

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMON
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE POST GRADO

PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAÍSES ANDINOS
PROEIB Andes

**LA REGENERACIÓN DE UN CURRÍCULUM PROPIO MAPUNCHE NO
ESCOLARIZADO A PARTIR DE ALGUNOS ELEMENTOS SOCIO
RELIGIOSOS**

Javier Humberto Quidel Cabral

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón,
en cumplimiento parcial de los requisitos para la
obtención del título de Magíster en Educación
Intercultural Bilingüe con la Mención en Planificación y
Gestión.

Asesor de tesis: Mgr. José Antonio Arrueta

Cochabamba, Bolivia

2006

La presente tesis La regeneración de un currículum propio mapunche no
escolarizado a partir de algunos elementos socio religiosos fue aprobada el.
.....

Asesor

Tribunal

Tribunal

Tribunal

Jefe del Departamento de Post-Grado

Decano

Dedicatoria

Muy especialmente a mi esposa Priscilla Sepúlveda, a mi hijo Liwkura Quidel Sepúlveda, por haber sido la base, apoyo permanente, fuente de inspiración y motivo de seguir adelante. A mis padres Segundo Quidel Llanquitruf y María Cabral Ancao, por haberme transmitido *fūxake kimün* (grandes conocimientos mapunche), valores y grandes consejos mediante el mapuzugun y haber creído apoyándome incansablemente, que han hecho de mi un mapunche orgulloso, conciente y luchador de los derechos que reivindicamos como pueblo. A mi hermano Patricio que me ha apoyado incondicionalmente y ha creído en mí, en mis ideales y lucha reivindicativa. A mi hermana Herminda quien me ha sabido comprender y apoyar en los momentos más difíciles de mi vida. A mí cuñada Roxana y mis sobrinos Sebastián y Millaray por entregarme siempre los apoyos morales.

A mis suegros don Jorge Sepúlveda y doña Mónica Sepúlveda quienes creyeron y me apoyaron incondicionalmente en todos los aspectos y muy especialmente, en lo académico, recibiendo de ellos constantemente sus consejos. A mi cuñada Mónica Sepúlveda de quien he recibido sus consejos académicos y su apoyo moral incondicional.

A mis amigos y colegas mapunche y no mapunche con quienes compartimos nuestras experiencias, visiones, ideales, expectativas y sueños. A los *geh* y *newen* del *rewa* de *Ütügentu* que me han permitido acceder al *mapunche kimün* sin dificultades. A todos quienes han creído en mí, en mis capacidades y liderazgo. A todos que luchan incansablemente por la reivindicación de nuestro pueblo y quienes hoy se encuentran encarcelados por creer en los derechos humanos, en un pueblo digno, libre y protagonista de su destino. A todos quienes se interesen por desarrollar la lengua y cultura mapunche dentro de un currículum propio mapunche.

Agradecimiento

A la difunta *kimün che* Señora Marta Huencho de Carril (+) y su familia del *lof Pijweüñüm*, quien me ha compartido su *mapunche kimün* con la esperanza de que nuestros conocimientos no se pierdan y se sigan transmitiendo a través de una educación propia. A mi peñi (hermano) *wewpife* Don segundo Aninao Parra y su esposa del *lof Pirkunche*, quienes ha creído en mi, en mis sueños, en mis ideales y han compartido su *mapunche kimün* sin condiciones y de quien (*wewpife*) he recibido grandes consejos. Un profundo agradecimiento a mis padres Segundo Quidel y María Cabral quienes me aportaron con su *mapunche kimün* cuyo alimento, motivación e impulso fueron la fuerza, la energía para seguir siempre adelante. Todos ellos, quienes me acogieron y entregaron los conocimientos *mapunche* necesarios para la realización de la presente investigación.

Un particular agradecimiento a mi esposa Priscilla Sepúlveda y mi hijo Liwkura Quidel Sepúlveda quienes constantemente me alimentaron, me impulsaron, me dieron la fuerza, energía durante la jornada de la elaboración de la tesis y quienes se han constituido en el motor de mi vida. A mis suegros Don Jorge y Doña Mónica Sepúlveda y mi cuñada Mónica Sepúlveda por darme fortaleza y valor para continuar en esta caminata académica.

Al *Ñizol Logko* José Quidel quien colaboró con su valioso aporte tanto en conocimientos, experiencias y reflexiones en tanto agente socio religioso y me encamino a la reflexión del *mapunche kimün* para la presente investigación. Al territorio de *Xuf Xuf* y su Organización política *Ayjurewe de Xuf Xuf* por haberme entregado grandes valores sociopolíticos y haber creído en mí y permitido para conducirlo en sus reivindicaciones territoriales, jurídicas, educativas, entre otros, enmarcado dentro de una propuesta de Etnodesarrollo territorial y haber aceptado mi renuncia como dirigente para continuar mi formación académica.

Un especial agradecimiento a la Señora María Paredes quien constantemente nos apoyo en seguir adelante con nuestra formación académica y entregarnos consejos de manera incondicional, contando siempre con su ayuda y atenta ante cualquier situación que nos podría presentarnos y, siempre estando en las buenas y en las malas de nuestra vida. A la Señora Gloria Mérida por tener siempre la buena disposición y paciencia de facilitarnos los libros que hicieron posible el trabajo de nuestra tesis.

Al Instituto de Estudios Indígenas y especialmente a Don Alejandro Herrera por haber creído en mí, en mis capacidades y me ha permitido acceder a la beca de la presente Maestría. A Don Miguel Sánchez por haber compartido sus experiencias y conocimientos para el trabajo de investigación. A Doña María Salamanca y Ramón Moureira por apoyarme e incentivarme para postular a la beca de la presente Maestría.

A Don José Antonio Arrueta, mi tutor por su paciencia, dedicación, por entregarme sus aportes, sus reflexiones y valiosas orientaciones conceptuales y metodológicas. Y a mis docentes del PROEIB Andes: Dr. Luis Enrique López por apoyarnos en los momentos difíciles, a la Dra. Inge Sichra por entregarnos siempre sus orientaciones y apoyarnos en los momentos difíciles de nuestra vida, al Dr. Fernando Prada por recibir de él los consejos y fuerzas para seguir adelante, al Dr. Pedro Plaza, Dr. Gustavo Gottret, Mgr. José Antonio Arrueta, Mgr. Vicente Limache, Mgr. Jacqueline Roblin, Mgr. Carmen López por compartir sus valiosos conocimientos, experiencias y reflexiones y por ser ellos los principales orientadores en todo el proceso de formación dentro de la Maestría.

A Yolanda Jiménez por su apoyo, por compartir visiones, experiencias, reflexiones, sugerencias y por regalarme parte de su tiempo para la lectura de mi tesis.

A mis compañeros/as y amigos/as de la cuarta maestría del PROEIB Andes, por compartir visiones, experiencias, reflexiones y críticas para constantemente ir mejorando.

Resumen

La investigación describe algunos de los conocimientos socio religiosos que están presentes en las prácticas religiosas mapunche¹ de los *lof Ütügentu*, *Piwjeüñüm* y *Pirkunche*². Para eso se analizaron algunos procesos de construcción de ‘significados’ (conocimientos) que tienen algunos agentes culturales considerados como relevantes dentro de la investigación, puesto que han acumulado, producido y transmiten conocimientos en los *lof*³ y sus familias como referentes básicos para la sistematización de las acciones educativas, regenerar y perfilar un currículum propio mapunche no escolarizado e ir levantando en la edificación el sistema educativo propio mapunche a partir de la esfera de estos conocimientos.

La pregunta guía de la investigación fue saber los elementos culturales bases desde la esfera socio-religiosa que podrían ser componentes del currículum propio mapunche no escolarizado. Por tanto, el objetivo fue sistematizar los elementos socio religiosos a partir de los agentes educativos mapunche como la *kimün che*, la *azümüwkwülechi che* y el *wewpife*⁴ que consideran necesarios. Con este propósito la investigación hace énfasis en la descripción etnográfica con carácter descriptivo e interpretativo, enmarcado desde una perspectiva *émic*, haciendo uso de una metodología mapunche

¹Este concepto denota la pertenencia a un territorio, con historia y forma de vida propia que lo distingue de otro grupo social.

²Ütügentu (lugar de arbusto): Es el nombre que lleva el espacio territorial. Se llama así porque al momento de la llegada de los primeros habitantes a ese espacio territorial después de la persecución del ejército chileno en 1881, habían abundantes arbustos donde se detenían a pastar los animales. Hoy lleva ese nombre debido a esa característica del espacio territorial.

Piwjeüñüm; El significado de este topónimo alude a un bolsón de pájaros. Este lugar está relacionado a un sitio en el cual anteriormente existía mucha vegetación, especial para albergar diversas especies de aves silvestres.

Pirkunche; Es el nombre que recibe tanto la comunidad como el lof, en honor al antiguo logko de ese espacio territorial y que participó en la defensa del territorio cuando los chilenos fundaron la ciudad de Temuco.

³Lof; es un espacio territorial propio que conforma la estructura territorial sociopolítica de acuerdo al ordenamiento mapunche, conformado por lof che (grupos de familias), es decir por unidades básicas fundamentales que están constituidos por füren o familia y que se delimitan por accidentes geográficos significativos, adquiriendo el nombre de las fuerzas y cualidades del lugar delimitados por estos accidentes geográficos. En la actualidad está conformada por un conjunto de comunidades producto de las reducciones de tierras y validadas por la ley indígena N° 19.253 y que muchas veces es confundido con la comunidad.

⁴Kimün che; se denomina así a las personas poseedoras de muchos conocimientos en los distintos ámbitos del quehacer mapuche. Estas personas tienen principalmente mucho roce social y no siempre hace lo que dice, diferenciándose así de un Kim che.

Azümüwkwülechi che; son personas que tienen habilidades, conocimientos y por tanto, se manejan en el ámbito que conocen. Se especializan en un aspecto del kimün y por tanto, tienen un reconocimiento de la gente y, como tal, es recurrido a esa persona para orientarse o recibir propuesta de solución a sus situaciones.

Wewpife; Es una persona que tiene un amplio conocimiento sobre la historia del pueblo mapuche. Aunque responden principalmente al orden socio político, los *wewpife* son personas que tienen amplio dominio sobre el *kimün mapunche*, y por ende, sobre la religiosidad. Conocen la historicidad propia del espacio donde viven, a nivel de *Lof*, *Rewe* y *Ayjurewe*.

llamado ***güxam***⁵ para profundizar en estos conocimientos, las prácticas religiosas, principios, valores éticos, concepción del mundo, de persona y la relación que se establece entre cada unos de ellos, transmitidas en el contexto familiar, de los *lof* y *rewé* a las nuevas generaciones en su relación constitutiva y significativa con el espacio territorial y ceremonial.

La temática está inscrita en el marco de la necesidad de llevar a la práctica una educación mapunche en las mayorías de los *lof* que trabajan con la Organización territorial *Ayjarewe de Xuf Xuf*, para reorientar a los niños (as) y jóvenes desde los conocimientos culturales mapunche como complementaria a la escuela.

Con este trabajo se pretende hacer un aporte inicial para una discusión de largo aliento que se deberá efectuar necesariamente entre *mapunche*, contribuir a la reflexión con, por, para y desde los propios mapunche, a la necesidad de repensar la educación, reeducar, reaprender, reenseñar, conocer y reconocer bajo una lógica propia impregnada de su entorno social y natural. Desde esta perspectiva, regenerar y perfilar la educación mapunche y siendo ellos perfilados por ella, tomando en cuenta el tratamiento de su memoria como *kuyfike zugu* y *tukulpan zugu*⁶, que se reproducen, extienden y comunican a las generaciones que llegan mediante el *inatuzugun* e *inazuamün*⁷, utilizando las categorías de enseñanza del ***azümelchen*** y el ***kimelchen***⁸ de acuerdo al ***az***⁹ de cada persona, en términos de una re-culturalización desde dentro para que se garantice la continuidad del pueblo mapunche.

Las palabras claves son: Educación mapunche – Educación propia, Currículum propio, Currículum mapunche, *Mapunche kimeltuwün*, Conocimientos Socio religiosos (*gijatun*, *kamarikun* y *gejipun*) – transmisión del *mapunche kimün*.

⁵Güxam; es una forma de entablar una conversación y dentro del conocimiento mapunche encontramos dos tipos de *güxam*, una formal y la otra, informal. El *güxam* formal lo podemos observar en contextos ceremoniosos y protocolares como en grandes reuniones, asambleas, *mafün* (casamiento), *eluwün* (entierro), donde van sujetos con aspectos de respeto, poca confianza, y de consideración del otro como otro legítimo, aun cuando éste, va combinándose con las conversaciones informales para darle más dinámica al evento.

⁶Kuyfike zugu; se refiere a cosas, historias y conocimientos antiguos que han transmitido los ancianos. Tukulpan zugu; se refiere a traer a la memoria, re-generar, re-crear las cosas, historias y conocimientos que los antepasados han desarrollado, vivido, ejercido, reproducido y defendido.

⁷Inatuzugun; se refiere al seguimientos de las cosas, historias y conocimientos para llegar a su origen y poder comprender las cosas, realidades, conocimientos, acontecimientos, entre otros.

Inazuamün; se refiere a darse cuenta de las situaciones, realidades y cosas.

⁸Azümelchen, se refiere a la acción de enseñar habilidades y destrezas a los aprendices

Kimelchen, se refiere a la acción de enseñar conocimientos y saberes a los aprendices.

⁹Az, es la característica de ser y de vivir de todo ser existente en la naturaleza, en el caso de las personas es producto del *küpan*, *küpalme* y *tuwün*.

Xüküfchi zugu inatukimün zugu mew.

“Ñi wepümgetual mapuche az kimeltun kiñeke kimün mülelu gijaymawün zugu mew”

Tüfachi küzaw inatukimün zugu mew amuazküley kiñeke kimün mülelu gijaymawün zugu, küla lof mew, Ütügentu, Piwjeüñüm ka Pirkunche lof mew ta ñi wiño nütuafiel ka küme azkunuafiel zugu ñi kejuntukual ta ñi wixampüramgetuael kiñe mapuche az kimeltun. Fey mew güxamkageay kiñeke amulniel zewman kimün nielu kiñeke mapunche ñi zoy fanechi kimünküleal ta ñi zewmageal ti mapuche az kimeltun ta ñi wenuntunerputual reke ti mülechi az günen kimeltun mapunche mew kiñeke kimün müleyelu gijaymawün zugu mew.

Feytachi küzaw inatukimün zugu mew tukulpay pu mapuche fütakeche nielu kümeke kimün, fey mew koneltuley kimün che, azümüwkülechi che ka wewpife, pu kimmelchepelu nielu ka günezuamnelu, nentukelu ka wülniekelu feytachi kimün reyma mew ka lof mew. Feyta egün rume yamniegiy ka ekuniegiy mapuche kimün mew nielu egün kay fenxen kimün ka küme azniefigün ta ñi kim wülal kake pu che mew ka ñi küme ajkütugeal mapuchegele rume ajkünolu mapunche zugun.

Ti ramtun zugu ñi rüpütulniel tüfachi inatukimün zugu fey ñi kimafiel ñi chem zugu, kimün ñi mülen ti gijaymawün zugu mew ta ñi wiño kompuafel ti wepümgetuel chi mapuche az kimeltun. Fey mew puwülgeam chi inatu kimün zugu fey müley ñi xapümgetuael ta ñi azkunugeael ti gijaymawün kimün wül-lu ti pu fütake kimkeche lof mew. Feytachi zugu mew, ti inatukimün zugu nüwiw ñi küme üytuafiel ñi chum azkülen zugu, kimün ka mogen mapunche mew ka ñi küme jowal ta ñi küme aznental wirin zugu mew. Fey mew mapunche ñi rakizuam ka ñi günen mew amulgiy re güxam zugu mew feytachi inaramtun zugu, rüf ta ñi küme inayafiel ti fuxake kimün müleyelu ka aznielu ti gijaymawün zugu Xuf Xuf elmapu mew.

Feytachi zugu nüwküley ñi zuamniefel pu mapunche müleyelu lof mew ka küzawkülelu ti mapunche xawün mew Ayjarewe Xuf Xuf pigelu ta ñi wiño nüwtuafel mapunche kimeltuwun zugu mew, ta ñi wiño kimeltugeafel pu mapunche pichikeche mapunche az mogen ka az mapu mew.

Wünelechi zugu

Feytachi küzaw nüwküley ta gülümniegechi az mogen mew ka rumel amulniegeam az mogen kimniegenmu ñi nüwkülen wigka az günen mew (Estado), ti newen zugu, ka pu mapunche ñi amulen egü, ka ñi mülenmu fenxepun az mogen kam malaltukugeay az mogen, ka femgechi, iñiñ ñi günenien kom zugu Chile pigechi mapu mew.

Ti zugu ñi kiñewal reke fijke az mapu günen ka ñi kuzeam xafkintun mew, feyta egu matu amuley ñi ganxikonal az mogen che mapu mew. Fey mew ti petu zewmalu tñfachi küzaw rupay zugu mew ka pey zugu, fey mew piy ñi chumlerpun zugu ka mogen mapuche mew ka ñi chumgechi kalewerputun ta kimün, fey ka ñi rumel küme feleam ka feytachi zugu, welu günezuamnieygün pu fütakeche müleyelu lof mapu mew ñi teyfñmekegen reke kümeke az mogen, ñi felen lof mew che ka ñi chumlen ta mapu, fey mew, jikaniegiy reke feytachi zugu ñi femgechi amulen.

Zew küla xipantu reke küpaley ti rakizuam ñi yegeafel ka küzawgeafel rñf mapunche kimeltun küla lof mew, Ütügentu, Piwjeüññüm ka Pirkunche lof mew, pu mapunche kimelchepelu egün, fey mew müley kimün che, azñmuwkülechi che ka wewpife, ta ñi yeafel feytachi zugu ñi rñpñ mew konal pu pichikeche ka pu wechekeche mapuche az mogen kimün mew. Feytachi inatukimün zugu inatuniey ñi zoy küme puwal kiñeke kimün gijaymawñ zugu mew ta ñi küme az elkunuafiel reke ñi küme kejuntukual kimeltun mu pu pichikeche ka wekeche mew mapuche rakizuam ka kimeltun mew ta ñi konafel mapuche az kimeltun mew. Fenxenley chew pu kimelchepelu kimeltukiy (gijatuwe, koyagtuwe, paliwe, kakelu egün) ka nentukeygñ kimün, welu ta ñi zewmageam tñfachi inatu kimün küzaw tukulpagey epu el zugu reke che ñi wñlgeken kimün, fey mew üytugey ta reyñma mew ka lof mew. Feytachi inatu kimün küzaw zewmagey Xuf Xuf Ayjarewe mew ñi chumgechi pu mapuche ñi aznen ta mapu kishu ñi kimün mew, fey ta chi kiñe el mapu mew amulgey küla lof mew Ütügentu, Piwjeüññüm ka Pirkunche mülelu IX Región pigechi xokiñ el mapu, Chile fñxa el mapu mew.

Ti pu zugu ñi küzawgel tñfachi jitun kimün zugu mew koniy: kiñe; ti kimeltuwñ az zugu; epu, mapunche kimeltuwñ; küla, wñl kimün ka ñi chumgechi amulniegen az mogen; meli, fñxake kimün ka re kimün zugu; kechu, kimün gijaymawñ zugu mew; kayu, wigka ñi kimeltuwñ ka ñi chilkatuwe ruka; regle, xapñmgen ti az kimeltun zugu. Müley ñi feypial ñi tñfachi inatukimün zugu kiñe el ka pin zugugeal ta ñi wiño fanetugeal ta mapuche kimeltun kimün, mogen zugu mew. Ti zuam yenelu tñfachi küzaw azküley ñi inatukimñnal güxamkan zugu mew ti pu kimelchepelu mew wixam mekelu ka wñlnielu ta ñi feypintukual wirin mew ka ñi günezuamal feytachi kiñeke kimün xipalerpulu gijaymawñ zugu mew feytachi pu üytun lof mew.

Wünelechi xoy: Pelotun zugu

Yempuramgeal chi zugu inatu kimün mew

Fewla chi Chile mapu kake mapu xipachi che ñi rakizuam ta yeney, piwkemu tukunefiy feyti ñi chuchiegu rume ta ñi xafkintuael che. Feytachi zugu küpali gam fij weke zugu, fey kalewerpuy ta fijke zugu, ka mogen che mew ta fewla, welu zoy puwiy reke tûfachi kalen mogen mapuche mew. Feychi zugu ka puwiy ta kimün zugu mew, fey mew ñamkülerpuy ka kalewerpuy ta zugu egu kimün mapuche mogen mew.

Pegelu feytachi zugu amulgey ti epu rume kimtuael ta pu pichikeche, mapuche ka wigka kimün egu zugun, chilkatuwe ruka mew. Ka femgechi mew Chile ñi az felenmu kimfi ta ñi kuyfitun mu ñi mülen ta mapuche feychi mapu mew, fey kiñe wigka günen mew (Ley Indígena) xipaley wirintukun mu. Ka femgechi mew müley ti küme eltuel ti kimeltun zugu Reforma educativa pigelu, fey mew feypili ta ñi chumgechi kimeltugeal pu pichikeche, ka femgechi mew ta ñi kima el mülechi kimün chew ñi mülemum ti chilkatuwe ruka. Mülefuy feytachi pu wigka ñi azniel ñi zugu, welu mülenmu feytachi zugu, ti kimeltun zugu mewe küme amulelay reke. Feytachi zugu xekalelay tañi waychifael ta zugu ñi rûf konal mapuche kimeltun mapuche rakizuam ka ñi kimün mew ñi kuyfi ñi felekefel, re pichiken kompuy ta mapuche zugu egu kimün kishuegün ñi chilkatuwe ruka mew.

Fey mew feytichi kimeltun epurume kimün ka zugun mew pu wigka egün ñi femkunuel, kishuegün ta ñi günen mew. Feymew müley ta ñi teyfükagetuafel ka ñi kaxüntukugetuafel pu wenuntulu feytichi epu rume zugun egu kimün (EIB) kiñe mapuche kimeltuwün mew kishu ñi reyma, lof ka rewe mew. Fey mew müley ta ñi yegeal fijke el mapu mew ñi chumgechi feychi mapu mew kimeltugekiy pu pichikeche ta ñi feleam ta ñi az mogen. Chijkatuwe ruka, fey wigka ta ñi elel, feyta chi kimeltun zugu tûshpu kejulafiy ta mapuche kimeltun ta ñi wenuntuneal kishu ñi kimün, zoy kake antügey ta ñi ñamkülerpun feytachi mapuche kimün, mogen ka zugun; fey mew, zugunmu mapuche ñi kimeltuwün fey kimgiy ñi mülen ka kimeltuwün kalelu wigka kimeltuwün mew, kishu ñi az mew. Feytachi mapuche kimeltuwün müliy ñi wenuntugetual ka amulgeael wigka kimeltun reke, xür amulealu reke ka mügeltuwkülealu egu yamüwün mew, ka ta ñi afkazikonal Xuf Xuf Ayjarewe ñi yenel chi zugu mew.

Fey mew feytachi küzaw pekentuay güxamkan zugu mew pu kimelchepelu küla lof mew mülelu (Pirkunche, Ütügentu ka Piwjeüñüm lof) kiñe gijaymawün kimün mew ta

ñi ka antü wiñoazgetuael kiñe küme az kimeltuwün feytachi kiñeke kimün xipaleyelu gijaymawün zugu mew.

Ramtun zugu ta ñi jegün ti inatu kimün

¿Chem kimün zugu müley az mogen mew zoy fanelelu gijaymawün zugu mew ñi kompuafel mapuche ñi az küme kimeltuwün mew?

Alü puwülgeam chi inatu kimün zugu

Küme az elkunuafiel kimün zugu gijaymawün kimün zugu mew, ta ñi wiñoazgetuael kiñe küme mapuche az kimeltuwün feypiel pu kimün che, azümuwkülechi che ka wewpife egün, kishuegün ñi zoy xokintufiel mew.

Rüf puwülgeam chi inatu kimün zugu

- Güneytugeal ñi mülen chi kimün gijaymawün zugu mew wülniegekeel pu pichikeche lof ka ruka mew.

- Feypigeal ñi chumgechi amulniegeken kimeltun zugu ñi feypiel ti kimün che, azümuwkülechi che ka ti wewpife, xokiñ che mew ka ñi pu reyñma mew.

Chem zuam mew inatukimüngey chi zugu

Feytachi küzaw kejuntukuay ta ñi küme az elkunuafiel kimün zugu mapuche az mogen mu ta ñi wiñoazgetuael, yafültukugetal kam wenuntukugetual ta mapuche az kimeltun ñi newentukual pu az che müleyelu Xuf Xuf kiñel mapu mew, ka femgechi mew kejuntukuay ti xawün Xuf Xuf Ayjarewe ñi yenel chi zugu mew ka ta ñi zoy küme yeneal ñi weychan zugu wigka mew.

Feytachi inatu zugun kejuntukuay kiñeke xoy zugu mew mapuche ñi kimeltuwün zugu mew kom che kompulu, zujintunual ta che, xür mapuche ñi kimaal ka ñi wenuntukual ñi zugu, ta ñi chegen, ka ñi kewün pu mapuche pichikeche mew.

Chew mapu ka iñiy egün inatukimüngey chi zugu

Tüfachi küzaw inatukimün mew zewmagiy ta küla lof mapu mew, Ütügentu, Piwjeüñüm ka Pirkunche lof mew, Xuf Xuf el mapu mew mülelu, mapunche mapu warea Temuco, Chile fuxa el mapu mew. Feytachi inatukimün amulgey pu amulnielu xipantu fütakehegelu zew, fey mew, güxamkagiy ta wewpife, kimün che kushe, ka kiñe azümuwkülechi che, kom egün kake lofgeygün.

Epugechi xoy: Amulgechi kimpeyem zugu

Chum azkunugey chi inatukimün zugu

Ñi chum azkülen ti inatukimün zugu zujigiy ti azkununielu ñi chumlen az zugu, ñi feypinielu wirin mew ka ni nentual zugu ñi pin mew, fey ta ñi zoy küme pial kiñeke azfelen gijaymawün zugu mew xipalu pu kimelchepelu mülelu ta lof mew ka ta ñi nüael ñi chem zugu küpalün tufachi kimün ka ta ñi günezuamael feytachi gümitun zugu ta ñi fewla nial kiñe kintukun zugu.

Chumgechi küzawkagey chi inatu kimün zugu

Ka femgechi mew pünegey kishu mapuche aznen ñi zugu, güxam pigelu. Feytachi mapuche azkunun zugu mu zoy küme gümitugey faneke kimün feytachi pu lof mew. Re mapuzugun mew zuguwkiy che feytachi pu lof che mew, fey mew zoy kümiy feytachi mapuche azkunun zugu. Feyta mew wenuntugeay mapuche kishu azkunun zugu.

Mapuche rakizuam mew küme günezuamgiy ta ñi iñigen egün ñi ihaturamtugeael feytachi gijaymawün fuxa zugu, fey mew, tukulgepay pu nielu kimün feytachi pu lof mew mülelu, fey mew xipay ti wewpife, ti kimün che, ti azümüwkülechi che ka kiñe fütache. Feytaegün mew güxamtun mu, küme inaturamtun mew xipay ñi chew ñi wülgeken feytachi zugu, chumgechi, chem zugu zoy küme xokintugekiy feytachi gijaymawün zugu kimün che mew, chumgechi kimeltugekiy ka wülgekiy feytachi kimün zugu, chew, iñiy femkiy. Kom feytachi zugu xipay pu che wülzugulu egün.

Feytachi küzaw xipay ihaturamtun zugu mew ka femgechi ñi xapümgen xawün mew ta ñi güxamkayael mu ñi chumgechi ka antü ñi wiñokimelgetuafel feytachi kimün zugu lof che mew, Xuf Xuf Ayjarewe mew, pu wechekeche ka pu pichikeche mew, ta ñi wiño küme feletuafel reke mapuche mogen. Fey mew, nentuel feytachi güxam ka xawün zugu feytachi pu che nielu kuyfike kimün egün mew, zoy küme inatukimüngey ti gijaymawün kimün zugu ñi küme günezuamgeael ta ñi wirintukugeal.

Fey chi zugu mew ti ihatukimünpelu kompuy ta lof mew, kimgiy ñi chum meken, chumgelu, ka puwiy pu che mew feypipuy ñi chem zugu mew ñi miyawün, ragi yamün zugu mew ka eküşpuy ñi fürenegeael ñi küme ruf kimün zugu ñi jowael, ta ñi ka antü feychi zugu wiño mületuafel lof mew. Fey ekun mew güxamkapuy wüne chalipuy, pentukupuy, fey mew nentupuy ñi zugu, ta ñi inatukimünmeken kuyfi kimün zugu, ka femgechi re güxam mew ka nentupuy zugu. Koniyy ti ihatuzugunpelu feytichi xawün che mew nielu ta kuyfike kimün ta ñi güxamkayael chumlerpuael mapuche mogen zugu ka antü.

Ka femgechi inakejuy ihatukimün mew güxam mu ti wirintukun ramtun kom ti pu ramtuel, ta ñi küme amulniafiel ti güxam ka ta ñi küme gümituafiel ti kuyfike zugu ñi günezuamnegel mapuche mogen mew, ka küme konael wirin mew feytachi zugu. Ka femgechi amuy ti wirintukupemum pülalkawe egu wigka pañijwe.

- Welu wüne azkunuy ñi chumgechi amuael ti che mew nielu kuyfike kimün
- Xürümzuguygu ta ñi inatukimünam güxam mew.
- Zewmagiy kiñe ramtun zugu ta ñi küme inatukimünael feytachi gijaymawün zugu mew ta ñi amuael ti güxam zugu mew, ka femgechi mew, kimnegelu kay ta ti che femyawlu ñi küme xokinefiel ka wenuntufiel mapuche kimün ñi mogen mew.
- Ti ihatukimünyawlu kim mapuzuguy ka femgechi feychi el mapu mew müliy. Fey mew küme xipay ti ihatukimün küzaw gijaymawün zugu mew.

Feytachi ihatukimünalmew reküluwiyiñ ti wirintukun ramtun, kom ti pu ramtuel mew, ta ñi küme amulniafiel ti güxam ka ta ñi küme gümituafiel ti kuyfike zugu ñi günezuamnegel mapuche mogen mew, ka küme konael wirin mew feytachi zugu. Ka femgechi amuy ti wirintukupemum pülalkawe, kom zugu peel güxam mew. Welu zoy küme lonkontukuy reke ñi pin fijke che eluzugupelu kiñe wigka pañijwe. Kom feyta egün rume küme inakejuygün feytachi ihatukimün mew güxam mu.

Külagechi xoy: Amulgechi kimpeyem zugu

Tüfachi xoy zugu mew küzawgey fijke xipa zugu ta ñi aznerpual ta ti inatukimün zugu ka ñi pürampegeal ti kimün zugu xipalu feytachi inatukimün mew. Fey mew tukulpagetuy chi fuxake chilkatufe ñi piel, welu feytachi fijke xipa zugu mapuche rakizuam egu kimün mew azgetuay. Ti pu fijke xipa zugu küzawgelu fey mew amuley: kiñe; ti kimeltuwün az zugu; epu, mapunche kimeltuwün; küla, wül kimün ka ñi chumgechi amulniegen az mogen; meli, fuxake kimün ka re kimün zugu; kechu, kimün gijaymawün zugu mew; kayu, wigka ñi kimeltuwün ka ñi chilkatuwe ruka; regle, xapümgen ti az kimeltun zugu.

Kimeltuwün az zugu

Feytamew üytugeay kiñeke fuxake chilkatufe ñi piel zoy ñi fülkülerpun reke ñi chumgechi azgen mapunche kimeltuwün, fey mew Gustafson (1996) pi, ti kimeltuwün az zugu fey che ñi kim chegeael ka ñi eluwael ñi feleal kizhu ñi mapu mew. Ka femgechi ti UNESCO kiñe wül zugu mew feypintukurkey Monclús y Sabán (1997:9) ñi tukulpael, fey ti kimeltuwün az zugu fey che ñi kim kimaal, kim nentual ta zugu, kim kom mogeleal ka kakelu egün ka femgechi ñi kim chegeael. Welu ka femgechi mew Trilla (1993:21-21) feypiy, ti kimeltuwün az zugu fey rume küzawgey reke, püntükaley, fijke az kimeltuwün reke müley, feychi zugu mew xokitugey ti kimeltuwün zugu piy.

Feytachi zugu ñi nentuel ta Trilla (1993) pu wigka ñi günen mew (Estado chileno) pürontukuy ka xokikatuy ta kimeltuwün az zugu ñi chumgechi ñi amulen ñi az kimeltun pu kimmekelu mew. Fey mew xipatuy reke ti rüf kimeltuwün zugu (feyta nüwküley Estado Nación mew), ti ka azgechi kimeltuwün ka ti re kimeltuwün zugu (feyta wülgey ta ruka mew). Feytachi az günen rakizuam zugu, rüf fuxa kaley ñi chumgechi penen ka rakizuamgen ta kimeltuwün mapunche kishu ñi kimün mew.

Feychi zugu mew ti kimeltuwün zugu ñi chumgelu ñi mülen ka ñi chumgechi az amulen, fey küme az elgey ñi chumgechi penen ta mogen egu mapu ta fijke xipache ka ñi chumgechi rakizuamniefiel ñi pu inayeme xem ta ñi amuleal mogen mew kishuke xiokiñ xipache. Femgechi zugu mew üytuafoyíñ ñi mülen wigka ñi az kimeltuwün zugu, mapunche ñi az kimeltuwün zugu, ka kake xipa pu xokiñ che müleyelu waj mapu mew.

Fey mew mapunche ñi az kimeltuwün zugu mew fey pu wigka feypi. Fey mew Bengoa (2000:68) fey mapunche ñi az kimeltuwün fey amuley pepilkantun ta ñi logkontukual zugu ta che, ñi küme peal fijke pichike chemkün rume ka ñi üytuael fijke pichiken az zugu. Ti pu pichikeche kimeltugey ñi chumlen fijke az zugu ka mogen chef ñi mülemum ta che. Ka femgechi Duran egu Catriquir (1996: 151) fey pigu, ñi chumgechi amulen ti wül kimün egu zugu ka ñi chumgechi amulerpun ta ñi kimnen ta che ñi chem zugu mew ñi konael ta che ka antü fey müley ñi kimtukual ka ñi aznerpual kiñeke zugu: fey mew amuley ti günezuam, rakizuam, zuam ka ti tukulpan zugun pigu feytachi epu che.

Femgechi zugu mew zewma günezuamgel feytachi pu fuxa chilkatufe pu che ñi piel, fey ti mapunche ñi az kimeltuwün zugu fey ta müley “che ñi kim kimaal, kim nentual ta zugu, kim mogeleal, ñi feleal ka ñi xür kom ñi müleal fijke mogen müleyelu mapu mew mügeltun ka kejuwün zugu mew ka femgechi ta ñi kim chegeael ta che kom feytichi pu mogen müleyelu mapu mew, kishu ñi chumlen ñi az *küpan*, *Küpalme ka tuwün (kümpañ)* ta che. Fey mew, feytachi mapuche az kimeltuwün zugu che müten ñi zugu no, ka femgechi che ta kimkey fijke az mogen egün müleyelu mapu mew, femgechi pu fijke newen ka geh müleyelu ka kimeltukefiy ta che.

Kimeltuwün az zugu ka wigka chilkatuwe ruka

Feyta mew ti wigka chilkatuwe fey wigka ñi kiñe fuxa newen ruka chew ñi kimpeyüm ta che. Fey mew feytachi kimeltuwe fey mülelay müten ta ti ruka chilkatuwe mew ka femgechi müley kom püle chef ñi kimkemün ta che, fewla zoy ta amuy mülelu fijke wigka pañilwe fijke zugu ta elumekelu, feymew ka kompuy ta mapuche rukache mew. Kom feyti chew kimpeyüm ta che feyta chilkatuwe ruka pirkey ta UNESCO Monclús

egü Sabán (1997:7) ñi piel mu. Welu Mejía (1990:38) ñi piel mu fey ti kimeltuwün az zugu ka ti wigka chilkatuwe ruka feyta egu kintukey ñi chumgechi küme wülal chi chumlen ta wigka az mogen, müleyele rume kake xipa mojfüñ che. Fey mew Echeverria (1999: 2) fey pi, ti wigka chilkatuwe ruka waychifgele rume kam fijke zugu koneltupule amuley müten ta ñi wigkawal ka fey egün ñi azgetual ta che.

Feytachi zugu mew feytachi wigka chilkatuwe ruka xür müleygu che egu, feyta kake pu xipa mojfüñ che ta eliy ta ñi wülam ta kimün zugu ta ñi amulneam kishuegün ta ñi az mogen egün, fey mew ti chilkatuwe ruka fey kiñe rüpü ta ñi nüel ti wigka kemeltuwün zugu. Fey chi zugu mew rüf küme nūlafiy ka ajkūtulafiy kake fijke az kimün zugu müleyelu kake xipa mojfüñ che mew, ka femgechi mapuche ñi az kimün zugu. Femgechilenmu ta zugu, müley iñ wiño gümituafiel kam wiño azgetual ta mapunche ñi chumgechi ka ñi chew ñi wülken kishu ñi zugu egu kimün kishu ñi kimeltuwün zugu mew.

Xapümgen ti az kimeltun zugu

Feytachi xoy zugu mew ti inatukimün zugu nüwiyy ta Gottret (1998:9) ñi piel mew. Fey kishu piy, tūfachi zugu fey kiñe pegelün zugu chef ñi mülen rakizuam zugu ka fijke xokiñ kimün kimeltugeafel ka femgechi amuley chumgechi ñi amulgeafel feytachi zugu kimeltuwün zugu mew. Feytame xapümgey reke fijke zugu ta ñi küme azgeal ti kimeltuwün zugu.

Femgechi zugu mew mapunche ñi xapümnen ñi az kimeltun zugu fey mew ta amuley mapuche ñi az mogen ka mapuche ñi az mapu, fey konküley ñi ***nor feleam, az feleam, kishu mapunche ñi günewam, wiñoltuwam zugu*** fey ñi ***küme feleam*** ta che fijke xipa mogen egün müleyelu mapu mew. Welu ka femgechi mew ta ñi feleam ta che amuley ta *yofüwün/ ekuwün, kejuwün, yewewün, yamüwün, xūkaluwün, chexokiwün, inkawün, mupin/mupitun, feyentun*. Femgechi zugu mew ka amuley fijke xipa kimün ta ñi chegeal ta che ka mogeleam xür kom fijke xipa mogen müleyelu mapu mew, welu kishu ta ñi az *küpan, küpalme ka ñi tuwün mew ta che*.

Chem zugu konkülen mapunche az kimeltun mew

Wüne ta günezuamgeay ñi chem am ta kishugen pigey, feyachi zugu rume niey che güxamnielu nentulu ka zugu, fey chem az mogen rume kam che kishulelay ka kishu müten ñi zugu ta yelay ka nielay, xawü xawümekelu kake xokiñ che mew ka az nielu, fey mew kom zugu ñi nien feychi az mogen kiñe ke kayñpüle küpalu, ka fewla pu mapunche wigka egü mekiy ñi xawün, fey mew zoy kalerpuy ñi az mogen zugu. Fey mew ta ñi zewmageal kam wenuntugeal mapunche kimeltun ñi chumgechi amuleal ka

ñi chumgechi azkunugeal müley ñi tukulpayael kake zugu kañpüle küpalu ka kishu ñi zugu ñi az mogen mew mülelu, feyta müley ñi chumgchi pu wigka meken ta ñi ganxikonmeken mapunche az mogen mew, günen mew ka kimeltun mew.

Fewla mapuche kimeltun pigeay wüne ñi ka zugu ñi konal ta ñi xür yamuwal pu che (mapuche egü wigka) kagelu mew kay ta ñi pegeal feytachi kimeltun zugu ta ñi wiño mapunche azmogen yenetual, wigkawnoal ta che kam ñi famkonnual ta wigka mew ta mapunche. Müley ñi kimgeal ta mapunche, xür yamüwal che ka ñi kejuntukuwal zugu mew, kiñe küme rakizuam mew ka günezuam mew. Fey mew feytachi mapunche kimeltun zugu amuley ñi nentutual ta kimün mapunche ta ñi pu mapunche wiño chegetual, ka ñi nietual newen.

Meligechi xoy: Peyeltun mew kimtukugey kimün zugu

Tüfachi inatukimün zugu mew pegel xipay fenxen zugu reke. Kom feytachi zugu kalul reke konay tüfachi zugu mew, fey mew küme günezuamgiy ta ñi elgeal tüfachi rakizuam reke xipalu inatu kimün mew. Femgechi günezuamgiy küla gijaymawün zugu, fey kiñe ti gijatun zugu, kagelu ti kamarikun zugu, kagelu kay gejipun zugu ñi yenen pu che mogen mew feytachi Xuf Xuf mapu mew. Feytachi küla zugu mew xipatuy günezuamgenmu, regle fuxake xoy kimün zugu. Feytachi pu fuxa xoy zugu mew xipay fenxen kimün. Fey mew ñi chumgen ka tunten xipantu mew nentugeken fijke gijaymawün zugu fey nieygün kishu ñi üy egün. Fey mew müley ti gijatun zugu, kamarikun zugu ka gejipun zugu. Femgechi mew kiñe nentugekey meli xipantu mew, xipantu mew, zujigeken küyen, antü mew, wej mülenmu zugu.

Gijatun zugu wüne ta amuley, fey feytachi zugu Xuf Xuf mapu mew nentugekey epu xipantu mew ka meli xipantu mew fey ñi chumgechi azkunuken pu che güxamkan mew ka kiñe mew mülenmu zugu mogen mew kam newe mülenonmu rang ta ñi koneltual ti pu che. Fey mew müley ka üytugekey ti gijatun, pichi gijatun, fuxa gijatun ka lefkontu gijatun. Feytachi zugu gijatun pigelu fey re zugu mew xipay gija zugu mew “eluayu welu ka jowan”. Feytachi gijatun üy müley ta wenteche fütal mapu, naüqche fütal mapu ka kiñeke wijiche ka bafken mapu mew. Feytachi gijatun zugu nentugekey **pewü** küyen mew. Feytachi zugu müley ta ñi küme müleam ta che egu fijke newen wülnelu kümeke xipantu ka che ta ñi gijatuafiel che fijke geh wülnielu fijem iyael ka ti pu geh kümenielu fijke zugu ta ñi müleael fijke mogen mapu mew chef ñi nentumekegen ti gijatun zugu. Feytachi gijatun zugu nentugekiy petu rayilu fijke kexan ka tukukan fey küme küpakiy küme gijatule ta che, weza gijatule kay ta che weza küpakey fijke tukukan, wej xagliñ jopüzmagümketuy.

Ka müley che ta ñi nentugekey feytachi gijatun zugu. Fey ta ñi nentugekey feytachi zugu **gijatuwe** pigekey. Feytachi gijatuwe, fey kiñe lelfün elel re ta ñi wixampüramgemekeael feytachi zugu. Fey eliy che müten no, ka feyta mew koniy ta newen egu ta geh. Fey mew feytachi lelfün che müten kompalay ka kompay fijke newen egün geh müleyelu mapu mew. Ragi feytachi lelfün mew müliy epu che mamüj/ yogoj ka aliwen pigekey, rewe rume. Feytachi yogoj/aliwen mew ka anümgekiy ta kiñeke pijkaz manzana, külon ka rügi küla, fey kom newen gey.

Ka müley ti kamarikun pigelu. Feytachi zugu fey kaliy reke ta gijatun zugu mew ta ñi chumgen ñi nentugeken. Feytachi zugu fey ka niey kishu ñi az konkülelu mapuche kimün mew. Ti kamarikun zugu nentugekey zewma wixampüramuwlu ta fijke kexan ka tukukan pu che. Fey nentugekey **rimü** küyen mew. Feytachi kamarikun zugu xipakey kiñe rewe mülechi Ayjarewe Xuf Xuf mew. Feytachi zugu niey epu zugu reke, kiñe ñi puwüluwam ta elchen, elmapun, el ixo fij mogen mew ka pu newen egün geh mew ta ñi mañumtual elugen fijke xexan, kümeke zugu, mogen, ixo fij; kagelu kay fey ta ñi poyekawal ta che ayiwün zugu mew.

Feytachi kamarikun zugu ka ñiey chef ta ñi nentugepen, fey chef ñi nentugepen kiñe lelfün kamarikuwe kam gijatuwe pigekey Xuf Xuf mapu mew. Ka femgechi feytachi lelfün elgiy ta ñi wixamgemekem ta kamarikun. Feytachi lelfün re che ta el-lay, ka femgechi koniy ta newen egün geh müleyelu ta mapu mew. Ragi feytachi lelfün mew ka müley epu che mamüj/ yogoj ka aliwen pigekey, rewe rume. Feytachi yogoj/aliwen mew ka anümgekiy ta kiñeke pijkaz manzana, külon ka rügi küla, fey kom newen gey feytachi lelfün.

Ka femgechi mew feytachi gijatun zugu mew ka kamarikun zugu mew che ta nentukekey. Fey müleyey che nielu fijke küzaw zugu ñi nentuken gijatun mew. Fey mew müley ta **ñizol logko, logko** ka ñi pu keju. Fey ti ñizol logko wixamniekey ta feytachi zugu, fey kishu ñizolkülekey feytachi zugu mew. Welu ka müley ti pu keju, feyta egün kiñekegey **tayübfel/puel pu ralife, choyke, kaneru/kojog, awüfe, norümchefe, majotuchefe, ayekafe** (xuxukatufe y pifijkatufe), **kajfümalen, werken, purufe, xupufe**. Feyta egün kom ta kejukeygün ta ñi xipayael ti gijatun zugu.

Feytachi zugu mew, kom che ta niey ñi chem mew ta konal. Femgechi chem che rume ñizolgekelay ka kejugekelay ta gijatun zugu mew. Kom che niey ñi az, fey mew feytachi fijke az che küpay ta küpan zugu mew, küpalme mew, tuwün mew. Femgechi kiñeke logkogekey, wewpifegekey, werkengekey, choykegekey. Welu ka femgechi mew, kiñeke newen ta zujikeyu ta che ñi chem chegeal. Kom feytachi kimün ta müley ta

gijaymawün zugu mew. Welu mapunche kimün chegelay müten ka femgechi müley ta newen ka geh wülkelu ta kimün ñi kimaël ta che.

Feymechi zugu mew mapuche kimün zugu mew müley fijke xokiñ kimün. Fey müley re kimün müten, weke kimün, kümeke kimün, kuyfike kimün, fuxake kimün ka müley ti pu xem kimün. Feytachi pu fijke kimün azküley ñi chumgechi aznien mapuche ñi felen, ñi mogelen, ñi chumgechi penen waj mapu ka ñi chumgechi kimken fijke che kishu ta ñi az küpan ka küpalme mew.

Ti kimün zugu mew ta che küme mogelekey, küme yewkey ta kake che egü, küme müleken fijke newen, geh ka elche, el mapun ka el ixo fij mogen egün. Kom feytachi kimün zugu mew müley ti az kimün ñi kom mogen müleyelu mapu mew kom zugu ta niekelay, fey mew müley ta kom mogen ñi kintual kake mogen ñi küme feleal. Feychi zugu mew mapuche ta gijaymawün zugu ta niekey ta ñi gijatuleal fijke zugu mew.

Feytachi gijaymawün zugu mew ka amuley ti mür kimün zugu, fey ka amuley ti xür kimün egü. Mürgekey ta zugu ta ñi küme xipayael, wajgekelay. Kom zugu ka mogen ta feley ta mapunche kimün mew. Welu ka femgechi gijaymawün kimün mew puel püle azkintukey ta che ñi gijatuam, femgechi azkülekey ta gijaymawün zugu; xipawe antüpüle azkintulekey chi ta ñi gejpual, gijatual kam kamarikunal. Feytachi gijaymawün zugu mew ka xipay ti fijke xipa añij kam majon zugu. Fey mew feytachi zugu ka rume niey ta zugu. Femgechi gijaymawün zugu mew amulekiy ta lig, kajfû, choz ka kurü. Gijatugeam ta mawün fey ta konkey re kurüke kujiñ ka femgechi ültuwkey ta che. Gijatugeam ta küme antü fey ta konkey kajfû, lig ka choz.

Ka müley ti **gejipun** pigechi zugu. Feytachi zugu kaley kakelu egün mew, feytachi zugu xipakey chuchimu rume, chem antü mu rume ka chew püle rume. Fey mew feytachi zugu amuley che mew wüne ta ñi nentuael chem zugu rume. Ti gejipun zugu fey ñi puwüluwam ta che fijke newen, geh ka elchen mew. Feyta kiñe che nentuafuy ka kiñe xokiñ che rume, welu nielay kiñe elmapun ta ñi nentugeael, chef rume ta nenetugekey, tunte antü rume, fey mew ta kaley kake zugu mew. Ti gejipun zugu xipakey chem zugu rume ta küpa nentule ta che, welu zoy ta nentugekiy ta puliwentu, petu wef xipapalu chi antü. Fey chi zugu mew, antü ta ka niey ta zugu egu kimün mapunche mogen mew. Fey ta antü kimün mew wüliy ta pelon, mogen, kiñe küme antü, ayiwün zugu, kom fijke mogen mapu mew mülelu.

Welu feytachi gejipun zugu xipalu chuchimu rume, chem antü mu rume ka chew püle rume, nielay kiñe mapu ñi ruf feytachi zugu ñi nentual. Fey mew, kiñeke mew ruka

mew nentugekiy, kiñeke mew xokiñ che nentuafuy ka femgechi xipakey gijatuwe mew. Fey mew che ta gejpual mew niekey ta mürke, muzay, mojfüñ ka kiñeke ko mew ta gejpukiy.

Kom feytachi zugu gijaymawün zugu mew koneltulelu, kom mew müley kiñe mapuzugun ñi puwüluwam che fijke newen, geh ka elchen, elmapun, el ixofij mogen mew, kaley ta re femgechi mapuzugun mew. Fey mew üytugekey ti pu geh, newen, elchen, elmapun, elixo fij mogen fücha, kushe, weche ka ülcha. Feytaegün wenu mapu müten ta mülelay, kompüle ta müleygün. Ka femgechi kom feytachi gijaymawün zugu mew mülekey ti würwürtun zugu, fey ta chew ta ñi gijatukemun, kamarikukemum, gejpukemum ta che würwürtukey iyael welu ka femgechi amulekiy ti karütun zugu we ibogechi kujiñ ibo. Kom feytachi kimün zugu gijaymawün zugu mew mülelu yelu ta che fey küme mülekey ñi mogen mew. Femnole che kay fey fijke wezake zugu ta zipueyu, fey mew weza amulekey che egü mapu ka ti pu fijke mogen müleyelu.

Kom feytachi kimün gijaymawün zugu mew wülkey ta mapunche ñi pu inayeme xem mew. Fey mew ti pu inayeme xem kimkey epu fuxake xoy zugu mew. Kiñe fey; pem mu zugu ka konün mu zugu mew. Kagelu mu kay; fey mapuzugun mew feypigelu ti zugu.

Fey ti wüne zugu mew kimkey pu inayeme xem fijke zugu mew, welu wüne ta günezuamgekey ñi mügeltuken ta zugu egu kimün kam ñi femkenon; fey mew xipay; pen zugu mew, awkantun zugu mew, epewtun mew, konewtun mew, kimkantun mew, inayentun mew, pepilkantun mew, azümkantun mew, inakintun mew ka konün fijke zugu mew. Welu feytachi zugu mew wüne ta kimgakey ñi chem az nien ñi pu füren ta ñi kimaël chem kimün inayelu ñi küpan, küpalme egün tuwün, ka femgechi mew, chem kimün ñi küpa kimnen ti kimalu. Fey mew pu inageme xem feypigekey ñi zewmayael ñi zugu egün.

Kagelu mew kay, wüne ta günezuamgey pu kimalu ñi ajkütuken ta kimün zugu kam femkenon. Fey mew elugekey kimün ta pu inageme xem güxam mew, güxamtukun mew, gülamtun mew, wewpin mew, koyag mew, piam mew, zugutun mu mew, ülkantum mew. Welu ka femgechi mew tuchi nielu ta kimün müley ñi wülal, femle feyta chi che zoy elugekiy ta kimün, newen ka geh kimün ta elukeyu, fey mew zoy kompukey kishu mu kümeke kimün pin ta müley ta mapunche kimün mew.

Índice

Dedicatoria.....	i
Agradecimiento.....	ii
Resumen	iv
Xüküfchi zugu inatukimün zugu mew.	vi
Índice	xviii
Abreviaturas y Siglas	xx
Introducción	1
CAPÍTULO I.....	6
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	6
1. Problema de investigación	6
2. Objetivo General.....	9
2.1. Objetivos Específicos	9
3. Justificación	9
CAPÍTULO II.....	11
CARACTERÍSTICAS METODOLÓGICAS DEL ESTUDIO	11
1. Tipo de investigación.....	11
2. Descripción del trabajo de campo.....	13
3. Unidades de análisis	14
4. Descripción de la población en estudio	16
5. Explicación de las estrategias metodológicas que fueron utilizadas	18
6. Técnicas	18
6.1 Güxam (conversaciones) con los agentes educativos	19
6.2 Taller – mesa redonda cultural mapunche	20
6.3 Entrevista en profundidad con agentes educativos.....	20
7. Indagación documental	22
8. Instrumentos	22
8.1 Libreta de campo.....	22
8.2 Aparatos tecnológicos o de apoyo	23
8.2.1 Radio grabadora	23
8.2.2 Máquina fotográfica	23
9. Procedimientos para la recolección de datos	23
10. Nuestras dificultades y logros	24
11. Consideraciones éticas	26
CAPÍTULO III.....	28
MARCO TEÓRICO	28
1. La Educación	28
2. Educación Indígena.....	36
3. Socialización y reproducción cultural	40
4. Conocimiento y saber.....	47
5. Conocimiento socio religioso	51
6. Educación y Escuela	54
7. El currículum.....	60
CAPÍTULO IV.	64
RESULTADOS	64
1. Contexto	64
1.1. Contexto político del Estado Nación chileno.	64
1.2. Contexto cosmológico de la cultura mapunche.	66
1.3. Contextualización del área de estudio	72
2. Procesamiento de la información.....	75

2.1. Tiempo en que se realizan los eventos	75
2.2. Espacios en que se realizan los eventos.....	79
2.3. Inestidura de los agentes socio religiosos	86
2.4. Relación hombre - naturaleza	97
2.5. Elementos cosmológicos.....	115
2.6. Transmisión de conocimientos religiosos mediante práctica y observación...	129
2.7. Transmisión de conocimientos religiosos mediante la oralidad y relatos	141
CAPÍTULO VI.	154
CONCLUSIONES.....	154
CAPÍTULO VI.	166
PROPUESTA.....	166
Bibliografía.....	176
ANEXO	188

Abreviaturas y Siglas

CONADI	: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
COTAM	: Comisión de trabajo autónomo mapuche. Instancia que surgió producto de la política de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los pueblos indígenas, en el gobierno de Ricardo Lagos.
CPE Chile	: Constitución Política del Estado de Chile.
EIB	: Educación Intercultural Bilingüe.
Entrev.	: Entrevista.
L.I.	: Ley Indígena Nº 19.253.
LOCE	: Ley Orgánica Constitucional de la Educación.
MIDEPLAN	: Ministerio de Cooperación y Planificación.
MINEDUC	: Ministerio de Educación.
NB	: Nivel Básico ó Educación Básica.
NB1	: Nivel Básico 1 o 1º y 2º Año Básico.
Ñ.L.	: Ñizol Logko; máxima autoridad socioreligiosa y política mapunche.
O.F.	: Objetivos Fundamentales.
O.F.C.M.O.	: Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios.
O.F.T.	: Objetivos Fundamentales Transversales.
O.F.V.	: Objetivos Fundamentales Verticales.
O.I.T.	: Organización Internacional del Trabajo.
PEI	: Proyecto Educativo Institucional.
P.P.E.	: Planes y Programas de Estudios.

Introducción

El presente estudio se enmarca en la línea de “Capitales culturales y reproducción cultural”, en el entendido de que tiene relación con el Estado, el poder y la sociedad mapunche en que existen fronteras culturales, relaciones de dominación y resistencia que trascienden a través de múltiples manifestaciones, como es la dominación cultural, que hoy se busca reivindicar en lo que respecta al campo educativo como propuesta propia (mapunche), constituyéndose así como capital cultural que evoluciona y se transforma en el marco de las fronteras culturales¹⁰.

El fenómeno de la globalización y el neoliberalismo son procesos que se van produciendo a pasos agigantados y que calan en todas las estructuras y ámbitos de la sociedad. La experiencia personal del autor permite señalar que los efectos de estos fenómenos han llevado a las transformaciones de los conocimientos y valores mapunche y que son percibidos por los miembros de los *lof* como la destrucción de su belleza, su ecosistema cultural, social, natural, y un peligro para su bienestar y proyección cultural.

Desde el año 2003 existe la idea de llevar a la práctica la educación mapunche en los *lof Ütügentu, Piwjeüñüm y Pirkunche* por los agentes educativos como la *kimün che, azümüwkülechi che y el wewpife*¹¹, para reorientar a los niños y jóvenes desde los conocimientos culturales mapunche. Esta investigación pretendió profundizar principalmente la esfera de los conocimientos socio religiosos para sistematizarlos y aportar con elementos que pueden ser parte de un currículum propio mapunche. Las

¹⁰Puede ser entendida como: espacios donde los grupos sociales pueden desarrollar sus sistemas y códigos simbólicos, los que van a ser legitimizados al ocupar diversos espacios y ámbitos de la sociedad, un ejemplo de ellos es la escuela (Sepúlveda Priscilla, comunicación personal 21/07/2005).

¹¹Agentes educativos; entenderemos por agentes educativos a aquellas personas claves, reconocidas socialmente y que pueden entregar conocimientos valiosos para la investigación. Estos agentes son; Zugulmachife, logko, ñizol logko, azümüwkülechi che, kimün che y fütakeche y wewpife, que son los que existen en el lof que forman parte de la cultura mapunche.

