonial es bien conocido y vastamente abordado por la historiografía latinoamericana, por lo que abordaré mayormente la época de relación con los estados nacionales<sup>1</sup>.

A fines del 1800 se desata la guerra mapuche-chilenos por ocupar los territorios libres hasta entonces de los mapuches. En esta guerra, el ejército chileno logra derrotar al ejército mapuche y procede a la confiscación de casi la totalidad de sus tierras, bienes, cementeras, ganaderías. Posteriormente, la sociedad mapuche vive una de las épocas más sombrías de su historia. Una época de hambruna, destierros, desintegración social, política, religiosa. El mapuche se ve humillado, empobrecido, fundamentalmente estigmatizado. Muchos se

---

<sup>1</sup> Para mayor detalle pueden revisar mi tesis de maestría:  
<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281576>

vuelcan al alcohol, al abandono de sí mismos, al suicidio. Otros se refugiaron en las montañas, otros en las “reducciones” lejos de las miradas del *wigka*. Otros intentan ingresar a la vida urbana, comenzando un éxodo interminable hacia los grandes centros urbanos, como Santiago, Concepción, Valparaíso, donde los hombres trabajan fundamentalmente en panaderías, en construcción y en labores de bajas remuneraciones, mientras las mujeres trabajan y todavía hoy lo hacen de empleadas domésticas (Antileo 2012, Curivil 2012, Nahuelpan 2015, Antileo y Alvarado 2017). En este contexto, gran parte de la sociedad chilena ve al mapuche como un pueblo ya extinto y manifiesta un claro desprecio por ello.

Para el desarrollo de este tema, me he centrado en la perspectiva mapuche, pueblo al cual pertenezco y me adscribo.

Una de las razones por las cuales me he situado en una perspectiva más intra mapuche, es para demostrar el grado de colonización en el que estamos sumergidos, así como para entender y mostrar la complejidad que hemos sido capaz de construir como sociedad indígena, a pesar de los diferentes grados de marginación, de invisibilización y a los intentos de genocidio en el transcurso de la historia.

Es grato poder desplegar un escrito, un análisis centrado desde una perspectiva mapuche. Hablar de lo propio y desde lo ajeno, en este caso, haciendo uso de las herramientas de que me dota la antropología. Este ha resultado ser un trabajo en el que ha emergido una posibilidad de mostrar las conjunciones de una temática poco abordada en este espacio del hemisferio sur del mundo. Nos ha llevado a releer bajo nuestras categorías, haciendo un uso prolífico de nuestra lengua propia, el *mapuzugun*. Aquí radica la gran riqueza de realizar un trabajo inmerso en sus propias categorías y herramientas lingüísticas que van dando cuenta de las grandes construcciones que nuestro pueblo ha sido capaz de ir generando a lo largo de su historia.

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo surge de un ordenamiento que emana desde la concepción mapuche y que luego se desarrolla desde el esquema hispano occidental que la disciplina antropológica ordena.

El pueblo mapuche ha sido considerado uno de los pueblos con mayor resistencia en la historia americana. Haber enfrentado a la invasión inca, luego a la conquista y colonia española y posteriormente al establecimiento de los estados nación tanto chileno como argentino. Esta resistencia ha ido transformándose en un estado de resiliencia hasta nuestra época de un pueblo que ha sido saqueado, vulnerado en sus derechos, que ha sufrido acoso racista y que ha debido transformar sus estructuras sociopolíticas, económicas, y socioculturales. Pero entre todas estas aristas sobrevive una en particular, la visión tradicional mapunche, que es ícono de una ontología propia inconfundible y para muchos confusa y caótica. Pensadores indígenas de otras latitudes también han reflexionado al respecto:

“Evidentemente en mi caso no ha sido así, lo cual me lleva a la otra motivación para querer escribir sobre pueblos indígenas e investigación. Este es un libro que intenta algo más que deconstruir la investigación occidental recurriendo simplemente al recuento de nuestras propias historias, o compartiendo las historias de horror de los pueblos indígenas sobre la investigación. En un marco descolonizador, la deconstrucción es parte de un proyecto mucho mayor.” TUHIWAI SMITH, 2016:

De acuerdo a Smith (2016) nuestro escrito se sitúa en un horizonte crítico y de clara posición desde la perspectiva de un pueblo indígena que ha vivido y continúa viviendo un proceso de colonización violenta, tanto empírica como simbólica, de manera permanente por parte de diferentes sectores tanto gubernamentales como académicos, y otros, como el mundo religioso, por mencionar algunos.

En este trabajo estoy situado en un momento de la historia, en un sector específico de la compleja sociedad mapuche más tradicional, que están situados preferentemente en los *lof mapu* de las diferentes *Fütal Mapu* (macro espacios territoriales). Es una forma de evidenciar cómo este conocimiento tradicional ha venido sobreviviendo pese a las violentas, persistentes y transversales políticas de despojo, discriminación, racismo e invisibilización permanente.

Posicionado desde una estructura de pensamiento mapuche, debo hablar de la importancia, riesgo, sesgo, posibilidad que implica la traducción. En este trabajo, la traducción tiene un papel muy relevante en muchos sentidos. Muchos de los conceptos desde el mapuzugun nos invitan a pensar, reflexionar, repensar y replantear las traducciones. Todo ello acontece mientras se piensa desde categorías, espacios y escenarios no indígenas. Lo que desde ya plantea un problema de dominación y control.

No es fácil situarse desde lo propio cuando ha pasado tanta máquina colonizadora sobre nuestras mentes y desde los inicios de la cotidianidad hasta las esferas más complejas de formación se insiste en la unidireccionalidad del saber. Por más que la retórica moderna enuncie terminologías seductoras como interculturalidad, inclusión, estas siguen operando desde centros neurálgicos de la dominación epistémica. Lo indígena es solo un aderezo para maquillar las nuevas propuestas emergentes desde la academia; nuestros puntos de vista siguen fuera, aun sabiéndose que ontológicamente existen realidades heterogéneas. No ha sido posible un proceso de análisis, comparación, traducción, interpretación, negociación, adecuación y validación de estas notables diferencias entre las otredades. Además, el ejercicio de la traducción en relación al mapuzugun no es nuevo, se da desde los inicios del contacto, fundamentalmente en el plano religioso. Tal como lo plantea Durston (2007), ese cristianismo estaba fuertemente respaldado por un aparato colonial y viceversa que hacía *tabula rasa* con los elementos diferenciadores que emergían fundamentalmente desde el plano de la lengua. Si bien la traducción es un acto de acomodación, puede ser también un acto de minimización e incluso de cercenamiento.

Todo es parte de un continuum que no se ha detenido a repensar el modelo territorializado de conocimiento. Todo continúa siendo una réplica continua del viejo mundo.

“A lo largo del siglo XVI, la occidentalización instauro por tanto muchas referencias materiales políticas, institucionales o religiosas destinadas a dominar las perturbaciones inducidas por la conquista. Esta construcción sistemática del territorios y de la sociedad colonial se realiza en el modo de la duplicación.” (GRUZINSKI, 2000, 94)

Al centrarme desde lo mapuche, siendo lo principal una razón política del conocimiento, una razón basada en la seguridad sobre lo que digo, siguiendo a Bourdieu “hablaré de un país que conozco bien no por haber nacido en él, ni por hablar su idioma, sino porque lo he estudiado mucho...”

“¿Significa eso que voy a encerrarme en la particularidad de una sociedad singular y que no voy a hablar para nada de Japón? No lo creo. Pienso por el contrario que presentado el modelo del espacio social y del espacio simbólico que he elaborado a propósito del caso particular de Francia, no dejaré de hablar de Japón...” (BOURDIEU, 1999. 11).

Al abordar la idea de persona desde la concepción mapuche nos encontramos con una serie de situaciones a las que es difícil darles una salida. Por ejemplo, en los escritos se suele encontrar una traducción de “alma” asociada al término “*am*”, pero hay otro término que aduce a una dimensión semejante desde la espiritualidad, es el término “*püjü*”, que se suele traducir como “espíritu”; además, hay un tercer término que es “*alwe*” el que no suele ser entendido o traducido, y queda sólo en el ámbito de la muerte como “difunto”. Pero los tres términos suelen ser traducidos a su vez como alma o atribuidos a esa dimensión.

En el plano léxico, existen numerosos elementos, sustantivos comunes, que pueden ser traducidos de manera rápida sin mayores consecuencias. Pero a la hora de intentar traducir ideas, conceptos subjetivos de las lenguas, entonces la traducción comienza a presentar un gran problema cuyas consecuencias pueden ser nociva en cuanto afectan el sentido y la profundidad del concepto.

Para entender este trabajo, es necesario tener en claro la importancia y/o relevancia que se le debe dar a la lengua del pueblo indígena con el que se trabaja. Entender en profundidad la lengua de un pueblo nos puede llevar a un viaje en el que vayamos descubriendo la trama que se ha tejido por generaciones y el fondo ontológico del pensamiento desde el cual se piensa, se entienden, se lee y construye la realidad.

Al entender, reflexionar y detenernos frente a nuestra propia lengua, nos podemos dar cuenta del significado profundo, del horizonte que se define a partir de cómo expresamos todo lo que nos rodea y hace sentido.

“Las lenguas son muy conservadoras, sobre todo en lo que se toca a su estructura. Por ello encontramos huellas de los antepasados que son de difícil acceso si se buscan por otros caminos. A nuestro juicio, la clave que nos da acceso a la particularidad lingüística y cultural de los tojolabales es la *intersubjetividad*, en el sentido de que todos somos sujetos y de que no hay objetos ni en el contexto del idioma ni en el de la cultura.” (LENKERSDORF; 1996: 14)

En el caso del pueblo mapuche se observa el mismo principio de relación de intersubjetividad con el resto de las vidas con las que se comparte esta dimensión de la vida. De allí proviene la importancia de nombrar las diferentes vidas y de que éstas tengan



un sentido más que el mero hecho de nominar seres. Un claro ejemplo lo constituye el nombre del espacio territorial *lof mapu*, que es una construcción geopolítica mapuche con normas establecidas, espacialidad y referencias socioterritoriales. El nombre del *lof* se transforma en una clave al ser nominada cada vez que una persona intenta establecer una comunicación con el mundo espiritual identificando con éste el espacio en el cual está en ese momento como un acto protocolar necesario para relacionarse con la trascendencia.

Desde la perspectiva indígena, se evita conceptualizar, y por ello se generan construcciones lingüísticas polisemánticas, “palabras claves” (Lenkendorf), que poseen multisignificados y que son construcciones elásticas y supra abarcadores, de tal forma que siempre se está evitando (en el lenguaje) delimitar, parcializar, fraccionar aquello que se observa, se ve, se siente o se intenta describir. Por esas razones, la descripción se reduce a términos claves que son o pueden ser multisituados y policontextuales.

Estas características lingüísticas permiten hablar, viajar desde realidades concretas y cotidianas como hacia realidades extrasensoriales y crear relatos míticos, meta lenguajes e incluso a realidades oníricas.

En el transcurso del trabajo, nos fuimos dando cuenta de la rapidez y liviandad con la que se traducen las palabras. El término “persona” es en sí un ejemplo de lo complejo que resulta ser usada como equivalencia del término mapuche “*che*”. La noción de persona en occidente posee una serie de connotaciones con diferentes matices que se han ido conformando en el transcurso de la historia. Obviamente, la noción de *che* también ha ido adquiriendo diferentes matices, pero bajo una estructuración que se ha sostenido en el tiempo. Es una noción mucho más holista, al decir de Dumond (1983)<sup>2</sup>.

*Rakizum* se suele traducir en *mapuzugun* como pensamiento. Pero desde el *mapuzugun* no se distingue pensar e imaginar. Por lo tanto, el concepto contiene esa otra dimensión. Así podemos dar un sin número de ejemplos.

Otro aspecto relevante del presente análisis es dar cuenta del posicionamiento epistemológico subyacente. Allí radica también la posibilidad de enmarcar las diferencias en el modo de pensar, entender y construir el mundo, y en este caso a la persona. En

---

<sup>2</sup> Louis Dumond; O Individualismo, 1983.

muchos aspectos queda en evidencia la gran distancia epistémica en que nos situamos en relación a la sociedad dominante. El presente trabajo se inscribe así en el marco de una soberanía epistémica.

Siguiendo la lógica anterior, debemos consignar que este trabajo es resultado de una labor prolongada de entendimiento y de relación con lo propio, pero sobre todo que es posible gracias a la persistencia de ciertas familias, grupos, comunidades, *lof mapu* que se niegan a abandonar sus tradiciones. Este último término muchas veces se mira con ojos críticos y como un resabio que pocos aprecian e incluso creen que pueda sobrevivir en estos tiempos de modernidad y posmodernidad. Sin embargo, en pleno siglo XXI una pequeña parte de los mapuche, un pueblo que se ha caracterizado por ser difícil de dominar, controlar, subordinar, “civilizar” y modernizar, continúa desarrollando rituales de relación profunda con el cosmos, prácticas terapéuticas, rituales mortuorios, en donde lo principal es la dimensión espiritual del ser humano.

Nos interesa destacar que todos los aspectos anteriores no tendrían la misma fuerza, intensidad ni proyección si no fuera por la mantención del *mapuzugun* (la lengua mapuche). Por tal razón es que nuestro trabajo está inundado de términos, conceptos, frases en mapuzugun como una forma de destacar la importancia y la función que la lengua tiene en la construcción de conocimiento. A fin de facilitar en parte esta compleja lectura, se dispondrá al final del texto de un glosario que desarrolla cada término de manera sucinta.

En este trabajo no hablaré desde la perspectiva psicológica; el texto se nutre más bien de los recursos lingüísticos del cual sí soy conocedor como hablante de primera lengua del *mapuzugun*.

¿Por qué abordar este tema de la noción de persona? Puede resultar ser una pregunta relevante para entender el desarrollo del presente trabajo. Pues bien, en las distintas temáticas en las que he participado, estudiado, o me ha tocado intervenir ya sea en educación, salud, peritajes, siempre es necesario explicar, profundizar o anclar los argumentos en ciertas categorías sobre las cuales desplegarse. Una de ellas es la noción de persona, pues es clave para entender, por ejemplo, qué es lo que un pueblo indígena como el mapuche espera de la educación, ¿cómo se explica el sentido de la educación en su

dimensión curricular sin una noción de persona? Cuando intentamos explicarnos la salud, la enfermedad, es inminente hablar de la composición de la persona, de sus partes y de cómo éstas constituyen el ser persona. Para seguir avanzando es necesario seguir indagando y pensar en contribuir a la argumentación desde espacios epistémicos y ontológicos propios.

Sin embargo, abordar el tema nos obliga a indagar en esta noción de persona en las distintas disciplinas de occidente, ya que la noción de persona no es exclusiva de una disciplina, sino que se viene tratando, explicando desde la filosofía fundamentalmente, para llegar a la antropología.

La presente tesis consta de cinco capítulos todos referidos a la dimensión del *che* desde la perspectiva mapuche. En el primer capítulo, se inicia el desarrollo de la idea mapuche de persona partiendo por su dimensión espiritual, es decir, abordando y explicando lo que se conoce como *püjü* que, si bien es una dimensión compleja, es vital para entender la trascendencia del ser humano.

En el segundo capítulo se aborda la dimensión más psíquica del *che*, y se explica la consistencia de ésta, su conformación y estructuración así como la forma en que los mapuche entienden el pensamiento humano y la forma en la que éste constituye parte del ser *che* (ser persona).

En el tercer capítulo nos situamos en la dimensión social del *che* y cómo éste opera en la vida y entendimiento del ser persona. Para esta sección nos hemos situado en lo que implica el *üy che* (nombre de las personas), cómo se entiende y cómo se ha ido transformando en el duro proceso histórico colonial en la que se ha estado sumergido por siglos. Si bien para tratar esta dimensión existen muchos otros antecedentes, nos hemos centrado en uno para mostrar también las implicancias de las relaciones con la sociedad hispana judeo cristiana.

En el cuarto capítulo nos situamos en la dimensión de cuerpo de la persona como una estancia densa, que es también la resultante de todas las otras dimensiones del ser *che*. Campo físico que resulta ser una especie de caja de resonancia en donde se condensa el *püjü* (lo espiritual), el *rakizuam* (pensamiento) y el *ragichegen* (ser social), lográndose una entidad totalizadora, compleja, integral, con una memoria histórica que se va mostrando cual estela en el caminar.

En el quinto y último capítulo hurgando en la literatura disponible se aborda el concepto de persona en América Latina desde el norte de América pasando por Mesoamérica hasta llegar a la Amazonía y a Los Andes, y culmina en tierras mapuche.

### **Aspectos metodológicos**

Como parte de la estrategia metodológica, el lector podrá observar que en materia de definiciones y abordaje de ciertos conceptos mapuche, en primer lugar se recurre a autores no mapuche que definen tales conceptos, ya que el mapuzugun escrito data de 1606 con los escritos del sacerdote Luis de Valdivia, y con los de Andrés Febres en 1770. En su mayoría, los conceptos claves han perdurado en el tiempo. En segundo lugar se procede a contrastar estos conceptos con las definiciones que realizan los autores e investigadores mapuche que han escrito de manera más tardía, a saber, Alonqueo 1985, Catrileo 1998, Antinao 2014, por mencionar algunos.

Desde la perspectiva metodológica, el presente trabajo se desarrolló acudiendo a los antecedentes conocidos por el autor recurriendo a su trayectoria, conocimiento, relaciones establecidas en su historia de vida para sistematizar la temática en una tesis de grado. El tema se ha venido desarrollando desde diferentes perspectivas como tema de investigación y como materia que se ha venido tratando en formato de aula, para ir entendiendo esta concepción con el fin de abordar la temática de la salud física y salud mental desde la mirada del pueblo mapuche.

El trabajo se ha complementado con entrevistas dirigidas a actores claves del mundo mapuche como *machi* (chamán), *logko* (líderes sociopolíticos tradicionales), *kimche* (sabio/as), *gehpiñ* (líderes del ejercicio espiritual) quienes trabajan, piensan y hablan de espiritualidad bajo esta noción de persona<sup>3</sup>. Esta dimensión del trabajo es sumamente relevante pues nos lleva a cotejar con diferentes actores socio-religiosos o espirituales que ejercen en diversos territorios del *mapuche mapu* (territorio mapuche).

La mayoría de las entrevistas fueron realizadas en *mapuzugun*, luego transcritas y traducidos al español para su análisis e interpretación.

---

<sup>3</sup> Al final del texto se presenta una breve reseña de quienes son las personas entrevistadas.

Desde lo no mapuche, hay algunos escritos incidentales en los que se desarrolla tangencialmente la idea de persona o *che* (Faron 1969, Stuchlik 1999, Course 2017).

Con la finalidad de ofrecer una panorámica de los principales conceptos trabajados, al inicio de cada capítulo se describen desde una perspectiva histórica que aborda tanto sus significados como su etimología desde la época de la colonia en textos escritos fundamentalmente por los sacerdotes que llegaron a aprender, escribir y difundir el *mapuzugun*.

El enfoque en gran parte es la autoetnografía (Montero et.al. 2003; Scribano, 2009; Tilley-Lubbs, 2014; Blanco, 2012; Ellis, Adams & Bochner, 2011; Guerrero, 2017) que es aplicado tanto en ciencias sociales como en la pedagogía.

Recurrir a la autoetnografía crítica, es asumir la condición y el lugar en que estamos situados, además de cruzar una serie de factores que nutren de información a partir de la experiencia acumulada

“...combina la etnografía, la autobiografía y la pedagogía crítica para formar una metodología que me permita examinarme como investigadora cualitativa que trabaja en comunidades vulnerables y marginadas.” (TILLEY-LUBBS; 2014: 268)

La persona esta enfrentada a una serie de situaciones y factores que intervienen en su trayectoria de vida, pero que rara vez toma consciencia y además logra sistematizarla. Por ello era necesario encontrar una perspectiva que pudiera hacer emerger un trabajo a partir de lo personal desde la cultura a la cual se pertenece.

La introspección nos lleva a un proceso de autorreflexión a lo largo de la sistematización que nos conmina a deliberar, definir, proponer, ordenar categorías que hasta ahora se nos aparecía de manera desordenada, esporádica y a veces sin conexiones entre una y otra.

Los hallazgos de nudos complejos nos llevó a plantear preguntas a nuestros interlocutores más especializados con quienes compartimos largas *güxam* que nos llevaba a extensas reflexiones resituando temática que parecían casi olvidadas entre nosotros.

Montero-Sieburth (2005) citando a Reed-Danahay (1997) nos orienta a entender estos entramados:

“...la auto etnografía es a su vez una narración e investigación porque genera desde una perspectiva personal y autobiográfica un enfrentamiento con lo cultural, situando al investigador dentro de una serie de autorreflexiones, interacciones y reconocimientos de emociones que le permitan construir con otros una confrontación de posicionamientos que amplian y construyen nuevos conceptos de esta realidad.” (MONTERO-SIEBURTH; 2005)

En este caso, se trata de reconocer conceptos que han pervivido a lo largo de mucho tiempo en la cultura mapuche y a través de un enfoque intra cultural logra ser mostrado, visibilizado y hacerlo intelegible.

Esta perspectiva autoetnográfica fue complementada con métodos propios de la sociedad mapuche como el *inazan*, *güxam*, *rakizuamiin* que la podríamos sintetizar en que alguna de ellas como el *inazan* son técnicas de indagación y que pueden sumir diferentes modalidades siendo ellas muy elásticas, técnicas de preguntas directas e indirectas bajo diferentes formatos que llevan a obtener la información que estamos buscando.

En tanto que el *güxam*, es la conversación que ya sea bajo un tema específico o una lluvia de temas, se va desarrollando sin un tiempo determinado o definido, pudiendo llevarse a cabo en varias sesiones hasta agotar el tema.

Mientras que el *rakizuamiin* es el ejercicio de pensar, ordenar, sedimentar toda la información obtenida. Es el proceso de análisis personal del fenómeno para luego plasmarlo de manera ordenada.

Culmina nuestro trabajo con un corolario que contiene algunas observaciones a modo de conclusión.

## CAPITULO I

### ***Püjügen. Tener un espíritu (Alma). Dimensión ontológica del che (persona)***

Desde los albores del pensamiento humano, desde los escritos pre socráticos que vienen abordando la temática del alma, por lo que para ningún pueblo del mundo esta idea es extraña, más bien, siempre ha inquietado y ha recibido una serie de nombres, teorías y especulaciones. Según Gago (391), estas ideas se desarrollaron hasta los materialistas de los siglos XVIII y XIX, hasta entonces se afirmó la existencia de un alma espiritual, fuente y principio de la vida psíquica, según el modelo del hilemorfismo aristotélico que fue asumido en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino.

Uno de los estadios más complejo de abordar, principalmente por su naturaleza subjetiva, es la dimensión espiritual del *che* (persona). Desde la concepción mapuche, lo denominado *püjü* es lo que sostiene y constituye de un modo ontológico al *che*.

La complejidad del significado de este término en español lo ha hecho ser uno de los más difíciles para otorgarle una definición en que haya consenso. Han existido numerosos intentos de definición sin embargo, desde los primeros misioneros y lingüistas hasta hoy se ha buscado de algún modo otorgarle un sentido que sea comprensible desde el español, pero a nuestro parecer, siempre es insuficiente tales esfuerzos. Por nuestra parte entendemos el *püjü* como una entidad que otorga sentido a la vida de los *che* (personas), haciendo que estos puedan tener conciencia, proyección, profundidad y entendimiento.

Acostumbramos a traducir ese término *püjü* como ‘espíritu’, pero queremos mostrar brevemente las implicancias y dificultades de las traducciones.

Las realidades paralelas o las diferentes perspectivas de las vidas que los mapuche vislumbran se torna complejo de entender. Las personas no vivimos solas, como tampoco aferradas sólo a una dimensión, sino a múltiples dimensiones, por lo menos a más que una. Al igual que el mundo de los Airo Pai,

“Este lado” (*iye tente*) y el “otro lado” (*yeque tente*) constituyen las dos dimensiones de la realidad, y coexisten permanentemente, pero el acceso a ellas difiere. (BELAUNDE; 2001; 73)

Al abordar esta dimensión de la persona, nos vamos encontrando con que el término que estábamos acostumbrados a entender fácilmente como “espíritu” nos va señalando otros significados e ideas que nos obligan a repensar las traducciones tradicionales.

“*Püjü*: uno tiende a decir espíritu, pero es más allá que una cosa del espíritu, tiene que ver con la fuerza, con la energías, me parece. No lo reduciría a una sola posibilidad, a una sola palabra, creo que son varias cosas, elementos, que pueden describir esa palabra, ese concepto”. (CANIO; 2018. Entrevista.)

Aun siendo un término muy difícil de traducir, se experimenta cotidianamente su presencia entre las personas y las familias mapuche. Pero no solamente entre este grupo humano, sino además entre muchos otros pueblos originarios de América.

“El *püjü* se encuentra en el *che*, está internalizado en el corazón, el *püjü* habita en el corazón, además de estar en el corazón está internalizado en los huesos... de esa manera hacen o tienen fuerza... la fuerza radica en el corazón, es por eso que la gente vuelve a tomar fuerzas, vuelve a retomar su oratoria, vuelve a desarrollar su *jejipun*<sup>4</sup>, su fuerza emerge desde las profundidades del corazón, ese es la fuerza que está ejerciendo el *püjü*<sup>5</sup>”. (CARRIL; 2018, entrevista)

El tema del *püjü* no es tratado con frecuencia entre los mapuche, porque no se observa separado del quehacer diario de la persona viva. Sin embargo, al averiguar sobre él, podemos encontrar algunas respuestas significativas fundamentalmente entre quienes trabajan cotidianamente con esta dimensión del *che*, como son los o las machi.

Pero a diferencia de la concepción cristiana, en la que el ser humano posee sólo un alma, los indígenas aducen otros números de almas o esencias (LEA; 2012) que se identifican de diferente manera, se describen de diferentes formas, y tienen diferentes contenidos, funciones y temporalidades. En el caso de los mapuche, tenemos varios términos que aducen a diferentes esencias, que poseen funciones y componentes diferentes y que aparecen en tiempos distintos; el más importante es el *püjü*, que es el que trataremos en este escrito, pero además se menciona el *am* (como una esfera inmaterial del *che* que en algunos casos se traduce como alma), y el *alwe* (dimensión inmaterial que suele presentarse al momento de morir una persona). Para efecto de análisis y a modo de exponer y desarrollar

<sup>4</sup> Discurso ritual mapuche de comunicación con las diferentes vidas de los espacios y el cosmos.

<sup>5</sup> “che mu ta müley püjü pu, feyta piwkeluwküley pu, piwkeluwküley ta püjü ka, piwkeluwküley, foroluwküley... Femgechi ta newentukey ta... ñi newen ta niey ta piwke, feymu jeta newentuketuy ta che tati, wewpituty che, gijatuty, xipay ta ñi newen tapu piwke ka, femgechi ta püjü tañi newentulen ka.”



la idea, advierto al lector que mis siguientes traducciones son arbitrarias<sup>6</sup>, por tal razón, cuando me refiera al *püjü* lo traduciré como “espíritu” por ser esta la traducción más usada hasta hoy. El término *am* lo traduciremos como “alma” y *alwe* como una ‘energía del difunto’. Sin embargo, los tres términos se refieren a dimensiones no materiales de la persona.

Para el sacerdote capuchino mapuche Severiano Alcaman; “*am...* alude al principio de vida, fuerza vital que unida al cuerpo le confiere a éste la vida y el estado de perfección humana.”

Pero usa casi la misma definición para el término *alwe*;

“Alwe, es la fuerza vital o aliento, pero en retirada del cuerpo muerto, va desde su fallecimiento hasta su descomposición. Es como el vaho, la sombra o la respiración que trasciende y permanece en forma inmaterial.” (ALCAMAN y ARAYA; 1993, 15)

Desde occidente la discusión sobre el alma se remonta a bastante tiempo. Aristóteles, en su libro “Acerca del Alma”, nos acerca a entender la idea de alma definiendo sus funciones:

“Pero como el conocer, el sentir, el pensar, son propios del alma, lo mismo que el desear, el querer, y en general todos los apetitos, y también mediante el alma se produce la locomoción en los animales, así como el conocimiento, la madurez y la muerte, resta saber si cada uno de estos fenómenos se produce mediante el alma toda y entera”. (ARISTÓTELES<sup>7</sup>; [350AC], 2004: 61)

Para el autor, el alma es la que mantiene al cuerpo con vida, en cuanto este abandona el cuerpo, este deja de respirar y entra en estado de descomposición (62).

### 1.1 Los largos intentos por definir lo ‘otro’

Aunque se ha generado una vasta bibliografía desde la época de la colonia en torno al concepto de *püjü*, éste, sigue siendo difuso de explicar y entenderse desde el mundo no mapuche.

---

<sup>6</sup> Aun no estando de acuerdo con los términos usados y no haber hallado otros nombres o categorías que puedan ser similares, usaré las denominaciones más comunes que a medida que el texto se desarrolle. Espero que el lector vaya entendiendo a lo que en realidad me refiero.

<sup>7</sup> Aristóteles, De anima, traducción de Guillermo de Moerbeke al latín, en el año 1033. Biblioteca Apostolica Vaticana. El escrito original data del año 350 AC.

Schindler (1998), dice que tanto los mapuche como los *wigka* traducen la palabra *püllü*<sup>8</sup> generalmente por ‘alma’. En su escrito, el autor se pregunta si esta explicación es adecuada, y luego plantea que tal vez sería más acertado hablar de ‘carácter’, ‘personalidad’, ‘capacidades’, o ‘don’. Prosiguiendo con el parafraseo, el autor cita a Havestadt<sup>9</sup> (1777/II: 752), quien califica al *püjü* como ‘ánima’ o como ‘mente inmortal’<sup>10</sup>.

El término ‘mente inmortal’, es una interesante fórmula de traducir el *püjü*, ya que posee características parecidas a la de una mente, pero que trasciende muchos estadios de vida.

El Padre Luis de Valdivia, en su texto Sermón en Lengua de Chile, de los Misterios de nuestra Santa fe cathólica, para predicarla a los indios infieles del reino de Chile, dividido en nueve partes pequeñas, del año 1621, Valladolid, usa el término *püllü* para traducir ‘alma’.

Por su parte el lingüista Esteban Erize define *püjü* como sigue:

“*Püllü*. S. Alma, espíritu. El espíritu de los recién muertos se llama AM. Después, cuando ya se borra el recuerdo del finado<sup>11</sup>, el AM se convierte en PÜLLÜ y se retira definitivamente al lugar de los espíritus, al HUENU (cielo, firmamento) como los soldados muertos en guerra.” (ERIZE, 1960, 341)

Desde nuestra perspectiva, *püjü* es una sustancia inmaterial que hace posible la existencia con sentido en nuestras vidas, pero que es tremendamente volátil y capaz de trascender temporalidades y distancias. Por ello, los *pewma* (sueños) pueden ser a veces instancias, escenas que se vivieron hace muchos años atrás o acontecimientos que sucederán a futuro.

El concepto entre otros pueblos es muy amplio, variado y complejo. Por poner un ejemplo del otro extremo del continente, entre los totonaca de México, se le denomina “*tonalli*” y se ha traducido generalmente como ‘alma’.

Existen otros términos que aducen a la idea de alma, como han sido traducidos. Uno de ellos es el término “*am*”. *Am* es entendido como una sustancia que es parte del *che*, pero que puede existir sin las otras dimensiones más densas.

<sup>8</sup> El término aparece escrito muchas veces como *püllü*, *püjü*, *püjv*, dependiendo del grafemario que los autores usen.

<sup>9</sup> Misionero jesuita que realizó un trabajo de descripción lingüística de los mapuche y se publicó en latín en 1777.

<sup>10</sup> El subrayado es mío.

<sup>11</sup> Finado: persona muerta, que ya no vive en esta dimensión. Difunto.

Siguiendo la perspectiva mapuche, intentaremos mostrar desde cuatro aspectos, momentos, manifestaciones de la vida, la interacción del *che* con la dimensión del *püjü* con la finalidad de tener una aproximación que permita entender la dimensión del *püjü* en el *che*, considerando que es una forma adecuada para hacer entender esta relación, que nos es difícil de mostrar o definir dada su complejidad.

“AM. s. Espíritu o alma del muerto. Acompaña el cadáver y mora alrededor de su tumba mientras sus familiares recuerdan y evocan su memoria. En esas condiciones toma parte en la vida diaria de la familia, asiste a sus reuniones fiestas haciéndose presente en sus evocaciones y sueños. Con el andar del tiempo, cuando el recuerdo del muerto no es ya más evocado por sus descendientes, el AM, convertido en PÜLLÜ, regresa a la morada de los espíritus. || "Según los araucanos, escribe Housse, las almas son inmortales, pero con suficiente materialidad para precisar vestidos, alimentos y medios de defensa; de ahí la práctica de depositar en los sepulcros alhajas y vestidos, vituallas y jarros de chicha, armas de guerra y herramientas de trabajo. Yo mismo encontré variedad de todo eso en sepulturas de dos o tres siglos, en las que al lado de vasijas de variadas formas, había huesos de gallo y de aves de los bosques, puntas de flechas y bayas silvestres, punzones, navajas, agujas, anzuelos, paletas y variados instrumentos de hueso de ciervo o de cetáceos; buriles, pitos, pipas y bruñidores de piedra; collares de guijarros, vidrios y conchas. De ahí también la costumbre familiar de hacer fogatas sucesivas sobre las tumbas durante el año de fallecimiento, pues así puede el alma vagabunda calentarse y tomar chispas con que pueda encenderse una hoguera en las regiones heladas del occidente.” (ERIZE; 1960, 52.)

A diferencia de Erize, para nosotros el *am* no es sólo parte de un ser humano muerto, sino que siempre está en o con el *che* como un doble, siendo parte constitutiva de éste durante su vida. Tanto así que muchas personas pueden ser sólo *am*. Es decir, no tener corporalidad sino vivir en un plano de inmaterialidad. En algunos casos, el *am* puede desprenderse del *che* como un doble de ésta y materializarse en otro espacio por un lapsus de tiempo breve, esta entidad puede asumir la forma del *che* en la que está sumida y suele ser visto por otras personas. Este fenómeno suele acontecer de manera involuntaria y se denomina *jochoñ*<sup>12</sup> (soltarse). También existen casos en que el *jochoñ* puede realizarse de manera voluntaria, pero requiere de experticia y manejo.

En relatos de personas mapuche, se habla que un *am* suele quedar deambulando por varios meses después que la persona se ha muerto, por ello, muchos vuelven a sentir los pasos, la presencia de aquella persona, pese que ya se ha muerto. Después de seis meses o un año, esta entidad o presencia desaparece y no se vuelve a sentir.

---

<sup>12</sup> El término *jochoñ* significa que un elemento se ha soltado y salido de su espacio en el cual está ajustado.

“Efectivamente, se oye hablar a los nativos del “Am”, en especial después de la muerte de una persona. Ellos creen que el difunto se queda ahí mismo, como “Am” en la cercanía del cadáver, al lado de la choza y entre sus parientes y amigos. El que tiene una sensibilidad para esto percibe su presencia. A veces el “Am” también se hace visible a los vivientes, sobre todo en el sueño. Entonces se ve que tiene la misma traza que tal muerto, cuando todavía vivía, es decir como el cadáver que aún está en la choza. Recién cuando el cadáver se descompone, se sabe que su “Am” ha desaparecido. En general los Mapuche opinan que el “Am” se “retira” a más tardar un año después de la muerte de la persona.” (BÖNING; 1995, 112)

Como señala la cita de Erize (1960), para que este *am* no deambule, la familia suele depositar todas las pertenencias de la persona que se ha muerto en su nicho o tumba tal cual como acontece entre los M bêngôkre y muchos otros pueblos amazónicos. Puede ser ropa, vajillas, utensilios, herramientas de uso personal, todo con la finalidad de que la persona viaje sin necesidad de retornar por sus cosas, sus pertenencias. En muchos casos, cuando una persona se aproxima a su tiempo de morir, otras pueden observar que ésta ya no está de manera íntegra y siente ese vacío de que sólo su *am* es lo que está o queda.

Por otro lado, el autor mapuche Alonqueo tiene una visión particular sobre esta idea.

“Amm. El alma, la sombra espiritual del alma, proyección del alma que mora en el cuerpo. Cuando está vivo y mora en el cuerpo se llama ppëllü<sup>13</sup>. Una vez salido del cuerpo toma el nombre de Amm, espíritu celestial.” (ALONQUEO; 2018: 47)

Sin embargo, otros autores de los albores del siglo pasado dudan de la posibilidad de que los mapuche puedan siquiera tener pensamiento abstracto y entender esta idea de alma que “los civilizados manejan”.

“El Indio no ha tenido ni tiene ahora mismo ideas definidas sobre el alma, sino vagas i confusas. Aun los que en sus sentimientos religiosos no han recibido elementos extranjeros, se muestran vacilantes, por la dificultad de explicarse algunas abstracciones. Los mas inteligentes solo distinguen que el alma, *púlli*, cuando llega a ser visible en la mente de otro cuando se aparece, es un fantasma o *am*.” (GUEVARA; 1908: 234)

A diferencia de lo que plantea Guevara, quien demuestra un claro desprecio por lo mapuche, podemos mencionar que autores mucho más anteriores recogieron en sus glosarios diferentes nombres atribuidos a componentes no materiales de la persona.

*Alwe* es otro de los términos asociados a la idea de alma, pero siempre en relación con la muerte, tal como lo señalan los textos que definen el término:

---

<sup>13</sup> Este término se refiere al pújü, en este texto aparece escrito con el grafemario personal del autor Martín Alonqueo.

Diccionario etimológico de Lenz dice alhue; el diablo, difunto, muerto, o cosa de la vida.”128pp, por su parte Erize lo define de manera más extensa:

“ALHUE. s. alma, sombra del muerto. [Fantasma, espectro, del otro mundo. \1 El “ALHUE es un ente de vaporoso cuerpo, visible a voluntad. Aparece en el instante mismo de la muerte de una persona, se incorpora al cadáver y lo acompaña en la tumba hasta su completa disolución. Entonces lo abandona y al retirarse a veces por los CALCU (brujos) quienes lo utilizan para sus hechicerías; se designa entonces con el nombre de HUICHAN ALHUE. Para aplacar su ira el indio ofrece, de paso, en algún árbol de la selva o en alguna peña de la montaña una modesta ofrenda; piedritas, plumas, trozos de vestimenta, restos de comida etc. v. detalles en COCHIMHUELU. Los misioneros llaman ALHUE al Diablo! Hay cerros y que llevan el nombre de ALHUE por haber sido lugar de aparecidos.” (ERIZE; 1960, 50)

Desde el *mapuche kimün* (conocimiento mapuche) *alwe* es un término que posee más de un significado; por un lado, es el nombre que se le da al difunto, cuando el *che* ha muerto, entonces es sólo *alwe*. Pero por otro lado, *alwe* es entendida como una energía que sale en el momento de agonía del *che* y es la última energía vital que expele el *che* al momento de morir. Para entender de una manera más precisa esta idea vamos a recurrir a una enfermedad que provoca el *alwe*. Al momento de morir la persona, en su último aliento sale el *alwe* y este a veces busca dónde seguir habitando y puede ser absorbida por otra persona que está acompañando la muerte. Al ser absorbido, esta energía va causando diferentes trastornos fundamentalmente decaimiento, diversos dolores de cabeza, en el pecho, y mucha pena, duelo muy extendido, aflicción traumática depresiva. La enfermedad se denomina *alwekon*, [Alwe = energía que emerge al momento de morir la persona. Kon = entrada] (entrada del *alwe* en la persona). Esta dolencia suele ser tratada por los/las machi que expulsan esa energía, limpian a la persona liberándola del *alwe* (doble) que se posesionó o intentó habitar en otro *che*.

El profesor Tomás Guevara recoge un relato y lo publica a principios del siglo XX en uno de sus libros

“Un joven mapuche i una niña se querían casar. Se dieron una cita. El joven quedó de venir dentro de quince días a un lugar solo. Los padres de ella no querían que se casara con ese joven. La insultaron. La niña murió porque le dio mucha pena. El joven vino; no sabía que había muerto. La encontró ahí en el lugar. Estaba callada; la saludó i no le contestó; él le dijo: “Vengo a buscarte”. Arregló su montura. Le dijo que subiera en ancas; subieron. Se fue para su casa. Le iba preguntando varias cosas i ella no contestaba. Entonces él no hallaba como hacerla hablar. Le dijo: “Mira las estrellas como corren”. Entonces ella le dijo

con voz rara: “¿Cuál estrella? Entonces a él le dió susto i la miró para atrás i estaba con los ojos mui adentro; él arrancó; la quería botar, pero no podía. Llegó gritando a la casa. Salió la jente: entonces gritó que traía en ancas a la mujer, que lo había asustado. Se rieron i le dijeron: “Hace seis días que murió”. Entonces él dijo que habría sido alhue. Así creyeron todos. Cuento de un Alhue de Zenon Melivilu. (GUEVARA: 1908: 340)

En este relato el *alwe* (energía del difunto) es una entidad corporeizada que se presenta de manera casi íntegra a la otra persona asumiendo inclusive el compromiso establecido con anterioridad a su muerte.

Nos interesa mencionar sutilmente tanto al *am* como al *alwe* ya que nuestro caso de estudio es el *püjü*, entidad a la cual queremos otorgarle relevancia y mayor atención, para ello, volveremos a desarrollar cinco aspectos de la vida mapuche en donde se visibiliza con fuerza la idea del *püjü* entre los mapuche. La finalidad es dar a entender la transversalidad e integralidad con la que se vivencia el *mogen* (la vida) desde la perspectiva mapuche y cómo ésta se define a partir de la relación profunda con la dimensión del *püjü*.

Pero, tanto *püjü* como *am* no representan necesariamente la idea de alma como el mundo cristiano la entiende, aunque son dos términos que podrían entenderse como tales. Es importante consignar que la idea de alma que occidente entiende, desde el mundo mapuche se entiende desde una perspectiva muy diferente tal cual la estamos abordando en este capítulo. Desde occidente, donde la filosofía del cristianismo ha tenido una predominancia, la proyección de la persona es muy importante a partir de su alma como entidad que se asocia ya sea al pecado o la salvación, a la culpa, al pecado original, una construcción del individuo cristiano en donde la dicotomía cuerpo y alma se acentúa.

“Am” y “Pellü” fueron y son en el pensamiento de los Mapuche dos conceptos básicamente diferentes y ninguno de los dos coincide con el concepto de “alma” en el sentido cristiano”. (BÖNING; 1995, 1139)

*Püjü* puede entenderse a nivel contextual en diferentes momentos de la trayectoria y circunstancias por las que atraviesa la vida de una persona, como comentaré en los apartados a continuación:

*Püjü* como

- a) *Xemkülen mew*. [*xem* = verb. Crecer, *küle* = sufijo indica que la acción se está desarrollando. N = terminación verbal primera persona] (cuando se está creciendo).

- b) *Mapuche bawehtuwün mew*. [mapuche = etnónimo. *Baweh* = remedio. *Tu* = sufijo verbalizador. *Wü*<sup>14</sup> sufijo que transforma en verbos que indican conversión o realización de la noción indicada por el lexema original. *N*<sup>15</sup> = terminación verbal]<sup>16</sup>. Desde la experiencia de la medicina mapuche.
- c) *Pewma mew*. [*pewma* = sueño, experiencia onírica. *Mew* = desinencia en] Desde la experiencia onírica.
- d) *Bah zugu mew*. [*Bah* =Morir. *Zugu*; situación, idea, asunto. *Mew* = en] Desde la experiencia de la muerte
- e) *Wiñotun mew*. [*wiño* = volver. *Tu* = sufijo verbalizador. *N* = terminación verbal. *Mew* = en] Experiencia de un retorno.

## 1.2 *Xemkülen mew*. En el crecimiento

Cuando una persona nace, se dice que no viene con su *püjü* ya que este comienza a decantar de manera procesual a medida que la persona va creciendo. En este sentido, el *püjü* se asocia al proceso de ir tomando conciencia. A medida que la persona va recordando, memorizando, despertando a la vida entre los 5 y los 12 años se produce la etapa en que definitivamente se asienta el *püjü* en el *che*.

“Cuando la persona llega a esta tierra, no llega sola, es porque la han construido, en los espacios superiores lo han construido, modelado a esa persona, lo han establecido ya sea como hombre o como mujer y entonces son los hijos e hijas que llegan, y todos y todas ellas tienen su *püjü*<sup>17</sup>”. (CARRIL; 2018, Entrevista).

Desde la visión mapuche, todas las personas son construidas para un propósito determinado, además son definidos desde estas dimensiones espirituales:

“a nosotros los mapuche nos dejaron el *kimün*, el consejo, de cómo son paridos los hijos e hijas, de cómo son establecidos desde el vientre materno, de cómo el padre dios los va queriendo a los hijos, van marcando a los hijos... por eso hay gente que se dedican a la

<sup>14</sup>El sufijo *wü* tiene a lo menos dos sentidos en esta construcción. 1° Indica que se recurre al otro en término de colaboración, y 2° posee un significado de autotramiento, en donde el hablante ha ejecutado la acción de medicinarse. *Wü*= verbalizador recíproco y reflejo

<sup>15</sup> *N*- verbalizador. Al encontrarse la desinencia *N* indica también la práctica medicinal modo no personal del verbo o gerundio. *N* es la terminación de la primera persona singular en el modo infinitivo. Agente hablando.

<sup>16</sup> María Catrileo, (2010 pp. 83)

<sup>17</sup> “Feytachi mapu ta akuy ta che, feyta re kisu ta akulay ta che ka, zewmagejey may, wenu mapu ta wizügey ta che ka, elgey wenzükünugey wenzu, zomökünugey zomo kafey ti kake kiñeke fey tati müleyechi pu pñeñ, choyünentuel feyta kom niey ta kisu pu, ta ñi püjü ta niey ka”.

medicina, gente con capacidad de ver el futuro, personas que se dedicaran a los rituales, quienes tendrán la capacidad de soñar, personas cantoras de cantos rituales, quienes danzaran en los rituales... hay de todo, así como también las personas que ayudan a parir y aquellos que ayudan a reestablecer las lesiones óseas<sup>18</sup>”. (CARRIL: 2018. Entrevista)

Las primeras etapas de la niñez transcurren desde el:

- *Kimlay* (Ausencia de saber, conocimiento). La persona no es capaz de entender, retener, o tener conciencia de sus actos.
- *Günegünegey*: (conciencia esporádica). La persona tiene lapsus de conciencia, capta ciertas cosas, imágenes, logra retener cierta cantidad y tipo de información en periodos difereidos.
- *Günekoniiy*: (con plena conciencia) La persona es capaz de discernir, de entender, aprender, observar, saber.

### **1.3 Mapuche bawehtuwün mew. Desde la medicina mapuche**

La forma en que opera el modelo médico mapuche proporciona los antecedentes más directos respecto a lo que podemos entender de esta dimensión.

El primer paso para diagnosticar a una persona desde la medicina mapuche a través de un o una machi se denomina *püjütun* [*Püjü* = espíritu. *Tu* = Sufijo verbalizador. *N* =terminación verbal]. Y este término significa observar, revisar, escudriñar el *püjü*. Entonces, esto nos indica que esta sustancia contiene una serie de informaciones que dan cuenta del estado del *che*, su circunstancia, sus estados síquicos, su condición en la sociedad y cómo todo esto repercute en el plano de lo físico de la persona.

“Otra palabra es *püjütun*, en que la fuerza de uno - necesariamente de un machi, de una persona que maneja estos conocimientos y que sabe hacer *püjütun*-, se comunica directamente con el espíritu de la persona, en sus actuares, para saber por qué llegó a tener tal enfermedad, cuáles fueron sus pasos.” (CANIULLAN; 2000,133)

Ta como lo señala el machi Caniullan, los o las machi realizan la lectura del *püjü* no sólo a través del *küymín* (estado de trance), sino observando algunos elementos pertenecientes a los *kuxan* (enfermos). Una pieza de ropa de la persona enferma es usada frecuentemente

---

<sup>18</sup> “iñchiñ tayiñ mapuchegen ta elelgeyiñ ta kimün ka, gübam, chumuchi tañi choyüentugen ta püñeñ, chumuechi ta elgen ta püxamu, chumuechi ta chaw dios tañi ayütunierpun ta püñeñ, markanierpun ta püñeñ... feyta ka müley jemay tati baweh kuwügelu, pelongealu, gijatufegealu, pewmatufegealu, tayübtufegealu, choykefegealu... kom ta müley ka, feyta kom ta müley ta ka feyta püñeñelpelu kuyfi, gütamchefe.”



para la observación a través del *püjütun* (observación del *püjü*). Otros elementos como la orina, foto o ver directamente a la persona o tocarlo se realiza sin necesidad de entrar en estado de trance.

“En otras palabras, el paciente o el espíritu del paciente es siempre quien proporciona la información sobre aquellas interrogantes que la *machi* debe responder, ya sea a través de una conversación inicial directa que incluya preguntas significativas, cuyas respuestas ayudada de su *püllü* deberá analizar e interpretar cuidadosamente, como a través de procedimientos complementarios o sustitutivos, que no requieren de la presencia de la persona afectada pero que permitirán, mediante el uso de elementos “impregnados” del *püllü* del enfermo -como orina, saliva y prenda de ropa interior recién usada- conocer su versión de la enfermedad.” (CITARELLA, 2000: 188.)

En la cita podemos observar la interacción de dos *püjü*, la del *machi* y la del *kuxan* (enfermo), el primero indagando acerca de la enfermedad del otro y el segundo dando información, siendo interrogado, observado, leído, interpretado. Para esa interpelación en el nivel espiritual no se precisa la presencia de la persona enferma, sino aquellos elementos que le pertenecen.

“En este último caso, el elemento utilizado “habla” sobre las sensaciones y pensamientos de la persona afectada, recuerda acontecimientos significativos de su vida pasada y los relaciona con la enfermedad” (CITARELLA, 2000; 188)

La ropa que una persona usa constituye una extensión de ella, por tales razones los mapuche cuidan mucho de sus ropa, no es saludable perder partes de una ropa, es considerado peligroso, ya que a través de ella se puede intervenir de manera negativa a una persona, es decir, causarle daño. También es importante agregar que una pieza de ropa es considerada algo no transable cuando es propiedad de una persona, ya que esta está cargada con su energía. Muchas personas mapuche, por esta razón, no gustan de las ropas usadas, ya que puede ser de alguna persona ya muerta, enferma o con otras condiciones y que al usarla otra persona la puede perturbar.

El *püjü* entonces es una entidad que contiene información de su trayectoria, por ello es capaz de otorgar información acerca de sí mismo y de la persona en donde está. En este sentido es que intentamos entender el *püjü* como una entidad que trasciende las dimensiones de tiempo con las que regularmente nos movemos desde el sentido común. A través de los viajes oníricos del *püjü* podemos conocer nuestro pasado remontándonos a varias generaciones, así como prever situaciones que acontecerán a futuro. Sobre esta capacidad, es recurrente escuchar en los *küymin* (estado de trance) de las *machi* en los

*gijatun*<sup>19</sup> u otro ritual, hablar largamente de los acontecimientos presentes y explicarlos desde la perspectiva de su o sus *püjü*, ya que los machi son las personas que pueden tener más de un<sup>20</sup> *püjü*, también realizar anuncios y precaver a las familias de los acontecimientos que se vienen aproximando en los diferentes ámbitos, ya sea climático, enfermedades, fenómenos telúricos<sup>21</sup>, por mencionar algunos.

“Los machi tenemos dos tipos de espíritu, uno de ser persona y el otro de ser machi. Ha estado presente en muchos años en las familias mapuche, en definitiva todos en alguna manera somos descendientes de machi, en nuestro antepasado hubieron machi, por lo tanto el espíritu después de cierto tiempo, cuando una persona que fue machi fallece, vuelve a su lugar de origen al agua, suelo, a las piedras pasa un buen tiempo, varias generaciones busca a las personas que puede asumir el rol y finalmente hay un proceso de aprendizaje por así decirlo que se llama *machil*.” (CANIULLAN. Video<sup>22</sup>)

En el documental, el machi Caniullan plantea un tema no menor que es el origen de los *püjü*, que estaría en diversos elementos que componen la vida en el cosmos. En este sentido el *püjü* sería un eslabón, un hilo con el cual mantenemos una conexión con algún ser vivo de cualquier especie en el planeta o extraplanetariamente. Al morir la persona, el *püjü* vuelve a su esencia, a descansar en su naturaleza primera, para retornar nuevamente en algún “tiempo” más.

Entre muchas de las enfermedades que existen desde el mundo mapuche hay algunas en las que el *püjü* se va y abandona a la persona en vida. Para que ésta retorne y ocupe su lugar nuevamente, se realiza un *zaton* (ritual chamánico de mayor complejidad) en donde se realiza el *müxum püjün* [*müxüm* = llamar. *Püjü* = espíritu. *N* = tv] (llamar al *püjü*). Para ello, el o la machi viaja hasta el espacio donde se encuentra el *püjü* y realiza las negociaciones para que éste regrese. A veces está preso por entidades que lo han capturado ordenado por terceras personas. Otras veces es por razones de *yafkan* (transgresiones) que la persona ha realizado al ordenamiento ético. El abandono del *püjü* al cuerpo, por ejemplo, puede causar la muerte de la persona si no es tratada a tiempo. Son las y los machis quienes

<sup>19</sup> *Gijatun*: es una de las más grandes ceremonias socioreligiosa mapuche, en donde participan una o varios *lof mapu*. Su duración en el área *wenteche* (arribano) es de dos días, mientras que en otros territorios dura tres y hasta cuatro días.

<sup>20</sup> Los y las machi poseen su *püjü* de *che* además del *püjü* que les configura su ser de machi.

<sup>21</sup> Nos referimos a los terremotos, maremotos, o alguna catástrofe climática como las grandes inundaciones o sequías.

<sup>22</sup> <https://m.youtube.com/watch?v=j0p55T0fwFA>

pueden hacer volver el *püjü* nuevamente al cuerpo a través de un complejo ritual denominado *güxiimtun* (llamado).

Dentro del mundo chamánico, existe un término que se denomina *konpa püjün* [*kon* = entrada. *Pa* = marcador de desplazamiento hacia este punto. *Püjü* = espíritu. *N* = tv] (literalmente ‘la entrada del *püjü*’) que se da cuando el o la machi entra en estado de trance. Esto se explica porque desde la perspectiva mapuche existen los *recheogenochiche*, es decir, personas que no responden a una categoría de ser común y corriente, que serían los *reche*. Los *recheogenochiche* son personas que poseen roles relevantes relacionados con la espiritualidad, *machi* (chaman, hombre o mujer), *gehpiñ* (persona que dirige rituales en territorio del sur y de la costa), *logko* (literalmente cabeza), *pu bawehgelu* (todas las personas que ofician la medicina mapuche) por mencionar algunos y estas personas poseen más de un *püjü*. Especialmente en el mundo de los machi, la mediación para equilibrar la convivencia de los *püjü* demora un largo tiempo. Por esta razón estas personas pueden entrar en trance y en ese trance, es el otro o los otros *püjü* los que toman posesión del *che* para realizar sus funciones.

“A nadie le gusta o elige ser *machi*, *pijañ kuse*<sup>23</sup> o *logko*, por eso se dice: <<yo no soy *gijatufe* [Persona que oficia dirigiendo un ritual] por mi propia voluntad, no soy *Logko* por una decisión mía, personal propia. Entonces yo digo; << estos no son *reche*, ¿Por qué no son *reche*? Acá, en la reunión, tenemos *re che* y otros que no son *re che*. Todos soñamos, pero los *Logko*, las *pijañ kuse*, los/las *machi* no tienen cualquier sueño común, a ellos en el sueño les dicen cosas, les enseñan, se les entrega *kimün* [conocimiento]. Los *reche* no, ellos sueñan cosas más comunes. Entonces todos los que tienen que cumplir un rol particular, en la vida: *machi*, *pijañ kuse*, *logko*, *wewpife*<sup>24</sup>, etc. tienen dos *püji*, porque tienen el *püji* de *che* y *püjü* de *Logko* o *pijañ kushe*. Los que no son *reche*, a través de sueños van aprendiendo la función que van a cumplir. A veces tienen *perimontun*<sup>25</sup>, ven visiones, en el *perimontun* se toma a la gente, en el *perimontun* está el *kimün*.” (VICTOR CANIULLAN, machi de Quillem, Píxenko. Taller Zapala. COTAM. 2004)

Pero esta condición de *recheogenochi che* significa no sólo un compromiso de la persona que asume un rol determinado, sino asumir una forma de vida que mantenga el equilibrio y

<sup>23</sup> *Pijañ kushe* literalmente significa anciana *pijan*, son mujeres que dirigen los rituales grandes como los *gijatun* en el área del *puwel mapu* mapuche (lado argentino).

<sup>24</sup> *Wewpife* son personas que poseen conocimientos y dominio sobre aspectos históricos relevantes u otro conocimiento y discurren sobre ello.

<sup>25</sup> El *perimontun* es una manifestación de un *newen* (fuerza), un *geh* (dueños) de un espacio determinado. A una persona que está destinada a cumplir algún rol se le puede manifestar esta visión. Esto acontece en estado de vigilia, no es un sueño. “El *perimontun* es otra forma de manifestación para que un *che* suma la función de *machi*. Esto quiere decir que si una persona tiene *perimontun* (una forma de conocimiento a través de una especie de “visión”) y el *newen* que se hace ver es un *machi pillü*, dicha persona ha sido elegida para ser *machi*.” (CANIULLAN y MELLICO 2017: 49).

la convivencia de esas entidades, es decir, se altera el modo de vida. El modelo de vida debe estar en consonancia tanto con el rol como con la territorialidad del ser. Cada territorio posee su propia conformación, su morfología espiritual que las personas deben encarnar, respetar, hacer funcionar y hacer notar en sus roles. Cuando se habla de *perimontu*, se habla de los *geh* (dueños) que se han manifestado para hacerse visibles y exigir que sus conocimientos sean desarrollados desde las experiencias vitales de los *che*.

*Müxiim püjütun* [*Müxiim*=llamar. *Püjü*= espíritu. *Tu* = partícula que indica reiteración de la acción. *N* = verbalizador] (Volver a llamar el espíritu)

Existen casos en que las personas se enferman y corren el riesgo de morir al abandonarlo su *püjü*. Las razones de esta situación son variadas, a veces por transgresión de la persona, otras veces son acometidas por terceras personas que secuestran el *püjü* para generar un quiebre en la persona, una pérdida de sentido, una enfermedad.

“*Mütrumpüllütun* consiste en llamar el *püllü* (espíritu) de la persona que está afectada por un *kisu kutran*<sup>26</sup>, *mapu kutran*<sup>27</sup> o, a veces, por un *weza kutran*<sup>28</sup>. Cuando la afección es un *mapu kutran*, el *newen* (fuerza) que causa el desequilibrio se introduce en el *che* y reemplaza su *püllü*, alejándolo. El alejamiento del *püllü* es también muy común en las personas que tienen un rol específico en la vida, como los *longko*, *machi* o *ngenpin* (autoridad socioreligiosa), pero que no cumplen como debieran, hecho que sucede a menudo en los últimos tiempos.” (CANUILLAN Y MELLICO; 2017:55)

Esta ceremonia dura dos días y se requiere la participación de muchas personas que van desarrollando diferentes funciones a medida que va transcurriendo el ritual. Se realizan cantos que el o la machi va entonando, acciones de expulsión de las fuerzas perturbadoras, bailes y aplicación de medicina al paciente.

Durante las primeras horas de la mañana del segundo día, dos personas (un hombre y una mujer) se situarán sobre un costado del techo de la casa para llamar con todas sus fuerzas al

<sup>26</sup> Según el machi Víctor Caniullan y Fresia Mellico el *kisu kutran* “...propias de las personas que son agentes médicos: machi, *longko ngillatufe* (logko que dirigen rituales), *ngenpiñ* (autoridad socioreligiosa), *zugumachife* (traductor se los o las machi cuando están en estado de trance) y otros *lawentuchefe* (personas que se dedican a sanar no siendo chaman). Cuando éstos no cumplen bien su función por la razón que sea, son afectados por alguna enfermedad que generalmente es espiritual...” (CANUILLAN y MELLICO 2017: 46).

<sup>27</sup> “*Mapu kutran* corresponden a las enfermedades producidas por los *newen* que existen en el *mapu* (fuerzas de la naturaleza), y que nos afectan cuando transgredimos las normas culturales que rigen las vidas dentro de nuestra cultura, por ejemplo, cuando no respetamos a los *ngen* de los espacios que cada lugar tiene.” (CANUILLAN y MELLICO 2017: 45).

<sup>28</sup> “*Weda kutran*, que corresponde a aquellas enfermedades que son producidas por algún agente intencional (un *ngen* o una persona).” (CANUILLAN y MELLICO 2017: 45). En esta categoría está también incorporado el daño que es causado por otra persona.

*püjü* nombrándolo por su nombre de *che* y en algunos casos con el nombre que su *püjü* posea para de esa forma reconectar al *püjü* con el *che*. En este segundo día se volverá a reiterar gran parte de lo que se realizó la primera noche más otras indicaciones que el *püjü* del o de la *machi* vino a señalar como importante y se ejecutan para poder dar cumplimiento de manera satisfactoria el ritual. Esta ceremonia termina el segundo día cerca o pasado al medio día.

#### **1.4 *Pewma mew*. Desde el mundo onírico**

La literatura sobre el mundo onírico en los pueblos indígenas es abundante y traspasa variadas disciplinas como la psicología, la siquiatria y la antropología en que se abordan estas temáticas de manera extensa.

Una dimensión más cotidiana de los *che* y al que desde la infancia se enseña a retener, entender e interpretar es la dimensión onírica. Esta dimensión no ha sido muy estudiada entre los mapuche, aunque en el contexto internacional existe una amplia bibliografía: existen algunos trabajos como los de Dowling (1973), Degarrod (1989, 1990, 1991), Bacigalupo (1995), Gonzalez (1981), Gutiérrez (1986), y lo más reciente es la tesis doctoral de Roberto Morales (2000). Desde los mapuche podemos encontrar escritos de Pascual Coña transcritos por el misionero Moesbach (1930), Martín Alonqueo (1979), Quidel (1998), Pichinao (1998).

El término se denomina *pewma* y está compuesto por las partículas

*pe* = que significa ver.

*Wma* = partícula que señala que la acción fue desarrollada.

Para el mundo mapuche, en los *pewma* se hace ver el *püjü* entregándonos mensajes, conocimientos, ideas, comunicación con otras entidades, con los antepasados y muchas veces entregando respuestas a nuestras grandes interrogantes que tenemos como *che* (persona) en nuestra vida terrenal.

“El cuerpo todo duerme, pero nuestro *püjü* anda y sale, va a otras tierras, anda en distintos encuentros en todas partes, entonces soñamos, en aquella tierra he andado, entre tanta gente he estado en mis sueños dice la persona<sup>29</sup>.” (MANQUILEF; 2019. Entrevista)

Existen personas *pewmafe* [*pewma* = sueño. *Fe* = sufijo marcador de agente<sup>30</sup>], es decir, personas que suelen soñar o con gran tendencia a tener sueños cotidianamente. También existen personas dentro de las familias que casi nunca o rara vez sueñan. Pero también aún en la actualidad existen algunas personas que tienen como rol el de ser soñadores, algunos chamanes también poseen esta capacidad de ver las diferentes situaciones de salud, enfermedad a través de los sueños; a estas personas se les llama *pewmatufe* [*pewma*=sueño. *Tu*= sufijo verbalizador. *Fe* = sufijo marcador de agente], que poseen la capacidad de soñar acontecimientos que afectan o afectarán a otra persona.

Existe una práctica cotidiana en relación a los *pewma* que han desarrollado los mapuche. Este comportamiento es en respuesta a los acontecimientos, información y dirección que los *pewma* enseñan o anuncian a las personas que sueñan:

“Si el soñador despierta de repente y se halla preocupado, éste narrará inmediatamente el sueño. En general los sueños son contados a primera hora de la mañana cuando la gente se reúne a desayunar. Las narraciones de los sueños se hacen también antes de realizar tareas importantes. Los Mapuche ponen gran atención a los sueños que ocurren antes de ocasiones importantes como matrimonios, venta y compra de animales u otro tipo de negocios, viajes, o cualquier otra situación de incertidumbre”. (NAKASHIMA; 1990,183)

El antropólogo japonés Tadashi Yanai asocia el mundo de los *püjü* a lo inconsciente como mensajes cargados de veracidad divina<sup>31</sup>:

“Por un lado, el sueño proporciona al soñador los conocimientos o informaciones que éste necesita de alguna manera en su vida diurna. Por otro lado, el sueño exige al soñador a ejecutar, tarde o temprano, alguna acción que corresponda a su contenido.” (YANAI; 2008)

Un aspecto de alta importancia a considerar son los *pewma* (sueños) como una posibilidad de aprender, el sueño como una experiencia de conocimiento, o como un método de transmisión de ello:

<sup>29</sup> Umawtuy welu fey ñi kalül kom, welu iñ püjü miawüy fey xipay, amuy ka mapu miawüy xawün mew kom püle, fey pewmayiñ, fey chi mapu ga miwün ragi che ga mülepen ga ñi pewma pi.

<sup>30</sup> “EL sufijo fe se combina con lexemas verbales y convierte a éstos en sustantivos y adjetivo que designan una actividad realizada con frecuencia o permanentemente.” (CATRILEO; 2010, 84)

<sup>31</sup> El término relacionado con la divinidad lo usa el antropólogo japonés.

“Püjü yo lo veo así como un *newen*, como otro ser, como otro ser mío que está cerca, está cerca mío, al lado mío, por eso aunque no lo vemos pero en los sueños lo vemos así como en los latidos, así, cuando estamos hablando cualquier cosa, cuando estamos hablando mal entonces nos hace un leve toque, entonces uno entiende el latido, y se pregunta qué será esto<sup>32</sup>?” (MANQUILEF; 2019. Entrevista)

Los *pewma*, como una visión, obliga muchas veces a los *che* a tomar ciertas decisiones o a realizar ciertas acciones como la de realizar un pequeño ritual matinal interceptando la posibilidad de que acontezcan ciertos actos que pueden ser negativos para la persona o para el núcleo más cercano. Por otro lado, también está la tarea de contar el *pewma*, compartirlo con quienes se vive como una forma de exorcizar los malos acontecimientos. En algunas ocasiones, cuando una persona tiene una actividad determinada y su *pewma* le da señales para re-encaminar o suspender la actividad, las personas no dudan en hacerlo. El poder, la vigencia y la fuerza de los *pewma* entre los mapuche es hasta el día de hoy bastante decidor.

“Cuando la persona sueña, es porque su *püjü* el anda deambulando, el *püjü* es el primero que conoce y sabe de algo, entonces el *püjü* ya sabe de cómo se va a desencadenar un *zugu* (idea, asunto) con antelación, de cómo le va a ir a la persona, de cómo va a estar esa persona el *püjü* ya lo sabe, sin embargo a veces muchas personas no le dan mayor importancia a sus sueños, pero al analizar bien ese sueño uno se da cuenta que al final el sueño nos estaba indicando algo que en realidad aconteció, donde uno va a andar el *püjü* llega primero<sup>33</sup>”. (CARRIL; 2018, entrevista personal)

Pero el mundo de los sueños posee un espacio muy importante no sólo entre los mapuche, sino entre los pueblos indígenas del Abya Yala (América). En comunicación personal con Lea, afirma que cada mañana los M *bêngôkre* se preguntan sobre los sueños que cada persona tuvo durante la noche. Siguiendo hacia el norte del continente, tal como lo muestra Pitarch (1996) acerca de los mayas tzeltales en la frontera de México con Guatemala:

“Los sucesos y escenas del sueño no son sino el recuerdo de las experiencias del *ch'ulel*<sup>34</sup>, lo que éste ve y oye en sus excursiones nocturnas o lo que le ocurre en el *ch'iibal*<sup>35</sup> (al parecer no es fácil distinguir entre ambos lugares).” (PITARCH; 1996,50)

<sup>32</sup> “Püjü yo lo veo así como un *newen*, como otro ser como otro ser mío que está *püje*, *püjeñmanieno* *afkazinieno* *afkazinieno*, *fey mu fey ta pelafiyiñ welu fey pewma mew pefiyiñ ka witan mu, femgech chem pipigeiyiñ rume, weza pipigeiyiñ chumayiñ rume fey ta palxikinumekegeyiñ fey mu ga witay ga tüfa, chem zugu chikay tüfa.*

<sup>33</sup> *Pewmay ta che feyta, püjü ta feyta femiawi ka, püjü ta feyta wüne kimeltuy zugu ka, fey chumuechi leay rume zugu fey püjü ta kimentuney ta zugu ka, chumuechi miawpual che, chumleal che fey kom püjü ta feyta kimeltuniewey ka. Feymu jeta pewma pi ta che kiñeke newe zuamentukelay ta pewma, rüf güneytugey, tuntepu rume fey zipurkey, chew ñi miawün che, wüne puwkey ti püjü ka, femgechi femkey ka.*

<sup>34</sup> El antropólogo español Pedro Pitarch estudiando a los maya tzeltal de los Altos de Chiapa México define *Ch'ulel* como un conjunto de “almas” siendo *ch'uleltik* en plural, todas ellas residen en el centro del corazón.

En este caso, podríamos asemejar a *ch'ulel* con el *püjü* de los mapuche.

“Entre los cancuqueros, como entre otros grupos indígenas del área, recordar e interpretar los sueños representa un valioso ejercicio de inspección. Ello obedece en parte a que los sueños constituyen una de las vías posibles por las que se accede a las realidades paralelas de las almas: la actividad onírica, como se recordará, se origina en el *ch'ulel*, y probablemente, aunque en menor medida, en las experiencias de los *lab*<sup>36</sup>. Pero los sueños presentan dificultades de desciframiento.” (PITARCH; 1996, 92)

Las dificultades de descifrar los *pewma* (sueños) se van acrecentando entre los grupos mapuche a medida que van perdiendo conocimiento y prácticas culturales. El proceso colonial entre ellos está desplazando los conocimientos así como el modelo neoliberal se ve cada vez más presente y la adscripción a las corrientes de cristianismo más radicalizados como los pentecostales.

El caso de los *lab* entre los maya, es similar también a los que existen entre los Mëbëngkôkre en donde una dupla del alma puede transformarse en otros seres, en este caso animales.

Entre los Dene-Tha de Canadá

“La comunicación a través de los sueños y las visiones, entre los seres humanos que viven en "nuestra tierra" y los difuntos que viven en la "otra tierra", es posible y normal.” (GOULET; 1990,23)

También entre los mapuche una de las prácticas hacia los menores es aprender a recordar sus *pewma* (sueños) para lentamente aprender a interpretarlos. Pero la interpretación es una tarea no fácil de lograr. A medida que pasan los años, las personas van aprendiendo a descifrar y a entender las complejidades de los mensajes oníricos. Pero también existen *pewma* que no son relevantes y no se toman en consideración. Son aquellos considerados, *re pewma* (sólo sueños).

---

<sup>35</sup> *Ch'iibal* son las montañas en donde moran los *ch'ulel* (almas).

<sup>36</sup> Pitarch los define como “...Tercera clase de ser instalado en el corazón. También existen desdoblados, copresentes: se trata de criaturas “reales” –un animal, por ejemplo- que habitan en el mundo exterior, pero que además están duplicados en el corazón humano, con el idéntico perfil del ser que habita afuera, sólo que aquí “gaseiformes”. Los *lab* son de muy diversa condición y no existe una clasificación rigurosa de sus tipos.”



Haciendo una clasificación de los *pewma*, encontramos:

<i>Re pewma</i> [ <i>re</i> = solamente <i>Pewma</i> = sueños) (sueños comunes)	Sólo sueños. Sin mayor importancia ni relevancia.
<i>Küme pewma</i> [ <i>küme</i> =buenos] (Sueños buenos, positivos)	Buenos sueños. Que indican una buena salud, buen pasar económico, crianza de animales, cultivos, trabajo, familia.
<i>Weza pewma</i> [ <i>weza</i> =malo] (Sueños malos, negativos)	Malos sueños. Indicadores que advierten sobre enfermedades, accidentes, mal pasar, problemas familiares, conflictos entre otros.
<i>Füxa pewma</i> [ <i>Füxa</i> = Grande] (Gran sueño, trascendente, importante)	Gran sueño. Aquel que otorga un gran mensaje, un presagio potente, un <i>pewma</i> que indica un cambio radical de la vida de la persona, de la familia o el entorno más amplio. <i>Pewma</i> que otorga un rol al <i>che</i> (persona).
<i>Kimfalnochi pewma</i> [ <i>kimfal</i> = que se puede conocer. <i>No</i> = negación. <i>Chi</i> = indica ] (Sueño indescifrable)	Aquel <i>pewma</i> (sueño) que es muy difícil de descifrar. Incomprensible.

Tabla 2 Clasificación de los *Pewma* (sueños). Elaboración propia.

Leüq *pewma*: es cuando una persona tiene sueños acertivos. Desde muy temprana edad hay personas que desarrollan esta cualidad y es porque su *püjü* es bueno, o el rol que posee la persona es la de soñar.

La clasificación anterior es a grandes rasgos y son las que encontramos más habitualmente entre los *pewma* de los grupos que los socializan.

Existen otras dos experiencias que no podemos encuadrar dentro del mundo del *pewma*. La primera corresponde a los *güke*, que son fundamentalmente las pesadillas. Estas experiencias están al límite de los *pewma*, generalmente se consideran *weza pewma*, es decir, un mal sueño. Estas son atribuidas a la presencia de fuerzas o entidades que buscan causar daño a la persona. Pero estas entidades la mayoría de las veces no actúan por su voluntad, más bien son enviadas por terceras personas a generar malestar, daño, enfermedad y alterar la vida de la persona.

La otra experiencia es denominada *übewma*, que corresponde a algún mensaje que se recibe en estado de semi vigilia, es decir, no plenamente dormidos ni plenamente despiertos. Suelen acontecer en la madrugada, cuando la persona comienza a despertarse. Esta experiencia se asocia a la obtención de visiones importantes ante acontecimientos y fenómenos que la persona está viviendo. Podríamos asociarlo a otra forma de acceder al

*kimün* (conocimiento), entendiendo el concepto de *kimün* como una idea amplia de saber, aprender, conocer, comprender, tomar conciencia, lograr lucidez en relación a lo que piensa la persona.

“Para los mapuches, todo conocimiento verdadero es Conocimiento Antiguo que existe desde siempre. Aquí convendría añadir el siguiente punto: ellos conciben el alma humana (*püllü* o *püllomeñ*) como un ser inmortal, alejado de la caducidad del cuerpo, que se va reencarnando en los seres humanos eternamente.” (YANAI, 2008).

Estos términos *püjü* y *püjomeñ* (*Püllomeñ*) no son equivalentes ya que *püjomeñ* es una mosca azul de tamaño grande (*Lucilia caesar*) que aparece de vez en cuando en los veranos. Los mapuche lo asocian a la presencia de una persona que murió y anda rondando el espacio, pero también su aparición anuncia la muerte de algún integrante de esa casa.

Yanai interpreta al *püjü* como un ser inmortal, por ello es capaz de contener muchísima información no sólo acerca de la persona que lo porta en esta dimensión, sino de muchos otros fenómenos de diferente orden como lo telúrico<sup>37</sup>, social, salud, lo económico, militar.

Cuando hablamos de conocimiento, es necesario detenernos un momento. Yanai expone que todo conocimiento verdadero es antiguo, en este sentido, desde la perspectiva mapuche podemos aclarar que el *kimün*, término que podríamos acercar a ‘conocimiento’, está estrechamente vinculado a la dimensión espiritual del *che*. No todos los *che* pueden tener acceso a los *kimün*, pues este depende del *püjü* que lo sostenga, de ahí viene un aforismo mapuche que reza así: “*kisu günewün kimkelay ta che*” (*kisu*; solo, *günewün*; autocontrol, *kimkelay*; no aprende, *ta che*; las personas) que “el poseer conocimiento no es algo que las personas accedan por su propia voluntad”. Esto nos lleva a pensar que el *kimün* está regulado y normado para ciertos tipos de *che* que pueden acceder a ello. Sin embargo, esta condición no asigna necesariamente jerarquía, se entiende que cada *che* posee particularidades y roles que debe asumir. El poseer *kimün* de una determinada especie es propio de quien desarrolla esa práctica, y se espera que esa persona posea un *kimün* adecuado y de alta calidad en lo que desempeña, pero eso no le da un lugar más especial, sino sólo se destaca y es reconocido en el oficio que desempeña y por ende es requerido para ello.

---

<sup>37</sup> Catástrofes climáticas, geológicas como el terremoto, maremoto, explosión de volcanes.

Desde el mapuche *rakizuam* (pensamiento) se considera que el *kimün* le es concedido a una persona desde aquellas entidades que forman parte de los seres creadores y que conducen la vida de los seres humanos. Por otro lado, el *kimün* no es algo nuevo, sino que es algo que ha venido desarrollándose desde hace mucho tiempo, y tampoco es exclusivo de los seres humanos, sino que es de todos los seres vivos. (Sobre *kimün* y *rakizuam* se aborda con mayor extensión en el capítulo III)

“Soñando anoche me decían que le preparara estas hierbas a mi nieta: *Me lawen*<sup>38</sup>, salvia y un poco de cáscara de quila. Al otro día se lo preparé y di a tomar. Le hizo muy bien”. (DURÁN et. aL, 1999; 61)

En este relato se puede observar la función que los *pewma* tienen; en este caso, como puente de los *püjü* para establecer una comunicación directa de los ancestros con los *che* en esta dimensión de tiempo. Relatos como el que mostramos hay muchísimos en donde las personas muestran las razones, muchas veces, para alterar sus experiencias vitales. Los *pewma* hacen que muchas personas cambien decisiones, ideas, conductas por haberseles mostrado las otras formas de abordar sus vidas, problemáticas, o alguna situación específica.

A continuación el relato de un *füxa pewma* (gran sueño que explica cómo una mujer asume su rol de *gütamchefe* (traumatólogo) enseñado desde el mundo de los *pewma*.

“Nadie me ha enseñado el trabajo que realizo. Lo que sé lo he aprendido a través de los sueños.

Tiempo atrás, cuando yo era joven, un día mientras cuidaba ovejas al otro lado del río, tuve un sueño... Al despertar de él me sentía extraña, incluso una tía que vivía cerca me dijo. Acaso estás enferma?, “¿Por qué estas así?”, “¿Qué te ocurre”? Yo le contesté: No me pasa nada. Sin embargo, le conté el sueño que había tenido. Esto que relato ahora es su contenido: En las tierras de Carlos Huechuqueo se estaba celebrando un *ngillatun*<sup>39</sup>. Había muchas ramadas<sup>40</sup> y un hombre que simulaba bailar. También vi muchos *chaihues* [especie de cesta confeccionada con fibras de vegetales] los que estaban llenos de plantas medicinales, de las más variadas especies.

De pronto aparecieron tres hombres jóvenes que venían acompañando a las *ñankan*<sup>41</sup> de la machi. Luego, toda la gente que estaba en el *gillatun* empezó a bailar y así fuimos a su

<sup>38</sup> Planta medicinal aromática que se encuentra en espacios húmedos.

<sup>39</sup> En el texto original los términos en mapuzugun están en negrita, lo hemos sustituido por cursivas.

<sup>40</sup> En la mayoría del territorio mapuche se construyen ramadas, especies de techo y paredes confeccionadas con ramas de vegetales más frondosos para la protección del frío de la noche y del calor en el día. Frente a cada una de esas “ramadas” cada familia realiza su fuego. El nombre en mapuzugun es *küni*.

<sup>41</sup> Personas jóvenes hombres y mujeres danzantes que acompañan al o la machi en la realización de su ritual ya sea de sanación o en la realización del *gijatun*.

encuentro. Cuando estábamos en el grupo bailando y avanzando se acercan a nosotros unos jóvenes y nos invitaron a bailar. Yo les dije a mis primas<sup>42</sup> que fuéramos. Vi que había muchos *cultrunes* [tambores de ritual] de diversos tipos, tamaños y colores.

Entonces una voz nos dijo: “¡Aquí van a trabajar ustedes!”. Una de mis primas se negó. A la otra le dijeron: Tú vas a ser machi, y ella tomó el cultrún entre sus manos y lo hizo sonar por un breve espacio de tiempo. Después lo dejó boca abajo y tomó un pañuelo con el que se amarró la cabeza, pero lo hizo a la manera no mapuche. Cuando la miraron, repararon en ella y la reprendieron diciéndole: “¡Acaso tú no eres mapuche que te amarras el cabello como los wigkas [no mapuche]!”.

Mi prima, entonces, dejó de realizar el trabajo que estaba haciendo y se alejó riendo. Y nuevamente la reprendieron diciéndole: Realmente tú no eres mapuche, por eso te ríes de nosotros, luego le advirtieron. Si te ocurre algo no preguntes después por qué pasó, y agregaron: Va a ocurrir un acontecimiento en tu vida.

A mi otra prima la querían destinar al trabajo de partera.

A mí me dejaron al último. Me tomaron de la mano y me dijeron: “Prepara esas plantas medicinales”. Yo no pude reconocer las plantas medicinales, sin embargo, después del sueño supe que era lechuguilla<sup>43</sup>. Tenía unas hojas preciosas, muy grandes y cuando empecé a refregarlo entre mis manos, éstas se cubrieron de espuma.

En eso estaba cuando me vinieron a avisar que Carlos Huechuequeo se había quebrado. Entonces me dijeron: “Anda rápido, tú vas a ser quien le componga los huesos rotos. Ese será tu oficio”.

Fue así como me trajeron una batea nueva [recipiente de madera labrada], era pequeña pero estaba repleta de plantas medicinales.

Cuando llegué donde el accidentado vi que estaba tendido en el suelo y su hueso, quebrado totalmente, sobresalía.

Entonces, con mis manos empecé a masajearle el lugar fracturado y descubrí el hueso roto que sobresalía. Rápidamente sentí como los huesos quebrados empezaban a reacomodarse. Fue en eso que alguien exclamó. ¡Qué le dije! ¡Este será tu trabajo!

También me trajeron un accidentado, para que le sintiera como saltaba y como corría la sangre. Mientras lo hacía, alguien me dijo: El cómo corre y salta la sangre te dirá la lesión que las personas sufren. Por ello así lo deberás hacer siempre.

Por eso yo, a través de esta sabiduría puedo detectar dónde está ubicada la lesión de la persona.

No hace mucho pasó un joven que tenía una lesión en sus costillas. Él me dijo. Por favor, hazme remedio. Yo le dije: “Pásame tu mano”, allí le sentí la sangre correr y saltar y supe que tenía una costilla rota.

---

<sup>42</sup> El texto está íntegro en mapuzugun en el texto original y el término prima es una traducción, pero muchos hablantes usan indistintamente el término en español como préstamo. Pero el problema es que produce un reduccionismo ya que en mapuzugun existen términos precisos para referirse a una prima ya sea materna o paterna, por lo tanto no da lo mismo. Estos términos se abordaron en el capítulo 4 del presente trabajo.

<sup>43</sup> Lechuguilla /*Samolus latifolius* Duby/Primulaceae/, en mapuzugun se le conoce con el nombre de *foye baweh* (remedio de canelo) corresponde a una especie que se encuentra en zonas húmedas.

En las ramificaciones de la sangre yo veo todo lo que a las personas les ocurre.” (DURÁN; et al 1999, 46).

La primera observación que se puede realizar es la claridad y el detalle con que la señora Francisca recuerda su *füxa pewma*<sup>44</sup>(su gran sueño), desde donde asume su rol. Entrando en el análisis del *füxa pewma*, podemos darnos cuenta de la importancia de las normas, reglas, vestimentas, presencia de elementos propios del mundo mapuche, *chaigüe* (cesta de fibra vegetal), *kulxun*<sup>45</sup> (tambor ritual), *batea* (recipiente de madera labrada), remedio.

Un aspecto importante entre las familias extendidas mapuche<sup>46</sup> es cuidar las actitudes, pues ellas son de gran importancia para la consecución de los propósitos como *che* en el transcurso de la vida. Los roles se pueden asumir plenamente si a su vez se asume la identidad de una manera clara y definida, sin ambigüedades, por ello es fundamental el sentido de pertenencia.

Las ritualidades son expresión de la seriedad, de la formalidad socio-espiritual mapuche. El tipo de ritual que se presenta a la persona que sueña es complejo ya que se trata de un *gijatun*, una de las más grandes ritualidades mapuche que, además, perviven hasta nuestros días.

Lo extenso del *pewma* detalla también la presencia de las personas que están involucradas en los procesos de asumir roles.

En el aprendizaje de un oficio, de un rol médico otorgado a través de los sueños, lo ético tiene un alto grado de presencia al estar vinculado fuertemente a la dimensión del *püjü*.

“Los *pewma* que se quedan en la memoria, esos son los *pewma* de verdad, dicen algunas personas. Ese *pewma* que no es olvidado. Pueden pasar muchos, muchos años, pero esos *pewma* que no logran ser olvidados entonces son *pewma* de verdad, son *pewma* que a las personas les es dado. El Gran Padre<sup>47</sup>, el que establece a las personas, el dueño de la tierra,

---

<sup>44</sup> Hemos querido exponer íntegro el relato del *pewma* para mostrar lo relevante que es para las personas asumir un rol desde el mundo de los *püjü* y la capacidad de retener con tantos detalles ese gran sueño que fue el momento de entrar al mundo de la medicina mapuche.

<sup>45</sup> La cita está escrita en un alfabeto diferente, denominado “unificado”, mientras que nuestro texto está en el alfabeto “*wirilzugulwe*”. Aún no existe consenso entre los mapuche de cómo escribir el mapuzugun.

<sup>46</sup> Cada vez más difícil es hablar de familia extensa desde lo mapuche, ya que se ha internalizado una fuerte práctica de atomización y nuclearización de las familias.

<sup>47</sup> En muchas personas hablantes recurren a la expresión Fütä Chaw como el gran padre, una especie de aproximación a la idea de Dios. Sin embargo no mencionan Fütä Ñuke por ejemplo Gran Madre.

dueño de los espacios, quien será... esos sueños no son olvidados, es ahí en donde la gente toma conciencia de quién es<sup>48</sup>". (CANIO, 2018. Entrevista)

La memoria es garante de la trascendencia de los *pewma* en el mundo mapuche. En la medida en que los *pewma* trascienden en el tiempo, quien ha soñado irá no sólo interpretando el *pewma*, sino que irá además decodificando el sentido que posee para su propia vida.

Los sueños no siempre son para ser entendidos al instante, a veces se suelen tener *pewma* que tardan muchos años en descifrarse, o muchos años en volverse un acto de realidad en la vida de las personas. Es el caso que cuenta Yanai (1994) sobre un sueño de Sebastián que vino a entenderlo después de veinte (20) años, un sueño que guardó siempre en su vida hasta que llegó el día de entenderlo, cuando asumió un rol en el gran ritual del *kamarikun*<sup>49</sup> de su *lof*.

Los *pewma* como premoniciones acontecen muy a menudo y suelen ser identificados como tales. Uno de los testimonios que se relata en el texto de Pérez et al. (1988) es elocuente: el padre de la persona se representa como un animal, los animales entre los mapuche tienen un gran valor, no sólo de carácter económico y de bien, sino que representan también las fuerzas de la familia y un símbolo de protección.

“Una vez soñé que había perdido el animal más bonito que teníamos en casa. Nunca imaginé que quien realmente iba a perderse iba a ser mi padre y no un animal. Después cuando desapareció supe que se trataba de él” (PÉREZ, DURÁN Y BASIC; 1988, 269)

Hay relatos de familiares de detenidos desaparecidos y ejecutados políticos mapuche, que narran de qué forma ellos fueron advertidos desde la dimensión del *püjü* de la situación que iban a pasar tanto ellos como sobrevivientes, como sus seres amados que iban a sufrir el embate de la dictadura con sus vidas.

---

<sup>48</sup> “Logkoluwchi pewma feyta rüf pewma pikey ta kiñeke che. Feyti chi goymagenuchi pewma ka. Rupayafuy fenxen fenxen xipantu, feychi goymagenuchi pewma feyta rüf pewma pikeygün, elugelu ta che ka. Fütä chaw, El chen, geh mapu, geh lelfün, chem chi... feyta goymagekelay feychi pewma, fey mu fey kimüwkey che pigekey”

<sup>49</sup> *Kamarikun*, es el término con que designan su ritual de agradecimiento los mapuche de la zona del *inapire mapu*, zona aledaña a los nevados al Sur este de Temuco. Así como en alguna parte del territorio *wijiche* (espacio sur mapuche) y en *puwel mapu* (territorio mapuche en Argentina) el ritual se le denomina *kamaruko*. Este ceremonial se desarrolla cada cuatro años generalmente y tiene una duración de dos, en algunas partes tres y hasta cuatro días. Es análogo al *gijatun*.

## 1.5 Erotismo y espiritualidad

Un ámbito más personal que tiene que ver con la sexualidad de la persona es lo que se denomina *puh kure* [*puh* =noche. *Kure* = esposa] (esposa nocturna) y *puh fūta* [*puh*= noche. *Fūta* = esposo] (esposo nocturno). El soñar con una mujer, en el caso de un hombre, o con un hombre, en el caso de la mujer, de manera sistemática sosteniendo relaciones sexuales es visto como una señal de peligro para la vida de la persona que implica más allá de la salud del sujeto. Tanto el hombre como la mujer llegada una cierta edad se espera que contraigan matrimonio y formen una familia, a menos que ciertas condiciones no se lo permitan. Cuando esto no acontece entonces es porque ya han contraído una relación con un *newen*<sup>50</sup> o también nombrado hoy como *wekiüfü* (en la actualidad se entiende como entidad maligna) un ser en la dimensión del *püjü* que toma forma de una hermosa y deseada mujer o de un hermoso y deseado joven través de los *pewma* (sueño). Esta situación puede y suele acontecer a las personas a cierta edad y en ciertas situaciones. Pero las personas deben hablar de esto y de esa manera avergonzar al *newen* (fuerza) que está intentando acercarse a ella; en este caso, contar el *pewma* es una acción para extirpar la entidad que intenta establecer una relación con la persona.

Cuando una persona decide no contar su *pewma*, entonces está avalando y haciéndose cómplice con la entidad que desea estar a su lado. En los casos en que la persona decida establecer una relación con una entidad en estos planos, entonces queda imposibilitada de contraer matrimonio de por vida. Aun así, si decide casarse, su pareja termina muriendo o alejándose de ella o de él. En el plano económico, estas personas con *puhkure* (esposa nocturna) o *puhfūta* (esposo nocturno) tienen un gran logro y generalmente viven en estados de ostentación. Pero también acontece lo contrario, es decir, personas que viven en un estado muy deplorable económicamente.

Nakashima (1990) señala que cuando los mapuche sueñan, sueñan despiertos, piensan, imaginan y sienten emociones es su alma (*püjü*) que anda viajando fuera del cuerpo cuando este está vivo. Sin embargo, para nosotros, la imaginación, el soñar despierto y en parte la

---

<sup>50</sup> El término *newen* se puede traducir literalmente como fuerza, pero se refiere a una fuerza espiritual, una entidad no material, pero que puede condensarse en cierto nivel de materialidad en ciertos contextos.

emoción es una expresión o manifestación del *rakizuam* (pensamiento), tema que se aborda en el capítulo tercero.

En el mundo de los *pewma* muchas de las situaciones aparecen como invertidas a las realidades, por ejemplo, las personas aparecen como animales, el llanto se interpreta como su antagónico, es decir, como signo de alegría, y así una serie de situaciones que no se pueden leer de manera tácita, sino que se debe buscar su contra fase.

Los *pewma* son una manera de ver la otra realidad que nos envuelve, pero que a nuestros ojos es imperceptible. La vida en medio de las diferentes fuerzas que pueblan esta dimensión y los riesgos asociados son informaciones que desde los *püjü* nos llegan a través de los *pewma*.

“los ancianos antiguos salían al frontis de sus casas, en sus patios, sacaban un jarrito de agua y entonces realizaban su *gijatu*, o a veces iban al río o a un estero y entonces decían “que se vayan todos los malos sueños, malas enfermedades, que los *zugu* (idea, asunto) malos no entren” entonces asperjaban el agua, eso no lo hacemos hoy día nosotros. Al no hacerlo no nos protegemos<sup>51</sup>.” (MANQUILEF; 2019. Entrevista)

Entre el mundo de los sueños y la realidad hay un ritual. Si los sueños dan aviso de malos momentos entonces se procede al ritual que previene y aleja aquellas malas posibilidades, Al igual que al haber un buen sueño se hace el ritual para que éste sea realidad. Los espacios cercanos, cotidianos, como el frontis de la casa o los espacios más abiertos, como los cauces de los ríos o alguna vertiente, son los espacios apropiados ya sea para expulsar, repeler o atraer los buenos *pewma* que fueron proporcionados durante la noche anterior.

### **1.6 Bah zugu mew. En la muerte**

La muerte es una experiencia que es pensada, descrita, reflexionada y vivenciada de diferentes maneras entre los pueblos indígenas del continente; es como el momento más álgido en donde aparecen las dimensiones más etéreas del *che* (persona). Los ritos funerarios son la mayor expresión de esta dimensión y ciertas costumbres que las familias replican cuando acontece este episodio universal.

---

<sup>51</sup> kuyfi fütake che fey wixa xipay ñi wejgiñ ruka mew lepün mew, nentuy kiñe püchi charu ko fey gijatuy, wej amuy bewfü mew xayegko mew fey “amupetu kom wezake pewma, wezake kuxan, wezake zugu konpakinolpe” püfkoñ mekepuy (emite el sonido imitando el acto) eso no lo hacemos hoy día nosotros. Al no hacerlo no nos protegemos.



Desde la perspectiva mapuche, el *bah* (la muerte) es otro momento que nos lleva a entablar una relación con la dimensión del *püjü* para entender ese momento trascendente.

En el ritual mortuario hay una ceremonia que se denomina *amulpüjün*, que consiste en encaminar el *püjü*, despedirlo, hacer soltar todas las ataduras emocionales, afectivas que hubiera tenido como *che* (persona).

¿Cómo se define esta acción?

“El término contiene cuatro morfemas: *lamu-l-püllü-nl*. Primero viene del verbo *amun*, es decir ‘andar’, el segundo morfema *//* significa el causativo o el cambio de transitividad, que se puede traducir por ‘efectuar’, ‘causar’ o ‘hacer’. De manera que los dos primeros morfemas se pueden traducir por ‘hacer andar’ o por ‘hacer salir’. ... */n/*, como señal del simple nomen verbal que puede tener el papel de un sustantivo, un adjetivo o un infinitivo” (SCHINDLER, 1998, citando a Harmelink 1996; Salas 1992; Smeets 1986)

En cada espacio territorial este ritual posee particularidades fundamentalmente de forma. En algunas partes lo hacen dos personas, en otras lo hacen cuatro o seis, pero todos tienen el mismo propósito. No siempre son hombres y mujeres, en algunos territorios son sólo hombres.

“El aspecto más significativo del velorio es la realización de un discurso fúnebre ritualizado conocido como *amulpüllün*, que significa literalmente “hacer abandonar el espíritu/alma”. Este discurso se efectúa cuatro veces durante el velorio: a primeras horas de la tarde, a medianoche, temprano en la mañana y al amanecer.” (COURSE, 2017; 172).

Según los espacios territoriales, este discurso se realiza en diferentes tiempos. En la zona *bafkehche* (territorio aledaño a la costa del Pacífico) según lo describe Course (2017), se realiza cuatro veces, mientras que en la zona *wenteche* (territorio del valle) sólo se realiza una vez cuando se va a levantar el difunto desde el espacio en donde se ha realizado el *eluwün* (rito funerario).

“Tan pronto como el cura se ha ido<sup>52</sup>, un representante del “dueño del pesar”<sup>53</sup> va a todas las mesas de los anfitriones y les dice a todos, anfitriones e invitados, que los discursos fúnebres conocidos como *amulpüllün* se realizarán pronto. Aunque algunos de los más resueltos bebedores permanecen en sus mesas, la mayoría de los hombres adultos y mujeres restantes emprenden rumbo a la multitud que ahora se congrega alrededor del ataúd, y

---

<sup>52</sup> Cura es la palabra del castellano chileno para referirse al sacerdote católico. En muchas comunidades durante el *eluwün* (rito funerario final) se hacen presente los sacerdotes para realizar una breve misa de responso por el fallecido/a cuando la familia son participantes de la expresión católica cristiana. A veces también van pastores evangélicos y a veces no va ninguna expresión cristiana.

<sup>53</sup> “Dueño del pesar” son las personas más cercanas al difunto. Puede ser el esposo, esposa de la persona muerta, su hijo/a, son los dolientes directos.

esperan allí a que comience el *amulpüllün*. El *amulpüllün* es el componente más importante del funeral mapuche, ya que es lo que permite que el espíritu del difunto sea enviado de manera correcta a emprender su rumbo.” (COURSE, 2017; 175).

Lo que Course resalta en su texto es la importancia y lo medular que resulta el *amulpüjün* en el funeral mapuche, dado que son los discursos que allí se expresarán, por un lado hablando de la vida, de la trayectoria de la persona en esta dimensión, y una segunda parte, en la que se encaminará su *püjü* para que abandone esta dimensión y realice su viaje sin regreso al encuentro con sus antepasados que ya están esperándolo.

El objetivo de este discurso ritual es que el *püjü* no mire para atrás, que su ida sea en sentido figurado lineal y abandone sin apego esta dimensión que ha dejado. El mirar para atrás significa que vuelve para llevarse consigo lo que pudo poseer, criar, querer en esta vida, los hijos, pareja, todo aquello cercano. Lo que se busca es que su partida sea definitiva y no se detenga por los seres que amó. El detenerse o mirar hacia atrás significa también la muerte de esos seres. Por ello se le pide y se encamina hacia el otro mundo sin mirar atrás, sin posibilidad de detenerse.

Cabe hacer una mención sobre otro significado del mismo término, que aduce a un ritual en el que se encamina al *püjü*. Este ritual se realiza cuando un *che* (una persona) está en estado agónico y no puede morir. Entonces la familia busca una persona<sup>54</sup> que conoce esta ritualidad y a través del *tayüb* (canto ritual) y/o *wewpin* (discurso específico de corte formal) se le pide al *püjü* que viaje y abandone el cuerpo del *che* para descansar. La idea de la muerte desde lo mapuche se entiende como un descanso, es decir, morir es descansar. Ese descanso no es sólo de la persona que se muere, sino además de los seres queridos y dolientes que sufren la enfermedad o agonía de su ser querido. El morir significa el término del *zugu* para esa persona, *afüy zugu* [*afüy* = terminarse. *Zugu*=asunto] (fin de toda situación). Sobre todo cuando una persona ha tenido alguna enfermedad en la que ha padecido mucho tiempo, la muerte se ve como un alivio para él o ella.

El término *zugu* no es fácil de encuadrar en una sola definición. Esteban Erize (1960:157) realiza un intento de definición más acabado y aproximativo al término, según nuestra percepción: “Palabra, habla, idioma, lenguaje. Cosa, asunto, negocio, cuestión, tema,

---

<sup>54</sup> Las personas que conocen de esta ritualidad no son solamente los *machi* (chaman), también existen otras personas que son conocedores de realizar el *amulpüllün*.

motivo. Razón, noticia, novedad. Pendencia, fallo, sentencia. Oportunidad, ocasión, circunstancia”.

“De esta forma, nos podemos hacer una idea de lo abarcador que resulta el término *zugu*, aunque lo importante es entender que encierra a toda acción que un ser vivo puede concretar en la vida, ya que implica movimiento, acción o la resultante de alguna motivación. Todo lo que una persona (*che*) realiza, es *zugu*, todo lo que piensa es a partir de un *zugu*, todas sus acciones son *zugu*. Es entonces todo eso lo que se traduce en *zugun* (habla), que es lo que se logra comunicar. El decir es a través del *zugu* transformado en verbo *zugun*, donde se realiza el *mapuzugun*, que es el habla de los espacios entre ellos, el habla de la Tierra. Nótese que este término no se centra en el *che* (persona)” (QUIDEL; 2013, 129)

Este mismo discurso fúnebre, pero cantado, es lo que se expone como una cita en el trabajo de Mc Callum (1996) acerca de la muerte entre los Kaxinawá.

“Com a pakadin, a yuda yuxin<sup>55</sup> (ou yuda baka) é deixada para trás durante o processo de despedida. Todos os tipos de alma são mandados embora — urina, saliva. Elas nunca vão embora, a alma das fezes nunca vai embora. Só a verdadeira alma sempre vai embora, para o lugar de Deus, o lugar de Inka. A canção que se canta para um homem — ‘Despedindo seu Espírito’ — diz o seguinte: ‘Siga seu caminho, não volte, coloque suas vestes amarelas, use-as quando estiver indo, não volte nunca mais. Parte de uma vez, não volte atrás’”. (MC CALLUM, 1996; 59)

El texto nos da cuenta además de que la muerte es vivenciada de una manera ritualizada y que en muchos casos son similares entre los pueblos indígenas del continente, inclusive las ideas, los discursos que se manejan son increíblemente similares.

Entre los Mêbêngkôkre del Brasil Central

“Um defunto é pintado, ornamentado e enterrado com vários de seus pertences. Por princípio, é uma ameaça aos vivos, querendo levar seus parentes próximos consigo porque tem saudades deles. As vezes alimentos e água são deixados na sepultura para abastecer a pessoa em sua viagem a aldeia dos mortos.” (LEA; 2012, 94)

Esta misma práctica se repite entre los mapuche, quienes visten a sus muertos con las mejores prendas y depositan en el interior del ataúd sus prendas más preciadas. Luego, al ser sepultados, les ponen todas sus pertenencias de la vida cotidiana, ropa, utensilios de comida, bebida, parte de los asientos, todo para que no le falte nada y no tenga ningún motivo para volver, ni motivos para tener apego de esta dimensión.

---

<sup>55</sup> La autora, define *yuda yuxin* como el alma del cuerpo, que es un aspecto de la sustancia del cuerpo. Pero además señala que existen dos almas, la otra es el alma de los ojos y se denomina *bedu yuxin*.

Sobre la tumba se suele dejar agua, bebidas, licores, comida para su viaje al reencuentro con sus antepasados que ya están en esas tierras de los muertos esperándoles.

“Luego trasladan al difunto a la canoa, poniéndole adentro, además, gran cantidad de alimentos, como el asado especial de los muertos, harina tostada, chicha de maíz, pan, hasta papas cocidas. “Que vaya bien aprovisionado”, dicen respecto al muerto”. (MOESBACH; 1936,397)

Este espacio de reencuentro es uno de los lugares esperados después de la muerte, pero existe la posibilidad de que no se logre el viaje definitivo y, en ese caso, existe el problema que el *püjü* comienza a vagar en busca de algún cuerpo en el cual volver a situarse. Es el caso de los *agkantü machi* (personas que se hacen machi con edad adentrada) que define el machi Víctor Caniullan, que escribe junto a la profesora Fresia Mellico (2017);

“*Angkantü machiwün* es el nombre que reciben al interior de la sociedad mapuche las personas que asumen el rol de *machi* a una edad avanzada (generalmente, después de los 30 años). Esta forma de manifestación busca al *che* más débil para instalarse, por lo cual elige a una persona mayor y lo hace en forma de *perimontun* [visión]. Este *püllü machi* proviene de otro *che* que fue machi en vida, cuyo *püllü* al momento de morir no fue recibido en su *künga* (origen del tronco familiar)<sup>56</sup>, lugar donde debe volver el *püllü* de cada *che* cuando deja de existir como tal.” (CANIULLAN Y MELLICO; 2017, 49).

Por su parte, Nakashima (1992) expresa que la muerte entre los mapuche, al contrario de muchas sociedades occidentales, implica la prolongación del individuo a través de la existencia de su alma en el mundo espiritual y material. En su texto, Nakashima señala que el alma experimenta transformaciones al morir la persona y habla de que el *am* (alma) se transforma en *alwe* (energía del difunto) que lo define como el alma que transita.

Nakashima (1992) señala que el *am* se transforma en *alwe*, a lo que señalamos que el término *alwe* se refiere además del cuerpo del muerto a otra manifestación incorpórea, una energía que se libera al momento de la muerte. Con respecto a que puede ser capturado por espíritus malignos, podemos rebatir que en realidad quienes pueden intervenir y capturar esta energía son otras personas para la elaboración de un ser denominado *wixan alwe* (*alwe* levantado, revivido). Esta entidad fue creada para propósitos de cuidar y defender espacios de los *che*, pero al pasar el tiempo se fueron perdiendo los conocimientos y las técnicas de

---

<sup>56</sup> Este tema del *küga* es abordado con mayor profundidad en el capítulo IV de la presente tesis

mantenerlos y en la actualidad se han transformado en seres destructores o entidades que agreden y perjudican la vida de los *che* en esta dimensión de la vida<sup>57</sup>.

El conocimiento mapuche (*mapuche kimün*) habla de que cada *che* (persona) tiene un propósito para vivir y haber llegado a esta vida. El problema surge cuando la persona no cumple con ese propósito y esto desencadena una serie de transformaciones y consecuencias a nivel espiritual.

“Cando cualquier *che* no cumple con este propósito, al morir, el *püjü* sufre, y al convertirse en *am*<sup>58</sup>, no es recibido en su *Kümpeñ* (sobre este término; ver más abajo), elemento de la naturaleza que representa su origen como persona, quedando el *Am* en estado de *Alwe*, deambulando en el *mapu*, se convierte en una fuerza que no es controlada por el *Güenen*<sup>59</sup> que originalmente debía controlarle, siendo posible de manipular por otros *Güenen*.” (PICHINAO, ET. Al 2004).

En la cita anterior se muestra una idea de la importancia de asumir los roles que a cada *rechegenochiche* se le es dado como propósito en su vida, lo que demuestra la determinación de la vida en esta dimensión sujeta a propósitos más complejos.

El *kümpeñ* es el elemento desde donde proviene el *püjü* en su dimensión ontológica pudiendo ser éste de naturaleza vegetal, mineral, animal, aves o vida cosmológica (sobre el *kümpeñ* y el *üy* ver capítulo IV). La teoría mapuche dice que cuando el *che* se muere, su *püjü* retorna hacia esas entidades.

Antecediendo al evento de la muerte, también los *pewma* (sueños) se hacen presentes como anunciador de ella. Este rol no menor también se registró previo a la llegada de la dictadura militar en Chile, anunciando la catástrofe tanto a las víctimas como a los familiares de los detenidos desaparecidos y ejecutados políticos mapuche. Algunos testimonios que recoge el libro de Pérez et. al. (1988) son elocuentes y nos pueden dar una muestra muy evidente de la asertividad de los *pewma*.

“De todos los sueños que tuve con él recuerdo uno en que unas personas lo perseguían con una manta. Después se lo llevaban a una casa en donde lo encerraban. Yo iba a esa casa, quería saber lo que estaba sucediendo con él, pero jamás supe nada”. Ma12. P253.

<sup>57</sup> Este tema fue desarrollado en mayor profundidad en mi tesis de maestría. “A idea de “Deus” e “Diabo” no discurso ritual mapuche”. Año 2012.

<sup>58</sup> Energía que permanece después que la persona deja de ser *che*.

<sup>59</sup> También puede relacionarse al poder, en la dimensión humana más sociopolítica. Pero además se puede relacionar a la idea de engaño, cuando hablamos de *günekan*, a decir verdad el verbo *güne* es altamente productivo semánticamente. Experticia en el manejo de la dimensión espiritual.

El sueño relata cómo se muestran las posibilidades de desencadenarse un evento trágico como lo acontecido con esta familia.

### **1.7 Wiñotun mew. Al regresar**

Un último punto que quiero abordar en este aspecto es el *wiñotun* (el regreso). Se trata de cómo hay un retorno de los *püjü* hacia esta dimensión de la vida. No estamos hablando de una reencarnación precisamente, sino más bien del retorno de los *püjü* a manifestarse en algunos o algunas de sus descendientes.

Una forma de evidenciar esta situación es a través de los roles que se asumen dentro del mundo mapuche. El *püjü* de una persona que haya sido *machi* (chaman) ha de volver generalmente en unas tres o cuatro generaciones. Por lo tanto, alguien del *reyñma* (grupo) ha de volver a asumir ese rol que una persona ya cumplió hace tres o cuatro generaciones atrás, generalmente desde *ñuke küpan* (desde la ascendencia materna).

Existen casos explicados dentro de la medicina mapuche en los que personas padecen ciertas enfermedades en la actualidad por haber vivido ciertas experiencias y haber sostenido roles que en la actualidad no se desarrollan. Según su ascendencia, algunas personas provienen de familias que dominaron el arte del canto ritual, por ejemplo, denominado *tayüb*, por lo tanto, son de un *tayübfé küpalme* [*tayüb* = *canto ritual*. *Fe* = que ejecuta esta acción. *Küpalme* = ascendencia, característica de esa ascendencia] (persona que tiene una ascendencia con énfasis en el canto ritual), es decir, tienen ascendencia de personas que dominan el canto ritual. Pero por diferentes circunstancias, la actual generación perdió ese conocimiento o los medios para llegar a ella, la lengua, las técnicas y entonaciones de los cantos, por lo tanto, la persona comienza a sufrir una serie de trastornos biosicológicos que la van desgastando y transformando en un ser cada vez más vulnerable. Obviamente, el rol no recae en la generación entera, sino en alguna persona determinada. Todo ese trastorno y enfermedad se denomina *kisu kuxan* [*kisu* = sola/o. *kuxan* = dolor, enfermedad], literalmente “su propia enfermedad”.

En otros escenarios, el regreso de los *püjü* se puede ver de diferentes maneras dependiendo del contexto del sueño.

“Cuando se ha ido un ser querido, si se sueña con la persona, el sueño es un sueño de reencuentro. En el caso de que el fallecido sea la pareja, si se trata de sueños eróticos, la persona debe repeler esos sueños con fuerza. No es permitido, porque se entiende que la persona fallecida está volviendo, que no está encaminada. Su *püjü* no está bien encaminado en su camino. Habría que hacer rápidamente una ceremonia para reencaminar a la persona. Es una situación muy peligrosa de máxima alerta.” (PÉREZ, BASIC, DURÁN; 1988: 168)

Esta situación suele ocurrir cuando algo del ritual *eluwün* (rito funerario) ha fallado, por ello, se debe actuar con rapidez para que el *püjü* retome su caminar hacia el reencuentro con sus antepasados paternos y maternos. Por lo tanto, cuando en los sueños los difuntos vuelven a acercarse a sus seres queridos, a buscarlos, tocarlos, entregarles afecto<sup>60</sup> es señal de que quieren llevarse a la persona hacia el otro mundo, es decir, es un anuncio de la muerte del ser querido que está vivo. Las acciones que los soñadores realizan frente a este tipo de sueños es contarlos y realizar acciones para repeler las intenciones del difunto argumentando que él o ella desean seguir viviendo y, junto con ello, rechaza al que alguna vez fue su ser amado. Le pide que continúe su viaje sin retorno y en algunos casos se le insulta y rechaza de manera violenta para que no vuelva a molestar.

La situación es totalmente diferente cuando en el *pewma* se presenta la persona con otra actitud;

“El sueño, en cambio, es bueno cuando la persona viene marcando la distancia, la diferencia y me viene a aconsejar o a reprender. (PÉREZ, BASIC, DURÁN; 1988:168)

Estos detalles son los que hacen difícil y complejo aprender a interpretar los sueños, por lo que se requiere de experticia para identificar los detalles y entender el mensaje de los *püjü*.

Siguiendo con la temática anterior de los detenidos desaparecidos y ejecutados políticos mapuche, los *pewma* relacionados con los retornos de los familiares ya sea para consolar, cuidar, avisar, fueron habituales y todos comunicándose con sus seres queridos, queriendo dar alguna información, alguna indicación de la situación de la persona desaparecida.

“El Juan siempre viene a verme aunque ya no esté vivo. Lo hace en los sueños. Lo veo igual a como era él, delgado, alto, con el rostro contento. Se acerca a mí y me conversa”. (PÉREZ, BACIC Y DURÁN; 1988, 251)

---

<sup>60</sup> Sobre los sueños eróticos ya lo vimos en este mismo capítulo.

La relación que se establece con los seres amados en estas dimensiones es de diferentes estilos y finalidades. Pero también hemos señalado que las personas que requieren dar un corte a estas modalidades de relación vía *pewma* (sueño) lo pueden hacer ejercitando su voluntad y explicitándolo para dar un corte a la relación.

“Tenía muchos sueños con Raúl, eran sueños de todo tipo. La mayor parte de las veces lo veía diferente. Tenía su rostro y su cuerpo más viejo que cuando se lo llevaron. Yo le tenía mucho miedo. Estuve con esos sueños hasta hace casi dos años. Ya no podía más y un día, al despertar por la mañana, me arrodillé y le dije: ‘Raúl, déjame tranquila, no sé dónde estás, siento hartito tu partida pero quiero que me dejes en paz’. Desde ese día nunca más me ha molestado.” (PÉREZ, BACIC Y DURÁN; 1988, 251)

Encarar al *püjü* que regresa y pedirle en estado de vigilia, en estado de *chelen* [*che* = persona. *Le* = estar siendo. *N* = verbalizador] (estar siendo persona, en estado consciente) que ya no vuelva y viaje de manera definitiva son algunas de las acciones.

De esta forma concluimos un ciclo completo, desde el nacimiento hasta la muerte y posterior regreso del *püjü*. Siguiendo esta ruta del *püjü*, podemos ir más allá de la persona misma, englobar la vida en sus diversas facetas y manifestaciones unidas desde una sustancia incorpórea que los mapuche han denominado “*püjü*”.



## Conclusión

Al finalizar el presente capítulo, podemos dar por sentado la potencia y fuerza con la que se percibe la dimensión del *püjü* entre las personas mapuche y sus variadas influencias en los diferentes estadios de la vida cotidiana y de la vida en un sentido más simbólico. La persistencia y gran influencia de esta dimensión hacen que las personas asuman roles determinados, conozcan situaciones antes de que estas acontezcan, se reenueven con seres queridos que ya han partido hacia la otra vida, así como busquen medicina, encuentren la sanación cuando las personas caen enfermas. Es decir, el *püjü* es una vía de aprendizaje e interacción, es una dimensión en que se experimentan situaciones futuras y pasadas, y también es una entidad que es capaz de comunicar vidas más allá de la frontera de la muerte.

Una buena parte de la vida mapuche está y se vive en función de las determinaciones que se dan a nivel espiritual. Esta dimensión posee gran presencia no sólo como un componente simbólico sino además como una guía concreta para enfrentar y asumir diferentes situaciones empíricas del ser mapuche y *che* tanto ayer como en la actualidad, pese a las dificultades que se pueden apreciar en el presente.

Pese al gran proceso colonial en el que está sumido el mundo mapuche, pese a la fuerte influencia de diversos factores de orden ideológico, económico y religioso existen reductos en términos geográficos y demográficos que se siguen sustentando y viviendo a partir de estas ideas y construcciones socioculturales.

Estas vivencias son llevadas a cabo pese a la marginalidad, pobreza material de muchos de sus miembros, pero existe una convicción, pervive una fe en lo propio, una alegría en el vivir a lo mapuche. Estas prácticas no siempre son entendidas por los propios mapuche que critican y no entienden estas prácticas.

Aún sin entender ni saber de todo lo que hemos expuesto, muchas personas mapuche y en el último tiempo muchos no mapuche están recurriendo a la medicina mapuche, por ejemplo, medicina que, como expusimos, se basa principalmente en la lectura de la dimensión del *püjü*. Pero es necesario dar cuenta de que este sistema médico mapuche que se está sustentado en los diferentes espacios territoriales está cada vez más vulnerable pues

los diversos ecosistemas que surten de recursos medicinales están desapareciendo y siendo presa de devastación al ser sustituidas por grandes plantaciones forestales, o simplemente transformadas en extensos campos de producción agrícola y ganadera.

Pese a las numerosas adversidades, como también debemos relevar el rol de los y las jóvenes que están hoy en una búsqueda de lo propio, valorando y difundiendo las prácticas socioculturales y lingüísticas en sus diferentes acepciones y territorios. Como una observación empírica, son cada vez en mayor número que los jóvenes están en un proceso sistemático de aprendizaje del mapuzugun como ejercicio de recuperación y revitalización lingüística, además de ello, se observa un creciente fenómeno del uso de vestimenta tradicional sobre todo en las mujeres mapuche.

Todo lo anterior es un claro mensaje de reconstrucción desde los diferentes espacios y sobre todo de generaciones que lograrán rsituar lo mapuche desde su propia vivencia.

## CAPITULO II

### ***Rakizuamgen. Tener pensamiento***

Una segunda dimensión que voy a abordar es aquella concerniente al pensamiento y sus múltiples formas de ser entendido desde el *mapunche rakizuam* (pensamiento mapuche).

No existe bibliografía que nos hable de esta dimensión de la persona, pero sí existen prejuicios que denotan a un mapuche como irracional y carente de inteligencia:

“No dispone de todos los materiales intelectuales, en cantidad i calidad, que se necesitan para el mayor desarrollo del pensamiento...La escasez de sus conocimientos i la asimilación incompleta de los que posee, orijinan la pobreza de experiencia, que influye en sus raciocinios.” (GUEVARA; 1908: 375)

Todo el racismo intelectual chileno de fines del siglo XIX y principios del XX que ha plagado el imaginario hasta nuestros días, no ha sido fácil de revertir a pesar de mostrarse versiones diferentes, más elaboradas y de mayor profundidad.

*Rakizuam* (pensamiento) es un término que podemos relacionar con el plano del pensamiento humano. Se suele relacionar con la dimensión síquica del *che*, así como con la idea de pensamiento que la persona posee en los sentidos ideológico, cognitivo e imaginativo.

En este capítulo voy a precisar algo que ha sido difícil de definir hasta ahora para mí, se trata del binomio *kimün/rakizuam* (conocimiento, sabiduría/pensamiento). Son dos términos, dos ideas que siempre están aparejadas, inclusive se llega a confundir y no se percibe la frontera entre ambas.

Nuestro *mapun kimün*<sup>61</sup> nos lleva a desarrollar nuestro *mapun rakizuam* desde donde construimos, miramos, evaluamos el mundo. En este sentido, quiero aproximar la idea de *rakizuam* a la de ideología<sup>62</sup>, o a la de pensamiento, entendida como el “conjunto de ideas propias de una persona, de una colectividad o de una época” según el diccionario de la Real Academia Española. También es necesario dejar en claro que muchos de estos *kimün* corren

<sup>61</sup> Al hablar de *mapun kimün* nos estamos refiriendo a al sentido profundo del conocimiento mapuche desde su epistemología, anclado al sentido ontológico del saber, conocer entre todas las vidas de un espacio territorial.

<sup>62</sup> Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc. (RAE) <https://dle.rae.es/?id=Ku9K9F3>

cada vez mayor peligro debido al intenso y vertiginoso cambio sociocultural que estamos viviendo las familias mapuche.

El *rakizuam* se visibiliza en la forma de vida que el *che* (persona) posee, entendiéndose como el modelo de vida que la persona lleva.

“El *rakizuam* viene del *zuam*, *zuam* como una necesidad, *chem zuam nieymi*? Cuando llega una persona se le pregunta: ¿qué necesidad tienes? *Niefun kiñe zuam*, *kiñe zuam niefun* (tengo una necesidad, una necesidad tengo) o *kiñe zugu* (un zugu) puede decir también.” (MANQUILEF; 2019. Entrevista)

Para abordar el presente capítulo, será necesario desarrollar conceptos claves que se van a ir repitiendo debido a su importancia en la configuración del lenguaje. Para comprender mejor la idea, acudiremos en primer lugar a algunos textos.

Desde el *mapuzugun*, analizaremos algunas de las posibilidades que nos otorga la lengua para descifrar los estados en que el *che* (la persona) puede estar, puede entrar, o experimentar, desde su dimensión del pensamiento, es decir, desde el *rakizuam*. Por otro lado, desde el proceso de imaginar mediante ejercicios lógicos de razonamiento, cuantificar el mundo, describir el mundo, la realidad, lo humano, y las dimensiones no físicas de las vidas.

Al definir los primeros conceptos, podemos encontrar las siguientes pistas: considerando los primeros escritos del *mapuzugun*, no encontramos el término en sí, más bien se lo encuentra en forma conjugada;

“Raquiduamelin: afligir y dar pena”.

“Raquiduam<sup>63</sup> elbin: desenfolar”.

“Raquiduamu: tener tristeza y pena”.

“Raquiduamyen: consolar”. (VALDIVIA; 1684: 130)

“Pensar: duamtun, duamlen duamtucun”. (FEBRÉS: 1764: 411)

“Raquin: Contar, estimar”. (VALDIVIA; 1684:130)

Seguidamente, Augusta define *raki*, concepto que antecede al *zuam* (*duam*).

“Raki/fe, adj, calculador. Rakilün, reparar, hacer reparos contra una persona. Rakin; contar, calcular”. (AUGUSTA; (1916): 2017: 185)

---

<sup>63</sup> Los textos de Valdivia (1608) están escritos con un sistema diferente de escritura al que usamos en el presente texto. Ejempl *raquiduam* en la actualidad se escribe *rakizuam*.

*Rakiduam*: (de rakin) la mente; el pensamiento, la intención, opinión, inteligencia. Tüfachi we domo ayükey ñi küme rakiduam: Esta joven tiene disposición para lo bueno. Rakiduamgen; ser de buenos o malos sentimientos, según el adjetivo que le preceda. Rakiduamkülen; estar pensativo. Rakiduammanien; tener premeditado. Rakiduamün; pensar, reaccionar, pensar en algo. Rakiduamtukun, raliduamyen; guardar, tener en la memoria. Rakiduamyen, reflexionar en algo. (AUGUSTA; (1916) 2017: 185)

Desde mi conocimiento sobre este término, podría agregar: contar, ordenar, segmentar, estratificar, dimensionar, potenciar (por 10), cuantificar ordinalidad, cardinalidad.

Pero existe otra posibilidad de entender el *raki* como el ejercicio de contar lo que acontece, hablar de alguna situación que a la persona le ocurre, contar sus penas, sus preocupaciones, sus inquietudes. Hablar implica un proceso de ordenamiento de las ideas para poder transformarlas en mensaje, nuevamente se trata del ejercicio que esta dimensión del che ejecuta para transformar sus ideas en algo que se puede contar, decir, comunicar.

## **2.1 Con respecto al segundo término, *zuam***

El término *zuam* también merece atención ya que estamos acostumbrados a entenderlo y a traducirlo como ‘necesidad’, sin embargo vamos a precisar o intentar escudriñar en esta polisemia.

Para Valdivia:

“Duam: entendimiento, voluntad, condición, gana, gusto, inclinación.” (1684: 97)

Posteriormente, Augusta señala:

“Duam: Intención, necesidad, urgencia, por causa.” AUGUSTA; 2017; 34

“Suam: s. intención, necesidad, urgencia, sentimientos, afectos, y otras actividades y modalidades del alma.” (MOESBACH; 1962: 214)

Si bien *zuam* se entiende como necesidad, también se puede entender como aquello que la persona desea, ansía, requiere (*zuamniy*). Es la energía que pone la persona para hacer entender su inclinación o interés en una situación determinada. Son los niveles de afección que una persona tiene frente a cualquier situación que tiene implicancias para sí.

*Zuamkülelay* es una expresión que se usa para describir a una persona que no expresa mayor preocupación por una situación compleja que ha vivido, ante la cual no se ve afectada mayormente.

La expresión *zuamgemekey* significa que una persona está ocupada, está en actividad que está en movimiento en respuesta a una determinada necesidad.

*Zuamtunienew* es el interés que una persona pone en otra para algún propósito. Debemos entender entonces este término como lo que impulsa al che a movilizarse a ocuparse.

Por otro lado, el otro término del que nos ocuparemos es el de *kimün*.

Definir *kimün* no es simple. En la literatura de los autores mapuche y de los autores que hablan de lo mapuche, siempre el término se define como “conocimiento” o “saber”.

“Quimn = Saber, conocer, entender, aprender, sentir, adivinar.” (ERIZE; 1960; 357)

“Conocer: quimn” (FEBRES; 1764: 357)

Mientras que para el sacerdote Félix de Augusta:

“Kimün = unitr. Saber, conocer. Aprender. Sentir. Adivinar.” AUGUSTA; 2018:

Entre los autores mapuche:

“kimün: saber, conocer, aprender, sentir, adivinar”. (ALONQUEO; 1989:131)

“kim kiml Sabio(a); ingenioso(a); sensato(a).” (CATRILEO; 1998: 37)

“Saber (conocer, aprender, comprender), Kim, kimün, kimmien.” (ANTINAO; 2014:173)

Algunos académicos de origen mapuche definen el *kimün* de la siguiente forma:

“Así, la radical *kim* porta tres campos de significado. Uno de ellos se vincula con el conocimiento y el saber que, como sustantivo, significa sabiduría. Otro de los significados se vincula con lo educativo, que incluye el binomio enseñar-aprender y; por último, otro que tiene relación con la idea es la toma de conciencia y metacognición.” (QUILAQUEO Y QUINTRIQUEO; 2017: 29)

Desde una perspectiva más tradicional, al reflexionar de un *machi* por ejemplo el *kimün* se define como sigue:

“...el *kimun*<sup>64</sup> es el conocimiento mapuche en donde el *che* se forja a la vez que va forjando este *kimun* minuto a minuto, es decir, nosotros como *che* tenemos la gran capacidad de crecer y desarrollarnos para llegar a ser una persona mapuche, y eso es a través del conocimiento. De ahí nace el concepto de *kimunche*, que tiene dos sentidos: material de tener bienes y en otro sentido de tener conocimiento, es decir, a la persona sabia.” (CANIULLAN: 2006; 211)

En esta cita se muestra la gran importancia que el conocimiento tiene en la formación de la persona y que está presente todo el tiempo, si bien el autor habla del conocimiento mapuche, el término *kimün* se refiere al conocimiento en general.

Nosotros hacemos la distinción entre el *kimche* y el *kimünche*. Una persona *kimünche* es aquella que posee *kimün* (conocimientos, información), sin embargo, su actuar no necesariamente refleja todo lo que sabe, en cambio la persona *kimche* es aquella que encarna el *kimün* (conocimiento e información) que posee, es consecuente con este. Si bien es cierto que esta condición es muy promovida como valor, se reconoce que es muy difícil de ser alcanzada.

“El *kimün* puede ser aprendido a través de la capacidad de ver, oír, de comenzar a practicar y de desarrollar el conocimiento. Si una persona tiene la capacidad de oír, de ver la naturaleza<sup>65</sup> (los pájaros, un cerro cuando suena), ello comunica algún mensaje y las personas que tenemos conocimiento inmediatamente sabemos qué es lo que la naturaleza está comunicando, esto depende de los sonidos y de lo que se observa.” (CANIULLAN: 2006; 211.)

El machi Caniullan muestra que las vidas nos están hablando permanentemente y es una capacidad que se desarrolla, pero en función de la vida, en relación con las diversas vidas. Por ende, este *kimün* no opera solamente a nivel cognitivo o racional, sino que va mucho más allá. Es desarrollar otras vitalidades sensoriales. Por un lado, es despertar y disponer el cuerpo mismo en un estado de aprendizaje, se entiende que el cuerpo es un elemento que recepciona diferentes informaciones por lo que desarrolla una memoria propia. Desde el *mapuche kimün* se habla de *kisu kimnien* como un conocimiento o una posibilidad de que existe un conocimiento propio de la persona.

*Kimfemfin* se puede traducir como algo o alguien que una persona ve por primera vez y de inmediato lo conoce, logra no sólo identificarlo sino reconocer su forma de ser. Este

---

<sup>64</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>65</sup> El término naturaleza ha sido fuertemente incorporado en el discurso mapuche desde diferentes ámbitos como el político y también desde el discurso más académico.

reconocimiento automático se puede dar a través de las sensaciones físicas que la persona tiene al momento de observar por primera vez. Se trata entonces de aprender a situarse entre las multiplicidades de vida y estar atento a sus mensajes en tono siempre dialógico. De ese conocimiento estamos hablando cuando nos referimos al *kimün*.

Lo que el machi Caniullan señala es la relevancia que tiene el cuerpo en ese proceso de aprender, oír, desarrollar la capacidad de escuchar. Por otro lado, que desde el punto de vista mapuche existe una serie de términos referidos al proceso de ver (ver capítulo V).

*Kagentufin* es cuando una persona reconoce algo extraño en otra persona, o advierte en alguien conocido un accionar fuera de lo común o lo habitual y es una señal de que algo está fallando. El cuerpo es capaz de reconocer y activar su memoria a través de la temperatura, el aroma, la mirada, la voz, la tez y otras variables que el cuerpo va memorizando y luego leyendo.

¿Dónde está el *kimün*?

“Nosotros, como che, podemos profundizar el kimun con algunas técnicas, es decir el kimun está en el agua, en cualquier lugar; pero ¿cómo nosotros podemos adquirir este kimun?, en base a la observación, lo cual no es simplemente mirar, sino que el che se introduce en lo que está mirando, en la reflexión.” (CANIULLAN: 2006; 212)

Para los mapuche, el *kimün* no es exclusivo de los *che* (personas), el *kimün* es una entidad viva que habita en todos los seres vivos. El agua, como ser vivo, posee *kimün*, y para entender, entrar, profundizar, aprender de ese *kimün* es necesario dialogar con ese ser vivo que es el *ko* (agua).

En la persona, el *kimün* puede manifestarse de múltiples maneras; por un lado, es algo que se desarrolla porque esa persona tiene un *küpan* (una ascendencia ya sea matri o patrilineal) con características en las que se ha cultivado un tipo de *kimün*. Por otro lado, producto de un rol determinado que la persona asume desarrolla un determinado *kimün* a través de los *pewma* (sueño) o a causa de la interacción con algún *kulme*, pero en lo fundamental el *kimün* emana desde las profundidades del ser de la persona, desde su *püjü*.



“llegado el momento de hacer *gijatu* entonces la persona logra erudición logra levantar su *kimün*, levanta desarrolla hasta donde llega su *kimün*, entonces se extiende pero eso es producto de su *püjü*<sup>66</sup>”. (CARRIL; 2018. Entrevista)

El *kimün* logra una cierta extensión acorde a cómo la persona lo ha desarrollado

El *kimün* también se puede irrumpir en un momento determinado de la vida del *che*, causando con ello serias alteraciones, cambios, rupturas.

Aquí es donde se entiende el *zugun*, más allá del lenguaje humano, sino como una expresión en donde todas las vidas logran manifestar, comunicar aquello que contienen y desean transmitir.

Aquí se nos aparece el *zugun* como la forma de comunicación de los diversos seres vivos. *Zugun* como un acto que muchos seres vivos poseen para su relación con los otros seres.

“Así, las montañas, la vegetación y los *perimo* <sup>67</sup>aparecen como hablantes extremadamente relevantes a la hora de construir el mundo lingüístico del *mapunzugun*, lo que diferencia, de manera basal, la comprensión académica, tanto formal como intuitiva, de comunidad de hablantes. De esta manera, la lengua pierde su carácter exclusivamente humano, para ser entendida como una construcción cultural ecológica, con la participación activa del entorno no humano. Las consecuencias epistemológicas resultan evidentes.” (TEILLIER, LLANQUINAO, SALAMANCA: 2017: 33)

Del acto de *zugun* (hablar) se pasa a un *zuguwün* (hablarse unos a otros) comunicarse. Las formas o medios a través de los cuales se da este *zuguwün* pueden ser variados, como en los *pewma* (sueños) por ejemplo; en ese acto de *zuguwün*, ocurre el *elu zuguwün* (darse el *zugu*) el traspaso del propósito, la entrega del mensaje fundamental.