Kimün che; se denomina así a las personas poseedoras de muchos conocimientos en los distintos ámbitos del quehacer mapuche, principalmente en lo social, religioso, educativo e histórico. Estas personas tienen principalmente muchos roles sociales y no siempre hacen lo que dicen, diferenciándose así de los Kim che que sí son coherentes con lo que dicen y hacen, es decir, son personas muy cultas y con profundas reflexiones en los conocimientos que poseen, estas facultades también responden al az de cada familia.

Azümüwkülechi che; son personas que tienen habilidades, conocimientos y por tanto, se manejan en el ámbito que conocen. Se especializan en un aspecto del kimün y en este caso, sobre algunos conocimientos con respecto a yerbas medicinales, relaciones que se establecen con los elementos de la naturaleza y además posee habilidades en el trabajo sobre tejidos en telar, por tanto, tiene un reconocimiento de la gente y, como tal, es recurrida a esta persona para orientarse o recibir propuesta de solución a sus situaciones, principalmente a enfermedades comunes de bebés (empacho, mal del ojo, etc.).

Wewpife; Es una persona que tiene un amplio conocimiento sobre la historia del pueblo mapuche. Aunque responden principalmente al orden socio político, los *wewpife* son personas que tienen amplios dominios sobre el *kimün mapunche*, y por ende, sobre la religiosidad, redes sociales, concepción del mundo y la vida. Conocen la historicidad propia del espacio donde viven, a nivel de *Lof, Rewe y Ayjarewe*, por tanto, sus roles principalmente se basan en ser los historiadores.

prácticas socio religiosas (*wiñol xipantu*, *gijatun*, *geykurewen/geyfürewen*, entre otros)¹² que buscan percibir la realidad en su significado más profundo y total del sentido de la vida de todas las cosas y el posicionamiento del mapunche en el universo en su deber ser y actuar con identidad, desde la concepción cultural propia, son múltiples, sin embargo, para el desarrollo de la investigación se tomaron en cuenta tres de ellas: el *gijatun*, el *kamarikun* y el *gejipun/jejipun*. Dicho proyecto se ejecutó en el territorio mapunche de *Xuf Xuf* que corresponde a la estructura tradicional mayor llamada *Ayjarewe*¹³, particularmente en los *lof Ütügentu*, *Piwjeüñüm* y *Pirkunche* de la IX Región de Chile.

Se ha focalizado a estos agentes porque son personas claves en cada uno de sus respectivos *lof* y tienen un reconocimiento social por los conocimientos que poseen, además, se mueven en distintos escenarios e interacciones con los individuos mapunche y no mapunche. No son los únicos agentes educativos; existen las/os *machi*, *rüxafe*, *zugumachife*, etc. que también son agentes socio religiosos que transmiten y generan conocimientos de la cultura mapunche, sin embargo, no se tomaron en cuenta puesto que no se encuentran dentro del universo de la investigación, es decir, no se encuentran dentro de los *lof* mencionados.

Es pertinente dar a conocer la complejidad de este proceso de transmisión de los conocimientos que tienen diferentes efectos en la práctica cotidiana. Estos

¹² *Wiñol xipantu*, es una actividad socio religiosa donde se celebra el regreso de un nuevo año mapunche, principalmente en el ámbito familiar, donde se llevan a cabo distintas pruebas para prever el futuro principalmente en los niños (as) y jóvenes, se hacen oraciones por el bienestar familiar y por los alimentos que poseen o han obtenido durante el año. Además se desarrollan actividades de iniciación y renovación ya sea en el caso de *machi* (médicos tradicionales), apadrinamiento, rompimiento de las orejas en el caso de las niñas, etc. Este es un momento preestablecido por el proceso natural de la vida. El objetivo de la ceremonia consiste en renovar la relación de compromiso que el *che* tiene con los diversos espacios y los *Newen* existente en el *Waj Mapu*, entendiendo que todo el proceso natural de la vida vuelve a recomenzar y junto con ello se debe renovar también el vínculo existente entre los *che* y los distintos espacios que componen el universo *mapunche*, para transitar un nuevo ciclo de tiempo fortalecido.

Gijatun; literalmente significa pedir, proviene de la raíz *gija* que significa dar para recibir, por tanto, es una actividad ceremonial socio religiosa que se realiza para petionar, bienestar, buenos días, buenas cosechas y para reestablecer el equilibrio cosmológico. Se celebra cada 2, 4 o 6 años para realizar la rogativa, según la determinación de los participantes de cada espacio territorial y/o circunstancial según las manifestaciones de los elementos de la naturaleza. Es una ceremonia religiosa muy compleja donde confluyen distintos elementos, como fuerzas y dueños de los espacios eco-sistémicos, símbolos, espacios, divinidades, personas en tanto fuerza, creencias, etc. expresándose en dicha ceremonia la concepción filosófica, del mundo, de la vida, de las relaciones que se establecen con los distintos elementos de la naturaleza y con las dimensiones espaciales, donde el *che* es parte y cumple una función determinada.

Geykurewen/geyfürewen, es una actividad ceremonial socio religiosa que realiza el o la *machi* para renovar su fuerza y pactar nuevamente con las fuerzas y dueños de su esencia de ser que le permitieron su condición de ser *machi* y su rol medicinal en el ámbito social. Es una forma de sacudir todas las cosas malas que se fue obteniendo durante el año y renovar su fuerza, votando todos los *jafaf* (ramas de colihue, manzano, canelo) y colocando otros nuevos como símbolo de renovación.

¹³ *Ayjarewe* de *Xuf Xuf*; Es un espacio sociopolítico territorial amplio que abarca nueve *rewe* (son espacios sociopolíticos menores cuya característica principal es que tiene un espacio donde se realiza el *gijatun*- rogativa). Dentro de este espacio territorial encontramos como autoridad máxima al *wünen ñizol logko*.

conocimientos se han experimentado a lo largo de siglos y todavía se siguen experimentando y ajustando a las condiciones, necesidades y exigencias del pueblo mapunche en la actualidad. Todos los conocimientos mapunche, tanto de los hombres como de las mujeres, constituyen un factor fundamental para la formación y desarrollo de las personas mapunche en su cultura. Para este efecto, se consideraron los conocimientos socio religiosos que portaron los agentes educativos ya mencionados.

La tesis cuenta con 6 capítulos y se encuentra organizada de la siguiente manera: El Capítulo I se refiere al planteamiento del problema; primero, cuenta con el problema de la investigación, donde se dieron a conocer los elementos conflictivos que obstaculizan el llevar a cabo una educación mapunche en la institución escolar; segundo, con los Objetivos planteados que guiaron e hicieron posible la investigación; tercero, con la justificación del problema de investigación.

El Capítulo II se refiere a las características metodológicas de la investigación; primero, cuenta con el tipo de investigación donde se señala que la investigación es cualitativa – etnográfica que encaminaron los objetivos, permitieron describir los datos como información recabada en el trabajo de campo, analizar e interpretar las características socio religiosas y culturales que los agentes educativos han testimoniados y construir categorías de análisis. Además, se señala que tiene un carácter descriptivo e interpretativo, enmarcado desde una perspectiva *émic*, donde fue trascendental que dentro de la metodología se utilizara una metodología propia mapunche llamada *güxam*; segundo, cuenta con la descripción de la metodología; tercero, cuenta con las unidades de análisis de las informaciones entregadas por *kimün che*, *azümüwkülechi che* y *wewpife*, además, con informaciones complementarias de otros agentes; cuarto, cuenta con la descripción de la población en estudio (*lof Ütügentu*, *Piwjeüñüm* y *Pirkunche*); quinto, cuenta con estrategias metodológicas que fueron utilizadas para la investigación; sexto, cuenta con técnicas (*güxam*, taller- mesa redonda cultural mapunche, entrevista en profundidad). Cuenta además, con una explicación de la indagación documental; octavo, cuenta con los instrumentos utilizados (guías de entrevistas, libreta de campo, aparatos tecnológicos (radio grabadora, cámara fotográfica), además, cuenta con procedimientos para la recolección de datos, las dificultades y logros en el proceso de la investigación y desarrollo de la tesis. Por último, las consideraciones éticas que son necesarias y muchas veces trascendentes para la investigación.

El Capítulo III se refiere a la fundamentación teórica: Aquí se presenta el marco desde el cual se ha abordado el problema de investigación y desde el que se analizaron los

resultados y hallazgos, intentando redefinir los conceptos a partir de la concepción mapunche que otros autores han determinados, trabajados y casi siempre desde la concepción occidental, los cuales son las nociones de: educación, educación indígena, socialización y reproducción cultural, conocimiento y saber, conocimiento socio religioso, educación – escuela y currículum.

El Capítulo IV se refiere a la presentación de resultados. Este comprende dos partes; una primera parte está dedicada a la contextualización del estudio y aquí se encuentra primero, el contexto político del Estado nación chileno; segundo, el contexto cosmológico de la cultura mapunche y, tercero, la contextualización del área de estudio. Una segunda parte está dirigida al análisis de los datos de acuerdo a las categorías emergentes frutos de los contenidos e informaciones recopiladas en el trabajo de campo, así la primera se refiere a tiempo en que se realizan los eventos, principalmente el *gijatun*, el *kamarikun* y el *gejipun/jejipun*. La segunda, se refiere a espacios en que se realizan estos eventos. La tercera, se refiere a la investidura de los agentes socio religiosos. La cuarta, se refiere a relación hombre-naturaleza. La quinta, a elementos cosmológicos. La sexta, a la transmisión de los conocimientos religiosos mediante práctica y observación. La séptima, a la transmisión de los conocimientos religiosos mediante la oralidad y relatos.

El Capítulo V, es el penúltimo capítulo y se refiere a las conclusiones obtenidas a partir de los hallazgos identificados en el capítulo anterior y en función de la pregunta, objetivos de la investigación e informaciones teóricas conceptuales presentadas en el capítulo III. Como último se encuentra el Capítulo VI y se trata de una propuesta aplicable que busca llevar al plano de la acción, algunos de los resultados y conclusiones de la investigación realizada.

Es necesario advertir que en los resultados se ha tratado de mantener el estilo de habla de los agentes educativos quienes han proporcionados los testimonios. Además, recalcar que este estudio constituye tanto una propuesta como una apuesta a la redignificación de la propia educación mapunche. Consideramos que es un aporte inicial para una discusión de largo aliento que se deberá efectuar necesariamente entre *mapunche*. La intención del trabajo tuvo que ver con tratar de indagar antecedentes a través de las discusiones que los propios agentes educativos mencionados generaron, con el fin de describir, sistematizar y reflexionar sobre algunos conocimientos religiosos mapunche en los *lof* indicados, necesarios para la regeneración y perfeccionar el currículum propio mapunche no escolarizado, por tanto, no apunta a desarrollar una propuesta educativa, sino que, el propósito es contribuir a

través de la indagación con elementos necesarios para sentar las bases hacia la regeneración de un currículum propio mapunche no escolarizado. Además, se hace necesario dejar en claro que dicha investigación no apunta a la diversificación curricular, puesto que no se encuentra enmarcada dentro del sistema educativo tradicional escolarizado.

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El hombre moderno, cuyo único afán es someter la tierra a su dominio total, nunca encontrará una verdadera morada en estas tierras indígenas. Sólo un pueblo austero y contemplativo podría encontrar en estas tierras su autorrealización y penetrar en su misterio. La tierra para los indígenas no es simplemente tierra; es el centro de su existencia, la fuente de su organización social y origen de sus tradiciones y costumbres. Se puede decir que la tierra es la vida misma del pueblo indígena, su historia personal y colectivo. (Hans Van den Berg)

1. Problema de investigación

El Estado Nación chileno actual se sustenta bajo una concepción eurocentrista y globocentrista modernizante caracterizada por el libre mercado. Además, los cambios que se han producido en la actualidad tanto en la comunicación como en la información, son globales y estructurales, es decir, tanto la globalización y el neoliberalismo no sólo afectan al campo de la tecnología, de la economía y del mercado, sino afectan con la misma o mayor intensidad a la cultura mapunche y su forma de vida cotidiana. “Como resultado de estas estrategias neoliberales se tiene el deterioro profundo de todos los sistemas educativos, que no garantizaron la equidad en beneficio de los sectores menos atendidos” (Unidad Nacional de Naciones Indígenas Originarios, 2004: 16-17), especialmente del pueblo mapunche.

En Chile se cuenta con la Reforma Educativa que contempla dentro de sus postulados el principio de autonomía curricular a fin de que se respeten aspectos que son comunes de la cultura nacional y, por otra, la necesidad de respetar la pluralidad sociocultural como opción de vida. Es así que en los planes y programas de estudios se encuentran que “es fundamental que las escuelas cuyos alumnos tengan mayoritariamente como lengua materna idiomas indígenas, incorporen a sus programas la dimensión intercultural bilingüe” (Ministerio de Educación, Reforma en marcha 1997:63). Así, la EIB como propuesta educativa nos brinda la posibilidad de incorporar en la escuela procesos culturales como aspectos del conocimiento para ser enseñados. Por otra parte, el Estado chileno reconoce la existencia de indígenas a través de una ley especial indígena (Ley 19.253) como “agrupaciones humanas que han existido en el territorio nacional desde tiempos precolombinos para los cuales la tierra es el fundamento principal de la existencia y cultura”. Además, en el título IV, párrafo 1, artículo 28 de la Ley 19.253 (L.I.) contempla:

El establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educandos acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas que los capacite para valorarla positivamente. (L.I: 1993:17)

Por tanto, se cuenta con leyes y decretos que avalan la posibilidad concreta de desarrollar la EIB en diferentes instancias educativas para defender derechos, llevar acciones tanto en la educación formal o educación propia mapunche y procurar su desarrollo sociocultural.

Aun existiendo instrumentos legales como la L.I. 19.253 y la Reforma Educativa de 1996, la educación en Chile ha iniciado cambios no muy significativos, pero importantes para las naciones indígenas, en lo que respecta la gestión institucional y pedagógica, para contextualizar y hacer más pertinente la educación indígena. Sin embargo, estos cambios, por una parte, no apuntan a la transformación estructural del sistema educativo nacional para incorporar fehacientemente los conocimientos, metodologías y espacios de formación propia indígena, especialmente mapunche; por otra parte, no se permite una educación mapunche desde su propia concepción que responda realmente a las necesidades y aspiraciones de este pueblo, sino, solo se introducen algunos elementos culturales mapunche en el currículum nacional, como en el proyecto educativo institucional de cada centro educativo, incorporando algunos elementos culturales (en tanto contenidos temáticos como metodológicos) como relleno al currículum nacional para darle una orientación más indígena al sistema educativo tradicional escolarizado y adaptado a la realidad sociocultural presente en el contexto donde se encuentra inserta la escuela, con visión de la sociedad occidental, nacional, con sus valores y regulada por el Estado Nación.

De la misma manera ocurre con los métodos educativos en la EIB., que intentan moldear contenidos culturales mapunche dentro de los parámetros de las metodologías occidentales, ordenándolos en programas basados en el gradualismo del aprendizaje, en la separación en materias (ejemplo; la materia de mapuzugun), en medir la realidad educativa del pueblo mapunche con la vara del sistema educativo tradicional, del currículum escolarizado y de sus métodos de evaluación, perdiendo así, la ciclicidad, la forma holística e integralidad con que se educa y transmite los conocimientos mapunche en los niños y niñas en sus espacios socioculturales de acuerdo a sus propias características. De ahí que es posible observar cuán violenta es la política educacional del Estado chileno que prohíbe, limita o minimiza el derecho de las personas restringiéndoles a los aprendices a comprender que existen otras formas, sistemas, concepciones de ver el mundo y practicarla.

Es así que “la educación escolarizada ya tiene una definición cultural: corresponde a la cultura occidental predominante que desmenuza, segmenta y categoriza las ideas, las acciones y los seres” (De Zutter 1991: 68). Al hablar de una educación propia

mapunche se está reconociendo la existencia de un sistema educativo diferente al escolarizado con características culturales, sociopolíticas y educativas propias.

El proceso de la EIB en Chile ha demostrado que no ha podido responder en la práctica, a las particularidades de cada realidad local, a la incorporación de los diversos tipos de agentes socioculturales y educativos que responden a características particulares propias de cada az, en tanto ecencia, forma de ser y actuar de la persona, acceso, edificación y transmisión del conocimiento. Por tanto, no ha respondido al *kūpan*, *kūpalme* y *tuwün* de cada aprendiz, que en función de estas características cumplen roles en sus espacios socioculturales. Esto ocurre, dado su carácter de concebir y responder a las demandas indígenas que no ha permitido ver las particularidades locales como necesidades básicas, es decir, la diversidad cultural indígena se ha visto como homogénea en todos los pueblos, perdiendo de esta manera el encanto de la particular diferencia de cada una de las realidades. Por tanto, tampoco es un marco para llevar a cabo una educación propia mapunche en la práctica cotidiana de la educación escolarizada.

La EIB ha sido guiada por propósito¹⁴ y no por sentido y significado que mueve a las culturas indígenas¹⁵ donde asegura su existencia, su reproducción, re-creación, regeneración y producción cultural. A partir de estas diferencias, es necesario partir de la diferenciación para entrar a la especificidad de la cultura mapunche y romper con la homogeneidad de los pueblos indígenas que ha impulsado la EIB, a través de la educación mapunche en un territorio específico. Con esto se pretende señalar que no debe de existir una propuesta única o un solo modelo para todo el pueblo mapunche tan heterogéneo y diverso, se deberá experimentar con propuestas territoriales locales adaptadas a las realidades etnolingüísticas, necesidades y perspectivas educativas de cada caso.

Muchas veces no pensamos ni reflexionamos sobre la existencia de sistemas de educación que cada pueblo ha desarrollado y se impone el sistema educativo escolarizado occidental visto como único capaz de entregar contenidos y metodologías indígenas en las mismas estructuras y sistema, solo más adaptado a los indígenas. Consecuencia de la imposición de la concepción occidental de educación como sistema educativo nacional encaminado a través de la escuela como sistema escolar

¹⁴En el sentido de su finalidad, de perseguir el tipo de persona que se quiere formar y requiere la sociedad nacional.

¹⁵De encontrar en la persona el sentido y significado de la vida, la interrelación con los distintos elementos existentes, cimentado en los principios de incompletabilidad de todo ser e ir en busca del o los otros diferentes para su complementariedad mediante acciones recíprocas y convivencia armoniosa entre cada unos de ellos.

en las comunidades mapunche, ha favorecido al resquebrajamiento y/o debilitamiento del sistema educativo tradicional mapunche, y con él, los principios valóricos, conocimientos, metodologías y modelos de personas de este pueblo. Urge por una parte, plantear la existencia de un currículum propio mapunche no escolarizado como otro distinto al nacional y con derecho de ejercer lo propio en la práctica; y, por otra parte, responder a las demandas de las personas del territorio y de la Organización territorial *Ayjawewe de Xuf Xuf* sobre una de sus principales líneas de acción en términos intraétnicos/ intraculturales (desde lo étnico y cultural mapunche).

Es así que el estudio se centró en buscar en la discusión con los agentes educativos de los *lof* señalados, algunos de los elementos socio religiosos que pueden formar un referente básico para la sistematización de los conocimientos del currículum propio mapunche resquebrajado, (puesto que muchas de las acciones educativas ya no tienen funcionalidad) específicamente a partir de la esfera del conocimiento socio-religioso dentro de un espacio territorial definido. Con base en tales consideraciones el proyecto de investigación se ha planteado como pregunta orientadora de este proceso:

¿Cuáles son los elementos culturales bases desde la esfera socio-religiosa que podrían ser componentes para un currículum propio mapunche?.

2. Objetivo General

Sistematizar elementos socio religiosos para la regeneración de un currículum propio mapunche no escolarizado a partir de los agentes educativos mapunche como la *kimün che*, *azümüwkülechi che* y el *wewpife*.

2.1. Objetivos Específicos

- Identificar conocimientos socio religioso mapunche básicos que se les entregan a los niños y niñas mapunche en el escenario familiar y del *lof*.
- Describir procesos de transmisión de conocimientos que agentes como la *kimün che*, *azümüwkülechi che* y el *wewpife* señalan en los ámbitos sociales y familiares.

3. Justificación

El trabajo ha contribuido a sistematizar los procesos culturales que pueden servir de marco referencial para regenerar, revitalizar, perfilar y/o fortalecer el currículum propio mapunche para robustecer los modelos de personas que aspiran las comunidades mapunche del territorio y por tanto, sirva de insumo para el trabajo sociopolítico, educativo y cultural que realiza la organización territorial en el Territorio de *Xuf Xuf* y,

orientar de mejor manera las reivindicaciones, demandas de sus derechos sociales, culturales, políticos, económicos, religiosos y lingüísticos. Además, permite establecer un diálogo propositivo con el otro (sociedad chilena), a partir de su propia organización tradicional, en el entendido que deben ser las autoridades tradicionales de acuerdo a su estructura sociopolítica, las interlocutoras válidas para relacionarse con el gobierno en cuanto a lo educativo.

La investigación aporta con elementos que dan luces para reencaminar la educación propia mapunche, respondiendo y respetando elementos básicos culturales para la contribución de manera significativa en el desarrollo de la identidad, práctica cultural del niño/a mapunche y su proyección. Además, permite acercarnos a la educación mapunche tal y como tradicionalmente se ha llevado a cabo en el territorio. Estos elementos logrados permiten la regeneración y/o revitalización del sistema educativo propio mapunche, fortaleciendo los aspectos valóricos, historia propia, lengua, concepción de mundo, forma de trabajo agrícola, cosmología, etc.

La reincorporación y reactivación de los principios valóricos mapunche, de conocimiento y formación se basan a su vez, en la creencia de que la base cognitiva de la cultura se encuentra actualmente resquebrajada y/o debilitada, por lo que se requiere trabajar en términos de una re-culturalización desde dentro como un proceso de intraculturalidad.

Con esto se pretende poner de relieve la profundidad del conflicto existente a nivel intraétnico e interétnico, avivar la preocupación, el interés, el debate sobre la intencionalidad y la dimensión del currículum escolar e intercultural que están presentes en las intervenciones educativas en Chile, con un espíritu transformador por construir un mundo mucho más humano desde una perspectiva de una educación propia.

CAPÍTULO II.

CARACTERÍSTICAS METODOLÓGICAS DEL ESTUDIO

1. Tipo de investigación

Por las características del tema de investigación, se optó llevar adelante una investigación cualitativa – etnográfica para ser encaminados los objetivos, puesto que la etnografía “es el arte de la interpretación de acciones significativas... y el medio principal de acceso a los contenidos y los conocimientos...” (Velasco y Díaz de Rada 1997:79-80) socio religiosos y su descripción, como información recabada en el trabajo de campo. La etnografía ha servido para analizar e interpretar las características socio religiosas y culturales que los agentes educativos han testimoniados, y para la construcción de categorías de análisis a la luz de las informaciones obtenidas en el trabajo de campo. Así, la investigación tiene un carácter descriptivo e interpretativo dado que permitió describir algunos de los procesos socio religiosos que los agentes educativos de los *lof* entregaron, además, captar el significado profundo de las acciones de éstos conocimientos y reflexionar sobre los hallazgos obtenidos para luego ser interpretados.

Al respecto Hernández y otros (1991:316) señalan que “los estudios descriptivos buscan especificar las propiedades importantes de personas, grupos, comunidades o cualquier otro fenómeno que sea sometido a análisis”. Es decir, permiten describir las características de un fenómeno existente, lo que en este caso, tiene que ver con algunos conocimientos como elementos básicos que pueden formar parte de la regeneración de un currículum propio mapuche.

Desde esta perspectiva nos lleva a designar formas e instrumentos de la recolección primaria de datos y sus operaciones posteriores, donde el método para Velasco y Díaz de Rada:

...debe ser algo más que la mera aprehensión de datos, pero es igualmente cierto que las técnicas de observación o cualesquiera otras empleadas en la obtención de datos, incluyendo el registro de documentos, implican planteamientos teóricos previo. (1997:18)

Se abordó el conjunto de las prácticas, acciones, creencias y conocimientos socio religiosos que tienen mayor vigencia dentro del territorio mapunche de *Xuf Xuf* en su relación trilogica de *Che* (persona) con las dimensiones espaciales (incluida la tierra como planeta), el *Che* con los elementos naturales (como *newen* y *geh*) y el *Che* con

sus pares. Así la investigación se definió desde una perspectiva *émic* (desde dentro con lógicas culturales mapunche).

Enmarcado desde una perspectiva *émic*, fue trascendental que dentro de la metodología se utilizara una metodología propia mapunche llamada ***güxam***, resaltando con esta acción una metodología que es propia de la cultura mapunche. Este aspecto cultural permitió adquirir las informaciones relevantes y en profundidad, puesto que es acorde a la realidad sociocultural mapunche, constituyéndose en el núcleo instrumental de los distintos eventos, hasta cuando las informaciones adquiridas fueron suficientes como para plasmarlas en un informe. Siendo así, los testimonios son en *mapuzugun* (lengua propia del pueblo mapunche), por lo que se trató de traducir conciente que el sentido semántico de muchos de los conceptos propios perdieron su esencia al tratar de explicarse en castellano, aun siendo muy cauto en llevarlo a efecto, por tanto, las citas fueron puestas en *mapuzugun* y sus posteriores traducciones.

En el conocimiento mapunche encontramos dos tipos de *güxam* (conversaciones) una formal llamada *güxamkawün* y la otra, no formal llamada *re güxam*. El *güxam* formal podemos observarlo en contextos ceremoniosos y protocolares como en grandes reuniones, asambleas, *mafün* (casamiento), *eluwün* (entierro), donde van sujetos con aspectos de respeto, admiración y de consideración del otro como otro legítimo, aún cuando éste va combinándose con las conversaciones informales para darle más dinámica al evento. Mientras que las conversaciones informales las podemos encontrar en los juegos, actividades cotidianas, trabajos agrícolas, etc.

Además, dentro de esta misma perspectiva (*émic*), en los resultados se consideraron como datos complementarios la “experiencia personal” referida a conocimientos socio religiosos y el *mapuzugun*. La experiencia vivida en el *lof*, *rewé*, *ayjarewé* de *Xuf Xuf*, el ejercicio de la función de *choyke*¹⁶ en el *gijatuwe* de *Ütügentu* y *werken*¹⁷ sociopolítico en el territorio (1996-2003) sirvieron de gran ayuda para la investigación. Los datos de la experiencia personal fueron cotejados con los datos de los trabajos de campo, lo que nos permitió analizar y ver con más claridad los complejos procesos socio religiosos mediante los cuales se reproduce y recrea el *mapunche kimün*.

¹⁶Se imita el baile del avestruz durante toda la ceremonia del *gijatun*. Esta función responde al az de la persona, por tanto es una función socio religiosa que dura toda su vida, delegándole finalmente a su hijo que cumple ese requisito.

¹⁷ *Werken*, son los emisarios de los *Logko*, tienen la facultad de representarle y transmitir el mensaje en situaciones de orden social, tanto al interior del *Lof* y fuera de estos. En el plano religioso ayudan a convocar a los *xokiñche* (grupo de persona o familia) en los ceremoniales de orden colectivo, y extienden invitaciones a los *Logko* de otros *Lof* o *rewé*.

2. Descripción del trabajo de campo

La investigación se ha realizado en tres *lof* (*Ütügentu*, *Piwjeüñüm* y *Pirkunche*), todos ellos ubicados en Chile, en la IX región de la Araucanía, Provincia de Cautín, comuna de Padre las Casas y Vilcun, dentro de un espacio territorial con presencia de estructura sociopolítica propia llamada *Ayjurewe* (conjunción de 9 *rewe*¹⁸) de *Xuf Xuf*. En aquellos espacios territoriales mencionados llamados *lof* fue donde se realizaron los primeros contactos con algunos agentes educativos que dentro del territorio cumplen distintas funciones socio religiosas, educativas; entre ellos, *kimün che*, *azümüwkülechi che* y *wewpife*. Nos interesaba a ellos porque son personas reconocidas socialmente por tales funciones.

Es así como se ha llevado a cabo el presente trabajo de campo para abordar el tema de algunos elementos socio religiosos mapunche presentes en las prácticas religiosas mapunche y en la memoria colectiva, para la regeneración de un currículum propio mapunche no escolarizado a partir de aquellos, en fases de trabajo de campo discontinuo. Inicialmente se desarrolló una fase exploratoria en los meses de octubre y noviembre de 2004 que ha servido para redefinir el tema de la tesis y recogiendo algunos datos relativos a lo que ha sido el tema del presente trabajo. Posteriormente, del 02 de mayo al 03 de junio de 2005 se llevó adelante la investigación para el trabajo definitivo de la tesis, complementándose durante los meses del 29 de agosto hasta el 26 de septiembre del mismo año, esto con la finalidad de recoger datos faltantes sobre aspectos relativos al conocimiento socio religioso.

Así el proceso de investigación comenzó con la preparación del proyecto que ha llevado a una necesidad mediata de un trabajo de documentación bibliográfica que nos ayudó a indagar, recopilar informaciones a través de la biblioteca del PROEIB Andes, a recurrir a diversas metodología por la complejidad del tema socio religioso y los conocimientos que de los agentes educativos provinieron de acuerdo a sus funciones en su sociedad, alimentando de esta manera la capacidad de extrañamiento y despertando la curiosidad para descubrir los elementos novedosos que podría presentar la investigación, estando conciente que las formas de ver la realidad y de ponerse en práctica son diversas, aun así, dentro de un mismo territorio; complejizándose aún más cuando la realidad le es muy familiar al investigador, para lo

¹⁸Rewe; es un concepto muy amplio y complejo donde confluyen muchos elementos, entre ellos es un elemento de identidad tanto individual como colectivo, un símbolo religioso, social, cultural y político, podría representar además, las dimensiones espaciales. Es el espacio central del *jejipun*, *gijatun*, *kamarikun* donde se concentran todos los elementos utilizados en la ceremonia. Se designa así al espacio sociopolítico constituido por uno o más *Lof* y dirigido por un *logko* o *Ñizol Logko*.

cual, se agudizó la percepción de intentar ver la realidad tal cual es. Luego, se lleva adelante el plan de trabajo para culminar con la elaboración y redacción de un informe.

3. Unidades de análisis

Se definió como unidad de análisis a las acciones, relaciones e interrelaciones establecidas entre *che* (personas), el *che* con el universo y con los elementos naturales. Es decir, la calidad del *che* en tanto fuerza se hace, se desarrolla, se proyecta, pero también se pierde, de acuerdo con los comportamientos que manifieste no sólo en lo sociocultural sino también, en la relación que establece con los elementos de la naturaleza, así esta relación que se constituye responde a principios, valores y patrones de comportamientos propios que han establecidos los *che* en su relación con el universo para una correspondencia armoniosa, recíproca y complementaria entre cada unos de ellos como seres diferentes. Para ello se accedió a algunos agentes educativos que dentro del territorio cumplen distintas funciones socio religiosas, educativas (como; *kimün che*, *azümüwkülechi che* y *wewpife*); son personas reconocidas socialmente por tales funciones y quienes permitieron obtener las informaciones con respecto a los conocimientos socio religiosos mapunche.

Además, se utilizaron informaciones complementarias para verificar, complementar y contrastar las informaciones entregadas por los agentes educativos anteriormente mencionados. Así, un primer grupo de informantes complementarios fueron obtenidos mediante entrevista a un *fütache* del *lof* de *Ütügentu*, al *Ñizol Logko* del *rewe* de *Ütügentu*, a un *zugumachife*¹⁹ del *lof* de *Lewpeko* perteneciente al *rewe* de *Ütügentu*. La entrevista a estos dos últimos informantes se efectuó en el primer trabajo de campo realizado en el lugar de origen, es decir, en el espacio geográfico donde se realizó la investigación de la tesis. Ellos aportaron con sus conocimientos y experiencias sobre los aspectos socio religiosos y educativos.

¹⁹Fütache, es una persona adulta y que por su avanzada edad ha adquirido, experimentado, construido y socializado ciertos conocimientos mapunche. La madurez psíquico y físico están relacionados con la madurez de sus conocimientos.

Ñizol logko, es el *Logko* principal, el tronco, dentro de una organización territorial, como los *rewe*, y *kiñel mapu*. Por esto mismo su rol muestra la existencia de un nivel de organización territorial, más amplia que los *Lof*. El *Ñizol Logko* cumplen la función de hacer de intermediario y dirimir conflictos entre *Lof*. Tiene la facultad de tratar y manejar a los otros *Logko* que componen el *Kiñel mapu*. Cada *Logko* es autónomo en su *Lof*, pero en situaciones concreta donde se requiere de coordinación entre *Lof*, el *Ñizol Logko* ejerce autoridad, ayuda y orienta.

Zugumachife, es el mediador (*ragiñelwe*) entre los *che* y el espíritu del o la *machi*, es fundamental para producir la comunicación entre los espíritus de los *machi* y la gente, son las personas que mejor comprenden los códigos con los cuales se comunican los *püjü* de los *machi* permitiendo una comunicación fluida entre éste y los *che*, por tanto, adquiere la habilidad del *mapuzugun* hablado por los *Püjü* (espíritus) a través de los *pewma* (sueños).

Un segundo grupo de informantes lo obtuvimos mediante entrevista al encargado de la Unidad de Educación y Cultura nacional de CONADI (don José Calfuqueo), informaciones referentes a la EIB y la incorporación de conocimientos mapunche al currículum escolar. Además, se utilizó informaciones que se obtuvieron de la entrevistas hechas por Priscilla Sepúlveda²⁰ con los alumnos/as de la Escuela San Martín de Porres ubicada en el *lof* de *Rereko*, cercano al *lof* de *Ütügentu*. Dicha persona se encontraba realizando su investigación para el cumplimiento de la tesis en la misma maestría el cual se llevó a efecto dicha investigación.

Un tercer grupo de informantes se refiere a la utilización de informaciones preliminares recogidas mediante entrevistas en profundidad el año 2003, en territorio *Pewenche*, *Wenteche* y *Lafkenche* por el mismo investigador, en cumplimiento de una investigación encargada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM), fruto de la política de la Comisión de Nuevo Trato y Verdad Histórica, impulsada por el gobierno de Ricardo Lagos para con los pueblos indígenas de Chile. Todas las informaciones complementarias fueron de gran utilidad para la contrastación y análisis de la investigación.

Así, las unidades de análisis tiene relación principalmente con los contenidos, es decir, los conocimientos que los agentes educativos manifestaron de sus propias reflexiones en su relación hombre –naturaleza, hombre - elementos cosmológicos, hombre con sus semejantes, eventos de socialización donde se producen la enseñanza aprendizaje y las metodologías que se utilizan en los eventos donde se producen la enseñanza- aprendizaje sobre dichos fenómenos, para así conocer, reflexionar y analizar la situación actual de los conocimientos, prácticas y actitudes a partir de estos agentes. Estas unidades de análisis se abstraieron de los conocimientos que los propios actores como agentes educativos pudieron transmitir desde el *mapuzugun*.

La sistematización de la información consistió en el reordenamiento de la misma, en tres pasos, tomando en cuenta los dos objetivos planteados²¹. En el primero, se procedió al ordenamiento de acuerdo a la importancia que tienen las informaciones al interior de cada uno de los objetivos con base en categorías de análisis. Como segundo paso, se realizó una síntesis de esa información clasificada. Finalmente, de

²⁰Es una alumna y compañera del investigador; ambos pertenecientes a la 4ª maestría del PROEIB Andes y se encontraban realizando la investigación en el mismo territorio, pero en diferentes *lof*.

²¹ 1.- Identificar conocimientos socio religioso mapunche básicos que se les entregan a los niños y niñas mapunche en el escenario familiar y del *lof*.

2- Describir procesos de transmisión de conocimientos que agentes como la *kimün che*, *azümüwkülechi che* y el *wewpife* señalan en los ámbitos sociales y familiares.

los datos obtenidos y ordenados, se pudo identificar 7 categorías. Después de la formulación de categorías se procedió a la interpretación de los datos que se trabajaron más detenidamente y con más detalles.

Para comenzar con el análisis de la información, se han desarrollado siete categorías; la primera, tiene que ver con el “*tiempo en que se realizan los eventos*”; la segunda, con los “*espacios en que se realizan los eventos*”; la tercera, con la “*inversión de los agentes socio religiosos*”; la cuarta, con la “*relación hombre naturaleza*”; la quinta, con “*elementos cosmológico*”; la sexta, con la “*transmisión mediante la práctica y observación*”, y la última con la “*transmisión mediante la oralidad y relatos*”.

4. Descripción de los sujetos (en tanto *che*) con quienes se trabajaron.

El lugar donde se realizó la investigación son en los *lof* *Ütügentu*, *Piwjeüñüm* y *Pirkunche* ubicados en el territorio de *Xuf Xuf* al noreste de la ciudad de Temuco, comuna de Padre las Casas y Vilcun. En dicho territorio y *lof* algunas de las prácticas culturales aún se encuentran activas, es decir, se siguen practicando actividades socioculturales, religiosas y políticas mapunche. En el territorio aún se puede encontrar una estructura sociopolítica mapunche que se activan principalmente en eventos socio religiosos, aún cuando en la actualidad es difícil hablar con propiedad de una estructura social mapunche claramente identificable, pudiendo señalarse que éstas se encuentran determinadas en gran medida por las condiciones que el Estado-Nación chileno ha impuesto principalmente a través de aparato jurídico – administrativo y económico.

A nivel general se puede señalar que los *lof* son espacios o unidades territoriales básicas fundamentales de la organización social tradicional mapunche y que en muchos casos se delimitan por accidentes geográficos significativos adquiriendo el nombre de las fuerzas y cualidades del lugar delimitados por estos accidentes geográficos, y, como estos espacios son habitados por personas se les denominan al conjunto de personas que habita ese espacio territorial como *lof che* (conjunto de *füren* o familia emparentadas patrilinealmente). Junto con esta unidad social aglutinante tenemos otra que dentro de la identidad territorial de *Xuf Xuf* ayudan a conformar la estructura social territorial, las cuales son los *Rewe* y *Ayjurewe*. Estas dos últimas formas de organizaciones sociopolíticas comparten un trasfondo religioso y ceremonial muy importante, por lo que podríamos señalar que la organización social mapunche en este caso se articula en torno a valores culturales de orden moral y espiritual.

El **Lof de Ütügentu**, se conoce así debido a la existencia de “arbustos chicos, como *mawiza* (monte), llamado *ütüg* y que antiguamente cubrían ampliamente el área. Respecto del nombre de este *lof che*, proviene de esa característica puesto que al llevar ese nombre de las especies silvestres más abundante en el lugar (hoy en día muy escasa) este adquiriría mayor fuerza. Dicho *lof* limita al norte con el *lof Piwjeüñüm*; al sur con el estero *Jewpeko* y el *lof Pichi wigkul*; al este con el Fundo Santa Margarita; al oeste con el *lof Jewpeko*. Este *lof* tiene importancia ceremonial en la actualidad dada a la existencia de un espacio ceremonial (*gijatuwe*) que también es un *rewe* activado en tiempo relativamente reciente (1996). En éste *lof* hoy se encuentra inserta la Reducción y comunidad jurídica Mateo Antón N° 1590 conformada por más menos 60 familias. En dicha reducción y *lof* es donde compartimos con una *azümüwkülechi che* (María Cabral), un *fütache* (Segundo Quidel) y un *Ñizol Logko* (José Quidel).

El **Lof Piwjeüñüm**, su significado alude a un “bolsón de pájaros”. En efecto, este lugar está relacionado a un sitio en el cual anteriormente existía mucha vegetación, especial para albergar diversas especies de aves silvestres. Este *lof* limita al norte con el *lof Fütakura*; al sur con el *lof Ütügentu*; al este con el *lof Kajfulafken*, al oeste con el *lof Fütakura*. En este *lof* es donde se encuentra la *kimün che* (Marta Huencho de Carril) quien nos hizo un gran aporte en tanto conocimiento. En éste *lof* hoy se encuentra inserta la Reducción y comunidad jurídica Pedro Carril N° 1648.

Lof Pirkunche, su significado alude a la gente del norte (*pikum*= norte y *Che* =gente). Lleva ese nombre por un antiguo *logko* que vivía en ese lugar, muy cercana a la ciudad de Cajón y, que participo en la guerra con el Estado chileno en lo que hoy malamente se conoce como la “Pacificación de la Araucanía”. En dicho *lof*, es donde compartimos con un *wewpife* (Segundo Aninao) que nos compartió sus conocimientos y reflexiones. Dicho *lof* en la actualidad, tanto la reducción como la comunidad jurídica han conservado ese nombre.

En estos contextos es donde se llevo adelante el trabajo de investigación compartiendo con algunos agentes educativos más significativos desde una perspectiva del conocimiento mapunche (*kimün che*, *azümüwkülechi che* y *wewpife*) y que cumplen distintas funciones sociales según sus habilidades – conocimientos y linajes.

5. Explicación de las estrategias metodológicas que fueron utilizadas

Todas las reflexiones parten de la base de que para efecto de potenciar el análisis de una realidad compleja, como es la realidad socio religiosa, fue necesario articular métodos y técnicas en el proceso de investigación. Las informaciones se recopilaron mediante entrevistas semi-estructuradas, en profundidad, donde además se llevó a efecto una mesa redonda mapunche para contrastar, confrontar y validar las informaciones recopiladas a partir de los agentes educativos. Estas técnicas permitieron al investigador obtener mejores informaciones para su posterior análisis. Las unidades de análisis se plantean en cuanto a espacios, metodologías y contenidos propios mapunche que entran en juego en la socialización del niño donde se produce la enseñanza aprendizaje y se adquieren habilidades, destrezas y otros tipos de competencias que le servirán (al niño) para un buen desempeño en su vida social, política, cultural, religiosa, educativa, etc. En este sentido, las estrategias fueron:

- Inserción y familiarización con la *kimün che*, la *azümüwkülechi che* y *wewpife*, mediante la negociación recíproca.
- Entrevistas formales, informales y en profundidad semi-estructurada con la *kimün che*, *azümüwkülechi che* y *wewpife*.
- Participación directa en la mesa redonda, donde se encontraron presente los agentes educativos mencionados.

6. Técnicas

Las técnicas designaron las formas e instrumentos de recolección de datos y operaciones posteriores de clasificación, contrastación, entre otros. Se escogió la técnica de entrevista en profundidad, complementada con la mesa redonda mapunche y enriquecida con el *güxam* (conversación) con los distintos agentes educativos.

Estas técnicas nos permitieron conocer las percepciones, conocimientos e ideas que los agentes educativos de los *lof*, pertenecientes al *rewe* de *Ütügentu* y *Pirkunche*, tienen con respecto a la socialización de conocimientos, respecto a los distintos aspectos del quehacer del individuo mapunche, y que hicieron posible aportar con algunos elementos para la regeneración de un currículum propio mapunche no escolarizado.

En este sentido, el investigador no sólo estuvo dentro sino en parte fuera, es decir, estando dentro fue necesario mantener una identidad variable y diversa para no romper con el equilibrio de un investigador que intenta ser neutro. Es así que el

investigador aquí precisó tener conciencia de estar investigando y no quedarse solo viviendo la cultura y para eso, es donde cobró cuerpo el juego intencional de la entrevista.

6.1 Güxam (conversaciones) con los agentes educativos

La lengua mapunche (*mapuzugun*) es un sistema de comunicación verbal y herramienta de estructuración, construcción de conocimientos, representación del mundo y comunicación entre los mapunche se constituyó en unos de los instrumentos fundamentales no sólo para el ingreso en las prácticas socioculturales y religiosas, sino también, para ejecutar las diversas estrategias de interacción en el acceso y socialización de conocimientos mapunche. Además, a través de éste, se accedió al entendimiento e interpretación de los grandes conceptos que se entregaron, cargado de altos contenidos, simbolismos, significados y sentidos socio religiosos, filosóficos y culturales cuando éste se convertía en un lenguaje ritual.

En tanto expresión oral, el *güxam* se transformó en una estrategia y método que encerró el sentido del diálogo y conversación con matiz de un tipo de discurso mapunche que trae al presente lo sucedido en el pasado, conocimientos que han socializado los ancianos, normas, sucesos históricos y actuales del *lof*, donde, por una parte, se mantuvo una comunicación fluida entre los interlocutores (agentes e investigador), y por otra, se entregaron contenidos con grandes cargas de sentidos y significados culturales de enseñanza mapunche. Por tanto, el *güxam* exigió una actitud de atención, escucha y observación de parte del receptor (investigador) para tomar conciencia del desarrollo del contenido cultural, la concepción del mundo en su relación hombre – dimensiones espaciales, hombre - elementos de la naturaleza y entre personas, cada unos con sus particulares característica propia de su *az*²².

El *güxam* por parte de los agentes fue utilizado para orientar, aconsejar, entregar ciertos valores, patrones de comportamientos, para dar a conocer un tipo de pensamiento, una intervención frente a lo que se está haciendo, en tanto individuo y colectivo del *lof*, *rewe*, *ayjarewe* que lo requerían. A través de él se transmitió un alto

²²Az, es la característica de ser y de vivir de todo ser existente en la naturaleza, en el caso de las personas es producto del *küpan*, *küpalme* y *tuwün*. El *küpan* se entiende como la ascendencia consanguínea de carácter ancestral, el *küpalme* como la ascendencia de las personas en dos líneas, una paterna y otra materna, emergiendo de esa unión una característica particular propio de ese núcleo familiar y el *tuwün* que además de tener una relación con los espacios de los cuales proceden las personas, también tiene una relación con los antepasados que se han ido de este planeta, permite tener un conocimiento del lugar de origen territorial de los antepasados y sus actuales familias extendidas, y a partir de ellos se sabe con qué persona se está interactuando y cuales son sus características para poderla educar, corregir y encaminar hacia un buen pensamiento.

contenido del *mapunche kimün* y *mapunche rakizuam* (pensamiento mapunche) cargado de significado cultural y filosófico, según la situación que lo ameritó.

Así, el *güxam* como metodología y técnica se realizó en dos niveles de situaciones comunicativa: La primera, se dio de manera directa, es decir cara a cara entre el investigador y el agente socioeducativo; la segunda, grupal (mesa redonda mapunche), donde la situación comunicativa se dio entre el investigador y los agentes educativos involucrados. Esta técnica permitió tener un mayor acercamiento, confianza, confidencialidad, involucramiento, respeto, etc., tanto para el agente entrevistado como para el entrevistador e intercambios de opiniones (como transversal en las otras técnicas utilizadas) siguiendo las normas culturales. Teniendo presente que en toda conversación existe un equilibrio de revelación y ocultamiento de pensamientos e intenciones. Sin embargo, esta técnica permitió con naturalidad la conversación, puesto que se sirvió de elementos, contexto cultural y social.

6.2 Taller – mesa redonda cultural mapunche

Este taller de discusión, validación y/o contrastación correspondió a formas de conversación grupal (*güxamkawün*) utilizando como instrumento de comunicación el *mapuzugun*, formalizada en base a un guión prediseñado por el investigador. Por tanto, la conversación formal (*güxamkawün*) se llevó a efecto en la mesa redonda mapunche, donde éste tuvo importancia en el contexto de la profundización, validación y/o contrastación de informaciones socioeducativas y culturales relevantes. Esta técnica se expresó fundamentalmente en el contexto de las discusiones con los miembros educativos mapunche, actores en el proceso de la investigación. La mesa redonda se constituyó en una conversación grupal desde una perspectiva mapunche, es decir, fue un *güxamkawün* donde con naturalidad surgieron las distintas percepciones que los actores en tanto agentes educativos expresaron, discutieron y consensuaron.

6.3 Entrevista en profundidad con agentes educativos

Para llevar adelante esta acción se debió “tener en cuenta que la entrevista corresponde a una situación particular y que las representaciones de los actores que en ella se manifiestan puede no ser las que subyacen a la interacción observada en otros lugares” (Hammersley y Atkinson 1994:134).

Es así que para nuestra investigación esta entrevista individual y en profundidad se caracterizó por una intensa indagación y preguntas abiertas sobre el tema de los

conocimientos socio religiosos y las socializaciones tradicionales mapunche en el territorio de *Xuf Xuf* y, por su carácter delicado, que por una u otras razones no se podría acceder a las informaciones profundas, fue de vital importancia la utilización del *mapuzugun* mediante el *güxam*. Por tanto, éste siguió “el modelo de una conversación entre iguales, y no de un intercambio formal de pregunta y respuesta” (Taylor y Bogdan 1996: 101).

Esta técnica, basada en la conversación cara a cara, entre el informalismo y el uso de un guión más o menos estructurado permitieron indagar las más o menos profundas informaciones de las realidades socio religiosas, educativas y culturales. Las entrevistas semi-estructuradas se realizaron según se iba recogiendo las informaciones, de las dudas y preguntas que iban surgiendo en el proceso investigativo. Las mismas se desarrollaron en algunas ocasiones en privado, cuando el y la agente se encontraba sólo (una vez, en el caso del *wewpife* y *azümüwkülechi che*) y en algunas ocasiones cuando en su casa se encontraban otras personas ya sea su grupo familiar (todos los agentes involucrados) y/o vecino (en el caso del *wewpife*).

En algunos de los casos fue difícil encontrar el momento en que los agentes dispusieran de tiempo para dialogar mediante el *güxam*, aún cuando se fijaba una fecha y un momento determinado con anticipación; en las comunidades y grupos familiares surgían imprevistos. Esta situación llevaba a que nuevamente se acordara una fecha y momento determinado para regresar.

Dicha técnica se realizó en *mapuzugun* como medio para acceder al mundo de representaciones conceptuales y valóricas entre aquellos agentes relevantes desde el punto de vista del manejo de áreas específicas del conocimiento y la norma cultural mapunche. Al ser realizado en *mapuzugun* utilizando el *güxam* desencadenó una relación de hechos, narraciones de experiencias, conocimientos, percepciones, etc., introduciéndose una serie de preguntas como una forma de conducir la entrevista, donde ésta jugó un papel preponderante en la dirección y ordenamiento de las intenciones del investigador, siguiendo el sentido natural del *güxam*, donde el investigador es uno más. Estas entrevistas fueron grabadas en cintas magnetofónicas y sólo algunos conceptos que involucraban un alto contenido de simbolismo, significado y sentido sociocultural fueron registrados en la libreta de campo.

7. Indagación documental

Esta indagación tuvo como objetivo proveerse de informaciones escritas que existen sobre el pueblo mapunche, específicamente referidas a los conocimientos, saberes socio religiosos y la socialización como sistema de educación propia. Este fue un largo proceso de trabajo de indagación, acceso y lectura, iniciándose con el proceso de la elaboración del proyecto de investigación y culminando con la redacción final del documento.

El análisis de las documentaciones recopiladas contribuyó a la contextualización sociocultural y religiosa, a la especificidad de algunos conceptos para su mejor fundamentación y al proceso de triangulación de los datos recogidos en el trabajo de campo.

8. Instrumentos

Los instrumentos de investigación se utilizaron para estimular las ideas proporcionando de esta manera, las informaciones directas recogidas a través de las entrevistas en profundidad a la población objetiva, viendo e indagando cómo ellos viven las prácticas socio religiosas, la socialización de los conocimientos y valores culturales mapuche. En este sentido se elaboraron guías de entrevistas para la *kimün che*, la *azümüwkülechi che* del *rewe* de *Ütügentu* y el *wewpife* de *Pirkunche*, donde se canalizó la investigación impidiendo de esta manera, la dispersión y la atomización de los aspectos que fueron trabajados.

8.1 Libreta de campo

Este instrumento fue una libreta pequeña de bolsillo que fue muy interesante al tenerlo presente en todos los momentos, aún cuando se creyó que el día de trabajo había finalizado. Además, me permitió registrar acontecimientos en momentos no tenido en cuenta. Es decir, la libreta de campo estuvo presente en todos los momentos, incluso en los tiempos donde se creía que era de descanso, donde ya no se trataba sobre el tema, en conversaciones cotidianas, familiares y de recreaciones.

La libreta de campo permitió registrar los eventos menos esperados donde aparecieron elementos que fueron importantes para el trabajo de la investigación, puesto que sin este instrumento no sería posible recoger algunas de las reflexiones y conocimientos que generaron los agentes socioeducativos en los momentos imprevistos.

8.2 Aparatos tecnológicos o de apoyo

8.2.1 Radio grabadora

La grabadora se ha convertido en un valioso apoyo en todos los momentos en que se llevaron a efecto las recopilaciones de datos. Este aparato permitió grabar las entrevistas y la mesa redonda que se realizó tanto con la *kimün che*, la *azümüwkülechi che* y el *wewpife*. Como bien se sabe, es más que complicado tomar por manuscrito todas las informaciones que revelan los informantes en el momento de los hechos, por tanto, la grabadora facilitó este proceso. Sin embargo, en las primeras entrevistas del primer trabajo de campo, una dificultad con la que se tropezó fue el no haber probado con anticipación en que condiciones se encontraba dicha máquina, por lo que al momento de la grabación, la grabadora no se encontraba en buenas condiciones de funcionamiento, sin ser percatado por el investigador, lo que llevó a que una entrevista no se pudo recuperar.

8.2.2 Máquina fotográfica

Fue importante este aparato, porque permitió fotografiar algunos eventos en los cuales se llevaron adelante la investigación constituyéndose como uno de los registros de evidencia para la investigación.

9. Procedimientos para la recolección de datos

Para desplegar nuestra investigación se necesitó de etapas que nos llevaría a la obtención de datos y vivencias mediante registros de informaciones que se constituyeron en insumo importante para el presente trabajo. El poder averiguar a los agentes educativos con funciones distintas dentro de las distintas comunidades desde una mirada mapunche, y poder conseguir sus confianzas, se requirió de tiempo.

El primer trabajo de campo realizado en los lugares de origen de los investigadores, se llevo adelante durante el segundo semestre de formación, en los meses de octubre 25, hasta noviembre 23 del 2004. Durante ese período se realizó una investigación denominada “El *logko* como productor y transmisor de conocimiento en el *lof Ütügentu*, dentro del territorio de *Xuf Xuf*”, esta investigación nos permitió por una parte, adentrarnos a la comunidad, empezar a conocer y comprender la realidad socioeducativa y su tratamiento dentro de los *lof*. Por otra parte, ha permitido dar cuenta de la presencia de otros agentes educativos lo que llevó a reorientar el tema de investigación considerando a otros agentes socioeducativos existentes en otros *lof* anteriormente señalados.

El acercamiento inicial desarrollado en el trabajo de campo fue complementado con el segundo trabajo de campo realizado en tres *lof* anteriormente mencionado, iniciándose el 02 de mayo y culminando el 03 de junio del 2005. Precisamente, en este período fue donde iniciamos el trabajo de recolección de datos referido a nuestro tema de tesis, por lo que se desarrolló un plan de trabajo para organizar, distribuir el tiempo en semana y visitar a los diversos agentes educativos involucrados como agentes informantes y su familiarización.

En este proceso de recolección de datos fue necesario tener conciencia de revisar bien y analizar si los instrumentos propuestos para la investigación eran coherentes y válidos en ese contexto sociocultural, verificar si era necesario complementar para el logro de las obtenciones de más y mejores datos, lo que en más de una ocasión se produjo. Sin duda, las experiencias de trabajos anteriores nos han demostrado la importancia de volver a escuchar las grabaciones y revisar las anotaciones diarias para identificar aspectos débiles o aquellos que son necesarios volverlos a profundizar para lograr obtener las informaciones requeridas con más detalles.

Las fechas que nos propusimos para la investigación fueron de gran rigurosidad para obtener la mayor cantidad de información posible y por lo complejo que resulta ser el tema, para lograr llegar a los objetivos planteados. Una vez concluida la etapa de recolección y obtenidas las informaciones, procedimos a su procesamiento. Este constó de dos momentos principales; uno de ordenamiento y otro de sistematización.

Durante el ordenamiento de la información se procedió a la transcripción de las entrevistas con detalles tanto de la *kimün che*, el *wewpife*, la *azümüwkwülechi che* y un *fütache*. Asimismo, se organizó y ordenó las anotaciones realizadas por el observador. La sistematización de la información consistió en el reordenamiento de las mismas, en dos pasos. En el primer paso se procedió al ordenamiento de acuerdo al peso que tiene la información al interior de cada uno de los objetivos. El segundo paso se realizó una síntesis de esa información ya clasificada.

10. Nuestras dificultades y logros

Unos de los obstáculos principales y más relevante fue el hecho de ser el investigador un agente socio religioso y político del lugar. Este hecho no permitió al investigador alejarse de la realidad socioeducativa y religiosa en la que se encontraba investigando y no poner en práctica la capacidad de extrañamiento, despertando curiosidad para descubrir elementos novedosos. Esta situación ha llevado a realizar un trabajo de

mayor rigurosidad para agudizar la percepción, tratando de ver la realidad tal cual es. Este fenómeno persiguió al investigador hasta el fin de su trabajo de sistematización. Sin embargo, la ventaja fue captar los sentidos y significados de las acciones de los contenidos que fueron entregados por los diferentes agentes socioeducativos.

Otro de los obstáculos fue el que los agentes educativos mantenían una cierta desconfianza en entregar sus conocimientos, por temor de que una vez más se mal use sus conocimientos para beneficio personal y económico, como muchos otros investigadores han hecho con los agentes mapunche. Esta situación ocurrió en los primeros momentos de contacto, a pesar de que el investigador pertenece al mismo territorio y es uno de los agentes socio religioso; aún así, los agentes educativos mostraron cierta desconfianza por tener malas experiencias con personas de la misma sangre (mapunche). Sin embargo, esta situación fue desapareciendo en la medida en que el investigador fue dejando claro los objetivos de su investigación y cómo ésta contribuiría a las distintas comunidades existentes en el territorio y a la Organización territorial *Ayjurewe de Xuf Xuf*.

Los prejuicios fueron otro de los elementos obstaculizadores que se presentaron al momento de entrar en el terreno de la investigación e indagación de los conocimientos, valores éticos, creencias de las prácticas socio religiosas y posteriormente, explicarlos reflexivamente. El hecho de ser parte del mismo territorio, de compartir las prácticas socio religiosas, culturales y de poner mucha atención en los factores negativos en ocasiones anteriores, tanto de las prácticas, valores éticos y patrones conductuales me ha llevado a presuponer y prejuiciar muchos de los eventos. Estos factores se constituyeron en cargas obstaculizadores que me persiguieron tanto en la entrevista en profundidad, mesa redonda y análisis de la información, puesto que no permitieron poner atención a las particularidades de muchos de los elementos, dándolos por hecho que era de conocimiento común y conocido.