Ahora también es necesario aclarar que ese diálogo no es un balbuceo, no tiene que ver necesariamente con el hablar, sino que se trata de un ejercicio de contemplación, reflexión, análisis, comparación, contextualizado en el medio mismo. No sólo es observar las propiedades de un ser vivo, sino es también sentir sus propiedades, su fuerza, aroma, gusto, temperatura, consistencia, belleza y para ello el cuerpo entero es un instrumento de medición.

---

<sup>66</sup> “*puwüy ta ñi gijatuam feyta wewpituduy ta che püramüy ta ñi kimün püramtuy, tunteme ta ñi kimün püramüy, amulniey fey püjü ta ñi femün ka*”.

<sup>67</sup> Referido al concepto genérico de *perimontu*.

*Kimün* (conocimiento) es parte de una existencia risomática y multidimensional que se entiende como *mogen* (vida), y que está en relación con las múltiples vidas con quienes compartimos también múltiples dimensiones. Una primera característica que se debe considerar es que este *kimün* es relacional a los espacios en donde vivimos, lo que significa que cada espacio, cada territorio, son unidades autonómicas pensantes y creadores. El término *mapun kimün* nos lleva a pensar y entender la profundidad y conexión entre las partes involucradas. *Mapun* nos da a entender que algo está profundamente ligado a los espacios, es intrínseco. Con todo esto, estamos frente a una territorialización del *kimün*.

Frente a la vida actual, en que las personas se desenvuelven tanto al interior de sus espacios y territorios así como hacia fuera de ellos, es que se dice que se vive en una doble racionalidad.

Aunque su producción, validación son en colectivo o desde el colectivo, los *che* y su *az* (forma de ser) hacen o definen el tipo de *kimün* porque se reconoce el peso y la importancia del *che*, del individuo, en la producción o transformación del *kimün*.

El término *az* estará presente en más de un capítulo de nuestro trabajo, lo que amerita un intento de definición a fin de ayudar al lector a entender este otro concepto polisémico del mapuzugun.

“AD<sup>68</sup>. S. Cara, rostro, fisonomía. Falkner escribe AZ. || Faz, frente, faceta, exterior de algo. || Lado, cara, aspecto de las cosas. || Costumbre, tradición, rutina. || adj. Armónico, bonito, de buen aspecto. || prep. Al lado, hacia”. (ERIZE; 1960: 46)

“Ad: s. el exterior de las cosas (forma, color, contorno, aspecto, faz); particularidad, costumbre; mañas, vicios; lado y cara de las cosas: *ka ad meu*: en el revés; dirección: *ad lafken*: al lado del mar. Ad: adj. Bonito, arreglado: *ad üi*: bonito nombre”. (MOESBACH; 1962:206)

Mientras que en los autores mapuche, nos encontramos con:

“Ad: bonito” (ALONQUEO; 1989: 27)

“Ad: persona; gente que comparte las mismas costumbres de un grupo”. (CATRILEO; 1998: 36).

“Ad: imagen, persona, hermoso/a”. (ZÚÑIGA; 2006: 313)

---

<sup>68</sup> En el texto aparece con otro grafemario Ad, mientras que en nuestro sistema es Az.

Algunos autores como Alonqueo (1989) y Zúñiga (2006) enfatizan la idea de belleza en la definición del concepto.

El concepto *az* es bastante polisémico y es difícil otorgarle una definición exacta puesto que por un lado trata de las formas en cuanto a cómo presentan las vidas su materialidad, pero también aduce a las características individuales de los seres vivos dándonos a entender su comportamiento, temperamento, además de su estética. En otro sentido, el *az* nos lleva a entender el ordenamiento de la vida. *Azniegey ta che*, por ejemplo, es decir, a las personas de una u otra manera se les está permanentemente ordenando, direccionando. Otro adagio mapuche reza *kom mogen ta azniegey*, es decir, toda vida está siendo ordenada y regida a su vez.

*Azüy* es la conjugación verbal del *az* cuando una vida, ya sea humana, vegetal, animal, o mineral, muestra o manifiesta belleza en su expresión.

Mientras que *azlay* (*lay*: murió) es la negación o ausencia de la belleza.

Volviendo con la idea anterior, el o los *kimün* están contextualizados o más bien responden a una serie de ordenamientos en diferentes niveles o sustratos, desde lo cósmico hasta las dimensiones cotidianas y/o individuales.

Debemos entender el *kimün* como una entidad viva que trasciende lo humano y que es capaz de viajar en el tiempo y reactualizarse en las generaciones nuevas de las personas u otras vidas con las que se comparte el espacio.

Podemos realizar una breve clasificación de los *kimün*

<b>Mapuzugun mew</b>	<b>En español</b>
<i>Kuyfi kimün</i>	Conocimiento antiguo
<i>Newen kimün</i>	Conocimiento con fuerza
<i>Küme kimün</i>	Buen conocimiento
<i>Wesha kimün</i>	Mal conocimiento
<i>We kimün</i>	Conocimiento nuevo
<i>Kake mapu kimün</i>	Conocimiento de otros territorios
<i>Kake rume kimün</i>	Otros tipos de conocimientos
<i>Kiñe rume kimün</i>	Conocimiento de una sola hebra, conocimiento transparente.
<i>Kake xipa kimün</i>	Conocimiento de otra naturaleza

<i>Yamfalchi kimün</i>	Conocimiento respetable
<i>Fanechi kimün</i>	Conocimiento de peso
<i>Reyñma kimün</i>	Conocimiento del grupo familiar
<i>Reche kimün</i>	Conocimiento de las personas comunes
<i>Rechegehochiche kimün</i>	Conocimiento de personas no comunes
<i>Naiüq mapu kimün</i>	Conocimiento de la dimensión terrenal
<i>Wenu mapu kimün</i>	Conocimiento de la dimensión superior
<i>Mapuche kimun</i>	Conocimiento mapuche
<i>Wigka kimün</i>	Conocimiento no mapuche

Tabla N° 3 Clasificación del *kimün*. Elaboración propia.

Este intento de clasificación nos señala una serie de características que asumen los *kimün* o desde los que se puede reconocer cuando operan en el *mogen* (vida) del *che*. Son las formas en las que se puede mostrar y encarnar esta entidad que denominamos *kimün*.

Desde la perspectiva mapuche, el *kimün* es dado a ciertas personas, no a todas. Además, el *kimün* es otorgado por seres que gobiernan la vida y cuidan de ella; por tales motivos el *kimün* es dado para ser operativizado, encarnado por los diferentes *che* que lo portan. Entre los mapuche se dice; “*kisu günewün kimkelay ta che*” que ninguna persona obtiene el *kimün* por sí misma o por su sola voluntad. Este es dado, otorgado, prestado por aquellas fuerzas que hacen posible la vida en el universo. El *kimün* no es un bien que se puede comprar, adquirir, sino que es otorgado para cumplir un propósito determinado.

Como una forma peyorativa de tratar a una persona que es fanfarrona o sabionda, se le denomina *kimkawün che*, que dice saber o actúa como si supiera, pero que en realidad no sabe.

De esta manera, en la sociedad mapuche el *kimün* es valorado por algunas familias más que por otras. Y en los últimos años esta idea de *kimün* se ha ido sustituyendo por la idea del conocimiento *wigka*, por aquella que brinda la escuela, o sea el *wigka kimün*.

Algunos verbos relacionados con la raíz *kim* nos puede llevar a entender de mejor forma las ideas que subyacen y las posibilidades de su expresión:

*Kimkelafun*: no lo sabía. Pero al conocer la noticia entonces ahora sí sabe.

*Fewla kimfin*: cuando alguien observa o conoce a alguien, entonces dice ahora recién lo conozco.

*Kimfaluwpen*: me he demostrado. Me presento ante los otros/as para ser conocido/a.

*Kimfaluwüy*: se demuestra, se muestra tal cual es.

*Kimkoniün*: tomar conciencia, reconocer donde está la persona, lograr conocimiento, lucidez.

El saber, conocer, como un momento al que se llega después de varios estadios de experimentación, reflexión, observación.

## 2.2 El significado: sus consecuencias e implicancias

Fundamentalmente cuando existe un continuo reduccionismo del sentido de las palabras, sus significados se van diluyendo y van perdiendo profundidad, sobre todo porque las traducciones se hacen recurrentes desde una sola visión, aquella más funcional al propósito inmediato.

La escritura va definiendo y estructurando una lengua que es funcional a la lengua en la que se traduce. Aquí se hace evidente el peso colonial de la relación mapuchidad-hispanidad.

La cercanía con lo etéreo, lo no corpóreo, la inmaterialidad, lo fractal (Wagner), nos revela una noción de *rakizuam* (filosofía de vida) que es parte de un todo.

El *rakizuam* está muy asociado a una esfera compleja de definir que es el *zugu* (idea, asunto). El *rakizuam* como dimensión intrínseca al *che* es donde se sitúa la capacidad de pensar, sentir, reflexionar, ordenarse, coordinarse, estructurarse, definirse, saberse.

Desde esta dimensión (consciente) es donde se capta el *zugu*. Aquí se filtra y se decide qué parte de éste se materializa en la expresión verbal o sea *zugun* (habla). En algunas instancias de la espiritualidad mapuche, se recurre a una situación a la que deseo mencionar *rakizuamluwpay ti zugu*, significa “que el *zugu* ha llegado a transformarse en *rakizuam* (pensamiento)” y es cuando una idea se aposenta en la mente de una persona.

La práctica del *rakizuamiün* (pensar) nos lleva a un estado de *günekon*<sup>69</sup> que podríamos entender como toma de conciencia, lucidez, entrar en razón, entender una determinada

---

<sup>69</sup> Etimológicamente: Güne/ control, Kon/entrar.

situación, o volver a un estado de conciencia vigilante de la realidad. Lo que nos está indicando que el ejercicio de hacer *rakizuam* también nos puede sacar de la realidad en la que estamos inmersos.

*Zuam* es un concepto que engloba una serie de situaciones que mueven a la persona, la motivan, la inhiben, o la impulsan y que traduciremos como “necesidad”.

Para el profesor Gabriel Llanquinao (2018 en entrevista personal), nos señala que

“diversas necesidades, no existe una necesidad, sino varias... en la vida real de las personas”.<sup>70</sup> (LLANQUINAO, 2018. Entrevista)

La vida se presenta siempre desde diferentes ámbitos, desde diferentes formas, frentes y para cada una de ella existirá un *zuam* al que se debe responder.

“Cuando ya se posee la vida, entonces se entra a ser persona, entonces conoce sus necesidades se dice... cuantas necesidades tiene... pero en ello tiene sus necesidades y por eso hay vida, y la persona crece, entonces se logra controlar esa necesidad dicen las personas<sup>71</sup>” (LLANQUINAO: 2018. Entrevista)

Estamos hablando de cómo las necesidades tanto cotidianas, sofisticadas o más intrínsecas van apareciendo en la medida de que las personas van creciendo como tales. Cuando se van desarrollando o perfilándose hacia una determinada forma de ser.

Cuando una persona posee un *rakizuam* o ha desarrollado esta capacidad se puede constatar

“ese es capaz de pensar su *zugu* (idea, asunto), posee *rakizuam* se le dice, ese que puede reconocer la vida mapuche, ese que conoce cómo es el *zugu*, que conoce las antiguas conversaciones. Aquella persona que logra identificar qué conocimiento encierra una conversación, a eso se le denomina *rakizuam*, por eso el *rakizuam* es como está ordenado el *zugu* pero desde la perspectiva de la vida, desde lo propio, de cómo están ordenados los animales, de cómo están ordenados los diferentes *newen* (fuerza), eso se puede vislumbrar si es que hay un *rakizuam* se dice, algunas personas andan trayendo un tema, sacan sus conocimientos, pero se les dice que no piensan su conocimiento, que no logran observar sus propios conocimientos<sup>72</sup>”. (LLANQUINAO: 2018. Entrevista)

<sup>70</sup> Fij zuam, gelay kiñe zuam, fij zuam... rvf mogey che.

<sup>71</sup> Zewma niegoy mogen, zewma che konkay che, zewma kimkey ñi zuam pige... tunten zuam niey... welu feymu niey ñi zuam fey mvley mogen xemkvley che, fey gvnekey ñi zuam pikey che.

<sup>72</sup> “feyti rakizuamüy ñi zugu, niey ta rakizuam pige, feyti kimentunielu ta mapuche mogen, kimentunielu ta chumlen ta zugu, kimentunielu ta kuyfike güxam, eee. Chem kimün ta nien ta kiñeke güxam, feyta rakizuamüi pige, feymu ta rakizuam feyti chumgechi ñi azkülen ta zugu welu mapun mogenmu ka, chumgechi azkülen ta kujñ, chumgechi ñi azkülen ta fij newen, feyti ta pukintugey welu mülenmu ta rakizuam pige, fey kiñeke che miawli ta güxam, nentukey tañi kimün, welu rakizuamlay ñi kimün günezuamlay ñi kimün pigekey pu”.

El *kimün* (conocimiento) no es fácil lograrlo dentro del mundo mapuche, ya que es un poder de mayor discernimiento que las personas adquieren y desarrollan, que involucra una mayor capacidad de observar críticamente, bajo ciertos criterios la información y los actos que se desarrollan tanto entre las personas como en cualquier fenómeno con las otras vidas.

Generalmente se piensa que el *rakizuam* se sitúa en el órgano de la cabeza, pero ello no necesariamente es así, según la profesora e investigadora Margarita Canío, el corazón también interviene en este proceso:

“primeramente se le dice que la persona piensa cuando es capaz de ordenar bien el *zugu*... Tanto en la cabeza como en el corazón, se dice que la persona no piensa por sí misma, no sólo la cabeza es la que piensa, el corazón también está metido en eso que llamamos *rakizuam*<sup>73</sup>”. (CANIO: 2018. Entrevista)

Podríamos decir entonces que el *rakizuam* es un pensamiento elaborado y procesado. Una persona puede tener *kimün*, pero tiene que ser capaz de pensar sobre su *kimün*, analizarlo y entonces podrá expresarlo; es decir, transformarlo en *zugun* (habla). Se trata de graduar lo que se va a expresar. Ahí es donde interviene el *piwke* (corazón) como un mediador que analiza, filtra, dota de sentido y emoción al pensamiento, pudiendo estas emociones ser de rabia, dolor, amor, entre otros.

El *zugu*, según Canío, es lo que construye el *rakizuam*; con esto se refiere a una serie de pasos a los que se somete el *zugu* en el acto de hacer *rakizuam* (pensar). Considerar espacios, direccionalidad, además del método de cómo se va a ejecutar la acción o el *zugu* y cuáles son los *zugu* implicados y considerados, así como evaluar cómo esos *zugu* se han ido sedimentando en el tiempo. Nos encontramos con un ejercicio de tipificar el *zugu* para finalmente expresar y hacer explícito ese *rakizuam*.

Pero el acto de hacer, construir, levantar un *rakizuam* no les es dado a todas las personas.

“no todas las personas hacen *rakizuam*, algunos portan un *rakizuam* porque otros le dan un pensamiento y es eso lo que andan trayendo en sus cabezas como memorizado, pero también hay quienes construyen *rakizuam*, que logran observar cómo está el *zugu* de la vida, de cómo está el *zugu* en la actualidad, que logran llegar a levantar un *rakizuam*, eso es un gran *zugu* decía, entonces duele de verdad la cabeza, las personas sufren para llegar a ese

---

<sup>73</sup> “wünelu mew rakizuamaymi pigekey ta che ka, feyti ta ñi küme azkunuel ta zugu peno? Logko mew ka piwke mew, kishutu rakizuamkelay che pigekey, re logko rakizuamkelay piwke ta ka konküley feychi rakizuam mew ka”.

*rakizuam*, no se logra el estadio del *rakizuam* tan fácilmente, decía<sup>74</sup>” (LLANQUINAO; 2018 Entrevista)

Esto significa que una cosa es ordenar, pensar, imaginar, y otra cosa es construir un pensamiento, una explicación, es decir, una teoría. Lograr un juicio propio a partir de la observación crítica de lo que se le presenta a la persona.

### 2.3 *Zugu*.

#### **Asunto, idea**

En las citas anteriores el término *zugu* ha aparecido de manera sistemática y profusa. Por tal razón merece ser abordado de manera más particular a fin de intentar aclarar aquel término de uso tan prolífico en el mapuzugun.

¿Pero qué es el *zugu* y cómo se ha entendido hasta ahora?

Los autores de diccionarios desde la colonia hasta nuestros días nos dan una serie de definiciones que muchas veces no concuerdan entre ellas. A nuestro entender, con la excepción de Erize, no se ha comprendido la profundidad del término *zugu*.

“Dgu, palabra, cosa, razón, negocio, ocasión, sentencia.” (VALDIVIA; 1684:97)

“Düngu; Asunto, novedad, cosa (sunto), sentencia, fallo, pendencia, negocio (asunto), pleito, etc”. (AUGUSTA: 2017: 35)

“Dugu: s. asunto, novedad, cosa, fallo, pendencia, negocio, pleito, y cosas por el estilo” (MOESBACH; 1963: 213)

Moesbach prácticamente repite la definición otorgada por Augusta.

Dungu: palabra, habla, asunto, mensaje, evento” (ZUÑIGA; 2006:316)

Por su parte Erize (1960);

“DÚNGU. s. Palabra, habla, idioma, lenguaje. || Cosa, asunto, negocio, cuestión, tema, motivo. || Razón, noticia, novedad. || Pendencia, fallo, sentencia. || Oportunidad, ocasión, circunstancia. || sinón. DUNGU.”

---

<sup>74</sup> “kom che ta rakizuamkelay pikey, kiñeke ta miawli rakizuam elugey ta rakizuam fey logkontukuy, welu ka mvley ti rakizuamlu, ti gvnezuamlu zugu kom chumlen ta mogen chumlen ta zugu fantepu feyti ñi puwval zugu ñi wixañpvramal ta rakizuam ta che fvxa zugu pikey, rvf kuxankey ta logko, kuxankawkey ta che tañi puwal rakizuamew pikey, pekan kim rakizuamkelay che pikey.



Este último autor le otorga 19 acepciones al término, mostrando con ello la complejidad que encierra intentar definirlo.

Por su parte, entre los autores mapuche que han intentado definir este término en sus trabajos, podemos mencionar a:

“Dungu: evento; asunto; noticia; suceso”. (CATRILEO; 1998: 231)

“Dungu: asunto (cosa, novedad, pleito, noticia, pendencia, negocio)” (ANTINAO; 2014:58)

Para seguir ahondando en esta idea, podemos indicar que el *zugu* es como una entidad *hampülkafe* (viajante) que llega hasta los diferentes *che* y se aposenta en los *rakizuam* de ellos. *Feychi zugu akurumey ñi rakizuam mew, ñi logko mew*. Ese *zugu* llegó de repente a mi pensamiento, a mi cabeza es lo que se suele comentar entre los habalantes.

“De esta forma, nos podemos hacer una idea de lo abarcador que resulta el término *zugu*, aunque lo importante es entender que encierra a toda acción que un ser vivo puede concretar en la vida, ya que implica movimiento, acción o la resultante de alguna motivación. Todo lo que una persona (*che*) realiza, es *zugu*, todo lo que piensa es a partir de un *zugu*, todas sus acciones son *zugu*. Es entonces todo eso lo que se traduce en *zugun* (habla), que es lo que se logra *comunicar*. El decir es a través del *zugu* transformado en verbo *zugun*, donde se realiza el *mapuzugun*, que es el habla de los espacios entre ellos, el habla de la Tierra. Nótese que este término no se centra en el *che* (persona)” (QUIDEL; 2013: 130)

La teoría mapuche del *zugu* es que este existe en todo el universo y en todos los seres vivos, es como una infinidad de entidades omnipresentes que viajan a distancias inconmensurables. Además, es algo que mueve la vida y es a su vez manifestación de la vida misma en diferentes formas

“Por tanto, cada evento, cada fenómeno es un *zugu*; de ahí que la primera pregunta establecida entre personas que se encuentran es: *¿Chem zugu müley?*, con lo cual se está preguntando acerca de las novedades (fenómenos, eventos, noticias, situaciones, accidentes) que al otro le ha tocado presenciar, conocer, vivenciar o afectar”. (QUIDEL; 2013: 130)

Por tal razón, a cualquier situación, acontecimiento, motivación se le denomina *zugu*. Por ello es que resulta tan difícil darle un significado único, una traducción fidedigna a este término. Son todas las ideas que llegan, se escuchan, se imaginan, se piensan en la mente de una persona lo que podemos denominar *zugu*.

“En nuestras cabeza está el pensamiento, ahí se asienta el *zugu*, diversos tipos de *zugu* se transforman en pensamientos, pero no todos los *zugu* se transforman en pensamiento. Sólo

algunos *zugu*, a veces los *zugu* suelen llegar de manera intempestiva y de gran cantidad, entonces eso puede causar una enfermedad<sup>75</sup>...” (CARRIL; 2018. Entrevista).

La *machi* nos detalla de manera muy didáctica este fenómeno del surgimiento del pensamiento en la persona.

Cuando el *zugu* logra posicionarse y establecerse en el pensamiento se dice que *logkolowüy ti zugu* (se ha internalizado en la cabeza el *zugu*), cuando es un *zugu* que afecta a dimensiones más emocionales entonces se dice *piwkeluwüy ti zugu* (se ha internalizado en el corazón el *zugu*).

“También cuando se dice: *Akuy ti zugu* llegó el *zugu*, esto nos remite a la idea de autonomía que tiene el *zugu*, de ser una idea que se mueve por los cosmos (macro y micro), es decir que posee su propia trayectoria para luego llegar y depositarse en el *rakizuam*, o en forma de *rakizuam* en un determinado *che*, y, entonces, se habla de *rakizuameluwpay ti zugu*<sup>76</sup>, porque el *zugu* ha llegado a transformarse en *rakizuam*. El *zugu* es un agente que logra encarnarse en determinado momento en las personas y se desarrolla en ellas; se entroniza y llega a ser parte de ellas.” (QUIDEL; 2013: 133)

Del *zugu* al *rakizuam* existe entonces una leve brecha casi imperceptible, pero son dos binomios muy difíciles de ver de manera separada.

Cuando una persona realiza un *gübam* (aconseja) a otra, lo que está haciendo es incorporarle *zugu* ya sea en su cabeza o en su corazón para que esa persona cambie el rumbo de su accionar. Muchas veces algunas personas suelen mal aconsejar a otras para que actúen de mala manera frente a otra; para ello se le dota de una serie de información negativa sobre la cual tomará determinación la persona a la que se le está aconsejando. Desde lo mapuche se dice “*apolkakunugey zugu mew*” (lo rellenaron con *zugu*) por eso hizo tal desaire o actúo de tal o cual forma frente a otra persona. Desde este ejercicio podemos entender el *gübam* como el acto de aconsejar.

Los *zugu*, tienen la posibilidad de manifestarse de múltiples formas, por ello, se manifiestan en los vientos, la manifestación del fuego, comportamientos de los animales, vuelo de las aves, sonidos del mar, en el vuelo de los insectos, en las apariciones de seres

---

<sup>75</sup> Taiñ logkomu mvley taiñ rakizuam tati, feymu ta anvpay zugu ka, fijkexipa zugu rakizuameluwi, fey wvla feyta...welu kom zugu ta rakizuameluwlai pu. Kiñeke zugu mvten ka, ka kiñekemu rume weza akurumekey ti zugu kiñeke chemu feyta kuxankonafuy rume ka...

<sup>76</sup> Rakizuameluwpay ti zugu; literalmente: “el *zugu* llegó a transformarse en pensamiento”

invisibles o en la materialidad de los seres inmateriales. Dependiendo del estado en que nos encontremos los *che*, podemos estar más sensibles a ciertos tipos de *zugu*, así como acorde a la formación que poseamos podemos leerlos, interpretarlos, cuando éstos se nos aparecen, se nos presentan o nos acaecen. La idea es que todos los seres vivos poseen su *zugu*. En el género humano cada ser posee su *zugu* o sus *zugu* (una serie de asuntos, ideas). Durante nuestras vidas podemos encarnar diferentes *zugu*, podemos recrear o podemos crearlos. Los acontecimientos que se desencadenan en la vida se entienden como *zugu*.

La filosofía de vida que una persona posee o desarrolla, es su *zugu*. Por tales razones se constituye en una construcción que se puede visibilizar, impedir, evitar, esquivar, invocar, desde ciertas prácticas rituales o bien como un hábito cotidiano que se cultiva y se acciona en esta subjetividad.

Entre los mapuche existen numerosos tipos de *zugu* que alteran, dan sentido y encaminan nuestro *mogen* (vida).

Como una forma de ayudar a entender este concepto, clasificaremos algunos tipos de *zugu*.

<b>Zugu</b>	<b>Tipos de zugu</b>
<i>Kümeke zugu</i>	Zugu buenos
<i>Wezake zugu</i>	Zugu malos
<i>Kuyfike zugu</i>	Zugu antiguos
<i>Weke zugu</i>	Zugu nuevos
<i>Kimfalnochi zugu</i>	Zugu indefinibles, ininteligibles
<i>Kuñuwüngechi zugu</i>	Zugu peligrosos
<i>Jikangechi zugu</i>	Zugu que dan miedo
<i>Yewengechi zugu</i>	Zugu que avergüenza.
<i>Üzefalchi zugu</i>	Zugu de odio, repugnante, repulsivo
<i>Poyefalchi zugu</i>	Zugu que genera cariño, amor
<i>Kintufalchi zugu</i>	Zugu indagable, amigable
<i>Ejkafalchi zugu</i>	Zugu que se debe ocultar, esconder
<i>Jumumafalchi zugu</i>	Zugu que no se debe difundir, se debe acallar
<i>Nentufalnochi zugu</i>	Zugu que no se debe contar
<i>Yamfalchi zugu</i>	Zugu que inspira respeto
<i>Ayiwüngechi zugu</i>	Zugu que genera alegría
<i>Jiz zuamfalchi zugu</i>	Zugu que genera placer, complacencia
<i>Pejken zugu</i>	Zugu que genera temor, angustia
<i>Ühufalchi zugu</i>	Zugu repulsivo
<i>Ijkungechi zugu</i>	Zugu que genera rabia, enojo, ira

<i>Rakizuamfalchi zugu</i>	Zugu que genera inquietud, reflexión
<i>Günezamfalchi zugu</i>	Zugu que se debe analizar

Tabla N°4 Clasificación del *zugu*. Elaboración propia.

Esta noción de *zugu* nos lleva a un mundo clasificatorio de los acontecimientos, lo que significa que existe una gran capacidad de análisis situado en el lenguaje mapuche. Un aforismo mapuche dice: “*küme rakizuamgechi che, kimfalkey*” cuando una persona tiene buenos pensamientos, se nota”

*Niey kümeke zugu*: la persona posee buenos *zugu*. Cuando se observa un buen comportamiento de la persona y este es reconocido.

Un *gübam* (consejo) es que “*kümeke zugu inagekey*” que los buenos *zugu* deben seguirse con la finalidad de obtener una buena forma de vida.

Cada tipo de *zugu* configura un tipo de *rakizuam*, es decir, según los *zugu* que la persona interiorice, escuche, se detenga en él, configurará su *rakizuam*, por ende, será lo que la persona busque concretar o lo que persiga y en ello centre su vida y sea la persona que es.

Es decir, que el pensamiento se trasluce en la persona, se hace visible cómo la persona encarna su vida.

Otro aforismo reza: “*Kisu ñi rakizuam ñi yeetew*” Su propio pensamiento lo ha conducido”, lo ha llevado a ser o hacer lo que hace. El *rakizuam* es lo que guía a la persona hacia un sentido u otro, conduce a una persona hacia una condición, hacia un modo de ser.

Por otro lado, el *zugu* es algo que puede volverse contra la propia persona que lo exhala, por eso se debe tener cuidado en lo que se dice. Recordemos que todas las palabras encierran un *zugu*,

“Por eso la gente dice, no sirve sacar las palabras de cualquier forma, es bueno atajar la propia boca, para que tu propia boca no te quite el ser persona, de esa manera... porque muchas de las cosas que se dicen sobre otros, se vuelve hacia la propia persona, eso dicen<sup>77</sup>.” (CARRIL; 2018. Entrevista)

<sup>77</sup> Feymu jeta feypikey ta che, kvmelay ta fijke chumuechi nentun ta wvh ta kvmelay pikey, pichin ta kaxvtuy ñi wvh ta che fey ta kmey pikeygvn, ka pichi chegetunoal tañi wvh ta che ka, mvey tañi kaxvtuwal. Femgechi... ka kishu wiñoñmakey che pikelaygvn anchi

Sobre esta misma idea que plantea la *machi*, las palabras, es decir, el *zugun*, puede provocar alteraciones no sólo entre las personas, sino también en el medio, en las otras vidas con quienes compartimos el espacio vital. En ese mismo sentido, con un *gübam* (consejo) se habla de “*wiño wixakeaymi ta mi wüh*” que significa que la persona debe “ser capaz de ponerle freno a sus palabras”. Esta frase encierra aquella idea de que todo lo que la persona dice, se puede volver en su contra. Toda sentencia, es una autosentencia.

“De acordo com os Mapuche, a linguagem dispõe da faculdade de produzir resultados independentemente da intenção do falante. Assim, a mera expressão de algo indesejável pode trazê-lo à existência” (COURSE; 2011:794).

#### 2.4 Los estados de che.

La persona puede estar en diferentes estados en relación a su *rakizum*, no existe un solo estado lineal, sino que estos pueden ser variados y múltiples de acuerdo a diferentes factores tanto externos como propios de la persona.

Las personas pueden pasar de un estado de consciencia a otro, esta capacidad se reconoce y se nomina de una determinada manera desde la lengua:

*Chelen*. Es un término que se refiere al estado consciente de una persona. Estar inmerso y consciente en esta dimensión. Podríamos decir que la mayoría de las personas vivimos en este estado de *chelen*.

*Chetun*. Volver a estar consciente, volver a estar lúcido. Aquí podemos concluir que para ser considerado *che* (persona) se debe estar consciente y lúcido en esta y de esta dimensión. Y la pregunta es ¿cuándo no estamos en esos estados? Uno de esos estados es la embriaguez, es cuando el *che* (persona) deja de ser *che* y se le dice *chelelay* es decir, que no está siendo persona, no está como persona. Cuando despierta de su estado de borrachera o embriaguez, entonces se le dice *chetuy*, es decir, ha vuelto a ser persona. Esta misma afirmación se hace cuando una persona cae inconsciente ya sea por enfermedad o accidente. Por último, esta afirmación se utiliza cuando una *machi* entra en estado de trance, entonces está en un estado de *küymín* cuando su otro u otros *püjü* están corporeizados. Cuando cesa este estado, entonces las personas exclaman ‘*chetuy ti machi*’, es decir, ha vuelto a ser persona la o el *machi*.

El estado de *chetun* tiene que ver con que el *che* (persona) logre estar en estado de *kimkülen*, y eso significa estar en posesión del *kimün*, es decir, del conocimiento/la conciencia.

*Kimkülen* se entiende como un estado de estar consciente, tener dominio de la realidad, pero a su vez nos lleva a la idea de entender que eso es “conocimiento”. Estar en facultad de ver, observar, pensar, entender lo que está ocurriendo y lo que está aconteciendo a nuestro alrededor. Este estado se puede perder y por ende se puede perder la conciencia, cuando perdemos la posibilidad de seguir observando, pensando, entendiendo y/o explicando lo que está rodando.

El *kimwelan*, es la ausencia de *kimün*, pero en el sentido que la persona pierde la conciencia, acontece en un desmayo, por ejemplo. Parecido, pero es diferente el término *rupa zuamiin* que es un momento en donde se pierde la lucidez, pero es sólo un momento, producto de alguna situación inesperada.

*Gojiñ mew* (emborracharse, embriagarse) cuando existe una ingesta de bebidas alcohólicas de un volumen tal, que la persona pierde noción de sí mismo, del tiempo, ahí se pierde el estado de *kimkülen* y consecuentemente también se pierde la condición de persona, *chelen*. Debemos entender entonces que una persona es *che* mientras está en estado de *kimün*, consciente.

“La frase *chengelan* (“no ser una persona”) se utiliza frecuentemente como sinónimo de ebriedad. Es completamente aceptable no saludar a los borrachos, o saludarlos con cierto grado de sarcasmo que nunca sería empleado hacia una persona más sobria.” (COURSE: 2017; 70)

El estado de *chelen*, estar siendo persona, es la capacidad de mantenerse no solamente sobrio, sino también de estar en pleno dominio de su conciencia. En ese mismo sentido, el antropólogo inglés señala:

“Esto se debe a que la ebriedad, de acuerdo a mis interlocutores, elimina capacidades relativas a ciertas características -autonomía de pensamiento, intencionalidad, y la capacidad de acción y reacción social- que los marcan como personas completas, y por tanto, se les retira la atribución del estatus de *che*.” (COURSE: 2017; 70).

Es decir, el ebrio no tiene control sobre su *rakizuam*, por lo tanto puede decir muchas cosas o nada, puede hacer muchas cosas, pero está plagado de incoherencias y situaciones

inconexas. Inclusive a los niños de dos a seis años más o menos, se les dice que son como *gojiñ* (ebrios), por su lenguaje, juegos y desinhibición.

“De la misma manera, los bebés, a pesar de su innegable afiliación a la especie humana, no son tratados como personas en el sentido usual.” (COURSE: 2017; 71)

Principalmente los abuelos/as se refieren a los bebés como potenciales personas, toda acción o afecto, va en la dirección de lograr el estado de persona. *Ka ahtü chegelmi*...mañuman ta ti. Algún día cuando seas persona... entonces me agradecerás y se agrega el objetivo de la acción

*Chegewelan* (ya no soy persona) es una expresión exagerada que se usa cuando alguien ha llegado a una situación extrema, ha quedado desvalido, desprovisto de energía, ya sea por cansancio, o por haber quedado muy a maltraer.

Una vez lograda una mayor madurez, se irá considerando *che* en la medida que vaya mostrando prácticas de socialidad entre sus pares humanos. *Kimwey* (ya sabe) es un término que ayuda a situar al *püchi che* (persona pequeña) en un rango ya diferente del anterior. Tiene que ver con las respuestas que éste entrega frente a los estímulos de sus pares. Podemos realizar una comprensión del conocimiento en relación al distanciamiento, la incorporación de la dimensión temporal en el proceso de aprender, de irse construyendo a partir de esta toma de conciencia.

Pero el *kimüin* o el estado de conciente se pueden perder frente a las siguientes situaciones:

- ✓ *Rupa zuamiin mew*. Cuando la persona pierde el sentido, la conciencia ya sea por dolor, u otra situación en la que desmaya.
- ✓ *Küymin mew*. Es el caso de lo/as *machi* que en un momento de los rituales entran en trance, a lo que se denomina *küymin*. Mientras el o la *machi* está en *küymin* no es *che*, sino hasta que vuelve a su estado de consciencia de esta dimensión.
- ✓ *Weluñmalen mew*. Cuando una persona está enferma y producto de ello habla incoherencias, desvaría, entonces se dice que *norchegelay* o *norgelelay*, es decir no está en un sentido de rectitud.
- ✓ *Gojin mew*. Al embriagarse la persona y dejarse llevar por los efectos del alcohol o alguna otra sustancia que le haga perder la consciencia.

- ✓ *Kuxaniin mew*, producto de alguna enfermedad o daño causado por terceros en donde la persona deja ser ella misma.
- ✓ *Kuxankagen mew*, al ser sometida a grandes dolores, torturas, entonces la persona puede sucumbir y perder la consciencia.

Caso diferente es el *umawkiülen*, cuando la persona está en estado de sueño, dormida, porque al despertar no se usa el término *chetuy*, sino *nepey* o *xepey*, es decir, se ha despertado.

## 2.5 La formación del *che* a través del *rakizuam*; la conformación del *az* su identidad

En el proceso de formación del *che*, los *reyñma* (grupo cercano) identifican una serie de formas de ser que se van avalando, privilegiando o evitando a partir de la configuración del *rakizuam*. Lo que se busca es ir entendiendo el *az* (la forma de ser) que el *che* trae consigo así como fortalecer aquellos que se consideran fundamentales. Una parte del proceso de formación pasa por reconocer modelos y anti modelos, que se encuentran fundamentalmente en los *epew*, figura literaria mapuche similar a las fábulas.

Modelo de persona	Anti modelo
<i>Norche</i> [persona recta]	<i>Norgenochi che</i> [Persona no recta]
<i>Kimche</i> [persona sabia]	<i>Wez wezche</i> [persona no cuerda]
<i>Kimüinche</i> [persona con conocimiento]	<i>Geho kimünche</i> [persona sin conocimiento]
<i>Küme che</i> [Buena persona]	<i>Weza che</i> [Mala persona]
<i>Fanenche</i> [persona con prestigio social]	<i>Fanenochiche</i> [persona sin importancia]
<i>Newenche</i> [Persona con fuerza]	<i>Newengenochi che</i> [persona sin fuerza]
<i>Külfün che</i> [persona alentada]	<i>Chofü</i> [persona floja]
<i>Poyenche</i> [persona querida]	<i>Üzen che</i> [persona odiada]
<i>Sakin che</i> [persona estimada]	<i>Wühuh che</i> [persona indeseada]
<i>Üytun che</i> [Persona de renombre]	<i>Kimnoel chi che</i> [Persona desconocida]
<i>Küme az che</i> [Persona de apariencia hermosa]	<i>Weza az che</i> [Persona de mala apariencia]
<i>Ayekafe che</i> [persona alegre]	<i>Tüg che</i> [persona tranquila, callada]

Tabla N°5 Tipos de *che*. Elaboración propia.

Términos denigrantes como *üxüf xipaye*, que se pueden interpretar como persona despreciable, descartado de toda clase social, se asocian a otros numerosos términos despectivos fundamentalmente de condena social, como una forma de desprestigiar a alguien. A a un enemigo se le puede tratar en esos términos como una manera de mancillarlo. *Funa che* como una persona podrida, putrefacción en un sentido amplio,



*kaxiüpebie*, se usa frecuentemente en un sentido de maldecir a alguien deseándole ser degollado, *hümü che* hediondo, *küri* promiscuo/a sexual.

*Kimno che* es un término con sesgo despectivo que alude a una persona carente de *kimün* (conocimiento, consciencia)

Desde algunos sectores, el *rakizuamiün* como el ejercicio del pensar no se recomienda mucho como un ejercicio continuo, por las implicancias que ésta puede significar. *Müte rakizuamkelayaymi*, no debes pensar tanto, es lo que se recomienda, sobre todo en ciertos asuntos relacionados con la dimensión dolorosa del *mogen* (vida) como en el caso de los duelos por ejemplo. En ciertas acciones, el *rakizuam* no debe participar, se debe obviar; *kiñeke zugu ta rakizuamiünmulay*; hay cosas en las que no amerita ser pensado. Sólo la acción rápida y efectiva.

Planear algo hacia otra persona, por diferentes motivos, por ejemplo, la conquista pasa por un estado de *rakizuammanien* a la otra persona, lo que significa pensar, analizar, planificar a la otra persona, con la finalidad de conseguir un propósito con él o ella.

*Rakizumuwiün*, pensarse a sí mismo, observarse a sí mismo en relación a otros/as.

Los modelos de persona son acordes a los tipos de *rakizuam*, ya que estos constituyen a la persona.

<b>Modelos de rakizuam</b>	<b>Anti modelos de rakizuam</b>
<i>Küme rakizuam</i> [Buen pensamiento]	<i>Weza rakizuam</i> [Mal pensamiento]
<i>Nor rakizuam</i> [Pensamiento recto]	<i>Norgenuchi rakizuam</i> [Pensamiento no recto]
<i>Newen rakizuam</i> [Pensamiento con fuerza]	<i>Newengenuchi rakizuam</i> [pensamiento sin fuerza]
<i>Poyefalchi rakizuam</i> [Pensamiento querible]	<i>Üzefalchi rakizuam</i> [pensamiento odiable]
<i>Kiñe rume rakizuam</i> [Pensamiento de una sola hebra]	<i>Epu rume rakizuam</i> [pensamiento de doble propósito]
<i>Kimfalchi rakizuam</i> [Pensamiento transparente, legible]	<i>Kimfalnochi rakizuam</i> [Pensamiento indescifrable]
<i>Apo kimün rakizuam</i> [Pensamiento con mucho conocimiento]	<i>Geho kimün rakizuam</i> [Pensamiento carente de conocimiento]
<i>Yamfalchi rakizuam</i> [Pensamiento respetable]	<i>Yamfalnochi rakizuam</i> [Pensamiento no respetable]

Tabla N°6 Tipos de *rakizuam*. Elaboración propia.

Muchas de las traducciones son aproximaciones para hacernos entender, pero el sentido semántico de los términos es más complejo que las traducciones empleadas.

Entre los mapuche se valora mucho el *kiñe rume rakizuamgechi che* (personas con pensamiento de una sola hebra) que significa no ser de doble estándar, persona de una sola línea de pensamiento, consecuente con sus formas de pensar. La expresión *epu rume rakizuamgechi che* (persona con doble hebra de pensamiento) alude a una persona que tiene más de una forma de pensar, que no es confiable, que es doble estándar, que puede estar en más de un bando.

La dimensión del pensamiento era una preocupación de los mayores desde los inicios de la vida del *che*. Tal como lo señala en la entrevista don Florencio Manquilef (2019), existía una serie de elementos que fortalecían el acto de pensar; como los *jejipun*, que son los discursos rituales con algún propósito específico, la misma alimentación que era diferente y muchas de ellas, pensadas para fortalecer esta dimensión, así como los *baweh* (medicina) específico para tales efectos.

“Yo creo que antiguamente había fuerza, *jejipun*, alimentación, *baweh* para que la gente tenga capacidad de pensar, que hoy día no lo hacen”. (MANQUILEF: 2018. Entrevista)

Don Florencio hace hincapié en tres aspectos diferentes que deseo mostrar con mayor claridad. Por un lado el *jejipun* que es un acto de plegaria, comunicación con las diferentes fuerzas desde el plano espiritual, en segundo lugar nombra la alimentación entendiendo el qué comes, el origen y la calidad de la alimentación. Este argumento es muy recurrente también desde quienes realizan medicina mapuche, argumentando que antiguamente las personas comían más productos naturales, semillas, productos de la tierra, sin intervención agroquímica, mientras que hoy la comida es demasiado diversificada y de origen desconocido y muchos refinados. Por otro lado el *baweh*, entendida como la medicina que ayuda desde la dimensión más biológica, material de la persona. Es decir, el pensamiento se puede fortalecer, ayudar, desarrollar desde diferentes dimensiones y recursos.

## 2.6 *Kuxaniin mew ta rakizuam*. Cuando se enferma el pensamiento

En este acápite nos referiremos a algunas enfermedades del pensamiento que son reconocidas por el sistema médico mapuche y que en el mundo no mapuche se les conoce como enfermedades mentales.

*Weluzamüin* (estar con demencia) puede producirse por el *ñam aziin* (pérdida de la forma de ser) que puede ser producto a su vez de algún *üñfitun* (daño). Por *perimontun* (visión de un ser no material), por encontrarse con algún *geh* (dueño) en algún espacio. *Küpalme kuxan* es decir, producido por una patología de familia.

*Ñiwin*: desorientación temporal de una persona.

*Külpemün*. Estado de alteración mental, lapsus en que la persona entra en estado de pánico o inconsciencia temporal y ejecuta alguna acción como en estado de sonambulismo.

*Wewin*: desorientación espacio temporal, que puede tornarse permanente.

*Kuxankawün*: Este término se refiere fundamentalmente a la idea de sacrificio, del sufrir. Un ejemplo es el duelo. Entendiendo el duelo como:

“...el sentimiento que puede seguir a toda pérdida, sea ésta afectiva o material. Conlleva un proceso de duelo que permite el reajuste para adaptarse a la ausencia de aquello que se perdió... habrá duelo por la pérdida de un proyecto social o político, por la pérdida de trabajo o la tierra. Por la casa destruida o los libros que hubo que quemar. Allí donde se puso energía, donde hubo cariño y afecto, tras la pérdida existe duelo.” (PÉREZ, QUIDEL, DURÁN, BASIC: 2000, 153).

Dolor, sacrificio, sufrimiento, humillación, recuerdos dolorosos son algunas de las ideas que conlleva este término *kuxankawün* que incluye las dimensiones políticas e históricas de estas.

Pero muchas de las enfermedades del pensamiento son producidas o enviadas por otras personas, o son generadas por las inclinaciones negativas desde las que se originan

“Bajan los malos pensamientos, entran en la cabeza, algunas veces las personas sienten rabia, a veces las personas lloran, el pensamiento causa eso, cuando la gente piensa<sup>78</sup>”. (CARRIL; 2018. Entrevista).

Lo que en la medicina convencional se conoce o diagnostica como depresión, en la medicina mapuche es un problema de salud que posee diversos factores y que puede desembocar en situaciones muy violentas y catastróficas en la persona, como el *hampinentuwün*, que es el abandonarse y divagar sin un rumbo determinado. O en algunos casos el *af zuamiin* (culminación o fin de la necesidad) como un término del *zuam* (necesidad), que lleva al suicidio de la persona.

“porque en el *rakizuam* hay de todos los *zugu* (idea, asunto) buenos *zugu*, malos *zugu* también. No es bueno que las personas estén muy solas, porque pueden pensar mucho. Por eso a los más ancianos siempre se les visita, está muy solo y no es bueno que esté tan solo, se les dice<sup>79</sup>.” (CANIO; 2018. Entrevista)

Desde la perspectiva mapuche, el *rakizuam* es una experiencia que posee variados matices y uno de ellos es que puede ser peligroso al no ser exteriorizado o compartido. Porque el *rakizuam* procesa los buenos *zugu*, pero también los malos *zugu*, lo que significa que se puede inclinar hacia un lado u otro.

“Yo creo que tiene que ver un poco con el *az* (*forma de ser*) de la gente, hay personas que son fuertes, con mucha energía, con mucha fuerza, con *püjü* fuerte y resisten para muchas cosas y hay otros que no resisten; hay gente que le pasan tantas cosas y ahí están y hay otros que por poquito ya están muriendo, entonces eso tiene que ver con el *zuam*, mucho *zuam* y algunos no resisten, se vuelven locos.” (MANQUILEF; 2019. Entrevista)

Para el *gehpiñ* (autoridad sociorreligiosa) Florencio Manquilef, el exceso de necesidades es el causante de los desequilibrios de las personas que cuando poseen un *az* más débil son presas de tales enfermedades.

Dependiendo de la edad de las personas los niveles de hacer *rakizuam* son diferentes:

“Por eso debe ser que las personas se cuentan los *zugu*, sobre todo los más ancianos, porque las persona más ancianas tienen más *rakizuam*. Cuando una persona es pequeña no es tanto el *rakizuam* que desarrolla sólo anda (camina), pero al ser anciano/a la persona, cuando es

---

<sup>78</sup> Naqpay ta weshake rakizuam, konpay ta logkomu, kiñeke mew feyta rabiay ñi piwke che femi, kiñekemu feyta kvjegeluwí che, rakizam mew ta femkey ta che ka, rakizuami che.

<sup>79</sup> rakizuam mew kay kom zugu mülekelu, kümeke zugu weshake zugu ka fey ka. Kümelay rume kishuleal ta che, rume rakizuamafuy. Fey mew fütake che müley ñi pemegeael, rume kishuley kümelay ñi kishulen pigekey.

más adulto su *rakizuam* es más intenso y extendido, hace más *rakizuam* de cómo sucedieron los *zugu* todo eso lo vuelven a desarrollar en su *rakizuam*, además hacen *rakizuam* sobre sus espacios<sup>80</sup>. (CANIO; 2018. Entrevista)

Al ir recordando los diversos acontecimientos o *zugu*, las personas van analizando y sacando nuevas conclusiones a la luz de la revisión de las experiencias. Ese ejercicio es el *rakizuam*, que, según Canio (entrevista 2018), a medida en que las personas van ganando más años estos se van intensificando.

## 2.7 *Rakizuam* como ideología

Una última acepción de la idea de *rakizuam* la encontramos más asociada a la ideología, como una forma de pensar la vida, la organización sociopolítica, o la forma de entender un acontecimiento determinado. De ahí que en algunos círculos mapuche se hable del *mapuche rakizuam* como una manera de expresar o hacer entender que existe un “pensamiento mapuche”, un ordenamiento que emana desde una estructuración propiamente mapuche.

“Entonces la persona puede ir a donde quiera, donde los *pewenche*<sup>81</sup>, donde los *naiiqche*<sup>82</sup> quienes al conversar sacan a relucir sus consejos, en esos *zugu* los mapuche somos uno solo. A veces podemos decir cualquier cosa en la conversación, podemos sacar cualquier conversación pero nuestro *rakizuam* está aunado, todo lo que poseemos, de cómo está organizado la vida, como está estructurada esta vida digo yo, de cómo están nuestros espacios, digo<sup>83</sup>”, (LLANQUINAO: 2018. Entrevista)

En la entrevista, el profesor Gabriel Llanquinao nos da una idea de cómo opera este “*mapuche rakizuam*” (pensamiento mapuche), independientemente del espacio territorial en que estemos situados, a pesar de las diferencias que pudieran haber, existe un pensamiento al que estamos anclados y aunados como mapuche.

---

<sup>80</sup> Feymu peno fey ti rakizuguwkey che, fütake che, fütachelu kay fey zoy rakizuam niey. Püchike chegelu ta che müte rakizuamkelay feyta miawüy müten ka, welu fütachelu ta che, pu xemlu che fey zoy amulekey ñi rakizuam ka, zoy rakizuamkey zugu chumgechi ñi rupan kuyfi wiño rakizuamtukefiygün, rakizuamkey ñi mapu.

<sup>81</sup> Espacio territorial ubicado en la zona de la Cordillera de Los Andes.

<sup>82</sup> Espacio territorial ubicado en la zona de la Cordillera de La Costa.

<sup>83</sup> Fey amuafuy chew rume che, pu pewenchemu, pu naqchemu güxamkaygün nentukey ñi gübam, feychi zugumu ta iñ mapuchegen kiñewküleyiñ. Wej chem piafuyiñ rume güxam mew, chem güxam rume nentuafuyiñ welu ta iñ rakizuam kiñewkületuy, fey kom ta iñ nien chumuechi ta ñi aziüwkvlen ta mogen, chumgechi ta iñ felen ta mogen piken, chumuechi ta iñ felen ta mapu piken.

A principio del 1900, el profesor Tomás Guevara escribió un libro titulado “Psicología del pueblo araucano”, en el que dio cuenta de una serie de ideas y costumbres que estos “salvajes” mantenían y desde dónde argumentaban sus costumbres hasta entonces muy vigentes. En su introducción, señala:

“Por lo demás, el plan de este libro es mui sencillo: va dividido en dos partes que dan a conocer el medio natural i social primero i el alma araucana en seguida: se estudia la evolución de las instituciones indígenas i se hace el análisis psicológico de ciertos estados sociales.” (GUEVARA; 1908:6)

Aunque el mencionado texto no aborda de manera favorable la vida y costumbre de los mapuche, queda manifiesta una forma de ser y vivir regida por un pensamiento característico que el autor se empeña en desacreditar como propio de pueblos incivilizados, bárbaros y sin inteligencia. Guevara desarrolla en más de 400 páginas toda una descripción de los diferentes matices de la vida mapuche. En ella queda de manifiesto que sí existe un *mapuche rakizuam* que va guiando el proceder de este pueblo, sus diferentes formas de encarar a los otros y mantener una idea de cómo mantener sus principios, costumbres y tradiciones muy a pesar de la gran empresa cívico-militar que el país había implementado para asimilar a este otro *rakizuam* a sus propias formas de hacer *wigka rakizuam* (pensamiento no mapuche).

## Conclusión

El ejercicio indígena de entender y producir conocimiento, se realiza y se entiende desde una práctica colectiva. Se trata de una aproximación multidimensional desde la observación, el involucramiento responsable en cuerpo, que considera la dimensión social y espiritual del *che* (persona).

Existe entonces una relación diferente con el *kimün* (conocimiento) desde la perspectiva mapuche. Hay una concepción del *kimün* como un ente viviente al cual se puede acceder desde diferentes experiencias y métodos.

“Para terminar, diré que *kimün* no es algo que se pueda transmitir de persona a persona, a diferencia de la concepción de conocimiento que se tiene en occidente; se trata aquí de transmisión de métodos, formas de entender las experiencias que cada *che* (persona) debe por sí misma experimentar, acumular para construir y definir su *kimün*, es decir, será resultado de los *zugu* que haya cogido, escogido para desenvolverlo en su vida.” (QUIDEL, 2013)

El cuerpo, la conciencia, el mundo síquico, el espíritu son partes absolutamente involucrados en el proceso de aprender. Actitud, preparación, relación, capacidad y estado de conciencia necesaria son algunos de los elementos requeridos para poder experimentar el *kimün*.

¿Quiénes participan en la construcción de conocimiento indígena?

La forma de percibir y entender el *kimün* es muy diferente entre nosotros los mapuche. Es así como la dimensión no humana se hace parte en la construcción de conocimiento. Es allí donde surgen las categorías propias de dimensiones netamente espirituales como los *geh* (dueños), los *kuyfike cheyem* (ancianos ya no presentes en esta dimensión), los *püjü* (los espíritus), y desde luego estas manifestaciones se concretan a través de diferentes métodos como los *pewma* (dimensión onírica), *machitun* (actos ritos de sanación), *küymín* (estado de conciencia alterada), *tukulpan* (acción de recordar) y *perimontun* (visión de entidades no materiales). Todo esto nos demuestra la complejidad epistemológica o gnosológica mapuche, que además no ha sido debidamente expuesta, a pesar de los siglos de relación hegemónica con la sociedad de pensamiento racionalista no indígena.

Toda esta amalgama de experiencias multisensoriales se da en un espacio determinado y absolutamente cómplice, como lo es el territorio, es aquí donde enunciamos al territorio como productor de conocimiento. El territorio entendido como las múltiples vidas coexistentes con nosotros en esta dimensión y en las otras, por ende todas las vidas presentes forma una red de posibilidades de aprender.

En la idea acerca del *mapuche rakizuam*, este obviamente fue muy nítido en las primeras épocas del contacto con los hispanos, pero a medida que han pasado los años y han ocurrido transformaciones, también se ha trastocado ese “*mapuche rakizuam*” el cual es cada vez más difícil de identificar.

Generalmente los textos y los análisis de la vida mapuche se reducen a los aspectos históricos y muy pocas veces se habla del pensamiento mapuche como forma de percibir, evaluar, vivir la vida, como una filosofía que se ha extendido desde tiempos remotos y bajo la cual se ha desarrollado un modo particular de observar, encarar y asumir el mundo y que persiste con singular porfía en visibilizarse.

Este capítulo nos llevó a abordar la complejidad del *zugu* como concepto polisémico que traducimos como “asunto, idea” pero que a su vez nos lleva a reflexionar sobre la riqueza y profundidad del término y las posibilidades que nos brinda para entender el origen y función del lenguaje desde la perspectiva mapuche.

Por último quiero destacar el abordaje de la factibilidad de enfermarse del pensamiento y sus implicancias en la vida de una persona. Una posibilidad mapuche de entender la imaginación, el pensar, la ideología bajo una sola categoría como es el *rakizuam*.

En la actualidad, una de las grandes y silenciosas luchas que el pueblo mapuche está desarrollando desde su intimidad es por mantener su *rakizuam*, su ideología, su pensamiento, su forma de pensarse y pensar el mundo. Es una lucha mastante desigual, que implica desde la escolarización obligatoria y el incesante proceso de colonización desde todas las aristas y frente. Aún en este contexto, vislumbramos esperanza de una mayor posibilidad de proseguir en nuestro caminar.



### CAPITULO III

#### ***Ragi chelen*. Estar inmerso entre otros seres humanos. Dimensión relacional del *che*.**

En el presente capítulo se desarrolla la idea de *che* desde la perspectiva *ragi chelen* (social<sup>84</sup>) como la dimensión social que influye en generar un imaginario potente que ha traspasado generaciones tras generaciones. Es desde lo relacional en que se potencian las redes de parentesco, las diferentes relaciones que buscan lograr legitimidad del *che*, realzar su presencia en los ceremoniales y rituales en los diferentes espacios territoriales. Desde el mundo relacional, el ser *che* cobra enorme importancia, porque es desde esta esfera donde tiene sentido el “*mapu-che*”, la persona y el espacio.

El ser persona posee múltiples dimensiones desde la noción mapuche; por un lado, se es persona desde el momento en que se nace, por tal razón se nomina que es *püchi wenxu* (hombre pequeño) o *püchi zomo* (mujer pequeña) observando sus órganos sexuales. Posteriormente, se recibe un *che üy* (nombre de persona), pero desde una perspectiva más intra cultural, en la medida que se va creciendo, se van adquiriendo otros nombres acorde a las etapas. Pero cuando algunos nacían defectuosos no se les permitía vivir, por ejemplo, niños que nacían con labio leporino, sin brazos, sin extremidades. Las deformaciones generalmente se atribuyen a la intervención de seres espirituales como los *perimo*<sup>85</sup> que afectan el embarazo de la mujer y por ende los hijos o hijas nacen con deformaciones que se denominan *wayjepen*, al igual que entre los animales, ya sea vacunos u uvejunos, que generalmente nacen con estas deformaciones, porque un *geh* (dueño) transformado en esa especie ha preñado al animal.

Los nombres de las etapas del *che* desde que nace son:

<b>Mapuzugun</b>	<b>Desglose</b>	<b>Traducción libre</b>
<i>Jushu che</i>	Recién nacido - persona	Recién nacido
<i>Püchi che</i>	Pequeña/o-persona	Persona pequeña
<i>Püchi zomo</i>	Pequeña - mujer	Mujer pequeña
<i>Püchi wenxu</i>	Pequeño - hombre	Hombre pequeño
<i>Püchi kampu</i>	Pequeño (masculino)	Hombre menor
<i>Püchi malen</i>	Pequeña – niña mujer	Mujer menor

<sup>84</sup> Social es una traducción aproximativa de *ragi chelen*, que es un término en que se entiende que la persona está inmersa entre otras personas. Inmerso en sus problemas, ideas, comportamientos, hábitos.

<sup>85</sup> Término referido a la manifestación del *Perimontu*.

<i>Üjcha zomo</i>	Joven (femenino) – mujer	Mujer joven
<i>Weche wenxu</i>	Joven (masculino) - hombre	Hombre joven
<i>Xem zomo</i>	Crecida - mujer	Mujer adulta
<i>Xem wenxu</i>	Crecido - hombre	Hombre adulto
<i>Pu xem zomo</i>	Al interior crecido/a-mujer	Mujer más adulta
<i>Puxem wenxu</i>	Al interior crecido - hombre	Hombre más adulto
<i>Kuze</i>	Anciana	Mujer anciana
<i>Fücha</i>	Anciano	Hombre anciano
<i>Mush kushe</i>	<i>Mush</i> =Término afectivo para referirse a un alto estado de ancianidad femenino	Mujer muy anciana
<i>Mush fücha</i>	<i>Mush</i> =Término afectivo para referirse a un alto estado de ancianidad masculina.	Hombre muy anciano (sobre 95 años aproximadamente.)

Tabla N°7 Etapas del *che*. Elaboración propia

Lo que podemos acotar a estas clasificaciones de las etapas de un *che* (persona) es que no existe una categoría de niño/a, sino se es *wenxu* (masculino) o *zomo* (femenino) desde pequeño, considerando los órganos genitales con que se nace. Cuando ello no acontece, es decir, nace un niño/a con ambos órganos, no se rechaza y aunque se considera una deformidad, pasa a formar parte de la familia.

Siguiendo algunos términos del mapuzugun que se refieren a las condiciones de *che*, podemos describir ciertas condiciones y cómo son abordados.

*Chegerpunon*: no lograr llegar a ser persona. En siglos anteriores, los relatos hablan de que no nacían niños deformes, pero cuando esto acontecía y la deformación era muy exagerada se resolvía no proseguir con sus cuidados. Pero en otros casos se resolvía remediar los casos hasta lograr su autonomía entre las familias.

“Rara vez nacen niños con deformidades. Una madre relató el caso de su bebé sietemesino. “Tenía las manos y las piernas deformes, yo le hacía masajes, también en la cabeza porque tenía las fontanelas separadas. Le amarré una cinta para que se le juntaran...” (HILGER, 2016, 34)

Sobre la temática, la autora continúa describiendo:

“Los niños enfermos son tratados con conocimiento de remedios caseros como los que toman los adultos, pero en dosis inferiores o más diluidas. “Todas las madres saben lo que tienen que dar”. Si no consiguen buenos resultados, se manda a llamar un herborista mapuche.” (HILGER, 2016, 34)

En la actualidad prácticamente toda las mujeres dan a luz en los hospitales de las ciudades más cercanas, lo que ha conllevado a perder una serie de pautas en el proceso del

nacimiento de los/as hijos/as. Antiguamente, eran las *püñeñelche*<sup>86</sup> (generalmente mujeres que acompañaban en el proceso de gestación, parto y post parto a las mujeres) quienes recibían a los/as recién nacidos/as y acto seguido hacían lectura de la placenta y luego se enterraba en algún espacio significativo del grupo residente. Existía una práctica relacionada con observar la sexualidad de la persona, así como la interpretación a los fenómenos que se podían suscitar en el parto. Todo ello se ha perdido. De manera forzada las mujeres mapuche tienen que ir a los hospitales y centros de salud cercanos para su control y posterior atención en el parto. La negación a ello, por parte de las mujeres, está penalizada, sin embargo, aún existen algunas mujeres que poseen el conocimiento y de una u otra manera continúan con la responsabilidad de ayudar en esta materia.

Esta idea se encarna al entregarles roles a los *che* desde pequeños. Ya sean hombres o mujeres se les van asociando a tareas domésticas y trabajos que vayan en directa colaboración con la unidad doméstica. Desde muy temprano se van estimulando a los *püchike che* [*püchi* = pequeño, *ke* = pluralizador, *che* = persona] (personas pequeñas)<sup>87</sup> a ser personas alentadas, trabajadoras, que se levanten temprano y sean atentos/as con los/as adultos/as. Se valora la autonomía de hombres y mujeres en el desarrollo de sus vidas. Cuando un hijo se casa, si vive con más hermanos/as se entiende que debe hacer su casa aparte y allí vivir con su pareja. Esto significa que ambos deben empeñarse para poder sostenerse como *ruka che* (personas que sostienen una vivienda).

Cada una de estas etapas posee su propia interpretación y de acuerdo a ella, se va acrecentando la responsabilidad y la función del *che* en la sociedad, primero desde el seno de su hogar, hasta luego extenderse a las esferas más amplias de los espacios mapuche. La categoría de *mush* es entendida como un estado de supra ancianidad, personas que pueden alcanzar sobre los 100 años. Esta dimensión la alcanzan sólo algunas personas.

“Cuando ya tenía conocimiento de las cosas, llegué a ver a una anciana de edad muy avanzada; tendría más de cien años. Por tanta vejez sus ojos se habían secado, dentadura ya no tenía; las puras encías le quedaban. Tampoco oía, era bien sorda; sin embargo, si se le hablaba al oído, conversaba lo más bien. Esa anciana se llamaba Pichol y era mi bisabuela paterna. El marido de ella, por consiguiente mi bisabuelo, se llamaba Huechunpan.” (MOESBACH, 1936; 17)

<sup>86</sup> Las *püñeñelche* fueron perseguidas y penalizadas de su ejercicio por el Estado chileno. En la actualidad aún quedan estas especialistas que están siendo cada vez más cotizadas por sus conocimientos.

<sup>87</sup> En el texto se desarrollará el desglose del término entre corchetes [] y la traducción libre entre paréntesis ()

En la década de los 40 del siglo pasado, estuvo en el territorio mapuche una de las discípulas de Margaret Mead, Inez Hilger, religiosa norteamericana, quien realizó un trabajo documental sobre la infancia mapuche y en su introducción hace mención a la longevidad y vitalidad reproductiva de las personas mapuche.

“Un hombre de ochenta años en el momento de este estudio, era padre de tres niños menores de 10 años, todos ellos hijos de su tercera esposa, una mujer joven. Cuando falleció el *lonko* de la zona de Coñaripe a la edad de 100 años, su hijo menor tenía 6 años.” (HILGER 2015, 18.)

Sin embargo, esta práctica desde la longevidad ya no se observa entre los mapuche, aunque siempre aparecen en las conversaciones datos y antecedentes de personas de mucha edad que tuvieron hijos hasta muy poco antes de morir y de la gran cantidad de años que los antiguos mapuche alcanzaban, y que todo ello se ha ido acabando. En la actualidad, las personas alcanzan a los 70 u 80 años, pero con muchas enfermedades. El autodiagnóstico mapuche revela que en la actualidad la gente vive con mayores facilidades pero en peores condiciones. Las personas desde temprana edad cargan con diferentes enfermedades que se vuelven crónicas: hipertensión, diabetes, cáncer, gota entre otras que se atribuyen principalmente a la alimentación que se tiene hoy.

Desde la perspectiva mapuche, la dimensión social es una de las más relevantes o la que más se expresa como importante para las personas mapuche. Existen numerosas formas en que las personas y familias relevan la gran importancia del *ragi chegen* [ser en medio de personas] (la dimensión social).

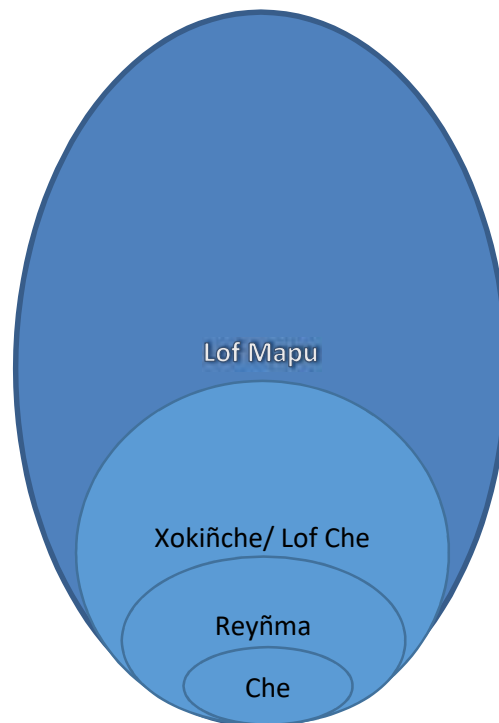
Al ser *ragi chegen*, a la persona se le reconoce que está en medio de pares lo que implica un reconocimiento, un ser nombrado por otros. Existe una expresión en la que la propia persona habla de sí misma y señala *ragi chelen*, es decir, “estoy entre personas”, existo entre mis pares, estoy inmerso entre ellos.

Este estado de la persona es codiciado, siempre buscado por los *che*. Sin embargo, esta dimensión posee sus propios protocolos que son la clave para la correcta relación entre los *che*, *reyñma* (redes de relaciones<sup>88</sup>), *xokiñ che* (grupo de personas), *lof che* (agrupaciones de

---

<sup>88</sup> El término *reyñma* se suele traducir como “familia”, pero se refiere a la red de parentesco y socialidad que la persona va construyendo en su trayectoria.

personas), *lof mapu* (espacios territoriales) y *rewe* (agrupaciones de *lof* territorios). Pero todo el espectro de las relaciones entre personas posee un protocolo, por ende operan bajo principios que se van reproduciendo a lo largo de estos procesos.



Esquema N°2 Persona y espacio. Elaboración propia.

Algunos de los principios de las relaciones cercanas a la idea de “respeto” entre los *che* que podemos mencionar son: *yamiüwün* (acción de respetarse, respetar), *ekuüwün* (término que involucra respeto, atención, pero más allá de la relación con los humanos), *yewewün* (tenerse recato entre las personas), *xükawün* (considerar las particularidades de un espacio, de una especie). Estos términos suelen ser traducidos como ‘respeto’<sup>89</sup>, sin embargo, poseen matices que los hacen diferentes.

La partícula *wün*, nos indica que el acto tiene características de un ejercicio colectivo, pero donde la persona está inmersa. La acción es con los demás, desde donde estoy inmerso, por

<sup>89</sup> Esta noción de respeto y vergüenza han sido ampliamente discutida en la literatura de las tierras bajas demostrándose con ella la importancia que tiene para los pueblos de la región.

lo tanto ella me beneficia o no, pero soy uno de los que se ve afectado. También me indica que la acción es recíproca.

Otro principio relevante que es clave en la relación entre los *che* es *wiñoleluwün*, que puede o suele ser traducido como la ‘reciprocidad’. Esta acción no es exclusiva de los seres humanos, la reciprocidad es observada también entre las otras especies<sup>90</sup> con quienes compartimos la vida. Las plantas y los intercambios bióticos, las plantas empáticas, aquellas que permiten la coexistencia con otras plantas, y las antipáticas que combaten a otras plantas y no permiten su desarrollo.

*Poyewün* como expresión de cariño, amor, respeto, consideración y estima, se realiza con mucho cuidado y existe toda una preparación para llevar a efecto este acto ya sea en los grandes eventos sociales o en algún espacio en donde se pueda brindar este reconocimiento ramadas<sup>91</sup>, cantinas, restaurante en la ciudades, torneo, *palin*<sup>92</sup> (juegos de chueca), *eluwün* (funerales), *mafün* (ceremonia de casamiento), *katawün* (ceremonia en donde se hace orificio de la oreja de la niña), actualmente se incorpora el bautizo y por ende la categoría de “compadre” (entre hombres) y “comadre” (entre mujeres, mujer y hombre) como parte de la red de socialidad mapuche. Esta es una relación de respeto entre las familias, la idea de compadre es como de una persona que se responsabiliza de su ahijado/a. Para establecer esta relación de compadrazgo muchas veces se acude a los mismos hermanos del padre, el cuñado, u otro familiar con el que se quiera estrechar vínculos. Sin embargo, esta práctica no responde a lo que Gow (1991) señala como una manera de evitar el adulterio. Este es un acto que permite la recreación de la amistad entre las personas y también la reafirmación de las relaciones en el parentesco. En estos actos se vuelven a reactivar las estimas, el respeto, es decir, se vuelve a demostrar que el otro es “*che*”.

“Como un modo de relacionamiento transversal a la socialidad mapuche, se conoce la categoría de *poyewün* (hacerse cariño), significado como un acto de afecto entre personas, de otorgarse atención, que se efectúa principalmente a través de alimentos y bebidas,

<sup>90</sup> Usamos el término especie, que puede que no sea la traducción correcta, sino una aproximación para hacer entender que los humanos también nos relacionamos con los otros seres y en esa relación operan algunos principios.

<sup>91</sup> Las ramadas son espacios de celebración de la independencia de Chile. Los 18 y 19 de septiembre se arman lugares en donde la gente concurre de manera masiva a celebrar, bailar, comer, beber. En los centros urbanos se habilitan lugares que están adornados o cubiertos con ramas de árboles, por ello bien el nombre de ramadas.

<sup>92</sup> El *palin* es una actividad recreativa que involucra lo deportivo, la danza y la comensalidad.

aunque no excluye otros tipos de presentes materiales. Se aplica sobre todo en situaciones de encuentro formal entre personas, familias, como colectivos mayores, siendo recurrente en más de una esfera de relacionamiento, en instancias ceremoniales, visitas a familiares o amistades, incluso en encuentros políticos.” PICHINAO, 2012.

### 3.1 *Reyñmawengen. Ser de la red*

Si bien no he desarrollado de manera explícita el tema del parentesco, éste aparece de todas maneras vinculado a la temática de la persona y surgiendo de manera espontánea. Como ha sido la tónica del presente trabajo, me guiaré por los términos que el mapuzugun señala para explicar la temática. Tal como lo señala Rivas (2009), concuerdo en que la sociedad mapuche se centra en el proceso de devenir persona, y a través de esto también fortalece los lazos de afinidad y afectividad:

“...otras sociedades otorgan mayor importancia al proceso de devenir persona, al “hacerse” del individuo, para quien el nacimiento no hace más que iniciar un proceso de construcción que se va completando con la adquisición de aquellas sustancias que, compartidas p.e. la residencia, la alimentación, la crianza, la tierra... , generan modos particulares de establecer relaciones, vínculos y conexiones entre las personas *relatedness* y que no tienen por qué coincidir con lo que los antropólogos llaman “parentesco”. (RIVAS; 2009: 10)

En la actualidad se usa de manera cotidiana la traducción de *reyñma* como familia, sin embargo eso es producto de una socialización desde la cristiandad que se ha extendido y normalizado, dejando de lado la idea mapuche [*Reyñma* - pariente, cercano, de frente *wen* = *marcador* del tipo de relación - *gen* - ser]. La idea que subyace en el término es aquellas personas que están de frente suyo, es decir, están a la cara, están cercanos, a la mano, independientemente de que haya o no lazos biológicos.

Habitualmente, en los diferentes escritos solemos ver y traducir el término mapuche *reyñma*, *reñma*, *relma* como “familia”. Sin embargo, es necesario volver a hacer el alcance de las traducciones. No se debiera traducir este término como tal, ya que desde la perspectiva mapuche, *reyñma* es toda la red de parentesco tanto desde la ascendencia materna como paterna además de las redes que establecen las nuevas generaciones al contraer matrimonio. Independientemente de que estas personas, grupos, mantengan vínculos sociales de reconocimiento, con el sólo hecho de estar emparentados se entra en la categoría de *reyñma*. Por otro lado, es parte del *reyñma* no sólo aquella persona que está emparentada matri o patrilateralmente, sino cualquier otra persona que sea reconocida y se

haya incorporado tanto social como ritualmente al grupo. Este es el caso de los *kuñifaj* (huérfano/a) que son personas que han perdido a sus progenitores, pero que pasan a formar parte de otro núcleo y allí se desarrollan con todos los derechos y atributos del grupo. Casos excepcionales existen, cuando las familias poseen conductas o temperamentos poco empáticos.

“...se denomina así a la persona que ha quedado sin un vínculo afectivo directo de sus progenitores. Se entiende, además, como una persona que es carente de valores, de conocimiento sociales de más complejidad. En otro nivel, se puede entender también como una persona que, aun teniendo sus progenitores y *reñma*, se ha apartado a vivir sin el consentimiento, aceptación o vinculación con ellos.” (QUIDEL Y DURAN 2007, 401)

Pero el hecho de ser *kuñifaj* nunca ha sido impedimento para asumir roles importantes en las familias y espacios comunales. Entre los mapuche se suele comentar que estas personas, por haber sufrido ciertas privaciones, suelen tener mayor fortalezas y un buen pasar en su etapa de adultez.

Si se trata de roles más trascendentes, siempre y cuando su familia le apoye asumen el rol sin problema, pero también pueden haber casos en donde ese apoyo no se muestre tan explícitamente de parte de la familia adoptiva; en ese caso, es mucho más difícil que asuman roles que requieren de una base social mayor.

Por otro lado el término *relma* posee otros significados que no tienen que ver con la idea de parentesco, como alguien o algo que impide la visión al horizonte, o también se entiende como alguien a la sombra. Augusta ([1916], 2017:187) define *relmalen* como “estar tras otra persona o cosa que le estorba para la vista o le sirve de defensa o parapeto. Estar resguardado del sol”.

Otra categoría que existe, pero que ya no se observa es la de *arimatu*, persona que se allega a vivir al seno de un hogar del cual no proviene. Ya sea por situaciones de guerra o catástrofe, quedaban personas solas, sin familias, muchas veces niños/as, quienes buscaban asilo en algún otro seno familiar. En épocas pasadas también se daba el *xemiim* (hacer crecer), niños/as que alguna tía paterna (*pabu*) pedía a su hermano para criarlo/as ella. Esto pasaba cuando la tía no había logrado casarse y se le cedía un niño o niña para su crianza. También acontecía con el tío paterno (*maje*) que se había quedado soltero. Hacia los tíos maternos (*weku*) o tías materna (*ñukentu*) también se daba, aunque de menor frecuencia.



Existe otro término, *füren* (personas con las que se siente), que se refiere al grupo cercano con quienes se establecen relaciones más íntimas y cotidianas, pero esta relación se ha ido debilitando con el pasar de los años a medida que se ha ido valorizando más el individualismo; en las últimas décadas, la nuclearización de las familias mapuche se ha incrementado de manera vertiginosa. En épocas anteriores existían otras posibilidades de relaciones que iban fortaleciendo las redes y haciendo necesaria esta interacción. Hace tres décadas, los grupos domésticos recurrían a una serie de intercambios y el acto de “*aretuwün*” (conseguirse cosas) era una práctica muy habitual. Sin embargo, al pasar los años, los grupos fueron obteniendo mejores condiciones económicas por lo que fue desapareciendo esta práctica, con ello también las posibilidades de mayor intimidad y relacionamiento. La gente echa de menos en la actualidad y reflexiona sobre las prácticas que se fueron perdiendo de manera casi sorpresiva. Me refiero al *wixankontuwün*<sup>93</sup> [*wixan*= verbo visitar, *kontu*= entrar a un espacio, *wün* = señala la dimensión comunitaria de la acción]<sup>94</sup> (visitarse). Está también la práctica del *pewün* [*pe*= ver. *Wü*= verbalizador. *N*= terminación verbal] (verse, visitarse) es decir, el verse, que no necesariamente tiene que ver con la práctica del *wixan* (visita) en donde existe una especie de protocolo en donde la persona va a otra casa un día temprano y lleva cosas de regalo (*yewün*<sup>95</sup>). Esta “visita” es de todo un día. Sin embargo, el término *pewün* es más genérico, habla de la posibilidad de verse y dentro de ese “verse” está el *wixankontuwün*. El mismo término *kontuwün* se refiere a la práctica de que las personas, familias, acostumbran visitarse, tienen por práctica una relación de verse y mantener una relación en el tiempo.

“Las visitas se hacen principalmente entre parientes. De vez en cuando una familia entera sale de viaje para visitar a sus parientes; otras veces las visitas se deben a motivos de

<sup>93</sup> Esta práctica se castellanizó y se decía “*pasiatuwün*” que es una construcción entre el español “pasear” y el mapuzugun “*tuwün*”

<sup>94</sup> María Catrileo nos dice que: “Los lexemas sustantivos se combinan con el sufijo *\_wü* y se transforman en verbos que indican conversión o realización de la noción indicada por el lexema original.” (Catrileo, 2010. Pp83). *Wü* también se puede entender como una forma de reciprocidad y reflejo del verbo.

<sup>95</sup> El término *yewün* posee un significado interesante porque se entiende como “regalo” pero es lo que una persona lleva a otra cuando va de visita. La idea es que nadie va a visitar a otra persona no llevando cosas. Estas cosas son diferentes dependiendo de la relación y la parentalidad que se tenga con la persona a visitar. En algunos casos son cosas de consumo, mercadería para alimentación, yerba mate, azúcar, fideos, arroz entre otras cosas. Pero si es una visita más formal entre parientes se lleva animales muertos; corderos, cerdos faenados. El término *yewün* de manera literal significa “como yo me llevo”, es decir las cosas, los bienes que llevo como presente es la forma en que yo aprecio esta relación. Cuando una persona va de visita y no lleva nada, es mal mirado y corre el riesgo de ser mal atendido. No busca reciprocidad, se plantea desde un acto de mezquindad que es una actitud anti valórica entre los mapuche.

trabajo, como la cosecha o a construcción e la *ruka*. Cualquier persona es bien recibida al pasar de camino a la *ruka* de un pariente. Las familias sin parentesco entre ellas también se reúnen en fiestas donde se renuevan las amistades. Dentro de la propia familia se visitan en las comidas, durante periodos de descanso o por la noche; se habla del trabajo y de los acontecimientos de día; se comunican las noticias si han escuchado alguna.” (HILGER, 2016; 68)

En la actualidad cada vez es más difícil desarrollar esta práctica. Existe un término específico que se refiere a una práctica de visitarse pero con la intención de acompañarse, compartir, consolarse, construir las redes, que es *jajituwün*.

### 3.2 Otras extensiones

*Gijañyewiin*. Este concepto está relacionado con la red que una persona establece al casarse o vincularse desde el matrimonio con otro *reyñma*. Los cronistas que llegaron a tierras mapuche fueron describiendo el tipo de matrimonio que este pueblo tenía institucionalizado, que era la poligamia.

“El *Admapu*<sup>96</sup> permite a los araucanos la poligamia. Por lo cual ellos toman por esposas a todas las mujeres que pueden dotar, o más bien comprar, supuesto que para casarse es menester que den a los padres de ellas una cierta cantidad de hacienda, como se ha practicado y se practica... pero en el matrimonio evitan escrupulosamente los grados de inmediato parentesco. El celibato es afrentoso entre ellos.” (MOLINA; 2016, 349)

El Abate Molina publica por primera vez este texto en 1776 desde el exilio como jesuita en Italia. Existen numerosas referencias sobre esta institución, sobre todo textos de sacerdotes que condenaban esta práctica. Los mismos mapuche que fueron siendo colonizados, educados, cristianizados, fueron críticos con estas prácticas que la iglesia abominaba.

“Uno de los hijos, Segundo Coña, se casó primero con Isabel Huenchuleu por la iglesia; después, loco como estaba, siguió la costumbre mora de los antepasados y se buscó otras tres mujeres.” (MOESBACH, COÑA, 1936: 19).

Aún en años más adentrados del siglo XX, la poligamia era una institución en plena vigencia.

“Hasta hace poco tiempo atrás los matrimonios polígamos eran costumbre. Alguno de los participantes de este estudio recordaban hombres que tenían hasta seis esposas, aunque lo habitual era tener dos.” (HILGER, 2016; 90)

---

<sup>96</sup> El concepto de *Admapu* o *Az mapu* se asocia a la idea de normas, pautas de comportamiento ético de los diferentes seres vivos que conviven en una espacialidad determinada.

Aun en la actualidad, siglo XXI, quedan algunos matrimonios polígamos en algunos territorios de la zona central o del valle, por ejemplo. El término moro fue usado por los mapuche para referirse de manera despectiva a las personas que no estaban bautizadas como también a los que no profesaban la fe cristiana. El término fue tomado de los propios españoles para referirse a sus antiguos colonizadores moros.

En muchos casos las esposas solían ser las hermanas menores de la esposa mayor, y en otras ocasiones otras mujeres de otras ramas, pero que dificultaban mucho más la relación.

*Wehüykawiin*. Este concepto habla de las relaciones de amistad que las personas establecen en los distintos periodos de su vida.

*Kiñe eluwüngen*. Literalmente significa ‘ser de un mismo rito funerario’. Son relaciones que no están adscritas necesariamente a un *lof che* un *lof mapu*, sino a las lealtades y redes que se han ido manteniendo a lo largo de la trayectoria histórica de los grupos.

Una de las dimensiones que más peso tiene en la cotidianeidad mapuche es la relacionada con lo social. *Ragi chegen* es para muchos y muchas mapuche un estado ideal de ser ‘visto’ inmerso entre los otros. Un término parecido es *ragi chelen*, estar en medio de la gente, vivir en medio de ellos. Esto significa ser considerado, tener un nombre y ojalá un renombre, ser reconocido por los demás y ojalá admirado. Desde la perspectiva mapuche, el *che* nace con condiciones que le son propias y otras que va adquiriendo a medida que se va desarrollando, pero también intervienen medios externos para lograr ciertas condiciones, así como también existen los medios externos para impedir aquel desarrollo. Por tal razón, existe en el *mapuzgun* una serie de términos que por un lado nos hacen entender que las personas logran esta condición, pero también otros que las impiden.

*Chegen*: nacer siendo persona. *Chegerpun*: lograr desarrollarse plenamente como persona.

*Chegenun*: no ser persona. *Chegerpunon*: no lograr llegar a ser persona.

*Chegeam*, para lograr llegar a ser persona. *Chegenoam*, medios para no lograr llegar a ser persona, como los maleficios o hechicería. Todo este despliegue habla de un manejo de la dimensión subjetiva de la vida entre los mapuche.

*Chegenun*. Es un término que significa ‘no ser persona’ y se logra cuando alguien traspasa los límites éticos como *che*. Esto es una negación del estado de *che* desde lo social.

*Chegewenun*. [*Chegewe* = lo que hace ser persona, *nu* = negación, ausencia, *n*= terminación verbal primera persona] (No ser ya persona) Cuando producto ya sea de una enfermedad u otra situación hay una transformación del cuerpo, una degradación de ésta, entonces se dice que su ser persona ya no está con ella, o ha dejado de ser persona, en este caso porque ha perdido su *az* (forma de ser), las cualidades y características físicas y emocionales con los que las personas la conocían ya no está<sup>97</sup>.

Estas ideas operan u operaban con mucha fuerza para ejercer justicia entre los mapuche, pues la sentencia más dura para una persona es extirpar su dimensión social. Por ello, las sentencias más duras eran privar al hechor de esta dimensión y que después de mucho mérito y tiempo podía recuperarlo. Casos más extremos de sentencia en esta dirección son expulsar a la persona de su espacio territorial. La desterritorialización del sujeto.

La fuerza que posee la dimensión social entre los mapuche es enorme. Una constatación de ella es cómo se definen ciertos aspectos de la persona misma, cómo se constituye su identidad como *che*.

En el *mapuzugun* la primera persona es *iñche*= yo. La podemos descomponer de la siguiente manera:

*Iñ*= nosotros, primera persona inclusiva.

*Che*=persona.

Es decir, soy persona en tanto estoy con los otros. Se define el yo en función del nosotros. El nosotros nos hace persona, el ser *che* proviene de la construcción e interacción con los otros. Acontece algo similar en el caso de los Maya-Tojolobales;

---

<sup>97</sup> En el caso de que una persona contraiga una enfermedad por ejemplo, su forma de ser va disminuyendo, va desapareciendo, se va transformando en otro ser, en este caso en una enfermedad. La teoría mapuche de la enfermedad, es que esta es un ser vivo que comienza a desarrollarse en alguna de las dimensiones del *che* y mientras más tiempo pasa, el *kuxan* (el dolor, la enfermedad) se va desarrollando y el *che* la persona va desapareciendo, se va transformando en la enfermedad misma.

“Otra característica filosófica del NOSOTROS hay que agregar necesariamente. La importancia del NOSOTROS excluye el énfasis en el individuo, en particular el ego. El NOSOTROS absorbe al individuo y requiere su incorporación al NOSOTROS, al exigir la aportación de cada uno, mujer u hombre, al grupo nosótrico. Dicho aporte exige y moviliza todas las capacidades del individuo retado. El NOSOTROS, pues, no borra el individuo, sino que le da espacio para desarrollar todo su potencial.” (LENKERSDORF, 2005:113)

*Che xokiwün*, auto percepción de ser persona. La persona actúa consciente de que es una persona. Es una forma de demostrar autoestima, por ejemplo.

### 3.3 *Poyewün zugu*. El afecto como norma

*Poyewün* es un concepto que refiere a la comensalidad, el aprecio a la persona transformado en comida.

“Una forma muy generalizada de actualizar las relaciones interpersonales, se trate de miembros de un *rukache* (personas que comparten una casa), miembros de un *lof* (unidad política territorial), miembros de un *rewe* (espacio ceremonial) es mediante el *poyewün*, (hacer cariño), siendo el alimento, el medio por excelencia utilizado con tal propósito, tanto en contextos de encuentro informal, como de reuniones formales. Se atiende al otro lo mejor que se puede, pero a la vez se espera que el otro atienda igual o mejor. Ante la ocurrencia de un evento festivo, es esperable que los invitados (*wixan*) traigan por presentes, carnes, bebida o comestibles varios, análogamente los anfitriones deben servir en proporción a los presentes traídos.” (PICHINAO; 2012: 26)

Todo afecto es recíproco y opera en varios niveles de la vida mapuche

“Se considera altamente ofensivo disfrutar una comida en presencia de alguien a quien no se le haya ofrecido. La negación de hospitalidad puede convertirse en un amargo recuerdo, del que la parte agraviada se quejará largamente...” (COURSE; 2017: 73)

En los grandes rituales como el *gijatun* siempre se suele tener *magel* (invitados) a quienes se les atiende con agasajos como una forma de manifestarle lo importante que son, lo *che* que se le considera, el hecho de invitarlo ya es un acto de considerarlos persona.

Una de las críticas al mundo *wigka* es su escasa hospitalidad o reciprocidad para con los mapuche.

“Una vez un amigo de Huapi, actualmente residente en Santiago, me dijo “no somos como esos *winka*. Nosotros invitamos a todos a nuestras casas, les damos comida, vino, cerveza, cualquier cosa. Pero esos *winka* no, ellos ni siquiera te saludan. Ellos no te tratan como persona”. (COURSE; 2017: 73)

El principio relacional de la reciprocidad (*wiñoleluwün*<sup>98</sup>) se encarna en cada acto de encuentro y se va re-actualizando. Por ello, la reciprocidad es observada como un principio que opera también en la relación con las otras vidas, las montañas, los ríos, animales y plantas.

El afecto está regido por este principio de reciprocidad, por eso es vital responder a los afectos, que suelen ser demostrados con la atención en comida con la que se agasaja a un o una invitado/a. La gente generalmente habla de haber quedado endeudado frente a un agasajo porque se está éticamente obligado a devolver esa atención, ese afecto, en algún momento cuando le corresponda a ella o a él ser anfitrión.

El trato es clave en la relación entre personas y marca el destino de la relación entre ellas. Un buen trato entre las partes hará perdurar la relación, la falta en el trato llevará al probable término de la relación. Esto es pensando fundamentalmente en el principio de la reciprocidad, que se vigila permanentemente en las relaciones.

*Che xokigen*. Que otras personas te traten como tal. Cómo se manifiesta el *che xokigen*, a través de la atención, del *poyewün* (darse cariño), del cariño, a través del espacio que se le da a la persona para sentarse, por ejemplo. Existen elementos que son usados para realzar la presencia de una persona determinada, al ponerle una frazada (*ponxo*<sup>99</sup>) para sentarlo, por ejemplo. El *ponxo*, es una frazada de muchos colores vivos que se dispone sobre el asiento para sentar a una persona destacada o de alto valor para la familia anfitriona.

El *ponxotun* es un acto de máximo respeto y agasajo social a una persona

---

<sup>98</sup> Concepto que significa devolver algo a alguien en un sentido positivo o negativo.

<sup>99</sup> El *ponxo* o frazada es una elaboración propia de los mapuche a base de lana de hilo de ovejas que se tiñen con diversos colores.



Foto N°1. *Ponxo*, frazada elaborada a telar con lana de oveja teñida. Registro personal.



Foto N° 2. *Afülkan*<sup>100</sup> *ponxo* (frazada multicolor elaborada a base de teñidos). Registro personal.

La práctica de la confección de prendas y el teñido es de larga data:

“Teñían sus ropas de todos colores con el zumo de varias plantas, y también con las tierras minerales, y habían sabido hallar la polcura, piedra luminosa, y restringente, propia para fixar los colores”. (MOLINA; 1745: 23)

En segundo lugar está el usar *xülke* para que la gente se siente.

---

<sup>100</sup> El término *afülkan* proviene de la técnica que se emplea para lograr los colores, que es a base de la cocción de algunas especies y luego el teñido que pasa por un proceso de hervir el hilo para adquirir el color deseado.



Foto N°3. *Xülke ufisa*. [*Xülke*; cuero. *Ufisa*; oveja] Cuero de oveja preparado para ser usado como cubre asiento. Registro personal.

*Lamatun* o *chañuntukun* son otras formas de atención del protocolo mapuche. En este caso, la lama o *chañuntuku* son pequeñas alfombras elaboradas exclusivamente para sentar a personalidades importantes que visiten la casa o la familia. Generalmente son de variados colores y diferentes diseños que lo hermocean. Dependiendo del territorio, nos encontramos con diferentes diseños y técnicas de elaboración.



FotoN°4. *Chañuntuku* o *lama*, telar confeccionado a base de lana de oveja. Registro pesonal



El diseño simboliza una estrella con 8 puntas, los colores son a gusto del que elabora la prenda.



Foto N°5. Otro tipo de *Chañuntuku* o *lama*. Registro personal.



Foto N°6. *Chañuntuku* elaborado con otra técnica de telar. Con diseños más contemporáneos usados en la zona *inapireche*<sup>101</sup>. Registro personal.

La flor es también una creación de la persona que elabora el trabajo, no representa necesariamente alguna especie o mensaje.

Existe un término en mapuzugun *laxafnaküim* [*laxaf* = ser sentado sin ningún elemento sobre el asiento, *nakiim* = bajado violentamente] (ser sentado violenta y despectivamente) que es un acto peyorativo hacia una persona y que significa sentarlo en un asiento sin ningún elemento.

*Chekawiin*, creerse persona de manera exagerada, sobre actuar el ser persona. Engreído, soberbio. Actitud cuestionada y rechazada.

<sup>101</sup> *Inapireche* es el territorio mapuche aldeaño a los nevados o espacios de nieve. Espacios cercanos a los volcanes. Literalmente el vocablo *inapireche* significa gente cercana a las nieves.

*Chel.* (L= Morfema que transforma el sustantivo en una representación) Espantapájaros, figura parecida a una persona que se construye y se instala en medio de los sembrados para asustar a los pájaros.

Una construcción contraria a todas las anteriores es el *kayñe*; el enemigo/a. Esta situación puede emerger por variadas situaciones y puede durar toda una vida e inclusive se traspasa a las otras generaciones. Los *kayñewen* (ser enemigos) pueden desencadenar una serie de sucesos dependiendo del grado de daño que se haya causado. En décadas anteriores se llegaba a la muerte y esta se iba dando de un lado a otro como actos de venganza interminables. En la actualidad se da, pero en términos más sutiles y quizás menos socializados. Pero de igual manera se usan otros recursos para infligir daño al enemigo/a que van desde la hechicería (*kalkutun*) hasta el desprecio evidente en actos sociales. Negar el saludo, por ejemplo, es una actitud de desprecio (*üjam*), en el fondo es no considerar persona al/la otro/a.

#### **3.4 *Ti üy che.* El nombre de la persona**

Para nosotros los mapuche es de suma relevancia el nombre (*Ti üy*). Sobre esta materia comenzaré realizando una síntesis general de la transformación del *mapuche üyelchen* (la forma mapuche de otorgar un nombre) desde diferentes periodos históricos. En el transcurso de relacionamiento sociedad mapuche- sociedad hispana, posteriormente con la sociedad chilena, se vieron transformados diversos aspectos de la vida tanto cotidiana como de la formalidad y simbólica entendida cada una en sus contextos.

En un primer momento, se desarrollará la concepción mapuche del *üytun o üyelchen*, que tiene que ver con la forma propia de nombrar a las personas desde la perspectiva mapuche. En este caso, diferencio el término *üytun* de *üyelchen*. El primero aduce a la generalidad del nombrar mapuche, más allá de las personas. En tanto el segundo término se restringe a la especie humana, *che*.

Algunos factores a tener en cuenta para la constitución del *üy* (nombre). De cómo factores ambientales, territoriales, de alianza, y de orden espiritual inciden en el acto del *üytun* (nombrar).

Los diferentes momentos bélicos, sociales, religiosos, económicos y políticos, influenciaron la manera de nombrar, pues se vieron alteradas y forzadas por un lado a adoptar mecanismos distintos como es el de los nombres hispanos y de origen judeo cristianos a través del bautismo<sup>102</sup> primero, y luego los registros de identificación nacional. Por otro lado, los *wigka üy*, (nombres no mapuche) de una u otra forma resultaron también atractivos para los propios mapuche quienes voluntariamente adoptaban aquellos nombres que más les simpatizaban, ya sea por su enunciado oral, o por la pertenencia a algún oficial de rango o algún militar de prestigio, es decir, la dimensión social del nombre (*üy*).

En algunos casos, los nombres mapuche se obviaban en el bautismo y se asumía un nombre cristiano, pero en la socialidad mapuche se usaba el nombre mapuche, pudiendo tener un nombre para la ocasión según correspondiera a una situación mapuche o *wigka*.

En los periodos subsiguientes, producto de la relación deteriorada entre la sociedad mapuche y la naciente sociedad chilena, se produjeron episodios críticos en donde la humillación, la discriminación hacia lo mapuche generó diferentes comportamientos tanto de rechazo de sus propias identidades, o avergonzamiento, como de resistencia o resiliencia, en que sus identidades se vieron fortalecidas.

Desde esta misma visión histórica, es interesante mostrar la reconfiguración de la identidad mapuche, y de cómo se retoma las formas de nombrar, los factores que llevaron a las familias, personas, parejas mapuche, parejas mestizas e incluso parejas de no mapuche<sup>103</sup> a reinsertar las categorías propias de nombrar. También considero importante destacar en este punto las incidencias que el movimiento político-social mapuche ha tenido en las políticas de gobierno en los últimos decenios.

### 3.5 *Üy zugu*. El asunto de los nombres

El tema del ser una persona nombrada ojalá de renombre es algo apetecido por la sociedad mapuche. Por ello, existen medios para lograr ser un *üytun che* [*üytun* = renombrado, *che* = persona] (persona renombrada). No sólo es el tipo de nombre, es además lo que las

---

<sup>102</sup> Al bautizarse, los mapuche fueron recibiendo nuevos nombres de santos y santas reemplazando sus formas propias de nombrar.

<sup>103</sup> Existen un número considerable de parejas de chilenos que le han puesto nombres de origen mapuche a sus hijas e hijos.

personas encarnan, realizan y son conocidas por ello en vastos espacios territoriales, eso significa fundamentalmente prestigio. Por tales razones, se busca a través de diferentes métodos llegar a ser una persona de renombre, de prestigio (*üytun che*).

Existen rituales en donde se hace uso de plantas y flores, es decir, hay un acto de medicarse (*bawehtuwün*)[*baweh*=medicina. *Tu* = verbalizador *Wü*= reflejo. *N* = terminación verbal] (hacerse medicina por interés propio). Apenas nace una persona, es presentada no sólo a sus círculos más cercanos, sino además al espacio territorial, a las fuerzas invisibles con quienes se comparte la vida.

*Gijatuñmawün mew* [*gija*= comprar. *Tu* = verbalizador. *Ñ* = marcador de plural nosotros = *Ma* = marcador de reciprocidad. *Wü*= verbalizador recíproco. *N* = terminación verbal] (realizar un ritual para su beneficio). Se trata de buscar mediante un ritual los beneficios y atributos positivos que hacen a las personas importantes, relevantes, renombradas y con bienes, por señalar algunas cualidades. Así se busca ser un *küme üytun che* [*küme* = bueno/a. *üytun* = renombrado. *Che* = persona] (persona de buen renombre). Por tales razones, se busca un nombre de una persona querida (*poyen che*), una buena persona (*küme che*), una buena mujer (*küme zomo*), un buen hombre (*küme wenxu*).

“*Ngillatuñmawün* es una ceremonia menor... se realiza para el bienestar integral del grupo familiar, lo que incluye, por un lado, el equilibrio de la salud y, por otro, la abundancia en la cosecha y en la producción de animales. Como resultado, también está implicado el bienestar económico de quienes deciden efectuar dicha ceremonia.” (CANIULLAN Y MELLICO; 2017, 56)

Los nombres también implican peligros pues traen consigo la carga histórica de quienes lo portaba anteriormente y esta carga se puede depositar en el *che* que los porta en la actualidad. Los nombres se buscan porque quienes los portaban tuvieron un rol relevante en la historia de la familia y se resaltan esos valores, ideas y fuerzas de las que se quiere dotar al nuevo ser. Sobre este punto concordamos con lo descrito por LEA (2012; 95) al señalar respecto a los M *bêngôkre*:

“Há, evidentemente, um paralelo com a transubstanciação dos ancestrais em pessoas vivas pela transmissão dos nomes.”

Este fenómeno de transubstanciación se ha venido manifestando en la actualidad en el campo de la medicina mapuche, ya que algunas personas con nombres de personajes

históricos han sufrido enfermedades que han sido explicadas como las transgresiones que este personaje tuvo en su vida y el costo lo asume quien lleva hoy su nombre. En este mismo sentido es cuando las personas reflexionan sobre lo complejo, delicado que resulta el *üytu chen* (nombrar a una persona).

### **3.6 Mapuche Üyelchen. Otorgar un nombre a un che**

Planteamos la existencia de ciertos principios que orientan la forma de nombrar entre los mapuche. Podemos identificar estos principios siguiendo algunos patrones que hemos encontrado en la forma del *mapuche üyelchen*.

*Pigen* es el término que la gente usa para decir “me llamo”. Etimológicamente, *pigen* se puede desglosar en tres partes.

*Pi* – Partícula que designa el “decir” el acto de exteriorizar una idea, *zugun* un habla.

*Ge* – Se puede entender como ser, constitución esencial de un *che*. *Chegen*, soy persona o ser persona. Gramaticalmente es un verbo.

*N* – es una desinencia verbal, terminación de la primera persona en singular.

Una aproximación al sentido del término *pigen* sería: *la forma en que dicen (nombran) a mi ser, “me dicen”*. Cotidianamente se entiende como “me llamo”. Este enunciado va al final del enunciado del nombre, Francisco *pigen*, me dicen Francisco. *Kajfüray pigén*. Me dicen *Kajfüray* (Flor azul). El nombre social nunca ha sido un problema pronunciarlo, a diferencia del nombre espiritual que en algunos territorios sólo lo conocen las personas más cercanas, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los y las machi que sí usan su *machi üy*, nombre espiritual que reciben al momento de asumir tal rol.

En lengua mapuche, se diferencian categorías de nombre en el parentesco, considerando un ego masculino y uno femenino, diferenciadamente.

En los tiempos prehispánicos, la sociedad mapuche conseguía generar diferentes maneras de otorgar nombres a las personas. El nombrar desde el conocimiento mapuche (*mapuche kimün*) tiene relación con la dimensión de *che* (persona) que se va adquiriendo en la medida en que se crece. Más, la idea de *che*, posee varias dimensiones. Según nuestros estudios, (Quidel y Pichinao; 2007) en el plano biológico por ejemplo, el *jushu* (recién nacido), o *we*

*pichiche*, (persona nueva) recibe un *üy* (nombre) de acuerdo a su sexo. Si es mujer, puede llevar el *kuku üy* (nombre de la abuela paterna), o el de alguna *pabu* (hermana del papá) que quiera hacer crecer para sí misma (*xemüim*) [*xemüim* = hacer crecer) a su *pabu* [hija de su hermano] (término recíproco). De lo contrario, ha de llevar el *üy* (nombre) de algún antepasado importante para la familia tanto paterno o materno, es esa la norma social. En un sentido afectivo, a los recién nacidos se les asignaba un nombre genérico como *pagküj* (cachorros o crías de puma), *chawüim* (crianza de aves domésticas, como gallinas, pavos, gansos o patos). Ello acontece tanto para hija o hijo; la razón es realizar una metáfora con aquellos animales más preciados, fuertes y reconocidos de la especie animal. Por otro lado, se espera un tiempo prudente de unos 5 a 10 años para ostentar un nombre más propio, un *kisu ñi üy* [solo + su + nombre] (su propio nombre), esto cuando la personalidad de la niña o niño se vaya configurando, y la familia va descubriendo sus inclinaciones, gustos, defectos y talentos.

En algunos casos, antes de que la persona naciera ya estaba ofrecida o negociado el *bakun* (el nombre que llevaría y de qué persona), tanto en el caso de una mujer como de un hombre.

Llegado el momento, aparece un familiar y pide a los padres que aquel hijo o hija lleve su nombre, entonces se transforman en *baku*; este término significa abuelo paterno, pero también tocayo. En muchos casos, son los propios abuelos quienes son honrados con este gesto, que se consagra con el *bakutun*<sup>104</sup>, el acto de hacerse tocayo, en cuyo caso se refuerza la relación de parentesco, sin embargo, cuando se trata de personas que solo comparten vínculos de amistad, se legitima una relación más afiatada. Como parte de la ritualidad, en algunos casos se suele untar con sangre de algún animal ovejuno o vacuno el rostro del niño o la niña como señal de relación con las diferentes fuerzas de los espacios. Es un acto en el que se presenta a la persona al territorio. Cada animal sacrificado para este ritual se ofrece a las diversas fuerzas a las que se refieren los mapuche tanto desde los niveles cósmicos como a las fuerzas terrenales. Pero este *bakutun* no sólo significa un ritual de acercamiento

---

<sup>104</sup> El *bakutun* es un ritual social en donde la persona que va a tomar como *baku* a un recién nacido/a acude hasta la casa y lleva diversos regalos y se da comienzo a una relación de parentesco. Se sacrifica un animal y se procede a realizar una ceremonia en donde se encomienda esa relación a las entidades espirituales y se celebra durante el resto del día. En la actualidad sólo en algunos espacios o territorios se está intentando reproducir.

y asumir el nombre de alguien, sino que significa también que la persona se perpetúa a través de ese *üy*, y además, que adquiere muchas de las cualidades sociales, espirituales de ese *baku* (tocayo o abuelo paterno) Por otro lado, se hace responsable de la vida de esa criatura. Generalmente, le deja bienes en vida, sean estos animales, dinero, aves, u otras cosas, como una forma de que ese o esa joven tenga un recuerdo de quien recibe su nombre y sienta orgullo de eso. Sobre la prolongación del nombre, LEA (2012: 277) para el caso del Pueblo M bêngôkre, nos señala;

“Idealmente, as mulheres transmitem seus nomes às filhas de seus irmãos e os homens aos filhos de suas irmãs... portanto, de acordo com essa lógica, os nomes são reciclados a cada geração. A medida que os nomes voltam de fato a Casa de sua origem, depois de serem emprestados a outra, assemelham-se a emblemas de cada Casa”.

*Üy* (nombre), conlleva una fuerza (*newen*), que involucra los diferentes *az* formas y cualidades que las diferentes vidas adoptan, contienen, proyectan y vivencian. Por ello, el *üy* es una responsabilidad de quien lo lleva y a través del cual podrá dejar experiencias, será recordado y replicado en las futuras generaciones, en el *küpalme*.

Otro principio que podemos enunciar es el señalado por el autor mapuche Martín Alonqueo, citado por Durán y Catriquir 2007 en donde se señala: “apellido no existía, sino solamente nombres que tomaban de la toponimia del lugar, que sus abuelos, tíos y parientes habían tomado, y los hijos los heredaban por medio del “*laku* o *bakutun*” que en una solemne ceremonia se realizaba”. Bajo esta premisa, estamos frente a la importancia y la estrecha relación con los espacios territoriales en que los mapuche interactúan y viven.

Por un lado se trata de poner en evidencia el *küpan*<sup>105</sup> (la familia de donde se viene) y el *tuwün* (desde el espacio territorial de dónde se viene), ambas categorías en relación con la ascendencia patri y matrilineal, así por parte del padre se proviene de una familia y de un territorio, como también por parte de la madre se proviene de una familia y de un territorio, que conforman a la persona.

Los *mapuche üy* (nombres) estaban relacionados con diferentes fenómenos climáticos, o nombres de especies vegetales, animales, minerales o astros. Para elegir el nombre, para

---

<sup>105</sup> *küpan* [*küpa*= venir, *n*= terminación verbal primera persona en infinitivo]

designar a la persona existe un término abarcador que se denomina *küga* o *elpa*,<sup>106</sup> estos términos nos señalan la designación de la pertenencia del *che* a un grupo específico que identifica el origen del *che*, es decir, los elementos o vidas a las que están relacionadas. Otra idea que existe es la de *kümpañ* (nombre de la especie) que se asocia a la idea de los *gizo* [*gizo*=entre la raíz y el tronco, la zona base de un vegetal], que sería entendida como la raíz o la zona que une el tronco con la raíz de un árbol. Pero no existe consenso al respecto. Durán y Catriquir lo remiten a Casamiquela, un antropólogo argentino que lo aborda relacionándolo con los ceremoniales religiosos mapuche de los territorios trasandinos. Por nuestra parte, apostamos a que este término puede perfectamente ser el homólogo de *küga* (nombre de la especie en que se ancla el nombre). En la sociedad mapuche, de acuerdo a los territorios, varían algunos términos o simplemente se usan conceptos diferentes para una misma idea. Los macro-territorios como el *bafkeh mapu* (territorio de la costa), o el territorio del *pewen mapu* (territorio de la Cordillera de Los Andes), poseen diferencias dialectales importantes que llevan muchas veces a poseer términos diferentes para referirse a un mismo fenómeno.

Por otro lado, existe la idea de que el *küga* es una categoría general, abarcadora, mientras *kümpañ* es una categoría específica que identifica a una especie determinada. Por ejemplo, un *Kujiñ küga* se entendería como el nombre asociado a la especie animal, mientras que el *kümpañ* nos diría de qué animal concreto se trata, por ejemplo, *pagi kümpañ*, grupo genérico de los leones.

“...entenderemos por *küga* al grupo de personas de una casa que son parientes y que responden a una denominación común. En este contexto, el *küga* se puede aplicar a una unidad social mayor en cuyo caso incluye las relaciones de parentesco o *kümpañ* complementarias a las de *reñma*...” (DURÁN Y CATRIQUIR; 2007, 387)

El *küga* es siempre la unidad que identifica u otorga y define el nombre principal que aúna al grupo.

---

<sup>106</sup> Estos términos se usan con el mismo significado en distintos territorios.



En la siguiente tabla se intenta mostrar un ordenamiento a base de algunos *küga*:

<b>Üy küga</b>	<b>Nombre de los küga</b>
<b><i>Kujiñ Küga</i></b>	<b>Especie Animal</b>
<i>Nawel</i>	Tigre
<i>Weke</i>	Ovejuno nativo (camélido) en extinción.
<i>Gürü</i>	Zorro <sup>107</sup>
<i>Luan</i>	Guanaco (camélido) <sup>108</sup>
<i>Pagui</i>	Puma
<i>Koypu</i>	Coipo (animal acuático) <sup>109</sup>
<b><i>Üñüm Küga</i></b>	<b>Especie Aves</b>
<i>Mañke</i>	Cóndor
<i>Ñamku</i>	Águila
<i>Wala</i>	Pato silvestre
<b><i>Aliwen Küga</i></b>	<b>Especie plantas</b>
<i>Koyam</i>	Roble
<i>Lemu</i>	Bosques profuso, con especies nativas
<i>Koywe</i>	Coigüe
<b><i>Kura küga</i></b>	<b>Especie piedra</b>
<i>Kewpu</i>	Pedernal
<i>Likan</i>	Piedra (usada especialmente en ceremonias de sanación por los chamanes)
<i>Mija</i>	Oro
<b><i>Weychan küga</i></b>	<b>Nombre asociado a la guerra</b>
<i>Wayki</i>	Lanza
<i>Püjki</i>	Flecha
<i>Xago</i>	Macana (mazo)
<b><i>Hamkehu küga</i></b>	<b>Especie Reptil</b>
<i>Filu</i>	Culebra
<i>Kirke</i>	Lagarto
<b><i>Ko küga</i></b>	<b>Nombre asociado al agua</b>

<sup>107</sup> Zorro: *Canis o Pseudolopex magellanicu*.

<sup>108</sup> Camélido, Lama huanachus. Según Coña (1936) se le denominaba *weke* al guanaco domesticado.

<sup>109</sup> Especie de nutria que habita en ríos y esteros

<i>Bafkeh</i>	Mar, lagos
<i>Bewfü</i>	Río
<b><i>Wenu mapu küga</i></b>	<b>Nombre asociado a astros</b>
<i>Ahtü</i>	Sol
<i>Relmu</i>	Arco iris <sup>110</sup>
<i>Xalkan</i>	Truenos
<b><i>Pelon küga</i></b>	<b>Nombre relacionados con la luz</b>
<i>Küze</i>	Luz
<i>Ale</i>	Luz de luna
<i>Aywiñ</i>	Sombra

Tabla N°11 identificación de *mapuche küga*. Elaboración propia.

Hemos diferenciado las categorías animales, de aves y de personas, pues es el principio mapuche, que los humanos no pertenecen al mismo grupo, cada especie es diferente aunque desde una perspectiva ontológica provengamos de un origen común<sup>111</sup>. Así como los reptiles no son considerados en la categoría de animales. La idea de animal es para un trabajo aparte, sin embargo, podemos señalar que el término *kujiñ* está asociado a la troca, al pago, en la dimensión económica pues en sentido etimológico *kujiñ* proviene de *kuji* que significa pagar, retribuir. Entre los mapuche, al conocerse las monedas se usaban los animales para comerciar, retribuir incluso en la aplicación de justicia; posteriormente, al incorporarse la moneda, el dinero pasó a sustituir en ciertos planos el rol de los animales (*kujiñ*) y en la actualidad se subentiende que *kujiñ* también es dinero. Es decir, entran en esta categoría de animales (*kujiñ*) todos aquellos seres que se pueden usar para tales efectos. *Weke* [Camélido] (es el nombre que recibían los ovejunos domesticados), *luan* [Camélido no domesticado] (guanaco), posteriormente con el contacto, se pudieron incorporar a esta categoría los *waka* (vacunos), *kaweju* (caballares) y *ufisa* (ovejas). Sin embargo ninguno de estos animales incorporados forma parte del nombrar mapuche (*mapuche üytun*), pero sí se usan para sobrenombres.

<sup>110</sup> El arco iris es un fenómeno sobre el que los mapuche decimos no se debe señalar con el dedo, sobre todo los niños, para que ese dedo no sea cortado. No obstante, no es un fenómeno temido, solo respetado como la mayoría de los fenómenos.

<sup>111</sup> Ver Capítulo 1, en donde se habla del origen del *che*.

Otro alcance importante es el tipo de vinculación que ciertas especies tienen en los planos espirituales, como los *filu* (las culebras) que se asocian a planos más complejos que no toda persona acepta. La culebra posee más de una significación y esta depende mucho del contexto en que aparezca y las características que posea. En el plano onírico, posee varios significados: engaño, traición, infidelidad, o riquezas, dinero, pero en otras circunstancias puede significar soledad, trabajo, como también conocimientos específicos que pueden tener una doble aplicación en la realidad. Cuando una culebra aparece frente a la persona se le atribuyen diferentes significados dependiendo de si se atraviesa hacia la derecha de la persona o hacia la izquierda. Si se atraviesa hacia la izquierda puede significar que la persona nunca más circulará por esos caminos, y si se atraviesa por la derecha es señal de que la persona va bien encaminado. Dependiendo del color también poseen significados diferentes, asociándose las culebras blancas, azules, amarillas o verdes a un buen augurio, mientras que las rojas son de peligro, al igual que las negras. Ver huevos de culebras (*kuram filu*) es un muy buen augurio, que la persona vivirá de una manera ostentosa con bienes.

También es importante consignar aquellos animales que fueron incorporados y que han terminado poseyendo una gran importancia en los ceremoniales como las ovejas, toros y caballos.

Entre los mapuche, los nombres obedecen a diferentes categorías que mostraremos en la siguiente tabla:

<b>Mapun üytun</b>	<b>Nombres mapuche</b>	<b>Ejemplos</b>
<b>Rakin üytun</b>	<b>Nombres con numerales</b>	
<i>Kiñe</i>	Uno	<i>Kiñenawel</i> : un tigre
<i>Epu</i>	Dos	<i>Epumanke</i> : dos cóndores
<i>Küla</i>	Tres	<i>Külakewpu</i> : tres pedernales
<i>Meli</i>	Cuatro	<i>Melinawel</i> : cuatro tigres
<i>Kechu</i>	Cinco	<i>Kechumilla</i> : cinco oro
<i>Kayu</i>	Seis	<i>Kayumañke</i> : seis cóndores
<i>Pura</i>	Ocho	<i>Puralef</i> : Ocho carreras
<i>Ayja</i>	Nueve	<i>Ayjanawel</i> : nueve tigres

<i>Mari</i>	Diez	<i>Marimalewfü</i> : diez ríos
<b>Az üytun</b>	<b>Nombres de formas, características</b>	
<i>Kajfü</i>	Intensidad y profundidad de un color, que puede ser azul intenso, verde intenso, entre otros.	<i>Kajfikura</i> : piedra de color profundo
<i>Paine</i>	Azul	<i>Paynenawel</i> : tigre azul
<i>Kurü</i>	Negro	<i>Kurümañke</i> : condor negro
<i>Kariü</i>	Verde	<i>Kariübañkeh</i> : mar, laguna verde
<i>Liüq</i>	Claro, blanco, transparente	<i>Liüqko</i> : aguas blancas
<i>Küime</i>	Bueno	
<i>Rayen</i>	Flor	<i>Rayenpagi</i> : flor de león.
<i>Pichi/ Püchi</i>	Pequeño	<i>Püchinawel</i> : tigre pequeño
<b>Zomogen</b> [Zomo: mujer. Gen: ser.] <b>Kam</b> [o] <b>wenxugen</b> [wenxu: hombre. Gen: ser]	<b>Ser mujer u hombre</b>	
<i>Wenxu</i>	Hombre	
<i>Weñchu</i>	Variante afectiva de hombre	<i>Weñchulañken</i> : mar o laguna macho
<i>Alka</i>	Macho, referido a animales y aves.	<i>Alkamañke</i> : condor macho
<i>Üjcha</i>	Hembra joven, referida a animales y aves.	
<i>Shomo</i>	Variante afectiva mujer	
<b>Felen</b>	<b>Estado</b>	
<i>Xeka</i>	Caminar, forma de moverse al caminar	<i>Xekamañke</i> : caminar de condor
<i>Xana</i>	Caer	<i>Xanamañke</i> : condor botado.
<i>Lef</i>	Correr	<i>Lefinawel</i> : carrera de tigre.
<i>Nekul</i>	Saltos de juego	<i>Nekulwala</i> : forma de correr de los patos.
<i>Kakiül</i>	Atravesado	<i>Kakülpagui</i> : puma atravesado.
<i>Kaxii</i>	Cortado	<i>Kaxükura</i> : piedra cortada

<i>Awka</i>	Salvaje <sup>112</sup> .	<i>Awkanawel</i> : tigre no doméstico, salvaje
<i>Chaña</i>	Desnudo	<i>Chañapüjü</i> : espíritu desnudo
<i>Payba</i>	Estar de espalda, boca arriba (botado)	<i>Paybalef</i> : correr de espalda
<i>Payja</i>	Variante afectiva del anterior. Estar de espalda boca arriba. Dicho de manera afectiva hacia lxs niñxs por ejemplo.	
<i>Jagkü</i>	Caído	<i>Jaqküinawel</i> : tigre caído.
<b>Chew püle</b>	<b>Espacialidad</b>	
<i>Wenu</i>	Arriba	<i>Wenugürü</i> : zorro de arriba
<i>Miñche</i>	Bajo, debajo	<i>Miñchekewpu</i> : Pedernal que está debajo
<i>Wente</i>	Arriba, hacia el este.	<i>Wentelafken</i> : sobre el mar o laguna
<b>Chemkün</b>	<b>Objetos</b>	
<i>Jagka</i>	Joyas de mujer	<i>Jagkamañke</i> : collar de cóndor
<i>Lien</i>	Plata (metal)	<i>Lienlafken</i> : mar o laguna de plata

Tabla N° 12 Origen de los nobres mapuche. Elaboración propia.

Posteriormente la unión de las dos categorías, da lugar a la forma mapuche de nombrar (*mapuche üyelchen*). La siguiente tabla muestra algunos nombres de personas y la forma en que se desglosan:

Üy	Küga	Üyelchen	Apócope	Significado
<i>Kariü</i> (verde)	<i>Nawel</i> (jaguar)	<i>Kariünawel</i>	<i>Kariünaw</i>	Tigre verde
<i>Kuriü</i> (negro)	<i>Gürü</i> (zorro)	<i>Kuriügürü</i>	<i>Kuriügür</i>	Zorro negro
<i>Wenu</i> (arriba)	<i>Mañke</i> (cóndor)	<i>Wenumañke</i>	<i>Wenuman</i>	cóndor de las alturas
<i>Epu</i> (dos)	<i>Ñamku</i> (aguilucho)	<i>Epuñamku</i>	<i>Epuñam</i>	Dos águilas
<i>Wayki</i> (lanza)	<i>Pagi</i> (león)	<i>Waykipagi</i>	<i>Waykipag</i>	Lanza de leon

<sup>112</sup> El término *awka* se suele traducir como salvaje, pero se refiere a aquellas vidas no domesticadas, se usan para hablar de *awka kujiñ* por ejemplo que se refieren a todos los animales que no están domesticados.

<i>Llagkii</i> (caído/a)	<i>Rayen</i> (florecido/a)	<i>Jagkiirayen</i>	<i>Jagkiiray</i>	Flor caída
<i>Wente</i> (sobre)	<i>Bafkeh</i> (mar, laguna, lago)	<i>Wentebafkeh</i>	<i>Wentebaf</i>	Sobre el mar

Tabla N°13 Composición de los nombres mapuche. Elaboración propia.

En la cotidianeidad, los nombres se pronunciaban generalmente con apócope, en tanto en la formalidad este era enunciado en forma completa. Tomás Guevara, citando al cura Febres, señala:

“I nótese aquí que sus nombres siempre son compuestos a lo menos de dos palabras, de las cuales la una es el nombre propio de su linaje, o cúa, o digamos apellido como lavquen<sup>113</sup>, leucu<sup>114</sup>, nahuel<sup>115</sup>, pagi<sup>116</sup>, gúru<sup>117</sup>, calquin<sup>118</sup>, etc., esto es mar, río, tigre, león, zorro, águila, etc. i aunque en los coyaghtunes<sup>119</sup> se nombran con el nombre entero, mas en sus pláticas familiares suelen nombrarse con sola la primera palabra, i una sílaba, o letra de la segunda, vg: Vuchalaf por Vuchalauquen, mar grande; Milla leu por Millaleuvu, oro del río o río de oro... lo cual al principio no deja de causar alguna confusión” (GUEVARA, 1908:10)

Otra descripción de cronistas nos confirma la anterior explicación. El Abate Molina, por ejemplo, dice:

“Los nombres de los araucanos son compuestos del nombre propio, que suele ser un adjetivo, ó un numeral, y del apellido de la familia, el cual se pospone siempre al nombre propio, como se usa en Europa; por ejemplo, *cari-lemu*, verde bosque; *meli-antu*, cuatro soles” (MOLINA; 1745: 113)

El discurso cotidiano de las familias al nombrar fue el que permaneció en el transcurso de la historia con mucha mayor presencia relegándose los nombres formales más extensos a los discursos rituales<sup>120</sup>.

Hasta aquí nos hemos referido solo a una dimensión del *üyelchenb* (poner nombre), encontrándose también dos dimensiones que quisiera dejar señaladas, aunque sin mayor

<sup>113</sup> Mar, laguna, lago o acumulación de agua.

<sup>114</sup> Leucu, en escritura actual es *bewfü*, río.

<sup>115</sup> Nahuel, *Nawel*, jaguar.

<sup>116</sup> *Pagi*; León.

<sup>117</sup> Gúru, en escritura actual *gürü* que significa zorro.

<sup>118</sup> Calquin, en escritura actual *kalkin* que significa águila.

<sup>119</sup> Los *koyaqtun* fueron espacios de encuentros de carácter sociopolítico formal, en donde se generaba una discusión sobre aspectos relevantes que afectaba al grupo en esos momentos.

<sup>120</sup> Puede que esta práctica se deba a la economía del lenguaje, evitar usar términos extensos en la oralidad y restringirse sólo a los inicios del término.

profundización. Se trata del *üyümkan*, o *Üyelkachen* o apodo<sup>121</sup>, aquel que surge de algún acontecimiento significativo para el grupo en el cual se encuentra interactuando el *che*, que se adjudica un nuevo nombre. Generalmente este *üyümkan* está reñido con una idea de ridiculizar a la persona o marcarla peyorativamente relevando sus errores, por otro lado, fijar en un nombre un comportamiento determinado de la persona.

“...se le adjudica a alguien debido a un rasgo físico atípico, una similitud única a algo u alguien, o una circunstancia graciosa o inusual asociada al individuo. Hoy en día los apodosos son ambos en mapuche o castellano.” (HILGER; 2015; 38)

Por último, dejaré enunciado el *püjü üy*, que tiene que ver con el nombre espiritual de la persona. De esa dimensión existe muy poca o casi nula información, ya que es un campo mucho más íntimo de la sociedad mapuche. Este nombre sólo es usado en ceremonias privadas de las familias o en ceremonias abiertas en las que la persona juega un rol relevante. Es como el nombre entre los Yanomami Sanumá, descrito por Alcida Ramos (2008). Esta idea está relacionada con las múltiples dimensiones que el *che* tiene. Por un lado, es un ser eminentemente *ragichegen*, es decir, vive, crece, de desarrolla, muere en medio de pares, en un mundo social. Pero además es un ser único, que posee un *püjü* o espíritu propio como *che*. Entre los *pewenche*<sup>122</sup> esta designación del nombre espiritual está muy vigente y en una dimensión cotidiana más asequible. Podemos determinar a lo menos tres tipos de *üy* (nombre) en la sociedad mapuche; un *üy* (nombre) de *che*, es decir, el nombre social con el cual todos lo conocerán; un segundo *üyümkan*, es decir, un apodo por el cual lo conocerán los más cercanos, su círculo social más estrecho; y un tercer *üy* que corresponde al de su *püjü*, es decir, el de su dimensión espiritual.

### **3.7 Algunas situaciones del nombrar mapuche (*üyelchen*) durante el contacto hispano mapuche-chileno**

La situación de renombrar a los indígenas a la luz de las formas del conquistador fue parte del proyecto colonial de los diferentes países colonizadores. En Brasil, Matos Viegas nos señala:

---

121 El sobrenombre en Chile se entiende como el “apodo” un “alias” o “alcunha” a diferencia de la idea portuguesa-brasileña de sobrenombre como apellido y apellido en Chile se entiende como apodo.

122 *Pewenche*, lit. Gente del *pewen*. *Pewenmapu*, espacio territorial mapuche ubicado en la Cordillera de los Andes. Los habitantes a ambos lados de esta Cordillera se autodenominan *pewenche*, como una forma de identificación con el ecosistema sobresaliente del *pewen*, pino araucaria.

“Entre los proyectos de civilidad de costumbres, hábitos de fe, de organización de espacio doméstico y de forma de constitución de la familia, también los nombres personales de los indios “aldeados” en el periodo colonial pasan a seguir el sistema onomástico portugués”. (DE MATOS; 2008).

En Chile la realidad no fue diferente aunque desde un principio el conquistador vislumbró la existencia de nominación propia y distinta a la que ellos estaban acostumbrados. En una carta, Pedro de Valdivia<sup>123</sup>, señalaba la forma en que los mapuche se nombraban, determinando los nombres como apellidos:

“Luego repartí todos los caciques que hai del rio (Cabtena o Cautin) para acá, sin dar ninguno de la otra parte, por sus levos, cada uno de su nombre, que son como apellidos, i por donde los indios reconocen la subjecion a sus superiores, etc.” (GUEVARA; 1908:10)

La iglesia católica fue sin duda una de las principales promotoras del cambio de nombres de los mapuche. A través del acto de bautismo se iban poniendo los nombres de diferentes santos y santas a los niños, niñas y personas adultas que se iban bautizando. Posteriormente eran estos nombres los que se inscribían o tenían validez en los registros civiles.

Por otro lado los propios mapuche, principalmente hombres van adquiriendo los nombres hispanos (*wigka üy*, nombre no mapuche). Muchas veces por matar a algún prestigioso militar español y como una forma de “apoderarse” de su *newen* (fuerza) se auto-imponía aquel nombre hispano (*wigka üy*) además de sus ornamentos, charreteras y caballo algunas veces.

En 1853, Edmond Reuel Smith, ciudadano y científico norteamericano visita el territorio mapuche; luego publica su libro en 1914. Mientras se adentra en el territorio mapuche, se encuentra con varios caciques y familias de quienes recoge sus impresiones. Una de esas impresiones tiene que ver con los nombres mapuche:

“El primero era muchacho vivo e inteligente de siete años de edad y se llamaba Panta en honor a su padrino, Sánchez. La niña era menor y llevaba el nombre poético de *Elpaye*, abreviatura de *Elya – pewe-coyam*, que significa “*El roble que brota en la primavera*” (REUEL; [1914] 2016:135)

Como se señaló anteriormente, era importante proteger, mantener el nombre mapuche (*mapuche üy*), y este autor recoge esta impresión y la interpreta de la manera que sigue:

---

123 Fue el conquistador de Chile, primer gobernador del país y muerto por los mapuche.



“El mismo temor supersticioso se nota también en cuanto a sus nombres y pocos son los indios que le dirán cómo se llaman, por miedo de que, sabiéndolo, uno puede adquirir algún poder sobrenatural que redundaría en su contra” (REUEL; [1914] 2016:145)

El autor, haciendo uso de diferentes artimañas, logra entrar a territorio mapuche en la época crítica de relacionamiento entre ambas sociedades. En su viaje, va describiendo una vida muy activa de los mapuche y la conservación de sus pautas sociales. En su viaje, se relaciona con uno de los líderes más connotados de aquella época, el *Gizol Logko Magiñ Wenu*. Para lograr aquel encuentro el autor crea una farsa, se hace pasar por unos de los hijos de un buen amigo del *Gizol Logko. Magiñ Wenu* no logra detectar la mentira de los visitantes y realiza agasajos y muestra su gran placer de conocer al hijo de unos de sus buenos amigos chilenos. Como una de esas muestras, realiza un *bakutun* (ceremonia para otorgarle el nombre) para con uno de sus hijos, ceremonia que el autor relata de la siguiente manera:

“Al día siguiente, bien de alba, me presentaron a mi nuevo lacu (*baku, tocayo*), niño vivo e inteligente, de unos once años, llamado Namcu- Lauquen (aguilucho del mar) nombre que en adelante también iba a ser el mío. Le adorné la cabeza con un pañuelo de brillantes colores y partió inmediatamente al corral a matarme un corderito” (REUEL; [1914] 2016:183)

El autor prosigue con la descripción de la ceremonia “Después de la comida, me presentaron a las mujeres y a los niños, como hijo y hermanos, respectivamente, y fui saludado por ellos con el nombre de Namcu-Lauquen”

Posteriormente, el autor explica lo que el *bakutun* significa:

“La ceremonia de recibir un nombre nuevo de este modo, establece entre los tocayos una especie de parentesco, casi tan sagrado como el de la sangre y los obliga a la reciprocidad y consideración mutua, de rigor entre miembros de la misma familia”. (REUEL; 2016:184)

Acerca de los nombres, Reuel agrega (2016; 184): “Entre los mapuches, como entre todos los pueblos primitivos, los nombres se dan en primer lugar para designar ciertos rasgos de carácter o de apariencia, o bien se derivan de circunstancias particulares; como por ejemplo: Eupueleu (ganador de dos carreras)”

La situación descrita por Reuel puede parecer anecdótica, pero da cuenta de la seriedad, de la importancia y del trato, de la deferencia que para algunas familias significaba la socialidad, el sellar los compromisos y darle perpetuidad a las relaciones. Por otro lado, nos

ofrece una panorámica de cómo establecían y, por qué no, establecen relaciones los no indígenas, la curiosidad, el engaño por adentrarse y conocer, eso es lo que se premia en la relación colonial hispano-mapuche, esta vez norteamericano-mapuche, mientras que desde la visión indígena eso es una trasgresión.

Ya en el siglo XIX, silenciosamente la sociedad mapuche continúa intentando superar su oscura historia, de diferentes maneras. Una de ellas es integrarse a la vida nacional siguiendo a las políticas asimilacionistas de la época. Pero el costo es alto, se trata de renunciar a lo propio, a la lengua, las vestimentas, incluso al fenotipo. Mucha gente termina despreciando su origen mapuche, avergonzándose de éste, se tiñen el pelo y se mudan de apellidos aprovechando para ello la promulgación de Ley N° 17.344 que se publica el 22 de septiembre 1970, que autoriza el cambio de nombre y apellidos en Chile. En un estudio realizado por Llanquileo (1995) en el periodo de 1970 – 1990 un número de 2.056 mapuche solicitaron cambiar de nombre, correspondiendo en una leve mayoría hombres... argumentándose en el artículo 1 letra a que dice; “a) Cuando unos u otros sean ridículos, risibles o la menoscaben moral o materialmente”.