Poco a poco estos factores fueron siendo superados ayudado y apoyado por el profesor guía, quien con ojo de extrañamiento colaboró para expulsar estos factores negativos que mantenía el investigador.

El logro más beneficiario de la experiencia vivida en terreno, es ante todo, la acumulación de experiencia, ya que no hay nada mejor que vivenciar las realidades socioculturales y religiosas para formarse, transformando en conocimiento la experiencia que se ha acumulado. Esto se convierte finalmente en uno de los pilares de la autoformación, puesto que el hecho de poder reflexionar sobre su propia práctica

siempre es fuente de aprendizaje y de mejoramiento; cuando en cada uno de nosotros la práctica logra hacerse experiencia, nos brinda múltiples aprendizajes que modifican y enriquecen nuestros conocimientos y desarrollan nuestras capacidades.

Otro de los logros que también es muy importante dar a conocer, se refiere a la importancia de expresarse ante otros (agentes educativos, autoridades tradicionales, sus compañeros y profesores), que sin duda, también conlleva formarse. Cuando uno se pone en situación de tener que expresar a otros para comunicar, se ve obligado a dar forma, a formular lo que a menudo estaba latente, poco claro. Muy seguido surgen en ese momento preciso muchas ideas que no hubiéramos imaginado jamás unos minutos antes. Las diferentes experiencias vividas en terrenos por parte de los compañeros, contribuyen también a ver las cosas de otra manera y por consiguiente, a aprender, así como las opiniones, sugerencias, comentarios de parte de los profesores y compañeros que es una más de las riquezas. Esta diversidad de formas y pensamientos permite confrontar visiones y vivencias diferentes, siendo una de sus riquezas. Ya que mientras más versiones tenemos, más oportunidades de aprender tenemos. Además, dar a conocer el trabajo en terreno es por una parte, descargarse de la experiencia vivida, tomar distancia precisando la emoción y el conocimiento adquirido para poder emprender nuevamente con creatividad, sin encerrarse en la simple repetición, y por consiguiente, poder continuar auto formándose. De igual manera colabora de forma directa a la autoformación de los demás compañeros. En la medida en que la experiencia se cuenta y se interpreta desde lo vivido, permite que cada uno retome a su vez su propia experiencia y la mire con ojos nuevos, con una mirada más atenta sobre algunas cosas, mejorando así su propia autoformación.

11. Consideraciones éticas

Para obtener las informaciones se necesitó de previas conversaciones con los agentes educativos informantes, aquellos que serían los gestores de esta investigación. Es así como se tuvieron en cuenta el ser transparente con los agentes educativos como una de las condiciones básicas, dándoles a conocer el proyecto y la intencionalidad que persigue. Posteriormente, ser respetuoso y transparente tanto con los actores como con las informaciones obtenidas, puesto que ellos han depositado su confianza en el investigador. Además, fue necesario tener en cuenta el principio de reciprocidad, conceptualizado en *mapuzugun* como *gijaymawün* o *wüñoltun zugu* y que se encuentra muy presente en los agentes educativos involucrados; si los actores investigados entregaron informaciones también fue necesario llevar y entregar alimentos no perecible ya sea para compartir en el momento o bien dejárselo para

ellos como signo de retribución conocido como *gijaymawün* “yo te doy, pero tú también me das”. En el mismo sentido, otro aspecto es compartir experiencias que les puedan servir a ellos en tanto sujeto individual como colectivo llamado “*wüñowültun zugu*”.

Otra de las consideraciones éticas es señalar que no podemos evitar que en toda investigación, tanto en su análisis como en la interpretación de los datos haya una carga de subjetividad de parte del investigador, con la intención y necesidad de sistematizar y construir una visión personal de la realidad investigada. Sin embargo, se trató de ser lo más neutral posible para realmente hacer un aporte significativo al territorio y contribuir como un trabajo académico serio en el marco institucional del PROEIB Andes.

CAPÍTULO III.

MARCO TEÓRICO

Para hacer referencia sobre los conocimientos socio religiosos y la práctica de enseñanza de estos conocimientos a los niños y niñas en el escenario familiar y del *lof*, intentaremos desde la teoría, definir algunos conceptos. Concientes de que muchos de los conceptos provienen de la ciencia occidental o fueron contruidos para los indígenas con ojos ajenos, se intentará redefinirlos desde la concepción mapunche, las nociones de: educación, educación indígena, socialización y reproducción cultural, conocimiento - saber, conocimiento socio religioso, educación - escuela, y, currículum.

1. La Educación

Toda sociedad y pueblo socializa y educa a sus niños/as y jóvenes, es decir, a las nuevas generaciones según los principios y valores éticos culturales que lo orientan. Emile Durkheim señala que:

La educación es la influencia que ejercen las generaciones de adultos sobre aquellos que todavía no están preparados para la vida social. Su objeto es estimular y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que le son exigidos tanto por la sociedad política en conjunto, como por el medio particular para el que el niño está destinado específicamente... (Durkheim citado por Lundgren, 1992:17)

Tal definición hace hincapié en lo social y político donde el niño se desenvolverá durante su vida, estimulándolo con ciertos mecanismos y dispositivos que le son exigidos en el contexto de su desenvolvimiento sociocultural y político.

Para Vygotsky (1987:187 en Baquero), la educación puede ser definida como:

El desarrollo artificial del niño. La educación es el dominio ingenioso de los procesos naturales del desarrollo. La educación no sólo influye sobre unos u otros procesos del desarrollo, sino que reestructura, de la manera más esencial, todas las funciones de la conducta... La educación posee un rol inherente a los procesos de desarrollo. El desarrollo es en estas condiciones un proceso artificial. (Vygotsky citado por Baquero 1996:105-106)

La intervención educativa resulta inherente a los mismos procesos de desarrollo regulándolos de acuerdo con sus características... tal concepción permite situar a la práctica pedagógica como una práctica de gobierno del desarrollo y constitución de los sujetos implicados en ellas. (Baquero 1996: 151-152)

Para Humberto Maturana y Nisis (1999), la educación es entendida como:

Un proceso de transformación de vida conjunta con una orientación definida por la manera de vivir de esa persona que actúa como padre o maestro. En este proceso, el niño se transforma en un tipo de ser humano u otro según el curso del

entrelazarse de las emociones y actuaciones vividas por él o ella en sus acciones recurrentes y recursivas con sus padres y maestros. Además, el punto de vista implícito o explícito de lo que la educación es o debiera ser para los padres y maestros, depende de los puntos de vista que los miembros de la cultura tienen acerca del conocimiento, propósito de vida, y asuntos de la existencia material y espiritual. Expresado en otras palabras, la educación tiene que ver con el alma, la mente, el espíritu, es decir, con el espacio relacional o psíquico que vivimos y que deceamos que vivan nuestros niños. (Maturana y Nisis 1999:41)

Ambas citas conciben la educación centrada en el aprendiz como un dominio astuto de los procesos naturales del desarrollo (psicofísico) y un proceso de transformación o reestructuración de la vida en su conjunto de la persona (conductuales), bajos ciertas orientaciones de quienes educan, siendo esta inherente al ser humano, puesto que la educación tiene que ver con el alma, la mente y el espíritu como una manera “integral” de formación de la persona, como único, completo y capaz de educar y educarse; perfeccionando sus conocimientos para hacer frente a las necesidades de su sociedad como lo señala Fauré Edgar, al plantear que la educación en los individuo:

...es perfeccionar sus conocimientos... contribuir a su propio desarrollo... para hacer frente a las necesidades de sus sociedades y ofrecerlas las potencialidades máximas de una colectividad educada. (1978:219)

Esta concepción de educación centrada más en los conocimientos y saberes que desarrolla la persona en tanto individuo particular dentro de su estructura cognoscitiva no es solo producto de acción individual, sino son construcciones, recreaciones, distribuciones y validaciones en un contexto sociocultural donde el individuo conoce, hace, convive y se relaciona, como lo plantea Mario Rodríguez, al señalar que la educación:

...está directamente relacionada con los procesos de producción/construcción, recreación, validación, circulación y uso de los saberes y conocimientos. Por tanto, es parte central de los procesos de acumulación, desnivelación, distribución y apropiación de los mismos. (Rodríguez 1997:115)

Para Gustafson (1996), la educación es aprender a ser y prepara para un entorno. A manera de complementar esta concepción, la UNESCO encara el siglo XXI tratando de entender los cuatro pilares de la educación.

Como señala el Informe Delors, aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos y con los otros, y aprender a ser. (Monclús y Sabán 1997:9)

Estas dos concepciones de educación se acercan más a la concepción que tiene la sociedad mapunche con respecto a lo mismo. Sin embargo, cada uno de los pilares que sostiene la educación va a depender de la interpretación de acuerdo a la concepción del mundo, de la vida y las intencionalidades que cada sociedad culturalmente tenga.

Según Jaime Trilla (1993) la educación es entendida como:

...una realidad compleja, dispersa, heterogénea, versátil... La multiplicidad de procesos, sucesos, fenómenos, agentes o instituciones que se ha convenido en considerar como "educativo" presenta tal diversidad, después de lo mucho o poco que se pueda decir de la educación en "general. Se impone establecer clases, diferenciarlas según tipos, separarlas, ordenarlas, taxonomizarlas. Se impone, en definitiva, parcelar el universo de la educación. (Trilla, 1993:21-22)

El autor reconoce que la educación es una realidad compleja, heterogénea y versátil, donde intervienen multiplicidades de elementos, señalando además, que se parcela el universo de la educación. Desde esta perspectiva, a la educación para la sociedad occidental y particularmente para el Estado chileno se le añade adjetivo o se diferencia tipo de educación según algunas especificidades del sujeto que se forma o educa. Así encontramos expresiones como educación formal, no formal e informal, esta última, como aquella entregada por la familia y, la formal entregada por la escuela, entendida como la escolarizada y, que se encuentra ligada al Estado-Nación. "El Nivel Básico 1 (NB1) se caracteriza fundamentalmente por el comienzo de la vida escolar, lo que conlleva muchos cambios en el mundo de los educandos, ya que se inician en un camino de enseñanza formal, que significará un grado mayor de exigencia" (Huenchullan 2005:12).

La visión del Estado nacional y sus políticas no pueden ser separadas de la planificación educacional, puesto que la educación ha sido cada vez más una función del Estado, siendo éste el patrocinador, el que autoriza y certifica la educación. Así la educación en Chile que orienta la Reforma Educativa "se basa en los principios de la Constitución política, en la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza y en el ordenamiento jurídico de la Nación, así como en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en las grandes tradiciones espirituales del país" (Cañulef 1998:153-154), persiguiendo como fin último:

El desarrollo moral, intelectual, artístico, espiritual y físico (de las personas), mediante la transmisión y el cultivo de valores, conocimientos y destrezas enmarcados en nuestra identidad nacional, capacitándola para convivir y participar en forma responsable y activa en la comunidad. (Ministerio de Educación de Chile = MINEDUC, 1999:5)

La finalidad de la educación en Chile apunta al desarrollo de la personalidad del alumno y su capacidad para el desempeño adecuado en su medio social a través del aprendizaje de los contenidos mínimos obligatorios básicos que todo niño/a debe recibir para lograr competencias mínimas, como traducción de las intencionalidades del Estado chileno que persigue:

Ofrecer a todos los chilenos la posibilidad de desarrollar plenamente todas las potencialidades y su capacidad para aprender a lo largo de la vida, dotándolos de un carácter moral cifrado en el desarrollo personal de la libertad; en la conciencia de la dignidad humana y de los derechos y saberes esenciales que emanan de la naturaleza del ser humano; en el sentido de la trascendencia personal, el respeto al otro, la vida solidaria en sociedad y el respeto a la naturaleza; en el amor a la verdad, a la justicia y a la belleza; en el sentido de convivencia democrática, el espíritu emprendedor y el sentimiento de la nación y de la patria, de su identidad y tradiciones. (MINEDUC 1999:7)

En la propuesta de la Reforma Educativa de 1996 se plantean desafíos para lograr competencias y habilidades básicas, centradas en la realidad sociocultural del educando y responder a la modernización de la educación, donde se introducen nuevos criterios. Así la reformulación de objetivos se centran en:

Educar a cada niño en el límite superior de sus capacidades, proporcionándole un ambiente y los medios adecuados para el pleno desarrollo de su personalidad (adquisición de valores, conocimientos, habilidades y hábitos de trabajo requeridos)

- Transformar al niño en persona competente para valerse por sí mismo
- Poner al niño en condiciones de aprender a aprender. (Huenchulaf y Melipil 2003:30)

Por tanto, en los objetivos se refieren a la preparación del niño para enfrentar situaciones de la vida real, siendo el niño y la niña el responsable de su propio aprendizaje, es decir, es responsabilidad del niño aprender y no de otros actores como profesores, u otros. Es así que, según el MINEDUC (1999) los desafíos que se han planteado para lograr la modernización de la educación son fundamentalmente tres:

- Superar la extrema pobreza, asegurar iguales oportunidades en el acceso a la educación.
- Desarrollo competitivo entre educación y crecimiento económico.
- Modernización de la sociedad.

La educación en tanto funciones y acciones educativas es definida desde la comprensión que tenga cada sociedad sobre la concepción del mundo, de la vida, sus intencionalidades con respectos a las futuras generaciones y su proyección cultural, como por ejemplo, podemos mencionar la educación desde lo occidental, desde los indígenas, desde lo mapunche u otras sociedades culturalmente distintas. Desde esta perspectiva, la educación mapunche es entendida para algunos autores no indígenas como:

La educación mapuche consistía preferentemente en ejercitar la memoria, el culto por los detalles, la precisión al describir las características de los objetos y situaciones. El mapuzugun se caracterizaba por una riqueza descriptiva de una enorme variabilidad. El niño era educado en la descripción detallada de los cerros, de los animales de un corral, de las plantas y diversos elementos que formaba la

vida cotidiana. Clasificación compleja e interminable iban educando al joven mocetón en la cultura... (Bengoa 2000:68)

Duran, T y Catriquir, D. (1997), señalan que en la educación mapunche:

...el proceso de “enseñanza aprendizaje en cuanto a las funciones específicas debían asumirse y desarrollarse aspecto como el: gñezuam (observación), rakizuam (reflexión, pensamiento), zuam (prácticas manuales y mentales), tukulpan zugun (recordar, hacer la síntesis)”. (1997: 151)

En esta concepción de educación mapunche que plantean los autores encontramos la relación más cercana de la educación con la cosmovisión, donde llegan a experimentar un determinado comportamiento humano con la naturaleza, enmarcado en una modalidad de formación integral que tiene su explicación en los significados y el sentido de la realidad del mundo con que la sociedad mapunche forma a sus nuevas generaciones, preservando con ello, la particularidad de su cultura.

Desde estas representaciones, la educación mapunche consiste en preparar al *che* (persona) para su vinculación e interacción con el entorno, que se mueva en las normas mapunche, que se relacione de una manera especial con los elementos de la naturaleza, siendo la familia el sustento principal y determinante en la formación de la persona de acuerdo a su *az* particular específico y modelo de persona que persigue cada grupo familiar presente en el *lof* y *rewe*²³. Es decir, se proyecta, se recrea mediante evocaciones el *az* de sus antepasados, se protege, reproduce el *kümpeñ* (origen, esencia de ser) para seguir dando continuidad a su *az* y no producir un desequilibrio en su esencia de aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir, convivir y relacionarse con otro (s) y, de aprender a ser, mediante la adquisición de conocimiento de acuerdo a las especificidades y modelo de persona propio de su *kümpeñ*, principalmente en lo social, educativo, político y religioso.

Así, la educación mapunche o *mapunche ñi kimeltuwün* se entenderá como un sistema estructurado socioculturalmente y siendo estos estructurados por el sistema, involucrando a los 4 pilares que plantea la UNESCO, salvaguardando con algunas

²³Lof; es un espacio territorial propio que conforma la estructura territorial sociopolítica de acuerdo al ordenamiento mapunche, conformado por lof che (grupos de familias), es decir por unidades básicas fundamentales que están constituidos por füren o familia y que se delimitan por accidentes geográficos significativos, adquiriendo el nombre de las fuerzas y cualidades del lugar delimitados por estos accidentes geográficos. En la actualidad está conformada por un conjunto de comunidades producto de las reducciones de tierras y validadas por la ley indígena N° 19.253 y que muchas veces es confundido con la comunidad.

Rewe; es un concepto muy amplio y complejo donde confluyen muchos elementos, entre ellos es un elemento de identidad tanto individual como colectivo, un símbolo religioso, social, cultural y político, podría representar además, las dimensiones espaciales. Es el espacio central del *jejipun*, *gijatun*, *kamarikun* donde se concentran todos los elementos utilizados en la ceremonia. Se designa así al espacio sociopolítico constituido por uno o más *Lof* y dirigido por un *logko* o *Ñizol Logko*.

especificidades propia de la cultura como una forma de reproducción, re-generación, re-creación y producción cultural en su: *aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir, convivir y relacionarse con los elementos de la naturaleza y aprender a ser en y con todos ellos, de acuerdo a su küpan, küpalme y tuwün (kümpeñ)*. Es decir, el proceso educativo no es exclusivamente del *che*, sino éste se educa en y con los elementos naturales, siendo también, los elementos de la naturaleza agentes educativos, pues los elementos de la naturaleza en tanto fuerzas y dueños de espacios ecosistémicos revelan conocimientos y saberes específicos ya sea para poder saldar una relación quebrantada por la persona, profundizar ciertos conocimientos medicinales en el caso de la o él *machi* que son educados por los dueños y fuerzas naturales que hicieron posible su ser y hacer como *machi* con una función específica dentro de la sociedad y el universo, donde se les transmiten los conocimientos mediante revelaciones y sueños. La educación mapunche se funda en la concepción de que todo ser es incompleto, por tanto, hay una necesidad de relacionarse, comunicarse de manera recíproca, solidaria y complementaria con el otro (persona o elementos de la naturaleza) y los otros (todos los elementos de la naturaleza, incluido el *che*). La educación para el mapunche es una forma paciente de cultivar para que brote el ser y criar para que se haga *che* en y con los elementos de la naturaleza, como otro ser distinto que tiene sus propias particularidades y especificidades.

La idea de cultivo significa un proceso de esmero cotidiano y permanente de preparación, de tratamiento, de alimentación, de cuidado, de protección a través de procesos profundamente afectivos de crianza. Así, la vida en su conjunto no se crea ni se descubre, sino se cría, como también lo plantea Ticona (2005). En la idea de cultivo de la persona mapunche se espera lograr que ésta llegue a desarrollar el “*rakizuum*”, es decir, fortalecer, potenciar en ella la capacidad de reflexión para que vaya construyendo aprendizajes por sí sola y tenga la capacidad de ir adecuándose a las diversas situaciones y contextos en que se desenvuelve. La educación mapunche parte de que todos los momentos y elementos del proceso educativo son diversos, son espacios de *gijaymawün*²⁴, manteniendo y potenciando las diferencias y lograr del espacio, un espacio común que permita la convivencia equilibrada entre diferentes elementos vivientes que conforman el *waj mapu* (universo).

Es decir, la educación mapunche es un proceso de transmisión, re-generación, re-creación sociocultural y cosmológico, por medio del cual se hace, se conoce, se

²⁴Tú me das y yo también, como una especie de negociación y/o pacto solidario de manera constante y permanente.

convive y se es, mediante la reproducción, producción y perfeccionamiento de lo social, transmitiendo la cultura a las siguientes generaciones para llegar a ser persona (un tipo de persona) según su *az küpan*, *az küpalme* y *az tuwün* de la vida del mundo mapunche. También, es un proceso permanente de adquisición, incorporación, interiorización, perfección de conocimientos, saberes, desarrollos de habilidades y preparación, dotando a las personas de mecanismos y herramientas para hacer frente a las necesidades y desafíos que le ofrece su entorno sociocultural y cosmológico en tanto individuo y en tanto colectivo en el mundo mapunche.

Características de la educación Occidental.	Características de la educación Mapunche.
- La educación desde el occidente, es más pragmática, es decir, la educación se basa de la corriente positivista, por tanto, busca las consecuencias prácticas de los conocimientos y pensamientos, poniendo el criterio de verdad en su eficacia y valor para la vida, sin mediar ritualidades religiosas algunas. - Esta concepción de educación es segmentaría, diferenciadora, centralista y excluyente. Así, desmenuza y categoriza las ideas, las acciones, los fenómenos y las cosas. - La educación occidental estandariza y homogeniza los criterios de calidad y nivel de vida, definiendo la importancia de necesidades ineludibles en todas las culturas, poniéndole así, una especie de cimiento básico para todos. - En el proceso educativo todos los agentes trabajan bajo un mismo objetivo e intencionalidad, encerrándose en eventos presenciales formalizados, donde se tiene un relativo control del proceso educativo.	- En cada proceso de lleva adelante ritualidades para lograr éxito, siendo así bien encaminado y concluido la acción educativa. - Es integradora, holística y cíclica, donde intervienen todos los elementos en los procesos educativos como principio de inclusión y la incompletabilidad, permitiendo ir al encuentro del y los otros diferentes, por ello, ninguna dimensión y actividad de la vida está separada de las otras, por tanto, se abre a múltiples formas de aprender. - El proceso educativo mapunche contiene un proceso permanente entre momentos individuales, grupales y colectivos. Estos momentos, no necesariamente se encuentran organizados secuencialmente, sino que se adecúan y readecúan constantemente a los requerimientos del proceso. - Los espacios grupales permiten transmitir y hacer fluir las singularidades de cada persona, alimentando con aspectos diferentes las reflexiones y vivencias de cada persona. Es decir, lo colectivo se constituye a través de singularidades de quienes lo conforman. - En el proceso educativo mapunche las personas no necesariamente trabajan sobre lo mismo, se desarrollan aspectos diferenciados pero complementario entre sí, y enriqueciéndose todos en el intercambio. - El proceso educativo no se encierra en eventos presenciales formalizados sino que se abre a la cotidianidad. En la cotidianidad es donde se realiza la totalidad de la persona, con sus vivencias singulares.

Entendiendo la educación desde estas características occidentales, desde la visión mapunche, expresadas principalmente en las personas adultas y autoridades tradicionales, no parece ser la alternativa para lograr la relación armoniosa, de diálogo constante y complementario con la naturaleza, sino la desestabilidad natural y social.

Desde la perspectiva mapunche se educa al *che* bajo los principios de reciprocidad e igualdad en condiciones (no como iguales, sino como diferentes), persiguiendo como fin último la formación para la vida en relación armoniosa y complementaria con los distintos elementos de la naturaleza (dueños y fuerzas del agua, del monte, del cerro, etc.), con sentido y significado de ser y vivir en el universo de acuerdo a su *az* (característica de ser propio), como uno más de los elementos naturales, para así lograr la tranquilidad espiritual, siendo éste, un individuo que continuamente está pensando, reflexionando, sintiendo, desarrollando saberes, acumulando experiencias, etc., de acuerdo al orden establecido socio culturalmente.

Se educa para reproducir los elementos y factores de la sociedad y cultura mapunche como necesarios para una vida armoniosa y fundamental. En la actualidad la educación mapunche o *mapunche ñi kimeltuwün* apuntaría a regenerarse en la generación de conocimientos propios bajo los principios de complementariedad, igualdad y reciprocidad que le permita al sujeto mapunche “liberarse de la condición de objeto y genere el poder político de ser para sí mismo” (Castrillon, 2000:236).

La educación occidental y su sistema educativo escolarizado se han desarrollado bajo principios y prácticas que no se corresponden con los marcos culturales mapunche, sus formas de saberes y conocimientos, entrando en contradicciones con las dimensiones de la vida y su cosmovisión, aún cuando se da importancia a la diversidad y a su potenciamiento, pero a nombre de hacer de la emancipación y del conocimiento científico y/o crítico, como quiera que se llame, adecuados para ella, homogenizando las intervenciones educativas.

...cuando en los OF-CMO para el nivel básico (NB) da prioridad al deber que tiene toda enseñanza de contribuir...a dos propósitos... que convergen en la finalidad de contribuir al desarrollo integral y libre de la persona, en un contexto económico y social que, por el nivel de desarrollo alcanzado, potencia las posibilidades de esa libertad, creatividad, iniciativa y crítica...guardando relación con la política general que busca la integración plena del país a la modernidad. (Cañulef 1998:153)

Este planteamiento nos lleva a la relación entre educación, desarrollo, sociedad y el papel que le corresponde al o los procesos educativos. Así:

Un resultado central de la educación moderna es la formación de la persona como un individuo autónomo, libre de los condicionamientos de la naturaleza, de los lazos con su comunidad y exento de una relación con lo sagrado. Con la pretensión de la búsqueda del progreso, el individuo autónomo rechaza al mundo tal como se le presenta y lo concibe objeto de transformación de acuerdo a sus apetitos. Se trata de una concepción mecanicista, desacralizada y de sesgo urbano, que privilegia el desarrollo de una actitud racional hacia la vida, heredera de los ideales de la Ilustración europea, que se encarna en la tradición educacional...en países de América Latina. (Ishizawa J, 2002:5)

Desde esta perspectiva, el proyecto desarrollista ha sostenido que es indispensable que los miembros de la sociedad alcancen un determinado nivel educativo para asegurar su desarrollo económico hegemónico y excluyendo las concepciones de educación y desarrollo que puedan tener los pueblos indígenas, especialmente mapunche.

Se procura lograr aprendizaje que contribuyan positivamente a una variedad de tareas e intereses personales y nacionales, entre ellos: la formación para una ciudadanía más activa; la promoción y ejercicio de los derechos humanos y los valores democráticos; y la obtención de competencias necesarias para facilitar la inserción de los jóvenes en el mundo laboral, productivo y de servicios, lo que facilitará, a su vez, la mejor inserción del país en los mercados mundiales. (ob.cit:156)

Se entenderá por educación como sistema estructurado socioculturalmente para: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir, convivir, relacionarse con otro y los otros, y, a ser, de acuerdo a las especificidades y modelos de personas que tengan cada sociedad, su concepción del mundo y de la vida, para la perfección del conocimiento, su desarrollo, perfección de las facultades mentales, intelectuales, morales, conductuales-actitudinales de los niños/as y jóvenes, garantizándose la continuidad de los pueblos y grupos sociales múltiples en los distintos aspectos de la vida (económico, social, jurídico, educacional, medicinal, etc.).

Desde esta perspectiva, la educación forma parte de lo que podríamos llamar el elemento esencial de la cultura, es algo práctico que constantemente se vive y se enfrenta, de tal manera que le permite conocer, construir, transmitir, ubicándose en un espacio y en un tiempo, dando cuenta de su origen, de su existencia y de sus aspiraciones más profundas. Por tanto, la cultura necesita de la educación para poder compartir la (s) experiencia (s) educativa (s) que de otra manera sería imposible ser transmitida a futuras generaciones; es decir, la cultura necesita expresarse socialmente y ésta, la hace a través de la educación; donde se conoce, aprende a hacer, se relaciona con otro y otros y se es dentro de un determinado ámbito social, cultural y natural.

2. Educación Indígena

La educación indígena es un medio que permite no sólo la reproducción de instituciones socioculturales y religiosas donde se proyecta la concepción del mundo, los principios éticos, valores morales, prácticas sociales y culturales propios de cada pueblo, sino aprender a conocer, a hacer, a construir, a relacionarse con su prójimo y otros seres vivos. “En este sentido la “cultura es conocimiento”, el conocimiento es

“identidad”, es “Ser”. Por tal, la educación tiene que ver con la identidad, con la condición y el modo de “Ser indígena” (Sánchez 2005:66).

La educación indígena se desarrolla en un entorno sociocultural, siendo el territorio la gran casa de formación de personas, porque ahí es donde el niño/a observa, juega, participa de las prácticas socioculturales, religiosas y es donde le son transmitidos los conocimientos por diversos agentes educativos. En este sentido, los procesos de transmisión de conocimientos (o de acceso) no están desligados de las prácticas culturales, siendo estos, dos elementos inseparables que dan cuenta del saber conocer, saber hacer, saber relacionarse, saber ser y la reproducción continua de la sociedad indígena. Para Gustafson (1996):

La educación propia [indígena] no está enmarcada en el paradigma enseñanza aprendizaje sino en la práctica social, en la interacción sociocultural de los niños con los adultos, de los ancianos con los adultos; trabajando, cazando, pescando, viajando. Pero al mismo tiempo existen agentes especializados en determinados campos como la salud, la caza, la representación, en este escenario multidisciplinario los pueblos indígenas aprenden, adquieren conocimientos, habilidades y valores. (Gustafson citado por Sánchez 2005:67)

Esta educación apunta a mantener el equilibrio en la relación con todos los elementos de la naturaleza (*geh y newen*) y con las dimensiones espaciales (*wenu mapu* – espacio de arriba, *ragiñ wenu mapu* – espacio que se encuentra entre el espacio de arriba y el *nag mapu*-planeta tierra). Prepara al individuo para su relación armoniosa tanto con el *waj mapu* (universo que incluye todas sus dimensiones espaciales), *wajontu mapu* (planeta tierra) y los *ixo fij mogen* (distintos tipos de vidas visibles y no visibles). En este sentido, para las sociedades indígenas y específicamente para la mapunche, la educación se desarrolla en todos los planos de la vida (social, religioso, político, cosmológico, etc.), y del *waj mapu* como una realidad total e inseparable, donde el *che* es parte y cumple una función más dentro del todo como universo.

Para la sociedad indígena la educación se desarrolla en el universo total y complejo como entidad sociocultural. En este sentido la educación es cultura, “la educación es práctica social”, es reproducción y producción creadora de la cultura y la sociedad. (Sánchez 2005:67)

Para el caso mapunche la educación se transmite por el *gülamtuchefe* (consejeros), los *fütakeche* (ancianos), los *wewpife*, las o los *machi*, los *logko*, los y las *rüxafe*, los y las *wizüfe*, etc., en el caso de los *che*, pero también existen elementos naturales o divinidades que intervienen en la formación de las personas, principalmente en el caso de los *epurume che* (persona con capacidad de desdoblamiento entre el mundo material y espiritual) como las o los *machi*, los *logko*, etc., siendo todos ellos los *kimelchefe* y *azümelchefe* que preparan a las personas según el *az* de cada aprendiz.

La educación indígena trasciende la mecánica relación dual propia de la educación estatal que se mueve en los constructos sujeto-objeto; educado-ignorante; educado-letrado. (ob.cit:66)

En la mayoría de la educación indígena se transmiten los conocimientos del medio que le rodea, al punto de señalarse en detalle los elementos que lo constituyen “Los mapuche antiguos tenían buenos conocimientos de todas las cosas existentes, sabían nombrar las estrellas que brillaban en la bóveda celeste, los pájaros y las aves que vuelan en el aire; los animales que andan sobre la tierra y los diversos clases de insectos, hasta los peces que nadan en el río y en el mar. Además, conocían los árboles y las plantas, hasta las piedras tenían su nombre” (Moesbach 2002:94-95). Además, se transmite que la naturaleza y sus elementos actúan en concordancia a su trato, por tanto, en la relación de cooperación, reciprocidad y complementariedad se conserva la abundancia y beneficios mutuos y, por consiguiente, una vida armoniosa.

Para la racionalidad instrumental del Occidente la naturaleza está a su servicio, aprovechamiento y explotación, en las comunidades indígenas tradicionales, la naturaleza es un espacio de vitalidad diversa y fraternalmente ligada al ser humano. Hay una necesidad de crianza mutua. Cuando esta vinculación se quiebra, se produce una anarquía en el cosmos que origina un desequilibrio ecológico, social y espiritual. (Álvarez Ticuna 2005:15)

En la educación indígena no se puede concebir la separación o independencia total de los elementos existentes en la naturaleza (*geh, newen*, incluida la persona), sino que cada uno (tiene vida) se encuentra ligado y unido con otro, y la falta de algunos de ellos produce la ruptura del equilibrio. Así “la educación indígena es una educación integradora y holística donde los conocimientos son parte sustantiva de la práctica social y cultural del pueblo” (Sánchez 2005:66), pero también es cíclica, a diferencia de la educación occidental escolarizada que organiza la razón, parcializa y desmenuza los conocimientos a ser entregados. Ejemplos; Comprensión del Medio natural y social, Historia y Cs. Sociales, matemática, etc., además, los conocimientos se transmiten a partir de causa, desarrollo y consecuencias, principalmente, los hechos y sucesos a través de linealidad temporal. Torres (1993) señala que:

La enseñanza escolar se ha centrado tradicionalmente en el contenido de las asignaturas, descuidando la enseñanza de las capacidades y habilidades cognoscitivas que son indispensables para aprender; incluso de las mismas que se reiteran en planes y programas de estudio, tales como: capacidad de razonamiento, capacidad de autoaprendizaje, pensamiento autónomo, pensamiento crítico, solución de problemas, creatividad, etc. (Torres citado por Arratia et.al. 2003:3)

En el sistema educativo indígena no se hace la diferencia clara entre conocimientos prácticos y teóricos o entre conocimientos religiosos y aquellos que no asumen credos

religiosos, pero el aspecto espiritual facilita una correspondencia que establece un vínculo entre todos los conocimientos como algo vertebrador de la vida cultural. En este sentido, se aprende para la búsqueda permanente de un equilibrio (que no significa igualdad entre los elementos naturales, incluida la persona) espiritual entre el mundo visible y no visible, arraigado en su espacio territorial para lograr un bienestar colectivo y familiar.

Un elemento indisociable de la práctica social como educación, como cultura, es la oralidad. La oralidad es la forma de expresión que permite dar cuenta de la historia, el pensamiento, la visión, filosofía de vida, la identidad, la cultura de los pueblos indígenas. Otro elemento constitutivo y estructurante de la educación indígena es la relación indivisible entre el territorio, la filosofía y la visión indígena. No se puede comprender independientemente una de la otra porque todas ellas están indivisiblemente unidas y relacionadas entre sí. En esta unidad el territorio cobra importancia por cuanto es el fundamento de la conceptualización del mundo, el contexto significativo de la práctica social, de los procesos educativos culturales, constituyéndose en sí mismo materia de enseñanza. (Sánchez 2005:68)

Desde el mundo occidental se impone en definitiva, parcelar el universo de la educación como lo sostiene Trilla (1993), al señalar que habría tantas parcelas educativas cuantas clases de educandos fuera pertinente considerar. Así, por ejemplo, encontramos educación infantil, educación de adulto, educación femenina, educación familiar, escolar, institucional, etc. (1993: 22-23)

Sin embargo, los hechos educativos en tanto funciones y acciones educativas son definidas, como ya se dijo, desde la comprensión que tenga cada sociedad sobre la concepción del mundo, de la vida, sus intencionalidades. Desde la perspectiva occidental los hechos educativos que accionan fuera del sistema educativo tradicional escolarizado son considerados o se encuentran dentro de la parcelación del universo educativo llamada “alternativa”, como en el caso de los pueblos indígenas de Colombia. Aún cuando para los propios pueblos indígenas la conceptualización de educación sea desarrollada desde la comprensión que tienen sobre la concepción del mundo, de la vida y sus intencionalidades, conceptualizándolo para el entendimiento del otro no indígena como “etnoeducación” o educación desde lo propio, que para la sociedad occidental, ésta se plantea como una educación alternativa al sistema educativo tradicional escolarizado como una respuesta más viable por parte de los indígenas, ante la situación educativa impuesta y descontextualizada principalmente en mano de la iglesia y el Estado o bien, ejerciendo el derecho de hacer educación desde sus propios sistemas educativos.

En este sentido, en un principio “las comunidades exigieron el derecho de contar con profesores pertenecientes a sus comunidades y conocedores de su cultura. Años

después, las organizaciones comenzaron a desarrollar programas propios de educación indígena, que luego se llamarían de Educación Bilingüe y hoy, Educación Bilingüe Intercultural y Etnoeducación, entre otros” (Rojas, 2000:5).

Se entiende por “etnoeducación”: a “un proceso social permanente que parte de la cultura misma y consiste en la adquisición de conocimientos y el desarrollo de valores y aptitudes que preparan al individuo para el ejercicio de su pensamiento y de su capacidad social de decisión, conforme a las necesidades y expectativa de su comunidad”²⁵.

Finalmente, se entenderá por “educación indígena” al sistema estructurado socioculturalmente como una forma de reproducción y producción cultural, a *aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir, convivir y relacionarse con otro* y con los elementos de la naturaleza y *aprender a ser*, en y con todos ellos (como vidas diversas que intervienen en el proceso educativo), de acuerdo a las especificidades y modelos de personas que tenga cada sociedad, para regenerar, reproducir, re-crear la vida sociocultural y perfeccionar el conocimiento no para el dominio, transformación de la vida y del mundo, sino para integrarse a ella, relacionarse mediante diálogo con los elementos de la naturaleza de manera recíproca, solidaria y complementaria, no como iguales, sino como diferente dentro de un espacio común que permita la convivencia equilibrada entre diferentes. Además, es garantizar la continuidad de los pueblos y grupos sociales múltiples en los distintos aspectos de la vida (económico, medicinal, educativo, etc.), siendo la educación integradora, holística y cíclica que permita el desarrollo, perfección de las facultades mentales, intelectuales, morales, conductuales-actitudinales de los niños/as y jóvenes de acuerdo a la concepción de cada sociedad con la incorporación de la cotidianidad.

3. Socialización y reproducción cultural

La socialización es un proceso complejo y permanente; ésta última característica amplía la socialización mucho más allá de la niñez, siendo ésta un proceso que se da mientras la persona viva como lo señalan Vásquez y Martínez (1996):

Un proceso de adquisición por parte del niño y, más ampliamente, por parte de los miembros del grupo de los conocimientos y saber hacer que son necesarios en el contexto de interacción social para establecer lazos sociales... procesos a través de los cuales el niño construye su identidad social y llega a ser un miembro autónomo de los grupos a los que pertenece. (1996:48-49)

²⁵Lineamiento general de educación indígena, Bogotá, MEN, 1987, citado por Bodnar, (1990:52).

Berger y Luckman señalan que en la construcción social de la realidad “no sólo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del otro” (1979:165) y señalan que:

Solamente cuando el individuo ha llegado a este grado de internalización puede considerarse miembro de la sociedad. El proceso ontogenético por el cual esto se realiza se denomina socialización, y, por lo tanto, puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria es la primera por la que atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad. (idem:166)

Estos autores sostienen que en el desarrollo de la socialización se distinguen dos sub-tipos: En el contexto mapunche actual, la primera se puede entender como aquella socialización recibida en la casa y la familia, siendo esta la más importante para el individuo y, la segunda, aquella recibida en la escuela. Por tanto, esta forma de concebir a la socialización no tiene mucha relación con la sociedad mapunche cuya institución principal es la familia nuclear quienes socializan los conocimientos apropiados a sus aprendices propio del origen familiar al que pertenecen, reforzados por el contexto sociocultural (familia extendida, *lof*, *rewe*) y natural mapunche, distinto a las sociedades occidentales industrializadas, donde los niños tienen pocas relaciones con el contexto sociocultural tan importante para la educación mapunche. La realidad mapunche en el proceso de socialización cultural del *mapunche kimün* es un proceso específico y particular, donde sólo se tratará de la transmisión de conocimientos y saberes socio religioso mapunche continua, permanente y significativa en su contexto sociocultural y natural, porque el niño/a nace dentro de esa estructura, donde no existe para él o ella dos tipos de socialización como lo señalan Berger y Luckman (1979), sino es un todo integrado, donde “el ardid de la socialización consiste en convencernos de que las descripciones que acordamos definen los límites del mundo real” (Aristizábal 2000:220).

La socialización de y en los individuos es permanente e inherente a toda la vida, pues este marcará en los individuos la identificación, conservación, adaptación o sustitución de su cultura. Uccelli señala que la socialización es:

El proceso complejo y permanente de adscripción social de los individuos, por el cual adquieren selectivamente el conocimiento, habilidades, valoraciones y disposiciones que les permiten actuar como miembros de la sociedad a la que pertenecen. (1996:54)

La socialización sea como sea es una fuente de continuidad social y/o de discontinuidad potencial. Para el caso mapunche la socialización es un proceso de re-

producción, re-generación, re-creación del pasado en su aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir, convivir, relacionarse con otro y con los elementos de la naturaleza, y, aprender a ser, en y con todos ellos (como vidas diversas que intervienen en el proceso de socialización), por razón de la adquisición de conocimientos de acuerdo a las especificidades, modelos de personas propios de cada *az* y una producción de lo nuevo, mediante las estructuras sociales reproductoras (familia, sociopolítico, religioso, educativo (*azümelchefe*, *kimelchefe*), etc.). Así, tanto la re-producción, re-generación, re-creación del pasado implica crecimiento y cierta transformación, preservando algunas características fundamentales que son la base de la identidad cultural.

La transmisión de los conocimientos mapunche es múltiple y diferenciada, tales como conocimientos sobre hierbas medicinales y sus funciones, conocimientos políticos, históricos, de relaciones parentales, jurídicos, conocimientos socio religiosos, etc., (siendo este último tratado para su análisis) variando en los distintos espacios territoriales, agentes socioculturales y religiosos, como se señala en el siguiente testimonio:

...hay muchos conocimientos sobre las cosas mapuche, aparte se encuentran los conocimientos de las machi, los conocimientos de las bawentuchefe, los conocimientos de los wewpife. (*azümüwkülechi* che María Cabral, mesa redonda 27/05/2005)

Una de las características particulares y específica de la socialización de conocimientos mapunche es tener en cuenta el análisis de su ***küpalme*** que es la descendencia consanguínea hasta el segundo grado respecto de la línea materna y paterna, y que muchas veces se lo confunde con el *küpan* que es la familia ancestral cuyo *az* representa la esencia del ser de esa familia y por ende, del che como individuo. No obstante, se requiere mayor profundidad respecto de la relación de ambos conceptos (*küpalme* y *küpan*) esenciales para el desarrollo del che individual y colectivo. Allí se encuentran los primeros indicios que nos permiten explicar su comportamiento según su *az*, los contenidos y valores a ser transmitidos para su formación, ya sea para modificar sus conductas o reforzarlas como una forma de inducción. Así “la herencia del cacicazgo exige que los hijos de los loncos sean educados de una manera especial” (Bengoa 2000:68).

...existe el *küpalme* y, dentro de este, sabemos como es la persona, que *az* tiene, y entonces es por eso que nosotros conocemos los *kümeke* che como *nor che* (persona correcta) y los *pekanke che* (persona con malos pensamientos y actitudes), entonces encontramos dos tipos de personas, aquellos que tienen buenos pensamientos y aquellos que tienen malos pensamientos, eso es lo que encontramos en el *küpalme* y el *tuwün*... (José Relmucao, taller wenteche 2003)

Aquí podemos distinguir dos cosas; la primera, tiene que ver con las características particulares (destrezas y habilidades) del ser de la persona en tanto individuo único, y la segunda, con la forma de ser y de actuar del individuo (con buenos o malos instintos) como producto de dos *küpalme* o aportes sanguíneos: la patrilínea y matrilineal que son determinantes en la posición del *che* tanto dentro de la sociedad mapunche como en su característica particular para acceder al *mapunche kimün*.

La enseñanza del huerquén puede ser analizada como el sistema preferencial de transmisión del poder guerrero (cacicazgo) a los hijos de los loncos; era en cierta manera la forma de transmisión de la "alta cultura mapuche"...El huerquén "es un mensajero, generalmente un hijo de un cacique entrenado por este para memorizar y repetir un mensaje sin olvidar el tono de voz, movimientos y otros matices del mensaje dado por el cacique; luego es transmitido al interesado sin perder palabra alguna. (Guevara, citado por Bengoa 2000:68)

La definición que Berger y Luckman (1979) entregan coincide en lo general de lo que se entiende por socialización, pero no así en lo específico al diferenciarlo en dos tipos, constituyéndose así como referente para ver y analizar la realidad mapunche en el proceso de socialización cultural del *mapunche kimün* como proceso específico y particular. La socialización entregada por la familia y la entregada por el *lof* y *rewe*, se han percibidos como dos momentos artificialmente creados para diferenciar la socialización de los primeros años de vida, aún cuando esta socialización es permanente, con la socialización posterior continua e infinita a la que está sujeta el individuo mapunche que vive y se relaciona socio culturalmente, concordando con los que plantean Vásquez y Martínez (1996), y, Uccelli (1996), con la especificidad planteada en la definición.

Es decir, la socialización del *mapunche kimün* se efectúa constantemente y durante toda la vida del individuo. El *che* jamás termina de saber y conocer, donde existen en cada persona algunos conocimientos más profundos que otros y especialistas sobre algunos conocimientos y prácticas que responden al *az* del *che* en tanto individuo y grupo familiar. La socialización responde a la re-producción, re-generación, re-creación del pasado sociocultural- cosmológico y una producción de lo nuevo que está relacionada con el poder, el conocimiento y las bases morales de la adquisición social e integración a ella.

Finalmente, la socialización se podría definir como un proceso complejo de re-producción, re-generación, re-creación del pasado en su aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir, convivir, relacionarse con otro (s), aprender a ser, en y con todos ellos, y la adquisición de conocimientos de acuerdo a las especificidades, modelo (s) de persona (s) propio de cada sociedad, según concepción de vida, del

mundo que se tenga y una producción de lo nuevo, (que implica crecimiento y cierta transformación) con el cuidado de la preservación de ciertas características fundamentales que son la base de la identidad cultural y proyección sociocultural.

La reproducción cultural en idea de Bourdieu y Passeron (1996:17) es entregar al individuo un “cierto capital cultural”²⁶ y... un conjunto de postura con respecto a la cultura... mediante una acción pedagógica”, pero también se da en las relaciones socioculturales y con la naturaleza que el individuo establece, y “que hacen que el capital vaya al capital y que la estructura social tienda a perpetuarse” (Bourdieu 1997:33), por tanto, la reproducción cultural es una forma de perpetuar el capital cultural, donde “la reproducción de la estructura de la distribución del capital cultural se lleva a cabo en... las estrategias [que establecen] de las familias” (idem). En la sociedad mapunche no sólo se reproduce, también se re-genera, se re-crea y se produce el capital cultural, la concepción del mundo y de la vida para perpetuar su capital cultural y su ser social. Para ello se crean modos y mecanismos para lograr la perpetuidad del capital cultural, aún cuando ésta sufre modificaciones y transformaciones en el transcurso del tiempo. Las principales instituciones que impulsan la reproducción cultural mediante diversas estrategias, entre ella la educativa, siguen siendo las familias.

Por reproducción cultural mapunche se definirá basándonos en ideas de Bourdieu y Passeron (1996) como la entrega al *che* de un conjunto de capital cultural en tanto cúmulo de relaciones realizadas por este grupo humano como proceso de acumulación, regeneración, recreación, producción e inclusión de otros saberes y conocimientos resignificado desde la cultura y de postura con respecto a su cultura mediante diversas estrategias, entre ella la educativa como acción pedagógica, donde la reproducción de la estructura de la distribución del capital cultural se lleva a cabo mediante estrategias que establecen las diversas familias mapunche de acuerdo a su *kümpeñ* para perpetuar su capital cultural (no en el sentido totalitario como lo plantea Bourdieu, sino también vinculando lo sociopolítico y cosmológico) y su ser social. Esta reproducción la podemos entender como formas de transmisión de conocimientos, saberes y prácticas culturales que un grupo posee, ya sea con respecto a la cosmovisión, a la religiosidad, a los juegos, a la medicina, etc. Estas se convierten en capital cultural que “presenta propiedades derivadas de su carácter incorporado, ya

²⁶El capital cultural en ideas de Bourdieu (1997) son conjuntos de *habitus* que las personas van adquiriendo permanentemente, es decir, son conjuntos de formas específicas, prácticas y maneras de ser que va adoptando la cultura validándose por las instituciones sociales y religiosas.

que su acumulación implica la interiorización del trabajo pedagógico de inculcación y asimilación de un orden específico a lo largo del tiempo” (Téllez 2002: 75).

Sin embargo, Pierre Bourdieu expresa que la familia le traspasa el rol de la reproducción cultural a la escuela, y ésta como institución “sería la encargada de distribuir esos saberes equitativamente, por encima de las diferencias sociales, sexuales, étnicas, etc., contribuyendo a la extinción de las desigualdades y privilegios” (Téllez 2002:98) ayudando a distribuir el capital cultural en tanto proceso de acumulación, regeneración, recreación, producción e inclusión/exclusión de otros saberes y “que puede existir bajo tres formas: *en estado incorporado* (interiorizado); es decir, bajo la forma de disposiciones durables del organismo (*habitus*); *en estado objetivado*, bajo la forma de bienes culturales, pinturas, libros, etc., y, finalmente, en *estado institucionalizado*, que es una forma de *objetivación*.” (idem:203-204). La familia mapunche no sólo le traspasa el rol de la reproducción cultural, sino además, la re-generación, re-creación del pasado en su aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir, convivir, relacionarse con otro y con los elementos de la naturaleza, y, aprender a ser, en y con todos ellos, según concepción de vida y del mundo que se tenga.

Si se parte de la idea que la institución escolar es la encargada de distribuir esos saberes equitativamente, por encima de las diferencias sociales, sexuales, étnicas, ésta “tiende a la reproducción del sistema cultural dominante y de las relaciones sociales que lo hacen posible” (idem:98), nos hace pensar que la escuela y sus acciones a través de prácticas y formas de enseñanzas tiende a moldear a los niños socio culturalmente distintos que asisten a ella, y por consiguiente, a los grupos socio culturalmente distintos, con la finalidad de crear una cultura igualitaria, propia de la sociedad occidental y ser parte de un Estado Nación.

Al ser así, la institución escolar desconoce las distintas formas y funciones que corresponden a los diversos sistemas educativos propios de cada pueblo, forjando una concepción de educación de la cultura occidental homogénea y, por tanto, distinta a lo que acostumbra practicar y transmitir, en este caso, la sociedad mapunche. Es importante fijar la mirada en el concepto de educación y escuela que se hace desde la sociedad occidental y su ciencia, donde muchas veces se analiza la educación ligada a la escuela. Así:

Como concepto, actividad y profesión, la educación escolarizada ya tiene una definición cultural: corresponde a la cultura occidental predominante que desmenuza, segmenta y categoriza las ideas, las acciones y los seres. Así mismo partimos de nuestra visión de la sociedad global, de la sociedad nacional, con sus

valores, con sus clases, con su Estado, y nos obsecamos en adecuarlo mejor a realidades étnicas existentes o en facilitar la participación o integración de las etnias en el molde nacional. (De Zutter 1991: 68)

Es aquí donde es necesario resaltar qué está ocurriendo con la reproducción cultural en los niños/as mapunche tanto en su familia como en la comunidad, donde existen estructuras, cúmulos de conocimientos, saberes, prácticas socioculturales, religiosas y acciones pedagógicas, desvaloradas y subordinadas por las instituciones de Estado (conciente y asumida por los miembros de la familia mapunche) y que muchas de ellas, con la Reforma Educativa y la incorporación del Sistema de EIB han sido llevadas a la escuela, asimiladas en el aula y como consecuencia, modificándose en las estructuras mentales de los niños (as) mapunche su concepción del mundo y por consiguiente, sus prácticas socioculturales y religiosas. Los que nos hace pensar si es otra forma de dominación, intentando agregar un parche en el currículum nacional o como medio de control que la escuela desarrolla para llevar a cabo las políticas educativas estatales.

Si retomamos lo que plantean Berger y Luckman (1979) con respecto a la socialización, la familia sigue siendo la principal institución que impulsa la reproducción, como dicen los autores, pero en la sociedad mapunche no sólo es la familia nuclear (padres e hijos), sino también la familia extendida (abuelos y tíos), el contexto sociocultural y natural, como el *lof*, *rewe*, etc. que impulsan no solo la reproducción sino además, la re-generación, re-creación del pasado en su aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir, convivir, relacionarse con otro y con los elementos de la naturaleza y aprender a ser, en y con todos ellos, de acuerdo a la concepción de vida y del *mundo* sociocultural mapunche. Por tanto, es necesario desescolarizar la idea de educación, reconociendo y valorando el sistema de educación propio que existía ante de la irrupción del Estado chileno y la intromisión de la escuela en territorio mapunche y que aún existe en una forma resquebrajada, con el fin de perpetuar el capital cultural mapunche, donde la regeneración de un currículum propio mapunche no escolarizado se constituiría en un mecanismo para lograr la perpetuidad de ese capital cultural mapunche.

Desde esta perspectiva, la educación y su sistema educativo propio se verían como fundamentales, principalmente por dos razones: “por una parte, la que defienden que la educación es una de las vías privilegiadas para paliar y corregir las disfunciones de las que se resiente el modelo socioeconómico y cultural vigente y, por otra, las que sostienen que las instituciones educativas pueden ejercer un papel decisivo en la

transformación y el cambio de los modelos de sociedad de los que venimos participando” (Torres 1996: 13).

4. Conocimiento y saber

Para hablar de socialización, es importante saber qué se socializa. Para lo cual, aparecen los conceptos de conocimiento y saber. Para Rodríguez (1997) es entendido de la siguiente manera:

Entendemos por saber las imágenes y orientaciones que asumimos en nuestra vida cotidiana para explicar el mundo y actuar ante la multiplicidad de situaciones que se nos presenta en el cotidiano. (1997:112)

En los saberes que poseen las personas, cuenta con el ingrediente específico y particular de ese saber de quien lo transmite o posee, por tanto, tiene menor credibilidad que el conocimiento, sin embargo, las mayorías de las personas actúa en su práctica cotidiana con sus saberes. Así para Heller, Agnes:

La vida cotidiana es la vida del hombre entero, o sea: el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad [podríamos decir mejor de su singularidad], de su personalidad. En ella se ‘ponen en obra’ todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías. (1985:39)

Estos saberes al desarrollarse en la cotidianidad son predominantemente prácticos y concretos, guiándose por criterios de validez de acción más que por criterios de coherencia de argumentación. Los saberes se ligan a la totalidad de la persona, ya que en la cotidianidad no se actúa con la especificidad.

Entre los saberes hay cierta especificidad. Dichos saberes tienden a ser especializados por quienes lo practican; que hasta la actualidad se ha revelado como algo incontrovertible en todas las culturas; ejemplo, un curandero sabe más de plantas medicinales que alguien que no lo es, pero no necesariamente se da una acumulación que facilite el ejercicio del poder... o la mujer que accede a menos espacios de capacitación que el varón pero, cuando éste se ausenta, ella los suple sin dificultad, lo que significa que tuvo acceso a su saber. “El saber circula y se distribuye más fácilmente que el conocimiento”. (Rodríguez 1997:114-115)

En el primer ejemplo que señala Rodríguez concuerda cuando Heller, Agnes (1985) señala que en la vida cotidiana las personas ‘ponen en obra’ todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, etc., pero en el caso mapunche, el o la *machi* (médico tradicional) que sabe sobre hierbas medicinales y que su función es buscar el origen y la causa de cualquier enfermedad e indicar el tratamiento a seguir y/ o la ceremonia a realizar. Sea cual sea el tratamiento que necesite el paciente, la tarea del o la *Machi* es buscar el equilibrio integral de la

persona para su bienestar, ello implica el aspecto espiritual, social, psicológico y físico. Este no pasa a ser un saber, sino un conocimiento específico de la persona sobre hierbas, enfermedades y tratamientos. Las personas comunes saben algunas plantas medicinales que sirven y se usan para algunos tratamientos de dolores simples (de estómago, de cabeza, etc.) y que son de conocimiento común, cotidiano o casero, a ellos se le podría considerar saberes, o, en el caso del segundo ejemplo que da el autor. Por su parte, Chipana señala:

Entendemos por saber el conjunto de conocimientos, experiencias, pensamientos, valores y modo de relación que establecen las culturas y/o las personas. Por lo tanto, también se puede inferir que existen saberes que pertenecen a los diversos grupos sociales, étnicos y culturales. En el mundo indígena, los saberes siempre los asociamos a la sabiduría. (2002:14)

Se entenderá por saber, todas las orientaciones y cosas prácticas que realiza el *che* en su saber hacer en su vida cotidiana y que puede ser transmisible porque se funda en razones compartibles por cualquier persona, concordando con lo que plantea Rodríguez (1997), donde no existe mayor profundización, argumentación, explicación, especificación y agudeza que se tiene sobre las cosas, percepciones, imágenes y orientaciones que asumimos en nuestra vida cotidiana para explicar el mundo y actuar ante situaciones que se nos presenta en la cotidianidad.

El saber mapunche también se entenderá como la definición anterior, con la particularidad y especificidad de que es una creación simbólica colectiva e involuntaria, solidificando las experiencias históricas vividas por los antepasados, influyendo en la concepción del mundo y siendo influenciada por esta, en la configuración de las cogniciones, afectos, principios, valores y conductas.