La sociedad nacional dominante crea condiciones y dispositivos para avanzar desde su lógica incorporando a los diferentes bajo una condición unitaria uniformadora. En ese ejercicio impone una serie de etiquetas, modelos que son de su propia lógica y que obedezcan a su horizonte civilizatorio. Esta iniciativa, sin embargo, genera una serie de situaciones traumáticas a los sujetos que subyuga, produciendo con todo ello al sujeto subalterno.

Emerge con todo ello, situaciones en donde las personas reniegan de sus orígenes y que busca diferentes mecanismos para auscultar esa adscripción identitaria.

Esta manera autodestructiva se observó fundamentalmente en las áreas urbanas, generando mecanismos de negación y ocultando su identidad a cualquier precio. Desde el mundo del *lof*<sup>24</sup> tales comportamientos se catalogan como un proceso de *wigkawün* [*wigka*= no mapuche, *wün* = transformarse] (hacerse *wigka*) para los hombres y *señorawiün* [*señora* también en algunas zonas *chiñura* = del español señora. *Wün* = transformarse] (hacerse una

---

124 **Lof:** espacio territorial mapuche. Por mucho tiempo se homologó a comunidad.

señora, transformarse en mujer no mapuche) para las mujeres, es decir volverse un chileno o una chilena. Esta actitud se lee como un acto de *üjamkawün* [*üjam* = desprecio, *ka* = reiterativo, *wün*= hacia sí mismo] (acto de desprecio) como un proceso de desprecio entre los pares como a sí mismos. Mientras tanto en otros sectores se privilegiaron los casamientos exogámicos, por ende el mestizaje, tanto para hombres como para mujeres.

En periodos más recientes, las adquisiciones de nuevos nombres se han debido a diferentes fenómenos que las personas mapuche han venido vivenciando, la migración a otros espacios ha hecho que muchos temporeros le pongan nombre de patrón a sus hijos, pero fundamentalmente la influencia de la televisión ha sido muy gravitante. Hoy los jóvenes gozan de los nombres de destacados personajes de alguna teleserie favorita o de algún futbolista del momento.

### **3.8 Reconfiguración de la identidad mapuche. El reverso de las políticas acerca de lo indígena**

Desde algunos sectores mapuche, siempre se mantuvo una línea de pensamiento diferente, donde siempre se valoró y cultivó la lengua, como también la religión, la espiritualidad y una “otra” educación, una vida “clandestina”. Si bien desde allí no resurgen la mayoría de los discursos de reivindicación social, política ni cultural, sí son los sectores que dan sustento y argumento a los discursos de diferentes matices que van configurando el movimiento mapuche tanto en *Gülü Mapu* (espacio desde Los Andes hasta el Pacífico, Chile) como en *Puwel Mapu* (espacio desde Los Andes hasta el Atlántico, Argentina).

A lo largo de la historia siempre hubo un movimiento mapuche, que se fue configurando de diversas formas y negociando y aliándose con diferentes fuerzas políticas y sectores de la otra sociedad. Foerster y Montecinos (1988), Bengoa (1996), Mariman (2012), Nahuelpan (2012), Pinto (2015), Pairican (2015).

Como una forma de enfrentar los imaginarios y estereotipos generados se construyen discursos para responder y avalar la condición propia. Muchos dirigentes surgen también de diversos sectores para generar vínculos con otros sectores de la sociedad indígena tanto nacional como internacional, así como vinculaciones con sectores políticos, intelectuales y artistas de las otras sociedades que simpatizan con las causas indígenas. De este modo, se

construye un discurso cada vez más reivindicativo y argumentado siempre centrado primero en la demanda de la tierra y luego cubriendo las áreas de educación y salud fundamentalmente.

Un signo potente de este proceso de reivindicación fue la reaparición de la forma mapuche de nombrar (*mapuche üyelchen*). Primeramente en los hijos e hijas de los dirigentes, desplegándose lentamente hacia otros sectores de la población, profesionales, empleados y también de sectores no mapuche principalmente entre los simpatizantes de la causa.

En el año 2006 se difundió la idea de crear un proyecto de ley, encabezado por el movimiento *bafkehche* [*Bafkeh* = mar, costa. *Che*= persona] (personas que viven aldeaños a la costa del Pacífico), que resguardaba los apellidos de origen mapuche, principalmente de la mujer que al casarse con un no mapuche, sus hijos e hijas pierden los apellidos. En una nota de prensa (Gaceta del Sur, 2006) se dice textualmente “Aquellos matrimonios en que la mujer sea de apellido indígena, se pueda optar, libremente, a que los hijos adopten este apellido”. Esta discusión se da porque en Chile el primer apellido de los hijos/as corresponde al del padre y el último apellido al de la madre. La nota de prensa continúa: “Esta medida proyecta identidad, asegura permanencia en el tiempo de nuestra sangre”, que son palabras del entonces alcalde de la comuna de Tirúa, Adolfo Millabur.

Otros indicadores favorables a la idea reivindicatoria, reafirmativa, lo constituyen las políticas indigenistas. En 1993, se promueve la Ley Indígena 19.253 que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Esta ley en uno de sus artículos señala expresamente; “e) La obligatoriedad del Registro Civil de anotar los nombres y apellidos de las personas indígenas en la forma como lo expresen sus padres y con las normas de transcripción fonética que ellos indiquen” (Título IV de la Cultura y Educación Indígena).

Esta norma es relevante en el sentido de que privilegia una correcta escritura del apellido del sujeto sin las tergiversaciones que la lengua española produce al no contener todos los fonemas que el *mapuzugun* posee. Ejemplos de esta naturaleza hay muchos en la historia, y en donde se tergiversan absolutamente los significados o simplemente quedan carentes de

ellos. Apellidos como *Kurügürü*, se escribieron Curriñir. *Lefiw* como Levio. *Külakewpu* como Quilaqueo. *Küzeb* como Quidel, por mencionar sólo algunos.

Por otro lado, las propias personas mapuche y no mapuche han redescubierto la riqueza de los *mapuche üy*, y en la actualidad son cada vez más numerosos los *mapuche üyelchen* que se inscriben en los registros civiles del país.

**3.9 *Küpan ka tuwün iñ chegen mew.*** [*küpan*= ascendencia paterna-materna. *Ka* = y *tuwün*= ascendencia territorial de los ancestros. *Iñ* = nuestro. *Chegen* = ser persona *mew*= en)

### **La ascendencia paterna-materna y la ascendencia territorial como configurador del ser persona**

Lo que en occidente se denomina identidad, desde la perspectiva del mapuche *rakizuam* (pensamiento) podríamos relacionarlo con el *chegen* [*che*=persona, *gen*= ser] (ser persona) situándolo en el plano netamente social. Uno de los principales elementos que se deben considerar en la configuración del *che* es saber quién es y eso pasa por conocer su ascendencia paterna-materna y la relación de sus ancestros con los respectivos territorios de donde proceden.

Básicamente los cuatro abuelos son los principales seres que deben ser conocidos y nombrados frente a cada presentación, lo que constituye los *küpan* [*küpan* = vengo, venir] (ascendencia, vengo desde...) del *che*, asimismo los *lof* desde donde provienen, que se denomina *tuwün* [*tuwün*=partir desde desde un territorio]. En la actualidad se pone énfasis en los cuatro abuelos, pero en tiempos pasados lo ideal era conocer a los abuelos y a los bisabuelos. Inclusive existen denominaciones para referirse a los tatarabelos. En el texto dictado por Pascual Coña al sacerdote Ernesto de Moesbach, este realiza una presentación personal formal recordando su línea de ascendencia paterno-materna y los territorios involucrados en ello (*küpan* y *tuwün*).

“Dicho Huechunpán tuvo un hijo de nombre Aillapán, mi abuelo paterno. Este estaba casado; pero a su mujer, mi abuela, no la alcancé a conocer. El hijo de Aillpán se llamaba Tomás Coña y ése era mi padre. Nació cerca del mar, en el lugar denominado Rauquenhue.

Mi finada madre nació en Huapi, en el lugar donde está actualmente la capilla, Colhue se llama esa región. Su padre era Paillau. Ese anciano era pues, el padre de mi mamá; luego mi abuelo materno.

La madre de mi mamá, o mi abuela materna, se llamaba Huentel; vivía en Maiái, donde está ahora la viuda Marta, mujer del finado Pichipainemilla. Tenía un hermano, el finado Painequeu. Al padre de ella, a mi bisabuelo materno, no lo alcancé a conocer” (MOESBACH, 1936; 18).

El comienzo de cada discurso formal mapuche partía con ilustres presentaciones *chalintukuwün*<sup>125</sup>, en donde cada orador señalaba su ascendencia sanguínea y territorial como una forma de marcar su presencia, demostrar conocimiento y con ello, iba formando también a sus familiares quienes iban reforzando su génesis y aprendiendo quiénes eran sus antepasados y de qué lugar provenían.

Para cada abuelo existen denominaciones diferentes. Si son paternos, el abuelo recibe el nombre de *baku* y la abuela *kuku*<sup>126</sup>. Si son del lado materno, el abuelo recibe el nombre de *chezki* y la abuela *chuchu*. El nombre determina claramente la posición de los abuelos, es decir, si son paternos o maternos. Dentro del funcionamiento sociopolítico, obviamente los abuelos paternos tienen una presencia mayor sobre los nietos ya que al ser virilocal viven generalmente cerca. Esta situación no acontece con los maternos, que suelen estar geográficamente más distantes. Sin embargo, estas condicionantes en la actualidad se han ido transformando cada vez más por diversos factores ya sea migratorio, padres y madres solteras/os, o simplemente porque muchas parejas se han tornado uxorilocales.

### **3.10 Mapu como formador del che**

Los espacios (*mapu*) en donde una persona nace, crece y se desarrolla pasan a formar parte constitutiva del *che*. Desde la concepción mapuche, los socio-territorios denominados *lof mapu* son parte fundamental en la conformación del *che*. Los *lof*, unidades espaciales básicas que poseen su propio *üy* (nombre) son una construcción basada en la interrelación *che-mapu* y son considerados entidades vivas que sostienen y construyen al *che*, además de poseer su propia característica, fisonomía, carácter, personalidad, es decir, su *az* y también de poseer sus diversas entidades espirituales que hacen posible su conformación. Todas estas partes van siendo parte del *che* que en ese *lof* se forma. Por ello, cada *lof* es relevante y es parte del protocolo ritual ser mencionado por su propio nombre. Con esta nominación, estos espacios son convocados a ser parte del ritual, integran los seres vivientes con quienes

<sup>125</sup> Acto formal de presentarse en un evento social, decir quién se es, de dónde proviene.

<sup>126</sup> Revisar esquemas del anexo

se realiza la confraternización, diálogo y negociación para obtener y mantener el equilibrio y el sentido de la vida.

Frente a cada presentación de una persona a un grupo, en primer lugar debe mencionar su espacio de origen, es decir el *lof* de donde viene, pero sumado a ello, en los espacios de mayor formalidad se mencionan los nombres de los abuelos maternos y paternos y los *lof* donde ellos nacieron y finalmente su propio *üy*, recordándonos con esta práctica, que un *che* es construido desde una ascendencia configurada por personas de carne y hueso y con nombres y además de ello la participación de los diferentes espacios territoriales desde donde emergieron cada una de las personas.

En el territorio *wenteche*<sup>127</sup> se habla predominantemente de *küpan* (ascendencia) que de *küpal* (sinónimo del anterior), puede que sea una variante dialectal del mismo fenómeno que el antropólogo Magnus Course describe sobre los *bafkehche* (gente que vive aledaño a las costas del mar).

---

<sup>127</sup> Espacio territorial que corresponde al valle entre la Cordillera de Los Andes y el espacio localizado aledaño al Océano Pacífico.

## Conclusiones

Frente a los datos presentados y las reflexiones realizadas, podemos señalar algunos aspectos concluyentes en torno a esta temática.

Lo denominado identidad o aquello que refuerza el ser persona entre los mapuche está dado por el reconocimiento de su ascendencia y territorialidad. Los ancestros y sus espacios juegan un papel preponderante en esta construcción, al igual que los principios que rigen este relacionamiento entre los seres humanos y las otras vidas con quienes se comparte, y por ello se hace necesario una forma, un medio, una actitud que haga posible esa relación, en que la idea de respeto cobra una serie de formas según la circunstancia y la relación.

La forma mapuche de nombrar a las personas (*mapuche üyelchen*) ha acompañado fielmente el proceso vivenciado por la sociedad mapuche en su relación con la sociedad europea primero, y luego con la sociedad criolla mestiza de Chile.

Podríamos enunciar que la ritualidad ha resguardado la dimensión formal de los *mapuche üyelchen*, además de otros conocimientos, prácticas, discursos del mundo mapuche profundo. Ello, sin duda alguna ha potenciado la perseverancia mapuche en sus reivindicaciones de diferentes aspectos y desde diferentes escenarios, lo que ha llevado a conseguir sistemáticamente la recuperación de derechos y, en algunos casos, la instauración de nuevas normativas que salvaguarden sus ideas, riquezas y patrimonios. La persistencia, resistencia, resiliencia de las ideas filosóficas mapuche ha hecho que la propia iglesia católica lentamente haya ido invisibilizando la demonización de las prácticas religiosas mapuche, en contraposición a algunas iglesias protestantes ligadas al ala pentecostal que insisten en ella.

El *mapuche üyelchen* nos da la posibilidad de conocer una otra concepción del nombrar, como una forma de construcción epistémica diferente y que pese a los grandes embates sufridos, prosigue hoy de una u otra forma haciéndose presente en determinados ámbitos de la vida mapuche, aunque en la actualidad la forma de nombrar mapuche que se está llevando a cabo está anclada sólo en un ámbito estético por un lado y emocional por otro, dejando de lado el aspecto más profundo del *mapuche üyelchen*. Las personas, parejas, han ido priorizando nombres mapuche que resultan “bonitos” para sus hijos e hijas, dejando de



lado la idea del *baku* (abuelo paterno, sinónimo también de tocayo), así como también se ha dejado de lado, en una gran mayoría, la búsqueda del nombre (*üy*) a través de la manifestación de los *püjü* (espíritu).

La situación histórica vivida por la sociedad mapuche, y a consecuencia de ella, la trayectoria que los nombres mapuche han tenido no se puede graficar de “tradicional” o “genuina” versus lo “moderno”. Los diversos escenarios observados nos hacen pensar en una mirada multifocal, pues los diferentes territorios mapuche, las diferentes familias, han tenido sus propios escenarios, por lo tanto, también desde allí surgen múltiples formas y métodos de enfrentarlos. No existe “una” forma de interpretar aquellas experiencias. La dinámica de interacción ha tenido diversas intensidades, y ha sido diferenciada, así como diferentes formas de invitación a ser parte de una idea de nación única e indivisible han sido aceptadas, rechazadas, resistidas, forzadas en muchos casos. Esta intensa dinámica interétnica continúa hoy en día desarrollándose en una espiral de matices diferenciadores y heterogéneos que hace muy compleja una generalización o particularización del fenómeno en sí.

Frente al largo proceso de colonización establecido en relación a los pueblos indígenas, primero con la colonia española, luego con los estados naciones, en el caso de los nombres, personalmente no concuerdo con la idea de un proceso de simple “apropiación” o “cambio” pues detrás de esa práctica está implícita la pérdida, transformación, deformación del nombre propio, como en el caso del *mapuche üyelchen* (la forma mapuche de nombrar). Al decir de la antropóloga maya Aura Cumes (2014), es parte de la práctica del despojo a los que los pueblos indígenas han sido sometidos. Podemos hablar de una práctica de despojo permanente y sistemático desde el plano simbólico con la alteración, imposición de los nombres, la lengua, la espiritualidad y desde el plano material el despojo de la vestimenta y la arquitectónica. Por tales razones, producto tanto de su reemplazo como de la acción de nombrar, por ser ubicado en un rol diferente de “apellido” y, por último, por ser escrito e inscrito de manera errónea por lo que pierde toda significación, como se mencionó anteriormente, el hito que marca este cambio se inicia con la imposición de los nombres en el bautizo, que sustituye los nombres mapuche por apellidos, y los nombres cristianos como nombres propios, lo que se valida posteriormente en las oficinas del Registro Civil e

Identificación. Esto último nos lleva a meditar sobre la situación de muchos y muchas mapuche que hoy no saben el significado de su o sus “apellidos” *mapuche üyeltun*. Es algo similar a lo que aconteció con las generaciones anteriores frente a la lengua propia. Al ser la lengua mapuche expulsada de la escuela primero, y luego de las casas, los jóvenes crecieron sin aprender ni su propia lengua ni un español correcto, lo que finalmente los dejó en una especie de limbo sociocultural y lingüístico, sin vinculación profunda con ninguna sociedad.

Al final, esta situación de los *üy* (nombre) ha llevado a que los mapuche construyan una doble identidad personal, una que es pública y legítima, que es promovida por la sociedad hegemónica, y una segunda identidad que es invisible, oculta, clandestina, pero que muchas veces frente a situaciones límites cobra vigencia y fuerza.

## CAPITULO IV

### *Kaliül gen. Tener un cuerpo*

#### Dimensión material del *che*

El último capítulo de este trabajo está referido a la materialidad del *che* (persona) que en *mapuzugun* se denomina *kaliül* (cuerpo). Obviamente, nunca este *kaliül* se entiende separado de las otras partes del *che*, *püjü*, *rakizuam* y *ragi chegen* (en medio de otras personas). Es más, esta materialidad es la concreción de cada una de esas dimensiones, que es a su vez entendida de manera integral y funcional a diferentes propósitos. La gestación de la persona se lleva a cabo a partir del *kuretuwiin* (acton sexual) en donde el hombre engendra a través del *fine* (espermio) en el *koñiwe* (útero) de la mujer. La creencia es que al llenarse esta bolsa, la mujer queda embarazada. Pero a veces una sola relación es suficiente para lograr el embarazo. La posibilidad tanto de engendrar como de concebir un hijo/a es atribuido a las fuerzas mayores que gobiernan la vida, ya que existen muchos casos en que una mujer o un hombre no pueden llegar a tenerlos. También se dice que estas relaciones no son casuales, que existe una voluntad que hace que las personas se conozcan, logren intimar y engendren o conciban. La biología no escapa a la mirada cosmológica mapuche, pues es parte de cómo se manifiesta y surge la vida.

Resulta difícil definir o lograr determinar con exactitud cuándo comienza el proceso de ser *che*. Para muchas personas, cuando el feto toma la forma completa, mientras que para otros, cuando nace. En la década de 1940, estas mismas preguntas fueron respondidas de más de una manera a la investigadora Inez Hilger (2015).

“La mayor parte de los informantes no había pensadao al respecto de cuándo el feto se convierte en un ser humano; pero todos estaban de acuerdo que el bebé es humano al nacer... Una mujer apuntó que debería ser ya humano ante “porque si nace prematuro lo tratamos como se tratan a todos los bebés, y si nace muerto lo enterramos en el cementerio como el resto de la gente”. (HILGER; 2015:18)

En décadas del siglo pasado, la placenta por ejemplo era de gran importancia entre las familias pues a través de ella las personas más entendidas leían a la persona que nacía y podían determinar muchos acontecimientos de su vida futura, sus enfermedades, posibilidades, potencia y dificultades, como asimismo sus debilidades. Con el tiempo, esta práctica fue expulsada por el sistema sanitario chileno, fundamentalmente porque poco a

poco las mujeres comenzaron a ir a parir a los centros de atención *wigka*, la mayoría de las veces obligadas.

Con lo anterior se pierde la práctica del ritual de la placenta que se solía enterrar posteriormente en algún espacio de la casa.

“La secundinas, incluida la placeta, son “compañeros” del recién nacido. Inmediatamente después del parto se envuelven en el material en el que la madre se arrodilló mientras daba a luz y se entierra en el suelo de la *ruka* bajo el lugar del nacimiento o cerca del fogón” (HILGER; 2015: 24)

En la actualidad muchas madres y padres fundamentalmente jóvenes están reclamando la placenta de sus hijo/as para poder enterrarla en sus espacios territoriales. Esto se ha transformado en una especie de reivindicación en el campo de la salud.

#### **4.1 *Xemüim chen*. Hacer crecer la persona.**

La crianza es la forma en que se materializa la conformación del *che*, protegiendo a los infantes de las fuerzas espirituales y de las malas influencias a través de *gijatuñma* (ritual exclusivo para la persona), *fücho* (sahumerio), *mñetun* (baños) con aguas de yerbas y diferentes remedios que fortalecen la espiritualidad del *che*.

“En el mundo mapuche, históricamente han existido —y existen hasta hoy— una serie de normativas respecto al cuidado del/a bebé. Estas normativas no sólo apuntan hacia cuidados fisiológicos del/a recién nacido/a, sino también hacia cuidados espirituales que se pueden ver alterados por prácticas como el “ojeo” o por “espíritus malignos” que puedan acechar al/a bebé. Para evitar estos males la cultura mapuche despliega una serie de “contras” y pone en marcha cuidados específicos sobre las propiedades del bebé como por ejemplo, la ropa. En este marco, la ropa del/a bebé cobra una importancia vital ya que se transforma en un posible medio de contaminación para el/a recién nacido/a, por lo cual debe ser tratada con mucho cuidado”. (SADLER, OBACH; 2006:33)

Desde el *rakizuam* se procederá a estimular el *küme zugun* (el buen hablar); mediante la imitación, la onomatopeya, se va configurando la forma de hablar, de imitar las otras formas de habla. Por otro lado, se orienta a las personas desde el *gübam* (consejo) que también normará al *che* en cuanto a incorporar diferentes normas y principios de relacionamiento con las vidas. Cada etapa de la vida del *che* se va atendiendo para que cada dimensión logre desarrollarse de manera plena y de la mejor forma posible. Para ello, los diferentes grupos echan mano a sus conocimientos para ir nutriendo, protegiendo,

potenciando y dirigiendo el *xemiin* (crecimiento) de la persona. Toda esta preocupación por el cultivo de la persona se denomina en *mapuzugun* como “*zapin*”.

“Es así como la idea del *xemüm pichike chen* (hacer crecer personas pequeñas) tiene como principal propósito la construcción y potenciación del *che*, entendido éste como persona en construcción, en cuanto a valores, comportamientos, roles y funciones. Mediante el *xemiin* el *reyñmawengen* (grupo familiar extendido) <sup>128</sup>brinda los soportes objetivos esenciales, contenidos y abstraídos principalmente en el *küpan* (ascendencia consanguínea) <sup>129</sup>y el *tuwün* (ascendencia territorial) <sup>130</sup>que le permitirán al potencial *che* sostener su vida a posteriori, cuando le corresponda desenvolverse autónomamente en la vida social.” (QUIDEL Y PICHINAO, 2007:460)

Desde los primeros momentos de la vida del *che* se van generando diferentes cuidados relacionados con enfrentar la fragilidad del recién nacido:

“Amarrarle taparle bien ombliguito, lanita le ponían para prevenir enfermedades cuando se adulta. Se le cuidaba el *bafkeh*<sup>131</sup>, se le tapaba para que no le entre viento porque de adulto puede sufrir de dolores de cabeza, puede ser un *weluzuam* (desequilibrado, perturbado mentalmente), le ponían lanita y un gorrito bien tapado a los dos o tres meses recién se le iba destapando despacito”. (MANQUILEF; 2019. Entrevista)

Aprender normas sociales, respeto, a entregar estima y ser cauteloso/a en la vida social y valorar esta dimensión es una permanente preocupación de los padres y abuelos quienes siempre están observando esas pautas. Aprender los protocolos, los principios de relacionamiento como la reciprocidad, el valor de estar en situaciones en que es necesaria la participación, que se entiende desde una práctica empírica en la que se es parte de un proceso con voz y voto y que involucra el compromiso y desprendimiento económico de la persona para compartir en comunidad y hacerse presente ante el colectivo.

Con respecto al nivel físico o material, se busca formar un *külfün che*, persona alentada, siempre y desde el embarazo se desea que lo fundamental del *püchi che* (persona pequeña) es que sea *xemoche* (sana), que no traiga alguna enfermedad o defecto que le pueda impedir tener una vida en este *mogen* (vida). *Matuche*, persona rápida. *Newenche*, persona con fuerza y desarrollo físico. *Küme eluwkülechi che*, que es la preocupación por la presencia. Para ello está el uso de la platería, en el caso de las mujeres, para realzar su belleza y prestigio social. *Rüxatun zomo*, una mujer que usa joyas mapuche de plata, así también para

<sup>128</sup> Traducción propia.

<sup>129</sup> Idem anterior.

<sup>130</sup> Idem anterior.

<sup>131</sup> *Bafkeh*: se refiere a la mollera. Este mismo término se usa para “mar”, “lagunas”, “lagos”.

los hombres que han ido incorporando diversas prendas a su vestimenta como sombrero, espuelas, chaquetas, mantas, por mencionar algunos.

“Desde que el niño viene al mundo sabe lo que es el frío, calor, agua i prisión: pues, ¿cuán doloroso no será para él permanecer encerrado en su cuna, envuelto en fajas sin poder mover ningún miembro de su cuerpo? (MANQUILEF; 1914: 11)

El autor se refiere al *küpültun* (poner al bebé en una cuna) en donde el bebé permanece quieto y en posición vertical observando el quehacer cotidiano. Este modelo de cuna facilita el transporte de los niños a otros espacios.



Foto N° 7 Bebé em Kúpülwe.

[http://centroderecursos.educarchile.cl/bitstream/handle/20.500.12246/37220/articles101740\\_imagen\\_0.jpeg?sequence=1&isAllowed=y](http://centroderecursos.educarchile.cl/bitstream/handle/20.500.12246/37220/articles101740_imagen_0.jpeg?sequence=1&isAllowed=y)

El *küpülwe* está hecho con una base de madera y luego unas mantillas que abrigan y sujetan al bebé. Como amarra se usan hilos de lanas trenzadas junto con crin de cola de caballo como protección en contra de malas energías que pudieran afectar al bebé.



Foto N° 8 Bebé en *kùpülwe* con su madre en: [https://issuu.com/dirac/docs/mapuches\\_2012/76](https://issuu.com/dirac/docs/mapuches_2012/76) (fotografía de M. Thomas).

“Al llorar se le pone el pecho para que sacie su apetito. Para asearlo se le saca i se le lanza al estero; es un placer para la madre verlo sumergirse; sacarlo i volverlo a zambullir para tirarlo en seguida sobre el pasto a fin de que aproveche los rayos del sol”. (MANQUILEF; 1914: 12)

Para comenzar a caminar tradicionalmente se usa el *kij kij*, una especie de barandas a base de coligüe (*chusquea quila*) que se ponen generalmente frente de la puerta de la casa en donde el bebé ensaya sus pasos afirmándose con sus brazos y manos.



Foto N°9 *Kij Kij*. (Andador) Fotografía personal.

La infancia siempre es bien vista, recibida y valorada entre las familias mapuche

“*Ayelkachepelu*: literalmente el que hace reír. Es decir, símbolo de la alegría familiar, personal. Alegría que encarna del contacto con el *pichiche* (*persona pequeña*). Persona que provoca la alegría, el reír. El disfrute por el hecho de que él o ella exista, esté, permanezca, coexista en nuestros espacios.” (QUIDEL Y PICHINAO; 2007: 458)

Parfraseando la cita anterior, encontramos que a la presencia de un/a *püchiche* se le atribuye la función de ser *nepelchelelu* (que mantiene a la gente despierta, concentrada en ellos o ellas), *zugulchepelu* (que hace hablar a las personas) y *ayitumekegeael* (para ser queridos) esto último se refiere a que hace aflorar en las personas la capacidad de dar cariño a través de las palabras, caricias o gestos.

La incidencia de los mayores en la vida de las personas siempre ha sido muy importante, pero a partir de las últimas tres décadas se ha incrementado un modelo de atomización de las familias, lo que han traído consigo una desvinculación de los mayores, por ende, cada vez es menor la influencia que ellos tengan en la vida familiar.

La formación del cuerpo se va adquiriendo a través de diversos juegos. Pascual Coña (1930) menciona el *awar kuzen* (juego de las habas), *palin* (como hockey), *lefkantun* (carreras), *pülchiwkantun* (columpiarse) como los juegos principales, pero también muchos juegos son acordes a los territorios, por ejemplo, los niños y niñas que crecen cerca de los ríos, lagos o mar tienen como un juego principal con el agua el *weyebkantun* (nadar), *sümüjkantun* (zambullirse), así también lo señala Hilger (2015: 79). Otros juegos más de destreza y memoria como el *pülalkantun* (figuras con las manos a través de un hilo). *Ekoftun*, subirse a un árbol. Otra de las destrezas que desarrollaban hombres y mujeres desde la temprana niñez (5 años) era montar a caballo. .

El *awkantun* (acto de jugar) es parte de un proceso de generar y observar habilidades y destrezas físicas en los infantes y jóvenes. Los juegos son vistos como una práctica necesaria que apuntan a no sólo a adquirir destrezas sicofísicas, ser un *ñiwache* (persona vivaz), *matuche* (persona rápida), sino que es propio de las personas que tienen un *lif piwke* es decir un corazón limpio. Esto último podría resumirse como “quien juega tiene su corazón limpio”. El juego lo desarrollan quienes poseen un espíritu sano, limpio, alegre, por lo que el acto lúdico desarrollaría un *küme rakizuam* (buen pensamiento).



*Ayiwün* (alegría) es un término de mucha importancia entre el mundo mapuche y es un estado que se propicia frecuentemente en las familias, en los encuentros de diverso orden. Este estado de *ayiwün* se logra también a través de los juegos, la participación, el sentirse parte en una actividad corporativa del juego.

Existieron otras prácticas médicas asociadas al logro de mayor rapidez, ser más liviano, fundamentalmente en los varones.

“...a fin de que ejecute con rapidez sus obligaciones le sangran las piernas con sanguijuelas (pirhuín). “La sangre es la pesadez del individuo. (Se dice)”. (MANQUILEF; 1914:12)

Toda esta práctica obedece a lograr un *külfünche* (persona alentada, rápida, atenta), ya que entre las familias mapuche se valora mucho el ser *küzawfe* (trabajador/a).

Muchos de los juegos que antiguamente se practicaban hoy han desaparecido. Los mencionaremos para mostrar los ámbitos a que respondían.

En su texto sobre la gimnasia nacional, Manquilef (1914) clasifica los juegos en “familia instructiva por darse preferencia a conocimientos intelectuales, y educativa a la segunda por ser lo esencial la constitución física”, de allí enumera los siguientes juegos; *ajimjim* (juego de las seis piedras), *komikan* (el leoncito), *awarkuzen* (juego de las habas), *kechukawe* (dado de cinco caras), *melikan* y *jewfukan* (hacer cuatro), *ejkawün* (jugar a esconderse), *mawmijan* (la gallina ciega), *pewkutun* (juego del peuco<sup>132</sup>), *xenxikawtun* (juego de los zancos), *pizkoytun* (correr las trenza), *zujikan* (escoger), *gürükuram* (el zorro huevo), *choyketun* (juego del avestruz, ñandú).<sup>133</sup>

Entre los juegos exclusivamente físicos, Manquilef (1914) menciona cinco familias de juegos que denominan “juegos guerrero”. En la primera familia agrupa los siguientes juegos: *Xümün* (juego de la pelota con los pies), *pijmatun* (juego de pelotas con las manos), *lefün* (carreras), *rügkütun* (saltos), *kuratun* (lanzamiento de piedras); en la segunda familia: *jigkan* (esgrima), *wazatun* (pelea con lanza anzuelo) *makana* (maza), *rügitun* (pelea con lanza de coligüe), *waykitun* (pelea con lanza); en la tercera familia: *wixuetun* (tirar con honda), *pülkitun* (tirar flechas), *bükaytun* (lanzar la boleadora); en la cuarta familia:

<sup>132</sup> Peuco: *Parabuteo unicinctus*

<sup>133</sup> Para mayor información ver texto de Manquilef (1914).

*müxatun* (Lucha a brazo partido), *logkotun* (lucha del pelo), *mamüj newentun* (tirar el palo o la correa) *palitun* (la chueca); y en la quinta familia: *kotun* (el lavado), *müñetun* (el baño), *weyeltun* (nadar), *riilun* (zambullirse).

Entre los años 1946 y 1947, como se señaló anteriormente, estuvo en los campos del territorio mapuche Inés Hilger, quien señala que

“El pasatiempo favorito de los niños de 11 a 15 años es hacer girar el trompos. Todos tienen un trompo con una cuerda con la que lo hacen girar, ambos elementos que fabrican ellos mismos.” (HILGER; 2015: 75)

Al pasar de los años los juegos van cambiando, hoy en su mayoría son aprendidos en las escuelas y lentamente son suplantados los juegos propios.

“Los niños de 11 a 15 años de edad juegan también un juego con canicas, llamado “jugar a las bolitas” que juegan dos a 4 niños.” (HILGER; 2015: 76)

Manquilef (1914) nos relata juegos que se practicaban en los campos, en grandes grupos de niños, mientras que Hilger (2015) nos va dando cuenta de un contexto netamente escolarizado. Los demás juegos que identifica la autora se refieren al fútbol, la rayuela.

Por su parte, en el clásico texto de Coña-Moesbach, se mencionan el columpio, las carreras, el juego de las habas, el *palin*, entre otros, lo que nos indica que estos juegos eran generalizados en el mundo mapuche. Una parte del texto bilingüe sobre el cual el autor trabajó señala:

“A veces jugábamos a columpiarnos, salíamos a los campos a jugar, en donde estuviesen más copiosas las ramas de los árboles.

En ella tirábamos un cordel hacia el otro lado. Cuando ya se enganchaba en el madero, emparejábamos las puntas y las uníamos. Una vez atado, le adheríamos pequeñas prendas y nos sentábamos sobre el nudo.

Aquel que iba a columpiarse, se sentaba echándose para atrás en un terreno inclinado, tomaba distancia y se aferraba a ambas partes del cordel levantando los pies, con lo cual se iniciaba el movimiento<sup>134</sup>.” (QUIDEL; 2018: 18)

---

<sup>134</sup> “Kiñeke mew püjchüwkantukefuyiñ, lelfün mew xipakefuyiñ ta iñ awkantuael, chew ñi zoy kümelkalen ti row mawiza mew.

Fey mew üxüfrumekunukefuyiñ kiñe zef. Zew kejamelu ti mamüj mew, fey xürümüñmakefuyiñ ñi epu wechuñ, fey pürokunuñmakefuyiñ. Zew pürolelu, ellekefuyiñ pichike takun ta iñ anükuwuam feyti wente püron zef mew.

A continuación describiremos la relación que el *kaliil* (cuerpo) tiene con las demás dimensiones que hemos venido desarrollando en los capítulos anteriores. Se abordará el cuerpo en relación a su *püjü*, en relación al *rakizuam* y en relación a la dimensión social.

#### 4.2 El cuerpo como expresión del *püjü*

Desde la dimensión del *püjü*, lo que se asume como rol en su vida se muestra a través de la forma de vestir en algunas ocasiones. Dependiendo del territorio las prendas de vestir y las joyas poseen sus propias especificidades. El uso de joyas cumple también la función de repeler cargas energéticas negativas y a su vez como ostentación.

Los efectos del *püjü* en el plano biológico cuando éste posee un rol posee diferentes formas de manifestarse, el concepto de “*kisu kuxan*” como “la enfermedad de sí mismo” o “el dolor propio” es una de las manifestaciones de esta experiencia. Son innumerables los casos de personas que padecen este *kisu kuxan* en la actualidad desde la perspectiva del *mapuche bawehtuwih* (la medicina tradicional mapuche).

Esta “enfermedad de sí mismo” o “dolor propio” se manifiesta de diferentes maneras, siendo para algunos más intensos que para otros. Las dolencias se van presentando de manera gradual y pueden afectar a diferentes partes del cuerpo, puede ser el sistema óseo, dolores de articulación, dolores musculares, dolores de cabeza, decaimiento, que van en incremento en la medida en que pasa el tiempo. Estas dolencias son sólo diagnosticadas por algún/a especialista de la medicina mapuche y pueden ser tratadas sólo por ellas. La explicación o las razones de estas dolencias físicas o las reclamaciones de la dimensión espiritual es el *yafkan*, término que podemos traducir como “trasgresión”. Pero además obedecen a una serie de factores que tienen que ver directamente con la relación espiritual de una persona con alguno de los *newen* (fuerzas) con los que está relacionado/a. A partir del *perimontu* (visión de la fuerza específica con la que la persona se relaciona), la persona comienza a ser habitada por un *kulme* (especie de doble del ser que fue su *perimontu*). Este *kulme* tiene ciertos requerimientos que al no ser respondidos comienza a exigir y ello provoca un proceso de dolor, decaimiento de la persona hasta que es considerado.

---

Feyti chi püjchüwkantualu, anükunuwkey, wiñoxekalekey winkulkülechi mapu mew eluwmekey, küme nükünüwkey epuñpüle chi zef mu, fey wixañpüramkey ñi epu hamuh, fey müchay müt'en amukey ñi püjchüwkantun.”

Generalmente sus requerimientos consisten en ciertos tipos de *baweh* (remedios) que tienen por función fortalecer el *kulme* (fuerza espiritual). El debilitamiento del *kulme* en la persona facilita el ataque de fuerzas nocivas y que parasitan de la fuerza de ese *che*. Paradojalmente, las personas que tienen estas sensibilidades son las más expuestas al ataque de estas fuerzas.

Intentando buscar una definición o más bien una descripción del *kulme*, una de nuestras entrevistadas señala:

“Es una fuerza, un ser, ahí que no tiene como figura humana no, pero que sí están presente en los espacios, en cualquier espacio, ya sean ríos, el estero, en *menoko*<sup>135</sup>, el *mawizantu*<sup>136</sup>, *kübahtu*<sup>137</sup>, todos esos espacios es donde se concentra mucho, mucha naturaleza, que está poco intervenido al parecer. Que quedaron ahí, pese a que a esta altura de la vida hoy los espacios están casi muy intervenidos, sobre todo donde estamos nosotros, pero pese a eso creo que siguen existiendo esos seres ahí.” (CANIO; 2018. Entrevista)

Esta descripción que realiza la profesora Canio, nos muestra una vez más la relación ontológica con los demás seres vivos que se hacen parte de la vida de una persona de manera profunda.

En este accionar de los roles, la responsabilidad recae en el *küpalme* de las personas, es decir, en aquella herencia que los ancestros vienen desarrollando y que no se debe perder en la proyección de un pueblo.

“*küpalme*, es decir, quienes deben hacerse cargo desde distintas perspectivas de la actualización y transmisión del mundo mapuche.” (TEILLIER, LLANQUINAO, SALAMANCA; 2015: 37 )

En un pie de página, Teillier et al (2017) definen de manera bastante clara la idea del *küpalme*:

“el *küpalme* es la transmisión intergeneracional del conocimiento y del actuar en un campo cognitivo-comunicativo basal de la organización sociocultural mapunche (religioso, educativo y político). Este conocimiento está intangiblemente vivo, es una energía consciente, cognitiva y vivencial de los hablantes del pasado, que de no ser transmitida, actúa interpelando y exigiendo su despliegue”. (TEILLIER, LLANQUINAO, SALAMANCA; 2017:37)

---

<sup>135</sup> *Menoko*: Espacio de agua y vegetación.

<sup>136</sup> *Mawizantu*: bosque nativo

<sup>137</sup> Espacio con abundante presencia de *küba* (chusquea quila)

Cuando una persona no logra entablar una relación de entendimiento con su *kulme*, es decir, no asume el rol para el cual está determinado, entonces se manifiesta el desequilibrio afectando al cuerpo de la persona, que desde la medicina mapuche se le denomina *kisu kuxan*.

El *kisu kuxan* sólo se va atenuar cuando la persona, por un lado, se trate la dolencia y, por otro, asuma el rol al cual está destinado.

¿Cuál es la explicación para entender este fenómeno? Citare un comentario referido al pueblo maya que contribuye a su comprensión:

“La carne y el hueso no pueden estar sanos si el espíritu está enfermo y viceversa, pues la relación entre ambos es interdependiente y recíproca.” (HOLLAND; 1990: 99)

La interdependencia entre las diferentes dimensiones se hace latente en la persona, generando variados síntomas tanto en lo físico como en lo psicológico.

Lo que nos interesa aquí es ver cómo la dimensión espiritual del *che* tiene una directa afectación en el organismo *kalül* (cuerpo) de la persona dando cuenta con ello de su interdependencia.

Cada persona es creada para asumir un rol, para cumplir un determinado proceso en la vida y mientras sea posible cumplirlo no habrá problemas, pero en la medida que no lo sea, entonces los problemas de salud se hacen visibles.

Quienes pueden padecer de este *kisu kuxan*, son: los que ejecutan instrumentos, *xuxukatufe* (quienes ejecutan la *xuxuka*), los *tayübfé* (quienes realizan cantos rituales), los *choyke* (quienes danzan en los rituales imitando los movimientos del ñandú o avestruz de la patagonia) asumen tales roles muchas veces por mandatos que se muestran en *pewma* (sueños). Además de los machi, los *logko* (líderes tradicionales), los *gijatufe* (personas que declaman plegarias) por mencionar algunos.

Una experiencia que conecta entre la dimensión espiritual y las demás dimensiones es el *pewma* (sueños). El peso o relevancia que los sueños tienen es considerable entre los pueblos indígenas, un ejemplo claro es el de los Yanomami:

“Esse sonho se repetia muito, pois quando eu era criança passava bastante tempo pescando nos rios. Por isso a gente das águas não parava de capturar minha imagem, para me fazer sonhar.” (KOPENAWA E ALBEERT 2015:93)

Desde el pensamiento mapuche, esta experiencia se denomina *nügen* y se entiende como “ser agarrado” por los *newen* de ciertos espacios. Este acto de *nügen* (ser agarrado, capturado) es lo que finalmente configura a la persona en cuanto a asumir un rol dentro de la sociedad mapuche. Los o el *perimontu* (manifestación de la fuerza espiritual de un espacio determinado) que agarra a la persona lo irá formando a medida que pasan los años, ya sea a través de los sueños o de estados de concentración y observación que la persona va adquiriendo en su práctica contemplativa. Por medio de ello el *kimün* se va mostrando, intencionando, apareciendo y encarnándose.

Esto acontece porque los espacios no están solos, sino llenos de diferentes fuerzas que la habitan y que elijen personas para manifestarse. Al parecer es la visión que la mayoría de los pueblos indígenas sostienen por lo menos en Abya Yala.

“Os *xapiri*, a pesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos, tantos quantos animais de caça. Por isso suas casas são tao grande. Tampouco pensem que as montanhas estão postas na floresta à toa, sem nenhuma razão. São casa de espíritos; casa de ancestrais.” (KOPENAWA E ALBERT; 2015:118)

Tal como lo plantea Kopenawa y Albert (2015: 118), nada está puesto por casualidad, sino que todo tiene una razón de ser, una función en el espacio, la geografía y el paisaje.

Para el autor mapuche Alonqueo (1985), el *perimontun* es un fenómeno que anuncia a la persona un mal augurio y a la vez un feliz augurio.

“Para la joven o el joven que ve este fenómeno o siente el balido de este animal, tiene alguna misión que cumplir en este valle de lágrimas como una señal de llamado para una misión muy alta que Dios ha permitido, valiéndose de este fenómeno diabólico que el demonio emplea para hacer el mal.” (ALONQUEO; 1985: 101)

Sin querer realizar un juicio de valor acerca del escrito y su fuerte influencia juevocristiana, la situación se describe como un fenómeno diabólico, perspectiva que numerosos autores y autoras han dado como la aceptada; sin embargo, la dicotomía bien y mal no es representativa del pensamiento mapuche, antes bien constituye una idea cristiana colonial

que se ha impuesto como una verdad. Entramos con ello a la diabolización de la comprensión espiritual del mundo mapuche<sup>138</sup>.

Para el fray José de Augusta 1916 (2017)

“Perimol”: El mal agüero, presagio malo.”

Mientras que como verbo;

“Perimontun: intr. Tener visiones (p.ej. las machis). | Asustarse los animales cuando notan algo. Unitr. Asustarse con alguno.” (AUGUSTA; 2017:165)

Por otro lado, el lingüista argentino lo define como sigue:

“Perimontu: s. Las cosas que no comprendían, las cosas que no sabían explicarse, las cosas sobrenaturales, algo así como los malignos para los cristianos. || Visión de MACHI o de adivino.”

Para la conjugación como verbo el autor señala:

“Perimontun: intr.. Ver algo incomprensible: arder un árbol, temblar la tierra, saltar una piedra, reproducirse la voz por el eco, etc. Creían que ese fenómeno del PERIMONTU se materializaba en un hombre de la raza enviada a algunas parcialidades (localidades<sup>139</sup>) por los espíritus superiores para anunciar sucesos de mal agüero: temblores, lluvias excesivas, sequías, enfermedades, etc.|| Tener visiones sobrenaturales los MACHIS. || Asustarse, espantarse, tanto personas como animales.||s. Muchedumbre incontable de gente o de cosas.” ERIZE; 1960: 319)

Distinta es la descripción de una machi de la época actual:

“Los *kulme* son diferentes, existen *kulme* que son *perimontu* que le es dada a la gente desde arriba; ese que se llama el *übmeh*<sup>140</sup> *chümpey*, también se le llama el *übmeh* de las estrellas (o *übmeh* estrella, ese es el que está en los espacios de arriba, otros se les denomina *übmeh* del trueno, *übmeh* luna, son quienes te eligen, les gustas. También existe el llamado *chümpey*, estrella... está el toro *chümpey*<sup>141</sup>, todos ellos son quienes... le dan fuerzas a las personas<sup>142</sup>”. (CARRIL; 2018. Entrevista).

<sup>138</sup> Remitimos al lector a la tesis de maestría del autor.

<sup>139</sup> Significado propuesto por mí.

<sup>140</sup> El término *übmeh* es de uso frecuente, en el ámbito cotidiano se refiere a las personas que tienen bienes materiales, en épocas pasadas, eran los señores más acaudalados en ganado y que además ostentaban el poder político. En el lenguaje ritual, el *übmeh* se refiere a una condición de seres que poseen bienestar, poder y fuerza.

<sup>141</sup> *Chümpey* es un término que no se define en los textos consultados. Pero en el lenguaje ritual alude a un animal de índole muy salvaje, se asocia a veces a cierto tipo de animal vacuno, pero más fornido y más grande.

<sup>142</sup> “*kakewmey ta kulme, müley ta perimontun kulme feyta wenu mapu elugey ta che; feyti tati chümpey pigey chümpey übmen pigey, wagüben übmen pigey, feyta wenu mapu ta mülelu, ka kiñeke xalkan übmen pigey, küyeh übmen pigey femgechi, fey ta ayütueyu feyta femgechi feley. Ka müley fey tati chümpey pi ta*

La relación con el entorno es aún más compleja, para ello la educación de los hijos e hijas apunta a conocer, por ejemplo, los espacios que existen en el territorio y el tipo de relación que se debe establecer con ellos. El respeto, la capacidad de interactuar de manera ética con los espacios es clave para evitar situaciones complejas como enfermedades e incluso malformaciones en los hijos e hijas que se engendran o se dan a luz.

“La señora encinta jamás debe acercarse a los pajonales, vegas y pantanos para evitar el *konën* que significa encarnación espiritual de este animal fenomenal y defectuoso, deformando el feto en el vientre de su madre que es la aspiración del demonio. Si por casualidad sucediera esto, es un caso hipotético, que la criatura naciera con este defecto físico, cuyo defecto físico característico es el raquitismo y desnutrición se llama *wayllepeñ* que significa hijo del animal fenomenal que constituye una desgracia familiar y mala suerte. Muy raras veces sobreviven.

Este fenómeno también sucede en los animales ovejunos, vacunos, equinos y porcinos. Cuando sucede esto en los animales lo llaman *wayjepeñ kujiñ*. Encarnación del animal fenomenal.” (ALONQUEO; 1985: 101)

El *koniin* (entrada) también se da en aquellas mujeres embarazadas que presencian la muerte de algún animal o persona. Por esta razón, como precaución, siempre a las mujeres embarazadas se les aleja y no se les permite participar en las muertes de aves, animales y presenciar la muerte de los seres cercanos. El riesgo es que este momento violento y desgarrador pueda quedar impregnado en la persona y se traspase al feto y la criatura posteriormente nace con algún defecto u enfermedad en que se represente ese momento del morir. Entre algunas familias y territorios inclusive a los padres que tienen a su esposa en estado de gravidez se les prohíbe matar un animal, por las mismas razones.

Por mi parte, he entendido el *perimontu* como una forma de comunicación y relación con los otros seres no visibles, porque esta fuerza no sólo otorga *kimiin* (conocimiento), sino además juega un rol protector hacia la persona con quien entabla esa relación. Esta profunda interacción amerita que la persona conozca al ser con quien está en conexión y pueda aprender a convivir con este, es decir, a compartir alimentos, bebida y armonizar su vida con ese ser.

---

che, wagüben... müley ta ti chümpey toro, wagüben toro ta müley, feyta feyegün ta kom ta chempelu ka... newenmapefilu ta che”



Los cuerpos son depositarios de diferentes energías que en algún momento se hacen ver en la persona que las porta. Muchas veces estas energías ayudan, orientan incluso predicen ciertas situaciones de peligro para la persona.

Existe un concepto que mencionaremos con especial atención, se trata del *kimuwün* (*kim*= conocer, saber, conciencia. *Wün*= todos, incluida la 1ª persona i). Este término puede entenderse de dos maneras: en primer lugar, como la capacidad de conocerse a sí mismo; en segundo lugar, que es el significado que usaremos para este caso, como la capacidad de anticiparse a un hecho determinado en el cual la persona va a estar involucrada. Es una especie de presagio en donde el cuerpo avisa y la persona debe ser capaz de leer ese “aviso”.

#### 4.3 ***Kimuwün* como expresión de autoconocimiento.**

Conocerse, escucharse para entender el entorno, las realidades. En muchos casos, el *püjü* se manifiesta a la persona avisando sobre algún acontecimiento que le puede acontecer, ya sea accidental o procesual. Si la persona sabe descifrar el “aviso”, entonces podrá tomar ciertas precauciones, de lo contrario este sólo acontecerá. El *kimuwün* acontece sólo si la persona está en conexión con su espiritualidad, frente a alguna enfermedad de sus hijos o de algún cercano, o inclusive saber acerca de su propia muerte, siendo uno de ellos el *witan* (latido).

En el diccionario de Augusta (1916; 2017:264) aparece como “wüta: Latido de músculo, presentimiento”. Seguidamente aparece conjugado como verbo “wütan: intr. Latir un músculo”

*Witan*, los latidos del cuerpo son interpretados de diferentes maneras dependiendo del lugar del cuerpo en el que se manifieste, es decir, hombros, espalda, piernas, ojo, derecho o izquierdo, delante o detrás de la persona. En este sentido, podemos subdividir el cuerpo en varias dimensiones y cada una de ellas representa o simboliza estados diferentes en el estar o habitar un espacio y un tiempo determinado.

El *wele püle* (lado izquierdo) representa situaciones de peligro y acontecimientos negativos, mientras que el *man püle* (lado derecho) representa lo positivo, situaciones de bienestar. La parte delantera de la persona refleja que la situación va a ser observable y vivida; si es por

la espalda, en cambio, se trata de un acontecimiento del cual será víctima, pero que no podrá verlo.

Dentro del discurso ritual, en algunas zonas del territorio mapuche al cuerpo se le nombra como *kawej* (caballo). Esta metáfora se refiere a que el caballo lleva a la persona, es un medio a través del cual se transporta una persona. En este caso el cuerpo tiene ese rol, de contener, de llevar a aquello más sustantivo de la persona. Se reconoce el cuerpo con esta metáfora como una extensión de las otras dimensiones que controlan, manejan a este animal y lo usan para sus propósitos.

De esta manera mostramos cómo los cuerpos son acomodados, entendidos desde una dimensión mayor, etérea, incorpórea, metafísica.

#### 4.4 El cuerpo como expresión del *rakizuam*

Desde la dimensión del pensamiento, la idea de *che* que se quiere reproducir, mostrar de acuerdo a los modelos que se han transmitido, es el cómo habla, de qué habla, canta, o qué hace en su cotidianeidad pues cada persona posee una elaboración mental de su vida, de su existencia, no sólo para explicarse la vida, sino para asumir un horizonte de vida.

En esta dimensión del *che* también podemos hablar del *az* (características), *chem azgey ti che* (características que posee la persona), es decir, cuál es su apariencia, su contextura, cómo se le identifica y se le caracteriza.

Existe un pensarse frente a la vida, al mundo, a la sociedad a la que se pertenece. En su trayectoria, la gente va modelando su pensamiento para ir incorporando valores, antivalores, es decir, hay un constante proceso de evaluar, discriminar, optar, asumir y formarse criterios frente a situaciones a que la gente se ve enfrentada. Pero también a los fenómenos a que se ve enfrentada así como a situaciones con otros seres vivos tanto materiales como inmateriales. Todo ello implica ir construyendo patrones que finalmente se van encarnando. Podríamos denominar a toda esa secuencia de acontecimientos como el acto de *rakizuameluwün*, el acto de pensarse a sí mismo, de construirse desde el plano de lo mental, o transformarse en pensamiento.

El *rakizuam* del *che* se puede ver en cómo este viste, vive, se muestra ante el mundo. Sus relaciones sociales, la forma de relacionarse con sus pares y el medio en donde vive es lo que se interpreta de cómo piensa y se piensa a sí mismo.

***Logko egu piwke rupapeyüm rakizuam ñi küme xipaya.* El pensamiento que pasa por la cabeza y el corazón para que resulte bueno.**

El *zugu* (idea, asunto) se recepciona desde dos partes del cuerpo que son la *logko* (cabeza) y el *piwke* (corazón). Pero en realidad todo el cuerpo puede ser un receptor de los *zugu*.

Desde la perspectiva mapuche, la cabeza es el órgano central desde donde llega, se elabora y recrea el *rakizuam*, mientras que el corazón es el órgano de los sentimientos, es aquello que regula a lo que la cabeza va procesando. El *zugu* suele *logkoluwüy*, es decir, se hace parte en la cabeza o sedimenta en la cabeza, entonces se transforma en *rakizuam*. Por ello elabora una respuesta ordenando de acuerdo al *zugu* que ve, siente, huele, escucha, toca o imagina. Estamos hablando de cómo el cuerpo en su totalidad participa en la elaboración de una respuesta de acuerdo a la “educación” sociocultural que ha recibido y experimentado.

El *zugu* debe *piwkeluwal*, es decir, hacerse parte del corazón. Una vez que el *zugu* logra estar en estas dos dimensiones, entonces se puede estar frente a un “*küme zugu*”, un buen asunto o buena idea.

*Piwkentukun*, guardar en el corazón., significa otorgarle un valor emotivo, simbólico, valioso, poder amar, querer, apreciar aquello que está atesorando.

*Logkontukun*, guardar en la cabeza, equivale a memorizar, poder recordar, entender, ordenar, priorizar una serie de ejercicios que dará finalmente lineamientos como respuesta para que las personas elaboren una idea.

El *rakizuam* se hace evidente en ciertas partes del cuerpo, es así como una forma de describir a una persona y su estado es hablar de su *az*. Por ejemplo, el *rakizuam* posee varias incidencias en el rostro que se denomina *az*, que es la forma de cómo se manifiesta y se muestra un *rakizuam* fundamentalmente a través del rostro de la persona, pero además en el cuerpo entero.

Si nos situamos en los ojos, en la mirada, podemos observar una serie de términos que nos muestra cómo describir a la persona y su relación con la dimensión del pensamiento. Sumado a ello, desde la perspectiva mapuche, existe una serie de términos que describen las formas de mirar.

#### **4.5 *Kintun* como expresión de la mente.**

*Kintun* es un término que posee más de una acepción; por un lado, es un verbo que significa buscar. En otro sentido significa “mirada”, la forma de mirar que tiene una persona. Es esta última versión la que nos interesa pues se refiere a que en este *kintun* se puede apreciar la dimensión del *rakizuam*. Es decir, la mirada de la persona, su actitud facial delata lo que está pensando. *Küme kintungey* (que tiene una buena mirada) habla de una persona que tiene una buena mirada en donde se evalúa su transparencia, simpleza o profundidad. Lo contrario es el *weza kintun* (la mala mirada) que denota un mal mirar, una mirada de rencor, de odio, enfermedad o una actitud perniciosa.

Con respecto a la forma de mirar, existe una serie de términos que poseen sus especificidades y queremos mostrar a continuación:

*Pen*: es el término general usado para ver, encontrar algo.

*Lelin*: se refiere al mirar o posar la mirada sobre algo o alguien en particular.

*Leliwülün*: tener la deferencia de mirar a una persona.

*Azkintun*: como la observación a un amplio espectro, situarse en un mirador, por ejemplo, de hecho a los miradores se les denomina *azkintuwe* (lugar desde donde se mira).

*Günezuamün*: si bien es un concepto complejo, en una de sus acepciones significa observar detenidamente, revisar.

*Güneytun*: poner atención en una idea, contemplar su complejidad.

*Komutun*: mirarse así mismo, ver su propio reflejo, pero también es el acto de mirar impudicamente a otra persona. Es un acto que suele ser reprimido por los mayores por ser

considerado de malos modales. Lo que nos enseña es a nunca mirar tan fijamente a las personas, sino de manera más sutil.

*Oxintun*: mirar, más usado en territorio *naiiqche*.

*Pukintun*: divisar

*Pewfaluwün*: hacerse ver, hacerse notar.

*Pelontun*: ver a pesar de la oscuridad; también se puede aplicar al proceso de ver el futuro de la persona.

*Kintuwülün*: dar la mirada. Se usa cuando alguien va a mirar a alguien por última vez, cuando se va a mirar el cuerpo de alguien que se ha muerto, por ejemplo.

Luego existen formas de mirar que poseen connotaciones sociales, intencionalidades de la persona que las ejecuta;

*Lüker*: habla de una mirada de enojo, rabia, odio, disconformidad.

*Xono*: es una incidencia de un pensamiento ya sea de pena, rabia o decepción que se manifiesta en una forma de rostro duro sin querer mirar, mirada caída.

*Mulfar*: Un rostro que denota fundamentalmente rabia, enojo.

*Koyol kintun*: es una mirada muy vivaz, que denota a una persona muy inquieta, astuta. Esta mirada es propia de las personas que en mi territorio son denominadas *ñiwa che*; alguien osado, alegre, diablillo, despierto, vivaz, alentado.

*Miñche kintun*: mirada que se ejecuta casi de manera secreta, sin mostrar la vista. Una mirada que esconde la mirada. Es muy mal vista, es señal de una persona que no confía, pero a su vez en la que no se debe confiar.

*Ñam kintun*: mirada perdida, sin horizonte.

Las emociones también van denotando, construyendo un *az*, y la gente lo puede percibir en el cuerpo y clasificar esa emoción en *weñagkün*, como un estado de pena, congoja, duelo que se muestra notoriamente en el rostro, en la mirada, pero también en el cuerpo a través

del caminar, de la expresión corporal. *Poxog*, por ejemplo, es una postura corporal de cabeza agachada y joroba, cabizbajo que delata cansancio, abatimiento, e inclusive envejecimiento. Diferente al estado de *ayiwkülen* que es alegre, atento, despierto, vivo; que se expresa con una forma erguida, expresando una actitud desafiante, que se podría expresar como *nor xekan* (caminar derecho, erguido). En la misma dirección se define el *mufug xekan* un caminar intenso, erguido, vigoroso en donde se denota a una persona viváz y llena de energía.

#### **4.6 El cuerpo como expresión social**

Los pueblos siguiendo su modelo social, generan diferentes mecanismos que llevan a un disciplinamiento del cuerpo y que responda a la visión estética que han construido, es así como el comer, correr, caminar, sentarse, saludar, dormir tienen una forma “apropiada” de ser mostrado y manejado por quienes conforman el conglomerado:

“Ese esfuerzo se deja sentir sobre tres dominios de la persona, de hecho sometidos a un meticuloso escrutinio público. En primer lugar, sobre los movimientos corporales y la economía de los gestos... Se demuestra, por ejemplo, en el andar característicamente regular, grácil, solemne; pocas cosas debe haber más ridículas que tropezar o caerse en público. Los gestos bruscos o excesivos están fuera de lugar, dicho sea en un sentido fuerte, esto es, denotan degradación.” (PITARCH; 2006:86)

La cita anterior habla de los mayas tzeltales de México, tomado como idea para mostrar que el cuerpo juega un rol en la sociedad y por ello suele ser mostrado, adornado, disciplinado para jugar el rol que mantenga la idea de la sociedad a la que pertenece.

“...en segundo lugar, en el celo que se despliega por el arreglo personal y por la indumentaria. Hay una especial diligencia en evitar mancharse de cualquier tipo de residuo: tierra, ceniza, lodo, etc. Es un prodigio que por enfangados que estén los senderos los chancuqueros raramente salpiquen su túnica blanca y que tan pronto cruzan un arroyo lo aprovechen para enjuagarse tobillos y pies.” (PITARCH; 2006:86)

La vestimenta siempre ha sido un tema de relevancia. Según los cronistas, a los mapuche les gustaba mucho acceder a las vestimentas del *wigka*, en las batallas cuando derribaban a sus enemigos, les quitaban sus chaquetas y ropas que luego las lucían como botín de guerra, así como las charreteras y elementos brillantes que estos portaban.

Durante la colonia, toda la mercancía que intercambiaban por monedas de plata la transformaron en joyas que fabricaban con técnicas de martillado.

“En un principio el moldeo básico de cada una de las piezas fue a través de las técnicas del martillado, la que se hacía sobre monedas de distintos tamaños y grosores, las que posteriormente se les iba dando formas en sus contornos con cinceles sobre base de metal que podían ser los yunques, la posterior introducción de limas y de lijas determinó joyas de mejor calidad en cuanto a sus terminaciones, con el transcurso del tiempo a las joyas se le fueron agregando diferentes técnicas, tales como: estampados, burilados, globulaciones e incisiones lo que le dio a las diferentes joyas una marcada calidad en cuanto a su confección y en cuanto a su representación.” (PAINECURA; 29: 2010)

Los adornos en el cuerpo<sup>143</sup>, *xapel akucha* (prendedor), *kübkay* (colgante pectoral), *güxowe* (cubre cabeza), *chaway* (aros), *xari küwü* (pulsera de mano), *yüwül küwü* (anillos), *xari hamuh* (pulsera de pie).



Foto N°10 *Xari logko* (adorno de la cabeza)  
Gentileza Juan Antonio Painecura



Foto N°11 *Güxowe* (cubre cabeza)  
Gentileza Juan Antonio Painecura

<sup>143</sup> En la versión final del texto se añadirán fotografías de diversas prendas de platería y vestimentas.



Foto N°12 *Kübkay* (colgante pectoral)  
Gentileza Juan Antonio Painecura

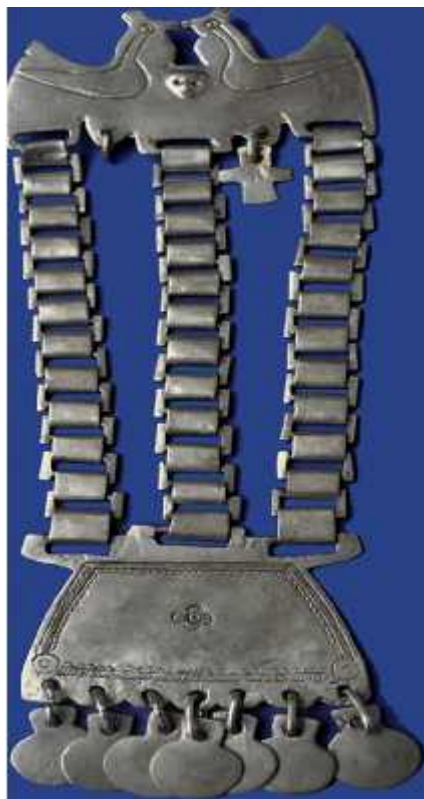


Foto N°13 *Xapel akucha* (prendedor)  
Gentileza Juan Antonio Painecura



Fotografía N°14 *Xari logko*  
Gentileza Juan Antonio Painecura.



Fotografía N° 15 *Xari Kuwü*, Pulsera.  
Registro personal





Fotografía N° 16 *Xarilogko*.  
Gentleza Juan Antonio Painecura



Fotografía N° 17 *Chaway* de oro.  
Registro personal

Las mujeres tenían el trabajo de confeccionar diversas prendas de vestir tanto para ellas: los *ekuj* (prenda de vestir a telar tipo faldón), *xariwe* (faja), como para los hombres, *makuñ* (mantas), *chiripa* (faldón), *chamaj* (pantalón falda confeccionado a telar).

Las prendas de vestir buscan el *pelon chegeam*, es decir, la forma de lucir en un evento, que se logra a través del “*küme eluwün*” [*küme*= bien, bueno. *Eluwün*= arreglarse, acomodarse, dejarse] (vestirse bien) es decir arreglarse, prepararse, vestirse para ser vistoso/a, es una forma de construirse para la ocasión. El *küme eluwün* (vestirse bien) es un acto de respeto hacia la familia o la persona a la cual se visita o recibe. Para muchas de las manifestaciones sociales mapuche la gente se compra ropa nueva; los hombres se compran camisas, pantalón, y, si alcanza el dinero, sombrero, zapatos. Mientras que las mujeres, se compran la blusa, zapatos y, si es para fiestas tradicionales, se mandan a costurar *küepam* (faldón), camisones, delantales con hermosos diseños. El objetivo es presentarse de manera elegante y vistosa.

A pesar de que por muchos años, como parte del desprestigio hacia los mapuche se les decía “indio cochino”, entre los mapuche el aseo personal, la presentación siempre ha sido importante. *Lif chegen*, ser persona limpia; *Lifkeawün*; andar limpio es sinónimo de *küme chegen* se buena persona.