El conocimiento es la capacidad humana por conocer en detalle las cosas y tener argumentación específica sobre su funcionalidad para su explicación. Si bien las personas en tanto individuo son las que conocen y nadie puede conocer por uno u otro, el conocimiento, también es una construcción grupal como se señala:

La creación grupal de conocimiento es...el ejercicio individual y colectivo de saberes. Me parece que estamos poco acostumbrados a esa "creación colectiva de saberes". Pensar, actuar y crear no son las mismas cosas pero... no ocurren aislados. (Nogueira 2001:14)

O bien:

El conocimiento se va creando de manera "individual y colectiva complementando la espontaneidad y cumplimiento de herencia cultural antigua". En una definición más filosófica se podría (quizás) denominar... elaboración como "pensamiento-creación-y conocimiento". (idem:12)

Siendo así, el conocimiento surge del hacer, es decir, lo que se aprende es lo que se hace cuando la persona participa de una actividad determinada, en esa medida el conocimiento que surge de esa práctica es un conocimiento que podríamos llamarle conocimiento del saber hacer. Además, el conocimiento es una construcción y creación constante y permanente que no se cierra en su rigurosidad como se señala:

Nuestra creación de conocimiento puede ejercerse como cobertura amplia; es decir, el conocimiento creado no es cerrado en su rigurosidad, no es determinista en su historicidad, no se restringe a la metodología que adopta, no se deja encajonar dentro de la empiria en que se elabora. (idem:17)

Los conocimientos son prácticas, observaciones, establecimiento de hipótesis, creación-recreación de conocimientos a partir de saberes múltiples. “La persona discute consigo mismo y discute con otras personas la corporalidad de la propia exponencia; al hacerlo, ejerce señas y códigos variables de la comunicación” (López 2001:18), así podemos anclarnos en la siguiente concepción:

Entendemos por conocimiento las significaciones y constructos que elaboramos las personas para explicar el mundo y actuar en él. Por tanto, el conocimiento es producto de una acción sistemática y organizada que permite la elaboración de abstracciones. (Rodríguez 1997:112)

Los conocimientos tienen un carácter más sistemático y organizado, tienden a ser principalmente explicativo y argumentativo. Actúan en el campo de lo específico, requieren de un recorte de la totalidad de manera que se pueda generar la especificidad. (idem:113)

Visto el conocimiento desde esta perspectiva se entiende que solo las personas son sujetos activos de esas significaciones y constructos que se elabora, poniéndose como el centro y único ser que esta en permanente búsqueda como necesidad de conocer no solo para explicar el mundo y actuar en él, sino además, para su exploración y explotación. Los conocimientos al ser más recortados o especializados, también son estratificados. Ejemplos; conocimientos empíricos, conocimientos hermenéuticos, conocimientos críticos y conocimiento lógico matemático. Y, siendo todos ellos con carácter argumentativo y verificado en la praxis, para su validez.

Para la validez de los conocimientos es muy importante su irrefutabilidad argumentativa y empírica, en cambio los saberes se validan más por su verificación práctica. (idem:114)

Sin embargo, es necesario considerar lo que se plantea a continuación:

La práctica se refiere al hecho en sí, a lo que uno hace, a la acción.

La experiencia se refiere al actor, a su forma de vivir la acción, a lo que aprende de ella.

A partir de la práctica se puede producir conocimiento por la lógica del razonamiento que estudia lo que sucedió.

La experiencia produce conocimiento a través de la confrontación: a través de las reacciones, de los impactos que tiene la práctica sobre el actor, sobre lo que éste creía o sabía. Es decir que existen diversas formas de aprender de la práctica. (De Zutter 2002:2)

Los conocimientos son descripciones del mundo que los individuos aprenden a través del proceso de socialización. Para Gustafson y Maurial (2002:1)

El conocimiento indígena es un complejo dinámico y abierto compuesto por las prácticas, los símbolos, y las formas sociales de saber, saber hacer y saber ser; los cuales son vividos, ejercidos, defendidos y reproducidos por los pueblos originarios. Estas prácticas de saber se encuentran situadas y reformadas en contextos diversos de lucha histórica frente a la expansión de los estados nacionales y el sistema económico del mercado. (Gustafson y Maurial citados por Sánchez 2005:73)

Por conocimiento mapunche se entenderá al cuerpo o forma integral y organizada en que se encuentran las distintas comprensiones de la vida y del mundo en su relación con la tierra, con los *che* y con los distintos elementos naturales que coexisten con las personas mapunche, como una relación inseparable entre el territorio, la filosofía y la visión mapunche, siendo así el territorio el fundamento de la construcción de conocimientos que no es sólo una edificación de las personas sino en (con) y de todos los elementos de la naturaleza. El conocimiento está en la naturaleza y en cada uno de los elementos existentes, donde el *che* no sólo edifica sino accede a los conocimientos.

Desde esta perspectiva, el conocimiento cuenta con más elementos, mecanismos y dispositivos organizados, ordenados e integrales para argumentar, explicar y sustentar los distintos procesos de pensamientos, de acciones, de fenómenos, de los hechos y de las cosas, lo que admite tener una visión del mundo, de la vida, mediante abstracciones y observaciones que permiten construir acuerdos. El conocimiento es personal y no puede ser transferible puesto que cada uno conoce y elabora el conocimiento por su cuenta y nadie conoce por otro. El conocimiento mapunche (*kimün*) es para posibilitar una comprensión mayor en el entendimiento con los ciclos de la vida y los elementos existentes en la naturaleza, siendo la vida cíclica, integradora y holística.

Estos dos conceptos (conocimiento y saber) en la socialización mapunche se entrecruzan constantemente, alimentándose mutuamente, no existiendo una frontera explícita entre ambos, puesto que son productos sociales del conjunto de vivencias, de construcción, recreación y validación de su entorno sociocultural, conocida como *mapunche kimün*. Por tanto, estos juegan un rol central en las actuaciones mapunche

(cotidianas y extraordinarias), dando un marco con el cual estructuran la concepción de vida y del mundo, deciden y organizan las acciones realizadas. Tanto los conocimientos como los saberes mapunche son para la recreación y regeneración de la vida con un sentido holístico, integrador y cíclico (todo termina de donde comienza y de una manera cíclica). Es decir, todo germina del *mapu* (como dimensiones espaciales), crecen, se desarrollan, dan frutos (semillas), se multiplican y, al morir, vuelven a integrarse al *mapu*.

Algunas características principales de los conocimientos occidentales.	Algunas características principales de los conocimientos mapunche.
Explicativa, por tanto, es la argumentación racional la que le da el criterio de validez. El conocimiento occidental es para el dominio y transformación de la vida y el mundo. Los conocimientos son secuenciados, marcado por linealidad temporal.	Más vivencial, que surgen de la relación e interrelación mediante diálogo con todo los elementos de la naturaleza, más que argumentar racionalmente y, es en la práctica donde se valida. La racionalidad no es lo fundamental en el conocimiento, es un elemento más de la totalidad que van más allá de la razón y la palabra. Los conocimientos mapunche cobran sentidos en la medida en que son frutos de los saberes y sean reincorporado y entregado a la cotidianidad de la vida. Los conocimientos mapunche están constituidos por nociones de secuencias donde existe un antes y un después; el presente incorpora al futuro y al pasado. Los conocimientos no son sólo edificaciones, constructos o significaciones de las personas, sino, cada uno de los elementos naturales existentes son en si, conocimientos, donde el <i>che</i> también accede a ellos para su convivencia armoniosa y complementaria con el otro diferente.

A pesar de que la sociedad mapunche posee una manera de concebir y organizar los saberes y conocimientos, hoy en día existe una visión dominante sobre los campo de actuación de los saberes y conocimientos. Así, Rodríguez (1997) señala que:

El conocimiento, hoy en día, tiene una mayor legitimidad social que el saber. Su legitimidad surge de tres fuentes centrales: las disciplinas científicas, la especialidad profesional y la objetividad social que da el poder del conocimiento. Recordemos que los conocimientos tienen certificación académica que da un estatuto social de más poder, en cambio los saberes rara vez son reconocidos con certificaciones. (1997:113-114)

5. Conocimiento socio religioso

Siendo el conocimiento un cuerpo organizado e integrado en que se encuentran las distintas comprensiones de la vida y del mundo en su relación con la tierra, con los *che* y con los distintos elementos naturales que coexisten con las personas mapunche,

cuenta con más elementos, mecanismos y dispositivos organizados, ordenados e integrados para argumentar, explicar y sustentar los distintos procesos de pensamientos, de acciones, de fenómenos, de los hechos y de las cosas, mediante abstracciones que posibilitan una visión del mundo y de la vida. Por conocimiento socio religioso se estaría restringiendo a un cuerpo integral de un campo más específico, especialmente de creencias y prácticas rituales. Pero éste pasa a constituirse en un sistema estructurado más amplio cuando toca todas las dimensiones de la vida ya sea espiritual, material y psicológico, además, si trastoca los distintos aspectos del quehacer humano (económico, educativo, jurídico, político, cultural, social, etc.). La construcción de éste conocimiento dependerá de la concepción de vida y del mundo que tenga cada sociedad.

El conocimiento religioso o sobre el fenómeno religioso es complejo y dinámico pues supone una larga evolución histórica, pero son significaciones y construcciones que elaboramos las personas para explicar el mundo y actuar en él mediante hechos sagrados, mitologías, cultos, creencias y experiencias religiosas. Sin duda, el conocimiento religioso engloba los ritos, creencias, mitos, formas divinas, objetos, elementos sagrados y venerados, símbolos, cosmogonía, lugares sagrados, etc. en continua re-generación y re-creación.

Estos conocimientos religiosos tienen que ver, “ante todo con una “fuerza“, con una “vida“, con una fecundidad, con una opulencia, pero también con lo extraño, lo singular, etc. (Eliade 1995:15), donde se experimenta lo sagrado. Es decir, tiene que ver con la cosmovisión de cada pueblo, del espacio, del tiempo y la posición que en este cosmos ocupan el hombre y la comunidad (medio natural y mundo sobrenatural), su relación con su territorio, su filosofía, su visión del mundo y de la vida.

Por cosmovisión... entendemos la visión mitologizada de su geografía, su historia y su universo espiritual, una visión que le ofrece un modelo explicativo a su mundo y que da sentido a su existencia. (Van Kessel 1996:170)

Por conocimiento socio religioso mapunche se entenderá a un cuerpo organizado de manera integral de significaciones y construcciones (de persona en concomitancia con las fuerzas naturales) que se elaboran para explicar las distintas comprensiones de la vida y del mundo de manera integral y organizada, dar sentido a su existencia y vivirla, legitimando la posición y función existencial del *che* en su medio, su lucha por sobrevivir o vivir de manera complementaria y armoniosa en su relación con la tierra, con sus pares, con los distintos elementos naturales que coexisten en el universo (*az mapu* y *az mogen*) y energía a la defensa, construcción, desarrollo y renovación

constante de su identidad cultural. Ejemplo; cuando los mapunche realizan el *gijatun* (ceremonia religiosa que se realiza en tiempo de primavera), de manera circular y en forma de U mirando siempre donde sale el sol como una expresión del origen de la vida (explicitándose así la concepción del mundo), cuya acción es de reciprocidad, pero también, de petición por la buena cosecha, el bienestar familiar y grupal, mediante la invocación en sus oraciones a ***elchen fūcha*** (anciano), *kushe* (anciana), *ūlcha* (joven mujer) y *weche* (joven varón) como sus creadores y forma de explicación de su existencia, a los *newen* (fuerzas) y *geh* (dueños)²⁷ existentes en la naturaleza como mediadores para acceder a las peticiones y a sus antepasados como interlocutores, que además le permite al *che* resituarse en el espacio y el tiempo para asumir el rol que les toca cumplir en su condición de fuerza particular pero parte integrante del universo, habitado también por otras fuerzas.

Es decir, el conocimiento socio religioso mapunche trasciende lo empírico y no sólo se reduce al conocimiento, puesto que no se centra sólo en el plano de la razón, sino que abarca la persona en su conjunto (físico y espiritual) y la realidad en su totalidad (lo verificable y lo inexplicable), tiene que ver con la explicación de la trilogía del *che* con el *wajontu mapu* (planeta tierra), el *che* con el *waj mapu* (universo) y el *che* con los *ixofij mogen* (todos los elementos naturales, incluida la persona), mediante principios de articulación que subyacen en los ritos, creencias, mitos, formas divinas, objetos, elementos sagrados y venerados, símbolos, cosmogonía, lugares sagrados, etc., donde aparece como primer concepto el *gijaymawün kimün* que se refiere al conocimiento mapunche de la forma de pensar y vivir las prácticas religiosas.

Los conocimientos y saberes socio religiosos se estructuran en base a lo espiritual, a lo divino, a las fuerzas y dueños de los diferentes elementos de la naturaleza, a las dimensiones espaciales que involucran al conjunto de las personas. Por tanto, los conocimientos socio religiosos son fuentes de saberes y fundamentos que aportan a formas de existencia y accionar del *che* implicando la intervención e interconexión de

²⁷El *newen* corresponde a lo que se puede denominar fuerza física y espiritual presente en un espacio determinado, por tanto, designa al elemento que da vida al *che*, a los antepasados y a la naturaleza. Se les denomina *newen* en tanto fuerza particular y específica a cada uno de los elementos existentes en la naturaleza, incluida a la persona, que cumplen funciones específicas y particulares en las interacciones que se dan dentro del universo, siendo así, propicia al mapunche a mantener una relación respetuosa frente al medio ambiente.

Se les denominan *geh* a todos los dueños existentes en los diferentes espacios ecosistémicos. Cada ser o grupos de elementos naturales tienen sus respectivos dueños en tanto ser sobrenatural que hacen posible su existencia y cumplir una función determinada dentro del universo. Representan la manifestación del espíritu (*pūjū*) que a su vez está sujeta al *newen*. Cumplen la función de resguardo y protección de todas las especies que existen en sus espacios.

todas sus dimensiones espaciales (*wenu mapu*, *ayog wenu mapu*, *nag mapu*, *münche mapu*²⁸, entre otros) y aspectos de la vida (económico, social, cultural, etc.).

6. Educación y Escuela

Pierre Bourdieu (1994) expresa que la familia le traspasa el rol de la reproducción cultural a la escuela y ésta distribuye los saberes equitativamente, por encima de las diferencias sociales, sexuales, étnicas. Pero además, la familia mapunche no sólo le traspasa el rol de la reproducción cultural a la escuela, sino también la producción cultural, re-generación y re-creación de la vida sociocultural, el *aprender a conocer*, *aprender a hacer*, *aprender a vivir*, *convivir* y *aprender a ser*.

La escuela como el símbolo tradicional de la educación desde la concepción occidental a lo largo de la historia, se ve por la UNESCO como:

Hoy la escuela, en cuanto símbolo de la enseñanza, amplía sus horizontes, y está lo mismo dentro que fuera del aula, dentro y fuera de las metodologías educativas formales y no formales. Se ocupa de los problemas de dentro del mundo escolar, de la mejor construcción de un centro, del clima en el aula, de la dinámica profesor-alumno, de la organización y de la planificación de la enseñanza. Pero se ocupa asimismo, de las condiciones sociales y económicas, del problema demográfico, de las influencias políticas y culturales, de las diferentes influencias que se dan en el contexto de la enseñanza, y en definitiva, de integrarse dentro de los procesos de desarrollo, ello es también escuela. (Monclús y Sabán 1997:7)

Vista la escuela desde la perspectiva de la UNESCO no se podría entender sólo desde la dinámica intraescolar, sino además, desde lo extraescolar, es decir, la escuela no se puede entender sin comprender la dinámica entre estos dos aspectos, ampliándose aún más, con la intromisión de los medios de comunicación en los distintos espacios socioculturales, donde la escuela, en tanto espacio de aprendizaje, se ve globalizada, pues esos espacios donde los medios de comunicación socializan, también es considerado escuela en tanto espacio donde se aprende, así la escuela se interrelaciona de manera constante con la comunicación y las nuevas tecnologías, alejándose de la percepción de que la escuela cumple una función ideológica, política y económica.

Por otra parte, al ser vista la educación y la escuela como actividad educativa, un hecho fundamentalmente cultural, entonces la escuela es un espacio de cultura y no de culturas como lo señala Mejía (1990):

²⁸Son dimensiones espaciales que la persona mapunche reconoce y distingue dentro del universo cosmológico. "Según el conocimiento cultural *mapuche*, en todas estas dimensiones espaciales existen infinitudes de elementos que poseen vida que son posibles de identificar, cada uno de los cuales cumplen funciones específicas, en el contexto del espacio universal y cada uno contiene energías, *newen*, aportando al equilibrio armónico integral del universo". (Pichinao, Mellico y otros, 2003:35)

La escuela se entiende como un lugar de cultura, en cuanto allí los procesos de socialización adquieren un sesgo específico hacia una escuela cualificadora de la hegemonía social actual. (1990:94)

Desde esta perspectiva, la escuela como instancia y espacio de enseñanza cambiaría de sentido al pasar a formar parte del sistema escolar, donde su intencionalidad sería la reproducción y producción cultural para la hegemonía social. Esta concepción de escuela como sistema escolar es la que introdujo la sociedad occidental, acuñado por los Estados nacionales en las sociedades indígenas y, específicamente en la sociedad mapunche, como aparato ideológico del Estado-nación para lograr mediante la reproducción y producción, la unidad nacional. Por tanto, estos conceptos son ajenos a la sociedad mapunche, puesto que las construcciones de estos conceptos son distintas, para referirse a los mismos, en tanto acción educativa y espacios de aprendizaje.

El sistema educativo es conceptualizado... como un campo desde el cual se opera en forma sistemática para la imposición de un orden cultural que, desde el momento que se impone a través de la acción pedagógica escolar, adquiere la legitimidad y el carácter de un orden cultural dominante. (Parra y Tedesco 1981:23)

La escuela al pasar a ser una institución escolarizada ligada al sistema educativo nacional, deja de ser un lugar de creación, de encuentro y de reproducción de culturas, puesto que responde a la estructura del Estado y sus intencionalidades, pasando a ser un lugar de creación, de encuentro y de reproducción de una cultura, en este caso, la cultura nacional occidental chilena y su sistema, y no un lugar de la diversidad de culturas existentes en lo que hoy es territorio chileno. Así, ésta escuela como institución escolarizada y la educación como sistema educativo llegan a las comunidades mapunche con una finalidad distinta que encubre violencia y represión como aparato ideológico del Estado.

La educación y la escuela buscan reproducir y legitimar las relaciones jerárquicas entre diferentes grupos y clases. Para lograrlo utilizan con prelación mecanismos como el sistema de enseñanza y el lenguaje. Su papel es imponer un arbitrario cultural: el de los sectores dominantes con sus valores, normas y códigos lingüísticos. (Mejía 1990:38)

Las familias mapunche, al traspasar el rol formador de sus hijos a la escuela (conciente o no), pierden el poder de transmisión de sus propios capitales culturales y los niños mapunche al ingresar a la institución escolar transforman su concepción del mundo, su forma de pensar, percibir y actuar, puesto que la escuela no necesariamente reproduce el capital cultural mapunche en tanto proceso de acumulación, regeneración, recreación, producción e inclusión de otros saberes, sino

reproduce el sistema social, económico y cultural dominante. Por tanto, la escuela para la sociedad mapunche representa un espacio de enseñanza, reproducción y producción cultural propia de la sociedad occidental y juega el rol de operador del Estado para moldear a la persona en ciudadano chileno.

El establecimiento del Estado chileno trajo consigo la instauración de la escuela como institución para servir a las clases dominantes en las destrezas intelectuales necesarias para gobernar y mantenerse en el poder, como lo señala Cañulef, “los hijos de los colonos y sus descendientes criollos debían ser educados para dominar, en tanto los indios debían serlo para ser dominados” (1998:15), donde:

Durante la mayor parte del siglo XIX y las primeras décadas del XX en Chile se seguirá instruyendo a los hijos de los criollos para ser servidos y a los indígenas para servirles y en ella predominará el afán civilizatorio en el que el clero secular pondrá mucho empeño. (idem:20)

Con la formación básica que entregaba la escuela, comenzó la escolarización de los niños mapunche. Para la sociedad mapunche comienza el proceso más delicado y doloroso de transformación cultural, conllevando, por mencionar algunos, el cambio forzado de su estilo de vestir por un vestuario ajeno, el aprendizaje forzado del castellano, la instrucción forzada de la literacidad, que poco a poco la sociedad mapunche fue apropiándose.

La escuela como institución y los docentes como sector social estarían asumiendo un rol cada vez más significativo de intermediarios culturales y los marginales son concebidos cada vez en mayor número como destinatario legítimo del arbitrario cultural dominante, es decir, estarían siendo objeto de una tarea de imposición cultural sistemática. (Parra y Tedesco 1981:23)

Por tanto, lo que se hace es finalmente una desvinculación sociocultural de los niños cultural y socialmente distintos, sufriendo la destrucción de las bases sociales y materiales que alimenta el desarrollo del capital cultural propio.

La escuela, por muchas vueltas que se les dé y por muchas cosas que se les innoven o suplanten, sigue siendo el espacio de redención para acceder al mundo blanco. (Echeverría 1999: 2)

La escuela como instancia y espacio reprodujo la cultura de la sociedad criolla dominante y por ende, desde un comienzo renunció a los conocimientos de la sociedad mapunche y a su propia educación (con lógica, visión del mundo, formas de pensar, de ser y de actuar propio, implicando rasgos identitarios singulares), formando y tratando de entender al mapunche bajo lógicas cristianas, instaurándose una concepción de educación ajena al mundo mapunche, viéndose estos en la obligación

de aprender como exigencia del Estado, la forma de ser, de percibir y de actuar de la sociedad occidental chilena.

Comienza, de este modo, la entrada de un concepto de educación con un significado ajeno al sentido que para la sociedad mapunche tenía su “kimeltun” o el kimeltuwün, y junto con ello todos los conocimientos que sólo en este plano, son de raíces filosóficas y pedagógicas estrechamente vinculadas. (Huenchulaf y Melipil 2003:5)

A lo largo del proceso de la historia educativa la escuela siempre ha sido un puente e instancia de cambio desconocedora de la presencia del mapunche (como otro distinto con lógica, concepción y educación propia, respecto de la sociedad chilena), e imponiendo unilateralmente, el “modo de ser y la cultura occidental chilena”, y como señala Cañulef (1998) “sometido a la legislación nacional y por tanto a las políticas gubernamentales que durante lo que va corrido del siglo estuvieron orientadas a la asimilación cultural y lingüística en nombre de la unidad nacional” (1998:71).

Por tanto, la educación desde el Estado siempre ha sido una “educación para la asimilación, cuya intencionalidad era y sigue siendo la integración de los mapunche a la nación chilena, en su condición de “ciudadanos chilenos”.

La escuela llegó a la comunidad local con una imagen de respaldo científico y el lof (la comunidad mapuche) fue “educado” para aceptar la escuela y para obedecerla sin cuestionar su accionar. (Quidel, Huentecura et.al 2002:7)

Así, desde el Estado chileno en 1992 se crea la Ley Orgánica Constitucional de Educación donde se lleva adelante una relativa autonomía (en la decisión de introducir contenidos locales) por parte de los establecimientos educacionales, introduciéndose la contextualización (como pertinente a la realidad del educando) de la educación, reforzada por la L.I. N°19.253 un sistema de Educación Intercultural Bilingüe en escuelas de mayor concentración indígena. Además, surgen una serie de conceptos complementarios como: Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos, donde se constituye una instancia que forma parte de un proceso de planificación curricular con la misión de que los establecimientos educacionales formulen Planes y Programas de estudios (P.P.E), teniendo hoy un carácter obligatorio para cada curso, puesto que es la base que permite planificar y programar el quehacer educativo, cuya importancia radica en garantizarle la instrucción educativa a todos los educandos chilenos.

Así, los **Objetivos Fundamentales** (O.F.) se subdividen en dos: Transversales (O.F.T.) y Verticales (O.F.V.). Los objetivos transversales están presentes en todos los niveles y en todas las asignaturas, asociados con valores y formación moral del estudiante, con competencias sociales, personales, de carácter permanente, con

temáticas emergentes que son culturalmente pertinentes, socialmente relevantes y personalmente significativas. En definitiva son los lineamientos de la educación nacional y del proyecto educativo del respectivo establecimiento. Los objetivos verticales se relacionan con dos aspectos: *criterio lógico* (estructura del saber) y *criterio psicológico* (con tipos de conductas personales que a la enseñanza le corresponde promover).

Las disposiciones de la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE) y el concepto mismo de Objetivos Fundamentales permiten distinguir dos clases de objetivos. Se denominan OFT aquellos que hacen referencia a las finalidades generales de la enseñanza y son asumidos por el establecimiento en la definición de su proyecto educativo y en sus planes y programas de estudios. Se denominan O.F.V. a aquellos que se aplican a determinados cursos y niveles, y cuyo logro demanda aprendizajes y experiencias vinculadas a ámbitos disciplinarios específicos del currículum de la educación básica. (Cañulef 1998:157)

Otro de los conceptos que aparece son “Los Sectores y áreas de estudio” que son estructura de la matriz curricular (patrón técnico básico de los O.F.C.M. obligatorio). Las áreas de estudios son las organizaciones más específicas de los objetivos fundamentales y contenidos mínimos. En el momento que son decididos por los establecimientos pasan a ser partes de su propio Plan de estudio. Es decir, cada escuela debía estructurar su currículum de manera que pudiera cumplir con los requerimientos estatales, cuyo compromiso era garantizar la libertad de enseñanza y de asegurar la real vigencia del principio de igualdad de oportunidades educativas contextualizada a la realidad e interés de las comunidades escolares, surgiendo la necesidad de crear planes y programas de Educación Intercultural Bilingüe.

Se introduce la EIB en lugares de alta concentración de poblaciones indígenas con el fin de contextualizar mejor los contenidos a ser entregado. Con la EIB, los conocimientos mapunche en tanto contenidos son moldeados con los propios parámetros metodológicos occidentales, para adecuarlos mejor a la realidad del pueblo mapunche y facilitar su participación con mira hacia la integración nacional, es decir, se transforman en medios que vehiculizan las intenciones del sistema educativo nacional para el desarrollo de facultades mentales superiores y, en el caso de la reforma educacional chilena apuntan a órdenes conceptuales, procedimentales y actitudinales, sin que hasta hace poco (octubre del 2004), haya práctica de resistencia de parte de los asesores culturales, puesto que son incluido dentro del aparato del sistema escolar, donde les entregan lineamientos concretos de sus funciones dentro de la institución escolar, reflexionándose recién en el encuentro realizado en diciembre del 2004, producto de acuerdos obtenidos en el VI Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe, por tanto, se genera una violencia cultural y simbólica

donde la escuela en tanto institución escolar, es un instrumento que reproduce las estructuras sociales dominantes, imponiéndose a realidades socioculturales distintas:

La escuela oscurece la realidad y enmascara las relaciones de fuerza ya que es el instrumento de una política en la cual el poder es más fuerte porque no se revela como tal, haciendo que la acción pedagógica produzca hábitos que duran más allá de los que produce la inculcación ideológica. (Mejía 1990:39)

Además, las escuelas en tanto instituciones escolares viven y practican el sistema de enseñanza de manera dinámica y particular a otras escuelas, y, por tanto, al interior del aparato escolar surgen particularidades y especificidades propias en la formación de cada educando socio culturalmente distinto. Así autores como Apple, Bates, Whitty, Giroux en Mejía (1990) plantean que:

...el aparato escolar tiene una dinámica y una especificidad propias, que hacen que internamente se generen procesos y se gesten prácticas mostrando claramente que allí operan procesos de resistencia a la dominación capitalista, a la institución escuela y a la autoridad del maestro. (ob.cit:41)

Esta resistencia viene a constituirse en un espacio de acción y práctica en las cuales los actores (padres – profesores - alumnos, *lof* – escuela), en el caso mapunche niegan, rechazan los elementos discursivos y contenidos culturales dominantes entregados por la instancia escolar, generándose un campo de conflicto donde se confrontan elementos de resistencia y de dominación.

Esto nos permite descubrir la escuela como espacio de conflictos y de lucha ideológica, mucho más en condiciones de crisis como la que atraviesa nuestra nacionalidad. (idem:94)

Por tanto, en la Institución Escolar no sólo circula la reproducción cultural dominante, sino también, la dominación, la resistencia, el oscurecimiento de la realidad y el poder en formas de saberes como dispositivos, produciéndose conflictos subyacentes y colaterales a los procesos propios de la escuela.

El sistema escolar tiende a reemplazar la labor formadora de la familia y de la comunidad y de los otros agentes educativos indígenas. Primero al encargar la labor educativa a agentes formados por la cultura nacional en forma excluyente; y segundo, al estructurar un discurso educativo que sólo valoriza el conocimiento tal como se concibe en occidente desechándose y desprestigiándose el conocimiento indígena, creándose así una confrontación de responsabilidades y visiones opuestas entre familia-comunidad y escuela (por un lado la familia tiene la convicción de que la escuela no enseña buenas costumbres y por la otra la escuela frecuentemente aduce que la familia enseña malos hábitos y obstaculiza el rol educativo de los maestros). (Cañulef 1998:75)

Estos conflictos son los que siempre ha vivido la sociedad mapunche a lo largo de la historia de la imposición de la escuela y el sistema educativo del Estado, conllevando su transformación e incorporación a la sociedad nacional como ciudadano, camino

hacia la modernidad y superación de la pobreza, adquiriendo de esta forma, otro estilo de vida, más aún cuando en la institución escolar se “corrige el ser del niño y niña mapunche”, enajenándolo de sí mismo en tanto ser cultural. Esta acción amenaza lo que él y ella ve, vive y practica en su cultura como su existencia, con una cierta identidad trascendente, diciéndole por ejemplo; “no seas así” cuando sus acciones responden a las pautas culturales propias.

La escuela se podría entender como espacio, instancias y medio de enseñanza aprendizaje. Siendo así, tanto la educación como la escuela serían inherentes al ser humano, donde este aprende a conocer, a hacer, a vivir, convivir con el otro y a ser, no exenta de conflictos en su interior. Pero la escuela en tanto institución convencional, es histórica; esto es, ni ha existido siempre, ni necesariamente tiene que perpetuarse en el tiempo. Lo que sí ha existido siempre y seguirá existiendo como algo inherente al ser humano son las funciones y acciones educativas, es decir, la educación que se da a través de diversos canales, por tanto, la escuela, a pesar de ser un símbolo de enseñanza de la cultura occidental, pasa a ser unos de los canales del universo educativo que ha sido y es funcional a determinadas sociedades.

La escuela es uno de los caminos que ha adoptado la educación en las sociedades occidentales, así ésta no siempre atiende las necesidades y demandas educativas que se van presentando, aún más las necesidades y demandas de los pueblos socio culturalmente distintos, específicamente mapunche, puesto que responde a un tipo de objetivo educativo, por tanto, para objetivos educativos culturales y específicamente mapunche, la institución escolar resulta particularmente inapropiada. Siendo así, es necesario recoger o recrear los medios y entornos educativos culturales mapunche como complementario a la escuela.

7. El currículum

Comprender el impacto de los currículum contemporáneos o regenerar otro existente que se encuentra resquebrajado, supone explicar y entender cómo se interrelacionan en nuestra situación actual, las condiciones materiales básicas, los contextos sociales y los modelos de pensamiento específicos de cada grupo humano. En la actualidad el currículo nacional chileno le otorga un papel relevante a la búsqueda del sentido de la educación y la crítica a la legitimidad del conocimiento como una forma de revertir la situación histórica del período colonial (de imposición y acatamiento, sin cuestionar quienes escriben la historia), que señala como unos de los principios orientadores, lo siguiente:

La educación chilena busca estimular el desarrollo pleno de todas las personas, promover su encuentro respetando su diversidad, y, sobre esta base, formarlas tanto dentro de valores que revisten de sentido ético a la existencia personal, como en la disposición para participar y aportar, conforme a su edad y madurez, en una convivencia regida por la verdad, la justicia y la paz. (MINEDUC 1999:8)

Este principio orientador de la educación obliga a una reflexión personal de los actores educativos para formular una práctica centrada en el respeto y valores de cada uno de ellos. Desafortunadamente en la cotidianeidad las prácticas pedagógicas y técnicas (agrícolas, uso y explotación de los recursos naturales) que hoy estructuran modos de convivencia siguen siendo segregacionistas, discriminatorios y de poco respeto frente a la diversidad sociocultural, lingüística y la forma de hacer educación desde las comunidades mapunche, al no considerar a los agentes educativos socioculturales y los modelos de personas que estos persiguen según las particularidades de cada grupo familiar. Así Cañulef señala que “el sistema escolar tiende a reemplazar la labor formadora de la familia y de la comunidad y de los otros agentes educativos indígenas” (1998: 75).

Desde la perspectiva cultural mapunche se ve con preocupación el sistema educativo moderno y la inserción de la EIB que intenta ocuparse de los conocimientos y formas de educación mapunche, puesto que no resuelve el problema que la sociedad mapunche se encuentra vivenciando, con respecto al resquebrajamiento del sistema de educación propia, pérdida de conocimientos, valores, principios e identidad propia, sino, la va agudizando paulatinamente. El sistema educativo moderno y la inserción de la EIB, por un lado, facilita el estar presente como cultura en la educación chilena, ser reconocido al implementarse un programa de EIB en lugares donde existe una alta población indígena, incorporando algunos elementos culturales como contenidos de estudios (homogeneizando y distorsionando sus conocimientos), con una orientación más mapunche y adaptada a esa realidad sociocultural. Y, por otro lado, la participación de los padres y apoderados mapunche en el desarrollo de la EIB se anula, puesto que los propósitos de dicha participación responden a intereses económicos²⁹ institucionales gubernamentales como el MINEDUC, Programas Orígenes y CONADI, y no gubernamentales, como la Fundación Magisterio de la Araucanía, que no propenden al desarrollo de la cultura mapunche a través de la educación formal, sino a su disgregación porque se ve a la sociedad mapunche bajo los ojos y lógicas no mapunche, donde no se toma en cuenta sus propios sistemas de formación y transmisión para su proyección cultural, sino, se les entrega los conocimientos propios de la sociedad occidental, sus valores, concepción del mundo y

²⁹Es decir, se acaba el proyecto cuando se termina el financiamiento, por tanto, no es permanente.

de la vida, donde se reproduce los sistemas socioculturales, económicos, políticos, jurídicos, entre otros, propios de la sociedad chilena dominante.

En la actualidad ha habido fuertes críticas y auge en nuevas leyes de educación en el mundo que trajo consigo nuevas formas de relaciones sociales escolares. Sin embargo, estas nuevas formas no dejan de lado la idea de escuela, escolarización y no plantean alternativas de cambios ni reestructuración del sistema educativo occidental escolarizado. Por consiguiente, es necesario reconstruir - regenerar y perfilar la idea del currículo propio mapunche donde la idea de escuela en tanto instancia única de enseñanza - aprendizaje sea deconstruida o más bien, sea expulsada de la subconciencia y conciencia de los propios actores y en este caso mapunche.

Aún en la mirada del currículum intercultural no se piensa en la forma de una educación propia mapunche ni en una readecuación del sistema educativo, lo que se sigue planteando es la prolongación del sistema educativo con algunas transformaciones. Es decir, no se expulsa la idea de hacer educación escolarizada, y la idea de escuela que se ha impuesto en el pueblo nación mapunche a través de la historia, desconociendo su propio sistema educativo y que hoy podría presentarse como sistema diferente o bien para la sociedad occidental como alternativo.

El currículo es el corazón de la vida escolar. En él se plantea *qué* es lo que los estudiantes deben aprender, *cómo* deben hacerlo y *cuándo* deben desarrollar los aprendizajes. Por lo tanto, en él se deposita lo que una sociedad o comunidad pretende que sean sus ciudadanos. Por ello mismo, el currículo ha sido, y es aún hoy día, el centro del debate educativo. En efecto, entran en debate sus fines, objetivos, contenidos, didácticas y el papel que les toca jugar a los estudiantes, maestros y padres de familia. (Arratia et.al. 2003:7)

Detrás de cualquier currículum existen intenciones y un conjunto de principios, según los cuales se llevan a cabo la selección, la organización y los métodos de transmisión de los contenidos educativos, así, siempre el currículum se ha ligado al sistema escolar, pero no siempre se entiende que es un instrumento que explicita intenciones y contenidos educativos para desarrollarse en cualquier espacio de enseñanza aprendizaje, así podemos llevarlo y aplicarlo en espacios culturales no escolarizados, distintos al espacio escolar como símbolo de aprendizaje de la educación vista desde el occidente. Según Gimeno y Pérez (1995:230) citado por Gottret señalan que:

Si por currículum se entendiese un conjunto de objetivos que conseguir en los alumnos, el diseño es la estructura y ordenación precisa de los mismos para poder lograrlos a través de unos procedimientos concretos... si por currículum entendemos el complejo entramado de experiencias que obtiene el alumno, incluidos los efectos del currículum oculto, el diseño tiene que contemplar no sólo la actividad de enseñanza de los profesores, sino también todas las condiciones

del ambiente del aprendizaje gracias a las que se producen esos efectos. Relaciones sociales en el aula y en el centro, usos de los textos escolares, efectos derivados de las tácticas de evaluación etc. (Gottret 1998:23)

Es así que al hablar de currículum, Gottret señala que es "... una propuesta en la que se explicita intenciones y contenidos educativos, así como los medios que permite su desarrollo..." (1998:9). Así, el currículum es un instrumento que puede ser utilizado en cualquier espacio de aprendizaje y en este caso, cultural mapunche no escolarizado, para la transmisión, generación, construcción, reproducción y producción de elementos culturales ya sea de un grupo o de varios grupos socioculturales en relación con el otro, con principios y claras intenciones explícitas o no, para alcanzar modelo (s) de persona (s) sentidas por el o los grupos socioculturales. Todo currículum constituye un nivel de concepción respecto a la imagen que tengo de algo, en este caso, de educación como instancia de transmisión, regeneración, generación, recreación, construcción y reproducción de elementos culturales en contexto propio no escolarizado.

Se entenderá por currículum propio mapunche, tomándonos de lo que señala Gottret (1998), al conjunto de principios morales, valores éticos, conocimientos y saberes socioculturales con sentido y significado de ser y vivir en el universo (*waj mapu*) de manera equilibrada y complementaria con los elementos de la naturaleza visible y no visible (*geh y newen*) en el *wajontu mapu*, de acuerdo a su *az*, (*küpalme, küpan y tuwün*), como desarrollo pleno de sus posibilidades, donde se llevarán a cabo la selección, organización, los métodos propios de transmisión de conocimientos, saberes socioculturales, educativos y su práctica, según agentes educativos y espacios, siendo éste, integrador, holístico y cíclico; orientado a un proceso de reproducción, regeneración, recreación, producción y control cultural permanente de parte de los integrantes de la sociedad mapunche. Esta definición corresponde a un intento de establecer una frontera entre lo mapunche y no mapunche para rearticular el *mapunche kimeltuwün*, sus espacios, prácticas, agentes y metodologías, de especificidad mapunche.

CAPÍTULO IV.

RESULTADOS

Hoy escucho la voz del agua en el estero y susurra como el viento; su voz es de espera, su canto la lluvia que se llevan mis palabras para pronunciar la historia que en mis sueños florece. (Poema de Maria Isabel Lara Millapan)

1. Contexto

1.1. Contexto político del Estado Nación chileno.

Antes de comenzar con los principios de la conformación del Estado Nación chileno, es necesario aclarar estos dos conceptos, Estado y Nación que muchas veces son utilizados como sinónimos. La Nación se aplica “con más frecuencia a poblaciones que comparte la idea de un origen común, así como ciertas características culturales, pero que además constituyen una unidad política con grado mayor o menor de autonomía (Bonfil 1987: 26), complementando a ésta la “Nación ha de referirse a una comunidad de personas que aspiran a autodeterminarse políticamente, y Estado ha de referirse al conjunto de instituciones políticas que aspiran poseer para sí” (Miller, 1995:35). Es así que el Estado Nación chileno, ha ejercido y ejerce su gobierno y soberanía sobre un número determinado de naciones. En la Constitución Política de Chile se explicita en su art. 3º que:

El Estado de Chile es unitario. Su territorio se dividen en regiones. Su administración será funcional y territorialmente descentralizada, o desconcentrada en su caso, en conformidad con la ley. (1³⁰), (2³¹)” (p.5). Por tanto, “Chile es una república democrática (art. 4, bis)”, cuya “soberanía reside esencialmente en la Nación. Su ejercicio se realiza por el pueblo a través del plebiscito y de elecciones periódicas y, también, por las autoridades que esta Constitución establece. Ningún sector del pueblo ni individuo alguno puede atribuirse su ejercicio”, por tanto, el “ejercicio de la soberanía reconoce como limitación el respeto a los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana. Es deber de los órganos del Estado respetar y promover tales derechos, garantizado por esta Constitución, así como por los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes. (1³²) (Art. 5, CPE Chile 1997: 5)

Así, la primera forma de ciudadanía en Chile establece la idea de conciencia colectiva o de voluntad general, donde tiende “a favorecer una calidad de interacción personal y familiar regida por el respeto mutuo, el ejercicio de una ciudadanía activa y la

(1)³⁰ El artículo 1º de la ley Nº 19.097, D.O. 12.11.91, sustituyo el artículo 3º por el inserto en este texto.

(2)³¹ Véanse: - D.L Nº 573, D.O. 12.07.74: Fija el Estatuto de Gobierno y Administración Interiores del Estado (en lo no modificado por la Constitución y las Leyes Orgánicas Constitucionales Nº s. 18.605 – Consejos Regionales de Desarrollo -, y 18.695 Municipalidades). Ha sido modificado por D.L Nº 1.230 (art.10), D.O 4.11.75, y ley Nº 18.605 (art. Final). D.O. 6.04.87.

- D.L. Nº 575, D.O.13.07.74: Establece la regionalización del país, para los efectos del Gobierno y la Administración del Estado. Ha sido modificado por los decretos leyes Nºs. 1.230 (art.7º), D.O. 4.11.75; 1.317 (arts. 8º y 9º), D.O. 7.01.76; 1.542, D.O. 20.09.76; 1.612, D.O. 10.12.76; y las leyes Nºs 18.605 (art. Final), D.O. 6.04.87, y 18.989 (art.31), D.O. 19.07.90.

(1)³² El artículo único, Nº 1 de la ley Nº 18.825, D.O. 17.08.89, agregó la oración final del inciso segundo del artículo 5º, desde el punto seguido, inserta en este texto.

valoración de la identidad nacional y la convivencia democrática” (MINEDUC 1999:9). Esta idea, para el mapunche no constituyó la democracia liberal respetuosa de los derechos fundamentales del hombre, sino, la concepción republicana impuesta que evoca los deberes y los sacrificios que el ciudadano debe aceptar para defender y hacer viable la comunidad de los ciudadanos de la república, porque a los mapunche le fue impuesta una ciudadanía que no le pertenecía, sin consentimiento, consulta o negociación.

El Estado-Nación, tiene por característica esencial su coincidencia entre la creación de una organización para el ejercicio de la autoridad y el desarrollo de una específica solidaridad entre su población con relación a otros grupos en función de lo nacional. (Heller, 1992)

En el modelo de Estado Nación, en Chile se suma un elemento central que tiene que ver con el territorio, tanto en su dimensión geopolítica como cultural donde éste ejerce soberanía, puesto que territorio es sinónimo de patria, en el que se encuentran presentes los elementos de espacio y frontera. Es decir, el Estado Nación se asienta en un espacio territorial específico, ordenándose administrativa y jurídicamente, regido por un gobierno, donde éste ejerce jurisdicción y cuyas personas que lo integran se sienten ligados ya sea por vínculos jurídicos, históricos y/o afectivos, asumiendo una tradición común. En este sentido, muchos de los pueblos indígenas en Latinoamérica son separados por las fronteras que establecen los Estados nacionales y ser parte de naciones diferentes. La nación es una construcción cultural que funda una unidad expresada en el “nosotros” y el Estado constituye la expresión política de tal unidad (como conjunto de instituciones políticas). De ahí que no sea posible en Chile un Estado-Nación que comprenda a varias naciones a la vez (Salazar, 1999), por lo que siempre se busca constituir una unidad superior a las diferencias nacionales o eliminar la diferencia para consolidar la concepción fundacional del Estado en el sentido de “un solo Estado, una sola nación y una sola lengua”.

En Chile el sistema político no favorece la modernización del Estado, no ha mejorado sus prácticas de gestión y articulación. Existen “interferencias nocivas” entre la esfera política y el aparato público por lo que surge el desafío de proteger al Estado (del sistema político) y acercarlo a la gente, ciudadanos, usuarios, sociedad civil. (Ríos Núñez, Sandra)³³

El Estado-Nación chileno es y ha sido un acto de creación política “artificial” que se impone a una realidad social indígena preexistente de manera brutal, ya que no surge como producto conciente de una realidad cultural, étnica, lingüística, territorial específica que justificase su creación. En este sentido, el conflicto indígena y

33Accesible en línea <http://www.monografias.com/trabajos16/teoria-luhmann/teoria-luhmann.shtml>. (consulta 05 de abril de 2005).

especialmente mapunche puede ser leído como un resto que queda de esa imposición y que hoy cobra importancia puesto que sus reivindicaciones van siendo encaminadas bajo un planteamiento que implica un profundo cuestionamiento a la concepción de la existencia de la nación chilena, entendida ésta como una construcción histórico-cultural a la cual se remiten todos los miembros de la sociedad, es decir, una comunidad que permite concebir un “nosotros” (chilenos) frente a un “otros” miembros o ciudadanos de países vecinos u otros (Van Beber et.al 2002:326). Es evidente que en el instante en que los mapunche manifiestan ser un “otro” rompen con el “nosotros” comunitario (con el colectivo); ponen en cuestión por ende, esa construcción cultural que es la nación y que remite a valores, imaginarios y símbolos colectivos nacionales.

Y, por otra parte, el modelo de educación que ha operado y sigue operando desde la independencia de Chile ha sido una “educación para la asimilación” que debería cumplir la escuela como agente de cambio y, cuya intencionalidad es la integración de los mapunche a la nación chilena, en su condición de “ciudadanos chilenos”. Una de las características del proceso educativo en este modelo lo constituyó la escuela como una institución para lograr injerencia en el afiatamiento del establecimiento del Estado Nación. Aún con la incorporación de la EIB en la educación chilena ha demostrado que tampoco ha podido responder en la práctica, a las particularidades de cada realidad local como necesidades básicas, es decir, la diversidad cultural indígena se ha visto como homogénea en todos los pueblos, perdiendo de esta manera el encanto de la particular diferencia de cada una de las realidades.

En esta dicotomía y en los efectos de la escolarización en las comunidades es donde surgen algunas contradicciones” y esta tiene que ver “con la educación formal frente a las formas culturales, tradicionales, socialización y transmisión del saber. Se atribuye a la escuela un papel determinante en que en numerosas comunidades se debiliten progresivamente las formas tradicionales de preparación de los niños y jóvenes para vivir en el territorio propio y el ambiente comunitario. (Enciso 1997:1-2)

1.2. Contexto cosmológico de la cultura mapunche.

De acuerdo al *mapunche kimün*, la relación del *che* se produce en y con los espacios y los distintos elementos de la naturaleza (*geh* y *newen*). El concepto de espacio se expresa con la palabra **Mapu**³⁴.

Bajo este término se denomina tanto a los espacios que son próximos y funcionales a la construcción social - cotidiana *Mapunche*, como a las categorías más abarcadoras de espacio, de orden universal. La existencia y conocimiento de

³⁴Este es uno de los conceptos que mejor ilustra la diversidad de significados que en el *mapuzugun* puede asumir una misma categoría conceptual, de acuerdo al ámbito en que se le utilice, no siendo ninguna de sus acepciones incompatibles entre sí, sino más bien complementarias.

esta última categoría de espacios constituye un aspecto medular del *mapunche kimün*, que en definitiva le confiere trascendencia a la vida social *mapunche*. (Pichinao, Mellico et.al 2003: 30-31)

Los espacios de relación e interacción cotidiana próximos que el *che* mantiene, están ordenados de acuerdo a **Meli Wixan Mapu**, cuatro puntos cardinales que actúan como fuerzas y referentes espaciales, tanto para los contextos territoriales más cercanos como para los más lejanos hasta los límites imaginarios del *Naüq mapu/püji mapu o wajontu mapu* (planeta tierra), que se diferencia del **Meli Wüxan Mapu** al que se refiere como los cuatros soportes que tiene el *wajontu mapu*, es decir, los cuatros pies o patas que tiene y mantiene al planeta tierra. En *mapuzugun* el **wixan** es tirar, tirante que mantienen las fuerzas, donde en este caso, son fuerzas que hacen posible que el *wajontu mapu* se mantenga estable. El **wüxan** en *mapuzugun* significa parado y que en este caso, son pies o patas del *wajontu mapu* que actúan como soportes o pilares para que sea posible que el *wajontu mapu* sea una dimensión espacial más y no se confunda o se integre a otras dimensiones espaciales.

Waj y Wajontu son dos conceptos distintos, analizándolos etimológicamente diríamos que *Waj* significa rededor que incluye el interior y exterior de algo que se encuentra de manera circular, que desde el *mapunche kimün* este concepto uniéndolo con el concepto de *mapu (waj mapu)*, hace referencia a lo que se entiende como universo en el mundo occidental, conformado por distintas dimensiones espaciales de manera organizadas. *Wajontu* viene de la raíz *waj*, analizado desde el *mapuzugun* la palabra hace referencia a la acción de dar vuelta por todo el rededor de algo, recorriendo, viendo y relacionándose con todo lo que se encuentra en su interior. Así este concepto al ser unido con el concepto *mapu (wajontu mapu)* es utilizado para referirse al planeta tierra y a todos los *Newen* y *Geh* que en él existen. En el *mapunche kimün* la organización espacial universal posee diversas dimensiones que tienen un sentido circular orbital, que va desde el *Naüq mapu/wajontu mapu o püji mapu*, conocido como planeta tierra hacia fuera, entre ellos se mencionarán sólo algunas dimensiones espaciales para explicar el tipo de conformación espacial que subyace en la idea de universo o *waj mapu*. Así, en las distintas dimensiones del *Waj mapu* también existen diversas formas de vida. Algunas de estas dimensiones espaciales son: el *Wenu mapu*/espacio de arriba, el *Ragiñ wenu mapu*, que se ubica en un punto intermedio entre el *Naüq mapu* y el *Wenu mapu*. A su vez, la dimensión espacial donde tiene lugar nuestra existencia, es conocida como *Püjü mapu/suelo*, tierra, superficie terrestre e igualmente se reconoce como *Naüq mapu/espacio de abajo*.

En el contexto del *Waj* (universo) o *Wajontun Mapu* (planeta tierra), existe una correlación entre los *Püjü* (espíritus) de los elementos existentes en los distintos espacios. En la concepción de vida trascendente de la persona *mapunche*, el *Wenu mapu* es entendido como el estado de la dimensión de los *Püjü*, es decir, el ser vivo al dejar de ser un elemento vivo en la tierra, pasa al estado de *püjü* (espíritu) cuya dimensión donde éste pasa a habitar, es en la dimensión del *wenu mapu*. Se entiende al *Wenu Mapu* como la otra dimensión espacial donde se realiza la contraparte de la vida material de las personas, la vida en el estado espiritual, no solamente del *che*, sino también, la vida de las especies y elementos naturales que existen en esta dimensión espacial concreta del *Naüq Mapu* (planeta tierra). Es por esta razón que en las ceremonias religiosas mapunche se privilegian las banderas de colores azul y blanca que representan la relación bidimensional de los espacios de *Naüq Mapu* y *Wenu Mapu*.

En la dimensión del *Ragiñ Wenu Mapu* existen los elementos visibles que a su vez son espacios específicos como son los astros, las constelaciones, la vía láctea, entre otros (*ba rüpu*, *pu gaw*, *wenu bewfü*, *meli wixaw wagüben*, *wüñelfe*, *yepun*, *küyeh*, *Antü*), donde también está la existencia de espacios espirituales. Es la dimensión en que se encuentran los *püjü* de los elementos que conforman el *Wenu Mapu*, que tienen relación con los espacios del *Naüq Mapu*, y por ende, con las especies existentes en dichos espacios. Dentro del *mapunche kimün* se concibe que en el espacio de *Ragiñ wenu mapu* se realizan las manifestaciones de los *newen*, donde se mediatizan situaciones problemáticas o no, que inciden en la vida de los *che* en el *Naüq mapu*.

La relación que el *che* tiene con estos espacios es mediante el *püjü* de los antepasados, una vez ocurrida la muerte, el *püjü* regresa a los diversos espacios existentes tanto en los espacios menores que conforman el *Wenu Mapu* como en los espacios menores del *Naüq mapu*. Esta relación espiritual del *che* es inconsciente, sin embargo, son los que determinan la identidad interna espiritual de las personas, y que está referida al *Az* /identidad particular, donde esta identidad puede ser individual y colectiva, lo último tiene relación con la identidad del *Reñma*.

En el contexto del *wajontu mapu/ Naüq mapu*, distintos textos escritos por investigadores mapunche como José Quidel (2003), Víctor Caniullan (2000), Martín Alonqueo (1979), Pichinao, Mellico et.al (2003), y no mapunche como Guevara (1908), Latcham (1924), Faron (1969), Grebe (1972 y 1974) señalan que los espacios territoriales se distinguen unos de otros. "Existían ciertas diferenciaciones en las

distintas identidades territoriales no sólo en la utilización de los distintos denominativos étnicos (etnónimos) para hacer referencia a las poblaciones ubicadas en los distintos puntos geográficos, sino también, cierta diferenciación (tanto de comportamiento, prácticas socioculturales y religiosos, variedades dialectales, etc.) entre los innumerables linajes territoriales que componían la sociedad mapunche” (Quidel, Caniullan et.al 2004:4). Esta diferenciación de los espacios territoriales como *lafken mapu* (tierra que se encuentra a orilla del mar), *wente mapu* (tierra de los llanos), *nag mapu* (tierra que se encuentra entre el *lafken mapu* y *wente mapu*), *iha pire mapu* (tierra que se encuentra a orilla de la cordillera de los Andes), *pewen mapu* (tierra que se encuentra en la cordillera), consisten, por una parte, en que cada uno tiene distintas fuerzas naturales y elementos ecosistémicos propios y, por otra parte, las personas que las habitan tienen sus propios *tuwün* (de donde proviene) y *küpalme*³⁵ que los diferencian entre grupos familiares que habitan otros espacios territoriales.

Las personas y familias que las habitan tienen formas particulares de vestirse, de organizarse, de alimentarse, de relacionarse con los distintos elementos naturales y fuerzas de ese espacio territorial y un dialecto particular distinto. La expresión cultural, construcción de conocimiento y prácticas ceremoniales también varían de un espacio territorial a otro por las características particulares de cada familia y comunidad, como lo señala un *logko pewenche* del Alto Bio Bio:

... los pewenche se ordenan en este territorio y construyen conocimiento en un kiñe az mapu (territorio de un mismo az) y por lo mismo quienes la integran es un az che, así como existen también los nagche, los wenteche, los bafkenche que tienen un tuwün y un küpalme, así mismo también se ordena este territorio pewenche, cuya características son los grandes cerros. (Logko Antolin Curiau, entrev. 2003)³⁶

O también:

son distintas las formas de hablar y de decir las cosas, en otros lof son diferentes sus cosas y conocimientos, lo que yo estoy diciendo son cosas y conocimientos de los lof de nuestras partes o de donde pertenecemos. (kimün che Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

La diversidad al interior del territorio mapunche, de sus identidades territoriales y de las familias que las conforman, es una riqueza que posee la sociedad mapunche. Cada espacio construye su gente, sus seres vivos, es decir, la trascendencia del *Az mapu* en tanto característica y forma de ser y estar los espacios territoriales. Si bien

³⁵Küpalme se refiere a la ascendencia paterna y materna emergiendo una característica propia de ese núcleo familiar y transmisión de la herencia de un az determinado que se llama *küpan* que es la familia ancestral cuyo az representa la esencia del ser de esa familia y por ende del *che* como individuo.

³⁶Entrevista realizada en el territorio Pewenche del Alto Bio Bio, en investigación encargada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapunche (COTAM), fruto de la política de Comisión de Nuevo Trato y Verdad Histórica, impulsada por el Gobierno de Ricardo Lagos, para con los pueblos indígenas de Chile.

existen *kimün* que son trascendentes o transversales en toda la vida mapunche, también existen prioridades y formas de entregar el *kimün*, o mejor dicho, existen *kimün* que se privilegian en cada territorio, en cada espacio, en cada familia y en cada *che*. Cada *che* es un potencial de algo que le es inherente, posee capacidades propias y habilidad para su *az*.

Las construcciones de conocimientos y su socialización dependen de los espacios territoriales, por tanto, hay diversos tipos de interpretación de la realidad. Sin embargo, hay también otra dimensión vertebradora que articula el ser y sentirse mapunche consistente en hablar *mapuzugun*, una concepción del mundo y de la vida expresadas en los principios y valores éticos como el *nor felen* (equilibrio, rectitud) y *az felen* (armonía) con todos los entes que componen la naturaleza y consigo mismo, teniendo como base los principios de *kishu mapunche günewün* (autorregulación), *wiñoltuwün zugu* (reciprocidad), *che xokiwün* (igualdad y consideración), *ekuwün* (respeto, obediencia y admiración) *yamüwün* (respeto) y *küme felen* (equilibrio cósmico). Es decir, hay principios, valores éticos y lengua, que son comunes para todos los individuos mapunche y que se encuentran presentes en el *az mapu* y *az mogen*.

La realidad de la sociedad mapunche en lo socio religioso, cultural, político, educativo, en la actualidad se visibiliza muy compleja, producto de los entramados de símbolos y significados que se van tejiendo en el sistema de vida mapunche, fruto de intercambios de conocimientos, símbolos y concepciones con la sociedad no mapunche, como se señala en la siguiente cita:

Podemos señalar que en la actualidad es muy difícil hablar de una estructura social mapuche tradicional, debido a las condiciones impuestas por el Estado chileno, quien ha establecido formas de organización cuyos objetivos son los económicos y políticos, olvidando los posicionamientos culturales y étnicos. Esto se debe porque los logko autoridades tradicionales no se reúnen a conversar, discutir lo que sucede en los lof. (comunicación personal Priscilla Sepúlveda, 24/03/2005)

Se constatan elementos constitutivos de los aspectos socio religiosos y culturales mapunche que dan sentido de identidad y deber mapunche. Por ejemplo, el *Gijaymawün Kimün*³⁷ en el plano socio religioso, se refiere a los conocimientos de los distintos tipos de ceremoniales que el *che* (persona) realiza durante su existencia,

³⁷ *Gijaymawün Kimün*, contiene dos conceptos esenciales: *Gijañmawün* y *Kimün*. El primer concepto, se asume como un principio de orden universal que regula la relación del *che* (persona) con los demás *nepen* (fuerza) del *Waj mapu* (universo mapuche), refiriéndose al principio de reciprocidad (tú me das y yo también). Y el segundo, tiene que ver con el conocimiento *mapunche*, de orden universal y atribuible a todas las especies. Por tanto, *Gijaymawün kimün*, es un concepto que abarca todos los conocimientos religiosos mapunche tanto de su forma de pensar, sentir, actuar y vivir las prácticas religiosas.

considerando que ***gijaymawün*** es el principio más abarcativo de los conocimientos de las prácticas y vivencias socio religiosas mapunche. Al trasladar su significado al castellano, la idea de ***Gijaymawün kimün*** se interpretaría como *el conocimiento mapunche de la forma de pensar y vivir las prácticas religiosas*.

Este principio regula las relaciones del *che* con los elementos de la naturaleza (dueños y fuerzas del agua (*geh ko*), del monte (*geh mawiza*), del cerro (*geh wigkul*), de los animales (*geh kujjiñ*), de las plantas (*geh anümka*), del *kimün* (*geh kimün*), etc. cuyas funciones son de resguardar y proteger cada unos de los elementos y espacios ecosistémicos), los entes sobrenaturales (como divinidades se mencionan a ***el chen*** (creador y dejador de las personas) *kushe, fūcha, ülcha y weche*, ***el mapun*** (creador y dejador de las dimensiones espaciales, entre ella la tierra), *kushe, fūcha, ülcha y weche*, ***el ixo fij mogen*** (creador y dejador de la diversidad de vida existente) *kushe, fūcha, ülcha y weche*, la tierra y consigo mismo, y, los conocimientos que todos los elementos acceden desde una perspectiva más accesible, como también, cada unos de ellos encierra un conjunto de conocimientos.

Antiguamente para hacer el *gijatun*, las personas construían un *rewe*, le echaban maqui, colihue, canelo, plata, muday, sangre, todas las cosas que se han hecho todos van a dejar dentro, donde va a ser plantado el *rewe*, y todos aquellos que les fueron solicitado su presencia, todos ellos han puesto su aliento con fuerza y gritos para que el *rewe* tenga mucha fuerza. Se levanta plantando el *rewe* se hace en medio de sonidos de *xuxuka*, *pifijka*, *kulxug* y corneta, se monta a caballo y las mujeres se vestían con pura *chiripa*³⁸, se amarraban con una especie de cordel sacado del entorno natural, no usaban camisa, no existían los zapatos y se sacaba el *muday* en cuero entero de animal secado ya fermentado el líquido. (*kimün che* Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

En el testimonio se revelan datos históricos con respecto al *gijatun* como uno de los eventos socio religiosos mapunche. Aquí se plantean patrones de comportamientos que las personas mapunche tienen en cuenta antes de realizar cualquier quehacer socio religioso. Estos patrones de comportamientos se encuentran en los agentes (*kimün che*, *azümúwkülechi che*, *fütache* y *wewpife*) que entregaron estas informaciones como *mapunche kimün*, en su relación con entes sobrenaturales que hicieron posible la existencia de vida no sólo en la tierra como una dimensión espacial donde habita el *che*, sino en otras dimensiones espaciales (*wenu mapu*, *ayog wenu mapu*, *ragiñ wenu mapu*, etc.) y otros seres existentes en cada unas de ellas (*geh y newen*).

Para el caso de los *lof Ütügentu*, *Piwjeüñüm* y *Pirkunche*, las significaciones de las prácticas religiosas consisten en encontrar seguridad personal y colectiva (teniendo

³⁸Chiripa, especie de calzón hecho de cuero de animal, hoy en desuso

respuestas a sus inquietudes e interrogantes) mediante los principios como tener un equilibrio (***nor felen***), armonía (***az felen***) con todos los entes que compone la naturaleza y consigo mismo, mediante la reciprocidad (***gijaymawün o wiñoltuwün zugu***), igualdad, consideración, respeto, obediencia, admiración con todos y cada unos de los elementos de la naturaleza para llegar a conseguir su bienestar y equilibrio cósmico (***küme felen***), este último como un principio ideal.

Gijatukiy ta che müleyem ta chem zugu rume, weza küpay ta xipantu, wej ta gekelay ta ko, elugekelay ta ko ta che, gelay ta ko kexan ta gekelay, gelay ta kexan, agküy ta mapu ya kexan ta gelay. Fey ta küme amual ta xipantu, küme müleam ta che, ta ñi elugeal kexan, mogen, kujiñ, fey ta xapümgüy kom newen gijatun mew ta ñi kejentukual egün. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev.12/05/2005)

[Las personas hacen oraciones cuando hay cosas malas, cuando viene mal el año, a veces no les dan agua a las personas, cuando no hay agua, no hay sembrados, se seca toda la tierra. Para que el año vaya bien, para que las personas permanezcan bien, para que les den alimentos, vida, animales, todas las fuerzas se hacen juntar en el gijatun, para ayudarse mutuamente]

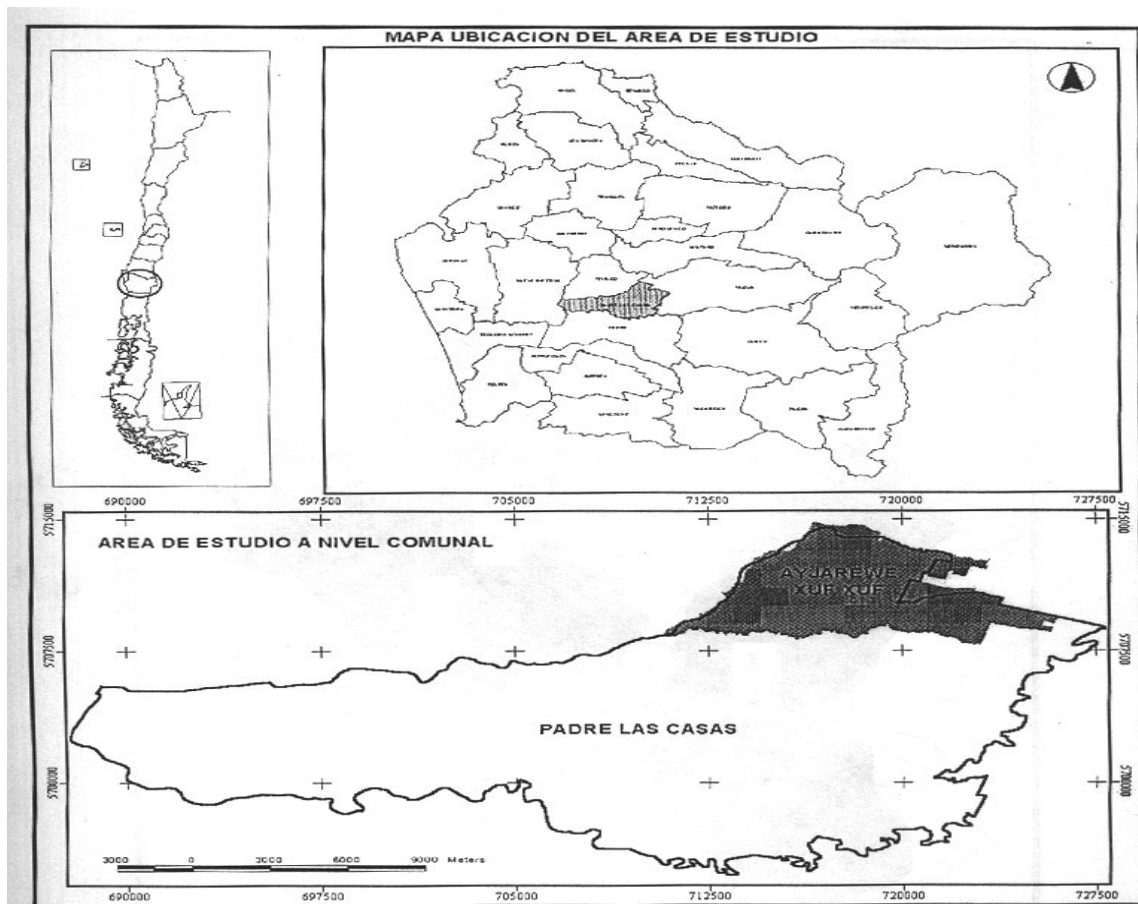
Así las actividades socio religiosas integran la totalidad del ser humano, “de tal manera que el fenómeno religioso se manifiesta en lo social, en lo político, en la estructura psíquica, en el plano de la razón, etc. Pero es especialmente con ese otro hecho específicamente humano que llamamos “cultura” con la que se entablan especiales vínculos, de tal manera que ambas, religión y cultura suelen aparecer especialmente unidos aunque ciertamente de forma irreductible entre sí” (Pichinao, Mellico et.al 2003:13). Las actividades socio religiosas forman parte del núcleo de la cultura y por tanto, aportan a la cultura como medio de seguridad, es decir, le dan una explicación filosófica a la existencia en el universo. En la práctica socio religiosa mapunche, se busca: a) Explicar el porqué suceden las cosas, los acontecimientos, los fenómenos; b) salvar, sanar o equivalentes que en el fondo es vivir con sentido, vivir con plenitud, lo cual equivale a vivir feliz.

Geertz (1987:113) señala que “la religión es interesante porque “lo modela” al ser humano, porque está relacionada con los “símbolos sagrados”, que tienen la función de sintetizar el *ethos* y la cosmovisión de un pueblo”.

1.3. Contextualización del área de estudio

El presente trabajo de investigación se llevó a efecto en el territorio mapunche de *Xuf Xuf*, específicamente, en los lof *Ütügentu*, *Piwjeüñüm* y *Pirkunche*. El territorio o *Füta*

*mapu*³⁹ *Xuf Xuf* corresponde al territorio tradicional comprendido entre el estero *Püshüjwiñ* por el norte, el río *Kawtün* por el oeste, el cerro *Konün Wenu* por el sur y, por el este, en ocasiones se señala el río *Kepe* y en otras ocasiones, el volcán *Llaima*. Dicho *Füta mapu* conforma una organización sociopolítica tradicional llamada *Ayjurewe*. Desde la perspectiva de la administración del Estado, corresponde a la parte norte de la comuna de Padre Las Casas y la parte suroeste de la comuna de Vilcún. Según nuestros conocimientos⁴⁰, el territorio es de aproximadamente 5.700 hectáreas, cuenta con un total aproximado de 128 comunidades y 60 *lof*, con un total de 12.000 personas que corresponden a alrededor de 400 familias.



Mapa fotocopiado y escaneado por el investigador. Gentileza de la Organización Territorial Ayjurewe de *Xuf Xuf*.

En el territorio de *Xuf Xuf*, los **kimeltuchefe**⁴¹ o llamados agentes educativos para este trabajo, son muy diversos, entre ellos, el *logko*, *genpin*, *gülamtuchefe*, *wizüfe*,

³⁹Füta mapu, literalmente daría a entender como un gran espacio dejado por alguien (creador supremo) y, se le denomina así a los grandes espacios donde existen los Ayjurewe como una orgánica sociopolítica que aglutina a nueve rewe con una característica particular no solo de sus espacios geográficos, sino también por las familias que lo habitan, distinguiéndose claramente de otros espacios territoriales o füta mapu.

⁴⁰Se señala así, porque el investigador es parte del territorio, siendo este un agente socio religioso y político dentro de dicho espacio territorial por lo que cuenta con esa información por el trabajo político que ha realizado antes de realizar su estudio de maestría.

⁴¹Kimeltuchefe; son las personas que cumplen la función de entregar conocimientos y formar a las personas.

zugumachife, *zamife*, *mayxüfe*, *gürefe*, *gümikafe*, *püñeñelchefe*, *gütamchefe*, *zachefe*⁴², entre otros y cumplen diferentes funciones en las prácticas culturales mapunche, como en los rituales, en las convivencias y las relaciones sociales, en lo político, en lo económico etc. Estos agentes educativos son de fundamental importancia en la transmisión, construcción y conservación de los conocimientos e identidad histórica cultural; llevan consigo una amplia carga de conocimientos culturales e ideológicos que van entregando y socializando a las familias integrantes del *lof* y en contexto más amplios, al *rewe*, cuando se les solicitan. Para el desarrollo del presente proyecto se han considerado a la *kimün che* que es una anciana poseedoras de muchos conocimientos en los distintos ámbitos del quehacer mapuche, principalmente en lo social, religioso, educativo e histórico, como producto de su vivencia, construcción, reproducción y producción de los conocimientos mapunche, la *azümüwkülechi che* que es una mujer adulta que posee ciertas habilidades y conocimientos, en este caso, sobre algunos conocimientos con respecto a hierbas medicinales, principalmente en enfermedades comunes de bebés como empacho, mal del ojo, etc., y al *wewpife* que es un anciano que tiene un amplio conocimiento sobre la historia del pueblo mapunche, sobre la religiosidad, redes sociales, concepción del mundo y de la vida. Conoce la historicidad propia del espacio donde vive, a nivel de *Lof*, *Rewe* y *Ayjurewe*, por tanto, su rol principalmente se basan en ser un historiador del territorio de *Xuf Xuf*; estos agentes son los que se encuentran en los *lof* mencionados.

La investigación está enfocada sobre algunos de los conocimientos socio religiosos presentes en los *lof*, principalmente en las prácticas del *gijatun*, del *kamarikun* y del *gejipun*, donde se discutieron algunos procesos de construcción de 'significados'

⁴²Logko, es una autoridad socio religiosa y política dentro de un espacio territorial llamado lof.

Genpin, es otro de los agentes que tiene un amplio conocimiento y profundo conocimiento sobre su entorno sociocultural y político, histórico. Literalmente, es el dueño y generador del conocimiento que da a conocer. Además estos agentes solo lo encontramos en territorio wijiche, son personas que por razones históricas no pudieron ejercer su función de machi. Son personas que poseen la capacidad de desarrollar la oratoria discursiva, tienen la función de contener y liderar el discurso ritual del Gijatun, su función en algunos casos es heredada y en otros es propiciada por condiciones innatas de la persona.

Gülamtuchefe, es un agente que tiene como característica principal de aconsejar a las personas para conducir bien su destino (vida), ya sea en momento de dificultad como para tener claridad en las cosas que pueda emprender.

Wizüfe, es un tipo de persona que se dedica a trabajar con la greda y, que tiene cualidades especiales y don para ser ese tipo de trabajo. Se hace la relación de cómo la persona va elaborando y construyendo su propio destino.

Zugumachife, es el mediador (*ragiñelwe*) entre los *che* y el *machi püjü*, son fundamentales para producir la comunicación entre los espíritus de los *machi* y la gente, son las personas que mejor comprenden los códigos con los cuales se comunican los *püjü* de los *machi* permitiendo una comunicación fluida entre éste y los *che*.- *Zamife*, persona que trabaja la cestería.- *Mayxüfe*, es la persona que trabaja con la madera, un artista en el trabajo de la madera.- *Gürefe*, trabajador/a del tejido en telar.- *Gümikafe*, persona que se especializa en la creación del dibujo en el telar. -*Püñeñelchefe*, persona especializada para ayudar en el parto.- *Gütamchefe*, persona que se especializa en arreglar hueso.- *Zachefe*, persona especializada en curar con hierbas.

(conocimientos) que tienen dichos agentes y que pueden servir de ingredientes y referentes básicos *para regenerar y perfilar el currículum propio mapunche no escolarizado e ir levantando en la reedificación el sistema educativo propio mapunche del territorio, a partir de la esfera del conocimiento socio religioso.*

2. Procesamiento de la información

Camino. He corrido a recoger en las llanuras,/ en la playa,/ en la montaña,/ la expresión perdida de mis abuelos./He corrido a rescatar/ el silencio de mi pueblo/ para guardarlo en el aliento/ que resbala sobre mi cuerpo latiendo,/ haciendo vibrar mis venas/ sobre el sol que se levanta/ sobre las altas cordilleras/ para que el espíritu sea viento/ entre el vacío de las palabras./ He corrido a recoger el sueño/ de mi pueblo/ para que sea el aire respirable/ de este mundo. Leonel Lienlaf. (Se ha despertado el ave de mi corazón)

La idea fuerza que lleva a plantear un trabajo de esta envergadura, no es otra que dar a conocer mediante la sistematización, algunos de los principales aspectos constituyentes del fenómeno que asumimos como proceso socio religioso en tres *lof* mencionados existentes en el territorio *Xuf Xuf*, desde un punto de vista *emic*, es decir, desde la perspectiva cultural *mapunche*, cuestión que incide directamente en el enfoque y metodología que se ha utilizado en el desarrollo de la investigación. Para el presente trabajo se analizaron tres eventos socio religiosos y los conocimientos que en ellos existen como capital cultural del territorio de *Xuf Xuf* y particularmente, de los *lof* mencionados con respecto a las prácticas del *gijatun*, del *kamarikun* y del *gejipun*.

2.1. Tiempo en que se realizan los eventos

El carácter temporal de las ceremonias es una de la característica central e insustituible de las prácticas religiosas como principales expresiones de ritualidad que realiza el Pueblo *Mapunche*. Este carácter determina el uso de denominaciones diferentes (*gijatun*, *kamarikun* o *gejipun*), cada dos o cuatro años, anual, estacional, cotidiana y circunstancial. Un primer evento socio religioso a mencionar es el *gijatun*, cuya práctica tiene una característica particular que lo distingue de otras ceremonias religiosas. Dicha ceremonia en el territorio de *Xuf Xuf* se realiza cada dos o cuatro años, según sea lo acordado por los participantes o eventualidades que la naturaleza determina (temporo-climática), dependiendo por ejemplo del factor económico, pues la realización del *gijatun* conlleva la preparación de uno o más años por cada familia participante para ahorrar el dinero necesario que se invertirá en carnes, vinos, ect. Así están las expresiones tales como *pichi gjatun* (*gijatun* chico), *füxa gjatun* (gran *gijatun*), *lefkontu gjatun* (*gijatun* repentino), entre otros.

Literalmente y en el uso cotidiano, el *gijatun* se homologa con el término pedir. Viene de la raíz *GJA* que significa dar para recibir. Este término prevalece en los *Füta! Mapu*

Wenteche, *Naüqche*, parte de los *Wijiche* y *Bafkehche*. Mayoritariamente la ceremonia se desarrolla en tiempo de primavera, desde el mes de octubre a diciembre, conocido como época de *pewü*. Esta práctica ceremonial se realiza en un momento en que todos los sembrados están en proceso de crecimiento, donde corren el riesgo de perderse o para obtener abundante cosecha, como se expresa a continuación:

Gijatun mu cuando tutelay ta che, pewümu am ta gijatukelu che fey we petu küpali kexan, we petu wefiy ta zegüj, we petu wefiy ta poñi, florküliy ti kexan kom, fey mu feyta tutelay ta che xagliñülkiy, fey ta apümkunuymagetuy tukukan em ta ti, afi ta zegüj, poñi, kom uwa, ka xagliñiy ta kexan, fey tutenolu ta che pikeygün pu fütakeche, tutelay ta ti xagliñülkay, müliy may ta ñi kulpamum ta ti pi ta pu fütakeche, günezuamlu, fey ta ñi kimgepemun ta ñi tutenon ta che. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 14/05/2005)

[En el gijatun cuando no se le agrada a las fuerzas o no lo hace bien, porque en primavera se hace el gijatun, y ahí donde recién viene el trigo, se encuentran naciendo los cereales, están recién creciendo las papas, están en plena flor los trigos, y ahí cuando no se hace bien el gijatun cae heladas, entonces se nos terminan los sembrados, se terminan los porotos, papas, maíz, y también se hielan los trigos, entonces no lo han hecho bien dicen los ancianos, porque no lo han hecho bien es por eso, que ha caído heladas, debe haber motivo donde lo hicieron mal dicen los ancianos, el que reflexiona, entonces es una de las manifestaciones que se presenta para saber que no se hizo bien el gijatun]

Dicha ceremonia, al ser realizada en tiempo de *pewü* (primavera), los mapunche del territorio de *Xuf Xuf* tratan de prevenir y velar para que todos los elementos necesarios para el desarrollo de la ceremonia se encuentren presentes, donde además existen estrictas vigilancias con respecto al comportamiento de los participantes, la no usanza de vestimenta de color rojo u objetos que produzcan brillos, tales como anillos, relojes, hebillas de cinturones, etc. (observación realizada en el *gijatuwe* de *Pixawe* los días 13 y 14 de noviembre de 2004), puesto que esos elementos según el conocimiento mapunche, representan fuego y heladas, por tanto, se cautela establecer una relación, comunicación y comunión equilibrada, armoniosa y de respeto tanto con lo divino, los *geh* y *newen* existentes en la naturaleza. Así los *geh* tienen la posibilidad de evaluar el comportamiento del *che* en su interacción con las especies que en los espacios ecosistémicos existen. Esta evaluación puede tener como resultado una sanción positiva, al concederle al *che* lo que peticiona en la ceremonia del *gijatun* o una sanción negativa hacia él y en algunos casos, hacia el entorno, manifestándose en la caída de fuertes heladas, acabando así, con todos los sembrados que se encuentran en pleno proceso de crecimiento y florecimiento y con ellos, la no obtención de una buena cosecha, dependiendo del cumplimiento de las normas que dicta las características (*az mapu*) del los espacios territoriales de cada territorio.



Finalización de la ceremonia del gijatun de Ütügentu realizado en noviembre del 2003, dando paso a servir a los invitados, amigos/as y familiares denominado **iltuwün/ileltuwün**, mediante el **poyewün** y el **jawkewün**.

Un segundo evento socio religioso a mencionar, es el **kamarikun**, cuya práctica es particular producto del tiempo en que se realiza y que lo distingue de otras ceremonias religiosas. Es otro elemento que conforma el capital cultural y simbólico mapunche como una realidad particular y específica. La ceremonia del **kamarikun** se desarrolla al momento de finalizar el ciclo de la producción correspondiente, agricultura en unos casos y ganadería en otros; en término de tiempo de realización de esta ceremonia, su momento se da desde los meses de febrero a abril conocido como el tiempo de **rimü**. Dicha actividad se realiza en uno de los *rewe* del *ayjarewe* de *Xuf Xuf*. El siguiente testimonio manifiesta cómo un agente educativo mapunche expone sus disposiciones⁴³ sobre la práctica.

...kamarikun pikeygün feyti fuxake xawün ka, fuxake xawün mületuy... rupan cosecha, fey ta xawüy ta che... ka femgechi jemay ta ka gijatun reke ta pepikagekey, newen ta pepikay kom fijem, iloy kujiñ, zewmay muzay kom wixunentutuy, mürke, kom ñi elugen ka, fey ya ñi mañuntun ta ti jizuamly ta ti fey ta iltukawigün, putuygün kom, ta ñi mañumtuam ta günechen ka mañumtuwal pu che ka fey ta ti tuntelen ta ti lof che ta kompelu feytichi mañumtuwün rewe mu feyta xawüluwigün ka, kom zewmalu kay ñi cosecha egün... kom nietuygün ñi newen egün, manzun, toro ta xapeligün, ufiza, chumgechi konken ta ti gijatun mu fey ta ka femgechi chemtuygün ta ni kamarikun ka. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[...se dice que el kamarikun es un gran encuentro que se saca... después de la cosecha, ahí se juntan la gente...y es por eso que el preparativo se hace igual que

⁴³Son actitudes o inclinaciones para percibir, sentir, hacer y pensar funcionando como un esquema mental.

el gijatun, se prepara las fuerzas para realizar el acto de agradecimiento, se mata animales, se hace muday, harina y todos los que le han dado, para esparcirlo a la tierra, eso es por agradecimiento, de sentirse bien, por eso se dan de comer y de beber la gente, para agradecer a günechen y agradecerse entre las gentes y por eso todas las gentes que existen en el lof que participan en ese rewe donde se realiza el agradecimiento, todos ellos se juntan, porque todos han terminados sus cosechas, todos vuelven a tener su newen, buey, se amara a los toros, ovejas, como se hace en el gijatun así mismo se hace el kamarikun]

A diferencia del *gijatun*, el *kamarikun* se realiza en tiempo de otoño, una vez que las familias del *lof* finalizan con el levantamiento de sus cosechas, y tiene dos connotaciones, una religiosa y otra más social.

kamarikun ta kalejelay am, kamarikun fey ta ti rupan kosechawlu mu fey jenoam petu kosechawlu egün fey ta ti kamarikun nentuygün, ese el kamarikun pu, gijatun may ta wichuliy...(kimün che Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

[el kamarikun es diferente, el kamarikun se realizan después de la cosecha, al momento de que se termina la cosecha se hace el kamarikun, ese es el kamarikun pu, el gijatun es distinto...]

El *gijatun* es diferente al *kamarikun*, puesto que éste se hace en tiempo de primavera antes que se levanten las cosechas para peticionar que haya una buena cosecha, en cambio, el *kamarikun* se realiza en tiempo de otoño como acto de agradecimiento. El *kamarikun* coincide con el *gijatun* sólo en su forma de organizarlo (hay un acuerdo para realizarlo, que comienza en la tarde para terminar al día siguiente, participan los mismos elementos, etc), variando sólo en la acción de hacer la oración (en el *kamarikun* se agradece, mientras que en el *gijatun* se pide) y el tiempo en que se realiza, como se señala en el siguiente testimonio:

Ti kamarikun ñi chumgechi gijatupuy che pewü mew ka femgechi kunugiy, kom puwülgüy kexan, muzay, kako, ixo fij ajfiza, ilo, kaxügiy ta ufisa. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 14/05/2005)

[El kamarikun se hace parecido, a cómo se hace el gijatun en tiempo de primavera, se lleva todo, trigo, muday, mote, distintos tipos de arvejas, carnes, se matan ovejas]

El *kamarikun* en cuanto a su organización como en su realización, no dista mucho del *gijatun*, pero sí en cuanto al tiempo en que se lleva a efecto, los objetivos y finalidad que persigue, que lo hace ser una práctica socioreligiosa distinta. Tanto el *kamarikun* como el *gijatun* tienen una duración de dos días, un *umañtuku* (comienzo) y un *xipal* (término).

Un tercer evento socio religioso ha mencionar, es el *gejipun/jejipun*, cuya práctica es particular y específica, no sólo por el tiempo en que se realiza, sino también, porque está presente como un principio del *che* antes de realizar cualquier acción sociocultural, religiosa, política o educacional.

El *gejipun* es el momento de la oratoria ritual a través del cual el *che* se comunica con las divinidades, los diversos *newen* y *geh* que componen el entorno donde se está realizando la ceremonia. Por tanto, como actividad individual y/o colectiva no sólo no cuenta con un espacio específico, sino, que además, no tiene un tiempo definido en que se lleve a efecto, diferenciándose de las otras actividades socioreligiosas mencionadas que sí cuentan con espacios colectivo definido y tiempo en que se realizan. El *gejipun* se realiza en cualquier momento y donde sea necesario, pero predominantemente en la casa, realizándose preferentemente en la mañana cuando el sol comienza a dar sus primeros rayos. El tiempo también posee significado cultural, donde todo comienza con la luz que proporcionan los primeros rayos del sol como una manifestación de vida, de un comienzo, de claridad o de esperanza en la vida de los seres y por tanto, del mapunche.

gejipun zugu fey ta... puliwentu ta gejpuy ta che wülgiñ ruka mew ka kiñeke ligaf narpachi wün mew ko mew ka gejpikiy ta che ta ñi kümelen, ka femgechi zoy pichi pürapachi antü mew fey ta zeñalay ta ufisa.(azümuwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[El *gejipun* también se hace... en la mañana también se hace *gejipun* en el patio de la casa y algunas veces en la madrugada con agua también la gente hace *gejipun* por su bienestar, de la misma manera también cuando ya el sol esta más alto cuando se realizan las marcaciones de ovejas]

Esta es una ceremonia individual/colectiva más reducida que puede ser con participación de varios o de sólo un grupo familiar, según las circunstancias, motivo y tiempo en que se realice. Es también conocida como *Wixaxipan* que podríamos decir que es la acción de ser motivado por algo para salir hacia fuera de la casa. Y *Pichi gejipun* que quiere decir pequeño, lo que significa que el acto del *gejipun* es reducido en tiempo, en participantes, en los elementos que se usan, etc.

Por último y como un hecho transversal en todos los *Gijañmawün* (eventos socio religiosos) se constata la existencia de un discurso ritual similar, expresado en mapuzugun, donde se mencionan las divinidades (*elchen*, *elmapun kushe*, *fücha*, *weche* y *ülcha*), las diferentes fuerzas y dimensiones del *Waj Mapu*.

2.2. Espacios en que se realizan los eventos

Otra de la característica central e insustituible de las prácticas religiosas mapunche tiene que ver con el lugar en que se realizan los distintos eventos socio religiosos. La primera práctica ceremonial ha mencionar es el *gijatun* que cuenta con un espacio formalmente destinado, guardado y cuidado en forma exclusiva, ese espacio varía

según la identidad territorial de que se trate. Para el caso del territorio de *Xuf Xuf* y los *lof* mencionados ese espacio lleva por nombre **Gijatuwe** destinado solo para ese fin.

Gijatuwe mu ka, rewe ta ñi mülemum, ta gijatupemum ta che, xawülüwpemum, fey mu ta xawülüwiy ta che ta ñi gijatuam. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[el gijatun se hace en el gijatuwe, donde se encuentra el rewe, donde se hace el gijatun, donde se juntan, ahí se juntan las gentes para hacer el gijatun]

Dicho espacio tiene un *Rewe*, *aliwen* o *Yogoj* como espacio central donde se disponen los diversos elementos necesarios para el desarrollo de la ceremonia. Entre los elementos presentes en el *rewe* se pueden mencionar: banderas, cañas de colihues, alimentos, *muzay*, plantas frutales (manzanos, cerezos) del espacio específico y animales de un determinado color, como caballos, ovejas, toros, entre otros (observación en el *gijatuwe* de *Pixawe*, 13-14/11/2004).

El *rewe* tiene dos connotaciones, el primero con el **Re** que significa común, puro, genuino, exclusivo y, el segundo, con el **We** que significa nuevo, lugar, espacio. Llevándolo al plano sociopolítico el *rewe* se constituye en un espacio territorial que conforma una estructura sociopolítica mayor que el *lof*. Es un símbolo que marca una identidad específica distinta a otro *rewe*, como espacio territorial y como símbolo personal, también marca una identidad específica al poseerlo un/a *machi*. En el plano religioso, es un espacio donde se realiza el *gijatun* – *kamarikun*, encontrándose en medio de ese espacio como uno de los símbolos religiosos principales a 2 *che mamüj*, *aliwen* o *yogoj*⁴⁴. En el territorio *wenteche* de *Xuf Xuf* se encuentra rodeado de otros símbolos sagrados como ramas de colihues, manzanos y maquis.

Al momento de realizarse las actividades socio religiosas en el *rewe*, éste como espacio ceremonial, “La forma como se constituye es doble. Por una parte, reuniendo símbolos y objetos de lo sagrado y, por otra, depurando el lugar antes y durante los ritos con acciones como el *awün*. Su objetivo es crear condiciones apropiadas para la comunicación y comunión con lo divino” (Föerster y Gündermann 1996:207).

Al igual que el *gijatun*, el ***kamarikun*** dentro del territorio de *Xuf Xuf* también cuenta con un espacio específico llamado ***kamarikuwe* o *gijatuwe*** donde se encuentra un ***rewe***. Estos dos conceptos se usan indistintamente en dicho territorio. Por tanto, ambas actividades religiosas cuentan con espacios ceremoniales.

⁴⁴*Che mamüj*, *aliwen* o *yogoj*, es una pareja de tronco de roble de pellín en forma de estatua que representa a un hombre y una mujer.

Kamarikun zewiy ta ti chew ta ñi gijatukemum ta che, rewe mew. (wewpife Segundo Aninao entrev. 14/05/2005)

[el kamarikun se realiza donde la gente hace el gijatun, en el rewe]

...femgechi müliy ta ti rewe niepemum ta ñi kamarikun... (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[...de esa manera existe un rewe donde se hace el kamarikun...]

El **gejipun** como actividad individual no tiene un espacio específico, por tanto, se diferencia de las otras actividades socio religiosas mencionadas que sí cuentan con espacios colectivos definidos.

Chuchimu rume, chew püle rume ta gejipuafuy kiñe wenxu, kiñe zomo, kiñe kushe, kiñe machi, gejipuafuy lelfün mu, kiñe wixun ko mu, wigkul mu, ka mapu miyawafuy rume, kom püle müley elchen ta ñi newen, kishu am ta el-lu kom. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 14/05/2005)

[Donde quiera, donde quiera puede hacer el gejipun un hombre, una mujer, una anciana, una machi, puede hacer gejipun en el campo (potrero), en un estero, en un cerro, o puede que andes en otras tierras, en todas partes existen newen de elchen, porque él ha dejado todo]

Si nos remitimos a la etimología de la palabra, significa explicar y dar razones muy bien fundamentadas al otro para convencerlo sobre algo. En consecuencia, es un principio ético individual y colectivo, donde frente a cualquier situación se pueden identificar momentos religiosos donde preferentemente se realiza, como se manifiesta en el siguiente testimonio:

gejipun zugu fey ta ka ruka mu, wülgiñ ruka mew, fey ta ka gejupuy ta che tuntelen ta ñi familia ta ñi nien ta ñi pu püñeñ, fotüm, ñawe, feyta gejupuy ruka mu, wixunentuy muzay, mürke mu o mojfüñ ufisa señalünmu cordero, feyta wixunentuy mojfüñ, ka lagümal zañuwe, o chem rume, ka wixunentuy mojfüñ ta ñi gejipual, fey ta ñi kume elugen kujiñ, ta ñi rumel chaw elchen ta ñi eluneatew. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[el gejipun también se hace en la casa, en el patio de la casa, ahí se hace gejipun por su familia, por sus hijos, hijas, sé esparce muday, harina o con sangre de oveja cuando se marcan a los cordero, entonces ahí se esparce la sangre, al matar un cerdo u otras cosas también se esparce sangre para hacer el gejipun, porque se les han dado bien a esos animales, para que por siempre el padre creador le este dando].

El **gejipun** como actividad ceremonial se realiza preferentemente en el espacio familiar, en el patio de la casa, utilizando elementos como el alimento (harina tostada y muday), para esparcirse en la tierra, o bien, con agua para pedir bienestar como una forma simbólica de refrescarse - limpiarse o, cuando se mata algún animal doméstico con cuya sangre se realiza el ritual como manifestación de agradecimiento por lo obtenido y bienestar familiar. Como actividad colectiva, existe otro espacio como lo manifiesta otro agente:

Jejipukiy ta gijatun mew, rewe mew ta jejipukiy... fey ta jejipuygün ta ñi lelfün mu egün, ta ñi lepün mu, a veces chew ta ñi wixapuam egün ta jejipupuygün ka, fey ahora gijatun pi ta che ka. (kimün che Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

[se hace el jejipun en el gijatun, en el rewe se hace el jejipun, también se hace el jejipun en su campo (tierra), en el patio de la casa y a veces donde uno se va a ir a parar, ahí se realiza el jejipun, y ahora gijatun se le denomina muchas veces]

Otro de los momentos (espacios) del *jejipun/gejipun* es en el *rewe* al instante de la realización del *gijatun*. Primero se explican las razones a los entes involucrados en la ceremonia del *gijatun* para convencerlos sobre los motivos de la realización de dicho ritual, como una primera acción que realiza el mapunche ante cualquier actuación, como se manifiesta en el siguiente testimonio:

Gijatun ta ka gejupun, gejupun ta ka amuliy gijatun mu, wej ta rewe mew gejupuy ta che mülen mu chem zugu rume, fey mu ta gejupuy ta che... (azümüwkwülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[El gijatun es también jejipun, el jejipun es también parte del gijatun, y algunas veces se realiza el jejipun en el rewe cuando hay algo o pasa algo en la vida de la gente, por eso se hace el jejipun]

De la cita, se puede deducir que la ceremonia del *gijatun* se convierte en *gejipun* cuando se dan razones para pedir bienestar para las personas. Además, se sigue fundamentando el espacio familiar donde se realiza el *gejipun*.



Realización del *gejipun/jejipun* con la participación de varios grupos familiares.

Los lugares como espacio en que se efectúan los distintos eventos socio religiosos en la actualidad siguen siendo de vital importancia para la vida de los mapunche. Estos lugares son importantes para las prácticas religiosas mapunche porque son espacios dejados y resguardados por las personas, los *geh* y *newen* de un *lof* o *rewe* para regenerar las relaciones sociales, relaciones con la naturaleza y con los elementos cosmológicos, mediante la re-creación constante y permanente de actos rituales religiosos. Al ser así, las prácticas religiosas no se podrían realizarse en cualquier espacio y, por tanto, estos lugares donde se realizan las prácticas socio religiosas pasan a constituirse en lugares sagrados que les pertenecen a todas las fuerzas, incluida las personas que practican las actividades ceremoniales.

El mapunche re-genera, re-crea las diferentes prácticas socioculturales y religiosas en un espacio físico. La existencia de espacios ceremoniales es uno de los elementos que facilita el establecimiento de relaciones entre los *che*, divinidades, *geh*, *newen* y los *ixo fij mogen* (distintos elementos de la naturaleza), por lo tanto, lo religioso no solamente tiene que ver con la práctica misma de las actividades socio religiosas, sus participantes, las invocaciones a las divinidades, los *newen* y los *geh*. Todos ellos, más el lugar donde estas prácticas se realizan hacen posible vivir las relaciones, practicar lo religioso, entender la concepción filosófica y del mundo mapunche. A partir de esta concepción tiene sentido y explicación la integralidad y complementariedad entre los distintos elementos existentes en la naturaleza, donde se efectúa la reciprocidad entre cada unos de ellos mediante principio de diálogo constante y permanente en la articulación que subyacen en los ritos, creencias, divinidades, objetos, elementos sagrados y venerados, símbolos, cosmogonía y lugares. Así se establece una relación inseparable entre territorio, filosofía y visión mapunche, siendo el territorio el fundamento de la construcción de conocimientos que no es sólo una edificación de las personas sino en-con y de todos los elementos de la naturaleza existentes en ese espacio.

En el ámbito religioso, el principio de reciprocidad se establece en la relación del *che* con los *newen* existentes en la naturaleza. Se fundamenta en otro de los principios pilares del mundo mapuche: el *che* es un componente de la naturaleza lo mismo que las otras fuerzas en ella existentes. (Pichinao, Mellico et.al 2003:47)

La falta de algunos de estos elementos traería como consecuencia el desequilibrio en el bienestar, en la seguridad, en las relaciones con las distintas vidas existentes, en la concepción de vida y del mundo que se tiene, en la estructuración del conocimiento, puesto que cada unos de los elementos cumplen una función determinada y complementaria a otro (s).

Con la intromisión de la concepción occidental y el ordenamiento político administrativo del Estado nación chileno, se llevan adelantes en los territorios mapunche la división y subdivisión de las tierras. Este hecho se agudiza aún más con el Decreto-Ley (2568) dictado en 1978 bajo el Gobierno de Pinochet, donde a cada mapunche se le entrega una cantidad de tierra como propiedad individual/privada y, posteriormente, con la Ley Indígena N° 19.253 se conforman las comunidades jurídicas mapunche hasta con 10 personas, poniendo en peligro la concepción colectiva que se tiene de los espacios territoriales, principalmente de los espacios ceremoniales en la actualidad.

...ya el otro va a decir yo voy a cerrar mi pedazo de tierra que me corresponde, en algunas parte, dos personas les pertenecen la tierra donde se hace el gijatun, aquí esta así, dos personas han tocado (como herencia) en un gijatuwe, uno le toco el finado Marcial que ha tocado una hectárea parece, y el otro, su tocayo Marcial chico le digo yo, el hijo que ha dejado José Pirkunche ha tocado otra hectárea más parece, entonces hay dos familias ahí pu, y uno de ellos, el otro día nomás el wigka que ahí se encuentra, esposo de la mujer, esa tierra en que se encuentra el gijatuwe, si lo vende estaría bueno, por las pura está, dijo, está perdiendo esa tierra y se está perdiendo plata ya le esta diciendo pu, ya le esta poniendo ese tipo de pensamiento a esas dos personas, tiene que venderlo no más le esta diciendo, y si le vende a un wigka, se va a terminar el gijatun pu, y el otro ni siquiera se ha casado con una mapuche, tiene una mujer mestiza, la hermana de Carlos Muñoz. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 15/10/2005)

La pérdida de la concepción colectiva que se goza del espacio ceremonial y la pérdida concreta del espacio que ha sido dejado y resguardado por las personas, los *geh*, *newen* en el *rewe*, y su significancia, traen consecuencias en la vida mapunche, puesto que el espacio ceremonial facilita vivir la religiosidad, fortalece la identidad cultural (individual y colectiva), reafirma las relaciones entre los *che*, divinidades, *geh*, *newen* y los *ixo fij mogen* para una convivencia armoniosa, con funciones específicas. Algunos estudios dan cuenta de la aparente pérdida en la actualidad de un espacio ceremonial en el territorio de *Xuf Xuf*.

Dentro de ellos se distinguen la dueña del predio del Gijatuwe –de acuerdo con la legislación chilena vigente -, que es de origen Mapuche, sin embargo, no se adscribe a sus prácticas religiosas, por lo que desconoce tanto la definición del espacio como sagrado y no participa del gijatun. Además se encuentra el Ñizol Logko del Rewe de Xuf Xuf, que si bien ha intentado acercarse a conversar el problema con la dueña, sus intervenciones no han sido fructíferas... Esta situación de conflicto se origina posterior a la muerte del hijo del Ñizol Logko anterior al actual, quien además fue el esposo de quien en la actualidad reclama pertenencia exclusiva. El problema se gatilla por haber un antes y un después respecto de las posibilidades de uso de un espacio socio ecológico definido como lugar sagrado “Gijatuwe”...El antes se caracterizó por una fluidez natural de realización periódica de los gijatun en el sector de Xuf Xuf. Sin embargo, luego de la muerte del esposo de la “propietaria”, ella impidió el ingreso y la realización de los gijatun. Respecto de la solución a este problema ella ve como absurdo una posibilidad de venta o permuta, e insiste que ella no va a dejar ese predio porque es legítimamente de ella y de su familia, por lo tanto, ella no tiene que negociar por algo que le pertenece. (Salamanca, Moureira, Quidel, et.al 2003: 298 - 301)

Además, fruto de una entrevista realizada a Sergio Melinao, unos de los *werken* del *rewé* de *Xuf Xuf*, se plantea que:

De acuerdo con su visión el problema radicaría en la pérdida del lugar sagrado, y sería esta pérdida lo que gatillaría, según su parecer, la serie de otros problemas que aquejan a las comunidades afectadas, que serían todos los *lof* del *Rewe*, y no sólo la comunidad del *Logko*. (idem:303)

La irrupción de la concepción del derecho positivo occidental del Estado chileno en los mapunche, se contraponen con la concepción del sistema jurídico mapunche en cuanto a derechos territoriales. La adopción de la concepción del derecho positivo por parte de los mapunche, principalmente en cuanto a tenencia de tierra y territorio, da cuenta de un aparente debilitamiento del *mapunche kimün*, la concepción filosófica y del mundo que se tiene expresado en lo religioso. Este debilitamiento de hecho trae múltiples consecuencias, produciéndose un desequilibrio a nivel personal, social, espiritual, mítico y religioso.

Estas y otras condicionantes han incidido en el uso y apropiación de espacios que culturalmente no se deberían ocupar, acarreando con ellos enfermedades en el *che* (persona), catástrofes naturales, entre otras consecuencias. (Quidel, Caniullan et.al 2004:22)

Por su parte, en el espacio de la escuela se llevan adelante re-creaciones de actividades socio religiosas mapunche con la participación de algunos agentes socio religiosos que son contratados por la escuela para realizar la rogativa y que provienen de otros espacios territoriales, por tanto, tienen otro *az* y construcción del *kimün* que no es propio de ese espacio territorial y por tanto, de los niños que asisten a la escuela, constituyéndose en informaciones y conocimientos descontextualizados.

... algunas veces hacemos también como un encuentro cultural y algunas veces viene la *machi* a hacer una rogativa aquí, por el encuentro... Algunos vienen de por *Makewe*, vienen de por allá de Manzanal... porque es mejor, por si uno quiere que este bien y no le pase nada, por ejemplo, un accidente en la escuela, para eso. (Aylen Quidel, entrev. 11/11/2004)⁴⁵

Al contratar la escuela a estos agentes socioreligiosos provenientes de otros espacios territoriales, por una parte, desconoce los agentes socio religiosos propio del espacio territorial donde ésta se encuentra inserta, y por otra parte, estos agentes contratados, no realizan las actividades ceremoniales tal cual se hace en los propios espacios socioreligiosos, puesto que estos agentes saben que ese espacio (escuela) no es un espacio sociocultural religioso apropiado y por tanto, no invocan a los *geh* y *newen* de ese espacio, y al hacerlo, saben que transgredirían no sólo a los *geh* y *newen* de ese

⁴⁵Entrevista realizada por Priscilla Sepúlveda a una alumna de la escuela San Martín de Porres.

espacio, sino a las personas habitantes de ese espacio territorial, transformandose así, en un acto sin mayor sentido y significado sociocultural y religioso.

Si bien las prácticas religiosas mapunche son expresiones en continua reproducción, re-generaciones y re-creaciones que permiten el establecimiento de relaciones entre los *che*, divinidades, *geh*, *newen*, los *ixo fij mogen* y explicar las distintas comprensiones de la vida, del mundo de manera integral, dar sentido a su existencia, legitimar su posición y función existencial en su medio de manera complementaria y armoniosa, y, dotarse de energía para la defensa, construcción, desarrollo y renovación constante de su identidad cultural en su resituarse en el espacio y el tiempo, no significa que las re-generaciones y re-creaciones de las acciones religiosas se realicen en cualquier espacio y sólo con algunos agentes socio religiosos. Con esas acciones se rompe no sólo con la relación que se establece con las divinidades y las distintas fuerzas, sino también, se rompe con la concepción filosófica, del mundo, de la vida, la significancia y edificación del conocimiento mapunche que no es sólo de los *che*, sino, en (con) y de todos los elementos de la naturaleza existentes en ese espacio.

2.3. Investidura de los agentes socio religiosos

Las actividades socio religiosas mapunche son conducidas por autoridades formalmente designadas para ello como son los *gijatufe* (rol de hacer la oración) y sus *keju* (colaboradores). Roles y estructuras establecidas que varían sus denominaciones según la identidad territorial que se trate, así tenemos a los y las *Machi*, en algunos *Füta! Mapu*, que son las personas que han recibido el llamado de sus espíritus, la naturaleza y sus fuerzas de carácter ancestral para asumir la responsabilidad de intermediar entre los espíritus y la persona, sanar y mantener la salud de su pueblo y resguardar el equilibrio de las características y esencia de ser del universo; los *Gehpiñ* en otros, que son personas que conocen cada aspecto del saber mapunche, ejercen funciones de guía espiritual en las ceremonias tradicionales como es en el *gijatun*. *Genpiñ*, se traduce como dueño de la palabra, pues es el orador oficial en las ceremonias de la religiosidad mapunche y *Ñizol Logko* en otros, que son líderes sociopolíticos que rigen en cada *rewe*. Este liderazgo es hereditario, esta asociado con la propiedad comunitaria de la tierra y las alianzas de parentesco; cada cual con sus respectivos *Keju*. Así, todo *che* trae consigo, incluso antes de nacer, una función específica que cumplir. Estas funciones van desde aquellas muy complejas hasta funciones más simples que están relacionadas con los distintos ámbitos de la vida tanto espiritual como sociocultural.

El concepto de Che o persona según el mapuche kimün, establece una diferenciación entre aquellos que son Re Che (solo personas) y aquellos que por sus cualidades personales y las características de su familia, están predeterminados a cumplir deberes y funciones espirituales, sociales o políticas, más allá de si mismo y su entorno familiar inmediato. (Quidel, et.al 2004:25)

En el *mapunche kimün* encontramos dos tipos de personas, una tiene que ver con la persona común y corriente conocida como *re che*, que no tiene una función determinada que cumplir dentro de su *lof* o *rewe* y aquellos que sí tienen funciones determinadas en su *lof*, *rewe*, como dentro de la sociedad mapunche, en el caso de los *ñizol logko*, *logko*, *machi*, *wewpife*, *zugulmachife*, etc., y poseen la capacidad de desdoblamiento entre el mundo espiritual y material, conocido como *epurumeche* propio de su *az* que responde a su *kümpeñ* (*küpalme*, *küpan* y *tuwün*).

Es entonces donde adquiere importancia el *küpalme* de los *che* como orientadores para obtener un conocimiento determinando y organizar su vida (como *re che* o como *epurume che*), para el ejercicio en concordancia con el rol que le otorga el *küpalme* (que puede ser rol de *logko*, *machi*, *wewpife*, *azümüwkülechi che*, entre otros) y su socialización, garantizando un bienestar interno tanto en su familia como en el *lof*, *rewe* o *ayjarewe*, lo que a su vez trae consigo un *küme felen* (bienestar) para el resto del colectivo. "En este contexto se entiende el desempeño de la función de los *che*, si una persona es de *Logko Küpalme*, es *Zugumachife Küpalme*, *Wewpife Küpalme* o *Rüxafe Küpalme* etc. Su misión en el *Naüq Mapu*, es ejercer esta función" (Pichinao, Mellico et.al 2003:41), por tanto, los conocimientos que adquieren y desarrollan, responden a esa función, origen y fuerza.

Los diferentes tipos de conocimientos se constituyen en una parte de la acumulación, reproducción, regeneración y recreación del conjunto y complejo del *mapunche kimün* que posee la sociedad mapunche y su forma de acceso responde a las características propias de cada persona, traducándose en conocimientos restringidos de acuerdo a la especialización y función en el *lof* y sociedad mapunche. Estos conocimientos (sobre redes parentales, sobre plantas medicinales, sobre religiosidad, etc.) no son homogéneos para todos los aprendices.

Un saber, por lo tanto, cuya forma de transmisión es selectiva y restringida a un número limitado de individuos (como *guillatufe*, *machi*, *dungumachife*) pero sin que lleguen a representar, por este hecho, castas o cofradías de sacerdotes y especialistas. (Förster y Gündermann 1996: 191- 192)

Es decir, no todas las personas pueden ser *machi*, *zugulmachife* u otros, sino estas personas llegan a cumplir esa función porque su ascendencia familiar y de ancestros han tenido ese *newen* que les permitieron ser así y tener ese poder como don, para

cumplir esa función en la sociedad. En el territorio de *Xuf Xuf* uno de los agentes socio religiosos es el **Ñizol logko**, es la autoridad más importante que tiene la función de conducir las actividades tanto del *gijatun* como del *kamarikun*. Un *ñizol logko* señala lo siguiente:

Fentreliy zugu ka, fenxen chipa logko ka müliy pu, kiñe xipa logko müte gelay; chumgen mapu ka feliy che pu. Müliy ta az zugu ka, kiñeke mew müliy küpan zugu mew, tüwün zugu mew, ta kimün zugu mew, pewman zugu mew, femgechi kiñelay, kiñerumelay ta zugu. Fantepu jemay iñchiñ faw kuyfi mülefuy yem logko, fey kake reyma logkoge fuy zugu mu, welu kaxüntukurpuy zugu egün fey konünmu ka ke rakizuam mu, afüy chi gjatun kom, welu fey iñche zujigeken wüla tüfa, welu faw iñchiñ ka mülekeyiñ, konkeyiñ, iñkañpekeyiñ mapu, iñkañpekeyiñ mapuche mogen, fey mu feychi pu che azno ka mülele zugu fey taiñ iñkañpegeal, feyta iñ logko püji kimal pigün ka, kimal wigka zugu, wigka rakizuam ñi kimal pigün ka. (Ñ.L. José Quidel en entrev. 03/11/2004)

[Hay muchas cosas, como hay muchos tipos de logko, no hay solo un tipo de logko, como está la tierra de igual manera se encuentran las personas. Existen características de cosas, en algunos existen en el küpan, en el tuwün, en el conocimiento, a través del sueño, por eso no existe uno solo, ni con una sola orientación. Ahora por ejemplo, nosotros aquí, antes existía un logko que era de otra familia (reyma) pero han dado corte a las cosas porque han entrado en ellos otros tipos de pensamientos, entonces se ha terminado el gjatun, entonces me han elegido a mí recientemente, porque nosotros aquí hemos permanecidos, hemos defendido la tierra, hemos defendido la vida mapuche, entonces, ante cualquier cosa, si se va a levantar el gjatun, va a ser esa persona para que nos defienda, para que aprenda el espíritu del logko dijeron, que aprenda conocimientos wigka, pensamiento wigka dijeron]

No todos los *logko* son iguales puesto que existen *logko* que cumplen roles de orden socio - político y en algunos casos espirituales. Se puede distinguir dos categorías de *Logko*; *Ñizol Logko* e *Inan Logko*. El primero responde a ser el *Logko* principal y el tronco de una organización territorial, como los *rewa* y *kiñel mapu*. El segundo, responde a las personas que acompañan en la toma de decisiones al *Ñizol Logko* y, en algunos casos, son los que realizan las gestiones y relaciones internas en sus propios *lof*. La designación de un *logko* es una tarea que depende de muchos factores, principalmente el pertenecer a una familia de *Logko*, no obstante las condiciones personales del *che* también influyen mucho, el conocimiento, la actitud del futuro *Logko*, así como los *pewma* (sueños) de algunos miembros del *Lof*. Esta realidad nos muestra que existen distintos tipos de agentes que vienen o responden a diferentes características como el *küpalme*, el *küpan*, el *tuwün* o conocimientos entregados mediante sueños como muchas veces les ocurren a los *logko* y *machi*, con orientaciones diversas.

En las ceremonias del *gijatun* y del *kamarikun* como actividades socio religiosas que se realizan en el territorio de *Xuf Xuf*, encontramos otros agentes como; ***tayübfepuel pu ralife***, ***choyke***, ***kaneru/kojog***, ***awüfe***, ***norümchefe***, ***majotuchefe***, ***ayekafe***

(*xuxukatufe* y *pifijkatufe*), **kajfümalen**, **werken**, **purufe**, **xupufe**, entre otros, que cumplen distintas funciones como agentes colaboradores:

Gijatun mew ka müliy kojog fey mürgekiy, ka ti pu kajfümalen, kiñe pichi zomo ka kiñe pichi xenxu inantuku choykealu, wejgekelay ta ti, xürgekey, ka elgey norümchealu, alügeygün, ka ti tayülalu meligeafuy kam kayu, ka xuxukatufe, ka müley ti purupelu fey ta tuntegeafuy rume, ka tampultupelu, fey ta wichuke ta nüwigün. (fütache Segundo Quidel, entrev. 12/05/2005)

[En el gijatun también existen los *kojog*, ellos son pares y también los *kajfümalen*, una niña y otro niño (como dual), que van a seguir a los *choyke*, no son impar, son par, también se dejan a los *norümche* dedicados a ordenar a las gentes en el *purun* y los que van a tocar el *kulxug* que pueden ser 4 o 6, también se dejan a los que van a tocar la *xuxuka*, aquellos que van a bailar (*purun*) que pueden ser todos los que hayan y aquellos que van a tocar la *pifilka* y ellos se trenzan entre ellos]

Para comprender desde lo específico cada uno de los agentes involucrados en las actividades socio religiosas como colaboradores podemos señalar que las **tayübfe** son mujeres que cumplen la función de tocar el *kulxug*⁴⁶ y realizar el canto ceremonial. Estas personas son formalmente designadas para cumplir tal función. En tanto, las **puel pu ralife**, son mujeres que cumplen la función de apoyar en el canto ceremonial, llamando a los *choyke* para que ingresen, bailen y realicen distintos movimientos al frente del *rewe/yogoj* o *aliwen*.

Los **choyke**, son personas que bailan imitando al ñandú. Durante la ceremonia, estos agentes determinan la duración de la actividad socio religiosa. Son designados formalmente o son elegidos mediante revelaciones naturales, principalmente mediante el sueño para cumplir tal misión. La misión que cumplen estas personas es para toda su vida y, si por circunstancias de la vida ya no pueden realizar tal función, se le hereda a su hijo que tenga esa característica y le guste para cumplir la misión.

Los **kajfümalen**, son dos niños, una niña y otro niño que cumplen la función de arrear a los *choyke* en los momentos en que los *tayülfe* llaman a los *choyke* para que ingresen a bailar al frente del *rewe/yogol*. Ellos simulan con varilla en mano azotar a los *choyke*. Una vez ingresado los *choyke*, ellos se retiran. Esta función lo puede cumplir cualquier niño y niña que sean ágiles, designado por las comunidades para realizar esa función durante esa actividad ceremonial.

Los **kaneru/kojog**, son agentes ceremoniales siendo generalmente dos o cuatro hombres muy ágiles (*ñuwa pichike wenxu*) que se disfrazan cubriendo su cuerpo y

⁴⁶Kulxug; es un instrumento sagrado de percusión que se utiliza principalmente en los eventos socioreligiosos. No todas las personas pueden poseer este instrumento. Es un instrumento sagrado que poseen los *logko*, *ñizol logko* para el uso ceremonial. Además las y los *machi* poseen este instrumento sagrado para llevar adelante la sanación de las personas. En el *kulxug* se ve representada la concepción del mundo y de la vida y las fuerzas que sostienen la tierra, etc.

rostro con cuero de cordero. Son los ayudantes de los *choyke* y de los *logko*, cuya función es de ayudar a mantener el orden, dando un sentido picaresco y lúdico a la ceremonia. Cualquiera puede cumplir esa función al momento de realizarse la ceremonia. Se puede ser *kojog* hasta cerca de los 20 años. Estos agentes participan en los momentos finales de la ceremonia del *gijatun* o *kamarikun*.

Los **awüfe**, son hombres que en el momento de la ceremonia del *awün* dan vueltas de a caballo por el rededor de todo el espacio designado para el ceremonial. Las personas que cumplen esa función en la ceremonia pueden ser cualquiera que tenga caballo y sea bueno para montar.

Los **norümchefe**, son hombres que cumplen la misión de dirigir, controlar y vigilar tanto el *awün* como el *purun*. Existen dos tipos de *norümchefe*, aquellos que se encargan de dirigir, controlar, vigilar el *awün* y de espantar a los perros que ingresan en el espacio de la ceremonia o se cruzan al frente del *rewe* llamados *kawejtun pu norümchefe* (aquellos montado a caballo), y aquellos que se encargan de dirigir, controlar y vigilar en el *purun* llamados *hamuntu pu norümchefe* (de a pie). Estos *norümchefe* no sólo cumplen la función de ordenar y dirigir las filas, sino también, de registra si los participantes andan con objetos no permitidos, que brillen y sí andan con alguna prenda de color rojo, o, de sancionar a aquellos que se encuentren hablando el castellano en la ceremonia. Todas las personas pueden cumplir esta función.