Existen numerosos conceptos que denotan el aseo personal

“A falta del xabon, cuyo compuesto no había sido todavía imaginado por ellos, aunque conocieron la lexía, tuvieron la industria de hacer uso de la corteza del quillay, que suple allí perfectamente.” (MOLINA; 1745: 24)

El quillay (*Quillaja saponaria*) *küjay* en mapuzugun, es un arbusto nativo endémico de la región central del país y que por su alto contenido de sapaonina en su corteza genera abundante espuma y sirve perfectamente de jabón y detergente.

A continuación se enumeran varios verbos que dan cuenta de lo anterior:

*Müñetun*: bañarse

*Kotun*: lavarse

*Küjaytun*: lavarse el pelo

*Kujumtun*: lavarse la cara

*Küchawün*: lavarse las partes púdicas

*Kücha küwün*: Lavarse las manos

*Wülpü wünün*: enjuagarse la boca

*Kücha hamuhün*: lavarse los pies

*Rüxa foron*: limpieza dental, que se hace con delgadas fibras de coligüe o quila

*Rüinatun*: peinarse

*Küchatun*: lavado de prendas.

#### **4.7 Simbolismos desde el cuerpo.**

El cuerpo es un referente para pensar el cosmos, la vida y la relación con las diferentes especies. Por ello, las partes del cuerpo se entienden de una determinada manera, otorgándole sentido y definiciones a esas partes identificadas.

Uno de los principales actos es el *chalichen*, saludar, este gesto se realiza pasando la mano derecha *manküwün*. De este modo, todos los gestos de saludo o de servir alimento o bebida deben ser en este sentidos, contrarios al movimiento de las manijas del reloj. Así también

los movimientos de bailes y movimientos rituales tienen que ser siempre desde la derecha, como una forma de sumarse al movimiento que los diferentes espacios y astros realizan.

Desde la visión mapuche, el cuerpo se proyecta hacia seis espacios que poseen significados propios: laterales *man* (derecha) *wele* (izquierda), *puñma* (anterior) *furi* (posterior), *wenu* (arriba) *naiüqtu* (abajo).

El *man püle* (lado derecho) es un espacio positivo, donde se manifiesta la confianza, el respeto, la transparencia, el cariño de la persona. Todo saludo y protocolo se debe ejecutar por la derecha como una forma de expresión de respeto y conocimiento de las pautas sociales.

*Kümeke zugu*, las buenas situaciones que se invocan y la ritualidad en sí se desarrollan siguiendo este sentido.

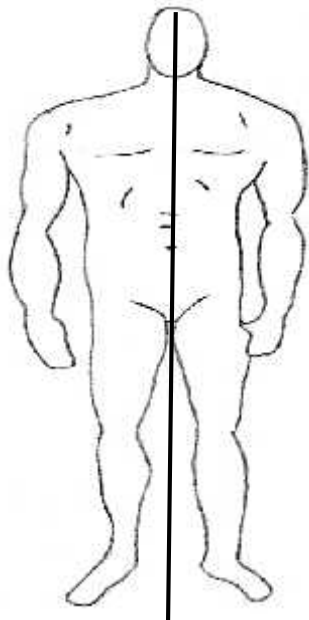


Imagen N° 1 gentileza de Pedro Lefiman

*Man Püle*  
(Lado derecho)

*Wele Püle*  
(Lado izquierdo)

El *Wele püle* (lado izquierdo) simboliza el rechazo, la desconfianza y la forma de buscar que un acto no se desarrolle. Desde lo protocolar nunca se saluda desde la izquierda.

Se usa para despreciar, para espantar a las fuerzas malignas o violentas. Servir un alimento o una bebida con la mano izquierda es sinónimo de desprecio o de considerar a la otra persona como un/a brujo/a, por lo tanto, el acto es de precaución y enfrentar su malignidad.



*Puñma Püle*

(De frente)

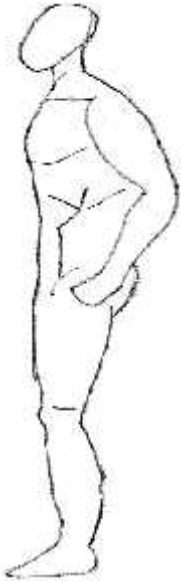
*Furi Püle*

(Por la espalda)

Imagen N°2 gentileza de Pedro Lefiman

De frente es todo aquello que se debe encarar, mirar sin prejuicio. Todo aquello que sea bienvenido, lo que se pide, lo que se acepta, aquello que se implora, destaca, se hace desde el frente, mientras que la espalda es aquello que se debe olvidar, renunciar, rechazar, expulsar.

## Wenu püle



### Miñche püle, kam naiqtu püle

*Wenu püle* (hacia arriba) sobre la cabeza se ubica un espacio de múltiples significados que conecta fundamentalmente con los diferentes niveles de espiritualidad. El sol, la luna, las estrellas, el cosmos, se abre hacia esos espacios.

*Miñche püle* o *naiqtu püle* (debajo, hacia abajo) por debajo de los pies se despliega una serie de fuerzas que están conectadas con la tierra, el subsuelo y el mundo interno del planeta. Fuerza mineral y acuática que hacen posible la vida.

De este modo, nos encontramos frente a la multidimensionalidad del *che* situado en el mundo que lo circunda de manera permanente.

Por todo lo anterior, la relación cuerpo y espacio es altamente significativo, en el sentido que todo el oriente desde donde emerge el sol cada mañana; es un espacio al que se orienta el cuerpo para la ritualidad matutina y cualquier ritual en beneficio de las especies. Aún en la cotidianidad esta orientación es aplicada por ejemplo para la ubicación de las camas, para establecer una vivienda; que siempre debe estar orientada su entrada principal hacia el oriente. Mientras que al morir la persona; su cuerpo debe ser sepultado en un sentido contrario, es decir; su cabeza hacia el occidente u oeste.

El punto cardinal “oeste” da hacia el Océano Pacífico (*bafkeh*), una referencia obligada en el pensamiento mapuche. El *bafkeh* (mar), es un espacio no dominado por la persona, sino un espacio en que se puede habitar, pero una vez transformado en un ser diferente. Si bien el *bafkeh* simboliza la muerte, es un espacio de transformación y de viaje de los *püjü* para reencontrarse con sus antepasados.

Existen más de algunos *apew* (leyendas con personas) que explican esta relación entre los *che* y el *bafkeh*. Uno de ellos es el caso de *Mankian*, un joven *bafkehche* que por burlarse de un manantial de agua se convierte en piedra, posteriormente se transforma en un ser dueño del mar.

### **Mankian**

“Limitandolo a sus aspectos esenciales, el mito de Mankian muestra a un joven mapuche que, por burlarse de una roca y un chorillo de agua que recuerdan la apariencia de una mujer orinando, al entrar al agua (mar o laguna) es transformado completamente en piedra, pasando a constituirse más adelante en un *ngenko* o *ngenlafken* (dueño, poseedor, dominaodr del agua). (FERRARESE: 1994; 63)

A continuación una versión más extensa desde un relato de un habitante de la costa del Pacífico

“Dicen que una vez un hombre que era como Machi fue al mar a buscar remedio, “likan kura”, -no se sabe que lo que es el “likan kura”-. Cuando andaba por las orillas del mar, le dio mucha sed, cuando se dispuso a tomar agua en una vertiente, dicen que dijo: ay... que se ve bueno su tilitkawé papay, le dijo a la vertiente asociándola a una mujer. Aquí había un *gen lafken* (dueño del mar) y este se enojó mucho.

Por eso dicen que como castigo un pie se le pegó en una piedra, luego puso el otro pie en otra piedra y también quedó pegado. No pudo despegar sus pies. Para que ello ocurriera, le hicieron *gijatun* (rogativa), pagaron ovejas, pero fue imposible, se quedó pegado. Ahora dicen que tiene mucha riqueza, tiene caballos, auto, camión, hasta tiene una sirena de mujer. Fue ella la que lo tomó cuando la deseó como mujer mientras tomaba agua. También ahora tiene hijo, hay otra piedrita, esa es su hijo.” Juan Bautista Martín, Ngenpin, Comunidad de Chan Chan

Esta leyenda da cuenta de la necesidad de una relación basada en el respeto entre las personas y los demás seres con quienes comparte esta dimensión y que la trasgresión puede tener fuertes implicancias en la vida.

Otro *apew* es el de la *sumpaj*, que era una hija muy hermosa de una familia humilde, de la cual se enamora el *geh bafkeh* (dueño del mar) un buen día la captura y nunca más se

vuelve a ver, hasta que un día se aparece al medio día en la casa de su madre, consolándola que deje de buscarla y llorarla porque ella está bien y está casada con el señor de los mares. Producto de esa relación, se realizará un *mafün* (ritual de pago por la hija) en una fecha determinada y que ellos con sus familias deben ir a las orillas, llevar *muzay* (bebida tradicional a base de trigo, quinoa o maíz) y deben dejarlo a orillas de la costa. Llegado el día, la familia acude al mar, según lo acordado, dejan sus *metawe* (cantaros de greda) con *muzay* a orillas del mar. En un momento sale una gran ola y se lleva todos los cántaros de *muzay*. Al otro instante, salen todos los cántaros. Mientras la gente hacia *gijatu* (oraciones) aparece otra gran ola que deja una serie de peces, mariscos y algas en la playa, como retribución. La gente cuenta que todas sus carretas se llenaron de productos del mar. Luego, se fueron a sus casas cargados de bienes marinos.

### Sumpaj

“Así conversó mi pequeña niña que se convirtió en sumpaj. Cuando volvió del mar; su madre y su padre la reconocieron. Mi hija es la que viene; ¿Dónde estabas mi hija? Ahora llegó, pero es ella la que viene, pues estaba perdida y llegó otra vez. Al llegar dijo ¡Buenos días! ¿No eres tú? Sí, soy yo mamá. ¿Dónde has estado? Estoy casada ahora. Me tomó el hombre de l mar y ahora tengo siete hijos, puros hombres, dijo. Vengo a avisar que lea van a pagar a ustedes. Hagan mudai, maten cordero y chancho; tendrán gran pago. Todo esto colóquelo en hilera en la playa, sus ollas con comida, con caldo, el mudai, los asados, todo.

Déjenlo de esa manera, en hileras. Entonces vendrá una gran ola, si sale un poco no teman, pues sólo saldrá un poco, pues vendrá a buscar toda vuestra comida que estará ahí, toda se lallevará y comerá el sumpaj, con todos sus descendientes. Así como vendrá a buscar la comida, también volverá a salir y dejará en hileras sus ollas. Asadores y cántaro de mudai. Entonces una ola saldrá y traerá hartos animales para ustedes en la ceremonia matrimonial para que tengan pago por el matrimonio, no teman; les dijo.

Entonces salió una gran ola con muchos peces, salieron por montones; sólo la mitad se comieron, de todos los que salieron como pago<sup>144</sup>.” (CARRASCO 1986: 57)

En este *apew*, se da cuenta de una relación social entre personas y seres de otro espacio como es el *bafkeh*, pero en donde de igual modo se cumple un protocolo de socialidad, basado en el principio de la reciprocidad como es el *mafün*, que es propia de la normatividad mpauche consagrada en el *az mapu*. A partir de entonces esta mujer no envejece y se le suele ver peinándose su larga cabellera sentada en alguna piedra de la costa del Pacífico, sobre todo a medio día.

<sup>144</sup> Relatado por José Catrapi, del sector Deuco en el año 1982.

#### 4.8 Xoy kalül. Partes del cuerpo

El cuerpo como un todo, está constituido de partes que se identifican con sus respectivos nombres. Pero muchas de las partes poseen sus significados y se les atribuye ciertas funciones en el plano tanto biológico como simbólico.

A continuación se describen algunas partes del cuerpo y su significado:

*Piwke*: corazón, parte que se asocia a los sentimientos de una persona; por ello se habla de *piwkeyen* (llevar en el corazón) a la o las personas que se quiere.

*Logko*: cabeza, se asocia con el pensamiento; también es la denominación que recibe el líder tradicional mapuche.

*Püxa*: estómago. Se asocia con la saciedad y el bienestar.

*Hamuh*: pies. Se asocian con el caminar, con los avances que una persona puede realizar.

*Ge*: ojo. Se asocia a la visión, a la capacidad de observar, mirar, comunicar. *Kintuwülin* es el acto de mirar con interés.

*Wüh*: boca. Simboliza todo lo que una persona puede hablar, decir, pero que también es de cuidado, ya que muchas veces la boca expresa ideas, situaciones que terminan envolviendo a la persona en sus propios dichos.

*Lipag*: brazos. Simbolizan la fuerza, la destreza y la capacidad de sostener.

*Luku*: rodilla. El acto de hincarse tiene más de una variante de explicación, por un lado es un acto de humildad y de relación con las entidades. Pedir, suplicar de rodillas por el logro de algún objetivo. Pero esta actitud puede que provenga del cristianismo. Por otro lado, el *lukutun* posee una connotación sexual, ya que a partir de ella, se pueden realizar diferentes posiciones para la consumación del coito.

*Foro*: huesos. Cuando alguna sustancia o una enfermedad se adentra hasta los huesos, significa que ha alcanzado en lo más profundo a la persona, de allí proviene el término *foroluwüy* (se hizo hueso). El mismo término es usado para nombrar los dientes.



#### 4.9 El cuerpo como espacio de resonancia

Se habla de espacio de resonancia para señalar que el cuerpo (*kaliil*) refleja las diferentes dimensiones del *che*, es decir, que tanto las dimensiones del *püjü* (espiritual), del *rakizuam* (pensamiento), y del *ragichegen* (social) se corporeizan y se muestran en el *kaliil* del *che* (cuerpo de la persona).

Se utiliza el término resonancia en el entendido de que el cuerpo vibra o responde frente a diferentes estímulos ya sean de orden espiritual, síquica o social; en otras palabras, no estamos frente a un cuerpo carente de respuestas, sino frente a un cuerpo que siempre responde a esos estímulos así como los instrumentos responden con sonido frente a los estímulos.

El cuerpo es una resultante en gran parte de lo que se vaya construyendo en el trayecto de la vida del *che*.

La materialidad del *che* en un *kaliil* nos da como resultado un *az*.

Tal y como lo definimos en el capítulo III del presente trabajo, el *az* es la forma en que identificamos a un ser vivo y también a una persona.

Tipos de cuerpos y *che*:

<i>Chumgen ti che</i>	Cómo es la persona	<i>Chumgen ti che</i>	Cómo es la persona
<i>Moxin che</i>	Persona gorda	<i>Xogli che</i>	Persona delgada
<i>Kuxan che</i>	Persona enferma	<i>Xemo che</i>	Persona sana
<i>Müha che</i>	Persona de baja estatura	<i>Füxa che</i>	Persona grande
<i>Matu che</i>	Persona rápida	<i>Ñochi che</i>	Persona lenta
<i>Poz che</i>	Persona sucia	<i>Lif che</i>	Persona limpia
<i>Ayen che</i>	Persona alegre	<i>Xono che</i>	Persona triste
<i>Fukuñ che</i>	Persona raquitica	<i>Newen che</i>	Persona fornida
<i>Felen che</i>	Persona íntegra	<i>Egkañche</i>	Persona con defectos físicos.
<i>Künxo che</i>	Persona coja	<i>Kexo kuwü che</i>	Persona manca
<i>Xawma che</i>	Persona ciega	<i>Külrige che</i>	Persona visco
<i>Pilu che</i>	Persona sorda	<i>Kexo che</i>	Persona muda

Tabla N°14 Tipología de cuerpos y persona. Elaboración propia.

Para los mapuche observadores, el cuerpo delata el estado del *che*, es decir, su decaimiento, su alegría, su fuerza, su ímpetu, su flojera o pereza, enfermedad, ira, se mostrarán en diferentes partes del cuerpo o en los movimientos que este desarrolle. El caminar, por ejemplo, es un delatador de las condiciones de la persona. *Matu xekan* (rápido caminar) delata buena salud, además de ser una persona alentada, despierta. *Newen xekan* (caminar con energía), *eja xekan* (caminar con dificultad), *wenxu xekan* (caminar con masculinidad), *zomo xekan* (caminar con femeneidad), *raf raf xekan* (caminar con los pies arrastrados), *ñochi xekan* (caminar despacio), *majma xekan*, (caminar con orgullo).

Los estados de ánimo, como *weñagküin* (la tristeza), generan actitudes, comportamientos que son percibidos por los otros. Andar cabizbajo, caminar lento, ser despreocupado de sí mismo en el cuidado de su presentación, tener una actitud silenciosa se atribuye a estar cargando una pena *weñagküley*.

De igual modo, el *ayiwkülen* (alegría). Los signos de euforia, sonrisa y movimientos activos delatarán la alegría de la persona.

Existe un término en particular que queremos resaltar, se trata del *zapiwün*.

#### **4.10 Zapiwün. La idea del cultivo**

*Zapiwün* está relacionado con el autocuidado, cultivarse a sí mismo, así como de demostrar que la persona es autosuficiente y capaz de mantenerse

Este concepto tiene relación con el trabajo con el cuerpo, con la respiración *heyeh*, *umawtun* (dormir), *in* (comer), *liftuwün* (todo lo relacionado con la limpieza). Se trata de cuidar el cuerpo, porque es una importante extensión de las demás dimensiones. A través del cuerpo los mapuche pueden leer la tierra y los diferentes mensajes de las diferentes vidas que la pueblan. El cuerpo está dotado de sentidos que logran captar los mensajes y es trabajo de la persona poder interpretarlos. Todas las vidas - las aves, el agua, los insectos, los animales, el viento - nos están entregando mensajes en el momento oportuno., El otro trabajo es aprender a leer los sueños, que son la expresión directa del *püjü*.

La cercanía de aves silvestres a la casa como la *sijo* (perdiz) (*Nothoprocta perdicaria*), también son indicadores de que alguien ya no estará en ese espacio. El canto de la *xegka*

(*tenca*) (*Mimus thenc*) nos indicará que estamos siendo evaluados socialmente por otros, estaremos en boca de muchos. Por lo tanto, el canto de estas aves se evalúa de manera negativa o que genera preocupación entre las personas que las sienten.

Cuando el *gürü* (zorro), circunda la casa de noche, es señal de que ladrones rondarán esos espacios. Pero también es señal de que ese espacio habrá de quedar vacío, que sus mayores partirán hacia la otra vida.

Cuando un *mewbeh* (remolino) se levanta cerca del medio día es señal de que un espíritu o *newen* está pasando por ese espacio. En este caso es deber preocuparse que los niños y niñas no estén expuestos a esos remolinos que les puede causar enfermedad.

La araña es un insecto codiciado porque representa el trabajo, lo esmerada que es en realizar sus telas, es símbolo de la mujer mapuche trabajadora, tejedora. Por tal motivo, cuando nace una niña se le pasa entre las manos unas telas de araña como símbolo para que sea una mujer que se destaque en el telar. *Jajiñ* (araña) es considerada una mujer que hila y luego construye su telar. Es la encargada de urdir la belleza en la vida mapuche.

El cuerpo se predispone a ser de una determinada forma, a cumplir una serie de requisitos para el bien de la persona misma como del grupo social al cual pertenece.

El ser una persona trabajadora es lo que se privilegia formar, tanto hombres como mujeres. Ser *kiizawfe* (trabajador/a) es fundamental en la crianza de los hijos e hijas, pues esto dignifica a las familias; las personas haraganas son mal miradas y son antimodelos. Mientras los seres humanos puedan intervenir en la conformación de sus hijos e hijas lo hacen para lograr personas activas, trabajadoras, hacendosas, responsables, que puedan dar prestigio a la familia. Pero eso no acontece en las otras dimensiones en donde la persona ya viene preparada para asumir roles de orden espiritual. Allí sólo resta ayudar a que la persona logre su rol de la manera menos dolorosa posible.

En la formación del *che* está siempre presente el *gübam* (consejo) que los mayores están dando permanentemente a sus familias. La idea es que estos consejos se hagan parte de las personas para el buen logro de sus propósitos.

## Conclusión

A modo de conclusión del capítulo podemos reflexionar que el cuerpo es una especie de caja de resonancia en donde convergen las diferentes dimensiones del ser *che*. Es la materialización de las dimensiones más subjetivas del ser persona. Una persona que se construye paso a paso, que históricamente ha ido cambiando algunas formas y mantenido otras a pesar del paso del tiempo.

Se entiende que todas las dimensiones del *che* poseen repercusiones en el cuerpo, por lo que existe preocupación por la atención de cada una de las parte en la formación del *che*. En las conversaciones con el logko Huenchulaf<sup>145</sup> expresa que el cuerpo es lo que nos hace “sentir”, que podríamos vivir sin cuerpo, sólo a nivel de *am* (energía que permanece después que la persona deja de ser *che*); de hecho, existen muchos *che* que sólo viven a nivel de *am*, que no han logrado materializarse en *kalül* (cuerpo). Esto nos lleva a pensar en las diversas dimensiones en que el *che* vive. El cuerpo como manifestación material responde a una serie de otros componentes de diferente naturaleza que hace consciente una serie de manifestaciones sensoriales, latidos, sueños y diversas percepciones que se han logrado interpretar desde cánones culturales establecidos y transmitidos a las nuevas generaciones.

Deseo destacar la relación del cuerpo y el espacio, su forma en la que se ha extendido el entender e interpretar las diferentes dimensiones de espacio que se reconocen desde la perspectiva mapuche, como el *puwel mapu* (Este, oriente) se entiende y se simboliza como el punto que se relaciona con la vida, el nacimiento, el despertar marcado fundamentalmente por la salida del sol por ese punto. Así como el *bafkeh mapu* (Oeste, occidente) simboliza la muerte, el ocaso, el advenimiento de la oscuridad, pero es el espacio por donde se transita después de la muerte para el reencuentro con los seres que ya partieron. Por tales principios es que el cuerpo y sus diferentes manifestaciones socio religiosas se orientan fundamentalmente al oriente. Mientras que al morir, la posición es hacia el oeste, como señal de culminación del viaje por esta dimensión.

---

<sup>145</sup> Ernesto Huenchulaf Cayuqueo, comunicación personal 2014. Es *logko* del *rewé* de Ragiñtu Bewfü (En medio de los Ríos) de la comuna de Nueva Imperial. Región de La Araucanía.

El *pirkum mapu* o norte, simboliza la época de otoño e invierno, predominio del viento norte que trae consigo las lluvias y las heladas. Es tiempo en que las personas p[á]san la mayoría del tiempo más encerrados, menos expuestos. Existe además una mayor cantidad de oscuridad y menos horas de luz.

Mientras que el *wiji mapu* sur, simboliza las épocas de primavera y verano con predominancia del viento sur. Épocas de sol, florecimiento, maduración y cosechas de los frutos. Momento en que el cuerpo se expone a la interperie y existen mayor cantidad de hora de luz.

La imbricación del *kaliül* (cuerpo) y *püjü* (espíritu) frente a los distintos *zugu* (asuntos, ideas) en que se encuentran, enfrenta, habita el *che*, se puede hacer sentir a través de diferentes fenómenos que los mapuche detectan, los *pewma* (sueños), *witan* (latidos) y converger en una forma de accionar el mundo desde el *man püile* (desde la derecha).

La dimensión del cuerpo del *che* es obviamente de gran importancia, puesto que es la materialidad que se va dotando de diferentes atuendo, simbolismo para representar diferentes aspectos de la vida, es así como esta materialidad muchas veces es puesta al servicio del o los *püjü* para encarnar algún *kuyfi kimün* (conocimiento antiguo). O también, como un cuerpo puede ser víctima de un *weza rakizuam* (mal pensamiento) y caer en condiciones de enfermedad o vulnerabilidad. O el *kaliül* (cuerpo) que es a través del cual un *che* es conocido, nombrado por una situación social determinanda.

Para concluir, en esta muestra de interrelación entre lo subjetivo y lo objetivo, por decirlo de alguna manera, dependiendo del *zugu*, que el *che* haya escogido, será aquello que lo defina y a través de la cual será conocido e interpelado por parte de la sociedad a la que pertenece.

## CAPITULO V

### *Che ñi günezuamgen*

#### **El estudio de la persona**

El presente capítulo aborda la noción de persona desde el mundo occidental mostrando una rápida trayectoria de la temática. Por otro lado, muestra desde el Abya Yala<sup>146</sup> cómo esta noción se halla presente en los diferentes pueblos indígenas y se analiza también de forma sucinta su presencia en Mesoamérica, en la zona Andina, en la Amazonía para arribar a las tierras mapuche.

Por ser la persona un tema de permanente preocupación por parte de los pensadores en todas las latitudes, la filosofía se plantea en la época de los estoicos en donde se acentuó su valor individual. Platón lo sitúa en términos universalistas a lo que Séneca se opuso. La persona ha sido un tema que se ha tratado y definido desde diferentes ópticas a través los siglos. Estas discusiones fueron objeto de grandes disputas desde el cristianismo, nos dice Abbagnano (2008; 810), y que fue llevado hasta el concilio de Nicea en el año 325. Ha estado presente en las discusiones del medio evo, donde San Agustín definió persona sólo como “sustancia<sup>147</sup>” y que, por lo tanto, el Padre es persona con respecto a sí mismo. Boecio, en el siglo V, generó una definición que fue clásica en la Edad Media, “persona es la sustancia individual de naturaleza racional”.

En el año 449, este pensador planteó cinco elementos que hacen a un ser persona

“a) poseer sustancia, que lo excluye que lo sea por accidente, b) constituye una naturaleza completa, c) subsiste por sí mismo, d) puede estar separado de lo existente y ese sentido permite asignar ese carácter a cristo, e) es de naturaleza racional.” (ZAVALA: 2016.)

Pero es necesario conocer las otras voces, lo que han pregonado las otras latitudes desde sus pensamientos en lo referido a esta idea de persona, por ser el ser humano una constante construcción y reinención, redefinición que se va complejizando en la medida que más

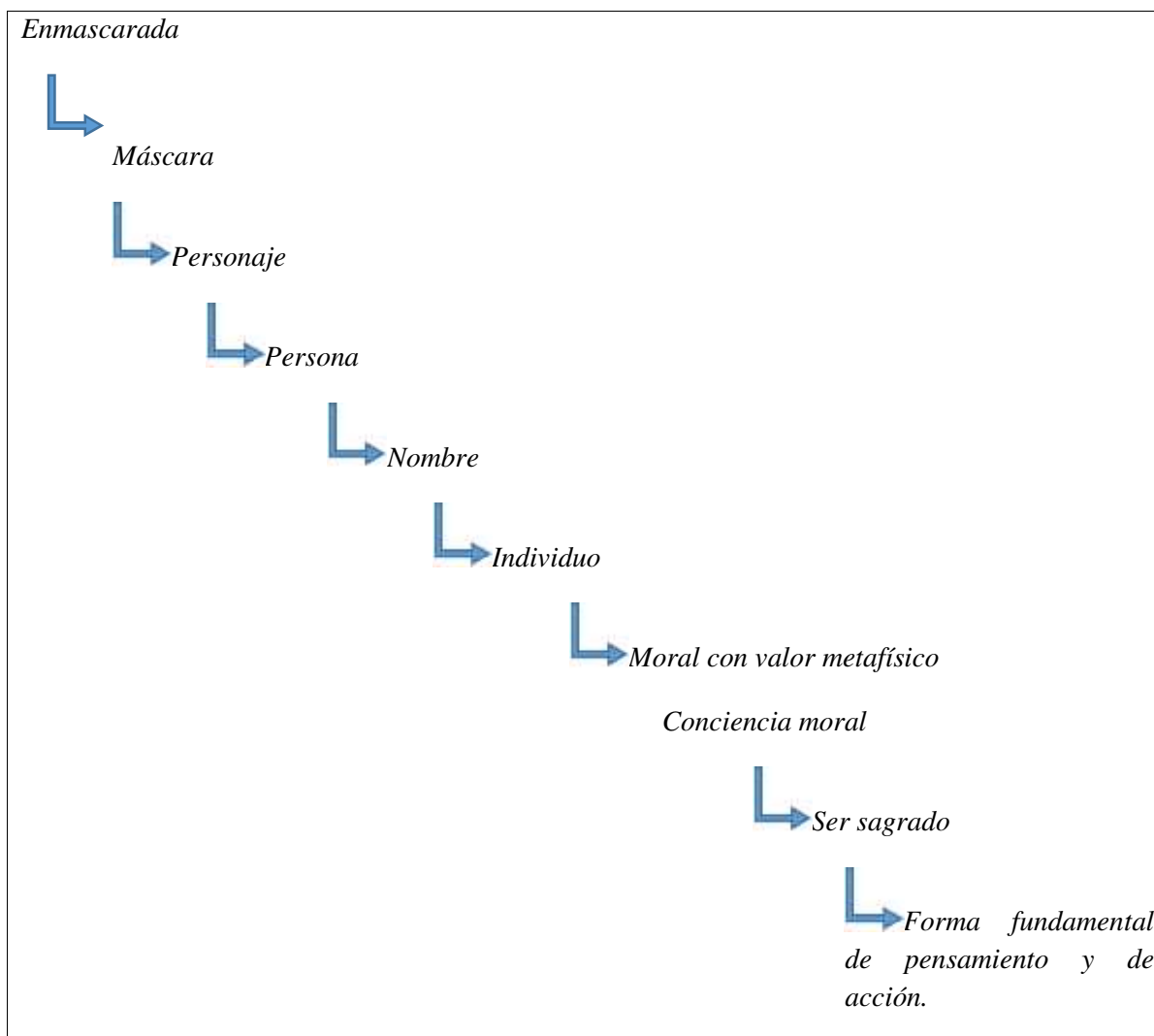
---

<sup>146</sup> Abya Yala; término de origen kuna que se refiere a la gran tierra que sería el continente en el cual vivimos.

<sup>147</sup> Según Ferrater Mora (1964:734) significa literalmente "la estancia debajo de" en el sentido de "el estar debajo de" y de "lo que está debajo de". Se supone que la substancia está debajo de cualidades o accidentes, sirviéndoles de soporte, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece — un cambio de cualidades o accidentes no equivale necesariamente a que la substancia pase a ser otra, mientras que un cambio de substancia es un cambio a otra substancia.

perspectivas se sumen. El término “persona” posee una serie de significaciones que se pueden remontar al latín en donde se le ha dado el significado de “máscara”.

El estudio de la persona en la trayectoria antropológica es de larga data, sus primeros escritos, atribuidos a Marcel Mauss, se remontan a los años 1920. La narrativa de Marcel Mauss hace un recorrido histórico de la noción de persona y se sintetiza en la siguiente seriación del proceso de sedimentación conceptual en lo que se fue transformando a lo largo de la historia, iniciándose en la enmascarada:



Esquema N°1. Evolución de la noción de persona. Extraído del texto de Marcel Mauss

La investigación sobre la noción de persona no es algo que se pueda realizar de manera apresurada, ya que muchos de los escritos se basan en una óptica y presupuesto pre

establecido que no siempre recoge el sentir profundo que se tiene en el horizonte cultural del grupo al cual se investiga

“Esto se debe por una parte al punto de vista etnocéntrico que ha introducido la utilización del término “persona”, tomado de toda una tradición grecolatina y judeocristiana, y por otras orientaciones antropológicas distintas que han puesto el acento o bien sobre una definición substancialista de la persona, o bien sobre una definición mitológica, o incluso sobre una definición jurídico-ritual.” (BONTE e IZARD, 1996)

Desde la antropología francesa de principios del siglo XX se generó un amplio desarrollo de la noción de persona que se encuentra en los trabajos de L. Lévy-Bruhl, M. Mauss y M. Leenhardt <sup>148</sup>.

“La noción de persona es al mismo tiempo amplia como unificada, corresponde exclusivamente al ser humano y lo describe en la particularidades de un ser sociocultural. La noción de persona que nos explica lo que una persona es resulta de una idea unificada de ser persona. Una idea que es capaz de comprender que hay elementos, pero que ninguno de ellos tiene sentido independiente del resto. Cada elemento tiene valor en la noción de persona cuando se encuentran juntos. La noción de persona es una idea completa, totalizadora de ser en el mundo sociocultural. Y ser persona es un todo un unificado de aquello que los seres humanos son capaces de saber acerca de sí mismos.” (ZAVALA: 2011; 155).

Por tal razón, “persona” es un constructo complejo e integral que abarca una serie de dimensiones más allá de lo meramente físico o representación material. Por tales motivos es que en cada grupo humano nos encontramos con diferentes énfasis para definir el concepto persona.

### 5.1 Ser persona en pueblos indígenas. Discusión desde Abya Yala

Desde la perspectiva indígena, entender esta noción implica comprender la visión de mundo del pueblo que la sustenta. Desde el conocimiento de los pueblos indígenas, persona significa navegar por la espiritualidad, los espacios y territorios, la comprensión de lo social y cómo se manifiesta. *Grosso modo*, desde una primera aproximación, podríamos mencionar que las características principales de la persona indígena son:

- a) **Posee una dimensión ontológica particular.** Partiendo de los relatos de la creación que los diferentes pueblos indígenas poseen, se puede vislumbrar cómo aparece la persona acompañada de una serie de acontecimientos cósmicos y de creación

---

<sup>148</sup> Maurice Leenhardt. Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio” 1997. Paídos. Barcelona. España.



primigenia que en muchos casos se van transformando, perfeccionando y asumiendo diferentes roles en el gran concierto de la vida así como en estrecha relación con otros seres vivientes con quienes comparten el espacio;

“En regiones forestales de las tierras bajas de América del Sur se han descrito muchas cosmologías análogas. A pesar de sus diferencias, todas estas cosmologías tienen una característica común: no establecen ninguna distinción esencial y tajante entre los humanos, por una parte, y un gran número de especies animales y vegetales, por otra”. (DESCOLA, 1998)

- b) **Se va construyendo desde una *socialidad compleja*.** Esta relacionalidad será clave para entender los mecanismos de relación con la alteridad que se expresa en protocolos, tabúes, ritos, manifestaciones de diferente orden que buscan mantener un equilibrio en las relaciones de los distintos seres, donde el principio regente está descentralizado del individuo. Además, quisiera señalar que me refiero a una relación que los pueblos indígenas del Abya Yala desarrollan no sólo con sus pares humanos, sino que significa incorporar además a las otras entidades metafísicas y otros seres materiales no humanos como las plantas, el agua, el aire, las aves, los animales, por mencionar algunos.
- c) **La dimensión territorial interviene en la construcción de persona.** Los espacios pasan a ser un componente muy presente ya que desde ahí emerge la configuración de la persona y se establece con ellos mecanismos de relaciones entre los diversos seres vivientes que comparten tal espacio. Por ende, la persona se construye y se va conformando en estrecha relación con una territorialidad que es objetiva, material, política, social y subjetiva e inmaterial espiritual, siendo incidente en todo el ciclo de vida.
- d) **Dimensiones de la vitalidad humana se asocian a órganos del cuerpo.** Por ende, frecuentemente nos encontramos que el corazón es un órgano muypreciado y de amplio uso metafórico y simbólico asociándose fundamentalmente al cariño, amor, emoción. No menos lo son la cabeza que se suele asociar al espacio del pensamiento, la creación, la imaginación, por ende, del control del cuerpo entero.

Como en el caso mapuche, es también metafórico, ya que *logko* (cabeza) simboliza a quien dirige un colectivo desde la perspectiva tradicional. En el caso de los Candoshi, se plantea el corazón como el órgano principal (Surallés; 2009:106)

A medida que vayamos adentrándonos en la temática y en los sucesivos capítulos veremos cómo cada una de estas dimensiones va cobrando sentido, forma y nombre.

Si pudiéramos sintetizar las diferencias en la construcción de esta noción, es que mientras occidente privilegia una concepción racionalista, individualista de la persona, los pueblos indígenas muestran una definición relacional u holística en el sentido de Dumond. Sin desconocer que estas cualidades relacionales también se dan en el mundo no indígena.

La definición de persona, desde el individuo presupone una serie de condiciones simbólicas jurídicas y morales:

“Atribuir a un individuo la cualidad de persona presupone la existencia de un orden de símbolos, de una lógica de las representaciones y de un dispositivo ritual que le asignan tanto un lugar como un papel en la sociedad y le aseguran un reconocimiento jurídico y moral.” (BONTE e IZARD, 1996).

La idea del presente trabajo es reflexionar y visibilizar la mirada indígena para otorgarle un lugar privilegiado en la discusión académica hasta ahora negado, siendo parte sólo como objeto de eternos estudios desde la otra mirada, aquella hegemónica, que hace palidecer las construcciones propias que siguen estando sin ser concebidas, por lo tanto continúan invisibilizadas. En este proceso colonial de relación, se aplican siempre los criterios y estándares establecidos desde el mundo académico occidental.

En las discusiones más actualizadas referidas a la concepción de persona, es una de las autocríticas que hacen los antropólogos contemporáneos:

“Quando os seccionamentos arbitrários recortados na totalidade do tecido da congruência universal são tomados literalmente como dados, eles se tornam as categorias sociais que identificamos como nomes, indivíduos, grupos, objetos de riqueza e sentenças ou afirmações portadoras de informações. Assim tomados a partir de seu valor nominal, eles perdem qualquer senso de fractalidade e se fundem com a hegemonia ocidental de ordens sociais formadas por elementos substantivos, sistemas culturais feitos de categorias representacionais.” (WAGNER; 2014).

El autor nos advierte de la arbitrariedad del seccionamiento de la totalidad con la que se suele representar a la persona desde la antropología, desconociendo el modelo que se construye desde los pueblos indígenas. Desde la perspectiva indígena, el ser persona se nos presenta como una idea total, una resultante de diversos factores ambientales, sociales, económicos, ideológicos, metafísicas, valóricas, espirituales y materiales.

Ser persona, entender a la persona, sus partes, su constitución, cómo esta se expresa, se dimensiona desde diferentes conceptos e ideas que se manifiestan desde las lenguas, sigue significando un mundo por entender, explorar y dimensionar. Las múltiples perspectivas sobre la temática nos van enriqueciendo en cuanto a la apropiación de nuevas formas y elementos que nos dotan de herramientas para hurgar en las múltiples construcciones humanas.

Una de las particularidades de la noción indígena es siempre mostrar y entender a la persona como totalidad, pero a su vez entendiendo que existen partes que la constituyen. Que en algunos momentos de la vida, algunas partes son más relevantes o sobresalen más que las otras, o que una parte explica a su vez a las otras partes que la componen.

“Assim, é muito importante que sigamos aqui as modalidades nativas, as secções transversais analógicas por meio das quais o todo nutre a si mesmo.” (WAGNER, 2014)

Desde la visión indígena nunca se pierde de vista el todo, aun cuando se esté analizando algunos segmentos de la persona. Finalmente, el acto de segmentación que podamos realizar al estudiar a la persona, es para mostrar las formas en que se vincula con las otras partes que construyen en forma constante, dinámica y procesual el todo.

Desde el contacto con España, los indígenas nunca fuimos considerados ni tratados como personas, desde una dimensión valórica y social por los colonizadores, por la razón de que se nos consideró seres carentes de alma. Sobre esto último existen varios escritos, como los del dominico Francisco de Vitoria, los de Juan Ginés de Sepúlveda, quienes postularon desde los inicios de la conquista el carácter abominable, salvaje, de los indígenas. Sólo en 1537 el papa Paulo III decretó en la bula “Sublimis Deus” que el indio tiene derecho a la libertad y se les reconoce plenamente como seres humanos.

El lenguaje y el imaginario que se impusieron a partir del hito histórico de la Conquista han trastocado la imagen del indio hasta nuestros días en varios aspectos.

Pese a esto, los pueblos indígenas han sostenido sus construcciones ontológicas y sociales de persona, tanto así que en la actualidad hay una serie de estudios, publicaciones, documentales en los que se aprecia directa e indirectamente estas nociones de persona.

A continuación se entrega una lista de términos referidos a la persona o etnónimo, según algunos pueblos indígenas del Abya Yala

<b>Pueblo</b>	<b>Término</b>	<b>Significado</b>
Olmeca	Uixtotin	Gente de la sal
Náhuatl	Tonalli	
Guarijios	Macurawe, macaragu	Los que andan por la tierra
Kircapúes	Kika poa	Los que andan por la tierra
Mayos	Yoremes	Persona, el que respeta
Yaqui	Yoromen	La gente
Pepehuanos	Odomi	Gente
Seris	Konkaak Seri	La gente Es una forma en lengua yaqui y significa “hombre de la arena”
Pápagos	Hja'chedo otham	Gente de la arena
	Akimel o'otham	Gente del río
	Tohono o'otham	Gente del desierto
Tarahumara	Rarámuri	Corredores a pie
Mixes	Ayuukjä'äy	Gente de idioma elegante
Huaves	Moel	Extranjeros
	Misiig	Gente del istmo
	Mro ikooc	Verdaderos nosotros
Tlapanecos	Mbo me'phaa	El que está pintado
Mazatecos	Ha shuta enima	Los que trabajamos el monte, gente de costumbre
Ódami		Infantes no son personas
	Jadunyuo	Andar con compañía
	Kakurimo	(viejo) corazón y cabeza para que piensen
Tzoltziles	Oyxa xch'ulel	Ya tiene alma, cuando habla
Maya yucateco	Uinic	Persona

Tabla 1 Elaboración propia a partir del texto de ZAVALA: 2001

Como se puede observar en la tabla, numerosos pueblos indígenas basan su definición de persona o gente en relación a los ecosistemas, espacios y territorios que habitan, mostrando con ello la gran relevancia que estos espacios poseen tanto en la autodefinición como con la auto percepción, tal y como lo venimos afirmando. También a ciertas prácticas propias del ser humano como el habla, el caminar, pensar, sentir y aspectos valóricos como “gente que respeta”. Y en el caso de los tzoltzil, que cuando habla, significa que es el momento en que la persona adquiere el alma.

“Toda la tradición que ha considerado a la persona como un ser racional es heredera de la idea de Boecio<sup>149</sup>” ZAVALA: 2010

Las ideas universalistas han calado profundo en todo el mundo, y se replican una y otra vez, desoyendo las otras formas de construcción que también habitan los pensamientos de otros pueblos. Podemos afirmar entonces que la idea de persona que aún se extiende hoy por hoy viene del siglo V. Por tales razones, los propios pueblos indígenas utilizan las categorías y conceptos no indígenas para hablar de sus ideas, es decir, se produce una serie de traducciones fundamentalmente para que el otro entienda, se le habla desde sus códigos, generando con ello un proceso de reduccionismo y suplantación conceptual de sus ideas y que es parte del ejercicio colonial en andamio.

Pero si volvemos la mirada hacia nuestros pueblos y sus formas de pensar, entonces podríamos entender a esta “persona” desde otras perspectivas.

La racionalidad es un elemento constante de gran supremacía en el pensamiento de occidente y es lo que se le atribuye a los seres humanos como aquello que lo diferencia de las otras especies. Es el afán de desprenderse de las otras vidas, mientras los pueblos indígenas de este continente abogan por mantenerse siendo parte inherente de los otros seres vivos. Es decir, desde una epistemología relacional.

Como una forma de entender y de situarse desde otras perspectivas, es necesario remarcar que la noción de persona desde la antropología clásica viene de una filosofía de pensamiento antropocéntrico europeo y norteamericano, que se diferencia de la filosofía de los pueblos indígenas del Abya Yala que más bien están centrados en la vida, en una filosofía vidacéntrica. Con esta idea queremos destacar que los pueblos indígenas más que ensalsar el antropocentrismo, destacan o se sitúan desde la vida. O para ser más exactos, desde las vidas en plural. Esta es una diferenciación fundamental a la hora de analizar y situarse en el análisis de la “persona”.

Mientras desde los pensadores europeos se pone énfasis en la individualidad, persona, personalidad, máscara, papel, individuo, individualización, individualismo, que en muchos

---

<sup>149</sup> Boecio (Ancius Manlius Torquatus Severinus Boetius), (ca 480-524/5).Nacido en Roma, fue cónsul de Roma. Es usual considerarlo como un neoplatónico cristiano, también filósofo ecléctico.(Ferrater Mora; 1964:218)

casos son usados como sinónimos (Goldman; 1996), desde nuestro continente se levanta una construcción enarbolando lo colectivo como centro del pensamiento; la nosotridad, al decir de Lenkersdorf 2005. Pero se trata de una construcción nosótrica no sólo entre humanos, sino un nosotros inclusivo en donde otras vidas son parte de esa construcción.

Toda esta noción elaborada desde los pueblos indígenas no se puede observar o entender sin considerar la visión metafísica que poseen de sí mismos.

“Por ser básica y central, la concepción de que sea el ser humano que nosotros, occidentales, entendemos, tiende a ser proyectada, en algún nivel, sobre las sociedades que estudiamos, con el resultado que las nociones nativas sobre persona pasan a ser consideradas como “ideologías”; en cuanto que nuestra pre-concepciones, no analizadas, van a constituir la base de las teorías “científicas<sup>150</sup>”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 5)

Las concepciones religiosas, así llamadas, en este caso resultan de gran importancia y son parte de la centralidad en el desarrollo del pensamiento de los pueblos indígenas de América del Sur. Resulta difícil desde la perspectiva indígena dislocar los aspectos relacionados con la dimensión espiritual y los otros vinculados a la cotidianeidad, a diferencia de la sociedad mayoritaria que se refiere a la religión como un ámbito específico, inclusive dogmática y particular, relacionado con la teología y la fe. Quizás para algunos (as) esto no resulte muy atractivo, pero nos referimos a una forma de concebir las ideas, las relaciones y la forma de ver el mundo, relacionarnos y vernos en el mundo desde una ontología que conciba lo espiritual como parte ineludible del ser humano, donde existe una conjunción permanente entre persona y los múltiples seres vivos.

La dimensión religiosa es un punto relevante a nuestro entender, ya que allí se concentra una forma de cómo occidente entiende a los indígenas desde su religiosidad. **Religiosidad que desde lo indígena no se logra diferenciar, ya que es sólo otro pliegue de la misma extensión del vivir.**

Cuando nos posicionamos desde una perspectiva indígena, la idea del binarismo hombre-naturaleza se diluye.

“Es por ello que, para comprender lo que una determinada sociedad define como una persona, no basta con explicar el simbolismo de los distintos elementos corporales sino que, por el contrario, el problema debe ser situado en la interface entre el ser humano su entorno

---

<sup>150</sup> Traducción propia desde el portugués al español.

circundante; lo cual comprende las relaciones simbólicas que puedan presentarse entre el hombre y la naturaleza, la sociedad y sus miembros, y el mundo sobrenatural (o naturaleza humanizada).” (MARÍNEZ Y BARONA: 2015:14)

Desde la percepción indígena, se hace mención a la importancia de aprender a convivir con las diferentes formas de vida. Se recalca que el ser humano como especie es parte de las complejidades y de la trama de la vida en sus diversas manifestaciones. Por tal motivo, el conocimiento indígena habla de una relación con las vidas, no de sometimiento ni de dominio sobre las vidas que existen en los diferentes espacios a diferencia del pensamiento científico, que viene sosteniendo una abierta disputa con estas vidas:

“En efecto, estas se han erigido sobre la creencia y la firme convicción de que el ser humano, y en particular el “hombre”, posee el derecho (racional o divino) legítimo de someter a la vida entera a su dominio.” (NAHUEL PAN: 2015: 173)

A lo largo del trabajo se logra mostrar el antagonismo de las miradas acerca de estos modelos de pensamientos indígenas y no indígenas y de cómo éstos afectan a la noción de persona.

A medida que los científicos se van interiorizando respecto del pensamiento indígena y, por ende, lo van entendiendo, más complejo se torna aplicar sus modelos de entender y ordenar su mundo:

“Desgraciadamente, los conceptos que nos ha legado la tradición están marcados por un naturalismo implícito que siempre incita a ver en la naturaleza una realidad exterior al hombre que éste ordena, transforma y transfigura. Habitados a pensar con las categorías recibidas en herencia nos resulta particularmente difícil el escapar de un dualismo tan profundamente arraigado. Habrá empero que intentarlo para dar cuenta del continuum postulado por los Achuar entre seres humanos y los seres de la naturaleza.” (DESCOLA: 1987:132)

Desarrollar, entender y aplicar la idea de ese continuum es la tarea que seguimos empeñados en desarrollar. En este caso aplicado a la noción de persona, considerando algunos pueblos indígenas específicos.

## 5. 2 Desde Mesoamérica

Para algunos autores, los pueblos de Mesoamérica construyen la noción de persona desde una mirada basada en su pensamiento religioso.

En el caso de los maya

“...es un pensamiento religioso, entendiendo por tal el que incluye a los seres sobrenaturales en las explicaciones del mundo y del hombre, y es en los mitos cosmogónicos donde se hallan los conceptos más importantes acerca de estas cuestiones fundamentales.” (DE LA GARZA; 2002.)

La presencia de los otros seres es siempre una parte constitutiva de la noción de persona en el mundo indígena. La explicación en las cosmogonías casi siempre aparece al mismo tiempo la existencia de los otros seres hermanados a las de los humanos.

“Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas.” (DE LA GARZA; 2002)

El texto que cita de la Garza (2002) es del Popol Vuh, en donde además se relata que los humanos fueron creados dos veces antes de ser los definitivos, primero eran de barro, pero no resistieron el contacto con el agua. En el segundo intento fueron de madera y finalmente los que sí resultaron fueron los de maíz.

En otras latitudes, quien tiene dominio del plano espiritual puede acceder a “otros mundos” superando las dimensiones terrenales y materiales, pero en la mayoría de los casos es a través de prácticas rituales cuando hay un mayor logro de profundidad y trascendencia.

Otro aspecto relevante es la importancia de la danza en la consecución de los objetivos. Aparece claramente en el relato la fundamentación de la danza como un ejercicio colectivo de coordinación y participación hacia un propósito.

Nos encontramos frente a la importancia de la conciencia como la enseñanza que cada ser debe portar para poder llegar a ser persona, gente, hombre, mujer o ser.

“...no bastan para ser hombre; lo que hace al hombre humano es el espíritu, entendido aquí como entendimiento y memoria; y éste está radicalmente ligado al principio vital: la sangre; así, para el maya, la conciencia humana sólo puede surgir de un ser realmente “vivo”, es decir, con sangre y humedad; esto, o sea, la *materia* que constituye el cuerpo, es lo que determina la existencia del espíritu.” (DE LA GARZA; 2002.)



Para la autora, la idea de espíritu que radica en los mayas está relacionada con el entendimiento y la memoria que, a su vez, está ligada a la sangre como principio vital que hace posible la dimensión más etérea de la persona.

“...encontramos también la idea de que el hombre es un ser que se define por su inteligencia, por su conciencia (de sí mismo, del mundo y de lo sagrado) y por su capacidad de hablar y de escuchar: la comunicación interhumana está en la raíz del ser hombre.” (DE LA GARZA; 2002)

La dimensión de la conciencia es un elemento transversal en muchas de las cosmovisiones de los pueblos indígenas de América, lo que nos lleva a poner atención en qué significa esta “consciencia”, el darse cuenta, el identificar las diferentes situaciones en que la persona puede ocupar y estar en el mundo.

Para el caso de los tzotzil, la naturaleza humana estaría basada fundamentalmente en dos grandes componentes, carne y hueso, además de un elemento metafísico que sería el espíritu.

“Estos componentes inmateriales de la naturaleza humana se relacionan con lo sobrenatural para integrar el complejo mundo del espíritu. Existe una íntima relación entre los aspectos material e inmaterial, pues ambos deben estar en buenas condiciones para que el individuo goce de buena salud.” (HOLLAND; 1990:99)

En otro sentido, también es importante considerar la dimensión territorial en la construcción o comprensión de la persona. Tanto entre los mayas de los Altos de Chiapa de Larraínzar con los que trabajó Holland (1990) y los grupos de Cancúc que trabajó Pitarch (2006), se denota muy claramente y de manera muy evidente la relación persona y territorio, o persona y espacio.

El término maya que se define como persona es *uinic* y según Zavala (2011) comprende una serie de elementos como el *pixan* (el alma), *ik'* (el espíritu o viento que está en todas partes), *ki'nam* (la energía de lo vivo o la capacidad de sentir), *ool* (la voluntad), *tucul* (el pensamiento), *uaay* (la capacidad de una persona de transformarse en animal) y *cuxaan* (vida o ser vivo). A lo anterior, Bourdin (2007) agrega el término *cucutil* (partes y regiones del cuerpo).

De esta manera tenemos entonces una nominación, identificación de la persona anclada en un colectivo. Nuevamente la lengua, en este caso maya, nos devela la multiforidad de los

términos, “Si bien gente en maya debería decirse *uiniken*, suele comprenderse al conjunto de personas también al decir *uinic*. La palabra *uinic* identifica tanto al individuo, a la persona, como al conjunto de personas, la gente... Ser *uinic* es ser persona en comunidad, en el entorno sociocultural, no se es *uinic* aislado de los demás”. (ZAVALA; 2011: 156)

Siguiendo en estas mismas latitudes, nos encontramos con los tojolabales, para quienes existe el deber de cumplir con su vocación:

“Así ocurre también con los hombres verdaderos. Tienen su momento al cumplir con su vocación. A veces lo hacen y a veces fallan. Por ello, lo tojol señala un reto en un tiempo determinado y ninguna propiedad disponible o estática. Los que perciban el reto y se comporten en consecuencia van por el camino de los tojol. Es el comportamiento de rectitud que se puede lograr y que se puede perder. En cuanto reto, cada día se presenta de nuevo.” (LENKERSDORF; 1996:23)

“Cumplir la vocación” es un desafío que se hace presente también entre los mapuche y la consecución de este suele traer dificultades y problemas principalmente de salud a las personas. Está ligado a la naturaleza del *püjü* (espíritu) que constituye a la persona, a cualquier persona, se trae un propósito en la vida que debe ser cumplido.

### **5.3 Ser persona en Amazonía**

Considerando algunos pueblos de la Amazonía (peruana, brasileña, ecuatoriana, venezolana), nos encontramos con algunas nociones que nos ayudan a entender a la persona con sus componentes los cuales queremos tratar o estamos vislumbrando al momento de ir adentrándonos en tales materias. Existen numerosos estudios sobre la temática (Carneiro da Cunha 1978; Seeger et al. 1979, Viveiros de Castro 1986; Gow 1991; Vilaça 1992; Santos Granero 1994; Mc Callum 1996; Overing y Passes 2000; Fausto 2001; Gonçalves 2001; Guimarães 2005; Pissolato 2007; por mencionar algunos).

Un aspecto importante en este acápite es cómo los seres humanos comparten ciertos atributos con otras especies muy distantes para el mirar no indígena, como son las plantas y los animales.

“Para esta sociedad de cazadores y horticultores forestales, muchos de los seres que nosotros llamamos naturales, como las plantas cultivadas y la mayoría de los animales, están dotados de atributos idénticos a los de los humanos. Estos atributos se resumen por un predicado particular que es la posesión de un alma. Tiene que entenderse por esto la facultad que ordena ciertos no humanos entre las "personas" en la medida que les asegura la conciencia reflexiva y la intencionalidad, que las hace capaces de experimentar emociones y

les permite intercambiar mensajes con sus pares como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres.” (DESCOLA, 2002:156.)

Frente a estas afirmaciones podemos señalar que esta idea de comunicación inter-especie se repite en muchos pueblos indígenas del continente. El pensamiento indígena reconoce similares atributos entre especies con quienes se comparten dimensiones comunes de la vida, de esta manera la humanidad no es exclusiva a la persona. En esta dirección, podemos señalar que se suele ver a estos “otros” seres como extensión de la misma familia. Entre los mapuche, al *pagi* (puma) se le denomina *füta maje*, que significa el gran tío paterno, en tanto la *pagi* (leona) es considerada la *kushe pabu* (tía paterna), mientras que el *gürü* (zorro) es conocido como el *gijañ*, el cuñado, pero en la actualidad también es nombrado como “compadre”, en clara alusión a la relación de la socialidad con la sociedad chilena. Esta forma de nombrar desde la relación es parte del protocolo de respeto que las personas mapuche privilegian, ya que nombrar a la persona por su nombre es una falta de respeto<sup>151</sup>.

Encontramos esta misma idea en otros pueblos como los Mebêngôkre de las tierras bajas:

“A terminologia de parentesco é importante na vida cotidiana, onde é mais comum o uso dos termos de parentesco de que dos nomes, seja ao lidar com ou ao se referir a outras pessoas.” (LEA: 2120:53)

En otro texto, el mismo Descola nos expresa con mucha mayor precisión esta idea:

“Los Achuar de la Amazonia ecuatorial, por ejemplo, dicen que la mayor parte de las plantas y los animales poseen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las personas (*aents*) en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con hombres sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas, los hombre.” (DESCOLA; 1998:221)

La relación que se logra establecer entre las especies creando lazos de socialidad está presente permanentemente entre los diferentes pueblos, entre los Achuar se describe la relación que las mujeres y hombres establecen con sus respectivos mundos de relación:

“Dueñas de los huertos a los que dedican gran parte de su tiempo, las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como si lo hicieran a niños a los que conviene llevar con mano firme

---

<sup>151</sup> Al final de las grandes ceremonias hay un momento que se denomina *chaliwün* (saludarse) en donde todas las personas ordenadas en fila son saludadas por los anfitriones de mano. En este saludo, se usan sólo los nombre relacionados con la socialidad, *peñi* (hermano), *lamgen* (hermana), *maje* (tío paterno), así sucesivamente, pero cuando no existe un parentesco entre los hombres entonces se usa el *gijañ* (cuñado) como una potencia de relación en que alguna de las partes tenga una hermanan y se pueda concretar una relación de parentesco.

hacia la madurez. Esta relación maternal toma como modelo explícito la tutela que ejerce Nunkui, espíritu de los huertos, sobre las plantas que una vez creó. Los hombres, en cambio, consideran la caza como una especie de cuñado, una relación inestable y difícil que exige respeto mutuo y circunspección.” (DESCOLA: 1998: 221)

La idea indígena dota de humanidad a los vegetales. En la actualidad esta idea está siendo reforzada desde la investigación científica occidental<sup>152</sup>:

“Las plantas poseen cinco sentidos muy parecidos a los nuestros: vista, olfato, gusto, oído y tacto. Desde el punto de vista sensorial, se diría que, lejos de estar menos dotadas que nosotros, se nos parecen bastante. Pero no: las plantas, en realidad, son mucho más sensibles y poseen por lo menos otros quince “sentidos” de los que nosotros carecemos.” (MANCUSO; 2015: 66)

Además de sorprendernos con estas afirmaciones, señala que las plantas efectivamente se comunican entre ellas, además de generar planes y estrategias de defensa como cualquier ser vivo.

Volviendo a la Amazonía, Barreto (2010) plantea explícitamente que las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en las que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza, lo que nos posibilita ver una figura de mutua imbricación entre los distintos seres que comparten el espacio vital.

“Cuando alguien muere, su *wakan* abandona el cuerpo (*sukúji*). El *wakan* traducido como “alma” es más bien la misma persona duplicada, su sombra, en una nueva condición. Plantas y animales también tienen ese doble. El corazón (*anentái*) es el centro vital, allí donde se produce el conocimiento y el sentimiento; al morir la persona, esa vitalidad se escapa por la pupila (*iwaji*) y el *wakan* toma el nombre de *iwanch* y al parecer, puede continuar una vida parecida en un mundo muy similar al de los vivos...” (UNICEF, 2012: 55)

Sobre el mismo término y refiriéndose a los Achuar de Ecuador, Anne-Christine Taylor (2012) nos señala que:

“Ela é precisamente uma representação desta imagem genericamente singular, embora individualizada, a pessoa, denotada pela expressão vernacular *wakan*, um termo normalmente traduzido como “alma” e que, na verdade, refere-se à imagem refletida de uma coisa, à aparição de alguém em um sonho, como também à consciencia aquele que sonha”.

Sobre la misma idea agrega que:

---

<sup>152</sup> Stefano Mancuso es neurobiólogo vegetal, profesor asociado en la Universidad de Florencia, dirige además el Laboratorio Internacional de Neurobiología Vegetal además de ser miembro fundador de la International Society for Plant Signaling & Behaviour.

“Sobretudo, refere-se ao fantasma de uma pessoa falecida recentemente, ou seja, a uma memória mutilada, na medida em que consiste na substantivização da intersubjetividade outrora fundida com a imagem de uma forma corporal que não existe mais”. (TAYLOR: p. 213-228, 2012)

La conexión con la dimensión espiritual, como algunos autores denominan “alma”, es un ejercicio que suele ser realizado de diferentes maneras por los pueblos indígenas, en el caso de los Achuar, mediante un ritual en donde el intermediario es un alucinógeno que posibilitará el contacto con el *arutam*.

“Assim, quando os Achuar falam da mensagem *arutam* como uma espécie de ‘alma’ que a partir de então se tornará uma parte deles, estão evocando uma reificação, projetada no futuro, de uma imagem do Eu enraizada em um tipo especial de relação intersubjetiva, aquela entre eles próprios – mais precisamente, um estado modificado de sua consciência – e o *arutam*.” (TAYLOR: p. 213-228, 2012)

Desde estos espacios y territorios, se puede observar la complejidad en que se construye la noción de persona. Sumado a ello, podemos mencionar la multidimensionalidad de la noción de persona, cuestión que desarrollaremos en lo referido a lo mapuche.

En la siguiente cita, se describe una noción multidimensional de persona entre los Makuna:

“La dimensión material y visible de la persona, o sea, algo semejante a lo que nosotros llamamos cuerpo, se denomina *rühü*. Éste permite caminar, trabajar y hacer cualquier tipo de actividades, es un medio de acción. Las partes del cuerpo se encuentran encajadas por medio de las articulaciones a partir de los pies, y los órganos son *üsi oka*, “palabra de vida”, vitalidad. En el Pensamiento (*ketioka*), las partes invisibles de la persona remiten a dos conceptos muy abstractos que evocan una totalidad: *kanama* (“canal de la vida”) e *ide ma* (camino de agua). (CAYÓN; 2013:321)

Posteriormente el autor desglosa las tres dimensiones que estarían unidas por medio de otros componentes.

“Los Makuna afirman que las personas humanas están compuestas de *tüōmarise* (inteligencia), *üsi* (aire, soplo vital, respiración, alma, espíritu), *hoatuti* (defensa interna), *künigaye* (defensa externa), *gāmōwitō* (piel o camisa de algodón que reviste los oídos y permite “grabar” el conocimiento), *ketioka*, *kahea maküri* (vista), *ri* (carne), *ri* (sangre), *wiro* (piel), *gōã* (huesos), y *gōã badi* (“masas de huesos” tuétano). (CAYÓN; 2013: 327)

Lo cierto es que la noción de persona es una temática de gran importancia no sólo para la antropología como disciplina, sino que es un gran tema presente en el pensamiento de los pueblos indígenas que ha sido desarrollado con diferentes grados de complejidad y prolijidad.

#### 5.4 Ser persona en Los Andes

En Los Andes se extienden varios pueblos que poseen diferentes lenguas, sin embargo la lengua más extensa es el quechua, que se habla desde el norte de Chile hasta Ecuador, considerando que los hablantes de lenguas nativas en la actualidad son parte también de una diáspora importante alrededor del mundo y que van más allá de las fronteras de los Estados nacionales.

Debido a la extensión territorial en donde se habla esta lengua, sumado al número de hablantes, que se calcula en 8.000.000 según Chirino (1998), y sus diferentes acepciones es que también reciben diferentes nombres como *Kichwa*, *Kechua*, *Qquichua*, *Quichua*. En Ayacucho (Perú) se usa el término *runa* para designar al ser humano diferente a la persona. Neila (2006) en una nota a pie de página explica que la noción de persona es más amplia y que integra fenómenos de la naturaleza, atmosféricos y hasta personajes de lo que denomina el “folklore”. Por lo que el término *runa* nos remite a cualidades morales que se traducen físicamente en una corporalidad concreta y diferenciada de otros seres.

La visión indígena manifiesta la importancia de un componente espiritual de la persona que va adquiriendo diferentes nombres, formas y dimensiones en los distintos pueblos. Esta dimensión, que podríamos mencionar como “espiritual” a pesar de la formación colonial que hemos recibido, hemos sido capaces de sostenerla y de una u otra manera se hace presente de una forma muy notable en la vida cotidiana de los indígenas. Muchas veces transformada en pauta de conducta para el mundo infantil que, al ser adultos ya está incorporada como parte del comportamiento sociocultural.

“No caminar en solitario por lugares poco poblados, ni recorrer tierras erizadas, evitar caídas en parajes desolados y, más aún, que el sueño gane a la consciencia en ellos, son las maneras más referidas de mantener dentro del organismo este aire vital.” (NEILA, 2006: 188)

Este principio interno se denomina *samay* y que anima al cuerpo de la persona.

En la concepción ayucachana de persona, se releva el corazón como un órgano relevante en donde anida el *samay*.

En el espacio andino, se presenta un aporte interesante respecto del análisis situado en el pensamiento mapuche, que permite algunos puntos de comparación, destaca Torres (2015),

quien incorpora a la discusión la relevancia de los espacios en el territorio. El autor los refiere como seres que pueden personificarse, dotados de subjetividad

“Los *Apu*<sup>153</sup> y la *Pachamama*<sup>154</sup> son personas activas que pueden intervenir en la vida de los pobladores, facilitando o complicando sus vidas según sean tratados con cariño y voluntad o disgusto. En ese sentido, hay una interdependencia entre estas entidades y los pobladores andinos: ambos se necesitan y mantienen una relación recíproca constante; se alimentan y recuerdan (*yuyanakunku*) mutuamente sin descuido porque la ruptura complica la vida de uno u otro.” (TORRES; 2015: 191)

En la cita se observa una relación recíproca que se establece con los espacios de persona humana y los espacios, dándose cuenta de que estos poseen sentimientos, por ello pueden sentir rencor, disgusto o complacencia hacia las personas-humanas. Destaco la necesidad de la relación que se establece entre las vidas que comparten esta dimensión. La necesidad de la reciprocidad, pero entendida desde la visión indígena que ella puede ser benéfica si la relación es afable, pero pudiendo ser también destructiva si la relación es negativa. Sobre esta noción relacional es que se explican numerosas enfermedades en diferentes pueblos indígenas de América Latina y desde luego entre los mapuche existe una estrecha relación con los espacios desde la misma perspectiva.