Los **majotuchefe**, son jóvenes que se encargan de cumplir la función de pintar a todos los participantes de la ceremonia. Ellos siempre son pares, puesto que los colores que se utilizan en el territorio son principalmente dos, el azul y el blanco, por tanto, cada uno de ello se encarga de tener un color en un recipiente llamado *iwe*. Esta función no depende del az de la persona, sino que todos pueden cumplir esa función, designándose en la preparación y organización de la ceremonia.

Los **ayekafe** (*xuxukatufe* y *pifijkatufe*), son hombres que cumplen la función de tocar tanto la *xuxuka* como la *pifijka* en todo el momento en que dure la ceremonia. Estas personas tienen habilidades especiales que responden a su propio az. Ellos son designados formalmente por su característica propia de ser *ayekafe*.



Un ayekafe, que toca la **xuxuka** (instrumento de viento) conocido como **xuxukatufe**.



Un ayekafe que se está iniciando en tocar la **pifijka**, conocido como **pifijkatufe** o **tampultufe**.

Los **werken**, son los agentes sociopolíticos y religiosos que cumplen la misión de emisarios de los *Logko*, tienen la facultad de representarle y transmitir el mensaje en situaciones de orden social y político, tanto al interior del *Lof* y fuera de estos. En el plano religioso ayudan a convocar a los *xokiñche* (grupo de persona o familia) en los ceremoniales de orden colectivo, y extienden invitaciones a los *Logko* de otros *Lof* o *rewe*.

Los **purufe**, son hombres y mujeres que cumplen la función de bailar en la ceremonia detrás del *rewe* y *jafjaf*, avanzando en fila (en el caso de los hombres tocando la *pifijka*) de norte a sur o sur a norte. En el caso de las mujeres avanzan bailando de lado y siempre mirando hacia el **xipawe antü**- salida del sol, con dirección de norte a sur o sur a norte, donde las filas de los hombres se intercalan en las filas de las mujeres de manera combinada. Cada vez que una fila (de hombres o mujeres) llega al final de la marcación del espacio ritual, se devuelven una y otra vez, siendo estos ordenados, dirigidos y vigilados por los *norümchefe* que andan en las filas con varilla en mano. Los *purufe* son todos aquellos que no cumplen una función específica dentro de la ceremonia, en el caso de los *geh zugu* (dueños de la ceremonia), como todos aquellos que van ayudar, perteneciente a otros *rewe*.

Las **xupufe** son mujeres que se encargan de tocar el *kulxug* en las filas donde se realiza el *purun*. Esta función en el momento de la ceremonia cualquiera puede cumplirla (observación realizada los días 13-14 de noviembre de 2004).

Hay personas que según sus características y sus ascendencias tienen la capacidad de adquirir conocimientos con respecto a las prácticas religiosas y cumplir una función determinada. Esto tiene que ver con el “funcionamiento psíquico o psicológico en el que se representa el **Az** del **che**” (Quidel et.al 2004:6). Es decir, las funciones y los conocimientos que las personas poseen van a depender de los *küpan* (ascendencia) y *tuwün* (espacio de donde proviene), que van a hacer posible que una persona desarrolle ciertas funciones. Así un *logko lafkenche* (gente que habita cerca del mar) de *Maykijawe* señala lo siguiente.

...existen muchos tipos de az y, que son las características, la forma de ser, de personas, de animales, de espacios territoriales, de todos. Es el carácter de las cosas, como están nuestras tierras, nuestras gentes, nuestros animales, todo lo que esta aquí; es la cara que presenta cada ser existente. (Juan Caniulaf 2003)⁴⁷

⁴⁷Entrevista realizada en el territorio Lafkenche del lof Maykillawe, en investigación encargada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapunche (COTAM), fruto de la política de Comisión de Nuevo Trato y Verdad Histórica, impulsada por el Gobierno de Ricardo Lagos, para con los pueblos indígenas de Chile.

Cuando los agentes socio religiosos mapunche señalan que los espacios poseen diferentes *newen* y de acuerdo a ellos se realizan las actividades ceremoniales religiosas, tiene que ver con el Az del espacio del cual forma parte el *che*, con los conocimientos que existen en esos lugares, a la función que cumplen en el contexto espacial más cercano y lejano en el *Naüq Mapu* y en directa relación con el *Wenu Mapu*.

Así, un *wewpife* tanto en los eventos socio religiosos como políticos y educativos cumple la función de historiador, puesto que tiene una sistematización profunda de conocimiento histórico cultural sobre los acontecimientos y hechos políticos, sociales y geográficos. Es una persona que tiene amplio dominio sobre el *mapunche kimün*, y por ende, sobre la religiosidad. Conoce la historia propia del espacio donde vive, a nivel de *Lof*, *Rewe* y *Ayjurewe*, además, responde a un *newen* (fuerza determinada que responde a su *küpalme*) que lo hace ser distinto a otro *wewpife* y aún más diferente que un o una *machi* que tiene conocimiento sobre las distintas enfermedades (psicológicas, espirituales y físicas), sus diversos tratamientos, y sobre la concepción religiosa, distinto a otro (a) *machi* que representa a fuerza distinta (revelación del agua, de un monte, u otros), por ende, formación y conocimiento distintos que responden a las mismas fuerzas. Por otra parte, los espacios territoriales en donde estos agentes se encuentran son determinantes, puesto que su esencia, construcción, elaboración, acceso de los conocimientos, deviene de ese espacio territorial y de los elementos naturales existentes.

Desde la concepción mapunche los conocimientos y los saberes no les pertenecen sólo a las personas, sino que existen fuerzas naturales (*gen kimün*-dueño del saber y conocimiento) que permiten que la persona acceda a uno o más de los diversos tipos que encierra el *mapunche kimün* (conocimiento medicinal, social, como redes de parentesco, religioso, político, etc.), ya sea mediante revelaciones, sueños o son conducidos a espacios o personas que les pueden orientar o entregarles ciertos tipos de conocimientos, puesto que las actitudes o iniciativas que toman las personas no son por casualidades o por sus propias voluntades, son propiciados, incentivados y llevados por las fuerzas y dueños que proporcionan los conocimientos. También existe un momento de construcción social y personal del conocimiento sobre las distintas comprensiones de la vida y del mundo en su relación trológica (persona, territorio y universo) como una relación inseparable en su filosofía, visión del mundo, de la vida, a partir de la interpretación y descripción, según las realidades socioculturales e históricas.

Desde esta perspectiva, el conocimiento mapunche se constituye profundamente complejo, dinámico y en permanente transformación, puesto que es más vivencial, que surge de la relación e interrelación mediante diálogo con todo los elementos de la naturaleza, donde más que argumentar racionalmente, es en la práctica donde se valida. Así los distintos conocimientos (político, religioso, educativo, etc.) mapunche se van transmitiendo, por una parte, mediante los *pewma* (sueños), *pelon* (revelaciones) y, por otra parte, mediante el lenguaje oral a través del *güxam* (conversa), *wewpitun* (discursos ritual, histórico social), *gülamtun* (entrega de consejos), *zugun* (hablar), *ülkantun* (cantos)⁴⁸, donde se ejercita la memoria, el culto de los detalles, la precisión al describir las características de los objetos y situaciones, para su socialización con las nuevas generaciones. Además, se configura en un proceso constante de reproducción, re-generación, re-creación y producción de signos y símbolos, de significados y sentidos, de principios y valores, ejercitados mediante las prácticas socioculturales y religiosas que responden a los intereses y necesidades de ésta sociedad. Es decir, son conjuntos de conocimientos y saberes, con sentido y significado de ser y vivir en el universo como uno más de los elementos naturales.

Constantemente encontramos un uso casi indistinto de los conceptos de saber y conocimiento, para expresar diversos procesos, de pensamiento y de acción, que permiten a las personas representar o tener una imagen de los hechos y fenómenos, construir una visión del mundo, construir marcos de entendimiento que le permiten actuar en las diferentes situaciones de la vida, organizar sus acciones y decisiones, apropiarse de su entorno y vivir en él, etc... por tanto, saberes y conocimientos no tienen un carácter meramente intelectual, sino que son parte del conjunto de las vivencias de las personas y juegan un rol central en las actuaciones cotidianas y extraordinarias, ya que dan el marco con el cual se deciden y organizan las acciones realizadas. (Rodríguez 1997:110-111)

Los distintos tipos de conocimientos y saberes mapunche se encuentran categorizados. Algunos de ellos son ***weke kimün*** que son nuevos conocimientos y saberes, fruto de vivencias concretas en una determinada situación, ***re kimün*** que son conocimientos y saberes comunes fruto de prácticas en el saber hacer de la vida cotidiana, ***kümeke kimün***, se refiere a los buenos conocimientos y saberes que les permiten al *che* actuar de manera adecuada en el contexto sociocultural y natural, ***kuyfike kimün***, se denomina así a los conocimientos y saberes antiguos, donde a partir de ellos se incorpora el presente para construir el futuro, ***füxake kimün***, indica a los grandes conocimientos y saberes valóricos, éticos, con grandes sentidos y significados socioculturales, ***pu xemke kimün***, alude a los conocimientos profundamente reflexionados y que a alcanzado su nivel más alto en su desarrollo. Estos conocimientos responden a la concepción propia del mundo, de la vida, del

⁴⁸Mas adelante se describe con detalle y se reflexiona sobre estas formas de aprendizaje mapunche, específicamente en el 2.7 "la transmisión de conocimientos religiosos mediante la oralidad y relatos".

acceso, apropiación y concepción sobre los procesos que incluyen las prácticas, los valores, principios, creencias, mitos, acontecimientos pasados, redes sociales y parentales, etc., donde el *che* se forja constantemente.

Acceder al conocimiento mapunche le permite al *che* llevar una vida armoniosa, siendo ésta la aspiración de proveerse tanto de los disfrutes que llenen el espíritu como de la provisión material necesaria en permanente interacción armónica entre las especies que conviven en el *mapu*. Por tanto, el *mapuche kimün* se entiende como todo lo que el mapunche conoce, hace, se relaciona y es, para su regulación y convivencia armoniosa mediante dos procesos: uno, de acceso y recojo en la naturaleza, otro, de construcción, producto de la interpretación, descripción de manera individual y colectiva encerrando todos los conocimientos, valores éticos, patrones de comportamientos, rituales religiosos y principios culturales, como capital cultural colectivo tanto del territorio como de la sociedad en su conjunto.

En la sociedad mapunche las re-producciones, re-generaciones, re-creaciones y producciones culturales se dan mediante la socialización del *mapunche kimün* para lograr la perpetuidad de su capital cultural, donde se inculca que todo *che* trae consigo, incluso antes de nacer, una función específica que cumplir. Las funciones específicas responden a los *küpan*, *küpalme*, *tuwün* y son los que hacen ser a las personas, cumplir una función determinada en la sociedad mapunche, en el *waj mapu*, *wajontu mapu* y una función específica en las realizaciones de las prácticas ceremoniales. Las prácticas religiosas son dirigidas por personas que tienen un *az* determinado.

Siendo así, se fundamenta el porqué la sociedad mapunche resguarda mucho a la familia, puesto que cada familia tiene un *az* específico y se relacionan con familias que tienen *az* similares, para no distorsionar la función que cumplen dentro de la sociedad, el universo y poder relacionarse con los antepasados en los rituales religiosos. Es decir, se protege el *kümpeñ* (origen, esencia de ser) para seguir dando continuidad a su *az* (como *re che* o *epurume che*) y no producir un desequilibrio en su esencia de saber conocer, saber hacer, saber vivir, convivir, relacionarse con otro (s) y de saber ser, mediante la adquisición de conocimientos de acuerdo a las especificidades y modelo de persona propio de su *kümpeñ*, donde primero la familia nuclear (padres y hermanos mayores) como institución son quienes transmiten los conocimientos apropiado a cada aprendiz y luego la familia extendida (abuelos y tíos) quienes refuerzan el *az* de sus descendientes, principalmente en lo social, educativo, político y religioso.

Kuyfi ta kintuwfuy ta reymawen, kiñe kümeke reymawen, chaf kümeke reymawen ta niewfuy, güjañufuy kom, fantepu ta chem reyma rume koniy ta chew rume, püntükawi, famgechi nülkükawiy ta iñ reymawe gen, ka femgechi mew fewla colegio mew türpu tukulpagelay. (Ñizol logko José Quidel entrev. 03/11/2004)

[Antiguamente se buscaban los grupos familiares, unos buenos grupos familiares, entre buenos grupos familiares se casaban, se relacionaban haciéndose cuñados, en la actualidad los grupos familiares se meten con cualquiera, se han disuelto, de esa manera nos hemos enredados todos los grupos familiares, y de la misma manera en la escuela en la actualidad tampoco se ha considerado]

Con la incorporación de la EIB en la escuela los conocimientos mapunche son recreados, recurriendo a agentes educativos comunitarios⁴⁹, a los que se les denominan “*kim che*”. Estos son escogidos por los (as) apoderados, sin la participación y consentimiento de los *lof*, y muchas veces el Programa Orígenes realiza una imposición de estos agentes, generando discordia, no sólo en los apoderados, sino también en las comunidades.

Se propuso la incorporación de un asesor cultural a las escuelas. Pero este asesor cultural debía poseer un sentido en la cultura mapuche, es decir, iniciar un proceso de acercamiento y ser parte activo de este desde el *lof*. Es decir, la persona asumiría este rol de **ragiñelwe**, intermediador, observador de las posibilidades de real acercamiento entre las partes, pero al mismo tiempo velaría por la transmisión del conocimiento mapunche en la escuela. (José Quidel 2004)⁵⁰

Lo que se espera es que la persona represente el conocimiento y pensamiento mapunche, independientemente de su manejo y grado de consolidación en la “educación chilena”, Incluso, este podría ser una persona que nunca haya asistido a una escuela, pero él o ella puede ser el sabio del *lof*, es decir, un **kimche** que se esmere por ser un puente para la comprensión entre conocimientos mapunche y no mapunche.

Nos han nombrado asesores culturales. Si bien hemos recibido ese nombre, sería bueno revisarlo a la luz del conocimiento mapuche y redefinir ese rol desde el *lof* y con los logko. No ha sido un éxito este programa de asesores culturales, se debe de conversar como pueblo y no cada cual hacer lo que quiera.⁵¹

Desde la perspectiva mapunche se puede diferenciar dos grandes categorías de enseñanzas, una es el **azümelchen** (enseñar habilidades y destrezas) y otra, es el **kimelchen** (enseñar conocimientos y saberes). Por lo tanto, son estos dos tipos de agentes educativos en tanto **mapunche kimeltuchefe** y **azümelchefe** quienes deberían estar hoy en las escuelas (en tanto institución y aula). Además, los

⁴⁹Agentes Educativos Comunitarios, Asesores Culturales ó monitores son aquellas personas que la escuela y los apoderados le dan la misión de transmitir, enseñar y fortalecer los conocimientos de la cultura mapuche, en toda la amplia gama de áreas y especialidades en el aula.

⁵⁰“Perspectiva cultural mapuche”. Presentación de ponencia al VI Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe.

⁵¹Planteamiento mapunche en el VI Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe.

conocimientos y los saberes no les pertenecen sólo a las personas, sino que existen fuerzas naturales que permiten que la persona acceda a uno o más de los diversos tipos de conocimientos que responden a su *az* y *kümpeñ*, para relacionarse mediante diálogo y acciones de reciprocidad de manera armoniosa y complementaria con las diversas vidas existentes, principalmente en las funciones que cumple en las prácticas religiosas, por tanto, los conocimientos socializados en el aula no pueden ser homogéneos para todos los aprendices con diversos *az* y funciones que deben de cumplir, principalmente en las prácticas religiosas.

Las escuelas que están insertas en el contexto mapunche, están inmersas en la estructura de los *lof* y *rewe*, por tanto, en conjuntos son quienes deberían discutir, reflexionar, decidir y exigir. El *mapuche kimün* está anclado en las estructuras del *mapuche az mapu* y *mapuche az mogen*, por lo tanto, no es en las estructuras funcionalistas de comunidad, apoderados u otros similares, sean quienes sólo participen de éstas temáticas. Puesto que el conjunto del *mapuche kimün* y sus agentes socioculturales son temas transversales que es de competencia del pueblo, sociedad y familia mapunche.

2.4. Relación hombre - naturaleza

En este acápite se desarrollarán los conocimientos que los actores tienen en su memoria histórica como soporte de lo socio religioso mapunche, donde se explica el *che* en el universo como una relación ontológica. Estos conocimientos se vienen a reforzar durante su vida hasta la adultez en que se encuentran, tanto física como de conocimiento. “Desde el momento en que el mapuche se autodenomina como tal, significa o quiere decir que ha elaborado en su *rakizuam* (desarrollo del pensamiento) formas para explicarse la vida en las distintas dimensiones de la naturaleza con la que interactúa” (Quidel y Jineo 1999:148). Por tanto, son capitales sociales, simbólicos y culturales que posee la cultura mapunche, corriendo la suerte de irse transformando y convirtiéndose unas en otras, enmarcado dentro de un patrimonio propio. Como en otros pueblos y para la sociedad mapunche según Priscilla Sepúlveda⁵², “estos capitales no son estáticos, más bien existe una construcción social que los mantiene a través de la articulación con la vida social, cotidiana y natural, con los símbolos y las prácticas culturales que se reproducen a diario por medio de transferencias que pueden ser limitadas y hasta provisionales que permiten reedificar ese capital obtenido por los mapunche”. Aunque el capital se modifique como producto de un contexto

⁵²Comunicación personal con Priscilla Sepúlveda, estudiante mapuche de la cuarta promoción de la maestría del PROEIB Andes.

histórico y social donde se reproduce, este necesita ser transmitido e incorporado a la sociedad, es así que la reproducción cultural y el capital cultural están ligados y se complementan para mantenerse en el tiempo. En lo específico sobre el capital simbólico, que también es cultural y social, es la práctica religiosa mapunche llamada *gijatun*.

Gijatun es una religión mapuche, gijatugeal ta ti el-lu ta mapu, el chen, el-lu ta wixun ko, elu ta lewfü, el-lu ta lafken, el-lu ta pun, el-lu ta antü, el-lu ta küyen, el-lu ta waglen, el-lu ta wenu mapu; fütakeche feypikiy ta wenu mapu müliy gen el chen, gen el mapun, fey mew ta gijatukeyiñ. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 14/05/2005)

[El gijatun es una religión mapuche, para orarle al que dejó la tierra, al que dejó a las personas, al estero, al río, al mar, el que dejó la noche, el día, la luna, las estrellas, el espacio de arriba (cielo); los ancianos decían que en el cielo está el dueño del que dejó a las personas, la tierra y por eso nosotros rogamos]

En el testimonio se manifiestan elementos culturales de la relación del *che* con el universo, dando por hecho que son creencias, conocimientos y saberes que comparten los mapunche que pretenden estar en equilibrio con la naturaleza; es un conocimiento religioso central básico y fundamental para las prácticas religiosas mapunche. Los conocimientos y saberes religiosos expresados en el testimonio (en forma de creencias) se manifiestan de manera muy parecidas, concordantes y complementarias, en los diferentes agentes educativos (*kimün che*, *wewpife* y *azümüwkülechi che*) involucrados (aún cuando cada uno tienen sus propias especialidades y conocimientos específicos), pues de cualquier manera se han ido transmitiendo como *habitus*⁵³, no como conocimientos especializados o restringidos, sino que se van convirtiendo en capital cultural de todo mapunche. Sin embargo, los conocimientos y saberes manifestado por el agente educativo (en forma de creencia) no se visualizan con claridad en la práctica cotidiana, principalmente en las generaciones más jóvenes. En el siguiente testimonio se manifiesta que:

Gijatuy ta che wixapuy rewe mu, lukutupuy, yey ta fijem kexan ñi eluetew ta fütä chaw, yey ta mürke, kako, mushay, ka ufisha mojfüñ ñi gijatuam ta che ta ñi küme feleael, gejpupuy, ka xapümiy kübon newen, manzana, ka mawiza farilla, fey egün, anümpuy rewe mu fey ta gejpupuy, ka xapelgepuy ta toro fey ta ñi newentuam, yafülgepukiy rewe mew, ka ufisha, ta ñi küme amuam ñi gijatun ta che ibogiy, fey mu ñi mojfüñ nentuymagiy, ta ñi gejpupam. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

⁵³Bourdieu (1997:19 -20), en su libro "Razones prácticas" sobre la teoría de la acción, señala que son formas, prácticas y maneras de ser de cada individuo, un estilo y actitud de vida individual adquirida, permanente y transferible (que permite percibir, sentir, hacer y pensar de una manera determinada), construida, asumida e incorporada o interiorizada por los agentes sociales- educativos en el curso de su vida. Es decir, proviene de una construcción y socialización colectiva que se va interiorizando, reforzando en lo individual para ser aprehendido.

[al orar las personas, se paran frente al rewe, se van arrodillar, llevan todos los alimentos que les a dado güneche, elchen⁵⁴, llevan harina tostada, mote, muday y sangre de oveja para hacer la oración y pedir su bienestar, también juntan las fuerzas del maqui, de la manzana, varillas de colihues y todos ellos son plantados en el rewe, además, se amarran 2 bueyes (toros), corderos como símbolo de fuerza y les van a dar fuerza en el rewe, para que se pueda hacer bien el gijatun, las personas carnean los corderos y sus sangres se sacan para hacer la oración]

Los contenidos y sus significados en la vida de cada individuo mapunche sobre los aspectos socio religiosos en su relación con la naturaleza, tienen un orden (se comienza por reunirse, acordar, fijar la fecha para el evento final, concretándose en la ceremonia, comenzando el *gijatu* en los espacios más cercanos del *wajontu mapu*, y elementos naturales existentes, para luego con sus *gijatu* dirigirse a las dimensiones de arriba, según se acuerde o lo amerite), una lógica (concepción de mundo, se mira hacia el este, se realiza de manera circular en forma de una **U**, se comienza por la derecha, etc.) y una estructura propia y, en el caso del territorio de *Xuf Xuf* y los *lof* involucrados tiene un *umañtuku*=comienzo y un *xipal*=término realizándose en dos días como culminación de la ceremonia.

La comprensión de los contenidos y sus significados expresados en el culto, servicio y acción de adorar, al reconocimiento por parte del *che* de una realidad suprema, responde al conjunto de la filosofía de vida, conocimientos sobre el universo y los seres vivos que forman parte de él, encontrándose interrelacionados y complementados una de otras, donde la comprensión no sería posible si sólo se analiza una parcialidad del *mapunche kimün*. Otro agente señala algunos de los conocimientos que deben considerarse en una actividad socio religiosa, como el *gijatun* en una relación ontológica del yo en el universo:

Gijatun mew, mürgekey ta kawej, pezianmu ta antü wechuntukiy ta flanke kawej, epu wif amukey, genonmu fey ta kiñe. Mawün kay ta pezialmu kurüke kawej fey ta wechuntuy; ka fey kojog ka müliy mürgekiy, ka epu pichike che, kiñe zomo ka kiñe xenxu inantuku choykealu ti pu kajfümalen, wejgekelay ta ti, xürgekey, ka elgey norümchealu, alügeygün, ka ti tayülalu meligeafuy kam kayu, ka xuxukatufe, ka müley ti purupelu fey ta tuntegeafuy rume, ka tampultupelu, fey ta wichuke ta nüwigün. (fütache Segundo Quidel, entrev. 12/05/2005)

[En el gijatun los caballos van en par al pedir tiempo bueno, con sol, van adelante dos filas de caballos blancos, si no hay muchos, va solamente una fila. Al pedir agua van adelantes caballos negros, también existen los *kojog*, también son pares y dos niños chicos, una niña y otro niño (como dual), que van a seguir a los

⁵⁴Günechen, literalmente significa alguien que esta sobre las personas y que la maneja, en este caso responde a un orden espiritual, a un ser superior que hace posible el actuar y ser de las personas. Sin embargo, Güne responde más bien al orden social, al control de una o más personas sobre otras. Elchen, se le denomina así al ser que hizo posible las vidas de las personas en la tierra, literalmente significa alguien que dejo o creo a las personas. Según Pichinao, Mellico y otros, señalan que en la concepción religiosa mapunche existen fuerzas espirituales fundadoras de todo el espacio universal, y fuerzas espirituales fundadoras de los sub-espacios que constituyen el espacio universal *Waj Mapu* o *Wajontun Mapu*, y fuerzas fundadoras de cada especie que existe en cada sub espacio, así como fuerzas fundadoras de los che (personas), estas reciben indistintamente la denominación de *Elchen*. (2003: 35)

choyke y que se llaman *kajfūmalen*, no son impar, son par, también se deja a las personas dedicadas a ordenar a las gentes para el *purun* y los que van a tocar el *kulxug* que pueden ser 4 o 6, también se deja a los que van a tocar la *xuxuka* y aquellos que van a bailar el *purun* que pueden ser todos los que hayan y aquellos que van a tocar la *pifilka* y ellos se trenzan entre ellos]

En el testimonio se dejan entrever tres elementos: el primero tiene que ver con el par (dos hombres, dos elementos machos o 2 hembras), un elemento que es propio de la cultura mapunche, matizándose con la dualidad (hembra y macho) como principio de reproducción y complementariedad. Dichos elementos son recurrentes y constitutivos en las actividades socio religiosas del *gijatun* y del *kamarikun*. En una observación del *gijatun* realizada por el investigador en el *rewe* de *Pixawe*⁵⁵ los días 13 y 14 de diciembre del 2004⁵⁶ en el mismo territorio, se pudo apreciar entre las personas que bailaban el *choyke purun*⁵⁷, se hacían en pares (los que bailaban eran sólo hombres) y quienes perseguían a los *choyke* eran dual⁵⁸ (una niña y un niño), además, las personas que andaban a caballo haciendo una especie de círculo alrededor de la ceremonia conocida como *awün*⁵⁹, se hacían y ordenaban en pares, nada podía ser impar. Se ha observado además que en el *purun* (baile) se intercalaban los hombres que tocaban la *pifijka* (instrumento de viento) en las filas donde bailaban las mujeres, expresándose así la dualidad y complementariedad entre lo femenino y lo masculino. Estos elementos para los *mapunche* tienen un enorme valor espiritual, puesto que representan la concepción del mundo. Cabe señalar que no puede ser posible la reproducción humana si no existe la mujer o el hombre, o pensar en el día sin la noche no como contrapuesto, sino, como complementario. Estos elementos forman parte de la filosofía de vida mapunche donde descansa la explicación de su existencia, como lo manifiesta María Ester Grebe (1974:47)⁶⁰:

El dualismo, para esta autora, es un “sistema interpretativo integral del universo” que “postula la existencia de dos principios heterogéneos, disímiles e irreductibles, los cuales estarían presentes tanto en las configuraciones culturales complejas como en sus elementos constituyentes o aspectos particulares de su realidad... (y) cuya base reside en la conjunción de dos principios opuestos que forman parejas de oposiciones. (Grebe citado por Föerster y Gündermann 1996:191)

⁵⁵Pixawe, es un espacio territorial donde además se realiza el *gijatun*. Etimológicamente, significa lugar de pitra, un arbusto nativo. Este espacio territorial es un espacio histórico donde se reunían los *wenteché* para enfrentar la invasión española y luego la chilena.

⁵⁶Registro en cuaderno de campo

⁵⁷Imitación del baile del avestruz.

⁵⁸Podían pasar a bailar al frente del *rewe* donde se hacía la ceremonia 4 o 6 veces según el tiempo que podía durar el *gijatun*.

⁵⁹Awün, momento de la ceremonia en que se da vueltas a caballo por el rededor de todo el espacio designado para el ceremonial

⁶⁰María Ester Grebe (1974) “Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche”, en Revista Musical Chilena, T. XXVIII, N° 123-124. 4-42.

Vista desde la concepción mapunche los elementos duales y pares no son vistos como principios opuestos que forman pareja de oposición, sino como principio de complementariedad donde se mantiene y potencia las diferencias, en un espacio común que permite la convivencia equilibrada entre diferentes.

El segundo elemento que aparece en el testimonio tiene que ver con los colores; el blanco y el negro. El blanco representa días buenos, tiempos buenos, tranquilidad y bien estar. El color negro representa días nublados, de tristeza y de lluvias. Se utilizan precisamente estos colores para pedir tiempos de sol y calor o de lluvia, según los requerimientos de los participantes. Si llueve demasiado (con grandes inundaciones) y no permite una buena cosecha, se realiza el *gijatun* para pedir tiempos buenos, de sol, para que así los sembrados puedan producirse bien; y si hay demasiado sol y hace mucho calor (tiempo de sequía), se pide lluvia para humedecer la tierra y regar los sembrados como se manifiesta en el siguiente testimonio:

Gijatukiy ta che müleyem ta chem zugu rume, weza küpay ta xipantu, wej ta gekelay ta ko, elugekelay ko ta che, agküy ta mapu fey gelay ta kexan. Fey ta müleam ta kexan kom fijem, kujiñ kom, feyta güjatuy ta che. Kúme küpakiy ta xipantu mawün mülenmu, fey müliy ta kachu kom kujiñ ta mogeliy, müliy ta kexan, kom fij tukukan ta kúme küpay, che ta ka füşhküliy, kuxanlay, ta ñi kúmeleael kom, kúme feleael che. (azümüwkwülechi che María Cabral, entrev. 12/10/2005)

[Se hace el *gijatun* cuando hay cualquier cosa, cuando viene un mal año, a veces no hay agua, no les dan agua a las gentes, entonces se seca la tierra y no hay sembrados. Para que hayan sembrados y todos, animales, entonces se realiza el *gijatun*. Viene bien el año cuando llueve, hay pastos, todos los animales viven, hay todo tipo de sembrado y, las personas también se mantienen frescas, no se enferman, para que estén y permanezcan bien las personas, se hace *gijatun*]

Un tercer elemento, es la existencia de agentes socio religiosos como el *ñizol logko*, el *logko*, el o la *machi*, el *werken* y colaboradores como los *choyke*, los *kajfümalen*, los *purufe*, las *tayülfe*, los *kojog*, los *tampultufe*, los *norümchepelu*, los *xuxukatufe*. Además, se cuenta con un espacio socio religioso donde el *gijatun* se lleva a cabo. La existencia de este espacio fue corroborado por el investigador en una observación participante en el *rewe Pixawe* los días 13 – 14/12/2004, conocido dicho espacio como *gijatuwe* (lugar donde se hace el *gijatun*) o *rewe*. En el siguiente testimonio se manifiesta la forma en que el individuo se relaciona con la tierra y los elementos naturales (salida del sol, como orientación y posición del *che*) para cumplir una función determinada.

Ka femgechi *gijatun* mew pürakintuy ta che xipapapemum antü püle, puwel mapu, fey püle ta azkintu amuliy, fey mu ta azkintu püray fey ta lukutuy, fey ta nagpüle kay ta *gijatukelay* ta che. (fütache Segundo Quidel, entrev. 12/05/2005)

[también en el *gijatun* uno mira hacia el este, donde sale el sol, en las tierras del este, a esa dirección uno dirige la mirada, donde sale el sol y entonces se arrodilla, pero mirando hacia el oeste nunca hacen *gijatun* las personas]

La orientación hacia el *xipawe antü* (al este) tiene una gran significancia cultural del origen de la vida mapunche, puesto que la salida del sol representa todo lo bueno que significa su salida, es decir, tener la luz, tener los alimentos, la vida, el día, etc. Esta práctica religiosa mapunche llamada *gijatun* es una forma de explicación de la existencia del *che*, se explicita la concepción del mundo (al realizarse de manera circular y situarse en forma de **U** mirando siempre donde sale el sol, como una expresión del origen de la vida), de la existencia del mapunche invocando a *elchen fücha*, *kushe*, *ülcha* y *weche* como sus creadores, implicando además, sus dimensiones (psíquico, físico y espiritual), sus niveles (espirituales, filosóficos, socioculturales, económico, educativo, etc.) y la relación que establecen entre sí.

Las divinidades (*kushe*, *fücha*, *weche* y *ülcha*) aparecen asociadas al principio de reciprocidad como claro benefactor de “toda clase de beneficio” y donde el mapuche debe hacer una serie de contraprestaciones – la más importante está definida como el respeto al *az mapu* y cuya máxima expresión es el rito del *nguillatun* para restablecer la reciprocidad, o pena de castigos”. (Föerster y Gündermann 1996:195)

Además, se agregaría que ésta contraprestación que realiza el *che* se encuentra también definida en el respeto al ***az mogen*** (como características de ser vida y de existir en el universo, incluida la persona), puesto que el ***az mapu*** sólo representa las características de ser y estar las distintas dimensiones espaciales y sus distintos espacios y no las diversidades de vidas en ellas existentes. Estos dos elementos dan respuestas al *che* en tanto ser que existe y se relaciona con otros elementos naturales, sobrenaturales en cada dimensión espacial como un esquema de estructura cultural, espiritual y mítica. No obstante, se ha observado que en la práctica misma del ritual se mencionan a un ***fücha***, ***kushe***, ***weche***, ***ülcha*** como interlocutores ancestrales. De tal manera que cuando se mencionan a estos interlocutores, no quiere decir que ellos sólo existen en el ***wenu mapu*** (dimensión espacial de arriba), “esto no es así, porque existen en todos los lugares, puesto que son los interlocutores ancestrales que nos hacen relacionarnos con todas las fuerzas. Por ejemplo, cuando se va a un ***xayeh*** (cascada), uno se dirige al ***geh xayeh fücha*** (anciano dueño de la cascada), ***geh xayeh kushe*** (anciana dueña de la cascada), ***geh xayeh weche*** (joven varón, dueño de la cascada), ***geh xayeh üjcha*** (joven dama, dueña de la cascada) para orar, pedir, agradecer u otra finalidad. En suma, se concluye que *fücha*, *kushe*, *weche*, *ülcha*, están en todos los lugares y espacios, pues, son los *newen* en una forma de *püjü* (espíritu)” (Quidel, 2003:14- 15)⁶¹. Además, podemos agregar que tanto el *fücha* y la *kushe* representan la base y sustento del conocimiento, la concepción filosófica del

⁶¹Trabajo preliminar que ha realizado el investigador para la presentación en la Comisión de Trabajo Autónomo Mapunche.

mundo y de la vida mapunche, en tanto, el *weche* y la *ülcha* representan la proyección y continuidad de los mismos.

Por las funciones otorgadas a las divinidades se deduce que ellos gobiernan íntegramente el mundo sobrenatural y natural, proyectando estrechos vínculos con los seres humanos a quienes otorgan toda clase de beneficios materiales y espirituales. (Föerster y Gündermann 1996:193)

Otra de la especificidad del capital cultural, social y simbólico mapunche es el ***kamarikun***. Dentro de este evento socioreligioso existe una manifestación de agradecimiento y de alegría entre las personas, porque han hecho posible una buena cosecha, convivencia interna, colaboración y apoyo entre sí. En agradecimiento a esas acciones, dicha instancia se constituye en un espacio social donde las personas se juntan para comer y beber como manifestación de alegría.

Kamarikun mu püxüken che xawüy, iltuwi, poyewiy, fey ta mañumel ta ñi kúme cosechan, mañumtun zugu ta ti, kúme akun ta ti cosecha feyta mañumtutuy ta che feyta xawün nentuy ... eluetew ta chachay Dios, ka ixo kom, ñi kúme mülen ta familia, amulen ta xipantu, antü, kom, kúme akuy ta xipantu, fey kúme müliy ta cosecha, fey kúmeliy che kom; kúme niyiy kom kexan ta che feyta kúme feliy ta che, kujiñ, pu familia, fey ta ñi genon wezake zugu, weñagkün zugu, fey ta ti mañumtufiy ta chachay. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[En el *kamarikun* se juntan muchas gentes, se dan de comer, se invitan para agradecer de su buena cosecha, es un acto de agradecimiento por llegar bien la cosecha, eso es lo que agradece la gente... lo que le ha dado el padre Dios, por todo, por estar bien la familia, porque va bien el año, los días, por llegar bien el año, por eso se ha tenido buena cosecha, por eso las personas están bien, los animales, las familias, por no haber cosas malas, penas, por eso se le agradece a elchen]

El *kamarikun* tiene como fundamental importancia el acto de agradecimiento a ***elchen***⁶² *kushe*, *fücha*, *weche* y *ülcha*, ***elmapun*** u otros entes sobrenaturales y naturales que hicieron posible la abundancia de alimentos y bienestar en los mapunche. Este bienestar se manifiesta en un buen año (sin inundación ni sequía), buenos días (sin problemas diarios), buena salud, y la no existencia de problemas internos entre las familias de los *lof*, sellándose finalmente con la abundancia de alimentos.

Tanto en el *gijatun* como en el *kamarikun* se lleva adelante el *würwürtun* que es de reciprocidad porque el acto de *würwürtun* es entregar tanto a la madre tierra lo que de ella se ha obtenido y a *elchen kushe*, *fücha*, *weche* y *ülcha* porque ellos concedieron tales beneficios, y para que en los años próximos se reciba de ellos más y mejores productos. Así:

⁶² Elchen dentro del discurso ritual no tiene género, por tanto, se menciona indistintamente para referirse a femenino y masculino.

Kuyfi pu fütakeche petu ta ñi ihon ñi korü, ñi azaw kom puwüligün rewe mew, anünagümpuy chaja korü, kankawe azaw, kom feyta gijatuy ta che, fey ta rupan gijatuymafilu ti iyaël, fey würwürtuy, fey elchen ñi iyam piam, feyta tutey ta gijatun mu, fey kom wiñowültuy. Fey würwürtukelu kom ta ñi kujiñ, ta ñi iyaël, zegüj, awar, poñi, ixo fij, korü, feyta kom ta nütuy ta elchen ka wiño wültuy. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 14/05/2005)

[Antiguamente nuestros ancestros, antes de comer sus comidas, sus asados, todos lo llevaban al rewe, dejaban sentado la olla de comida, asado y todos estos le hacia oración y agradecían por todo lo recibido y luego el vapor de la comida se ofrendaba al rewe para que elchen lo reciba (würwürtun), entonces eran bien recibidos en su gijatun. El que presenta todos sus animales, sus comidas, porotos, habas, papas, sus comidas, entonces esos todo lo recibe elchen y vuelve a dar]

El acto del *würwürtun* se encontraba presente en las distintas actividades socio religiosas, en la actualidad, se ha reducido en estas dos prácticas el *gijatun* y el *kamarikun*, por lo menos en el territorio de *Xuf Xuf*. Es un acto que tiene una gran carga de significado cultural, de ofrendar primero lo que se ha obtenido para luego servirse de ello. Como acto de reciprocidad establece una relación con lo sobrenatural (*elchen kushe, fücha, weche, ülcha*) y los próximos al mapunche (dueños y fuerzas de los cerros, del agua, del monte, etc.).

En el ritual *Mapunche* y a través del *Würwürtun*, acto colectivo de ofrendar el vapor de ciertos alimentos calientes, cada espacio del *Lof mapu* absorberá el vapor que emana de los alimentos, por ende su energía. La categoría *Würwürtun*, abarca el *Karükarü*, que consiste en ofrendar carne recién faenada de animales o aves. Antiguamente era una práctica familiar frecuente ofrendar las habas, arvejas, etc. nuevas cocidas, hoy constituye un acto respetuoso de tan solamente algunas familias. Lo mismo acontecía en el *Pimutun*, entendido como el acto individual del *che*, consistente en asperjar el agua del primer mate o el humo del cigarro. (Pichinao, Mellico et.al 2003: 44)

Otra de las prácticas religiosas que se realiza tanto en el territorio como en los *lof* mencionados, es el “*gejipun*”. Esta práctica era muy recurrente en cada familia antes de realizar cualquier acción en su vida diaria. En la actualidad se encuentra presente en algunas de las personas más adultas en tanto expresión individual, como lo manifiestan los agentes educativos involucrados:

Gejipun fey ta puwülüwal ta elchen mew, gejipuafiel ta günechen kuxan mu o wej puliwentu wixalu gejupugiy ta günechen, fey ta gejipun quiere decir gijatun o güxamkayafiel ta elchen como kurewen ta güxamkawkiy, wenüywen, ñawewen güxamkawkiy famkunuayiiñ ta wüle ta zugu ka famkunuayiiñ, pikeyiiñ, entonces günechen güxamkagiy, feypigiy puliwentu, wej pun ka gijatugiy, fey puliwentu feypigiy günechen pürakintugiy “müleymi elchen, wenu mapu chaw, elunean ta kúme mogen, elunean ta kúme xemon, elunean ta kom ta kúme rakizuam, elunean ta kúme kewün gijatual ta eyimi mew, eyimi jenoam ta elen, eyimi jeno am ta xemolchepelu, montulchepelu, kom ta famentunelu wezake püjü, wezake kuxan fam xipaleay, liftuneymayan ta ñi lelfün, liftuneymayan ta ñi ruka, kümelepe ta ñi zomo, kümelepe ta ñi fotüm, kümelepe ta ni ñawe, kümelepe ta ñi pu peñi, kom ta kúme feleayiiñ, kom ta püramneayiiñ ta gijatun, kom ta gejupuleayiiñ, güxamkaleayiiñ fey mew ta elunen ta kimün ka elunen ta mapuche kewün, püramneayiiñ eyimi ta mi elel chi küzaw tati chachay”. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 14/05/2005)

[El *gejipun* es la acción de entregarse a *elchen*, es rogarle a *günechen* en caso de enfermedad o bien cuando uno se levanta muy de mañana le ruega convenciendo a *elchen*, ese es el *gejipun*, quiere decir que es una especie de *gijatun*, o conversarle a *günechen*, como los matrimonios se conversan las cosas, entre amigos, el padre con su hija, de esta manera vamos a realizar las cosas mañana y así lo vamos a dejar decimos, entonces a *günechen* se le conversa, le dicen de mañana, a veces se realiza en la noche, de mañana se les dice a *günechen* alzando la vista hacia arriba, “estas ahí *elchen* (creador de las personas), padre de las alturas, concédeme siempre buena vida, dame siempre buena salud, dame siempre buenos pensamientos, dame siempre una buena lengua para dirigirme a ti, usted no es el que me ha dado la vida (dejado), usted no es el que devuelve la buena salud, que nos salva, sacas a un lado a todos los malos espíritus, las malas enfermedades, limpia siempre mi campo, limpia siempre mi casa, que permanezca bien mi esposa, mi hijo, mi hija, mis hermanos, que todos permanezcamos bien, que todos nos encontremos levantando el *gijatun*, entregado a usted, nos mantengamos conversando con usted, es por eso, que me entrega conocimiento mapuche, y me has dado la lengua mapuche, mantendremos siempre arriba lo que usted nos ha encomendado padre de los altos”]

El relato manifiesta que el *gejipun* o *jejipun*, es una acción netamente religiosa y espiritual en que los mapunche se dirigen a entes poderosos, sobrenaturales en tanto divinidades, a *geh* y *newen* (*kushe*, *fücha*, *ülcha* y *weche*) existentes en la naturaleza para que, por una parte, a través de ellos, los *geh* y *newen* intervengan como mediadores en las peticiones, ruego, apoyo o favor que el mapunche solicita para su bienestar individual, familiar y comunitario. Por otra parte, es una forma de mantener una estrecha relación entre las divinidades, los *geh* y *newen* con el mapunche, al hacer el agente socio religioso citado (*wewpife*) una analogía de relación que se sostiene con su esposa, hijos (as), hermanos y otros, mediante una conversación donde se confidencian sus vidas, sus planes, sus acciones, sus pensamientos. Es esa relación que tiene el mapunche con los que hicieron posible su existencia, su mediación para el logro del bienestar en su espacio territorial. Se sostiene numerosas creencias homologadas a esta relación de padres a hijos entre lo divino, sobrenatural, los mediadores como fuerza, dueños de los espacios, elementos naturales y los *che*.

Además de establecer una comunicación con las divinidades y de solicitar a través de los mediadores su bienestar, el mapunche fundamenta el porqué de su existencia (como un ente más, a través de la reciprocidad haciendo la analogía de relación padre e hijo) como una persona que tiene y debe cumplir una función (de *machi*, de *logko*, de *zugulmachife*, entre otros) en esta dimensión espacial, el porqué de esos favores (para el bienestar consigo mismo y con los elementos de la naturaleza), puesto que acudiendo a las divinidades, mediatizados por los *geh*, *newen* pueden conseguir un bienestar y seguridad sociocultural. Encontramos los elementos de complementariedad, de petición y de colaboración con los seres superiores (*elchen*,

elmapun, elmogen, kushe, fūcha, ūlcha, weche) en comunicación mediante el *mapuzugun*.

Al no establecerse comunicación con las divinidades, las personas se encuentran expuestas a cosas negativas y sus comportamientos provocan desequilibrio no sólo en las personas, sino, con otros elementos existentes en la naturaleza (fuerzas y dueños del agua, del monte u otros espacios ecosistémicos). Por tanto, el *mapunche kimün* al ser llevado a la práctica, permite formas de convivir de manera complementaria, armoniosa con las divinidades y todos los elementos existentes visibles y no visibles en el *waj mapu*.

Observador: por fin está bueno el tiempo peñi, se ha recuperado un poco.

Nizol Logko: Sí, en realidad ha habido mucho desequilibrio, es cómo está la tierra y la gente pu peñi. Ese desequilibrio lo estamos viendo también en el territorio, porque las fuerzas de la naturaleza necesitan entregar mensaje y es por eso que ha habido y estamos viendo el nacimiento de vario machi hombre en este territorio, donde nunca hubieron machi hombre... hoy estamos viviendo momentos de desequilibrio y la naturaleza lo manifiesta y nos está entregando mensaje. De alguna manera frente al debilitamiento de la cultura, los newen se manifiestan para entregar mensaje y para que los mapuche vuelvan a creer en nosotros mismos, o tal vez, va a tener que pasar una gran catástrofe para que los mapuche vuelvan a mirar para atrás y puedan valorar las cosas antiguas. Tiene que pasar algo fuerte, algo que duela para que puedan valorar las cosas, creerse, respetarse y unirse frente a lo propio. (observación en conversación informal L. José Quidel, 25/11/04)

El testimonio expresa las consecuencias que implica de no aplicarse los valores éticos y creencias que encierran los conocimientos socioculturales y religiosos mapunche, generándose un desequilibrio no sólo en la relación entre personas, sino con el *waj mapu*, *wajontu mapu* y los distintos elementos de la naturaleza (tangibles y no tangibles). Pero también, se podría señalar que dicha concepción es atribuible al temor y búsqueda de explicación de lo desconocido, reconociendo a seres superiores, fuerzas, dueños de los elementos naturales y su relación como una especie de control cultural, social y espiritual.

Este capital cultural colectivo (valores éticos, principios, creencias, ritualidades, prácticas religiosas, símbolos) se visualiza en los conjuntos de conocimientos y saberes socioculturales, religiosos que las personas poseen dentro de un espacio territorial, variando de acuerdo a su formación en lo cultural y religioso mapunche, según especialidades y características propia de su *az*, es decir, no todas las personas poseen los mismos conocimientos, puesto que hay especialidades y especificidades de los conocimientos que según su *az* y función que cumple la persona en su espacio territorial, pueden acceder a ellos, es así como la o el *machi* posee conocimiento sobre las formas de llevar adelante las prácticas de sanación de las personas enfermas

(tanto psicológico, espiritual y físico), y no tiene o accede a los conocimientos que poseen los *logko*, *wewpife* u otros agentes socioculturales y religiosos, por tanto, nadie posee o accede a todos los conocimientos socioculturales y religiosos mapunche, siendo así el *che* un ser incompleto, pero sí existen saberes que son colectivos.

En el *mapunche kimün* la religión constituye el principal recipiente de identidad cultural y política territorial mapunche, siendo el *mapuzugun* uno de sus principales fuentes de conocimiento y sustento. Así, lo espiritual constituye el fundamento del conocimiento mapunche y atraviesa todos los planos (social, político, educativo, etc.) del quehacer de la vida. En este sentido, lo espiritual se establece como fuente de conocimiento y por lo tanto de la identidad, manifestándose también en el plano político *mapunche* y en la organización.

La religión forma parte de lo que podríamos llamar núcleo esencial de la cultura. Por sus mismas características la religión aporta a la cultura el sentido último de su existencia. Todo grupo humano, caracterizado por su respectiva cultura, se enfrenta al caos del sin-sentido y a la legitimación (o des-legitimación) del orden y sentido ofrecido por ese determinado referente cultural, asentado a lo largo del tiempo y que ha permitido la supervivencia del mismo grupo. (Pichinao et.al 2003:13)⁶³

Se trata de conocimientos y saberes sobre la acción ceremonial, ritual y religiosa por medio de los cuales se sostiene la relación entre los *che*, los *newen* del universo *mapunche* y todas sus dimensiones espaciales, tanto material como espiritual. Por tanto, esta acción, “es un momento de la vida en que los *che* pueden resituarse en el espacio y el tiempo para asumir el rol que les toca cumplir en su condición de fuerza particular pero parte integrante del universo habitado también por otras fuerzas” (Pichinao, Mellico et.al 2003:51).

La religión es como el corazón o el alma de un pueblo, de tal manera que le permite ubicarse en un espacio y en un tiempo, dar cuenta de su origen, de su existencia y de sus aspiraciones más profundas. Es por ello que con mucha frecuencia, la religión está anudada a las experiencias más esenciales de la vida del pueblo... Al mismo tiempo la religión necesita de la cultura para poder compartir la experiencia religiosa que de otra manera sería imposible de transmitir a futuras generaciones; la religión necesita expresarse socialmente; se aprende y se interioriza dentro de un determinado ámbito social dentro de su marco cultural correspondiente. (idem:14)

Las acciones socio religiosas apuntan a tomar conciencia, pactar y educarse para con los diversos entes⁶⁴ existentes y sus espacios, que directamente lleva a un modo de la vida (respetando y siendo coherente con los principios y valores mapunche) y que

⁶³ Cfr. Conferencia Episcopal Latinoamericana, “Documento de Puebla”, 1968, n° 389.

⁶⁴ Son fuerzas vivas existentes en la naturaleza y que coexisten con las personas como las piedras, los ríos, las montañas, etc.

proporcionan tranquilidad espiritual a la persona, transmitiéndose al equilibrio familiar y colectivo que se traducen en comportamientos con los entes naturales, luego, pasan a ser normas socialmente compartidas.

... el *che* es un componente de la naturaleza lo mismo que las otras fuerzas en ella existentes; el equilibrio de la vida entonces surge de la relación recíproca que entre ellas se establece, y se sostiene por medio del cumplimiento de la función particular que a cada una de las fuerzas le corresponde ejercer en el marco de la vida *Mapunche*. (idem: 51)

Acceder a ese *kimün* (conocimiento) es un derecho del *che* y demás “*mogen*” (vidas) para llevar una vida equilibrada, siendo ésta la aspiración de acceder a proveerse tanto de los disfrutes que llenen el espíritu como de la provisión material necesaria dentro de una permanente interacción y relación armónica entre las especies que conviven en el *mapu*. En la vida mapunche este conocimiento era enseñado a los niños y las formas eran diversas.

Hoy, las expresiones de las personas mapunche se manifiestan siempre en voz pasada, el factor tiempo está expresado con las palabras “se hacía”, “se enseñaba”, “*kuyfi*” (antes), denotándose en ello que eran prácticas de vida que ya no se practican como efecto del quiebre de transmisión intergeneracional y el resquebrajamiento de muchos de los valores y principios que conforma lo que hoy podríamos llamar como la educación propia mapunche, por lo que se puede concluir señalando que:

La religión no se puede reducir a ideología, conocimiento, teoría; tampoco se puede reducir a psicología (sentimiento, emoción, estado de ánimo); no es mera institución ni sólo ceremonia o culto colectivo; no se debe confundir con el plano ético ni reducirlo a ese plano; la religión se aprende, se vive y se desarrolla socialmente, pero no se reduce a la matriz socio-cultural. “La religión es una forma de ejercicio de la existencia humana que implica la intervención de todas sus dimensiones y de todos sus niveles”, pero al mismo tiempo se trata de un hecho que tiene “características propias que lo distinguen de otras posibles formas de ejercicio de la existencia y lo convierten en un hecho irreductible a cualquiera de ellas”⁶⁵. En otro plano se afirma que sólo los seres humanos tienen religión siendo ésta una característica específica suya. (idem:11)

⁶⁵ GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, o. c., pg. 185



Realización del gejipun/jejipun en el *lof* de *Rauko* por su bienestar, con la presencia del *logko* que se encuentra de pie al lado izquierdo con manta y sombrero negro.

Todo el capital cultural específico de la relación hombre naturaleza expresado en las manifestaciones religiosas, donde el *che* es explicado en la relación con todos los elementos existentes en el universo y las divinidades como una relación ontológica, ha sido transmitido de generación en generación. Esta transmisión como educación propia orienta a saber conocer, saber hacer, saber relacionarse, interrelacionarse, convivir de manera armónica y, saber ser, por tanto, está vinculada con la forma cómo el mapunche concibe su mundo y en ésta concepción, se hallan presentes la percepción de *mapu* (dimensiones espaciales), la manera de percibir la religiosidad, la manera de percibir su economía, su concepción del *che*, su concepción de *mogen* (vida). En estos soportes se funda el sentido de la educación centrada en lo que podríamos entender como la trilogía de tres grandes áreas a las que se orienta: Primero, el de la persona en relación con otra persona, segundo, la persona en relación con los diversos entes que coexisten y habitan en las distintas dimensiones espaciales y su ordenamiento y, tercero, la concepción de vida dentro del *waj mapu* valiéndose del *kuyfi* (tiempo pasado) para vivir el *fewla* (ahora). Dicha educación apunta al rol formador de comportamiento social entre sus miembros, puesto que:

El pensamiento y la filosofía indígena no admiten la fragmentación positivista de la realidad como lo comprende el positivismo. Para la sociedad indígena la educación se desarrolla en el universo total y complejo como entidad sociocultural. En ese sentido la educación es cultura, "la educación es práctica social", es reproducción y producción creadora de la cultura y sociedad. (Sánchez 2005:67)

Desde esta perspectiva se cimentaría la relación hombre – naturaleza, donde el mapunche, tomado de principios y valores éticos explica su mundo, accede, construye conocimientos, establece pautas, normas culturales para el control social, su relación armoniosa y complementaria con todos los elementos de la naturaleza, manifestada principalmente en las prácticas socio religiosas. En la actualidad muchos de los elementos, prácticas, principios y valores éticos han ido perdiendo regularidad, transformándose, modificándose, adoptando otros, intercambiando y resignificándose como producto de condicionantes internas y externas.

Fantepu feytachi zugu feyta pegengewelay ka peñi, fantepu ta iñchiñ ta iñ pu che fawpüle mülelu feyta rume azümigün kake güxam, kake gülam, kake kimün, kake azümüwün, fey ñi logko, ñi rakizuam zuamwelafigün reke pu. Fey kuyfi, chem piwfuy rume che müliy kiñe gülam, kiñe koyag, fey ta kom che feley zugu pi, feley pi ka, femgechi mügeltui che. (Ñizol logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[En la actualidad estos conocimientos ya no se encuentran, en la actualidad nuestra gente de este territorio, han manejados mucho otros tipos de conversas, otros tipos de consejos, otros tipos de conocimientos, otras estrategias, entonces los conocimientos del logko ya no se toma en importancia. Antes, cualquier cosa que se decía, existía un gülam (consejo) un discurso, entonces todas las personas decían que así son las cosas, así se respetaban y admiraban las personas]

Al existir un corte generacional de transmisión del capital cultural mapunche a las nuevas generaciones de hecho van produciendo efecto y poca claridad con respecto a la relación hombre-naturaleza, concepción filosófica del mundo, valores éticos, principios de complementariedad e integralidad entre diferentes seres existentes en el universo para el equilibrio de la vida y patrones de comportamientos en las nuevas generaciones de mapunche, poniendo en peligro la reproducción, re-generación, recreación y producción cultural en estos nuevos tiempos y espacios de globalización, señalándose que:

Femgechi ta kiñeke che ta ejkay ta ñi zugu, ta ñi kimün, müleyefuy ta pelon, müleyefuy pewma, müleyefuy kümeke che kejuafulu zugu mu, kejuafulu güxam mu, fantepu fey ta pilay ta pewfaluwalu, jikay, yewey, kom; kuyfi felelafuy zugu pu. Fantepu ta rume müliy rüküwün zugu, rume müliy ta üxirtuwün zugu, fey anta che, fey anta che tati pili ta ti, fey ta müte zuamnegelay, zoy faney weshake rakizuam, poz zugu wüneyawiy, poz rakizuam, poz wezake che. (Ñizol logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[Así algunas personas esconden sus cosas, sus conocimientos, aún existiendo revelaciones, sueños, buenas personas que podrían ayudar en las cosas, en los discursos/conversas en la actualidad no se quieren dar a conocer, por temor, por vergüenza, por todos. Antiguamente no estaban así las cosas pu'. En la actualidad existen muchas mezquindades en las cosas, existe mucha envidia, acaso ese es gente, ese podría ser persona dicen las gentes, entonces no le toman en cuenta, pesan más los malos pensamientos, las cosas sucias andan por delante, pensamientos sucios, personas malas y sucias]

Producto del resquebrajamiento del sistema educativo mapunche y consigo, muchos de los valores éticos, patrones de comportamientos en las personas mapunche trae

efectos negativos no sólo en la relación con los elementos de la naturaleza, sino que además, se producen conflictos internos de relaciones entre las personas, agudizándose la transmisión y carencia del *mapunche kimün*, principalmente en las nuevas generaciones.

Gewetulay tüfachi mapuche kimün, mapuche zugu, mapuche xawün ta ti newe kimgewetulay, guyiy ta ti inageme xem, kimpanofili kay feychi zugu egün kay ta ti, furi xipatuy reke, fey ta ti wigka zugu ta zoy kimgetuy. (fütache Segundo Quidel, entrev. 03/11/2004)

[ya no existen mucho estos conocimientos mapuche, las cosas mapuche, los encuentros mapuche ya no se conocen muchos, se han olvidado las nuevas generaciones, porque no han conocidos esas cosas, se ha sacado de lado, esos conocimientos wigka (no mapuche) se ha sabido más]

En el entramado de relaciones interétnicas que se van tejiendo en el transcurso de los tiempos, la concepción mapunche sobre la relación hombre naturaleza como seres complementarios en la diferencia ha ido sufriendo transformaciones, variaciones, debilitamientos y pérdidas, por una concepción occidental que se centra más en lo humano y donde todos son iguales, sin la incorporación de otros elementos existentes en la naturaleza.

A nosotros ya no nos han dado buenos consejos, buena conversa, ya no nos han entregado esas cosas, ya no lo consideramos ni respetamos a las personas, a llegado este colegio y ahí nos han puesto distintos tipos de pensamientos y dicen que todas las gentes son iguales y no es así, de ninguna manera es así, todos somos distintos, todas las personas tienen su propio az, sus propias conversas, sus propios discursos, sus propias forma de ver el mundo, y por eso, hoy día están haciendo cualquier cosas las gentes y ¿porqué estamos haciendo cualquier cosa?, porque nosotros ya no sabemos las cosas, ya no sabemos que familia dan confianza y cada familia tiene su az; ante se buscaban esos tipos de familia y hoy día cualquier familia se mete con cualquier otra familia, ya los mapuche no se valoran a si mismo, sus propios conocimientos ya no tienen peso, se burlan de sus propias cosas y ya no saben hacer las cosas. (L. José Quidel, entrev. 03/11/2004)

Como producto del corte intergeneracional de la transmisión del *mapunche kimün* a las nuevas generaciones y la incidencia de elementos externos, principalmente proveniente del Estado chileno, entre ellos, la escolarización, hoy muchos de los valores éticos, conocimientos y prácticas socio religiosas han ido sufriendo transformaciones y debilitamientos, puesto que la educación formal escolarizada hasta entonces, no considera los conocimientos cosmológicos de relación hombre-naturaleza en su totalidad, enmarcado dentro del principio de incompletabilidad, para ir en busca del y los otros diferentes y lograr su complementariedad. Esta relación se establece mediante diálogo y pacto permanente de manera recíproca para la convivencia armoniosa entre diferentes seres que pueblan el universo. La escuela como institución sólo entrega los conocimientos fundados en la concepción occidental,

parcializados, válidos y reconocidos científicamente, reproduciendo así, las estructuras que la sociedad occidental dominante ha establecido, como se expresa en la cita:

Pu wigka jemay ta cambialerputufiy ta che yem, wigka rakizuam kay petu konlu mapuche wechekeche mew, colegio mew, fey ta ka aznietuygün reke pu. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[Los wigka (chileno) son los que van cambiando a los mapunche, porque en los jóvenes mapunche esta ingresando el pensamiento wigka (no mapuche), a través del colegio, entonces van adquiriendo otro tipo de forma de ser pu]

Las nuevas generaciones de mapunche, al adquirir otra forma de ser entregada por la escuela, tanto los comportamientos y sus actitudes frente a la relación hombre-naturaleza, los conocimientos y sus prácticas sociocultural mapunche, se han ido diluyendo, hibridando y perdiendo valor, conllevando consecuencias como se manifiesta en la siguiente cita:

Fantepu feychi zugu rume küzawgiy pu, fey gijatun mu müten zoy pepiluiy ta che, kake xawün mu felewelay pu, pilay che no iñche pilan, iñche puwlaafun zugu mu pi, kagelu no iñche pilan pi, kagelu fey ejkawiy, kagelu lefmawiy, kagelu rüküy, kagelu jikay, gewelay ta fuxa piwkegechi che, gewelay ta ruf ayilu zugu, ayilu güxam, ayilu kimün, ayilu koyag, yelu koyag, yelu zugu, gelay, rume pichiliy che feychi zugu yenelu, rume pichiliy che ta ruf maneluwüngelu, maneluwüngelay che, rume küzawgiy fey rumeltu müliy wezake rakizuam. (Ñizol logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[En la actualidad estas cosas cuestan muchos (llevarlo adelante), sólo en la actividad del gijatun se manejan más la gente, en otras prácticas ya no son los mismos, no quieren la gente, yo no sería capaz en realizarlo dicen, otro se esconden, se arrancan, otros tienen miedo, ya no existen personas con gran corazón, ya no existen personas que les guste las cosas mapuche, que le guste la conversa, que les guste los conocimientos, que les guste los discursos, que guarde los discursos propios, que lleve las cosas mapuche, existen muy pocas personas que estas cosas lo lleven, hay muy pocas personas que de verdad se le puede confiar, cuesta mucho y, por eso existen muchos pensamientos malos]

Además, al desarrollarse el *mapunche kimün* y sus prácticas socio religiosas en la escuela, se transgreden las formas de ser, de practicarlas, de relacionarse que tiene cada familia, el conocimiento y el orden cósmico sagrado que se conmemora en la ceremonia. Más aún, cuando la institución escolar genera relaciones de fuerza que están marcadas por la subordinación de individuos, imponiendo nuevas formas para luego apropiarse de su entorno cercano y dominar casi todas sus formas, siendo los conocimientos – saberes uno de ellos. Al tener la posibilidad de desarrollar su propio proyecto educativo, la escuela contextualiza los contenidos mapunche a trabajar con los niños y niñas que asisten a ella, como por ejemplo; artes indígenas, actividades religiosas, juegos, bailes, medicina y alimentación mapunche; a través del sector de

aprendizaje *mapuzugun*⁶⁶. Al iniciar una contextualización a la realidad de los niños/as mapunche, estos últimos ven que sus conocimientos se han llevado a la escuela siendo tratados como saberes menores los que se incluyen en una asignatura llamada *mapuzugun* recreándose los bailes, conocimientos medicinales, religiosos y muchos otros.

...feychi pu wigka colegio mew rakizuamüy ta ñi mülen mapuche, güjatuken mapuche, feychi zugu petu tukumekeygün colegio mew, kiñe xokiñ zugu mew, mapuzugun pigelu, welu chaflay ñi chumgechi fanen ta wigka zugu, welu zuamnefigün anchi, mapuche che egün kishuegün mu tati, nada pu, mapuche cheno pu peñi, ampichi zuamgelay rume ta mapuche, faw rume feliy ta zugu, afüle, genofule ta mapuche, fey mu tufachi pais zoy kümeafuy pipigey ti pu wigka. (Ñizol logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[... esos no mapuche en la escuela piensan que existen los mapuche, que hacen gijatun, esas cosas lo están metiendo en la escuela en una asignatura llamada mapuzugun, pero no tiene la misma fuerza/peso como el conocimiento wigka/no mapuche pu' acaso les importa (esos conocimientos), acaso los mapuche son personas ante ellos, nada pu, los mapuche no son personas ante ellos pu' hermano, no quieren nada de los mapuche, aquí siquiera está así las cosas, ellos se encuentran diciendo que si se terminan y no existan más los mapuche, este país sería mejor]

Otros actores piensan que la incorporación de algunos elementos del capital cultural mapunche en su relación hombre naturaleza en la escuela, son necesarios en el mundo actual, para que los mapunche se formen de manera integral, con identidad y los no mapunche también conozcan, aprendan, comprendan y acepten a los indígenas, su forma de concebir el mundo y la vida.

Ahora para que nosotros queremos que el no indígena también tenga conocimiento de la Interculturalidad y conozca los indígenas, es para poder instalar una relación más de aceptación y comprensión entre esta dos sociedades, porque la educación que hemos tenidos ha sido una educación eminentemente discriminatoria ha menoscabado al indígena y, por otro lado, el indígena también se ha sentido triste, se ha avergonzado de su identidad, entonces creemos que a partir de la Educación Intercultural Bilingüe puede haber un tratamiento desde la educación, en que el individuo se desarrolle en forma integral, fortaleciendo su identidad, conociendo quien es, de donde es, cual es la historia de su pueblo, cual es su deber y derecho que tiene y cual es su ética desde su cultura y cómo poder actuar distinto al actuar que tiene el no indígena, porque la ética mapuche o la ética indígena es distinta a la ética que tiene el no indígena y que lamentablemente por haber estado tanto años inmersa en ella yo creo que de algún modo hemos tomados la mala costumbre que tiene el no indígena. (José Calfuqueo, entrev. 14/09/2005)⁶⁷

Las concepciones existentes de la relación hombre y naturaleza en el mundo mapunche son los que les permiten la construcción de esquemas culturales, sistemas

⁶⁶ *Mapuzugun*: es asumido a través del Sector de Aprendizaje Lenguaje y Comunicación que posee un subsector de aprendizaje llamado Idioma Extranjero es aquí donde se inscribe *mapuzugun*, pero en la práctica es tratado como asignatura donde se recrean diversos elementos de la cultura mapuche, como bailes, juegos, palabras mapuche entre otros.

⁶⁷ Encargado de Educación y Cultura a nivel nacional en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

de significados en las cuales forman, ordenan, sustentan y dirigen sus vidas. Lo que se puede decir respecto a la escuela, ésta considera sólo algunos conocimientos mapunche que son incorporados a un espacio escolar, sin considerar la concepción integradora, holística y cíclica de la relación hombre naturaleza, por tanto, son expuestos a una difusión muchas veces indebida, bajo una concepción occidental. Se expresa esto por tres razones: la primera, lo realizan profesores no mapunche (y aunque lo realicen profesores mapunche hasta ellos desconocen el *kimün* por que no son siempre del territorio o ven el *kimün* desde una mirada occidental enseñada por la academia); segundo, no hay personas que entreguen ese *füxa kimün* (gran conocimiento) en la escuela, los sabios no entran en la entidad educativa y muchas veces estos se resisten a ello; tercero, es una iniciativa impuesta por la escuela y con ello niega la participación comunitaria.

Fantepu wigka pi colegio mew todos somos iguales pi, welu felelay zugu, chumkawno rume felelay zugu, kom kageyiñ, kom che kishu niyiy ta ñi az, kishu niyiy ta ñi güxam, ta ñi koyag, ta ñi zugu, ka konlay ka tukugelay rume pu kimkeche, pu fütakeche colegio mew. akuy ta tüfachi colegio, ti pu profesor kom, fey ta tukulelgepay fijke rakizuam, cristiano rakizuam fey pi kom che ta xürgiy, kom che ta iñiy rume ta üjamkafal-lay pi, no üjamkafaliy ta che, welu müliy ta ñi kishu ta ñi chem che egu ta ñi xawael, kom reyma ta kagey, niey ta ñi az. Kuyfi ta kintuwfuy ta reymawen, chaf kümeke reymawen ta niewfuy. (Ñizol logko José Quidel entrev. 03/11/2004)

[En la actualidad los wigka en el colegio dicen que todos somos iguales, pero las cosas no son así, de cualquier manera las cosas no son así, todos somos diferentes, todas las personas tienen sus propias características, tienen sus propias conversas, sus propios discursos, sus propias cosas, además, no entran ni lo hacen partícipe a los kimkeche (personas sabias), personas adultas en la escuela. Llegó esta escuela, todos los profesores metieron distintos tipos de pensamientos, pensamientos cristianos y ahí dicen que todas las personas somos iguales y a nadie se debe de discriminar/diferenciar, no, se discrimina/diferencia a las personas, se debe de juntarse con personas de similares características. Todas las familias son diferentes, tienen sus propias características. Antiguamente se buscaban entre familias de buenas ascendencias para matrimoniarse]

Los modelos de conocimientos o sistemas de conocimientos son 'interpretaciones y descripciones' del mundo y su interacción que los individuos aprenden a través del proceso de socialización y construcción propia. Por tanto, es necesario que los conocimientos mapunche sobre la relación hombre-naturaleza deben de ser explicados con los códigos de un pensamiento propio mapunche, no así como lo ha hecho la institución escolar hasta entonces, aún cuando se este aplicando la educación intercultural bilingüe, tratando de darle una explicación bajo los códigos del pensamiento occidental y homogeneizando los conocimientos, sus técnicas, metodologías, espacios y agentes educativos.

Kuyfike zugu kimlaygün, ka nunca kimlayaygün colegio mu. Kuyfi müna küme gülamtukefuygün pu, kuyfi kay rume kingelu mapuche zugu kay, re mapuche

zuguy ka colegio mew amulaygün pu, wigka zugu, rakizuam ta kompalay pu.
(kimün che Marta Huencho, taller mesa redonda 27/05/2005)

[Los conocimientos antiguos no lo van a aprender y nunca lo van a aprender en el colegio. Antes se aconsejaba muy bien pu, porque antes se sabía mucho sobre las cosas mapuche, se hablaba en puro mapuzugun y nunca se iba al colegio, por tanto, las cosas chilena, el pensamiento chileno no ingresaba pu]

Es así, que en la actualidad en muchas de las personas mapunche que no practican y participan de las actividades socio religiosas mapunche “ha traído como consecuencia, sobretudo en las nuevas generaciones insertas en el ámbito urbano, se dejen llevar por esta idea uniformizante a la hora de hablar sobre el aspecto religioso de su Pueblo” (Pichinao et.al 2003:53), por tanto, la concepción mapunche y sus sistemas culturales, especialmente referido a la educación, es un derecho de tratarse, proyectarse y desarrollarse desde su propia concepción, perspectiva, necesidades y aspiraciones.

2.5. Elementos cosmológicos

Estoy suspendido en el aire/como el canto de los pájaros/ como el olor de las flores/ que llena los espacios./ Voy como agua/ por este río de vida/ hacia el gran mar de lo que/ no tiene nombre./ Yo soy la visión / de los antiguos espíritus/ que durmieron en estas pampas./ Soy el sueño de mi abuelo/ que se durmió pensando que algún día regresaría/ a esta tierra amada./ El se fue de viaje / más allá/ del horizonte de los sueños. (Lienlaf: 1989-109)

La relación del *che* con los distintos elementos de la naturaleza se debe a los conocimientos y saberes acumulados para conocer, establecer una relación de complementariedad, armonía y reciprocidad. Es así que el *kümpeñ* o *Kümpem* aparece como el elemento simbólico que en esencia se constituye como el origen de un ser, persona, animal, planta, entre otros seres que pueblan el *Waj mapu*. Puede originarse en cualquier ser o elemento: *Kujiñ* (*animal*), *aliwen* (plantas), *kura* (piedra), *ko* (agua), entre otras muchas posibilidades. Un mismo *Kümpeñ* puede ser compartido por más de una especie, encerrando además, la idea de función que todo ser debe cumplir en el transcurso de su existencia. En el caso del *che* el *kümpeñ* va relacionado con el *küpan* que se refiere a la ascendencia consanguínea de carácter ancestral y el *küpalme* que se refiere a la ascendencia de las personas en dos líneas, una paterna y otra materna, emergiendo de esa unión un modelo con característica propia de ese núcleo familiar, por tanto, el *kümpeñ* sería el eje articulador entre el *az che* (característica de ser y actuar del grupo familiar) y el *az mapu* (característica de ser y permanecer del espacio territorial), siendo ambos complementos mutuos a objeto de mantener el equilibrio y armonía del *che* consigo mismo, con los demás y con los *newen*.

...existe el küpalme y, dentro de este, sabemos como es la persona, que az tiene, y entonces es por eso que nosotros conocemos los kümeke che como nor che (persona correcta) y los pekanke che (persona con malos pensamientos y actitudes), entonces encontramos dos tipos de personas, aquellos que tienen buenos pensamientos y aquellos que tienen malos pensamientos, eso es lo que encontramos en el küpalme y el tuwün... (L. José Relmucao, taller wenteche 2003)

En este sentido, la relación que establece el *che* con otros elementos de la naturaleza (*geh* y *newen*) podemos ejemplificarlas en aquellas familias que apellidan **Ayagür** (nueve zorros), su az como esencia le corresponde al *gürü* (zorro), pues éste sería su *küpan*, por tanto, el az de esa persona va a responder al comportamiento de ese animal (astuto, mentiroso y siempre con malas intenciones). Dentro del conocimiento socio religioso existen conceptos que están denotando la presencia de formas aceptadas de relación humana entre sí, como también con los otros elementos naturales, surgiendo primero del comportamiento con los entes naturales para luego pasar a ser normas socio culturalmente compartidas.

...el *che* es un componente de la naturaleza lo mismo que las otras fuerzas en ella existentes; el equilibrio de la vida entonces surge de la relación recíproca que entre ellas se establece, y se sostiene por medio del cumplimiento de la función particular que a cada una de las fuerzas le corresponde ejercer en el marco de la vida *Mapunche*. (Pichinao et.al 2003: 51)

Así las prácticas socio religiosas que realiza el *che* son otras formas de vincularse con los distintos elementos de la naturaleza, siendo el *Gijatun* una instancia para vincularse con los distintos *newen* que actúan para mantener el equilibrio climático y de petición solemne que el *che* realiza a los *Geh* que proporcionan los frutos, granos, cereales, y los *Geh* que intervienen en la fertilidad de las diversas vidas existentes en la naturaleza, dependiendo del espacio en donde se esté desarrollando la ceremonia. En el siguiente testimonio se exponen elementos como cultura material que son fabricados por los mapunche para utilidad espiritual y, que en este caso se usan en las actividades religiosas, formándose así un capital cultural en tanto elementos materiales y espirituales del *lof*.

Usagiy rag ka ta ñi gijatuam ta ti, metawe egün ta kompuy, koniy ta ti pichike rali, rag rali, mamüj rali, fey ta ñi jowam ka wixunentupual ta muzay ka ta ñi mojfüñ ta ñi jowtugeam ta ñi gijatuam... Rewe ta ñi mülemum, fey mu ta xawüluiy ta che ta ñi gijatuam... Fey ta ti üytugekiy gijatuwe rewe ta ñi müleyemum, porque feymu müliy ta newen, xawülwüküliy ta ti kom pu newen ta ti feymu ta ñi gijatupemum ta ti pu che, pu logko ta ñi xawülpemum ñi pu che, ta ñi kejugeam, newengeam ta ñi kejtunkual zugu mu. (azümüwükülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[Se usa cántaro de greda, platitos de greda y platos de madera, para que puedan ir y tener donde recibir el muday, poder esparcir y recibir la sangre para hacer el gijatun... Donde está el rewe ahí es donde se juntan las personas para hacer el gijatun... Se nombran los rewe donde se hacen los gijatun, porque ahí hay fuerzas, están reunidos todos los newen, porque ahí hacen gijatun las personas,

donde los logko juntan sus gentes, para que nos ayuden, y tenga fuerza su colaboración]

Son importantes los elementos del *gijatun* como el cántaro de greda (*metawe*), platito de greda (*pichike rag rali*) y plato de madera (*mamüj rali*) que cumplen distintas funciones como recipientes para tener el *muday* en el caso del *metawe* (cántaro), como recipientes para la sangre y la harina al momento de hacer el *gijatun*, esparciéndose en la tierra. También es importante la relación que existe con otras fuerzas de la naturaleza como mediadoras y fortalecedoras de dicho ritual religioso. Al invocar en las oraciones a las fuerzas existentes en la naturaleza (cerros, otros espacios donde se realiza el *gijatun*, estero, etc.) comenzando siempre por los nombres de los espacios más cercanos que se encuentran en el Este (*xipawe antü*), luego, los espacios que se encuentran en el norte, al oeste, al sur y nuevamente se llega al este, dando un sentido circular para que todas las fuerzas de esos espacios puedan colaborar en la ceremonia religiosa.

El *Gijatun* es una instancia para vincularse con los distintos *newen* que actúan para mantener el equilibrio climático y de petición solemne que el *Che* realiza a *elchen* (creador y dejador de las personas), a *el ixo fij mogen* (creador y dejador de diversas vidas), a los *Geh* y *newen mapu* en tanto dueño de la fusión de energías contenida en todos los seres existentes en espacios determinados, y cuya función es de resguardo, de donde se sustraen los frutos silvestres, las hierbas medicinales, proporcionan los granos, cereales, y los *Geh* que intervienen en la fertilidad de las diversas vidas existentes en la naturaleza y en la reproducción de los animales, dependiendo del espacio en donde se esté desarrollando la ceremonia. Todos estos se reflejan en los diversos elementos que forman parte del *Rewe* tales como alimentos, animales de un color específico, color de las banderas, entre otros, simbolizando a los *Newen* que se invocan en la ceremonia. Se utilizan plantas en proceso de desarrollo (*we akulechi kexan*) como tallos de trigos con sus espigas verdes, plantas de arvejas, habas, lentejas, papas florecidas, patillas de frutales con sus frutos. Se atan animales de color blanco o negro según el clima que estén peticionando; si en el tiempo en que se desarrolla la ceremonia hay predominancia de lluvia se privilegiarán los animales y banderas de colores blancos, amarillos y celestes para pedir sol y, si es de predominancia de calor se privilegiarán los animales y banderas de colores negros para pedir agua, cuestión que fue observada en el *gijatun* de *Pixawe* (días 13 y 14 de noviembre de 2004).

Gijatun mew, mürgekey ta kawej, pezianmu ta antü wechuntukiy ta flanke kawej, epu wif amuy ta flanke kawej o genonmu fey ta kiñe. Mawün kay ta pezialmu kurüke kawej fey ta wechuntuy... (fütache Segundo Quidel, entrev. 12/05/2005)

[En el gijatun los caballos van en par al pedir tiempo bueno, con sol, van adelante caballos blancos, dos filas van caballos blancos y sino hay muchos va solamente una fila. Al pedir agua van adelante caballos negros...]

El punto anterior se entrelaza con la participación, puesto que de allí se acuerdan ejecutar las actividades socio religiosas. Al estar de acuerdo todas las personas participantes en esa ceremonia, se lleva a cabo el *gijatun*, por tanto, para acordar en realizar tal ceremonia es necesario que todos participen con sus opiniones. Esta participación no sólo ocurre entre las personas (como unas de las fuerzas existentes en la tierra), sino también, con otras fuerzas existentes en la naturaleza, puesto que esas otras fuerzas (dueño del estero, del monte, del cerro, del *gijatuwe*, entre otros) intervienen por medio de alientos y energías, utilizando a las personas como mediadores para dar a conocer un pensamiento u opinión o intervenir mediante sueños y otros tipos de revelaciones ya sea para impedir o garantizar una buena ceremonia.

Gijatun mu kom ta ti koneltupelu feychi gijatuwe mew, kom koniy, xapümuwigün, xürüwiy ta zugu mu fey ta gijatuygün, alün lof konkiy. (azümuwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[En el gijatun todos aquellos que participan en ese gijatuwe, comparten, se juntan, se ponen de acuerdo en las cosas y ahí se hace el gijatun. Participan muchos lof]

En las realizaciones de las actividades socio religiosas, también está presente la colaboración. Esta colaboración se solicita a otras personas mapunche (en tanto fuerza) que no son partícipes de la ceremonia, como también a fuerzas naturales (dueño del agua, del monte, de los cerros, de los espacios ceremoniales), mediante lo cual se permite renovar (pactar) constantemente el sistema de vida recíproco y complementario tanto del territorio específico, como del conjunto del *Waj mapu*, e igualmente restablece el vínculo con el *Küpalme* de cada persona, puesto que la invitación a familias y amigos de otros *rewe* a colaborar en la actividad ceremonial significa brindarles una buena atención una vez finalizada la ceremonia, ofreciéndoles abundantes comidas y muday (en ocasiones el vino) como una forma de agradecimiento llamada *mañumtun*:

Pewman ka müliy, müliy fijke xipa zugu, welu ka müliy ta newen, gen mapu kom, ka kimniy zugu ka, iñchiñ kishu günewkülelayiñ, fey mu ka feychi pu gen mapu, fey chi pu newen fey ka tukuy ñi neyün fey ñi pu che ñi güxamkayal pu. (Ñizol logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[También existe el sueño, existen diversos tipos de manifestaciones, existen los newen, los gen de la tierra que también conocen las cosas, no nos manejamos por

si solo, es por eso que los gen mapu, los newen también intervienen poniendo sus alientos (fuerza) para que las personas puedan conversar]

La ceremonia depende de los participantes en cuanto al ritual mismo, teniendo todos los elementos que participan (bueyes, carneros, rama de manzanos, *colihue*, *muday*, etc.), la fe, sus oraciones (saber hacer *gijatu* en *mapuzugun*) y sus comportamientos (solemne, respetuoso y exigente consigo mismo), elementos que se encuentran en la ceremonia del *gijatun*, atención a las manifestaciones de los *geh* y *newen*, manteniendo un especial cuidado y respeto frente al entramado de relaciones que se dan con otras fuerzas existentes que fueron mencionadas⁶⁸. Las fuerzas de la naturaleza se manifiestan mediante sueños y revelaciones libre cómo se hizo la ceremonia. El cómo se hizo va a depender, por una parte, de su manifestación positiva (cuando amanece bien, sin heladas, dando tiempos frescos, neblinas, no apareciendo enfermedades repentinas, etc.) o negativamente, repercutiendo no sólo en las personas que realizan dicha actividad, sino al conjunto del territorio.

por uno pagamos todos, pues en todas parte existe newen y en cada espacio y en cada cosa, existe newen y que tenemos que respetarlo y saber convivir con ellos de lo contrario nos pasarían cosas malas...(Berta Quintreman, entrevista 2003)⁶⁹

Tal manifestación (de las fuerzas) va a llevar a que los responsables evalúen la organización de la ceremonia, los elementos que se encontraban presentes, sus comportamientos y respeto frente a tal actividad, para no repetir los mismos errores. Además, existe una evaluación externa de mapunche de otros espacios territoriales, donde critican o felicitan al *rewe* y los *che* (personas) encargados de tal actividad, según cómo se manifiesten los elementos de la naturaleza, como un control social y natural de comportamiento y conocimiento para realizarlo bien.

El *Kamarikun* es otra de las ceremonias de vinculación del *che* con los distintos *Gen* y *Newen* de los diversos espacios del universo. Según los testimonios, en el *kamarikun* no se manifiestan claramente los entes de la naturaleza y al manifestarse, pasan por darse a conocer a través de personas, lo que no repercutiría en el conjunto de los individuos mapunche que habitan un espacio territorial, pues “en este escenario no sólo los ritos son fundamentales sino también aquellas instancias más “personales” de acceso a lo sagrado: el *pewma* (sueño) y los *perimontun* (visiones)” (Föerster y

⁶⁸Porque están presentes todas las fuerzas de la naturaleza, incluida la persona, donde las relaciones de van dando de manera espiral y en cadena, y faltando unos de ellos, no se hace posible la relación con otros elementos, por tanto, se tiene que tener presentes todos los elementos para que sea posible una buena ceremonia.

⁶⁹Entrevista realizada en el territorio *Pewenche* del Alto Bio Bio, en investigación encargada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapunche (COTAM), fruto de la política de Comisión de Nuevo Trato y Verdad Histórica, impulsada por el Gobierno de Ricardo Lagos, para con los pueblos indígenas de Chile.

Gündermann 1996:189), siendo el *pewma* y el *wenwen* (especie de trance en que entran algunos participantes) más recurrentes en esta actividad ceremonial que calan más fuertemente en los individuos que en el colectivo, como se manifiesta en el siguiente testimonio:

Feyti kamarikun kay, wiñoletuchi pukem, wiñoletuchi wüxe am, feymu ta ka gewetulay kom püramel kexan kom ixo fij kake rume kexan feyta xagliñle rume, kulpajele rume feyta ka xagliñmaygün ka. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 14/05/2005)

[Pero como el kamarikun se realiza cuando está regresando el invierno, el frío, entonces ya no hay nada, todo se ha cosechado, entonces aunque caiga heladas, aun cuando se caiga en culpa o errores, entonces cae las heladas nomás pu]

Por tener el *kamarikun* una connotación más social como se señala, no quiere decir que los elementos de la naturaleza no se manifiestan, sino, existen otras formas de manifestarse como se ha señalado, recayendo en personas como en el *logko* u otros agentes socio religioso:

kamarikun ta kalejelay am, kamarikun fey ta ti rupan kosechawlu mu fey jenoam petu kosechawlu egün fey ta ti kamarikun nentuygün, ese el kamarikun pu, gijatun may ta wichuliy, feyta kishuegün re celebraygün may ta ti, celebratuy ta ñi kachija egün kom, putuygün, gojiygün ka, re mushka mu, fey rufünentuneygün müten ta ti xülke waka mu egün femgechi. (kimün che Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

[el kamarikun es diferente, el kamarikun se realizan después de la cosecha, al momento de que se termina la cosecha se hace el kamarikun, ese es el kamarikun pu, el gijatun es distinto, esto es una celebración, celebran sus trigos y todas sus cosechas, entonces beben y también se embriagan con puro mushka⁷⁰ donde ellos solo sacan en un recipiente hecho con cuero de vaca]

En los testimonios anteriores se visualizan conocimientos y saberes sobre estas prácticas (cómo hacer, que hacer, para qué hacer, en que tiempo, porqué hacer, y los elementos que participan), los principios (*küme feleam*= equilibrio cósmico, *az feleam*= armonía que se expresa a nivel interno y externo de todo *newen* y *geh*) y valores éticos (respeto, agradecimientos, reciprocidad, etc.) con respecto a estas dos prácticas socio religiosas. Este conjunto de conocimientos son disposiciones de hábitos que poseen estos agentes educativos, culturales y religiosos, formando de esta manera un capital cultural que no se centra sólo en el plano de la razón, sino que abarca la persona en su conjunto (físico, psíquico y espiritual) y la realidad en su totalidad (lo verificable y lo inexplicable), tiene que ver con la explicación de la trilogía del *che* con el *wajontu mapu* (planeta tierra), el *che* con el *waj mapu* (universo) y el *che* con los *ixo fij mogen* (todos los elementos naturales, incluida la persona).

⁷⁰Mushka, es un tipo de bebida mapuche fermentada hecho con cereales (linaza, trigo, etc.).

Tanto el *gijatun* como el *kamarikun* tienen objetivos y funciones claramente establecidos. Entre los más generales se puede decir que estas ceremonias se realizan para sostener el equilibrio de la vida en general del o los *Rewe*, mantener y/o establecer el vínculo complementario con las divinidades, los *Newen* del espacio territorial local y del *waj mapu*, pedir y agradecer por la bonanza del ciclo productivo económico-social.

El ***gejipun*** como otra de las ceremonias socio religiosas que realiza el *che* tanto individual como colectivo para vincularse mediante petición con los distintos *geh* y *newen*, según situación, contexto o manifestaciones. En efecto un agente educativo señala lo siguiente:

jejipun may ta kaliy fey ta jejipun feyta jejipuy ta che ta ñi kùme xipayael zugu no am ta jejipukiy ta che, kùme xipayal ta zugu, kom ta ñi kùme feleal, fey ta ñi chumekenoael rume ta che, kom ta ñi zugu chem ta ñi wixamael ta che fey ta wùne jejipuy ta che ka. Jejipun ta, feyta jejipuy fùta chaw mu ta che, como chem ka, wùne am ta lukutukejelay am ta che, fey ta ti jejipun ta ti lukutupulu, fey ta ti jejipupuy ta che, gijatun reke. Machimu rume am ta lukutumekepurkelay am ta che jejipupukiy, igual pu femgechi. (kimùn che Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

[El jejipun es diferente, la persona realiza el jejipun para que salga bien ante cualquier acción que haga, por eso se hace el jejipun, para salir bien en las cosas que haga, para que todo este bien, para que no estén haciendo cosas incorrectas las gentes, todas las cosas que pretenda llevar adelante las gentes, primero se hace el jejipun. El jejipun es dirigirse al gran padre, entonces primero se arrodilla ante él, ese es el jejipun, es parecido al gijatun. Ante una machi uno también se va arrodillar para pedir favores, es igual]

El testimonio plantea un ritual distinto a las otras actividades ceremoniales religiosas mapunche que implica petición que se realiza a ***elchen*** antes de cualquier labor que pretenda realizar la persona. Según Víctor Turner (1980)⁷¹ en Ticoná, “el ritual es una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y está relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (2005:44). Este ritual es una acción individual y colectiva de los mapunche con *elchen* en tanto divinidad, con los *geh* y *newen* para que sus acciones salgan bien. Además es un favor no sólo con *elchen* o los elementos naturales a los que se desea solicitar, sino, esta acción se convierte en algo social al realizarse entre personas para solicitar colaboración a los agentes educativos como el *gülamtuchefe* (personas quienes dan consejos), político como el *logko*, medicinal como el o la *machi*, convirtiéndose en una actitud formal, solemne y llena de misticismo para llegar a ellos y conseguir lo que se desea. Por tanto, el *gejipun* o *jejipun* tiene dos connotaciones, una religiosa, cuando se pone en contacto con las divinidades, los dueños y fuerzas de los distintos espacios existentes

⁷¹Víctor Turner (1980) La selva de los símbolos. México: Siglo XXI.

en la naturaleza para solicitar lo que se desea y, otra social, cuando dicha acción se realiza entre personas para solicitar sabiduría, orientación, medicina, u otras cosas.

Gejipukiy che ñi kùme feleal, kùme mogen ñi niael, kejuneatew kom ñi newen, ta ñi montulneatew wezake zugu mew, wezake rakizuam mew, xemolneatew, kim gijatual, kùme feleal ñi familia, kùme feleal chem ta ñi kuyzanien, kujiñ, achawaj, ñi pu peñi, pu lamgen, pu weüy, kom ta gijatuymaniy.(wewpife Segundo Aninao, entrev. 14/05/2005)

[La persona hace el *gejipun* para que este bien, tenga una buena vida, les ayuden todas las fuerzas, los salven de cualquier cosa mala, de malos pensamientos, les den buena salud, para saber hacer *gijatu*, para que este bien su familia, esté bien todas las cosas que cuida, animales, gallinas, todos, todo le esta haciendo *gijatu*, también a sus hermanos (as), y todos sus amigos]

Antes que el *che* realice alguna actividad ya sea agrícola o sacar algún tipo de remedio u otros elementos se dirige a los *newen* y *geh* del *mawiza* (monte), del *lelfün* (campo) quienes proporcionan entre otras cosas, el pasto para la subsistencia de los animales, los remedios, etc. También se lleva a efecto al salir de la casa, como una forma de conseguir tranquilidad y bienestar para no estar expuesto a problemas o cosas malas:

...mi abuelo paterno decía que antes de salir una persona y, donde quiera que vaya, tiene que hacer *jejipu* (oración), la gente no sale por casualidad, hoy día los jóvenes salen sin hacer *gijatu*, como una oveja desparramada; llegan y salen y, entonces están expuesto a pasarle muchas cosas malas...(Nicolasa Quintreman entrevista 2003)⁷²

Los elementos que se encuentran en el *gejipun* en el ámbito familiar son:

Manzana ta mülekiy fey ta newen, anümgüy ta rügi egu manzana, feymu ta jejipupuy ta che, welu ta püra kintuy ta che ka, no fawpüle ta ñi mülenoael pikum püle no, ni wijiche püle ta ñi mülenoael, puwel püle müten, fey ta rupan ta jejipuy ta che, tukulpawegelay rume ta lafken, lafken an ta mülejelay am ta newen, porque fey ta ñi zuam mew ta iñchi ta mogeleyiñ, xiparufemle ta ti entregakunurmefemle ta ti newen afafuyiñ pu. (kimün che Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

[Tiene que haber una planta de manzana porque ese es una fuerza, se planta colihue y manzana y ahí la gente realiza el *jejipun*, pero la gente dirige su mira hacia arriba y al este, no puede estar mirando hacia el norte, o dirigirse hacia el sur, hacia el este no más, pero ahora al terminar su *gejipun* ya no mencionan al mar, en el mar también existen fuerzas, porque por causas de ellos nosotros estamos viviendo, porque si sale el mar y nos entrega las fuerzas existente, nos acabarían pu]

Donde se llevó a cabo la investigación, tanto el colihue como la planta de manzano representan elementos de fuerzas que se plantan para realizar el *gejipun* como un acto religioso, es decir, el hogar, las familias siempre tienen una planta de manzano con unas ramas de colihues donde realizar el *gejipun* como acto ritual. Durante la

⁷²Entrevista realizada en el territorio *Pewenche* del Alto Bio Bio, en investigación encargada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapunche (COTAM), fruto de la política de Comisión de Nuevo Trato y Verdad Histórica, impulsada por el Gobierno de Ricardo Lagos, para con los pueblos indígenas de Chile.

ceremonia y al pie de esas ramas se encuentra el *iwe*⁷³ y un *metawe* (cántaro de greda) con muday para ser esparcido al momento de realizarse la ceremonia, y otro *metawe* con muday destinado a ser compartido entre las personas que participan. (observación 13 y 14 de noviembre de 2004)

Otro elemento que se encuentra en el testimonio es la orientación de una persona el momento de una acción ceremonial, en este caso, al realizar el *gejipun* se dirige la mirada hacia el este y hacia la dimensión espacial sobre la tierra, puesto que de allí vienen el bienestar, la vida, salud, claridad, etc.

...fey puliwentu feypigiy günechen pürakintugiy “müleymi elchen, wenu mapu chaw, elunean ta küme mogen, elunean ta küme xemon, elunean ta kom ta küme rakizaum, elunean ta küme kewün gijatual ta eyimi mew... (wewpife Segundo Aninao, entrev.14/05/2005)

[entonces de mañana se les dice a günechen alzando la vista hacia arriba, “estas ahí el chen (creador de las personas), padre de las alturas (dimensión de arriba), concédeme siempre buena vida, dame siempre buena salud, dame siempre buenos pensamientos, dame siempre una buena lengua para dirigirme a ti...]

Lo resaltante de las actividades socio religiosas están dadas en las relaciones recíprocas y complementarias entre el *che* y la diversidad de *newen* existentes en la naturaleza, donde cada unos de ellos tienen sus respectivos *geh* y que a su vez, los *geh* poseen sus respectivos *püjü* (espíritus), los cuales pueden estar relacionados con los micro espacios o elementos que existen en el espacio terrestre, tales como; *wigkul* (cerros), *bafkeh* (océanos), *bewfü* (ríos), *menoko* (pantanos), *mawiza* (montes), *zeqüñ* (volcanes) etc. Estos espacios a su vez contienen las diversas especies de vida, entre ellas, al *che*.

En nuestro conocimiento, cada elemento material existente en este espacio universal es una dimensión o estado de la vida, y éste posee su otra dimensión de vida que es la del estado espiritual. Este estado de dimensión de vida, es la vida de los *püjü* que se encuentran en diversos espacios del universo. Sin embargo se entiende que ambos estados, el material y el espiritual, en sus respectivos espacios son complementarios y que forman parte de un ciclo de vida, es decir que la vida material no es posible sin antes pasar por un estado espiritual y viceversa. Esta concepción de vida cíclica cruza a todos los elementos existentes en el universo; desde lo más grande a lo más pequeño. Se concibe que el espacio del *Naüq mapu*, es una recreación tangible de lo que existe en la dimensión de los espacios abstractos que conforman el *Wenu mapu*, y viceversa. (Pichinao, Mellizo, et.al 2003:34)

Desde esta perspectiva encuentra sentido las relaciones recíprocas y complementarias que establecen los diferentes seres existentes en el universo, donde el *che* expresa esa relación a través de sus prácticas socioreligiosas, que reciben

⁷³*Iwe*, platitos de madera o greda que se utiliza como recipiente de muday, harina o sangre para realizar el *gijatun* o *gejipun* y ser esparcido en la tierra.

distintas denominaciones según el territorio que se habita, así sus nombres específicos pueden variar de acuerdo al *Fütalmapu*⁷⁴ de que se trate, como lo expresan Pichinao et.al en el siguiente testimonio:

entre los wenteche y naïqche prevalece la expresión “Gijatun”, entre los wijiche e inapireche la de “Kamarikun”, entre los bafkehche las expresiones de “Kawiñ” y “Gijatun”, entre los pwelche y pewenche las de “Gejipun y/o Jejipun” y “Kamarikun”. Otro aspecto que determina el uso de denominaciones diferentes para las ceremonias espirituales, es la característica y función que las mismas deben tener según los objetivos y / o necesidades que persiguen los miembros del lof, a su vez, esto también determinará la dimensión, más amplia o pequeña, colectiva, familiar o individual, así como el carácter temporal de las ceremonias: cada dos o cuatro años, anual, estacional, cotidiana y circunstancial. Así están las expresiones tales como Pichi gejipun, Lelpegijatun, Wixaxipan, Pütefentun, Pifürentun, Tayübtun, entre otros. (2003:52)

Las ceremonias religiosas analizadas tienen cuatro partes principales. La primera tiene que ver con el pedir; la segunda con el dar; la tercera, con el recibir y la cuarta, con el agradecer. Estas actividades ceremoniales religiosas mapunche son sistemas de significados propios, puesto que las acciones, las oraciones, los discursos, el lenguaje, los gestos, los objetos y todos los elementos que confluyen en el acto ceremonial son significativos. Es decir, en el acto ritual religioso mapunche confluyen símbolos y signos (los sonidos, gestos, los objetos, desplazamientos, etc.) espirituales organizados culturalmente de manera sistemática. Estas actividades ceremoniales religiosas son expresiones que mediante una forma de lenguaje ritual establecen comunicación con las divinidades, fuerzas y dueños de los elementos existentes en la naturaleza. Además, se establece comunicación estrechando vínculos sociales y familiares por medio del desarrollo de las prácticas simbólicas. En los testimonios se dejan ver que el capital cultural que poseen los agentes, es una realidad específica y particular donde existen conocimientos religiosos sobre creencias, ritualidad y la existencia de uno o varios entes sobrenaturales que hicieron posible la vida en distintas dimensiones espaciales y que a ellos se les debe respeto y obediencia.

La relación del mapunche con los elementos cosmológicos responden a la concepción del mundo mapunche donde existen valores éticos que a su vez son grandes contenidos que regulan el comportamiento del *che* tanto en su interacción social como en su interacción con el medio natural, siendo el *mapuzugun* un medio de comunicación sociocultural, de expresión, de relación, de comprensión y estructuración del mundo.

⁷⁴Fütalmapu, es un extenso espacio territorial que tiene una característica particular diferente a otro. Puede estar conformado por más de un *Ayjurewe* (9 *rewe*) y que puede acudir en ayuda de otro *Ayjurewe* en eventos religiosos, o sociopolítico. Este espacio territorial es una identidad territorial particular como el espacio territorial de los *wenteche* o de los *nagche*, *pewenche* u otros.

Por tanto, la relación que se establece con los elementos naturales mediante las prácticas religiosas se sostiene en el principio de incompletabilidad de todo ser, puesto que se concibe que ningún ser es autosuficiente por sí mismo, lo que permite ir al encuentro del y los otros diferentes como principio de inclusión, por ello, es que ninguna dimensión y actividad de la vida está separada de las otras. Siendo así, la vida de todo ser es integral, holística y cíclica, donde intervienen todos los elementos en todos los procesos del ser y hacer de toda vida. Desde esta perspectiva se mantiene y potencia las diferencias de todos los seres, siendo el *che* uno de ellos que convive con otros, en un espacio común de manera equilibrada y complementaria con otras vidas existentes en la naturaleza.

Esta concepción permite también abrirse a múltiples formas de aprender. Al ser así, las relaciones que se establecen entre los distintos elementos (incluida la persona) son instancias de *gijaymawün*. Es decir, tú me das y yo también, como una especie de pacto solidario y complementario de manera constante y permanente. Esta concepción no sólo se manifiesta en lo socio religioso, sino también, en la educación mapunche.

Feyta wigka zugu ta ñi konürpun, ka feytichi pu mapuche müna koniy ta wigka mu, estudiay, küzawiy wigka mu, fey ta ya wigkawtuy pu, ya ka xipapay ta ti pu wigka ya kishuegün ta ñi zugu küpa faliltuy zoy pu, mapuche kimün falilwetulafiy pu, fewla ta mezclatuy ta ti zugu mapuche egu wigka, fey mu ta ti zoy cambialewerputuy ta ti zugu em ka. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[Al entrar la concepción chilena, los mapunche han ingresado a ese mundo, a estudiar, a trabajar, entonces se transforman en chileno, y también han salido los chileno a las comunidades entonces sus cosas, pensamientos y conocimientos han querido validarlo más, los conocimientos mapuche lo han desvalorizados, ahora se han mezclado los conocimientos wigka con los mapuche, por eso las cosas mapuche van cambiando cada vez más]

La obligatoriedad de la educación formal de todo ciudadano chileno trajo en los mapunche no sólo la incorporación de otra concepción de educación, de vida, de vestirse, de alimentarse, de sobre valorar los conocimientos científicos occidentales, sino también, la paulatina pérdida de relación que se establece con los elementos cosmológicos, puesto que en la educación occidental del Estado chileno, si bien las personas se forman de manera integral, pero esta integralidad no es precisamente en la relación complementaria con los elementos naturales, sino una integralidad personal, humana de capacidades, competencias y habilidades para relacionarse con sus semejantes, lo que conlleva la pérdida o exclusión de la concepción integradora, holística y cíclica mapunche en instancias escolares, de su lengua, los conocimientos y sus prácticas socio religiosas y culturales. No solo la educación formal y el Estado chileno son los culpables de la pérdida de los conocimientos socioculturales

mapunche, sino también existe cierta responsabilidad de los individuos mapunche en cuanto a la fidelidad de mantener sus propias formas de ser, de hacer y de actuar como mapunche y también, de parte de las familias, de transmitir y velar por esa forma particular de ser, de hacer y de actuar:

En la actualidad los jóvenes ya no saben hacer bien el gijatu, se han vuelto chileno, hablan más el castellano y la lengua mapuche que le ha dejado elchen, ese se les han olvidado, cuando hay gijatun entonces ellos se encuentran parados, sin hablar, sólo se encuentra esparciendo el muday, se encuentran callado no más, se encuentran como si nada le hiciera falta. (kimün che Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

Wechekeche je no am ta newe kim jejipuwelay, zoy kimtulu kay ta wigka zugun, ajkütulu feytachi zugu pu fütakeche mew, ñi jejipun feyta kim jejipuy ka, femnolu kimlay pu, kim chegealu fey ta ajkütuy ka felerputualu ta ti, ajkütuy gülam kom zugu, fey ta Kúme zugu ta yeniy. (fütache Segundo Quidel, entrev. 12/05/2005)

[Son los jóvenes quienes no saben hacer bien el jejipun, porque saben más el castellano, los que escuchan estas cosas de los ancianos, su jejipun, entonces saben hacer jejipun, aquellos que no lo hacen, no saben pu', aquellos que van a ser personas sabias entonces ellos escuchan para seguir reproduciendo, escuchan los consejos de todas las cosas, entonces ellos llevan buenas cosas]

La pérdida o no del *mapuzugun* en realidad depende de muchos factores (lealtad, necesidad, estatus, etc.) que influyen en sus hablantes. Sin embargo, no se puede negar que la escuela haya sido una de las responsable de la pérdida del *mapuzugun* al prohibir a que los niños mapunche se comuniquen en su lengua e imponer el castellano como la lengua franca, por tanto, de enseñanza y enseñada.

...la escuela hoy es la culpable de que nuestra gente no hablen el **che zugun**, pero correríamos un gran riesgo de no hacerlo, porque se acabaría el gijatun y no nos podríamos contactarnos con los newen y entraría entonces otro tipo de pensamiento. (Logko Antolin Curiau, entrevista 2003)⁷⁵

El *mapuzugun* es un elemento más que permite la relación del *che* con los elementos cosmológicos. En la actualidad el *mapuzugun* ya no es una lengua de comunicación en muchos de los jóvenes mapunche, principalmente en aquellos jóvenes que siguen el camino de la educación formal escolarizada, como también ocurre al interior de muchas de las comunidades donde los adultos ya no lo practican y, por tanto, en ellos ya no es una lengua de comunicación al interior del ámbito familiar.

La lengua mapuche o cualquier otra lengua indígena está en una situación oculta y son muy pocas las gentes que la hablan, está confinada a la casa, al ritual, de modo que nuestros estudiantes no tienen conocimientos y si las tienen muy pocos de ellos, en segundo lugar, en la escuela no existen profesores bilingües y en tercer lugar, yo hasta la fecha no he visto alguien que se haya preparado en metodología de enseñanza en lengua indígena, entonces, carecemos de recursos

⁷⁵Entrevista realizada en el territorio *Pewenche* del Alto Bio Bio, en investigación encargada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapunche (COTAM), fruto de la política de Comisión de Nuevo Trato y Verdad Histórica, impulsada por el Gobierno de Ricardo Lagos, para con los pueblos indígenas de Chile.

humanos para poder tratar el tema y al mismo tiempo de familias que tengan un manejo adecuado de la lengua. (José Calfuqueo, entrev. 09/2005)

Al ser el *mapuzugun* un instrumento de comunicación que se utiliza entre mapunche y en la relación complementaria con los elementos de la naturaleza, ésta al debilitarse en sus hablantes, también presenta algunas complicaciones en las prácticas religiosas, principalmente, en el accionar del *che* conllevando un desequilibrio en la relación con los elementos cosmológicos:

Ka feygati gijatuyiñ re kimnolu ka, kim gijatunolu koniy, ajwe kiñeke kim gijatuy ka, kiñeke kim gijatulay pu, porque kim kùme mapuzuguwelay pu...kùme amulwelaygün ñi gijatun pu, ¿chumgelu am ta weza amuliy ta xipantu?, ruf kùme gijatufule che feyentugeafuy, gewelay feyentugen ta che chi, fey mu jeno am ta petu castigamekegetuy ta che ta ni kùme gijatumekenon ka ñi ayinofiel chem zugu rume ka ñi mapuzugun. (kimün che Marta Huencho, entrev. 07/05/2005)

[también hicimos gijatun todos aquellos que no sabían hacer gijatun entraron, algunos no saben hacer gijatu porque ya no saben hablar bien el mapuzugun pu... no encaminan bien su gijatun pu, ¿porqué los años van muy mal?, si en realidad las gentes supieran hacer gijatun, se les puede creer, hacer juicio, ya no se le hace caso a los mapuche, se le esta castigando a las gentes por no hacer bien el gijatun, por no apreciar ningunas cosas mapuche y también su mapuzugun]

Esta realidad mapunche sobre las prácticas religiosas no sólo son responsables las generaciones jóvenes de mapunche, sino que esa actitud, pérdida de conocimientos y lengua son frutos de muchos elementos que inciden tanto a niveles internos como externos en la formación del niño, niña y joven mapunche. Es decir, el accionar del joven mapunche en la actualidad es el reflejo de la situación real que hoy se encuentra viviendo la sociedad mapunche en su conjunto (en algunos territorios con debilitamientos más profundos que otros).

Zoy zoy fanewerpulayay ka, zoy zoy wigkawi ta che, zoy mügeltuwayay che, rume koniy ta wigka zugu, wigka rakizum, iñchiñ kom ta ayiyiñ rumeyma ta kigka zugu, wigka kimün. Kom ta iñ ruka, ta iñ felen kom, chumgechi ta iñ tukutuwen, chumgechi ta iñ iken, chumgechi ta iñ umawtuken kom wigkawi, wigka zuguyiñ zoy, mapuzugukelayiñ müte, wigka bawentuyiñ, fey ta mapugewelay, iñkanpegewelay mapu, mapuche rumeyma jikay ta ñi iñkañpeal mapu, ka ñi kintual, zoy mapu ñi elugetual. (Ñizol logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[Cada vez meno va teniendo peso el mapuche kimün, cada vez más se van chilenizando la gente, ya meno se van a respetar, admirar, cuidar y proteger recíprocamente, han ingresado demasiados las cosas y pensamiento chileno, todos nosotros nos gusta demasiado las cosas chilena, los conocimientos chileno. Toda nuestra casa, como estamos, como nos vestimos, como comemos, como dormimos, todo se ha convertido en no mapuche (wigka), hablamos más el castellano, no hablamos mucho el mapuzugun, hemos consumidos los remedios no mapuche, ya no hay más tierra, ya nos se defiende la tierra, los mapuche tienen demasiado miedo para defender su tierra, para buscar y les den más tierra]

Con la Reforma Educativa y la incorporación del Programa de Educación Intercultural Bilingüe, las escuelas que se encuentran insertas especialmente en el territorio de *Xuf*

Xuf han ido incorporando algunos conocimientos y símbolos mapunche. Tanto los conocimientos que se han ido incorporando en las asignaturas, áreas de estudios, símbolos y prácticas socio religiosas mapunche en la escuela han ido sufriendo transformaciones y reedificándose. Sólo los ancianos o abuelos de los niños (as) son más críticos respecto a la labor que desarrolla la institución escolar, específicamente, en el caso del *rewe* como símbolo instalado en la escuela para realizar el *gijatun*.

ese *rewe*, del *rewe* en la escuela por lo menos en la escuela no se puede usar, por que ellos abusan de los *rewe*, a donde hay oraciones en el campo, donde hacen oraciones eso no más pa` eso es, pa' hacer un *gijatun* solamente donde hacen *gijatun* donde hacen oraciones, hay no más se usa, no le conviene pa` ello, en todas las escuelas del campo están haciendo un *rewe*, eso es mal uso. Como una burla del *rewe* no se usa así no más, se usa pa` el *gijatun*, pedir oraciones... (azümüwkülechi che María Cabral Ancao, entrev. 31/10/2004)

Esta es una conversación de agradecimiento....los profesores están ahí, voy a parar un *rewe* dijeron, vamos a tener un *rewe* dijeron, vamos a agrupar a su alrededor canelo dijeron. Por el *rewe* sobrepasaron el conocimiento eso significa (pasar a llevar el *rewe*).⁷⁶ (zugumachife Antonio Córdova, entrev. 09/11/2004)

En la concepción mapunche la relación con los elementos cosmológicos es posible mediante la interacción del conjunto de los símbolos culturales, donde cada uno de ellos cumple una función específica en las acciones religiosas. Cuando los elementos simbólicos son llevados a espacios no apropiados se transgreden sus sentidos, significados culturales y la cosmovisión, reedificándose de acuerdo a concepciones de quienes lo realizan, en este caso, como hecho socioeducativo escolar, reencausando el ethos del pueblo mapunche, su concepción del mundo, significado y funcionalidad. Más aún, cuando sólo se llevan algunos de los símbolos culturales de manera aislada, como en el caso del *rewe* y el *mapuzugun* en la escuela. Sin embargo, muchos de los indígenas y especialmente mapunche que trabajan en la EIB, ven con buenos ojos las incorporaciones de los elementos culturales y cosmológicos en la escuela, aún cuando reconocen que existen algunas falencias:

...tenemos una falla bastante complicada como para poder hacer esta Educación Intercultural Bilingüe, de modo que todo lo que se ha hecho hasta la fecha, yo creo que ha tenido cierto impacto, que por lo meno se ha logrado fortalecer su identidad en los estudiantes, y por otro lado, también se ha sensibilizado al mundo no indígena de esta posibilidad de una educación y que existen indígenas y que tienen cierto interés... Para los indígenas es una revitalización de su cultura y su lengua, de modo que el individuo se acepte como tal y que el mapuche o aymara logre un conocimiento de su realidad, de su pueblo, cuáles son sus conocimientos y cuales son sus aportes que pueda hacer en esta sociedad, que pueda sino, reaprender, fortalecer o desarrollar su lengua y al mismo tiempo, poder aprender lo no indígena lo que le permite la movilidad social tanto para actuar en la sociedad occidental y también lo otro le permite poder vivir y desarrollarse en su sociedad y en este caso la mapuche. (José Calfuqueo, entrev. 09/2005)

⁷⁶Entrevistas realizada por Priscilla Sepúlveda, en el marco de su trabajo de campo para la tesis masteral.

2.6. Transmisión de conocimientos religiosos mediante práctica y observación.

En la transmisión de los conocimientos socioculturales se distinguen dos componentes. Primero, tiene que ver con la transmisión de conocimientos mediante agentes educativos, y segundo, tiene que ver con el aprendizaje en la cual está inserto el aprendiz. Para el presente trabajo se desarrollará la transmisión de conocimientos socio religiosos como la reproducción, re-generación, re-creación y producción sociocultural de generación a generación, teniendo en cuenta las categorías de enseñanzas como el **azümelchen** (enseñar habilidades y destrezas) y el **kimelchen** (enseñar conocimientos y saberes).

Se hace necesario tener presente estos elementos (*küpalme*, *küpan* y *tuwün*), puesto que a partir lo mencionado se sabe con qué persona se está interactuando y cuales son sus características para poderla educar, corregir y encaminar hacia un buen pensamiento. Como un primer acercamiento se pueden distinguir dos tipos de personas (*kümeke che* y *pekanke che*) con forma de ser, actuar y pensar diferente, como lo manifiesta el *logko pewenche* “...existe el *tuwün* y, dentro de eso sabemos como es la persona, que *az* tiene y, por eso nosotros conocemos los ***kümeke che*** como ***nor che*** (persona buena y recta) y los ***pekanke che*** (personas con malos pensamientos)” (José Relmucao, entrev. 2003), como también es complementado por el *logko* de *Maykijawe* cuando señala que “hay buenos *tuwün* (***küme az tuwün***), pero también hay malos *tuwün* (***weza az tuwün***), aquellos de malos *tuwün* están en boca de todos y hacen que los otros vecinos y *lof* tengan malos amaneceres, cuando le van a robar animales a esta gente o bien matan a alguien” (Juan Caniulaf, entrev. 2003).

El *Tuwün* además de tener una relación con los espacios de los cuales proceden las personas, también tiene una relación con los antepasados que se han ido de la vida del *Naüq Mapu*, permite tener un conocimiento del lugar de origen territorial de los antepasados y los actuales *Reñmawen* (familias extendidas). Tiene que ver con conocimientos acumulados a través del tiempo y, que se encuentran mantenidos por los *püjü* (espíritus) de los *geh* (dueños) que pueblan los espacios. Este *kimün* es transmitido a las personas por los *püjü* de los *kuyfike che yem* (espíritu de los antepasados), a través del *püjü* de los *küpalme*. Por lo general, estos conocimientos son alcanzados y cultivados por las autoridades religiosas *mapunche*, encontrándose también como percepción en la memoria colectiva *mapunche*. Este *kimün* se transmite de generación en generación. El *küpalme*, el *küpan* y el *tuwün* como conocimientos propios, se encuentran presentes en algunas de las familias del *lof*.