“La enfermedad para el paradigma biomédico occidental trata los trastornos de una función o el mal desempeño de un órgano, atañe a una persona individual (o a un conjunto de individuos en el caso de una epidemia). En cambio para el paradigma andino, la enfermedad es un síntoma de un desorden social provocado por una enemistad, la falta de respeto a la comunidad y a las deidades tutelares (aborto, adulterios, incumplimientos rituales, etc.) El tipo de enfermedad que se presentan en varios casos pueden atacar al cuerpo físico por alguna disfunción orgánica, o de otra manera, debido a una causa espiritual.” (NAVA; 2006:245)

---

<sup>153</sup> Según el mismo autor define el concepto en la página 194 tomando la definición de González Holguin, 1989: “*Apu* es un vocablo quechua que significa “señor grande o juez superior, o Curaca principal, capay apu, rey”. Y citando el Diccionario de la lengua quechua de Cuzco señala: “es un sustantivo que hace referencia al “espíritu tutelar de un pueblo que habita en las cimas de los cerros, en los nevados, en la peñolería o en una *waka* importante”.

<sup>154</sup> Vicente Torres señala al respecto: “*Pachamama* es traducible como Madre Tierra y representada como una mujer.” (2015; 194). En otro texto hallamos que: “el vocablo Pacha puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y sufijo (compuesto). Como adjetivo significa “bajo”, “de poca altura”, también “interior”; como adverbio, significa “debajo” como el sustantivo latino, “al instante”, “de inmediato”, pero también “mismo”. Denotamos con todo esto el sentido espacio-temporal. En tanto sufijo, el vocablo Pacha expone una composición (síntesis) del sufijo verbal repetitivo -pa, con el significado de “de nuevo o nuevamente”, y del sufijo diminutivo -cha utilizado para exponer la pequeñez de algo o alguien, sin embargo, también sienta el afecto o el despecho hacia algo o alguien. Como sustantivo y en forma figurativa (derivada del adjetivo y el adverbio) Pacha significa Tierra - Naturaleza, Mundo, Planeta, Espacio de y para la Vida, pero también Universo y Cosmos” (Viveros Alejandro; 2006:63)

La prevalencia del nivel espiritual de la persona indígena permite la trascendencia sin mayores problemas en su relación con las diferentes entidades que pueblan los diferentes espacios o territorios. Desde esta dimensión (la espiritual) es donde se producen los contactos ya sea a través de sueños, signos, enfermedades, accidentes que se consolidan mediante los rituales en donde se reestablecen las relaciones o se inician otras.

Es así como Nava (2006) aborda esta cuestión entre los aymara:

“Todas estas divinidades que pueblan estos niveles mantienen una relación constante con los seres humanos, pues si se pierde el equilibrio existen entre ambos por algún incumplimiento hacia ellas, sobre todo rituales, pueden castigar severamente a la persona o a sus diferentes comunidades.” (NAVA: 2006: 246)

Este comportamiento se reitera en muchos pueblos indígenas del Abya Yala, en donde se cuida la “buena relación” con los espacios, que abarcan aspectos morales, éticos y hasta cotidianos de relacionamiento. Es así como el “daño” que se le ocasiona a otra persona es básicamente romper, alterar el movimiento de reciprocidad de las personas con el entorno y los seres metafísicos para de esa forma desencadenar una serie de sucesos que afectan no sólo al individuo sino su relación con los seres más cercanos.

Desde lo mapuche esta transgresión se denomina *yafkan*, que es cuando una persona comete una infracción, una falta a alguna entidad, espacio, o deber de cumplir con estas dimensiones. Fundamentalmente quienes poseen cargos y roles son los que están más expuestos a este *yafkan*, que puede significar enfermedades, accidentes y hasta la muerte.

En el mundo andino existe una fuerte influencia del cristianismo, que se denota en los nombres que van adquiriendo las diferentes entidades espirituales.

A pesar de la cruzada cristiana por anular, reemplazar, invisibilizar y hasta perseguir las denominaciones propias y las manifestaciones de espiritualidad indígena, esta se acomoda y busca la forma de permanecer inclusive adoptando las otras denominaciones. De esta forma se hace evidente la metáfora del pensamiento murta de los pueblos indígenas en contraposición al pensamiento del mármol del europeo (Viveiros de Castro, 1992).



Esta relación entre persona humana y personas-espacio está documentada desde las primeras épocas de la conquista, en donde diversos cronistas describen, a su manera, estos encuentros (Francisco de Ávila ¿1598?, Garcilaso de la Vega, 1609)

“Estos encuentros y diálogos con los *wakas* narrados por los cronistas son vigentes en las poblaciones andinas. Los *altomisas*<sup>155</sup> o especialistas rituales, son los que pueden convocar a los *Apu* y *Pachamama* de distintos lugares y permitir que los pobladores puedan conversar con estas entidades.” (TORRES; 2015: 197)

En el mundo quechua, esta relación llega a ser de suyo particular, pues se logra inclusive establecer relaciones de parentesco matrimonial con los espacios. Para officiar de maestro ritual en el caso de los hombres este matrimonio se establece con la *Pachamama*

“Don Camilo, después de ocho días de su *qarpay*<sup>156</sup> (recibir el baño), celebró la ceremonia de su casamiento con la Tierra. Cuenta este hecho del modo siguiente: Durante la noche de un día jueves mi Maestro y yo fuimos a la *chacra* (parcela) de mi Padre, allí desnudo me enterró en la tierra y estuve así hasta la madrugada, mi Maestro me dijo al oído que debo fornicar con la Tierra para recibir su poder.” (TORRES; 2015: 197)

La relación de persona con el espacio termina siendo de persona a persona y en el caso de la mujer para officiar su relación es con un *Apu*

“...doña Ángela, que también se inició como *paqo*<sup>157</sup>. Indica que para que se haga curandera la llevaron, su madre y su tía, a un nevado cerca de *Apu Ausangate*, donde recibió su *qarpay* y contrajo matrimonio con el *Apu*. Por ello el *Apu* es su esposo, él la protege y la cría, pues con él vive.” (TORRES 2015: 197)

El escrito continúa describiendo la relación y la consecuencia de la infidelidad al *Apu* que desencadena la muerte del esposo humano.

“Desde que me casé con el *Apu* y con mi *mesal*<sup>158</sup> juntos caminamos por todos sitio curando a los enfermos, el *Apu* me reveló una vez y me sueño que siempre debería ser soltera para casarme con él; pero me casé, y a los pocos años mi marido se enfermó gravemente y murió. Por eso digo que el *Apu* es muy celoso, seguramente de mi marido tuvo celos y me lo quitó; desde la muerte de mi esposo no volví a casarme y tal vez por esta razón el *Apu* me

<sup>155</sup> Definiendo el término *Altomisa* en un pie de página, Torres 2015 señala que es una persona con mayor calificativo que el *panpamisa*. Él puede conversar con los *Apu* y los lugares (*Pachamama*) en una sesión dentro de un cuarto oscuro. En tanto que el *panpamisa* no puede hacer diálogo directo, categorizándolos a ambos como especialistas rituales.

<sup>156</sup> Qarpay: baño ritual, regar, irrigar.

<sup>157</sup> En el diccionario quechua - español aparece la explicación a partir del término **misa**: *s.(spi)(esp)* mesa del *paqo*; colección de *khuyas* o objetos de poder entregados por el maestro o espíritu natural al alumno *paqo*; la mesa es una extensión física del poder de los sacerdotes andinos y se usa en casi todas las ceremonias

<sup>158</sup> *Mesal*, mesa ritual que generalmente se arma sobre un *aguayo* (manta de tejido tradicional) con todo los elementos rituales (hojas de coca, alcohol, vela, chyas, serpentinas, copias de billetes...) que es desde donde los *yatiri* realizan la rogativa ceremonial. (Profesor Felino García; contacto personal)

da poder, puedo sanar enfermos graves lo que a veces los médicos no pueden. Testimonio de doña Rozas Álvarez en TORRES; 2015: 198.

En la cita queda explícito el sentimiento que puede desplegar esta entidad como son los celos.

“...en la comunidad de Maranpaqui que no sólo son parientes los runas (personas) sino también los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, los animales y las plantas que se encuentran en el Pacha local acampándose los unos a los otros, todos son personas equivalentes”. (TORRES 2015:198)

La profunda relación que se siente entre las otras vidas y la de los humanos queda de manifiesto al extenderse al grado de parentesco con ellas.

### **5.5 Ser persona entre los mapuche**

Al desarrollar la noción de persona entre los mapuche, me situaré desde lo epistémico y ontológico, privilegiando la visión que Albert (2000) denominó lo sociofilosófico, en donde el pensamiento indígena se muestra fundamentalmente desde su construcción lingüística para expresar las principales ideas y conceptos que iremos desarrollando.

*Chegen* (ser persona) considera una composición determinada con las cuales se nace.

En primer término citaré a autores mapuche que han escrito algunas definiciones que nos puedan indicar las ideas contenidas en sus escritos.

*Che*: gente, persona, ser viviente, hombre. (ALONQUEO, 1985: 11).

*Che*: gente, ser humano, alguien que se comporta humanamente. (CATRILEO; 1998: 27)

Clorinda Antinao en su Diccionario (2014) tiene sus entradas en español y al buscar persona, el término no está aislado, aparece como “Persona mapuche: Mapunche, mapuche”. (159), pero al buscar el término “gente” aparece (persona, individuo): *Che*. (ANTINAO: 2014:117)

Mientras tanto, para los autores no mapuche

“Ejemplo ‘*che*, significa *hombre*, *huentu che* varon *domo che*, muger...” (VALDIVIA; 1684: 11)

“*che* o sea gente; de *reche*, gente pura (MOLINA; 1788: 110)

Para el sacerdote Moesbach (1962) *che*: gente, persona. (210)

Para Erize (1960: 109), *Che*. s. Ser humano, gente (en general) 1: Gentilicio.

Mientras tanto, un autor más cercano en el tiempo:

*Che*: persona. Y en su entrada en español señala: persona: *ad*<sup>159</sup>, *che*. (ZÚÑIGA: 2006: 306)

Desde una perspectiva ontológica mapuche, existe la idea de que el origen de la vida es uno solo, por ende no existe una diferencia profunda entre los seres vivos. Todos los seres vivos estaríamos unidos por este inicio. Esta idea está claramente inscrita en el *piam* (leyenda) que se denomina *xoflu ga ruka*, (cuando la casa explotó), como también en la forma en que los mapuche usan los nombres hoy los apellidos (capítulo IV), en donde las diferentes especies forman parte del *che* (persona)

### 1.5.1 *Xoflu ga ruka* Cuando la casa explotó

“La tierra era una gran casa de piedra. Allí vivía un matrimonio que tenía varios hijos: *Küyeh* (luna), *Aht'ü* (sol), *Wühelfe* (lucero), *Cherüfwe* (ser no humano, no siempre visible a la vista humana) y *Che* (gente, persona). Los padres salieron de su casa y los hermanos se pelearon, tan grande fue la pelea que no se fijaron que el fuego estaba encendido y que cada vez se hacía más grande, éste se hizo tan grande que la casa explotó.

Los hijos volaron por todas partes, unos volaron hacia arriba: (espacio) *Aht'ü*, *Küyeh* y *Wühelfe*; el *Cherüfwe* voló hacia unos montones de rocas, ahora se le llama *zequiñ* (volcan); el *Che* era el menor, éste voló junto a los peñascos de piedra y ahí se quedó. Desde esa vez dijeron – “nunca más vamos a pelear, es mejor que trabajemos”. Así *Küyeh* trabaja regando; *Aht'ü* hace fuego para temperar la casa; *Cherüfwe* vigila y limpia la casa todas las noches, recoge las cosas que ya no sirven.

El se alimenta de carne humana, pero elimina a las personas que no se portan bien. Los seres humanos somos como los animales. Algunos son mansos, no son golosos, éstos quedan para cría. Los mañosos, soberbios se venden o se matan para consumir. El *Cherüfwe* así elige.

La luna tiene hijos: *Xalkan* (el trueno); *Jüfkeñ* (el relámpago), *Mewleh* (el remolino) y *Kürüf* (el viento).

Cuando *Küyeh* comenzó a regar, las piedras chicas y el *Che* se transformaron en hojas, las hojas se transformaron en plantas y el *Che* comenzó a crecer igual que las plantas. “Ahora que ustedes resucitaron”, le dijo *küyeh*, ¡ustedes no pueden vivir sin trabajar!.. Así, a *Che*, lo dejaron como capitán<sup>160</sup> y las plantas como camino por donde pase el agua.

Por eso somos hermanos, primos, se puede decir. Cada uno de nosotros tiene su tierra, nadie los puede molestar. Así también cada uno tiene su propio trabajo. Cuando no se respeta al otro, surgen las discusiones a pesar de que dijeron que no pelearían nunca más, pero así es la vida. Por muy hermanos que seamos igual peleamos. Ellos son iguales, sólo que *Che* (la persona) tiene que calmar los ánimos. Para eso hay que hacer *Gijatun* (MARTA PARRA: 1993).

<sup>159</sup> Az para nuestra forma de escribir en el texto.

<sup>160</sup> El término capitán, es tomado del español para referirse a las personas que dirigen u ordenan un evento o trabajo.

En el *piam*<sup>161</sup> (decir, lo dicho) queda explícito, por un lado, el origen de la vida y la relación entre las diferentes vidas, así como la función que *che* (persona) debe realizar en esta dimensión.

Ser persona entre los mapuche significa una actitud, una forma de ser social que se aprende en la interacción en diferentes escenarios de la vida. Aprender a decodificar los códigos de un *küme chegen* (ser una buena persona).

Creerse persona, parecerlo, pero sobre todo ser considerado che es el desafío mapuche, condición que en muchas ocasiones se puede perder por actos y comportamientos errados en los que la persona se puede ver envuelta.

Para el presente trabajo me referiré a cuatro ámbitos o dimensiones del *chegen* (ser persona mapuche), que se desarrollarán en los siguientes capítulos. Estas dimensiones son:

*Püjügen*, la dimensión espiritual.

*Rakizuamgen*, la dimensión del pensamiento.

*Ragichegen*, la dimensión social

*Kalülgen*, dimensión relacionada con el cuerpo.

La intención de tales taxonomías es evitar reproducir la dicotomía cuerpo y alma (Cayón: 2013) a la que se nos suele llevar.

### **5.6 *Wenxugen kam Zomogen*. Ser hombre o ser mujer**

Dentro de la idea de *chegen* (ser persona) existen dos categorías que se distinguen fuertemente ser hombre y ser mujer desde la visión mapuche. Cada una de ellas posee sus propias características desde las diferentes dimensiones del ser persona. A lo largo de la historia se ha cultivado una idea de la masculinidad y de la feminidad que han tenido sus variaciones y transformaciones, fundamentalmente por influencias de los contactos.

---

<sup>161</sup> El término *piam* se refiere a un género literario mapuche que evoca a algún acontecimiento lejano. Todos los relatos fundacionales, tales como el diluvio entran en la categoría de *piam*. Pero, los *piam* no se consideran ficción o irrealidades, sino, es el relato de un acontecimiento fidedigno. En la literatura aparece definido a veces como mito, o como leyenda.

Si bien, a mediados del siglo XX las familias tenían preferencias por los hijos varones, según Hilger 2015, estas preferencias tenían que ver también con aspectos históricos que el pueblo mapuche estaba atravesando, como el largo conflicto bélico ante la corona española y posteriormente en contra de los países de Chile y Argentina.

“Siempre se ha preferido a los niños por encima de las niñas, porque un hijo ayudará a su padre en el trabajo; podrá ser padre de familia y volverá a la casa paterna trayendo a su esposa con él. Durante los ataques del ejército argentino, se preferían a los varones porque se necesitaban hombres para proteger a la gente. “Por eso rezábamos a Dios en el ngillatun para que nacieran niños”. Sin embargo, a las niñas no se les hace sentir el hecho de no ser varones”. (HILGER; 2015:19)

Sin embargo en la actualidad las parejas buscan tener parejas tanto hijas como hijos indistintamente. Todo ello debido a los cambios que las sociedades han ido teniendo además en relación a la mujer y los diversos roles que ha ido asumiendo tanto interna como externamente en la sociedad mapuche.

En otro aspecto relacionado con la masculinidad y femineidad siempre ha existido una visión bastante diferente a la que se conoce desde occidente. Esta visión, muy bien lo señala Claudio Gay en su manuscrito que comienza el año 1870, que recoge sus andanzas desde 1825 en Chile y que vio la luz recién en 2018 en una edición y traducción de Diego Milos. En uno de sus pasajes, da cuenta de esta visión particular de los mapuche sobre estos aspectos.

“Esta gran superioridad que el araucano ha conquistado sobre su mujer proviene, sin duda, del imperio que el imperio ha dado a su fuerza bruta. Pero podríamos pensar que esto no ha sido siempre así, ya que para ellos las ideas más perfectas de las cosas adoptan siempre el género femenino. De este modo, para el mejor añil dirán *domo añil*<sup>162</sup>, “añil hembra”, y para el más malo, *huentu añil*, “añil macho”; para la lana más fina dirán *domo cal*, “lana hembra”, y para la más grosera, *huentu cal*, “lana macho”; a un haya que arde bien le dirán *domo coyam*<sup>163</sup>, y usaran *huentu coyam* para la que echa demasiado humo, etc. Esta manera de apreciar los objetos buenos y malos es bastante general entre ellos, y a menudo dirán por antonomasia *domo* para bueno y *huentu* para malo. (GAY, 2018: 167)

Esta forma de enunciar o calificar los elementos todavía se da entre las familias y sobre todo entre los más ancianos, es decir, atribuir carácter femenino a aquello que posee mayor elaboración, fineza, en la manifestación de su vida y dar carácter masculino a aquello que se presenta como más tosco, rústico o de menor belleza. Se suele realizar una lectura

<sup>162</sup> El término *añill* o *añij* se refiere a un tipo de barro que se usa para teñir la lana.

<sup>163</sup> *Coyam*, o *koyam* se refiere al árbol hualle, *nothofagus*.

metafórica de las semillas más dóciles y de mejor sabor asociándola con la feminidad, mientras que las semillas de cereales más duros de cocer y desabríos a lo masculino.

Por razones de extensión, no me referiré al tema de género en este trabajo.

### **5.7 Cerrando la discusión**

El estudio de la noción de persona no ha estado exento de crítica y crisis en las formas en las que ha sido expuesta. Uno de los problemas es la mirada binarista que se aplica a todas las construcciones nativas de sud América, situación que en la década de 1970 fue criticada

“Como veremos, as realidades indígenas sul-americanas parecem resistir à aplicação dos conceitos mencionados, sugerindo a produção de novos modelos analíticos. Tal resistência, porem, -este é nosso argumento – se deve justamente à impossibilidade de se trabalhar com a dicotomia também referida.” (VIVEIROS de CASTRO, ET AL)

En este espacio deseo proponer una relectura, una mirada epistémica diferente ayudado por algunos autores contemporáneos y no indígenas que vienen recogiendo y sistematizando estas nuevas miradas y nuevas ontologías:

“Contrariamente a lo que pudiera pensarse, para las sociedades tradicionales, el ser humano no es una entidad perfectamente delimitada, sino que se trata de un producto progresivamente elaborado por la intervención de fuerzas y entidades naturales, sociales y sobrenaturales.” (MARÍNEZ Y BARONA: 2015:13)

En muchos de los pueblos indígenas del Abya Yala la construcción de persona es una compleja interrelación con diferentes entidades y vidas que participan de manera decidora en las diferentes etapas de la construcción de persona. Con ello, se muestra a la persona como una entidad abierta a la experiencia, a la influencia de todas las vidas que la circundan tanto material como inmaterialmente.

En las tierras bajas por ejemplo, se puede hablar que:

“Lejos de ser específicas, las cosmologías amazónicas vienen a unirse a una familia más vasta de conceptos del mundo que no establecen ninguna distinción tajante entre naturaleza y sociedad, y que hacen prevalecer como principio organizador la circulación de los flujos, de las identidades y de las sustancias entre entidades cuyas características dependen menos de una esencia abstracta que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras.” (DESCOLA; 1998: 225)

Por ende, durante todo el trayecto de nuestro viaje por este texto estaremos situados en la vida y sus diversidades, desde una totalidad en la que identificaremos a la persona en

permanente relación con entidades, seres, territorios, pares sin paréntesis entre aquello que se ha inventado como “naturaleza”.

### **5.8 La proyección socio histórica sobre una construcción hegemónica del concepto de persona**

Al hablar de la noción de persona, no podemos retraernos de la historia que nos muestra los niveles de relación entre hispanos e indígenas en América, que ha sido catastrófica para el mundo indígena, no sólo por la proporción de la masacre por motivos de guerra, esclavitud, y enfermedades, sino además por la impresión y noción que los hispanos tuvieron acerca de los indígenas.

“ladrones, ingratos, desagradecidos, lujuriosos, adúlteros, incestuosos, brujos, borrachos, de poco talento, inclinados a mentir, amigo de las novedades, holgazanes, sucios, sin honra, torpes, lerdos, de poco ánimo, belicosos y poco ambiciosos” (MARÍNEZ Y BARONA: 2015:18)

El colonizador europeo ha basado su relación con los indígenas fundamentalmente para su empresa capitalista, en obtener los medios de producción y la mano de obra barata para ella. En ese sentido, es poco probable haberle dado la posibilidad de entender y otorgarle una voz en temas relacionados con su pensamiento, formas de construir y entender su mundo.

“Los primeros viajeros y conquistadores parecen haberse preocupado muy poco por comprender la visión que los indios tenían de sí mismos o de la humanidad en general, y fue más el deseo de enriquecimiento personal que la denigración del otro lo que les condujo a la explotación de las poblaciones mesoamericanas.” (MARÍNEZ Y BARONA: 2015:21)

Aquella poca preocupación por conocer la visión del otro es una lamentable realidad que en muchos espacios sigue vigente hasta nuestros días.

A partir de lo anterior se ha desarrollado todo un bagaje lingüístico conceptual e ideológico que pone a los indígenas como seres sub-humanos, situación que permitió la denigración y el sometimiento brutal a condiciones de vida infra humanas.

En toda esta historia, la ciencia ha contribuido tanto en el proceso de denigración como en el proceso de devolver la dignidad. En el primer caso, podemos mencionar algunos eventos que se ha logrado sistematizar en este sentido:

“Las exhibiciones etnológicas ofrecían del todo un discurso racial sobre la pretendida superioridad europea. Asistían millones de visitantes hipnotizados por la diferencia entre la civilización y la salvajería. El auge de la puesta en escena de la exhibición de seres humanos eran el resultado de tres procesos concomitantes: de una parte la construcción de un imaginario social del “otro”; de un “otro” construido por la teorización científica de la “jerarquía de razas”, en la silla de los avanzados de la antropología física; y, por último, la edificación de un imperio colonial entonces en plena expansión.” (HUINCA; 2013; 93)

Considerando la historia de relaciones, podríamos señalar que estamos en un tránsito de la desconsideración de ser persona por parte del europeo hacia la auto-proclamación de ser persona desde la indianidad, poniendo en cuestionamiento los diferentes actores y factores que hicieron posible tal lectura.

Como bien se apreció en el texto, la dimensión territorial en la construcción de persona es clave entre los pueblos indígenas, pero es justamente esta dimensión la más compleja en la actualidad con los diferentes pueblos del Abya Yala. El neocolonialismo económico liberal está siendo implacable con los recursos y los territorios de los pueblos indígenas. El proceso de des-territorialización implica no sólo una destrucción de la base material de sobrevivencia indígena, sino también de su base ontológica sobre la cual erige la persona, su mundo.

“La actual política del despojo, que opera mediante la des-territorialización y re-territorialización asociada al saqueo de territorios, recursos naturales, biodiversidad y conocimiento indígena constituye la expresión económica y territorial de este fenómeno. Su correlato político y social es la configuración de una política neoindigenista inscrita en la actual corriente del multiculturalismo neoliberal, orientada a despolitizar y desideologizar la reivindicación política.” (NAHUEL PAN; 2015:167)

Las nociones de persona y otras categorías como sujeto, individuo, se ven profundamente interpeladas desde la perspectiva de los pueblos indígenas del Abya Yala.

“En cierta forma, la crítica (post-)estructuralista del sujeto moderno occidental, como una sustancia autosuficiente y aislada, también coincide con el sentimiento andino; sólo que la relacionalidad y ‘funcionalidad’ del ‘sujeto andino’ no se definen en términos semánticos ni lingüísticos, sino cosmo-sóficos. La ‘subjetividad’ no está relacionada con la racionalidad y libertad, ni con la autoconciencia y espontaneidad; también los animales y las plantas, los cuerpos celestes y los fenómenos meteorológicos pueden ser ‘sujetos’. La dignidad específica del sujeto humano colectivo radica en su lugar trascendental y su ‘función’ relacional como *chakana*<sup>164</sup> dentro del todo (holon) del universo, y no en un aspecto logomórfico (razón) o teo-mórfico (imagen de Dios).” (ESTERMAN; 2009:223)

---

<sup>164</sup> Conocida también como la cruz andina, ampliamente presente en los diseños andinos y también mapuche en donde se le conoce con el nombre de *nükiür*.



De esta forma, tenemos una mirada integral y sobre todo dinámica que no se acota sólo a nivel humano, sino está en relación con las múltiples vidas con las que se interrelaciona, es una noción consciente de un estar en el mundo desde múltiples dimensiones que se aúnan en esta gran construcción que es la persona.

La principal invitación es a superar las visiones monoculturales y de mármol (Viveiros de Castro; 1992), a entender la racionalidad de murta, que está en constante construcción, reconstrucción, procesando ideas, conceptos, integrando, generando movimiento pues es un conocimiento y como tal es un ser vivo. Las consecuencias de imponer visiones coloniales ya las hemos soportado por siglos:

“Este arbitrio colonial, monocultural y monolingüe ha tenido importantes consecuencias al caricaturizar, folclorizar e intentar suprimir las prácticas, los conocimientos y los saberes construidos a lo largo del tiempo por la sociedad mapuche.” (NAHUEL PAN; 2015:167)

La premisa desde la que se realiza toda esa acción es fundamentalmente de corte racista, sobreponer la visión del hombre blanco, civilizado, ciudadano por sobre la del salvaje:

“Aunque en principio se consideraba que todos los hombres eran iguales en esencia, libertad y dignidad, la cosmovisión cristiana de la época también suponía que, “accidentalmente”, por el ejercicio de su libre albedrío o el de otros hombres, algunos seres terminaron por adquirir un valor inferior. De suerte que, en el mundo, no sólo se reconocería la existencia de otros hombres sino, asimismo, de diferentes calidades de hombres: los verdaderos cristianos, por un lado, y los herejes y salvajes idólatras por otro”. (MARÍNEZ Y BARONA: 2015:16)

Basado en lo anterior es que la idea de universalizar un tipo de conocimiento emanado desde un tipo de sociedad determinada se intenta imponer desde las diferentes instituciones coloniales en el mundo:

“Las visiones eurocéntricas y etnocéntricas quisieron que su conocimiento (particularmente el científico) fuera el conocimiento de la humanidad toda, pero la realidad es rica, fecunda y heterogénea, pues cada sociedad o pueblo construye sus propios conocimientos y saberes.” (NAHUEL PAN; 2015: 173)

El trabajo que estamos presentando de una u otra manera refuta este pensar universalista, demostrando que los pueblos, conscientes de su propia diversidad, han construido y siguen generando conocimientos desde sus espacios aún cuando estos han sido marginados, invisibilizados, negados y proscritos de las esferas académicas.

La mirada racista acerca de lo indígena culmina con la deshumanización de éste y su consecuente animalización o bestialización, conceptualización que ha servido para justificar

una serie de políticas de relación tutelada y de subordinación inhabilitadora tanto en la construcción de conocimiento como en aquellas materias que otorgan derechos a los pueblos indígenas.

Como una forma de mostrar una relación basada en la yuxtaposición y el desplazamiento de una lógica por otra, es que vamos a mostrar la construcción social de persona (Capítulo IV) específicamente referida al nombre (*iüy che*), que nos llevará a entender en parte el proceso histórico por el que atravesó el pueblo mapuche en su relación con los chilenos.

“Se pensaba que estos pueblos primitivos iban a desaparecer asimilados por la nueva cultura y la nueva sociedad, porque de algún modo eran pueblos inferiores. Y no iban a mantener su individualidad en una sociedad civilizada en términos del siglo XIX y del siglo XX” AYLWIN, PATRICIO. 2010 [21:19] Documental El Despojo.

Los mapuche son objetos de burla, humillación permanente en los diversos rincones de la urbanidad y en los diferentes contextos del contacto, tanto así que en las escuelas se prohíbe el uso del *mapuzugun*, se penaliza el trabajo de las *püñeñelche*, es decir, las mujeres que trabajan desde la salud el sistema de reproducción. La espiritualidad mapuche es considerada hechicería, el sistema médico shamánico, condenado por supersticioso. De este modo, todo el peso del racionalismo positivista iluminista se va en contra de lo que es diferente.

## 6. Conclusiones finales

La hegemonía de una noción de persona por sobre otras hasta nuestros días se ha proyectado e instrumentalizado, lo que ha significado un continuum de invisibilización y la instalación de un imaginario de superioridad o supremacía hacia todos los otros pueblos. Pero sobre todo, se ha ejercido una hegemonía desde el pensamiento *rakizuam* y el *kimiün* que invalida a priori las construcciones emanadas desde las estructuras propias del saber indígena.

“Para los misioneros y científicos por igual, los isleños eran un pueblo del pasado. La posición de los isleños (referido a las Islas Torres) ha sido enmarcada, pre-condicionada y posteriormente descrita, explicada y comprendida – disciplinada- por una comunidad científica de académicos”. (NAKATA; 2014:72)

¿Qué pasa cuando un *che* se educa, cuál es la impresión que deja entre sus pares y qué inscripción es la que se observa?

“[...] los estudiantes que salieron se habían vuelto ‘descarados, engreídos e indolentes’ a causa de sus estudios”, nos señala Nakata.

En el largo proceso de aprender, entender, construir nuestros conocimientos como indígenas, se ha prescindido de los métodos y procedimientos del desarrollo académico occidental

“Pero la manera en que llegamos a conocer y comprender, discutir, criticar y analizar el conocimiento en los programas universitarios, no es la manera en que la gente indígena llega al conocimiento en los contextos locales.” (NAKATA; 2014, 291)

Estamos conscientes de las formas, métodos y tendencias que están operando en nosotros y de cómo nos han ido llevando y nos siguen determinando en nuestras formas de pensar. Pero el acto de *rakizuamiün* es ante nada un ejercicio de la capacidad humana de entender, ver, vislumbrar, proyectar y asentar un modo de reinterpretar desde el contexto en el que existe y es considerado persona y por ende busca liberarse de ataduras y trabas que no entiende para su momento de existir.

Las palabras se han ido transformando en expresiones cada vez más complejas y muy difíciles de usar. Al concluir el presente trabajo, quiero referirme a un ejercicio que fue necesario realizar, pero que significó una dificultad no menor. Para hacer el trabajo más legible, era necesario hacer un glosario, pero los glosarios requieren situar al lector con definiciones precisas o a lo menos cercanas a lo que se entiende desde una lengua. Ello

significa simplificar el significado, buscar la forma de no extenderse en la definición, situación que se hizo muy compleja, pues se trata de términos difíciles dentro del propio *mapuzugun*. Por otro lado, se trata de términos que no poseen contraparte en español, por lo menos no del que tenga acceso. Ello significa generar un campo léxico nuevo y buscar la mejor forma de aproximar y hacer inteligible los términos.

“Las sociedades desprovistas de la escritura, que permite conservar y acumular bajo una forma objetivada los recursos culturales heredados del pasado, y del sistema de enseñanza que dota a los agentes de las aptitudes y las disposiciones indispensables para reapropiárselos simbólicamente, no pueden conservar sus recursos culturales sino *en estado incorporado*, en consecuencia, sólo pueden asegurar la perpetuación de recursos culturales destinados a desaparecer, al mismo tiempo que los agentes que son sus portadores, al precio de un trabajo de inculcación...” (BOURDIEU; 2008, 200)

De esta forma los mapuche como sociedad ágrafa de sus conocimientos tradicionales más profundos ha ido recreando, transformando, reinstalando en la medida que esta ha sido requerida por su gente.

Como en todas las sociedades, existen ciertos grupos de personas hombres y mujeres que han asumido el rol de mantener ciertos conocimientos y prácticas al interior de los espacios territoriales mapuche. Algunas de las instituciones son los *gijatufe* (personas que dirigen rituales), personas que asumen tales roles independientemente del territorio en que habitamos, obviamente no ha sido fácil esta tarea.

“Desde su arribo al territorio hasta el fin de su dominación, los españoles persiguieron sin cuartel a toda esta casta de hechiceros. Los tormentos i las prisiones reservados para los indios, recaían en particular sobre ellos.” (GUEVARA; 1908: 236)

La demonización de las prácticas mapuche continúa hasta nuestros días, hoy bajo la cruzada de los pentecostales. La “casta de hechiceros” son pues los *gijatufe*, que dependiendo del territorio en que nos situemos serán designados con diferentes nombres como *gehpiñ*, *gijatufe logko*, *machi*, *pijañ kushe*, *pijañ fücha*, quienes sostienen, alimentan, portan un tipo de *kimün* profundo a veces en contra de su voluntad de *che*, porque *el kuyfi kimün* está reclamando su lugar, su espacio en nuestro tiempo.

Lo relevante en el trabajo, es que queda de manifiesto una abordaje que nos muestra la complejidad de la construcción de persona desde el *mapuche rakizuam* (pensamiento mapuche).

Muy al contrario de los escritos chilenos del siglo pasado, que menosprecian abiertamente el intelecto mapuche.

“Lo cierto es asimismo que la mentalidad religiosa del indio no alcanzó a idear un ser supremo, creador de las cosas, abstracción que exige un poder intelectual mas desarrollado que el suyo” (GUEVARA; 1908: 294)

Esta idea la sostiene inclusive algunos de los sacerdotes que aprendieron mapuzugun y lo escribieron, una doble faz que acompaña al colonizador y que se puede observar en sus reflexiones en el prefacio del año 1930:

“Es verdad que carece en alto grado de la cristalización del pensamiento que se expresa por los sustantivos abstractos, pero aun así es incomprendible que la lengua de un pueblo de tan baja cultura haya podido llegar a una perfección técnica tan completa como se muestra en los capítulos de este libro... El mapuche enumera todos los detalles; él no domina la materia, sino que la materia lo domina a él; lo narra todo y no dice nada. Su pensamiento, como su vida, está restringido a lo real.” (MOESBACH; 2017: 19)

Esta bipolaridad frente a lo mapuche también es una forma de observar en la actualidad. Sin embargo, espero que al concluir el presente trabajo, estas ideas y prejuicios hayan sido rebatidas y el lector haya entendido la profundidad y complejidad del *mapuche rakizuam* (pensamiento mapuche). Pero sobre todo ejercer una hegemonía epistémica que invalida a priori las construcciones emanadas desde las estructuras del pensamiento indígena.

La noción mapuche de *che* en esta propuesta busca cuatro (4) dimensiones, cada una de ella sin embargo está fuertemente interrelacionado entre sí. Pero a su vez, cada una de ellas es un espacio de aprendizaje, de experimentación a desarrollar y que nos posibilita entender y poder relacionarnos para abrimos hacia otras vidas y dimensiones.

Quizás una de las diferencias relevante que hemos mostrado en el texto, se refiere a la noción de *iñche* que sería la equivalencia del yo en occidente. Sin embargo esta construcción mapuche del yo es entendida desde una multiplicidad de actores, y es además una construcción desde la externalidad, desde los otros. Por ello *iñ* partícula que señala la comunalidad, los otros, pero en donde estoy incluido. *Che* persona, lo que nos está indicando que la individualidad se construye desde una dimensión colectiva. Por otro lado, el *iñche* es fundamentalmente un ser persona.

El trabajo concluye, invitando a una vieja nueva forma de ver a la persona. Esperando que contribuya a un entendimiento más cabal de ella. Nuestra propuesta es hacer entender que

existe(n) otras formas de construir persona y que es perfectamente posible aplicarlo para un abordaje diferente en los fenómenos que atañe a la persona, por ejemplo; cuando hablamos de salud incorporando esta multidimensionalidad en el análisis y comprensión de la persona o cuando hablamos de educación, cómo pensamos un curriculum atendiendo a estas diferentes dimensiones del *che*.

Son nuestras inquietudes, que se muestran también como propuesta para ser abordado, desarrollado como un desafío en los distintos espacios en la que estamos construyendo persona.

Cierro estas páginas esperando una lectura y una retroalimentación de nuestras generaciones y las venideras que puedan enriquecer estas perspectivas. Es un campo que se abre para ser abordado, analizado, enriquecido en aras de mostrar nuestras formas de pensar y construir conocimiento.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, NICOLA. “Diccionario de Filosofía” Fondo de Cultura Económica. México DF. México. 2008 Cuarta Edición en Español. Segunda reimpresión. 1104pp.

ALBERT, BRUCE. “O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza” (Yanomami). In ALBERT, B.; RAMOS, A. (Org.) Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. Editora UNESP. São Paulo. 2000.

ALCAMÁN, S.; ARAYA, J. “Manifestaciones Culturales y Religiosas del Pueblo Mapuche”. Fundación Instituto Indígena. Imprenta Wesaldi, Temuco, Chile. 1993. 50 pp

ALONQUEO, MARTIN. 1985 “MAPUCHE ayer-hoy”. Editorial San Francisco, Padre Las Casas. Chile. 209 Pp.

ALONQUEO, PIUTRIN, Martín: 2018. “Mapuche chillkatuwe. Libro de lectura y escritura mapuche”. Editora Paula Alonqueo Boudon. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco, Chile. 174 pp.

ANTILEO, ENRIQUE 2012 “Migración mapuche y continuidad colonial” 191- 212 en: Ta iñ Fijke xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Editorial Comunidad de Historia Mapuche. Temuco 2012. 376 pág.

ANTILEO ENRIQUE y ALVARADO CLAUDIO: 2017 “Santiago Waria Mew. Memoria y fotografía de la migración mapuche”. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. Santiago de Chile. 260 pág.

ANTINAO, CLARA 2014. “Diccionario. Ta iñ Mapun Dungun. Nuestra lengua mapuche” *Pu lifru mapunche kimün ngelu*. Santiago de Chile. 200 pp.

ANTONA, JESÚS. 2014 “Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche.” Editorial Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile. 454pp.

APARICIO, MIGUEL “Espíritos não humano, espíritos desumanos: o mundo da sobrenatureza nos Suruwaha do rio Purus”. Museu Nacional UFRJ. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 63-85, jul./dez. 2015.

ARISTÓTELES. (350 AC) “Acerca del alma”. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento. Editorial Losada. 2004. Buenos Aires. Argentina. 234pp.

AUGUSTA, FÉLIX 1916. “Diccionario Araucano – Español. Español-Araucano” Imprenta Universitaria. Santiago de Chile. 320 p.

AUGUSTA, FÉLIX 1903. “Gramática Araucana” Imprenta Central. Valdivia, Chile. 408p.

“ 2017: Diccionario Mapudungún – Español. Español – Mapudungún. Belén Villenma Araya (Directora) Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. Universidad Católica de Temuco Ediciones. 626 pp.

ANTONA, JESÚS. 2014 “Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche.” Editorial Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile. 454pp.

BACIGALUPO, Ana M. “El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía”. In. A. Marileo, A. M. Bacigalupo y otros. *¿Modernización o Sabiduría en Terra Mapuche?* Editorial San Pablo. Santiago de Chile, 1995, 199 pp.

BARRETO PAUCAR, ROCÍO: “Hacia un estudio de la noción de cuerpo y persona entre los asháninka” en: [https://www.academia.edu/4678792/Hacia\\_un\\_estudio\\_de\\_la\\_noci%C3%B3n\\_de\\_cuerpo\\_y\\_persona\\_entre\\_los\\_ash%C3%A1ninka](https://www.academia.edu/4678792/Hacia_un_estudio_de_la_noci%C3%B3n_de_cuerpo_y_persona_entre_los_ash%C3%A1ninka)

BECERRA RODRIGO Y GABRIEL LLANQUINAO, Editores. 2017. “*Mapun Kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*”. Editorial Ocholibros. Santiago de Chile. 300pp.

BELAUNDE, LUISA ELVIRA. 2001. “Viviendo Bien. Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana”. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) Lima. Perú. 268pp.

BENGOA, JOSÉ. “Historia del Pueblo Mapuche” Ediciones Sur. Santiago. Chile, 1996, 427 pp.

BENGOA, JOSÉ. 2007. “Historia de un Conflicto. Los mapuches y el Estado nacional durante el siglo XX” Editorial Planeta. Santiago de Chile, 356Pp.

BLANCO, MERCEDES: “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos” Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, 2012, pp. 49-74 Universidad Autónoma de la Ciudad de México Distrito Federal, México.

BLANCO, MERCEDES: ¿Autobiografía o autoetnografía? Desacatos. Núme.38, enero-abril 2012, pp.169-178 México.

BONTE, PIERRE Y IZARD, MICHAEL. 1996 “Diccionario Akal de Etnología y Antropología” Editorial Akal. Móstoles Madrid. España.

BOURDIEU, PIERRE. 1999 “Razones prácticas sobre la teoría de la acción”. Editorial Anagrama, colección argumentos. Barcelona, España. 238pp.

BOURDIEU, PIERRE. 2008. “El sentido práctico” Editorial Siglo XXI España Editores. Madrid España. 454 pp.

BOURDIN, GABRIEL (2007) “El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística”. Ediciones Universidad Autónoma de Yucatán. México. UADY. 400pp.

BÖNING, EWALD. “El concepto de pillán entre los mapuches” Colección Mankacén CAEA Buenos Aires. 1995. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini. Argentina. 216pp.



CANIULLAN, VICTOR. 2006. “El saber mapuche y la intra, interculturalidad” Página 209-216. En Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios. Freddy Delgado César Escóbar (editores). AGRUCO Coor. COMPAS-Latinoamérica. La Paz. Bolivia. 300Pp.

CANIULLAN VÍCTOR. 2000. “*El mundo mapuche y su medicina*”. 123-140. En “Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile” Universidad Católica de Temuco. Centro de Estudios Socioculturales. Temuco Chile. 166pp.

CANIULLAN VÍCTOR Y FRESIA MELLICO. 2017 “*Mapuche lawentuwiin*. Formas de medicina mapuche.” 41- 79 En: BECERRA RODRIGO Y GABRIEL LLANQUINAO, Editores. 2017. “*Mapun Kimiün*. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio”. Editorial Ocholibros. Santiago de Chile. 300pp.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. “De amigos formais e pessoa: de companheiros, espelhos e identidades” *Boletim do Museu Nacional* Rio de Janeiro, Antropologia N° 32 maio de 1979. RJ –Brasil. Pp. 31-19

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. “Cultura com aspas”. Cosac Naify 2009. Sao Paulo. Brasil. 436 pp.

CARRASCO, HUGO: “El Mito de Sumpall en la Cultura Mapuche o Araucana de Chile” *Revista Chilena de Humanidades*, N°8, 1986, 49-68 Facultad de Filosofía, Humanidades y Educaciún Universidad de Chile, Santiago, Chile.

CATRILEO, MARÍA. 2010. “La Lengua Mapuche en el Siglo XXI” Universidad Austral de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Valdivia, Chile. 166 pág.

CATRILEO, MARÍA. 1998. “Diccionario Lingüístico- etnográfico de la Lengua mapuche” Editorial Andrés Bello. Impreso en Colombia. 281 pág.

CAYÓN, LUIS. 2013. “Pienso y luego creo. La teoría Makuna del mundo”. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.Colombia. 464 Pp.

CITARELLA, LUCA. Compilador. 2000 “Medicina y cultura en La Araucanía”. Editorial Sudamericana. Santiago de Chile. 616 pp.

COURSE, MAGNUS. “O nascimento da Palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche” *REVISTA DE ANTROPOLOGIA*, SÃO PAULO, USP, 2011, V. 54 N° 2.

COURSE, MAGNUS. 2017 “*Mapuche ñi mogen*. Persona y sociedad en la vida mapuche rural” Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. Pehuén Editores. Santiago de Chile. 236p.

CURIVIL, Felipe “Asociatividad Mapuche en el espacio urbano. Santiago, 1940-1970”. 159-190. En: Ta ñ Fijke xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Editorial Comunidad de Historia Mapuche. Temuco 2012. 376 pág.

CHIRINOS RIVERA, ANDRÉS. “Las lenguas indígenas peruanas más allá del 2000 Una panorámica histórica” Centro Bartolomé de Las Casas achiri@apu.cbc.org.pe  
<http://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/las-lenguas-indigenas-peruanas-mas-alla-del-2000-una-panoramica-historica/>

De la GARZA, Mercedes. 2002. “El ethos del sabio maya en el popol vuh”. En El ethos del filósofo. González, Juliana y Sagols, Lizbeth. UNAM. México.

DE MATOS, SUSANA 2008 “Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil)” Etnográfica, maio de 2008, 12 (1): 71-94.

DESCOLA, PHILIPPE. 1988. “La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar”. Ediciones Abya Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos. IFEA. Quito. Ecuador. 470 pp.

DESCOLA, PHILIPPE. 2002. “Antropología y la cuestión de la naturaleza”. En Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental” German Palacios y Astrid Ulloa editores. Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Colciencia. Colombia. 230pp.

DESCOLA, PHILIPPE. 2006. “As lanças do crepúsculo” editorial Cosac Naify. Sao Paulo. Brasil. 518pp.

DESCOLA, PHILIPPE. “Las cosmologías de los indios de la Amazonia” Zainak. 17, 1998, 219-227

DILLEHAY TOM. 1990 “Araucanía: Presente y Pasado” Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.

DOWLING, JORGE. “Religión, Chamanismo y Mitología Mapuche”. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1971, 150 pp.

DUMONT, LOUIS. 1983. “O INDIVIDUALISMO. Uma perspectiva antropológica da ideología moderna”. Editora Rocco Ltda. Rio de Janeiro, Brasil. 283 Pp.

DURÁN TERESA; CATRIQUIR DESIDERIO: 2007. “Mapun üy: el nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. Implicancias étnicas y sociales” en Patrimonio Cultural Mapunche. Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapuche. Volumen III. Editorial Universidad Católica de Temuco. Chile.

DURÁN TERESA ET AL. 1999. “Conocimientos y Vivencias de dos familias Wenteche sobre medicina Mapuche. Mapuche Lawentuwün Epu Reyñma Wenteche ñi Kimün Mew”. Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile. 100pp.

DURSTON, ALAN: (2007). “Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650” University of Notre Dame Press Notre Dame, Indiana. USA. 416pp.

ELLIS, CAROLYN; ADAMS, TONY E.; BOCHNER, ARTHUR P. 2011 “Autoethnography: an overview” *Historical Social Research*, 36 (4). 273-290  
<https://doi.org/10.12759/hsr.36.2011.4.273-290>

ERIZE, ESTEBAN; 1960 “Diccionario comentado Mapuche – Español. Araucano pehuénche pampa picunche rancülche huilliche. Cuadernos del sur. Instituto de Humanidades Universidad Nacional del Sur. Buenos Aires, Argentina.

ESTERMAN, JOSEF: 2009. “Filosofía Andina. Sabiduría Indígena para un mundo nuevo” ISEAT. Instituto Superior Ecumenico Andino Teológico. La Paz. Bolivia. 410Pp.

FARON, LOUIS. “Los mapuche su estructura social”. Instituto Indigenista Interamericano. México D.F. México. 1969. 284 pp.

FEBRÉS, ANDRÉS “Arte de la Lengua General del Reyno de Chile con un diálogo crtano muy curioso. Lima: 1764. 711pp

FERNADEZ, GERARDO (Compilador) 2006. “Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural” Editorial Abya Yala. Quito. Ecuador. 450pp.

FERRARESE, STELA: “El lenguaje verbal y no verbal de los niños mapuches según la teoría del Control Cultural”. En: *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales* Coordinador: Yosuke Kuramochi. Editorial Abya Yala. Quito 1994. Ecuador. 160pp.

FERRATER MORA, JOSÉ: 1964 “Diccionario de Filosofía Tomo I” Editorial Sudamericana. Quinta Edición. Buena Aires, Argentina. 2017Pp.

FOERSTER ROLF.”Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente”. Tesis para optar al grado de licenciado en antropología social. Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. 1980.

FOERSTER ROLF, MONTECINOS SONIA: 1988 “Organizaciones, Líderes y Conttiendas Mapuches (1900-1970)”. Ediciones CEEDM. Santiago de Chile. 361pp.

GAGO, GUILLERMO “Alcmeón de Crotona y el problema mente-cerebro” xxxx Universidad Pontificia de Salamanca.

GAY, CLAUDIO. Usos y Costumbres de los araucanos. Traducción y edición de Diego Milos. Editorial Taurus. Santiago de Chile 2018. 372 pp.

GUERRERO, JOAQUÍN: “Las claves de la autoetnografía como método de investigación en la práctica social: conciencia y transformatividad” 2017. Investigacao Qualitativa em Ciencias Sociais/Volumen 3.

GOLDMAN, MARCIO: “Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa” Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, V. 39 n°1.

GRUZINSKI, SERGE. 2000. “El pensamiento mestizo”. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, España. 364 pp.

GUEVARA, TOMAS. “Psicología del Pueblo Araucano” Imprenta Cervates. Santiago de Chile, 1908. 402pp.

GUY GOULET, JEAN. 1990 “Los sueños, las visiones y la identificación de otros entre los dene –tha” 21-36 en: Michel Perrin, (Coordinador). “Antropología y Experiencias del Sueño”. Colección 500 años. Editorial Abya Yala. Quito, Ecuador. 304pp.

HARMELINK, BRYAN. 1996 “Manual de Aprendizaje del Idioma Mapuche: aspectos morfológicos y sintácticos” Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco Chile. 406 p.

HAVESTADT, BERNARDO 1777: Chilidúgú sive tractatus linguae chilensis, Münster. Edición facsimilar por Julius Platzmann, Leipzig, 1883.

HILGER, INEZ: 2015 “Infancia vida y cultura mapuche” biblioteca Bientenario Editorial Pehuén. Santiago de Chile. 180pp.

HOLLAND, WILLIAM. 1990 “Medicina Maya en los Altos de Chiapas”. Instituto Nacional Indigenista. México DF. México. 322 p.

HUINCA, HESON: “El Jardín de Aclimatación en París”. En: Ta iñ Fijke xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Editorial Comunidad de Historia Mapuche. Temuco 2012. 376 pág.

KOPENAWA, DAVI E BRUCE ALBERT. 2015. “A queda do céu. Palavras de um xama yanomami”. Companhia das letras. São Paulo. Brasil. 730p.

LEA, VANESSA. 2012. “Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis. Os Mêbêngkôkre (Kayapó) do Brasil Central” Editora da Universidade de São Paulo. Fapesp. Brasil. 496pp.

LENKERSDORF, CARLOS. 1996. “Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales”. Siglo XXI Editores. México. 198 pp.

LENKERSDORF, CARLOS. 2005 “Filosofar en clave tojolabal” Miguel Ángel Porrúa librero-editor. México DF. México. 270pp

LENZ, RODOLFO. 1910 “Diccionario Etimológico. De las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas” Universidad de Chile. Seminario de Filología Hispánica. Imprenta Cervantes. 1014 Pp.

MANCUSO, STEFANO y ALESSANDRA VIOLA: 2015. “Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal” Editorial Galaxia Gutemberg. Barcelona. España. 142pp.

MANQUILEF, MANUEL 1914. “Comentarios del Pueblo Araucano. La Gimnasia Nacional (juegos, ejercicios y bailes). Imprenta Litografía i encuadernación Barcelona. Santiago. Chile. 220Pp.

MARIMAN, PABLO 2012 “*La República y los Mapuche: 1819 – 1828*” 65-90. En: Ta ñ Fijke xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Editorial Comunidad de Historia Mapuche. Temuco 2012. 376 pág.

MARTÍNES ROBERTO y BARONA CARLOS: 2015. “La noción de persona em mesoamérica: um diálogo de perspectivas” Anales de Antropología, 49-II 13-72

McCALLUM, CECILIA. 1996. “MORTE E PESSOA ENTRE OS KAXINAWÁ” Mana 2(2):49-84, 1996

MAUSS, MARCEL. 2008. “Sociologia e Antropología” Editorial cosacnaify, São Paulo. Brasil. 536. pp.

MAUSS, MARCEL: 2001. “Ensaio sobre a dávida. Inroducao de Claude Levi-Strauss”. Edicoes 70. Perspectiva so homem.Lisboa. Portugal. 198Pp.

MOESBACH, ERNESTO. 1936. “Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX” Imprenta Universitaria. Santiago de Chile. 464 pp.

MOESBACH, ERNESTO. 1962. “Idioma Mapuche”. Imrenta y editorial San Francisco, Padre Las Casas. Chile. 265Pp.

MOLINA, JUAN IGNACIO. 2016. (1788). “Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile” Pehuén Editores. Santiago de Chile. 542 Pág.

MONTERO-SIEBURTH, M., Pozo Lorente, T.; Cabrera Pérez, L. (2005). “Aportaciones de la Autoetnografía a la investigación intercultural: Un Análisis Crítico de un Centro Educativo de la Ciudad de Boston, Massachussets.” En Calidad Educativa en la Escuela Intercultural, editado por Encarnación Soriano Ayala. España, Andalucía: Universidad de Almería, pp. 389-396.

MORALES, ROBERTO. 2000. “Sonhos: Âncoras do poder. O significado dos sonhos nas políticas dos Mapuche contemporâneos no Chile”. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade São Paulo. São Paulo, Brasil.

NAHUEL PAN, HÉCTOR 2012. “*Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu*” 121- 158 En: Ta ñ Fijke xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Editorial Comunidad de Historia Mapuche. Temuco 2012. 376 pág.

NAHUEL PAN, HÉCTOR 2015. “Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos”. Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche. Pp271- 300 En Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Editorial Comunidad de Historia Mapuche. Temuco 2016. 332pp.

NAHUEL PAN, HÉCTOR 2018 “Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y universidad”. En: “Prácticas otras de conocimiento (s) Entre crisis, entre guerras”. Xochitl Leyva, Jorge Alonso et.Al. Editorial la Casa del Mago Guadalajara, México.

NAKASHIMA DEGARROD, LYDIA. 1992. “*Sueños de muerte y de transformación de los Mapuche de Chile*” 37-51 en M.S. Cipolletti, E. J. Langdon (Coordinadores). “La Muerte y el más allá en las culturas indígenas Latinoamericanas” Colección 50 años. Editorial Abya Yala. Quito, Ecuador.

NAKASHIMA DEGARROD, LYDIA. 1990 “*Punkurre y Punfuta, los cónyuges nocturnos: pesadillas y terrores nocturnos entre los mapuche de Chile*”. 179-194 En Antropología y Experiencias del Sueño, Colección 500 años. Michel Perrin (Coordinador). Editorial Abya Yala. Quito Ecuador. 304 PP.

NAKATA, MARTIN. 2014 “Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas”. Editorial Abya Yala. Quito, Ecuador. 364pp.

NAVA CERBALL, RAQUEL: “Curación de una enfermedad espiritual desde una perspectiva aymara”. 245- 256. En: “Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural” Gerardo Fernandez, (Compilador) 2006. Editorial Abya Yala. Quito. Ecuador. 450pp.

NEILA BOYER, ISABEL. 2006 “El samay, el susto y el concepto de persona en Ayacucho, Perú” en: Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural” Gerardo Fernandez (Compilador) Editorial Abya Yala. Quito. Ecuador.187-215. 450pp.

ORTIZ, ALEJANDRO. 2001. “La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en Los Andes”. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Tercera Edición 2001. Perú. 422pp.

PAINECURA, JUAN ANTONIO: “Charu, Sociedad y Cosmovisión en la Platería Mapuche”. Editorial Universidad Católica de Temuco, Temuco 2011, 75 pp.

PAIRICAN, FERNANDDO 2015 “El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectivas para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990 –

2010)". 301 -324. En Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Editorial Comunidad de Historia Mapuche. Temuco 2016. 332pp.

PÉREZ PAU, BASIC ROBERTA, DURÁN TERESA. "Muerte y desaparición forzada en la Araucanía". Centro de Estudios Socioculturales. Universidad Católica de Temuco. Lom Ediciones 1988. Santiago de Chile.

PÉREZ PAU, QUIDEL JOSÉ, DURÁN TERESA, BASIC ROBERTA: 2000 "Duelo, depresión y expresión emocional en la cultura mapuche chilena". Capítulo 7, 153- 179. En Cultura y Alexitimia ¿Cómo expresamos aquello que sentimos? Darío Páez, María Martina Casullo (compiladores). Editorial Paidós. Buenos Aires Argentina. 226 p.

PERRIN, MICHEL (Coordinador). 1990"Antropología y Experiencias del Sueño". Colección 500 años. Editorial Abya Yala. Quito, Ecuador. 304pp.

PICHINAO, JIMENA, HUENCHULAF ERNESTO, MELLICO FRESIA. "*Pu Mapuche ñi Gijañmawün*". Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche COTAM.

PICHINAO, JIMENA. "*Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales. (Mapuchewkülekan kake Fütal mapu mew)*." Disertación de Maestría presentada al Programa de Postgrado del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas, para la obtención del Título de Maestra en Antropología Social. Campinas Brasil, 2012.

PIERRE BONTE Y MICHAEL IZARD. Diccionario Akal de Etnología y Antropología" Ediciones Akal. Madrid España. 1996.

PINA CABRAL, JOAO de; SUSANA de MATOS VIEGA: 2007 "Nomes: Género, Etnicidade e Família". Organizadores. Editorial Almedina. 320Pp.

PINTO, JORGE 2015. Editor "Conflictos étnicos, sociales y económicos Araucanía 1900-2014" Pehuen Editores. Santiago de Chile. 390 pág.

PITARCH RAMON, PEDRO. "Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales" Fondo de Cultura Económica.1996. México. 264pp

QUIDEL, JOSÉ. "Importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas" en: Los Diálogo de Saberes en los Estados Plurinacionales. pp. 123-138. Colección Cuadernos de Trabajo N1. 2013. Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación. Quito. Ecuador. 194 pp.

QUIDEL, JOSÉ "Chumgelu ka Chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew. Del por qué y cómo fueron violentados y sobrepasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad". Pp 21- 55. En Awükan ka Kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias Coloniales en Wajmapu. Enriqueo Antileo, Luis Cárcamo. Huechante, Margarita Calfio, Herson Huinca editores. Edición Comunidad de Historia Mapuche. Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche. Año 2015. Santiago de Chile

QUIDEL JOSÉ, JIMENA PICHINAO; 2007 “Xemümkagen püchüke che Mapun kimeltun mew. Formación de los niños y niñas en la educación mapunche”. 455-469. En Patrimonio Cultural Mapunche. Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapuche. Volumen III. Editorial Universidad Católica de Temuco. Chile. 514 pág.

QUIDEL JOSÉ, DURAN TERESA, CATRIQUIR DESIDERIO: 2007. “*Rukache* o Familia Mapunche: Una Relación entre *Reñma* y *Mapu*”. 395-414. En: Patrimonio Cultural Mapunche. Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapuche. Volumen III. Editorial Universidad Católica de Temuco. Chile. 514 pág.

QUILAQUEO, DANIEL; QUINTRIQUEO, SEGUNDO: 2017 “Métodos educativos mapuches: retos de la doble racionalidad educativa. Aportes para un enfoque educativo intercultural”. Ediciones Universidad Católica de Temuco. Temuco Chile. 190Pp.

REUEL, EDMOND. [1914. Editorial Universitaria], 2016 “Los Araucanos” Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional 1853. Cagtén Ediciones. Temuco, Chile.

RITA RAMOS, ALCIDA: 2008 “Nome Sanmá entre gritos e sussuros” Revista Etnográfica. Maio 2008 59-69.

RIVAS, ANA MARÍA. “Multiples Parenting and Kinship by choice. Presentation of the monographic issue”. Revista de Antropología Social. ISSN: 1131-558X. Año 2009, N°18. Páginas 7-19.

SADLER, OBACH 2006. “Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años”. Centro Interdisciplinario de Estudios de Género CIEG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Departamento de Salud Pública, CIGES, Universidad de la Frontera. Chile.

SCHINDLER, HELMUT. 1998. “AMULPÜLLÜN: Un rito funerario de los Mapuche chilenos” En: Anales del Museo de América, ISSN 1133-8741, N°. 6, 1998 , 165-177

SCRIBANO, ADRIAN. “Construcción de conocimiento em Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la Auto-etnografía como estrategia de investigación”. 2009. Cinta Moebio 34: 1-15. [www.moebio.udechile.cl/34/scrivano.html](http://www.moebio.udechile.cl/34/scrivano.html)

SEEGER ANTHONY; DA MATTA ROBERTO; VIVEIRO DE CASTRO EDUARDO. “A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional* Rio de Janeiro, Antropologia N° 32 maio de 1979. RJ –Brasil. pp. 2-19.

STRATHERN, MARILYN. 2006 “O Género da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia”. Editora Unicamp. Campinas, Brasil. 334 pp.



STUHLIK, MILAN. 1999, “La vida en Mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches” Soles Ediciones. Santiago. Chile. 248pp

SURALLÉS, ALEXANDRE “Em el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía” Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 2009 (generado el 15 septiembre 2016). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/ifea/952>>. ISBN: 9782821826656.

TAYLOR, ANNE-CHRISTINE: “O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazonica sobre a natureza de ser-se humano” Cadernos de campo, São Paulo, n. 21, p. 213-228, 2012.

TEILLIER, FERNANDO; GABRIEL LLANQUINAO; GASTÓN SALAMANCA: 2017. “Autodeterminación cognitiva y mapun kimün”. En: “*Mapun Kimün*. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio”. Editorial Ocholibros. Santiago de Chile. 300pp.

TILLEY-LUBBS, GRESILDA A. (2014). “Critical Autoethnography and the Vulnerable Self as Researcher” Multidisciplinary Journal of Educational Research, 4(3), 268-285. <http://dx.doi.org/10.447/remie.2014.014>

TORRES LEZAMA, VICENTE: “La personificación de Apu y Pachamama y la elaboración de una ofrenda colectiva en el sur andino del Perú”. 191-212. En: Comunidades de América Latina. Perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena”. Lurgio Gavilan & Vicente Torres editores. Ceques Editores año 2015. Perú. 216pp.

TUHIWAI SMITH, LINDA: “A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas”. Lom ediciones. Santiago de Chile. 2016. Chile. 306 pp.

VALDIVIA, LUIS. Arte, y Gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile, con un vocabulario, y Confesionario: Compuesto por el Padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús, en la Provincia del Perú” año 1684, Sevilla. España. 174 p.

VIERTLER, RENATE. “A noção de pessoa entre os bororo” pág. 20-30 Boletim do museu nacional. Rio de Janeiro, Antropologia N° 32 maio de 1979. RJ -Brasil

VIVEROS ESPINOSA, ALEJANDRO: “Acercamiento fenomenológico hermenéutico al pensamiento andino. La Transculturalidad como Trasfondo en el Análisis del Pensar en los Andes Sudamericanos”. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política. Facultad de Filosofía y Humanidades Departamento de Filosofía Escuela de Postgrado. 2006. Universidad de Chile.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2002 “A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia”. Editora Cosac Naify. São Paulo, Brasil. 550 pp.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. “Á mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” *Revista de Antropología*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 21 -74.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. “A Fabricação do Corpo na Sociedad Xinguana”. Pág. 40-49 *Boletim do museu nacional*. Rio de Janeiro, Antropologia N° 32 maio de 1979. RJ -Brasil

WAGNER, ROY. 2014. “A Pessoa Fractal” (<http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/168-a-pessoa-fractal>) WAGNER, Roy. “The Fractal Person”. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

YANAI, TADASHI. 2008 «Oralidad mapuche, o ¿qué aprendemos de este otro modo de pensar y de ser?» en <http://ritornelo.com/te/>.

YANAI, TADASHI. “Rememoración y Repetición: Análisis de un relato mapuche sobre creencia”. *Scripta Ethnologica* Vol. XVI Buenos Aires. 1994. Pp 67 – 83

ZAVALA OLALDE, Juan Carlos. “La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México” *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 27-28, octubre, 2010, pp. 293-318. Monterrey, México.

ZAVALA OLALDE, Juan Carlos. “La noción de persona para los mayas. Mayan notion of person” *Fundamentos en Humanidades Universidad Nacional de San Luis –Argentina*. Año XII – número II (24/2011) P 151- 161.

ZUÑIGA, FERNANDO. “Mapudungun el habla mapuche”. *Centro de Estudios Públicos*. Santiago de Chile. 2006, 402 pp.

### **Documentos digitales**

Actualidad Jurídica. Base de Datos del Diario Oficial. Accesado el 7 de julio 2010 link: <http://www.anfitrion.cl/actualidad/relacion/alegislacion/ccmodifi/17344.htm>

Diccionario quechua-español Runasimi en línea en AULEX <https://aulex.org/qu-es/>

Gaceta del Sur. Encuentro Lafkenche. Quiénes son y a dónde van? Disponible en: <http://www.elsur.cl/suplementos/20060918/gaceta.pdf>

Ley Indígena 19.253. <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=30620> Accesado el 7 de julio 2010.

LLANQUILEO, Millaray: “La identidad cultural en los procesos de modernización: un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche 1970-1990. Accesado el 5 de julio 2010. <http://www.prodiversitas.bioetica.org/nota77.htm>

## Documentos

CUMES, AURA: “La india como sirvienta; servidumbre doméstica. Colonialismo y patriarcado en Guatemala” Tesis doctoral. Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social. CIESAS. México; 2014.

<http://repositorio.ciesas.edu.mx/bitstream/handle/123456789/283/D259.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

COTAM: 2004. Informe Comisión Histórica Verdad y Nuevo Trato.

[http://biblioteca.serindigena.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=40&Itemid=136](http://biblioteca.serindigena.org/index.php?option=com_content&task=view&id=40&Itemid=136)

MATOS Viega, de Susana: 2008. “Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil). Revista Etnografica, maio de 2008.

PAINEMAL, Necul: “Onomástica mapuche. Relación etimológica de los apellidos mapuche.” Temuco 2006.

UNICEF. 2012 Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso. Autores **Perú:** Irma Tuesta Cerrón, Malena García Tuesta, Pedro García Hierro, Comisión Permanente de Salud y Nutrición de ODECOFROC.

**Brasil:** Indianara Ramires Machado, María de Lourdes Beldi de Alcantara, Zelik Trajber  
**Colombia:** Lina Marcela Tobón Yagarí María Patricia Tobón Yagarí Colectivo de Trabajo Jenzera. Producción editorial: IWGIA ([www.iwgia.org](http://www.iwgia.org)). Lima, Perú.

Mito de Mankian. Narrado por don Juan Bautista Martín, Ngenpin, Comunidad de Chan Chan. San José de la Mariquina, Región de los Ríos. En:

<http://kultura-mapuche.blogspot.com/2009/09/piam-mankian-historia-de-un.html>

via Red chilena, [www.serindigena.cl](http://www.serindigena.cl) Texto extraído de "CONOZCAMOS NUESTRAS RAÍCES a través de los Cuentos Mapuche" Antología realizada por la Asociación Indígena Tren Tren Mapu, San José de la Mariquina. 2001 Fondart Regional

Texto extraído de "CONOZCAMOS NUESTRAS RAÍCES a través de los Cuentos Mapuche" Antología realizada por la Asociación Indígena Tren Tren Mapu, San José de la Mariquina. 2001 Fondart Regional

## OTROS DOCUMENTOS

Documental “*Üxüf Xipay*. El Despojo”. Ceibo producciones. Dirección Dauno Tótoro. Investigación y dirección argumental; Martín Correa y Dauno Tótoro. Santiago de Chile, 2003. 1 hora 12 minutos.

Video medicina mapuche. Entrevista machi Víctor Caniullan:

<https://m.youtube.com/watch?v=j0p55T0fwFA>

## 8. ANEXO

### GLOSARIO

#### A

**Abya Yala:** término de origen *kuna* que significa la gran tierra, se suele atribuir al continente de América.

**Afülkan:** telar confeccionado con hilos teñidos que se logran con técnica de cocimiento.

**Afüy:** se terminó. Pero también significa que algo se coció.

**Af zuamün:** perder el propósito de vivir. Perder las necesidades. Esta condición suele llevar a tomar decisiones drásticas a las personas, como el suicidio.

**Ahtü:** Sol.

**Ajimjim:** juegos con seis piedras.

**Akunche:** Persona (s) que llegan proveniente de otros lugares a asentarse en un territorio diferente al cual pertenecían.

**Alka:** Gallo. Especie animal macho.

**Alwe:** féretro, cuerpo inerte sin signos vitales. Energía que expira la persona al morir.

**Alwekon:** Enfermedad que sufre una persona que acompaña el deceso de otra, desde la medicina mapuche se explica que el “*alwe*” ha penetrado en otra persona viva y eso lo enferma.

**Agkantu machi:** persona que se hace machi una vez adulta, ya que generalmente el proceso de hacerse machi comienza antes de entrar a la adolescencia.

**Akurumey:** llegó de repentinamente.

**Am:** Energía que permanece después que la persona deja de ser *che*.

**Amulpjün:** ceremonia discursiva de encaminar el *püjü* de una persona muerta.

**Anünche:** Persona (s) que son originales de un espacio territorial. Familias asentadas hace mucho tiempo en un espacio determinado.

**Añil:** barro de color plomizo que se usa para teñir lana.

**Añchimalleñ:** Niña luminosa. Ser fabricado por los mapuche en algún momento de su historia como una manera de controlar otra especies.

**Apew:** leyenda referida desde la experiencia de las personas.

**Apo:** lleno.

**Apo kimün:** lleno de conocimiento.

**Apo kimün rakizuam:** pensamiento lleno de conocimientos. Se refiere a un pensamiento lúcido.

**Apo übmeh:** En la literatura aparece el nombre de *Apo übmeh*, o sólo del *übmeh*, figura que emana producto de las grandes riquezas que algunos líderes poseían en la época ganadera mapuche. En un sentido económico, *übmeh* significa persona con muchos bienes económicos, animales, tierras, mujeres. Pero el término *übmeh* no sólo conlleva la riqueza económica de una persona *reche* (común) o un *rehegenochi che* (persona que no es del común). En un sentido más profundo, desde la filosofía mapuche, el *übmeh* es un sujeto con *newen* (fuerza), persona que maneja bienes y virtudes morales que lo hacen merecedor de lo que posee, por lo tanto, no tenemos una expresión fija a la que podamos aducir al término *übmeh*.

**Aretuwün:** conseguirse algún elemento o cosas. Prestarse uno a otro algunos elementos que se requieren, herramientas, animales, dinero, alimento.

**Arimatu:** término mapuchizado del español arrimado. Persona que llega a vivir a una vivienda siendo de otro lugar y grupo social.

**Awar kuzen:** juego de las habas.

**Awkantun:** jugar.

**Ayekan:** Hilaridad, alegría, humor.

**Ayelkachepelu:** persona que alegra, que entrega y posibilita la risa.

**Ayenche:** persona sonriente, alegre.  
**Ayitumekegeael:** para ser querido, para estar siendo acariciado o entregarle cariño.  
**Ayiwküley:** está contento, alegre.  
**Ayiwün:** tener alegría. También significa gustarse, enamorarse  
**Ayiwüngechi:** que produce alegría.  
**Ayjarewe:** Literalmente nueve *rewe*. Agrupación de nueve *rewe*.  
**Az:** Característica de un ser vivo. Forma física con la que se presenta un ser vivo. Forma de ser.  
**Azkintun:** observar desde lejos.  
**Az mapu:** Conjunto de normas éticas establecidas en los territorios y espacios. Este principio de construcción de persona es el que nos explica la heterogeneidad interna mapuche. Heterogeneidad que es conocida y aceptada por los miembros de cada *lof*. El *az mapu* es un principio transversal en la vida mapuche y esta es explicable en la medida en que se vive bajo el *mapuche mogen* (la filosofía de vida mapuche).  
**Azniegey:** que lo tienen orientado de una determinada manera.  
**Azlay:** cuando lo que se manifiesta carece de belleza.  
**Azüy:** es hermoso/a. Cuando una actividad se ordena, se estructura, se define y se muestra en tal condición.

## B

**Ba:** Muerto  
**Bah:** Muerte.  
**Bah zugu:** asunto de muerte.  
**Bafkeh:** Mar. Espacio con grandes extensiones de agua. Este mismo término se usa para referirse al lado oeste.  
**Bafkehche:** Persona que vive en el área del borde marino. En el *bafkeh mapu*.  
**Bafkeh Mapu:** Espacio territorial del borde marino. Posee también una acepción que se le relaciona con la muerte.  
**Baku:** abuelo paterno, nieto. Padre del padre. Hijo/a del hijo.  
**Bakun:** acto de otorgarle su nombre a otra persona.  
**Bakutun:** ceremonia en donde una persona le confiere su nombre a otra.  
**Baweh:** remedio. Plantas medicinales o cualquier elemento que se usa como recurso medicinal.  
**Bawehgelu:** Persona que tiene la capacidad de mejorar.  
**Bawehtuwün:** acto de medicarse.  
**Bewfü:** Río.  
**Bükaytun:** lanzar boleadoras.

## C

**Cultrunes:** Castellанизación del vocablo *kulxug*. En este caso se menciona pluralizado en español con la terminación “nes” cultrunes. El *kulxug* es un instrumento de percusión que es usado mayoritariamente por machi, pero que también es usado por otros oficiantes de rituales mapuche.

## Ch

**Chalichen:** saludar a las personas.  
**Chalintukuwün:** presentarse ante otra persona o grupo.  
**Chañuntuku:** telar con diseños que se usa para sentar a las personas. Telar que se usa bajo la montura del caballo.  
**Chaw:** Padre.  
**Chaway:** aros  
**Chawüm:** crianza.

**Chaigüe, Chaywe:** cesta fabricada a base fibra vegetal (*foki*; enredadera). El nombre *chaywe* es más de orden popular, ya que en mapuzugun recibe el nombre de *külko*.

**Che:** Persona.

**Chegen:** ser persona. Soy persona.

**Chegeam:** para poder ser persona.

**Chegelan:** lit. no soy persona.

**Chelgelan:** no me trataron como persona

**Chegenun:** no ser persona.

**Chegenuam, chegenoam:** para no llegar a ser persona.

**Chegewenun:** que ya no es como persona. Culminando su ser persona, cada vez menos persona.

**Chegerpun:** llegar a ser persona.

**Chegerpunon:** no llegar a ser persona.

**Chegewelan:** ya no soy persona.

**Chekawün:** creerse persona. Ser engreído.

**Chel:** espantapájaros. Construcción a base de diferentes prendas, ropas viejas simulando una persona entre los sembrados.

**Chelen:** estar siendo persona. Estar en estado consciente.

**Chem:** : Interrogativo, Qué

**Che mamüj:** Persona de madera. Figura de persona hombre y mujer tallada en madera, que representa a las fuerzas espirituales “padre” y “madre”, también se ubican en los cementerios para indicar la presencia de personas relevantes sepultadas en el lugar.

**Cherüfwe:** fuerza que cohabita en esta dimensión terrenal y que se alimenta de seres humanos.

**Chetun:** volver a ser persona, volver a cobrar consciencia. Volver a tener conocimiento.

**Chetuy:** volvió a ser persona.

**Chewün:** Hacerse persona.

**Che xokigen:** considerar al otro/a como persona. Tratar como persona.

**Che xokiwün:** tratarse como persona entre unos y otros. Creerse, sentirse persona uno mismo.

**Chiñura:** término mapuchizado de señora. Se usa para referirse a las mujeres chilenas.

**Choyketun:** juego del ñandú.

**Chuchu:** abuela materna (madre de la madre)

## E

**Eja xekan:** caminar despacio, con signos de dificultad.

**Ejkawün:** esconderse.

**Ejkafalchi zugu:** asunto, idea que debe ocultar, esconder.

**Ekoftun:** subirse a un árbol o madero abrazado con manos y piernas.

**Ekuj:** faldón hecho a telar.

**Ekuwün:** idea de respeto entre diferente especies y hacia sí mismo.

**El chen:** *Newen* que estableció la especie humana.

**El kujiñ:** *Newen* que estableció los animales.

**El mapun:** *Newen* que estableció la tierra y el universo.

**El mogen:** *Newen* que estableció la vida.

**Elpa:** forma de designar el *küga* en otros espacios territoriales.

**Eluwün:** ceremonia fúnebre mapuche. Literalmente se entiende como: “dejarse, el acto de abandonar al colectivo”.

**Epew:** Género narrativo mapuche aproximado a las fábulas, en donde las diversas formas de vida animal, vegetal, mineral y espiritual adoptan comportamientos cercanos a los humanos.

**Epu rume:** de dos hebras, de doble propósito.

**Epu rume rakizuam:** persona que piensa en dos planos. Poco transparente, doble estándar.

## F

- Fanechi kimün:** conocimiento de peso, o algún conocimiento que posea alta relevancia.
- Felen che:** persona íntegra.
- Feychi:** aquel día.
- Feyti:** ese, aquel.
- Fibew:** Es una de las formas en que se nombra el espíritu de los o las machi, a su vez, el término *machi* es genérico como una forma de nombrar la institución chamánica.
- Fij:** diverso, de todo.
- Fijka:** cuñada. Esposa del hermano, término recíproco.
- Fijke Mogen:** diversas formas de vida.
- Filu:** culebra.
- Finado:** término coloquial del español que se refiere a una persona muerta.
- Foro:** huesos y dientes.
- Foroluwüy:** hacerse hueso, que algo entre y se haga parte de los huesos.
- Forowe:** lugar de osamentas.
- Fukuñ che:** persona desnutrida, raquítica.
- Furi püle:** por la espalda.
- Fücha:** anciano.
- Fücho:** sahumero.
- Füren:** persona/as con quien/es se tiene un acercamiento más profundo.
- Füta:** esposo.
- Füta El Mapu:** Grandes Espacios Establecidos. También conocidos por la literatura actual como Las Identidades territoriales, cuando se designan por *Bafkehches*, *Wenteche* o *Naiüqche*. Este término deriva del *füxa* que significa grande, pero en algunos territorios se usa como *füta* que también significa esposo.
- Füxa pewma:** gran sueño, sueño trascendente importante para una persona.

## G

- Ge:** ojos.
- Gejipun:** Acto de comunicación con los diferentes estado de vida del espacio territorial, del mundo y del cosmos. (Oración) en otros espacios territoriales mapuche se nombra como **jejipun**.
- Geh o genh:** espíritu dueño de algún espacio estero, cerro, montaña o especie, árbol, animal.
- Gehpiñ:** Autoridad tradicional sociorreligiosa que dirige una ceremonia colectiva en el área **wijiche** y **bafkhche**. Literalmente *gehpín* significa el dueño de la palabra. [*geh* = dueño, *pi*= decir. *N*= terminación verbal]
- Geh ruka:** Dueño de casa.
- Geh rukache:** Dueño de la casa habitación y de la red parental existente en la casa habitación.
- Gijañmawün:** Acto espiritual de interrelacionarse con las fuerzas del cosmos y los espacios en donde cohabita la persona con los “otros, otras” formas de vida. Rito de adquirir para sí mismo lo que se desea. Las formas mapuche de construir, inventar, entender, explicar y vivir la religión.
- Gijañyewün:** transformarse en cuñados, desde lo masculino.
- Gijatu:** acción de interpelar a las diversas fuerzas de la naturaleza. Discurso ritual por excelencia. Mecanismo discursivo para comunicarse con las diversas fuerzas y espacios del *waj mapu* (universo).
- Gijatun:** Ceremonia de interacción espiritual, social que se desarrolla en épocas de gestación de las plantas y cultivos. Acción de agradecer, pedir y realizar un acto de reciprocidad profunda con los distintos seres del cosmos y los espacios terrestres.
- Gijatufe:** Persona que oficia una ceremonia o un acto de *gejipun*.
- Gijatuñmawün:** acto de realizar un ritual para beneficio propio.
- Gijatuwe:** espacio en donde se realiza el *gijatun*.
- Gizo:** base de los vegetales, parte del tronco y la raíz.

**Gizol:** Persona, principal que detenta una autoridad. A diferencia de la concepción de autoridad entre los otros pueblos en donde éste se ubica en la cúspide, el *gizol*, se ubica en la raíz, en la corteza del árbol, entre la raíz y el tronco. Es lo que sustenta todo.

**Gizol Logko:** Máxima liderazgo de un *rewe*. El término *Gizol*, proviene de la metáfora del tronco de un vegetal, la parte baja entre las raíces y la base constituye lo que se denomina *gizo*, es decir el sustento de una planta, homologando la idea de firmeza, raíz y sostén de un ordenamiento sociopolítico. Al mismo tiempo este término significa “cabeza”.

**Gojiñ:** ebriedad, ebrio.

**Gübam:** Consejo, orientación, dar una idea para mejorar un propósito.

**Gübamtuwün:** aconsejarse mutuamente. Encuentro para un consejo ampliado.

**Gülü Mapu:** Territorio que se ubica desde la Cordillera de los Andes hasta el Océano Pacífico. Es decir el territorio mapuche situado en lo que hoy es Chile.

**Gülü Che:** Persona que habita en el *Gülü Mapu*.

**Güjiw:** Piñon. Fruto del pino araucaria. Araucaria Araucana.

**Güke:** pesadilla.

**Günegünegey:** Tener conciencia de manera intermitente, esporádica. Es un estado en que la persona no está dominando su conciencia, es cuando despierta, pero luego nuevamente se va por lo tanto recuerda sólo algunos episodios,

**Günekonüy:** tomar conciencia, despertar de un episodio de inconsciencia. Volver a recobrar los sentidos.

**Günen:** Capacidad espiritual que poseen algunas personas para manipular fuerzas, energías y seres espirituales. Condición constitutivo desde la concepción misma de la persona. Pero también se puede entender como las diversas formas, estrategias y artimañas que la persona tiene para su relación tanto con sus semejantes como para con las otras vidas.

- También puede relacionarse al poder, en la dimensión humana más sociopolítica. Pero además se puede relacionar a la idea de engaño, cuando hablamos de *günekan*, a decir verdad el verbo *güne* es altamente productivo semánticamente.

**Günechen:** Fuerza espiritual que controla la especie humana.

**Güneluwün:** La persona que tuviera un *güneluwün* fue muy respetada y temida. Ya que es esta una práctica de dominio de un conocimiento que no cualquier persona puede poseer, debido al coraje que la persona debe poseer y haber logrado superar varias pruebas de iniciación en estos conocimientos. Pues no se trata sólo de conocimiento, sino de un control y autocontrol de las personas en el ejercicio que implican las prácticas.

**Günezuamün:** observar con sigilo, con detalle, reflexionar sobre un asunto.

**Güneytun:** observar detenidamente un asunto o elemento determinado.

**Günezuamgen:** observación, estudio, análisis de algún fenómeno o cosa.

**Günezuamfalchi zugu:** idea, asunto que debe ser analizado, observado, pensado.

**Gütamchefe:** persona que posee el conocimiento y la capacidad para reparar lesiones y enfermedades asociadas al sistema óseo, muscular y nervaduras.

**Gürü:** zorro.

**Gürükuram:** juego del huevo de zorro.

**Güxam:** conversación.

**Güxamelchepelu:** persona que posibilita la conversación, que induce a la conversación.

**Güxowe:** prenda que la mujer usa en la cabeza y está hecha de un tejido y sobre la cual van incrustaciones de plata.

**Güxümtun:** llamar, realizar un ritual en donde se llama a un espíritu determinado. Generalmente se trata de llamar el *püjü* de una persona enferma. Ritual que realizan los, las machi. Pero también existen rituales en donde se realiza este *güxümtun*, pero para dañar a una persona.

## H

**Hampinentuwün:** vagar sin rumbo determinado. Auto abandonarse.



**Hampülkafe:** Persona viajera.

**Hamuh:** Pie.

**Heyeh:** respiración.

## I

**Ijkungechi zugu:** idea, asunto que genera rabia, enojo, que altera.

**In:** comer.

**Inapire Mapu:** Espacio territorial cercanos a las nieves.

**Inapire Che:** Persona que vive en el espacio territorial cercanos a la nieve *Inapire Mapu*.

**Inazan:** averiguar, indagar.

**Iñche:** yo. Primera persona singular.

## J

**Jagi:** Es una especie de estante en donde se dejan las comidas y bebidas para ser ofrecido en la ceremonia a las fuerzas espirituales. El término también lo encontramos escrito como *llangill*.

**Jajiñ:** araña

**Jajituwün:** visitarse para consolarse, distenderse, interactuar y compartir diferentes emociones.

**Jejipun:** Acto dialógico de entablar una comunicación con las diferentes formas espirituales y sus respectivos espacios y niveles de existencia, desde lo terrenal a lo cósmico. En otros espacios territoriales mapuche se nombra como *gejipun*.

**Jigkan:** juego de la esgrima.

**Jikangechi zugu:** Asuntos e ideas que asustan.

**Jiz zuamfalchi zugu:** asunto, idea que genera placer, alegría.

**Jochon/ñ:** Soltarse. Ceder dentro de otro cuerpo.

**Jogoj:** son las figuras que se erigen en el espacio de los *gijatuwe*, como indicador de que aquel espacio es un espacio para uso ceremonial. En algunos sectores se representa con dos figuras humanas, una mujer y un hombre que se denominan también *che mamüj*, o *mamüj che*.

**Jumumafalchi zugu:** asunto, idea que debe ser ocultado, acallado.

**Jushu:** recién nacido/a.

## K

**Ka:** otro, otra.

**Kagentufin:** desconocer a una persona o ser. Literalmente: lo encontré extarño/a.

**Kake:** otros/as

**Kake xipa kimün:** conocimiento de otro orden, de otra naturaleza.

**Kajfüray:** flor azul, flor de color profundo.

**Kalku;** El tema del *kalku* es tremendamente amplio, rico y complejo. Para la gran mayoría de las personas mapuche y estudiosos se trataría del arte de la brujería y todo lo relacionado con el mal, incluso se habla de los lugares especiales que los *kalku* usan para reunirse y aprender, enseñarse las maldades. Pero para otro sector de mapuche, se trataría de una especie de grupos de personas selectas que elaboran cuidadosamente diferentes conocimientos y es lo análogo lo que en el mundo *wigka* se conoce como científico y que para desprestigiarlos y terminar con el *mapuche kimün*, *mapuche güneluwün* se le asocia a las perversidades de la brujería y la maldad.

**Kalkiñ:** águila.

**Kalkutun:** acto de realizar algún mal a otra haciendo uso de conocimientos oscuros.

**Kalül:** cuerpo físico de la persona.

**Kalülgen:** tener un cuerpo físico.

**Kalüluwün:** hacerse cuerpo, transformarse en cuerpo.

**Kamarikun:** es el nombre que recibe la ceremonia más importante del pueblo mapuche en algunos sectores como *wijiche*, *puelche*. En otros sectores es la ceremonia que se realiza en época de *rimü* (otoño), o cuando se hayan recogido las cosechas como una manifestación de agradecimiento.

**Karü:** verde.

**Katawün:** ceremonia social de hacer orificio en la oreja de una niña para el uso de aros.

**Kaweju, kawej:** caballo.

**Kawiñ:** fiestas. En algunas zonas del *mapuche mapu* es el nombre que se le da a la ceremonia religiosa *gijatun*.

**Kayñe:** enemigo.

**Kayñewün:** tornarse enemigo.

**Kechukawe:** juego con dado de cinco caras.

**Kechurewe:** Cinco *rewe*. Unión de cinco parcialidades grandes.

**Kimün:** Conocimiento.

**Kimünche:** persona que posee conocimiento, información.

**Kimche:** persona sabia. Actúa acorde a lo que sabe, conoce.

**Kimfemfin:** de inmediato lo conocí.

**Kimkonün:** tomar conciencia, despertar de una inconsciencia.

**Kimkülen:** estar consciente, estar en estado de lucidez.

**Kimfalchi rakizuam:** pensamiento que se muestra de manera legible, comprensible.

**Kimfalnochi pewma:** sueño indescifrable, que no se entiende o logra interpretar.

**Kimfanochi rakizuam:** pensamiento que no se logra explicar con claridad, difícil de entender, interpretar.

**Kimfalnochi zugu:** asunto, idea que no logra ser entendido, comprendido.

**Kimlay:** no sabe.

**Kimnien:** expresión que significa “lo sé”.

**Kimno:** persona sin conocimiento.

**Kimuwün:** conocerse así mismo. Tener un presentimiento.

**Kimwey:** ya sabe, ya tiene consciencia, cuando se refieren a los niños o niñas por ejemplo.

**Kimwelan:** perder el conocimiento, entrar en estado de inconsciencia.

**Kintun:** mirada, también significa buscar.

**Kintufalchi zugu:** asunto e idea que se apetece para ser seguida/o. idea, asunto amigable, deseable.

**Kintuwülün:** dar una mirada.

**Kiñe:** numeral uno.

**Kiñeke:** de a uno, algunos/as.

**Kiñe eluwüngen:** ser de un solo entierro. Pertenecer a un grupo de familia en el que se participa activamente y de manera recíproca en los eventos fúnebres.

**Kiñe rume:** de una sola hebra. Algo trasparente, que no deja lugar a duda.

**Kiñe rume rakizuam:** pensamiento con un propósito definido, claro, preciso sin ambigüedades.

**Kisu:** solo.

**Kisu kuxan:** literalmente: la enfermedad personal o su propia enfermedad. Malestar que posee una persona que posee roles relacionado con su espiritualidad.

**Kisu günewün:** autocontrol, literalmente; mandarse solo.

**Kisu ñi üy:** su nombre propio.

**Ko:** agua.

**Koha:** Hombre joven. Persona predispuesta a servir a un propósito, sea esta la guerra, el servir a otra persona voluntariamente. Este término se tradujo en “servil”, al advenimiento de la sociedad ganadera mapuche.

**Kom:** todo

**Komikan:** juego del leoncito.

**Komutun:** mirarse a si mismo. Ver el reflejo de sí. Mirar sin pudor a otra persona por un tiempo largo.

**Konpa püjün:** entrar en trance. Cuando el *püjü* entra o llega hasta el o la *machi* que lo está invocando.

**Kontuwün:** visitarse, entrar en la casa del otro.

- Konün:** enfermedad que se adquiere durante el periodo de gestación, literalmente significa “entrar”.
- Kotun:** lavarse.
- Koyaqtun:** tipo de discurso sociopolítico formal ante una asamblea.
- Koyam:** roble. (*Nothofagus obliqua*).
- Koyol kintun:** mirada vivaz, inquieta, desordenada.
- Kujiñ:** animales.
- Kujumtun:** lavarse la cara.
- Kulme:** este término se puede entender más de una manera, en este caso se refiere a un *newen* en específico. La forma o nominación específica de un *newen* fuerza espiritual.
- Kulxug:** tambor ritual mapuche.
- Kuñifaj:** huérfano.
- Kuñuwüngechi zugu:** asunto, idea peligrosa.
- Kushe:** anciana en términos afectivos.
- Kura:** Piedra.
- Kuram filu:** huevos de culebra.
- Kuratun:** lanzamiento de piedra.
- Kure:** esposa.
- Kurü:** negro/a
- Kurügürü:** zorro/a negro/a
- Kuze:** mujer anciana.
- Kuxan o kutran:** dolor, enfermo/a, enfermedad.
- Kuxan che:** persona enferma.
- Kuxanün mew:** al enfermarse.
- Kuxankawün:** sufrimiento, padecimiento, sacrificio.
- Kuyfike che:** personas antiguas, los ancestros.
- Kuyfi:** antes, antiguo/a.
- Kuyfike püjü:** espíritus antiguos o de los antepasados.
- Kuyfike zugu:** historias antiguas o situaciones, normas, conductas antiguas.
- Kübkay:** adorno de plata que se usada como collar alrededor del cuello de la mujer.
- Kücha hamuhün:** lavarse los pies.
- Kücha kuwün:** lavarse las manos.
- Küchatun:** lavar la ropa.
- Küchawün:** lavarse.
- Kükañ:** Acto de refugiarse producto de la persecución militar. Esconderse en lugares poco apto para vivir.
- Küga:** nombre de la especie a la que pertenece la persona.
- Küjaytun:** lavarse el pelo. Etimológicamente significa tomar o usar el *küjay* (*Quillaja saponaria*), que es un árbol el cual se usaba como detergente y al frotarse con el pelo mojado produce espuma y limpia.
- Küjküj:** andador mapuche. Pasillo fabricado con coligüe, caña para que el bebé se sostenga y aprenda a caminar. (Ver foto N°9)
- Külfün che:** persona alentada, atenta.
- Külpemün:** Alteración de la mente, reproducir movimientos y actos de manera no consciente. Actos en estado de sonambulismo.
- Küme:** bueno.
- Küme eluwün:** arreglarse bien. Estar vestido ordenadamente.
- Küme eluwkülechi che:** persona vestida elegantemente.
- Küme üytun che:** persona de buen renombre.
- Küme che:** buena persona.
- Küme felen:** estar bien.
- Küme pewma:** sueños buenos.

**Kümpeñ:** nombre específico de los linajes. Nombre que detalla la especie a la cual la persona está conectada, especies vegetales, animales, astros, aguas por nombrar algunos, as.

**Küni:** especie de techo y pared confeccionada con ramas de vegetales para protegerse de la calor y el viento que se construyen en los espacios de ritual.

**Künxo che:** persona que tiene un defecto al caminar.

**Küpalme:** característica específica de la ascendencia familiar ya sea patri o matrilineal.

**Küpam:** faldón oscuro que usan las mujeres.

**Küpan:** Ascendencia familiar.

**Küpülwe:** especie de cuna mapuche en donde se pone al bebé amarrado y envuelto.

**Küpülwetun:** acto de poner a los bebé en la cuna mapuche.

**Küyeh:** luna, mes.

**Küymin;** estado de "trance" (no me gusta el término trance) alteración de conciencia de los machi cuando el *püjü* entra en contacto con la dimensión cotidiana en la ceremonia.

**Küzaw:** Trabajo

**Küzawfe:** Trabajador/a.

## L

**Lama:** telar que se usa para los asientos.

**Lamatun:** sentar a una persona con *lama*.

**Lamgen;** hermana.

**Laxafnaküm:** sentar sin nada en el asiento. Asiento pelado. Señal de mala atención.

**Lefkantun:** Jugar a correr.

**Lefün:** correr.

**Lelin:** mirar

**Leliwülün:** mirar con deferencia.

**Lemuntu:** Bosque nativo de gran extensión y de existencia antigua.

**Lif che:** persona limpia.

**Lif chegen:** ser una persona limpia.

**Lifkeawün:** andar de manera limpia.

**Lif piwke:** corazón limpio.

**Liftuwün:** asearse, limpuarse.

**Lil:** Quebrada. Espacio considerado relevante para la el ejercicio de la espiritualidad mapuche.

**Lipag:** brazos.

**Lof** es la forma mapuche de nombrar un espacio que tiene delimitación propia. A diferencia de la **comunidad** que es un término que contiene diferentes significados procesuales.

**Lof che:** grupo de familia que reside en un espacio territorial común.

**Lof mapu:** Espacio territorial en donde conviven numerosas familias de diferentes linajes.

**Lofküzaw:** Trabajo en comunidad, colectivo.

**Lofkülen:** estar constituido en comunidad.

**Lofün:** construir una comunidad.

**Logko:** Autoridad tradicional sociopolítica mapuche. Persona que lidera un *lof mapu*. Líder tradicional mapuche que es nombrado de acuerdo a su trayectoria, familia o por designios de *pewma*, sueños.

**Logko kura:** Piedra cabeza, símbolo insignia de poder o liderazgo que representa el liderazgo de los *logko*.

**Logkoluwün:** Hacerse parte de la cabeza. Incorporarse en la cabeza.

**Logkontukun:** guardar en la cabeza, memorizar en la cabeza.

**Logkotun:** luchar tomándose del pelo.

**Luan:** camélido no domesticado.

**Luku:** rodillas.

**Lukutun.** Acto de arrodillarse.

**Lüker:** una mirada fea, de rabia o desprecio.

## M

**Machi:** Persona mapuche que encarna espíritus que realizan trabajos de sanación, orientación e intervención entre el mundo objetivo y no objetivable. Chaman.

**Mafün:** ceremonia de casamiento mapuche.

**Maje:** tío paterno. Hermano del padre.

**Majma xekan:** caminar con orgullo. Caminar engreído.

**Makana:** Mazo de madera.

**Makuñ:** manta hecha a telar algunos con diseños y otros sólo tejidos.

**Mamüj newentun:** tirar palos de madera. Hacer fuerza con la madera.

**Mankian:** personaje de una leyenda de la costa mapuche.

**Manküwün:** saludar con la mano derecha. Pasar la mano.

**Man püle:** por la derecha, desde la derecha.

**Mapu:** Espacio físico material en este sentido engloba la tierra, territorio, planetas, universo. Espacio no físico, espacios inmateriales.

**Mapuche:** Gente que vive y pertenece a los territorios mapuche. Gente de los espacios.

**Mapunche:** Forma de expresar un aspecto entronizado de la persona mapuche que vive según directrices de la forma mapuche de vivir. *Mapun*, indica la forma enraizada. En el territorio mapuche del sur (*wiji mapu*) es usual escuchar el término *mapunche* por sobre mapuche. En otros escenarios, el término mapunche define a las personas que aún viven siguiendo en gran parte el modelo de vida mapuche; comida, habla, religión, vestimenta mapuche, lo que lo diferencia de aquellos otros mapuche que viven en diferentes espacios, pero bajo un modelo de vida no necesariamente mapuche.

**Mapun kimün:** Idea mapuche acerca del conocimiento que está enraizada desde el pensamiento profundo. Conocimiento anclado al sentido ontológico del pensamiento mapuche.

**Mapuche gijañmawün:** Forma mapuche de referirse a las prácticas religiosas propia.

**Mapuche kimün:** Literalmente conocimiento mapuche. Ideas, constructos, conceptos que se yerguen desde la perspectiva mapuche.

**Mapuche kuxan:** Enfermedades que son identificados como propio de la cultura mapuche y son tratados y sanados desde su sistema médico.

**Mapuche mapu:** Territorio mapuche. Espacio mapuche.

**Mapuche mogen:** Vida mapuche, filosofía de vida mapuche.

**Mapuche rakizuam:** pensamiento mapuche.

**Mapuche zugun:** Dícese también del habla mapuche

**Mapuzugun:** Lengua mapuche. Literalmente significa el habla del *mapu*.

**Matuche:** persona ligera, rápida. Que ejecuta las cosas con rapidez.

**Matu xekan che:** persona de caminar rápido.

**Mawmijan:** juego de la gallina ciega.

**Melikan o jewfukan:** jugar a hacer cuatro.

**Melirewe:** Lit. Cuatro *rewe*. Agrupación de numerosos *lof mapu* en función sociopolítica y religiosa.

**Meli wixan mapu:** Los cuatro puntos del espacio. Idea que nos explica que existen cuatro tirantes que sostienen el espacio terrestre, pero que es un ordenamiento universal.

**Menoko:** Son lugares húmedos, que contienen diversos tipos de fango, hierbas, arbustos y matorrales, de uso principalmente medicinal. El *menoko*, al igual que otros numerosos espacios de relevancia sociocultural, es mantenido o cuidados por un *geh* (dueño controlador).

**Metawe:** cántaro de greda.

**Mew:** posesión, “en”.

**Mewbeh:** remolino.

**Miñche püle o müñche püle:** por el lado de abajo. Desde debajo.

**Mogen:** Vida.

**Mogeltutun:** Hacer revivir a un muerto, es una práctica de la que se suele hablar en círculos íntimos mapuche, pero de lo que no hay mucha información. Desde la medicina mapuche se suele hablar bastante más sobre este aspecto. Conocimientos que ciertas personas manejan para intervenir un organismo recién muerto. Antiguamente, a los difuntos se les cuidaba cuatro noches por sus deudos, para que nadie intentara apropiarse del cadáver del recién muerto. En la actualidad, esta práctica, de cuidarlos cuatro noches, sólo se desarrolla para ciertas personas de rango y conocimiento que fallecen.

**Moxin:** gordo/a, robusto/a.

**Mulfar:** expresión dura de un rostro producto de alguna emoción de frustración o rabia.

**Mush fūcha:** muy anciano. Máximo estado de ancianidad.

**Mush Kuze:** muy anciana. Máximo estado de ancianidad.

**Muzay:** bebida hecha a base de trigo, maíz o quinoa.

**Müñche kintun:** mirada cabizbaja, mirar sin que se denote la observación. Mirar por debajo de un horizonte. Es considerado una forma poco confiable a quien mira de esa manera.

**Müha:** hijo/a de la tía materna

**Mühache:** persona de baja estatura.

**Müñetun:** bañarse.

**Müxatun:** luchar a brazo partido.

**Müxüm pūjün:** ritual en donde los/las machi llaman al *pūjü* de un/a enfermo/a. también puede aparecer como **güxüm** que es una variante del mismo verbo llamar.

## N

**Nawel:** tigre.

**Naüq Mapu:** Espacio de abajo. Territorio aledaño a la Cordillera de la Costa.

**Naüqche:** Persona que vive en el espacio territorial *Naüq Mapu*.

**Nentufalnochi zugu:** asunto, idea que no se puede sacar, del que no se puede hablar, decir, expresar.

**Nepelchelelu:** persona que se encarga de mantener despierto a otra.

**Nepey. xepey:** despertó (de un sueño)

**Newen:** Fuerza. Energía.

**Nor che:** persona recta.

**Norgelay:** no es recta/o.

**Norchegelay:** no es una persona con rectitud.

**Nügen:** ser agarrado, capturado.

## Ñ

**Ñam kintun:** mirada perdida, sin horizonte.

**Ñankan:** Jóvenes hombres o mujeres que acompañan danzando en los rituales a los/las machi.

**Ñawe:** Hija del padre.

**Ñiwache:** persona vivaz, pícara.

**Ñiwin:** perderse, desorientarse.

**Ñochi xekan:** caminar con lentitud, con suavidad.

**Ñuke:** Madre.

**Ñukentu:** tía materna. Hermana de la madre.

**Ñüwa:** persona vivaz, alegre, suspicaz.

**Ñüwa wexu:** hombre perspicaz, vivaz y astuto.

## O

**Oxintun:** mirar. Término usado con mayor frecuencia entre los *naüqche* aledaños a la cordillera del Nahuelbuta.

**P**

**Pabu:** tía paterna. Hermana del padre.

**Pagi:** león.

**Palin:** Es un juego mapuche que se practica con una pequeña esfera y palos encorvados en la punta como el hockey. El juego posee varias connotaciones por lo que sería muy reduccionista traducirlo como “deporte”.

**Pejken zugu:** idea, asunto que genera o es de temor, angustia. Presentimientos catastróficos.

**Pelon chegeam:** ser una persona vistosa, verse bien, lucirse.

**Pelontun:** mirar con una luz. Iluminar.

**Pen:** ver.

**Peñi:** Es el término para designar a un hermano, hombre hablando.

**Pepilkawün:** condición de experticia por medio de técnicas y métodos aprendido de diferentes aspectos de la vida humana.

**Periomontun:** acto de ver un *newen* (fuerza) corporeizado en alguna forma de ave, animal o persona.

**Peweh:** Araucaria Araucana. Pino nativo de las cordilleras chilenas. Especie que se encuentra en mayor proporción en la Cordillera de los Andes entre Chile y Argentina

**Peweh Mapu:** Espacio Territorial caracterizado por la presencia del especie *peweh*, Araucaria Araucana.

**Pewfaluwün:** hacerse ver, demostrarse, hacerse notar.

**Pewkutun:** juego relacionado con la caza del peuco (ave rapiña).

**Pewma:** Sueño, experiencia onírica.

**Pewmafe:** persona que suele soñar de manera fluida, constante. Persona con gran capacidad onírica.

**Pewmatufe:** persona que tiene por oficio soñar. Ver a través del sueño, ya sea soluciones de salud, o situaciones que las personas necesitan consultar.

**Pewenche:** Persona que vive en el espacio territorial del *pewen*. Territorio situado en la Cordillera de los Andes a ambos lados de la ella.

**Pewü:** primavera.

**Pewün:** verse entre amistades, parientes, familias.

**Piam:** género literario mapuche referido al ámbito de las transmisiones orales de acontecimientos y fenómenos acaecidos en algún momento de la vida.

**Pigen:** me llamo, me dicen.

**Pijañ:** Fuerza espiritual que habita en la zona cordillerana y en los volcanes. Dícese también de las chamanes mujeres.

**Pijamtun:** Canto ritual que es realizado por los/las machi. Generalmente se desarrolla antes de dar inicio a una ceremonia o al amanecer de un día.

**Pijañ Kushe, Pijañ Fücha:** Anciano, anciana que dirige una ceremonia en el territorio de *puel mapu*.

**Pijmatun:** juego de la pelota con las manos.

**Pilu che.** Persona sorda.

**Piwke:** Corazón.

**Piwkeluwü:** se hizo parte del corazón, incorporarse al corazón.

**Piwkeluwün:** Hacerse parte del corazón.

**Piwkentukun:** guardar en el corazón. Memorizar en el corazón.

**Piwkeyen:** amar, querer, llevar en el corazón.

**Pizkoytun:** jugar a correr la trenza.

**Ponxo:** frazada hecha a telar a base del hilado de lana de ovejas.

**Ponxotun:** acto de sentar a una visita con frazada, señal de estima y respeto.

**Poxog:** forma que adquiere el cuerpo cuando va envejeciendo. Encorvarse.

**Poyen che:** persona reconocida, querida.

**Poyefalchi zugu:** idea, asunto que es querible, amable.

**Poyewün:** es el término que indica el acto de hacerse cariño. Fundamentalmente este acto consiste en la muestra de aprecio a través de la entrega de alimentos en un ceremonial, generalmente a la culminación de esta.

**Poz:** suciedad.

**Poz che:** persona sucia.

**Pu:** Es un pluralizador en el mapuzugun que indica un número mayor a uno.

**Pu bawehgelu:** categoría amplia que engloba a todas las personas que practican la medicina mapuche.

**Puh kure:** esposa nocturna. Mujer que aparece en los sueños de un hombre y hace las veces de esposa.

**Puh fūta:** esposo nocturno. Hombre que aparece en el sueño de una mujer y hace las veces de esposo.

**Pukintun:** divisar, ver desde lejos.

**Pu logko:** forma de pluralizar al referirse a “los *logko*”

**Puñma pūle:** de frente. Desde el frente.

**Puwel Mapu:** Territorio que va desde la Cordillera de los Andes hasta el Océano Atlántico. Es decir el territorio mapuche situado en lo que hoy es Argentina. Se puede traducir como el lugar donde se ha de llegar, o establecido para llegar.

**Puwelche:** Es el nombre que reciben las personas que habitan en el *Puel Mapu*.

**Pukem:** invierno.

**Putun:** tomar. Beber alcohol.

**Pu xem zomo:** mujer de edad avanzada.

**Pu xem wexu:** hombre de edad avanzada.

**Pūchi che:** persona pequeña.

**Pūchi kampu:** niño pequeño, término coloquial.

**Pūchi malen:** niña pequeña

**Pūchi wexu:** hombre pequeño.

**Pūchi zomo:** mujer pequeña.

**Pūchi Gijatun:** Ceremonia de *gijatun* que se desarrolla en dimensión menor que un ceremonial mayor.

**Pūjchüwkantun:** columpiarse.

**Pūjomeñ:** Mosca azul de tamaño grande. (*Calliphora vomitoria*, *Sarconesia chlorogaster*)

**Pūjü:** dimensión supra material, espiritual que cada persona posee. En el caso de los machi, es un *antigüo pūjü* que establece su conexión con la dimensión inmediata e interactúa con el *zugumachife* directamente, quedando el machi como medio entre el *pūjü* y el *zugumachife*.

**Pūjügen:** tener un *pūjü*.

**Pūjütun:** acto de diagnosticar a través de la observación del *pūjü* que realiza un/a machi.

**Pūjü üy:** nombre espiritual de la persona.

**Pülalkantun:** juego de hacer figuras con manos y pies usando un hilo.

**Pülkitun:** tirar flechas.

**Pūñeñ:** hijo o hija de la madre.

**Pūñeñelche:** persona que ayuda a en el proceso de la reproducción; fertilidad masculina/femenina, embarazo, parto y postparto.

**Püxa:** estómago.

## R

**Raf raf xekan:** caminar arrastrando los pies.

**Ragichegen, ragichelen:** estar en medio de otras personas, ser inmerso entre personas.

**Ragi=** medio, mitad

**che=** persona



**gen=** ser

**len=** estar

**Ragiñelwe:** Intermediario.

**Rakizuam:** Pensamiento. Ideología, filosofía de vida de una persona.

**Rakizuamün:** verbo pensar.

**Rakizuamfalchi zugu:** idea, asunto que da de pensar, para reflexionar, genera una preocupación mas profunda.

**Rakizuamgen:** tener un *rakizuam*, tener un pensamiento.

**Rakizuammanien:** estar planeando, planificando desde el plano mental.

**Rakizuamünmulay:** que no debe ser pensado. No amerita ser pensado, imaginado.

**Rakizuamuwün:** pensarse a sí mismo. Reflexionar sobre sí. Introspección.

**Re pewma:** Solo sueños. Sueños comunes no relevantes.

**Reche:** Solamente persona. Persona común y corriente, en contraposición a las personas que poseen roles y responsabilidades espirituales.

**Rehegenochiche:** Persona que no es del común y que tienen alguna responsabilidad y rol en la ejecución de la vida espiritual.

**Re pewma;** sueños comunes y corrientes,

**Rewe:** Organización socioterritorial mapuche que congrega a numerosos *lof mapu* y es generalmente dirigido por un *Gizol Logko*. Dícese también de una congregación ritual determinada. Espacios en donde se realizan las ceremonias, conjunto de *lof mapu* que constituyen una comunidad ritual. Es además el símbolo exclusivo de los machi (chamanes) compuesto por un madero tallado de escaleras y con una figura de rostro humano en su extremo superior y es adornado con ramas de especies nativas y banderas de diferentes colores. Sobre la etimología del término no existe consenso, mientras nosotros nos inclinamos por aquel término que aduce a *Reüqwe*, que significa espacio en donde se reparte. En cada espacio en donde se realizan los rituales se denominan rewe y siempre en esos espacios se reparte lo que se recibe desde el mundo de los espíritus así como en el plano social se practica el repartir abundante alimentación para todos los concurrentes.

**Reyñma:** Familia. Vecindad. Se puede traducir como familia, grupo de personas que se sienten y definen adscrito a una identidad grupal ya sea por relación parental o producto de una relación de afecto.

**Reyñma kimün:** cierto conocimiento practicado, mantenido por un grupo determinado de personas.

**Reyñmawengen:** ser de la familia. Ser de la red de parentesco.

**Ruka:** Casa habitación, vivienda mapuche.

**Rukache:** Personas que viven bajo una misma casa.

**Rupa zuamün:** perder la noción de sí mismo, pero de manera repentina y rápida.

**Rüγκütun:** coger algún elemento saltando.

**Rügitun:** lucha con lanza de coligüe (*chusquea coleou*).

**Rülun:** zambullirse.

**Rünatun:** peinarse. La *rüna* era un manojo de fibra vegetal endurecida que era atada y servía de peine.

**Rüxa foron:** limpiarse los dientes con alguna fibra vegetal.

**Rüxatun zomo:** mujer que usa adornos de platería tradicional.

## S

**Señorawün:** viene del término en español “señora”. Volverse señora, es volverse una no mapuche.

**Sijo:** Perdiz. Ave silvestre (*Nothoprocta perdicaria*)

**Sumpaj:** ser masculino o femenino que vive en el mundo marino.

**Sümüjkantun:** zambullirse en el agua.

## T

**Tayüb:** Canto ritual que se realiza en ciertas ceremonias mapuche, como el *gijatun*, en el *kamarikun*, o *zatun*. Generalmente son un grupo determinado de mujeres que realizan este canto.

**Tayübfe:** persona que suele realizar los cánticos rituales.

**Tayübtun:** acto de realizar el canto ritual.

**Toki:** Literalmente; hacha. Líder guerrero que comandó grandes ejércitos.

**Toki kura:** Piedra hacha símbolo del liderazgo militar.

**Tuwün:** Procedencia, pertenencia territorial de las personas.

**Terminación verbal tun:** denota la acción de la primera persona en singular. Por ejemplo *kofketun*, comer pan.

## U

**Ufisa:** ovejas.

**Umawkülen:** estar dormido/a.

**Umawtun:** dormir.

## Ü

**Übewma:** experiencia de recibir mensajes en estado de semi vigilia, no totalmente dormido, pero en momentos de volver desde el mundo de los sueños. Generalmente se vivencia en la madrugada.

**Üjam:** desprecio.

**Üjamkawün:** acto de despreciarse.

**Üjcha zomo:** mujer joven.

**Üñfitun:** daño realizado a otra persona. Perjudicar, causarle mal a una persona.

**Üy:** Nombre.

**Üy che:** nombre de persona.

**Üyelchen:** acto de ponerle nombre a una persona.

**Üyümkan:** sobrenombre.

**Üytun:** nombrar.

**Üytun che:** persona de renombre, persona con prestigio social.

**Üzefalchi zugu:** idea, asunto que es odioso.

**Üzen:** odiar.

**Üzen che:** persona odiada.

## W

**Waj mapu:** Universo.

**Wajontu mapu:** El contorno total de la tierra. Planeta tierra.

**Walüg:** Verano.

**Wayjepeñ:** persona o animal con defectos de mal formación ósea.

**Wayki:** lanza.

**Waykitun:** lucha con lanza

**Wayzüf:** Al otro lado de un espacio.

**Wayzüf Mapu:** Espacio ubicado al otro lado de la Cordillera de Los Andes tanto hacia oriente como hacia occidente.

**Wayzüfche:** Personas que viven en el espacio del *Wayzüf Mapu*.

**Wazatun:** pelea con lanza tipo anzuelo.

**We:** nuevo/a.

**Webe:** augurio.

**Weche wexu:** hombre joven.

**Wehüykawün:** hacerse amigos/as.

**Weke:** camélido domesticado.

**Weke zugu:** asuntos e ideas nuevas.

**Weku:** tío materno. Hermano de la madre.

**Weküfü:** Fuerza, energía semi material fabricada por los mapuche en algún momento de la historia. La teoría mapuche dice que en la actualidad esa fuerza, energía carece de dueño controlador humano (*gehgelu*), ante lo cual se ha transformado en un ser nocivo, dañino y vengativo.

**Wele:** izquierdo.

**Wele püle:** por la izquierda, desde la izquierda.

**Weluñmalen:** estar con problemas mentales. Estar con el pensamiento revertido. Existe una idea de que el pensamiento tiene una cierta trayectoria, un sentido, una orientación, una direccionalidad donde todos y todas nos entendemos, pero al enfermarse la mente, ésta, toma una dirección contraria.

**Weluzamün:** Estar enfermo, trastornado. Enfermedad mental que se produce por diferentes etiologías, siendo la más común algún “daño” que se le hace a la persona. El daño, consiste en una especie de hechizo que se le hace a la persona a través de algo propio como un pelo, un pedazo de su ropa o una fotografía, por mencionar algunas cosas. Generalmente este “daño” se hace por venganza o envidia.

**Wente Mapu:** Espacio arriba, o espacio superior con respecto a la ubicación geográfica, o espacio arribano.

**Wenteche:** Literalmente; persona que vive en el territorio del *wente mapu*; es decir; de las tierras altas. Es el nombre que recibe el espacio territorial ubicado entre la zona precordillerana y la zona cercana al Océano Pacífico de Chile.

**Wente püle:** Hacia el este, hacia arriba.

**Wenu:** arriba, espacio superior.

**Wenu püle:** por arriba, desde arriba.

**Wenxu:** Hombre

**Wenxu xekan:** caminar con signos masculinos

**Wenxugen:** ser hombre.

**Wenxutun:** Término femenino que aduce al acto sexual de una mujer para con un hombre, literalmente “tomar un hombre”.

**Weñagküün:** estado de pena profunda. Tener tristeza.

**Weñagküley:** está triste.

**Wewin:** pérdida de la orientación espacio temporal de manera prolongada y que puede tornarse permanente.

**Wewpife:** Persona que posee vastos conocimientos de oratoria y con ello conocimiento mapuche. Uno de los principales contenidos que maneja el *wewpife* es la historia de su territorio, familias y del pueblo en general.

**Wewpin:** Es el acto de recitar la oratoria.

**Weychafe:** Guerrero. Persona preparada para la batalla, guerra.

**We xipantu:** Año nuevo mapuche, celebrado cerca del solsticio de invierno, ciclo que marca el retorno del sol hacia el hemisferio sur.

**Weyebkantun:** nadar, natación.

**Weza:** mal, malo, mala.

**Weza che:** mala persona.

**Weza pewma:** sueños malos.

**Wezan:** estar satisfecho

**Wezake:** malos, malas.

**Weza felen:** estar mal.

**Wigka:** chileno. Persona no mapuche.

**Wigka üy:** nombre no mapuche.

**Wigkawün:** transformarse en chileno, cambiar de identidad.

**Wigkul:** Cerros.

**Wiji Mapu:** Espacio territorial del sur.

**Wijiche:** Espacio territorial ubicado hacia el sentido del sur. Dícese también de las personas que viven en ese espacio territorial.

**Wiño:** volver.

**Wiñoleluwün:** acción de devolver. Reciprocidad.

**Wiñotun:** acción de volver, de retornar.

**Wiño y xipantu:** el año retornó.

**Wiñotuy ahtü:** el regreso del sol.

**Witan:** latido del cuerpo.

**Wixan:** visita.

**Wixanalwe:** *alwe* levantado. *Alwe* es el cadáver de una persona. Al revivir a una persona, no se logra un revivir absoluto, sólo ciertas partes que la persona se le puede manipular, como aquella energía semimaterial que sería el *alwe*. Entidad creada por los mapuche para su uso fundamentalmente en la guerra. El término significa literalmente *Wixan*: levantado, *alwe*; es una especie de energía muy densa y próxima a la materialidad que toda persona posee al momento de fallecer.

**Wixankontuwün:** visitarse entre personas, tener el hábito de verse.

**Wixunko:** Estero, riachuelo. Agua que corre.

**Wixuetun:** lanzar piedras con honda.

**Wüf ko:** Vertientes, espacio desde donde emanan las aguas en la superficie.

**Wüh:** boca.

**Wühelfe:** estrella que anuncia el amanecer, nombre que recibe la estrella de venus.

**Wülgiñ:** Espacio alrededor de la casa habitación.

**Wülpü wünün:** enjuagarse la boca.

**Wünen:** Mayor.

**Wünen Gizol Logko:** *Logko* Raíz Mayor que dirigía un *ayjarewe*, *kechurewe* o *meli rewe*, según la agrupación.

Ü

**Übmeh:** Persona con muchos bienes económicos, animales, tierras, mujeres.

**Ühufalchi zugu:** idea, asunto repulsivo, que da asco.

**Üjcha:** mujer joven.

**Üy:** Nombre

**Üytun:** nombrar

**Üytuluwün:** otorgarle un nombre a la persona en honor a otra.

**Üyümkan, üyelkachen:** poner sobrenombres a la persona.

X

**Xalkan:** Trueno

**Xalka:** Arma de fuego

**Xapel akucha:** prenda plata que se usa como prendedor.

**Xari kuwü:** Pulseras de mano.

**Xari hamuh:** Pulseras de pie.

**Xariwe:** faja hecha a telar con diseños y que da dos a 3 vuelta alrededor de la cintura para asegurar las prendas de vestir.

**Xawma che:** persona ciega.

**Xegka:** tenca, ave del sur de chile, nombre científico: *Mimus thenc*

**Xekan:** paso.

**Xem zomo:** mujer adulta.

**Xem wenxu:** hombre adulto.

**Xemkülen:** estar creciendo. Estoy creciendo.

**Xemkülen mew:** al estar creciendo  
**Xemüm:** persona que se le hace creer. Criar, hacer crecer.  
**Xenxiwtun:** juego de los zancos.  
**Xoflu ga ruka:** al reventar la casa.  
**Xokiñche:** grupo de persona que pueden o no ser familias pero viven en espacios comunes o contiguos.  
**Xono:** expresión de rabia, impotencia, que se refleja en el rostro.  
**Xoy:** coyuntura, parte.  
**Xuxuka:** instrumento de viento mapuche a base coligüe (chusquea culeou) ahuecado y un cuerno al final. En la actualidad se usan cañerías de plástico y cuerno.  
**Xükawün:** considerar, respetar la forma de ser de una vida, su particularidad.  
**Xülke:** cuero.  
**Xülke ufisa:** cuero de oveja.  
**Xümüm:** jugar a la pelota con los pies.

## Y

**Yafkan:** trasgresión. Situación de trasgredir una norma ética de una persona hacia otra, así como a otros seres.  
**Yaj:** término genérico para designar un hijo o hija. Padre hablando.  
**Yamfal:** que despierta respeto, que inspira respeto, que debe ser respetado.  
**Yamfalchi kimün:** conocimiento que inspira respeto.  
**Yamüwün:** acción de respetarse a sí mismo. Respetar.  
**Yeetew:** que lo condujo.  
**Yewengechi zugu:** asuntos e ideas que avergüenzan.  
**Yewün:** regalos que se lleva cuando se va de visita.

## Z

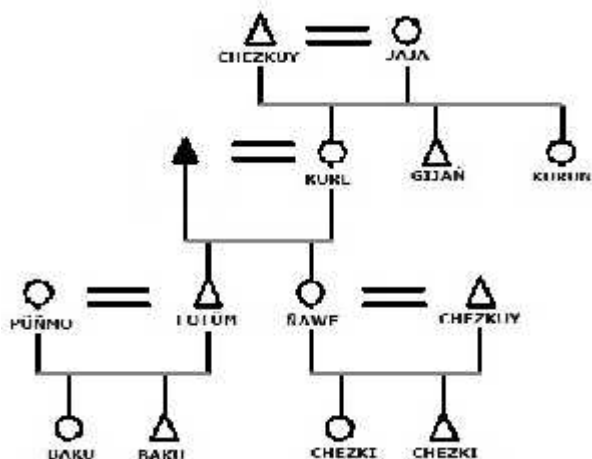
**Zapiwün:** cuidarse, tener una actitud de autocultivo.  
**Zatun:** Ceremonia de sanación que se realiza a una persona enferma. Esta ceremonia es guiada por un machi y en conjunto con las familias del *kuxan*, enfermo/a.  
**Zeya:** hermana hombre hablando.  
**Zomo:** mujer.  
**Zomogen:** ser mujer.  
**Zomotun:** acto masculino de realizar sexo con una mujer. Literalmente “tomar una mujer”.  
**Zomo xekan:** caminar con femeneidad.  
**Zuam:** Necesidad. Preocupación, que hacer, actividad, oficio.  
**Zuamkülelay:** persona que no demuestra preocupación.  
**Zuamgemekey:** estar realizando una actividad determinada. Estar ocupado.  
**Zuamtuney:** persona que muestra interés por otra para un propósito definido.  
**Zugu:** idea, acción, mensaje, acontecimiento.  
**Zugun:** habla. Sonido que implica mensaje de los diferentes seres vivos. He aquí la gran diferencia de cómo se entiende el habla sólo remitido a la especie humana, en tanto que desde lo mapuche el “zugun” es capacidad de todo ser vivo.  
**Zuguwün:** hablarse. Acto de hablar con otras personas.  
**Zugunuwchi:** aquello que se transforma en habla.  
**Zugumachife;** es la persona que interactúa con el machi cuando este o esta, entra en estado de *küymín*: momento en que el espíritu de un o una machi entra en ella o el. También se conoce con el nombre de “trance”.  
**Zujin:** Escoger  
**Zujikan:** jugar a escoger.  
**Zujitun:** escogido, persona escogida para liderar un proceso espiritual.

**APÓCRIFOS**

**CONADI:** Corporación de Desarrollo Indígena. Órgano indigenista que emerge con la vuelta de la democracia en Chile.

**INE:** Instituto Nacional de Estadísticas

### Categorías de parentesco mapuche de acuerdo a ego masculino



Esquema N° 4

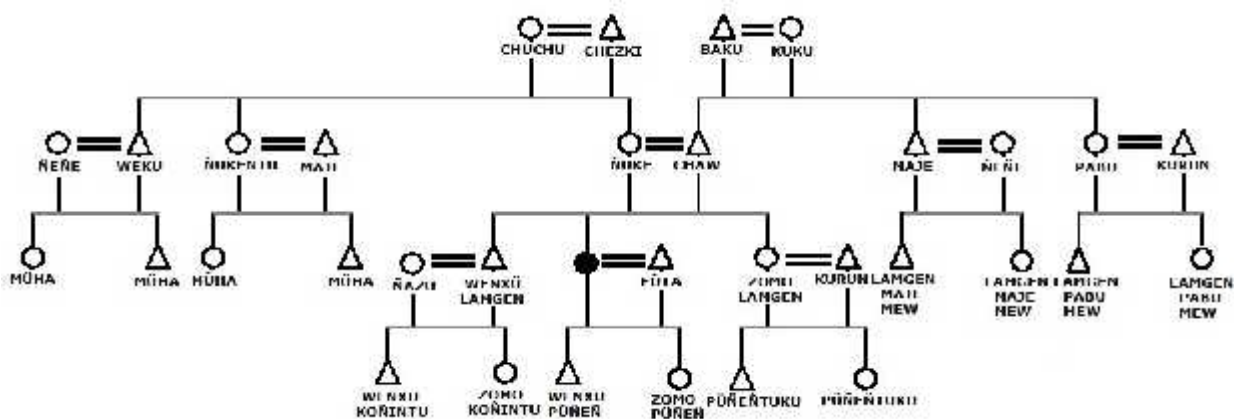
Üy mapuzgun mew	Wigka zugun mew
Püñmo	Esposa del hijo. Nuera
Chezkuy	Suegro.
Jaja	Suegra
Kurun	Cuñada
Gijañ	Cuñado
Ñawe	Hija
Fotüm	Hijo

Tabla N° 9 Nombres de las relaciones entre *reyñma*. Elaboración propia.



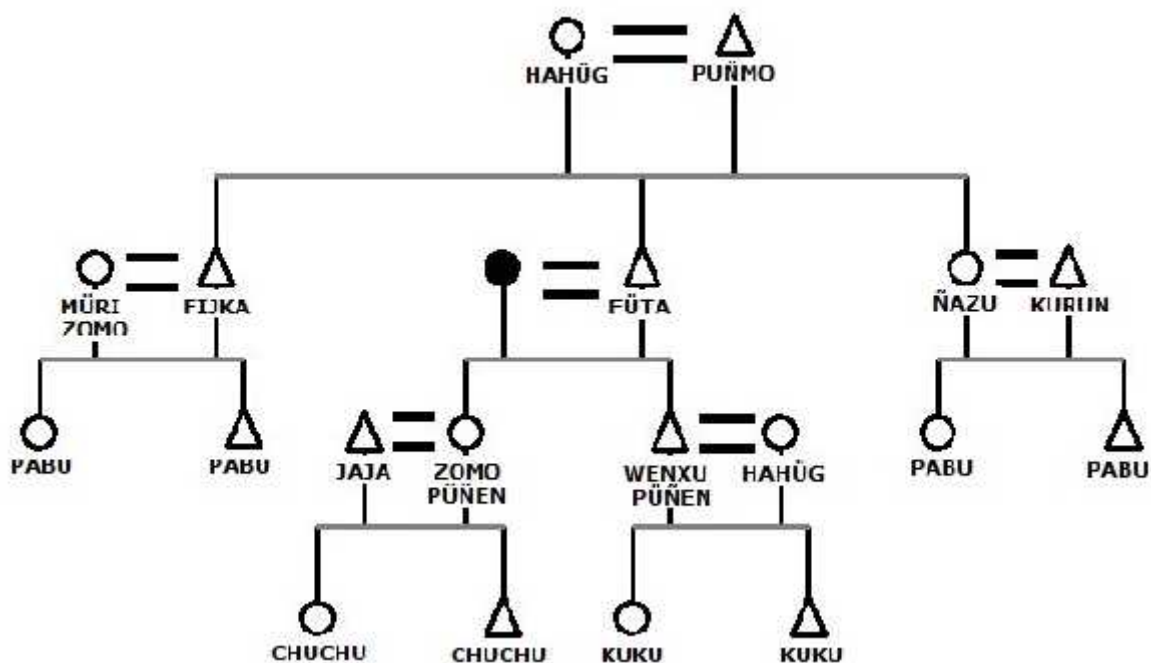


### Categoría de Parentesco mapuche de acuerdo a Ego femenino



Üy mapuzgun mew	Wigka zugun mew
Püñeñtuku	Hija/o de la hermana
Koñintu	Hija/o del hermano
Ñukentu	Hermana de la madre
Ñeñe	Esposa del hermano de la madre/ madrastra
Lamgen pabu mew	Hijo/a de la herman del padre
Lamgen maje mew	Hijo/a del hermano del padre
Müha	Hijo/a de la hermana/o de la madre

### Categoría de parentesco mapuche ego femenino



Esquema N°5

Üy mapuzgun mew	Wigka zugun mew
Füta	Esposo
Püñmo	Suegro
Hahüg	Suegra
Ñazu	Cuñada
Fijka	Cuñado
Wenxu püñeñ	Hijo
Zomo püñeñ	Hija
Müri zomo	Esposa del cuñado
Kurun	Cuñado

Tabla N°10 Nombres de las relaciones entre *reyñma*. Elaboración propia.

**Algunos registros fotográficos de elementos en uso en la actualidad.**



*Charu y metawe. Posillo y cántaro de greda.*  
(Registro personal)



*Metawe. Cántaros de greda*  
(Registro personal)



Meñikuwe: Cántaro de greda (sobre 15 litros, hasta 50 lts aprox.)



*Ruka*: vivienda tradicional en época actual.  
(Registro personal)



*Gümiñ Makuñ*: manta con diseño. Uso masculino  
(Registro personal)



*Kurü Nükiir makuñ, xarikan makuñ*. Manta de la técnica amarrada. (Uso preferente de logko)

[http://wikiartesania.cl/Manta Cacique](http://wikiartesania.cl/Manta_Cacique)



*Üküja*: reboso de lana. También las hay de acrílico de uso femenino.



*Xariwe*. Faja

<https://ar.pinterest.com/pin/381539399664734855/>

## Biografía de Entrevistados



Rosendo Huisca Melinao 67 años. Contador, profesor de estado mención contabilidad. Original del Lof mapu Chaura, comuna de Villarrica. Región de la Araucanía.



Margarita Canio Llanquiao, profesora de Educación General Básica, Mención Interculturalidad. Master en Estudios Americanos Universidad de Sevilla. España. Originaria del lof mapu Kusako. Comuna de Padre Las Casas. Región de la Araucanía.



Gabriel Llanquiao Llanquiao, Profesor Educación Básica Intercultural. Doctorando en lingüística en la Universidad de Concepción. Originario del lof mapu Kusako, comuna de Padre Las Casas. Región de la Araucanía.



Cristina Carril Painenao. Machi. Originaria del Lof Mapu Piwje Üñüm; actualmente reside en el lof mapu de su esposo, comunidad Pedro Tori. Comuna de Vilcún. Región de la Araucanía.



Florencio Manquilef Huichal. 68 años de edad. Oriundo de la Isla Llican de la Comuna de Teodoro Schmidt. *Gehpiñ* (autoridad socioreligiosa) y educador tradicional así como comunicador social que promueve el *mapuche rakizuam* (pensamiento mapuche) y *mapuche kimiün* (conocimiento mapuche).



Ernesto Huenchulaf Cayuqueo. Logko del lof mapu de Ragiñtu Beufü. Comuna de Nueva Imperial. Profesor y dirigente social. Formador y difusor de la cultura mapuche.