En el proceso de transmisión de conocimientos se tienen en cuenta dos aspectos: uno; es la característica que tiene la familia (*az*) para que el educando pueda o no acceder a un cierto tipo de conocimiento (medicinal, sociopolítico, históricos, de especialidades manuales, etc.), y otro; es la opción de cada individuo mapunche, manifestándose mediante sus actitudes (interés y admiración frente al conocimiento o no) al momento de enfrentar su *az* y conocerse durante el proceso de enseñanza aprendizaje, como se manifiesta en el siguiente testimonio:

... pu pichikeche ta kimfalfemkiy ta ñi kim che geal, fütakeche günezamnerpuy ta ñi pu pichikeche tuchi ta kim chegealu ka tuchi ta wezwezchegealu piam ta kimfalkülefemkiy, feyti kimchegealu fey ta ñochiwenxugiy, ñochi zomogey piam ta ti, kim güxamkakiy kom, fey piam ta zujinerpukiy pu fütakeche ta ti. (fütache Segundo Quidel, taller mesa redonda 27/05/2005)

[... los niños (as) se notan enseguida si van a ser personas sabias o no, los adultos van analizando sus niños (as), cual va a ser la persona que puede acceder a los buenos conocimientos y aquellos que no van a poder acceder, entonces se van notando, aquellos que van a ser persona con buenos conocimientos son hombres pacientes y mujeres pacientes, saben conversar, tienen buena conversa, entonces los ancianos y adultos a ellos los van eligiendo]

En la transmisión del *mapunche kimün* el interés del niño/a juega un papel preponderante para la internalización y comprensión de los conocimientos culturales o ciertos tipos de conocimientos como una conducta que va a satisfacer sus necesidades propias de su *az* o lo que le establece su *küpalme* y *küpan*. La transmisión de los diferentes conocimientos mapunche va de lo práctico a lo teórico y viceversa (en ciertos aspectos), convirtiéndose así en un aprendizaje real y fundamental para actuar dentro del mundo mapunche en su relación con otro (pares), con la naturaleza y con la tierra. En este sentido, Vásquez y Martínez (1996) a la socialización la conciben como:

Un proceso de adquisición por parte del niño y, más ampliamente, por parte de los miembros del grupo de los conocimientos y saber hacer que son necesarios en el contexto de interacción social para establecer lazos sociales... procesos a través de los cuales el niño construye su identidad social y llega a ser un miembro autónomo de los grupos a los que pertenece. (1996:48-49)

La transmisión del *kimün* está vinculada con la ejercitación mental y psicomotora del aprendiz para su preparación y avances en sus diferentes etapas de formación, tipos de conocimientos (medicinal, religioso, político, etc.), categorías de conocimientos (*we kimün*, *küme kimün*, *kuyfike kimün*, *pu xem kimün*, entre otros, descritos en la página 94), según algunos requerimientos como saber observar, donde se hace necesario la observación directa de los fenómenos socioculturales (*Mafün*- casamiento, *eluwün* –

entierro, *mapu kūzaw*-trabajo de la tierra)⁷⁷ y religiosos (*gijatun, gejpun, kamarikun*); ejercitar la memoria para evitar que se olvide lo aprendido y los detalles de lo observado; poder comunicarse y relacionarse con su entorno social y natural, donde se aprende a establecer una buena o aceptable comunicación mediante su práctica, por una parte, con su familia, con el resto de los integrantes de su *lof* y sociedad mapunche y, por otra parte, una relación, comunicación de respeto con su entorno y los distintos elementos naturales; asumir responsabilidades, llevando a ejecutar de manera correcta las labores, tareas o favores encomendados. El desarrollo de las actitudes tiene lugar dentro de su contexto sociocultural que determina su deber ser y su direccionalidad.

El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí. (Berger y Luckmann 1979: 164-165)

Las categorías conceptuales presente en el acceso y transmisión del *mapunche kimün* son diversas, entre ellas podemos encontrar: el **pen** (ver), **awkantun** (jugando aprende), donde también encontramos el **epewtun** (juego de entretención con alegría, bromas, simbolizando valores y virtudes humanas) y el **koneutun** (juego de entretención que simboliza conocimientos sobre distintos elementos naturales y habilidades), otro es el **kimkantun** (aprender a conocer practicando), **inayentun** (recrear lo que se ve), **pepilkantun** (manipulando aprende), **azümkantun** (haciendo aprende nuevas formas) **konün zugu mew** (ser participe real en contexto socio cultural, político, religioso u otro aspecto del quehacer humano) e **inakintun** (observar, volviendo la mirada hacia atrás). Son algunas de las formas de transmisión mediante práctica y observación que se irán desarrollando.

⁷⁷Mafün, es una ceremonia propia de constitución de las familias, de acuerdo a la normatividad propia de la cultura del Pueblo *Mapuche*. Este es un acontecimiento de gran relevancia familiar-social, pues a través de las mismas se formaliza y presenta ante la sociedad mapuche la unión de dos personas, un hombre y una mujer, quienes deciden compartir el resto de sus vidas comprometiéndose al cuidado y respeto mutuo. Este compromiso no es solo de estas dos personas, sino que, también lo es de las dos familias que además involucra a cada *Lof che* a los cuales pertenecen.

Eluwün, se denomina así a la ceremonia que se realiza en el momento de sepultar a un miembro de un *lof che* cuando fallece, sea un menor o un adulto. Cuando un integrante de una familia muere, es un memento de encuentro (*xawün*) para todo el *Lof* acudiendo también otros *Lof che* para acompañar y despedir al *alwe*, denominación que recibe el que ya no es *che*. Esta ceremonia, si bien es de connotación de pena y pesar, no es el aspecto que prevalece, sino la convivencia, la solidaridad, el afianzamiento de los lazos familiares y la convivencia social de todos los que acuden a dicha ceremonia. Es una gran reunión cuyo contenido es una mezcla de tristeza y emoción, pues la concepción de muerte en la cultura mapunche es ése estado de transición a través del cual se pasa a formar parte de otra dimensión de la vida.

Mapu kūzaw, se le denomina así a todos los trabajos que se realiza en la tierra ya sea para cultivar la tierra, sembrar algunos productos alimenticios o bien, cualquier otro trabajo que este relacionado con la tierra.

El **pen** es una actividad que realiza el niño/a en realidades concretas de cómo se van realizando los distintos eventos y manifestaciones socioculturales y religiosas mapunche. Esta forma y práctica del **pen** en realidades concretas, le permite al aprendiz tener acceso a la práctica del conocimiento.

...kom azkintun mu, penmu fij zugu ta che, feymu kimkiy pu, ka felerpuy ka.
(azümüwkwülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[...todos al observar, ver distintas cosas las personas, ahí conoce pu, también hace lo mismo]

Una vez procesado lo que ha visto, comienza el aprendiz a aplicar la forma del **Inayentun** que consiste en la imitación de lo que ve, principalmente mediante los juegos donde comúnmente los niños/as reproducen los roles y relaciones sociales propio de su entorno familiar y comunitario. Esta forma se diferencia del **Inawentun**, pues este constituye una especie de representación ironizada del comportamiento de un **che** conocido por los oyentes, destacándose aquellas cualidades, gestos y modismos que más sobresalen en él.

Feypi ta mapuche iñche ta feyti wesha kona an ta eluatew ta zugu, eluatew ta kimün, chem kimüy anta ti, tunte viejogeafuy ta che, tunte ülmengeafuy rume ta zugu mu, ülmegeafuy ta kimün mu, güxam mu, zuamnegelay, ayentunegiy, inawentunegiy. (Ñizol logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[Dicen los mapuche, a mi ese pobre joven me va a entregar información, conocimientos, y que sabe él, aún cuando sea una persona adulta, aún cuando sea muy rico en cosas, en conocimientos, en conversas, no le toman en cuenta, se burlan y se ríen de él con representaciones ironizadas]

Una vez que el aprendiz escucha, ve e imita, se va socializando más acerca de los conocimientos transmitidos, encontrándose más preparado para eventualidades en que les toque poner en práctica los conocimientos que les fueron entregados:

Miyawiy ka, amuy, yegey ta gijatun mew afkazilepualu, fey fütache gijatuymawiy ñi fotum, gijatuymay ta ñi kexan ka, ka gijatuymay ta puruyewpulu, mülelu rukamu ka fey, fey zoy petu feyentuy fewmgechi mu pu, kimiy ka, zoy günezuamiy. kimnewyi ya günezuamlu, ya mari xipantu ya nielu kimnewyi, gijatun ya pigün pu. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 15/10/2005)

[los niños (as) andan, van, lo llevan en el gijatun para que estén a su lado, entonces los adultos le andan haciendo gijatu a sus hijos (acción de orar), le hace gijatu a su sembrado y también le hace gijatu a las personas que asisten en el gijatun y aquellos que se quedan en sus casas también, entonces creen mejor al hacer eso pu, saben pu, reflexionan más, ya saben al reflexionar, ya cuando tiene 10 años ya saben, ya saben que es el gijatun]

En la cita se manifiesta dos formas de acceso al conocimiento de parte del aprendiz, la primera con el **pen**, y la segunda con el **konün zugu mew**, es decir, ser observador participantes en el contexto sociocultural y religioso mapunche de la práctica del **gijatun**. El aprendiz va desarrollando el conocimiento cuando ve con sus propios ojos

las realidades de las cosas, donde permite ampliar sus informaciones, y una vez procesada, ampliar sus conocimientos.

Al niño se le inculca la modalidad de ir haciendo las cosas, se le prepara para el futuro en forma correcta o por lo meno cada vez mejor; si se va hacer algo, hay que hacerlo bien, hay que esforzarse para ser una persona sabia. (Díaz et.al 2001:14)

Por tal razón, los conocimientos culturales que se les transmiten a los niños y niñas en estos espacios, son sinónimos de proyección de la cultura y su concepción dentro del universo.

El saber... se recrea transmitiéndose de uno a otro, de generación a generación, sintonizados de acuerdo a la ciclicidad del tiempo, a la circunstancia de la vida. Se recrea en la crianza de la chacra, del animal, en las manifestaciones culturales, en la recreación del juego, en las reuniones etc. (Terre des Hommes 2000:57)



El padre se encuentra enseñando como se cultiva la tierra, así la niña va aprendiendo mediante la observación y participación en actividades concretas.

Estos conocimientos socioculturales, religiosos y sus puestas en práctica tienen una profunda relevancia tanto en el niño (a) como para el *lof*, puesto que el recién criado se integra de manera progresiva al colectivo (*lof*) sociocultural.

El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí. (Berger y Luckmann 1979: 164-165)

El niño se va desarrollando psicológicamente por su exploración de lo nuevo y lo desconocido, formando nuevos y complejos patrones de conducta en nuevas situaciones en su relación con la comunidad.

Uno tiene que ir cuando el logko convoca a reunión, es su deber escuchar, porque cuando tenga hijos, esto es lo que dijo el logko, tiene que aconsejarle, estas cosas buena ha entregado el logko tiene que decirle y llevarlo a las reuniones, no se les puede dejar en la casa, para que ellos escuchen, porque si les pasa algo, nadie tiene comprada la vida, los padres pueden fallecer, la vida la andamos pisando y eso es la muerte, andar vivo cuesta mucho y, es por eso que las gentes dicen que el que esta pensando de esta manera es correcto y transmite como estas cosas, cuando se logra creerse ambas partes, y el que no cree siempre anda aislado, lejos del resto, ese es el que no vale nada. (Berta Quintreman, entrev. 2003)

En el testimonio se manifiesta una visión de vida mapunche y como ésta debe vivirse, siendo la participación (*konün zugu mew*) un desafío para el niño y la niña en las actividades socioculturales y religiosas del *lof*, en este sentido, es importante la participación guiada en el *lof* con relación a las formas de organizaciones de las actividades y las interacciones entre los padres, hermanos mayores y los niños. Es decir, cómo los padres y hermanos mayores facilitan el desarrollo infantil, donde los niños canalizan sus propios desarrollos y cómo éstos se sirven del apoyo social.

El ser humano esta llamado a hacerse persona en plenitud, y esa plenitud significa sobre todo, valores... La calidad de che posee varias dimensiones, al igual que los otros elementos. Desde una perspectiva material, el che se configura al momento de nacer, al momento de separarse de su madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser che. Antes es un ser dependiente absoluto de su madre, depende de su kalül (cuerpo u organismo), de su Püjü (espíritu), como che... (Quidel y Jineo, 1999:149-150)

Es en la práctica donde el conocimiento adquiere sentido y juega un papel importante en la conducta del individuo frente a las cosas, elementos naturales y otras personas. Los niños y niñas mapunche van desarrollando y perfeccionando sus aprendizajes en el aprender haciendo, el cual se ve propiciado por momentos y espacios cuyas condiciones favorecen la asimilación de los conocimientos transmitidos, como se manifiesta en el siguiente relato:

Mi finado abuelo paterno papay, él elegía a su gente, yo cuando estaba un poco más crecido, para que me viera (sacara una radiografía) y me probara, entonces me ordeno mi abuelo, me dijo laku⁷⁸ vaya donde Mila (nombre propio), a conseguir bueyes y carreta, vamos a trabajar emparvando⁷⁹ trigos; tienes que ir, pero tienes que saludar bien y con respeto, preguntar como se encuentran él y su familia; me dijo que una persona sabe saludar, sabe preguntar por su familia (pentuku), sabe conversar, tiene que respetar a la gente me dijo, entonces cuando llegues allá y haces lo que te digo, me tienes que volver a decir cómo te fue, que fuiste a decir, entonces yo fui a conseguir y primero le hice pentukun (saludo), como esta usted,

⁷⁸Laku, es un concepto que se utiliza indistintamente entre abuelo paterno y nieto

⁷⁹Emparvar, significa juntar trigo y amasar en pequeñas cantidades para ser tirado a la máquina de planta y poder cosechar sus trigos.

esta bien le dije; sí, me encuentro bien maje me dijo, no hay ningunas novedades me dijo, todos estamos bien, así es maje le dije, y usted como se encuentra me dijo, también estamos bien, ni siquiera hemos escuchado noticias le dije. Me han enviado maje⁸⁰, me ha enviado mi chachay⁸¹ le dije, entonces así es me dijo, anda a conseguir bueyes y carreta me ha dicho mi chachay le dije; y cuando lo quieren ocupar; otro rato, ahora vaya a conseguir me dijeron, hoy día queremos trabajar nosotros le dije, ya me dijo, tienes que venirlo a buscar no más me dijo. Entonces nuevamente volví con el mensaje, entonces me volvió a preguntar mi finado abuelo, ¿cómo has regresado laku? me dijo, entonces así me dijeron le dije, ¿qué fuiste a decir? me dijo, le hice pentukun le dije, ¿qué fuiste a decir?, lo salude, cómo esta usted maje le dije, no hay ninguna novedad le fui a decir, le dije; así es, así es como se tiene que hacer y ¿encontraste lo que fuiste a conseguir? me dijo, fui a encontrar le dije, me han prestado bueyes y carreta, ya dijo, vamos a trabajar. Entonces aquellos que no devolvían los mensajes, se le hacía regresar, a mí me hicieron regresar creo que unas dos veces, entonces tuve miedo e hice lo posible, me retaban, tenían varilla los mayores, les dan unos varillazos, vas a saber y aprender o no lo vas hacer le dicen; así es como aprende uno. (fütache Segundo Quidel taller mesa redonda 27/05/2005)

En el relato se manifiesta como los niños (as) mediante el mandado (*werkügen mu*) en un tiempo determinado deben cumplir/ejecutar una misión encomendada, cumpliendo la función de mandado, donde estos (niños/as) deben desarrollar la memoria, por tanto, una actitud de saber escuchar, puesto que sus acciones son vigiladas y evaluadas por los mayores. Si en sus prácticas no aplican los conocimientos y actitudes, son sancionados rápidamente, repitiendo las misiones encomendadas las veces que fuesen necesarias. A partir de esa forma, el aprendiz amplía sus conocimientos, experimentando lo que ya anteriormente venía desarrollando para constituirse en el aprendiz un conocimiento mucho más elaborado. En esta forma más compleja del *werkün zugu mew* (mandado) se presenta unos de los niveles de aprendizaje que consiste en el *feyentun*, demostrando el aprendiz una forma de obediencia no reflexionada puesto que se usa principalmente para referirse a la relación directa entre personas.

Desde el momento en que el niño/a comienza a desarrollar sus capacidades de aprendizaje, la familia mapunche se preocupa de vigilarlo y estimularlo para que internalice el *mapuche kimün* perteneciente al tipo de familia de la cual provenga y la función social que le corresponde ejercer en su *lof* y *rewe*. Se pretende formar a las personas con principios, valores, con capacidad de discernimiento, de sensibilidad, de respuesta, de forma de ver las cosas de acuerdo a la concepción y sentido cultural, perfeccionándose constantemente en su ser y hacer de manera equilibrada posible, teniendo en cuenta el valor ético del *mügeluwün* como obediencia, previa internalización y reflexión de una idea o conocimiento. Este valor se traduce en una

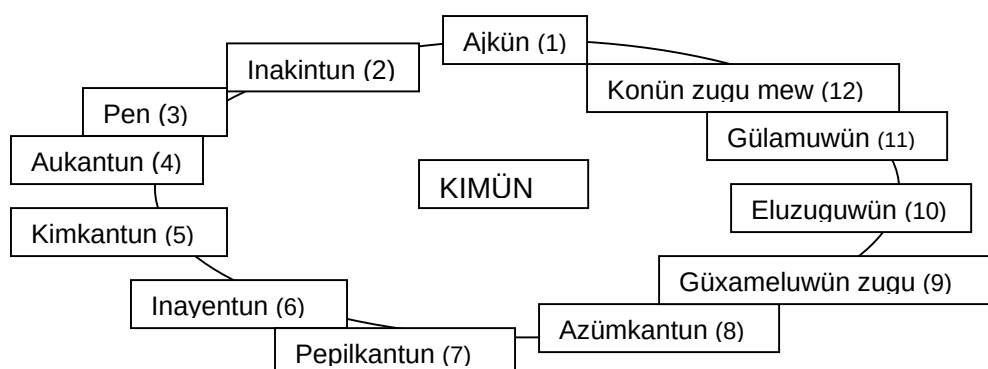
⁸⁰Maje, término utilizado indistintamente para mencionar al tío paterno como a sobrinos de la misma línea patrilínea.

⁸¹Chachay, término utilizado con mucho respeto y admiración, para mencionar al abuelo paterno.

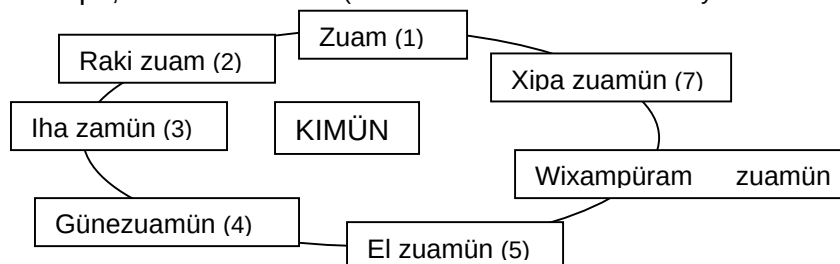
práctica concreta donde no se hace necesaria la presencia concreta de quien orienta el comportamiento, ejemplo; cuando un hijo/a se conduce de acuerdo a las convicciones del padre y al az de su familia, entonces se habla de *mügeltun*.

Como uno de los medios en un nivel más sutil para el acceso y transmisión del *mapunche kimün* se encuentra el **Inakintun** como un proceso reflexivo de búsqueda y conformación de una perspectiva de vida, sustentadas en y con las formas (*pen*, *kimkantun*, *inayentun*, *pepilkantun*, *azümkantun*, *konün zugu mew*, *feyentun mu* y *mügeltuwün mu*) mencionadas anteriormente, principalmente mediante la observación para la reproducción de comportamientos concretos, teniendo en cuenta el **günezuum** como posibilidad de ir constantemente auto evaluando lo que se dice, piensa y hace. Todos estos medios son necesarios tanto para el acceso, transmisión, construcción y desarrollo del *mapunche kimün* en tanto conocimientos específicos y para el desarrollo de su az individual y de familia, donde además se tiene presente el desarrollo psicológico, la motricidad y la edad del y la aprendiz.

Esquema N° 1: 1ª Etapa; **Weke Kimün** (conocimientos nuevos o previos)⁸²



Esquema N° 5: 2ª Etapa; **Pu xem kimün** (como conocimiento reflexionado y desarrollado).



Tanto la etapa del *weke kimün* como del *pu xem kimün* son procesos que se encuentran presentes en el acceso, internalización, transmisión y construcción del *mapunche kimün*. En la transmisión del *mapunche kimün* según desarrollo psicomotriz y edad del y la aprendiz, la casa se constituye uno de los espacios más privilegiados.

⁸²Javier Quidel (2003:22), Trabajo preliminar presentado para la COTAM, reformulado para el trabajo de la presente tesis.

Kimün, son todos aquellos conocimientos sobre todas las cosas como se hacían antiguamente, la forma de cómo se regulaba, la forma de cómo hacer las cosas, de cómo regirse, de cómo entregar los mensajes, de cómo entregar los buenos consejos, de cómo entregar los buenos pensamientos, entonces ese se le dice kimün, todas las experiencias que se tiene, que conoce todas las cosas, de cómo se ordena la tierra en los distintos espacios, de cómo se ve las cosas en la tierra ahí existe conocimientos, existe gen mapu (dueño de los espacios), existe newen (fuerza) y, no solamente aquí, sino, en todas las dimensiones, en todo eso si se tiene saber, si alcanza a interpretar lo que ahí se dice, entonces tiene conocimientos, tiene kimün. (Hortensia Montiel, entrev. 2003)⁸³

El *mapunche kimün* encierra un modo de conocer, ver, valorar, interpretar, accionar, representar, describir el mundo (sus distintas dimensiones incluida la llamada tierra) y sus realidades. Esta forma de representación conlleva una relación sociocultural distinta a la occidental, por su concepción del mundo y la lógica (concepción circular, de derecha hacia izquierda, su posición mirando hacia la salida del sol, etc.) en que esta sociedad se mueve, donde la educación y formación del *che* (persona) como un proceso de acceso, internalización y socialización de ese modo particular (lógica y concepción de mundo ya mencionados) de conocer, ver, valorar, interpretar, describir y representar contribuye a la reproducción, re-generación, re-creación, producción social y cultural del capital cultural que posee la sociedad mapunche.

En la práctica de la transmisión del *mapunche kimün* existen diversos espacios: *ruka*= casa, *lof*- comunidad, espacios de actividades agrícolas, ganaderas, *rewe*, etc., y múltiples estrategias e instrumentos que se utilizan para la transmisión del *kimün* en el proceso de la formación del *che*, sin que exista frontera en la socialización que se entrega en el hogar y la socialización que se entrega en otros espacios como de actividades agrícolas, ganaderas, *lof*, *rewe*, pues el niño/a al momento de caminar accede continua y permanentemente de manera simultánea a estos espacios de socialización.

El conocimiento y el manejo del repertorio cultural propio se adquieren normalmente a través de los procesos de socialización y endoculturación que se mantienen como canales de transmisión interna bajo control del grupo y que permiten dar contenido a la identidad étnica original, y definirla. (Bonfil Batalla 1986: 38)

Los niños/as se socializan no sólo en su entorno familiar, sino participando, viendo, escuchando, interactuando de manera simultánea en todos los espacios, tanto de su hogar, *lof*, como del *rewe*, siendo esta socialización una realidad que tiene su particularidad con características inductivas en el proceso de re-generación, re-

⁸³Entrevista realizada a una anciana de 120 años aproximadamente en el territorio *Pewenche*, en investigación encargada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapunche (COTAM), fruto de la política de Comisión de Nuevo Trato y Verdad Histórica, impulsada por el Gobierno de Ricardo Lagos, para con los pueblos indígenas de Chile.

creación y producción, pero no estableciendo en general momentos de socialización definidos, aún cuando existen lugares, conocimientos, edades diferenciados pero estos responden al azar de cada aprendiz para perfeccionar su deber ser y función dentro del *lof* (no en todos los aprendices).

Ya pichilu müten kimalu fey ta miyawiy pu, pey zugu, ya kim güxamkay, kim gijatuy ya fey amuji ta ti, ya fey ti fütache tukunierpufi rüpu mew ta ti, ka feypieyu feytachi chem mew eyimi konaymi, gijatuaymi, güxamkayaymi pigiy, chemu rume, porque kimneyu ta ñi kimün, tukugiy ta güxamkan mu, feyta fütache zujinerpueyu, chem zugu rume fey ta ti zoy kimlu zujigiy, güxamkayaymi eyimi peñi pigiy, porque kimiy.(fütache Segundo Quidel, taller mesa redonda 27/05/2005)

[Ya desde muy chico, el que quiere aprender ya participa, anda, ve las cosas, ya sabe conversar, y una vez sabiendo hacer gijatu va, participa y su padre lo va encaminando y le dice en estas cosas tú tienes que participar, tiene que hacer gijatu, tienes que dirigir una conversa, en cualquier cosa, porque ya sabe su padre que posee conocimiento, lo integran a la conversación, entonces su padre lo va eligiendo, ante cualquier cosa, el que sabe más es elegido, tienes que dirigir una conversa usted hermano le dicen, porque sabe]

El niño/a desde muy pequeño ya interactúa en los distintos medios y con distintos agentes socioculturales, religiosos y políticos existentes tanto en su *lof* como en el *rewe*. Estos agentes (*logko*, *ñizol logko*, *wewpife*, *zugulmachife*, *kim che*, *azümüwkülechi che*, entre otros) pueden estar socializando, entregando conocimientos tanto en los *lof*, *rewe*, como en el hogar donde se encuentra el niño o la niña, cuando estos agentes se encuentran de visita.

Esta guía del desarrollo [del niño/a] incluye formas tácitas e intuitivas de comunicación y formas de organización periféricas del entorno del aprendizaje infantil; a menudo ese entorno no está diseñado explícitamente para que en él se lleve a cabo la instrucción del niño e, incluso, tal vez no implica un contacto directo ni una conversación. (Rogoff 1993:243)

Mediante la participación guiada de los demás ya sea del núcleo familiar o de los individuos del contexto sociocultural (*lof*, *rewe*) los niños mapunche llegan a entender y participar en las actividades socioculturales, religiosas, entre otras, propias de su cultura que exigen determinadas destrezas y habilidades. Así, la interacción con otras personas apoyan al niño o niña en su desarrollo, contribuyendo a adaptar su comprensión a nuevas situaciones.

Ka kishu ñi pu che mu akuy ka amuy. Kúmeke wenüy, ka kake mapu pu wenüy, ka kake che ka kimelkefin zugu, kake mapu mapuche, ramtuygün zugu güxamkakefiy ka... (Ñizol logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[También en sus propias familias, cuando uno va o cuando vienen. Los buenos amigos, amigos de otras tierras y otras gentes también le entrego y le hago saber mis conocimientos, cuando preguntan también les converso...]

Desde que el niño y la niña nace su primera relación la establece con sus padres y, por tanto, son de ellos donde el niño (a) aprende muchas de las cosas (lenguaje,

ciertas formas de cómo comportarse, valores, principios, prácticas, etc.) que le permite interactuar con ellos y los demás, en tanto *che*. *Küxalwe mew ta gülamgülamiy, famgechi* (en forma de círculo) *reuniniy ñi pu familia*. (*fütache* Segundo Quidel, en taller mesa redonda 27/05/2005) [en el fogón es donde constantemente se le está aconsejando a los hijos reunidos en formas de círculos], constituyéndose el fogón en un espacio privilegiado de la familia para la transmisión del *kimün*. El *mapunche kimün* tiene un valor trascendental en la cultura mapunche. Las personas que poseen el *kimün* y lo aplican cotidiana y continuamente se denominan **kim che**, que se diferencia de un/a **kimün che** que aún cuando tiene muchos conocimientos no necesariamente los aplica.

Como humano, durante un periodo de pocos años después de nacer, progresamos hasta alcanzar una extraordinaria habilidad para comunicarnos por medio del lenguaje, utilizar e inventar instrumento de solución de problemas, comprometernos en acciones flexibles de cooperación con otros, aprovecharnos de la experiencia y de las invenciones de nuestros antepasados, enseñar y aprender de los demás, y planificar lejanos acontecimientos futuros. (Rogoff 1993: 25)

Desde que el/la *pichiche* (bebé) comienza a desarrollar capacidades de aprendizaje, la familia *mapunche* se preocupa de estimularle para que internalice el *kimün* pertinente al tipo de familia de la cual provenga, así como la función que le corresponda llevar adelante como *che*, inculcando la modalidad de ir haciendo las cosas, preparándolo para el futuro cada vez de una mejor forma, esforzándose para ser una persona de bien y sabia. Desde la más temprana etapa el niño/a comienza a desarrollar patrones de conductas y respuestas adecuadas a las personas, a las cosas y elementos naturales por las que él o ella se interese, guiado por pautas culturales y propias de cada familia, desarrollando también el *mapuzugun* y adquisición de conceptos.

El saber... se recrea transmitiéndose de uno a otro, de generación a generación, sintonizados de acuerdo a la ciclicidad del tiempo, a la circunstancia de la vida. Se recrea en la crianza de la chacra, del animal, en las manifestaciones culturales, en la recreación del juego, en las reuniones etc. (Terre des Hommes 2000:57)

El niño y la niña mapunche ya desde los 4 a 5 años, etapa llamada **Pichi koha ka pichi maben** van siendo encaminados mediante la transmisión de aspectos del *mapunche kimün*, como las características de las distintas familias (según *az*, *küpan* y *tuwün*) y valores éticos que son esenciales para la integración a sus *lof* e ir construyendo de manera individual su concepción del mundo, ayudado por un conocimiento colectivo, dependiendo en gran parte de la participación y apoyo de los padres, puesto que son ellos los primeros contactos y sustentos que los niños tienen.

Hasta los 5 años aproximadamente el niño dedica la mayor parte de su tiempo al juego. Pasado esta edad, los padres limitan el tiempo de juego ya que el niño

debe dedicarse a colaborar en las tareas de cuidar los animales, pastoreo y trabajos agrícolas. (Romero 1995: 100)

En esta etapa de la niñez la socialización se instaura en primer lugar, para transmitir los primeros conocimientos socioculturales, valores, principios y patrones de conductas, como base para relacionarse de manera aceptable frente a otras personas y entes de la naturaleza y, en segundo lugar, para ir moldeando a los niños de acuerdo a su propio *az*, retroalimentándose constantemente con el origen o *az* de su familia, para reforzar su forma de ser de acuerdo a la función que les compete en su *lof*, siendo la infancia una socialización que se considera “un periodo de socialización decisivo”. (Vásquez y Martines 1996:50), como lo manifiesta una agente:

Kuyfi iñche pichi malengelu, ta ñi fūta chaw yem mūna gūxamkay fūtakeche gūxam, chumlekefel zugu kuyfi, familia chumleken, chumgechi tuwūn gen kom ta gūxamkay ta pu fūtakeche kuyfi... (azūmuwkūlechi che María Cabral, taller mesa redonda 27/05/2005)

[Ante yo cuando era pichi malen, mi padre conversaba mucho, conversa de los ancianos, como estaban las cosas antes, como estaban las familias, que tipo de tuwūn tenían, todos esos conversaban los ancianos antes...]

Cuando el niño y la niña llegan a la etapa de *fūxa kampu ka pūchi fūxa pūra* tienen la capacidad de profundizar, reflexionar sobre los conocimientos ya obtenidos e ir aprendiendo nuevos conocimientos de las actividades socioculturales y religiosas. Estas etapas de desarrollo físico, psíquico e intelectual del niño (a) en la relación con su *lof*, determinan la capacidad de acceder, conocer, reflexionar sobre los conocimientos culturales y religiosos para ponerlos en práctica, como se señala en el siguiente testimonio:

Xekalu fey petu kimlay, petu gūnezuamlay, geno kimküliy petu pu, ya mari xipantu, mari epu xipantu nielu feyta ya gūnezuamiy, zoy gūlay ta ñi logko ka, ya elchen ajkütuy, gūnelkülewi, feyta ka ramtuy ka, chew ta ñi mūlen ta elechen ya feyta ramtuygūn pu, chumgechi ta ñi kimfiel gūnechen egūn ramtuygūn kom ka. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 15/10/2005)

[cuando el niño (a) comienza a caminar, no sabe todavía, todavía no reflexiona, todavía no tiene conocimiento, ya cuando tiene 10 años o 12 años entonces ya reflexiona, se le ha abierto más la cabeza, ya elchen lo escucha, se queda pensativo y, entonces pregunta, donde se encuentra elchen, ya entonces pueden preguntar, cómo lo han conocido a gūnechen, preguntan todos]

Otro elemento que constituye el *mapunche kimūn* son algunos conocimientos socio religiosos que les son transmitidos a los niños (as) en el ámbito familiar, como lo manifiesta uno de los agentes:

Petu wūlniegiy ta mapuzugun mew kay, gijatukeaymi chacha pigiy ka, alūweymi zew ta ti ya mari (10) xipantu nielu, pichi zomogepe rume feyta gūxamkagiy ñi kishu gūnewūn ta gūnewkülelay ta iñ chegen, kishu gūnewūn xemkelay ta pu pichikeche, kishu gūnewūn ta mūlelay chem rume, iñchiñ ta eleleyñmu ta elchen

ta ti fey mu ta müleyiñ, fey ta feyentual ta müliy... (wewpife Segundo Aninao, entrev. 15/10/2005)

[Aún se entrega en mapuzugun, tiene que hacer gijatu hijo le dicen, ya haz crecido, (cuando ya tiene 10 años), aun cuando sea una niña, entonces le conversan, que no es por casualidad que manejemos nuestras vidas como personas, por si sólo no crecen los niños (as), por si sólo no existe nada, a nosotros nos dejo **elchen**, por eso existimos, es por eso que es necesario creer en ellos...]

Desde la etapa de *füxa kampu ka püchi füxa püra* en adelante el niño/a y joven interactúan más constantemente en el ámbito sociocultural de sus *lof* y *rewe*, puesto que ya cuentan con las capacidades de ir profundizando y reflexionando sobre sus conocimientos e ir internalizando, aprendiendos nuevos conocimientos en sus participaciones y prácticas en las actividades socioculturales y religiosas realizadas en sus *lof* y *rewe*.

2.7. Transmisión de conocimientos religiosos mediante la oralidad y relatos

“Hablar en mapuzungu, murmurar apenas la lengua de la tierra era hacer vibrar en el aire la canción de la tierra” “poesía hermética para el académico, poesía elemental para el habitante de la ruka: como respirar de cara al Puelche o sacar peces del estero” (Leonel Lienlaf)

Los distintos tipos de conocimientos mapunche que engloba el *mapunche kimün* tienen sus espacios donde estos se transmiten, se acceden y se adquieren como; *Ruka mu* (en el hogar), *lof mew* (en la comunidad), *gijatuwe mew* (espacio donde se realiza el *gijatun*), *lelfün mew* (en el campo), *küzaw mew* (en el trabajo) mediante un *mapuzugun* complejo, ritual, protocolar, formal o simple. Así encontramos como una condición necesaria del aprendiz antes, tener desarrollada la capacidad del **Ajkütun** (saber escuchar), principalmente a las personas más adultas.

Pu pichike che müley ñi kim ajkütuael egün, ñi chem pimeken ñi chaw, ñi ñuke, ñi pufütakeche, chumgechi jijatumekeken egün, kom, ni maje kom fey ta peneygün, müleyepuygün, inawixalepuygün, ajkütulepuygün, ya fey ta ti kom lonkontukunerpuygün. (azümüwkülechi che María Cabral, entrev. 12/05/2005)

[Los niños tienen que tener la capacidad de saber escuchar de lo que dicen sus padres, las personas ancianas, cómo hacen el *gijatun*, todos, su tío, todos esos ellos ven, están ahí presentes, se encuentran al lado, escuchando, ya entonces todos lo van grabando en sus cabezas]

Así el niño y la niña una vez teniendo la capacidad de saber escuchar, garantiza de alguna manera la retención en su memoria y la posibilidad de procesamiento de los contenidos transmitidos por los padres o personas mayores. Esta capacidad es una manifestación primaria de aprendizaje, expresada principalmente por los *pichikeche* (niños/as).

La posibilidad de poder entender el sentido del mapuche kimün está asociado a la capacidad humana de comprender que cada cultura posee una lógica distinta en el ordenamiento y producción de sus propios conocimientos y, que ésta obedece a una necesidad fundamental de mantenerse y proyectarse en el tiempo. Del mismo modo, cada cultura ha desarrollado métodos muy particulares de educar, de formar, y donde los procesos educativos están orientados por las características particulares e internas de cada sociedad. (Díaz et.al 2001:13)

Todas las personas se les transmiten el *mapunche kimün*, pero ellas deciden de manera libre si los conocimientos les son provechosos o no, beneficiándose (bien o mal) de acuerdo con la voluntad que manifiesten los aprendices. Es decir, las personas que tienen la voluntad y necesidad de aprender, aprenden (***kimalu ta kimkey***) y aquellos que no tienen la voluntad y no les interesan aprender acabadamente el *mapunche kimün*, simplemente no aprenden (***kimnualu ta kimkelay***), “*chuchi ajkülu, ajküy, chuchi ajkünolu ajkülay müten ka*” (Ñ.L. José Quidel entrev. 03/11/2004)⁸⁴. De acuerdo a las características de las familias, los educandos tienen el derecho de aprender (***kimnolu müley ñi kimael***) el *mapunche kimün*. Si existe de parte de la familia una intencionalidad sobre la conducta del educando frente a los conocimientos que le son entregados durante su proceso educativo, tiene el deber de aprender.

En esta supuesta libertad de querer aprender o no, existe también control social familiar y colectivo, puesto que el acceso al *kimün* le garantiza un buen desenvolvimiento de su función que les confieren su *küpan* y *küpalme* en su *lof*, de lo contrario, son delatados por sus comportamientos en la relación que establece en el contexto sociocultural y natural, donde por una parte, puede o no perder la calidad de *che* (persona) al alejarse, perder o mantener su forma de ser propio y pleno que les otorgan su *küpan*, *küpalme* y *tuwün*, y por otra parte, se genera en él/ ella un desequilibrio personal o por una trasgresión a los *geh* o *newen* existentes en el universo, produciéndose de esta manera la enfermedad en el o la trasgresora manifestándose en el desequilibrio psico-sociobiológico y espiritual. La enfermedad puede tener múltiples formas, pero la causa siempre proviene del comportamiento del individuo o de un miembro de su familia, causando el ***weza felen***, consistente en estar en malas condiciones físicas, poseer una mala calidad de vida y no vivir como se quiere, es decir ***küme felen***, consistente en estar bien, en equilibrio consigo mismo, con sus pares, sus familias, sus seres más cercanos, con su entorno, sociocultural, político, ambiental, territorial, religioso y cósmico.

⁸⁴[el que quiere y tiene la voluntad de escuchar, escucha y el que no tiene esa voluntad y no quiere, no aprende y no escucha no más]

En la vida mapunche las transmisiones de conocimientos a los niños, niñas y jóvenes mediante la oralidad y relato, son diversas, aun cuando en la actualidad las expresiones de los agentes educativos mapunche se manifiestan siempre en voz pasada como una forma referencial para dar continuidad, mejorar y/o corregir algunas desorientaciones presentes con respecto a saber conocer, saber hacer, saber relacionarse y convivir con todos los elementos naturales y saber ser. Las estrategias presentes en el proceso de transmisión mapunche mediante la oralidad y relato que se irán desarrollando en el proceso son: el **güxam** (diálogo, conversación), **güxamtukun** (un tipo de discurso en una gran actividad), **gülamtun** (aconsejarse), **wewpin** (un discurso ritual, solemne donde se hace una relación geneológica, valórica, ética y social) **koyagtun** (otro de los discursos rituales, valóricos, éticos y social), **piam** (relato de una historia vivida en el pasado que ha sido comentada por otra persona), **zugutun** (se refiere a la corrección espontánea y particular a otra persona que ha cometido algún error), **ülkantun** (una forma de expresión de conocimientos, reflexiones con relación a otras personas o elementos naturales mediante el canto). Como expresión en voz pasada se señala lo siguiente:

...kuyfi ta pu fütakeche matetuliy ta familia mesa mew ñi pu püñeñ, fotün, güxamkay ta ti ñi chumgechi familia gen, chew küpay ta ñi ñuke, abuela yem, chumgechi azgen, kom feyta güxamkamekiy pu fütakeche, femgechi jeno am ta kimiy pu weke xemlu. (azümüwkwülechi che María Cabral, taller mesa redonda 27/05/2005)

[...ante los mayores les daba mate a sus hijos e hijas en la mesa y les conversaba que tipo de familia era, de donde vino su madre, su abuela, que tipo de az tenían, todos esos conversaban los mayores, es por eso que sabían los jóvenes]

Es necesario rescatar en el testimonio sobre la personalidad colectiva de un grupo familiar. Esa característica tiene que ver con la forma de ser del individuo producto de dos *küpalme* o aportes sanguíneos: la patrilinealidad y matrilinealidad que son determinantes en la posición del *che* tanto en la sociedad mapunche como en su característica particular, también tiene que ver con el *tuwün* (procedencia geográfica) del *che*, que complementa el *az* del individuo, el cual les da una identidad que lo marca como *che* dentro de un espacio territorial. Estos elementos conforman el *kümpeñ* de la familia, como eje articulador entre el *az che* y el *az mapu* (característica y forma de ser y permanecer el espacio territorial), siendo ambos complementos mutuos a objeto de mantener el equilibrio y armonía del *che* consigo mismo, con los demás y, con los *newen*.

El testimonio manifiesta que en tiempo pasado, para transmitir acerca de los conocimientos que se tienen sobre los grupos y categorías sociales mapunche como los **reyñma** (familias extendidas), **füren** (núcleo familiar directo), y **xokinche** (grupo de

personas que no necesariamente pueden ser consanguíneas pero se consideran una familia) pasa porque el aprendiz tenga la capacidad primero, de saber escuchar (*ajkūn*) una información, mensaje, experiencia y/o conocimientos proveniente de otra (s) persona (s) y su retención en su memoria. Segundo, estos conocimientos sobre las redes parentales son transmitidos mediante el *gūxam* en *mapuzugun*, y a partir de allí, comenzar a darle sentido a ese proceso de elaboración de nuevos conocimientos. La expresión en voz pasada es complementada por el siguiente testimonio:

Yo conocí estas cosas mediante el *gūxam*, nuestros padres nos entregaban cuando éramos chicos y sabemos mediante la conversa todas las cosas y por eso yo también lo he entregado, el que va a aprender estas ideas, desde chico nace con esa aptitud de querer aprender, nace con esa inquietud de saber más, de aprender sobre sus cosas, sobre su propia realidad, sobre su propio pensamiento, sobre su propio ser... por eso que hay gente que escuchan estas cosas, estos pensamientos... (Hortencia Montiel, entrev. 2003)

Tomando en cuenta la primera estrategia presente en la actualidad, a continuación se manifiesta:

Ka kishu ñi pu che mu akuy ka amuy. Kūmeke wenüy, ka kake mapu pu wenüy, ka kake che ka kimekefiy zugu, kake mapu mapuche, ramtuygün zugu *gūxamkakefiy* ka... Iñche ñi kimün, iñche ñi zugu rükükelan peñi, rükükelan ñi kimün, ejkakelan ñi zugu iñche. Zoy wülgiy ta kimün, zoy wülgiy ta zugu, zoy akukiy ta kimün, ka femgechi rüküy ñi zugu che, rüküy ñi kimün che, ejkay ñi kimün ka femgechi ka gen kimün ka ejkay ñi kimün ka, ka elugelay ka. (Ñizol logko José Quidel entrev. 03/11/2004)

[También en sus propias familias, cuando uno va o cuando vienen. Los buenos amigos, amigos de otras tierras y otras gentes también le entrego y le hago saber mis conocimientos, cuando preguntan también les converso. Mis conocimientos, mis cosas yo no lo mezquino hermano, no mezquino mis conocimientos, no escondo mis cosas. Mientras más se entrega los conocimientos, las cosas, llegan (se obtiene) más conocimientos, así como cuando una persona mezquina sus cosas, sus conocimientos, esconde sus conocimientos, así los dueños del kimün también esconden sus conocimientos, no les dan conocimiento pu]

El testimonio deja de manifiesto que los conocimientos se transmiten mediante el *gūxam* a aquellos que muestran una actitud de querer saber, conocer y acceder al *mapunche kimün*, por tanto, los poseedores del *kimün* tienen también la misión de entregar, transmitir y dar a conocer lo que saben, bajo el principio de que mientras más se transmiten los conocimientos, quienes transmiten tienen más la posibilidad de conocer y acceder a conocimientos más profundos, como una suerte de reciprocidad tanto con las personas como con los dueños y fuerzas naturales (*newen ka geh kimün*) que entregan estos conocimientos.

Se plantea que las personas no son dueños del conocimiento y saber mapunche, sino que hay fuerzas naturales y sobrenaturales que posibilitan el acceso al *mapunche kimün* para que estos sean entregados a quienes las necesiten, al no hacerlo, las

persona que las poseen también se les restringen y les quitan la posibilidad de conocer y saber más sobre el *mapunche kimün*. Es decir, todas personas poseedoras del *mapunche kimün* no pueden prescindir de los valores esenciales que dan sentido a la existencia del *che*, por tanto, están siempre en una actitud abierta para socializar y encaminar a los aprendices a la maduración psicológica y espiritual para conseguir en ellos los que sus propios *az* les permiten ser. Este tipo de estrategia se utiliza para dar a conocer un tipo de pensamiento, una intervención frente a lo que se está haciendo, con un alto contenido del *mapunche kimün* y *mapunche rakizuam* (pensamiento) cargado de significado cultural y filosófico, según sea la situación que lo amerite:

Gijatuwe mew kimün ta güxamlelgiy pu pichikeche ñi xemoleal, kim chegeal, kùme chegeal, ñi jejipuleal, gijatuleal, ñi mülen günechen, el chen, gen mapu, kom ka. Kishu günewün mülelay ta mapu ka, kishu günewün ta felelay, chem mogen rume ta chi mapu mew, elchen kom eliy ta ti. (wewpife Segundo Aninao, entrev. 15/10/2005)

[En el gijatuwe mediante la conversación formal se les entrega conocimientos a los niños para que estén sanos, para que sean personas sabias, para que sean buenas personas, para que puedan hacer gejpun, saber que existe günechen, el chen, dueño de la tierra, todos esos. Por si solo no está la tierra, por si solo no permanece, cualquier vida que existe en esta tierra, el chen todo lo ha dejado]

La internalización de estos aspectos básicos por parte del niño, niña y joven *mapunche* en un sentido general, “constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad subjetiva y social” (Berger y Luckmann 1979: 165), puesto que “... no solo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del otro”. (ibid)

Específicamente el proceso de enseñanza y aprendizaje o aprendizaje enseñanza en la cultura mapuche, es generado por la conformación del saber colectivo e individual, el cual ha sido transmitido a través de la palabra, es decir, la comunicación oral ha sido reproducida de generación en generación y de ello se desprende que la conformación del conocimiento y el saber producido al interior de la cultura mapuche es producto de la interacción del saber colectivo, expresado en los diferentes niveles del conocimiento tanto filosófico, social, cultural, artístico, etc. (Díaz, Mariman et.al 2001:13)

Mediante el lenguaje oral el niño, niña y joven toman conciencias no sólo de los conocimientos que poseen sobre la lengua y cultura, sino también, del entorno natural que les rodean, de las dimensiones espaciales y de los grandes acontecimientos que se suscitan en la vida social (guerra, tratados, etc) y natural (catástrofe u otros acontecimientos anormales). El *güxam* es una de las estrategias más utilizada en el ámbito familiar para formar a las personas, *Fey rukamu güxamkagiy ka, femgechi feliy ta pu fütakeche, ta ñi gijatukefel, gijatuymagekefel pichikeche kom ka* (wewpife Segundo Aninao entrev. 15/10/2005) [En la casa es donde se le conversa, así es como están los mayores, que hacen *gijatun*, que le hacen *gijatun* a los niños/as, todos esos].

La formación que recibe el niño/a mediante el *güxam* es para que vaya construyendo y afianzando su identidad cultural a través del traspaso de conocimientos culturales transmitidos por los mayores y una construcción propia (del niño) que aprende de sus padres y mayores de la comunidad. El *güxam* exige una actitud de atención, escucha y observación de parte del aprendiz para tomar conciencia de su propio desarrollo y crecimiento como una persona con característica propia que representa su *az*,... *iñche petu wülñen porque iñche ajkütuken feychi zugu pu, logkontukunefin feychi zugu, pu kushe ñi kimün. (kimün che Marta Huencho taller mesa redonda 27/05/2005)* [yo todavía sigo entregando porque yo he escuchado esas cosas pu, lo tengo dentro de mi cabeza esas cosas, los conocimientos de las ancianas].

Otra estrategia es el *güxamtukun*. Esta tiene que ver con un tipo de discurso que se expone tanto en grupo reducido de personas, como también en grandes actividades ya sean sociales, políticas o religiosas, para aportar con conocimientos, dar sugerencias, ejemplos de otras realidades, pensamientos o traer a la memoria acontecimientos y sucesos pasados. Las personas que hacen uso de ésta estrategia son personas que tienen el *mapunche kimün*, por tanto, no todos intervienen haciendo uso de esta estrategia para transmitir conocimientos, como se expone en el siguiente testimonio:

... kom che ta guxamtukukelay, ka kiñelketu che zugualu müliy pu, pu logko zuguy ka kiñelketu pu fütakeche, üytun che feyta zugutuy ka, ka wichuley ti pu koha; pu koha feyta kejuy, ajkütuy müten feyta, xafkaziniy ñi pu che ka, fey kiñelketu zoy kimchi pu che koniy zugu mew ka o azümüwlu, pepiluwlu güxam mu, gülam mu, koyagtun mu, wewpitun mu, kimlu zugu feyta koniy zugu mu, tukugiy zugu mu pu. (Ñizol Logko José Quidel entrev. 03/11/2004)

[... todas las personas no interviene con el *güxamtukun*, pero también hay personas que tiene que hablar, los logko hablan y también algunos ancianos, personas de renombre son los que hablan, también están aparte los koha (ayudantes), ellos ayudan y solo escuchan, mantienen respaldado a su gente, entonces algunas personas que saben más o tiene cierto dominio, participan en la conversación, que se manejan en el *güxam*, en el *gülam* (entregar consejos), en el *koyag*, en el *wewpin*, el que sabe como son las cosas, ellos son los que participan y lo llaman a integrarse]

La estrategia mencionada no siempre se realiza en contexto cultural, también se realiza en contexto de relaciones interétnica ya sea para defender, argumentar o diferir ciertos aspectos que trastoquen algunos de los elementos constitutivos de la cultura y sociedad mapunche, bajo un pensamiento y conocimiento mapunche como se señala en el siguiente testimonio:

Kiñeke mew fey wigka xawün mew ka xipakey ka, newechumül jemay ramtugiy ga ti feyti gijatun patrimonio geal, fey kiñe che ramtuy chem, chumgechi xokifiel iñche ñi mülen feytichi gijatuwe ñi patrimoniopigeal, fey wülün kiñe zugu, wülun kiñe rakizuam, *güxamtukufin*, fey welu iñche piwkemu nentufin ka. (Ñ.L.José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[Algunas veces en los encuentros no mapuche también se entrega; el otro día se preguntó ¿porqué el gijatun se iba a constituir como patrimonio de la humanidad?, entonces una persona preguntó que pensábamos nosotros, que nos parecía, que opinión teníamos, entonces lo que yo pensaba acerca de que el gijatun se convirtiera en patrimonio lo di a conocer, entregue un pensamiento, lo entregue mediante el gūxamtukun, pero yo lo saque de muy dentro de mi corazón pu]

Aquí se señala que mediante el *gūxamtukun* el *ñizol logko* interviene entregando un pensamiento que nació de muy dentro del corazón, como sentimiento profundo de manifestación de esta autoridad socioreligiosa y política con el fin de resguardar y proteger una de las prácticas socio religiosas que es propia de la sociedad mapunche, y que se encuentra trastocada por otros tipos de pensamientos ajenos al *mapunche kimün*.

El *gūlamtun* es otra de las estrategias utilizadas para la transmisión y acceso a los conocimientos mapunche. Mediante esta acción se aconseja a los aprendices, entregándoles conocimientos, orientaciones, valores, principios, pautas de comportamientos, etc., en el *lof* y sociedad mapunche. Esta estrategia es utilizada por una parte, por las personas adultas dentro de un grupo familiar (padres, abuelos, tíos, etc.) para entregar conocimientos, aconsejar, orientar a sus propios hijos como se manifiesta en el siguiente testimonio:

Pu pichikeche mew wūlgıy kimün ta ñi kūmeyawal chemu rume, kūme ta ñi yamcheal, yamafiel ta fūtakeche, wūne xemkülelu feyta elugıy gūlam ka, chumgechi ta ñi gūxamkayafiel fey ta kom feypigıy pu pichikeche ka. (azūmuwkülechi che María Cabral, entrev. 22/10/2005)

[A los niños se les entregan conocimientos para que anden bien en cualquier cosa, para que sepan respetar bien a las personas, a los ancianos, a los que tienen más edades que él o ella, entonces se les hacen gūlamtun, cómo se les deben de conversar, todos esos se les dicen a los niños]

Resforzando el testimonio, también se señala lo siguiente:

Tengo también mis hijos, mis brotes, a ellos también les aconsejo que sigan hablando, que sigan con el mapuche kimün y el mapuche gūlam...(Hortencia Montiel entrev. 2003)

Por otra parte, es utilizada por los *logko*, personas más ancianas, *wewpife*, entre otros, para orientar, aconsejar, enseñar ciertos valores, patrones de comportamientos, etc. al colectivo, es decir, al *lof*, *rewe*, *ayjarewe* u otros grupos de personas como se manifiesta en la siguiente cita:

müleyıy chew ta ñi mülepemum fey ti gijatun petu, gijatuwe mew feyta nentuy ta ñi kimün ti pu logko, xawün ta xipay. Gūlam kom, logko fey mu ta wūliy ka. (azūmuwkülechi che María Cabral, entrev. 03/11/2004)

[Todavía existe donde se hace el gijatun, en el gijatuwe ahí sacan, entregan sus conocimientos los logko, sale un encuentro. Consejos ahí entrega todo el logko]

El *gülamtun* no es una estrategia utilizada exclusivamente para los niños/as, sino también es utilizada para los jóvenes, adultos y en muchos casos, para todos los individuos pertenecientes a un espacio territorial determinado cuando la situación lo amerita, es decir, cuando ocurren malos entendidos, peleas, enemistades entre familias del mismo *lof*. Mediante el *gülamtuwün* se transmiten los elementos propios (valores, prácticas, patrones de comportamientos) de la cultura mapunche que permiten comprender tanto la visión de mundo que se tiene, su relación con todos y cada uno de los elementos de la naturaleza, las dimensiones espaciales y también, comprenderse a sí mismo como *che*, con una función determinada (*küpalme*) dentro del universo y los modelos de personas presentes (*küme che*, *kim che*, *newen che*, etc.). Mediante el *gülam* se le habla al niño o niña directamente cuando se ha observado en él o ella un comportamiento no deseado por la familia con una característica particular o bien no aceptable por el conjunto de la sociedad.

El **wewpitun** es otra de las estrategias utilizadas para la transmisión del *mapunche kimün*. Esta estrategia es utilizada principalmente para un grupo de personas más numerosas como en el encuentro de una o varias comunidades, en el espacio ceremonial, político o jurídico para resolver conflicto. El *wewpitun* es un discurso ritual lleno de misticismo y por tanto, solemne. A través de él se transmiten antiguos conocimientos valóricos, éticos, sociales y culturales mapunche para ordenar, orientar, acordar, organizar, practicar una determinada acción, mediante los elementos entregados a través del *wewpin*. Esta estrategia también se manifiesta en el siguiente testimonio:

Wewpin xawün ka müliy, wewpinmagey che..., fijke xipa xawün müley pu, kiñelay, fijke xipa zugu ka nielu fijke xipa xawün, gijatuwe mew, fey ta xipakey wewpitun ta ñi küme azkunual ñi zugu ta che. (Ñizol logko José Quidel entrev. 03/11/2004)

[Encuentros de wewpin también existe, se le hace wewpin a las personas... diferentes tipos de encuentros existen, no existe uno solo, diferentes cosas también tienen diferentes tipos de encuentros, en el gijatuwe ahí salen los wewpitun para que puedan acordar, organizar, dejar y pueda salir bien las cosas]

El *wewpin* conlleva dos aspectos del saber. El primero, tiene que ver con el **wew** (competir) de manera sana y, el segundo, con el **pin** (decir, dicho, conocimiento), es decir, significa competir con quien posee más conocimientos y cuenta con más sustentos en lo que dice. Quien realiza dicha práctica se llama *wewpife* y posee como característica fundamental la habilidad, el dominio para hablar, en el sentido de dirigirse ante las demás personas, atrayendo sus atenciones, y por tanto, el dominio de la palabra, al saber expresar sus conocimientos, haciendo uso de distintas tonalidades de sentimientos, emociones, tristezas, alegrías, admiraciones, etc., con un

cúmulo de conocimientos mapunche sobre la historia del *lof*, *rew*, *ayjarewe*, sobre redes y relaciones familiares, concepción filosófica de la vida y del universo, conocimientos sobre las relaciones que se tienen con los diferentes *newen*, conocimientos políticos, religiosos, entre otros, constituyéndose en sí un método de enseñanza y aprendizaje.

Otra estrategia utilizada en un ámbito más social/ colectivo es el **koyagtun**. Al igual que el *wewpin*, constituye también un discurso ritual que apela a la tradición pasada como referente para corregir errores presentes.

Ka müliy koyagtuam xawün, wichuliy, kake zugu ta ñi nüneam, estes, mülele wezake zugu, mülele chem zugu rume, juicio pi ta wigka femgechi ta ñi che ta ñi chemgeam ka, ta ñi inkanpegeam kam ta ñi xantuntukugeam zugu mu. Miliy koyagtun zugu, fey mu müliy kuzen ka femgechi. (Ñizol logko José Quidel entrev. 03/11/2004)

[También existe el encuentro para hacer koyagtun, es aparte, para agarrarse de otras cosas, si existe cosas malas, si existe cualquier cosa, juicio como dicen los no mapuche, así sea para defender o acusar a las personas en cualquier hecho. Existe el koyagtun, ahí existe competencias de conocimientos tanto a favor como en contra]

Estos dos tipos de discursos son oratorias mapunche tradicionales más profundas y filosóficas en sus desarrollos, por tanto, se constituyen en unas de las estrategias más complejas porque son discursos metafísicos e ideológicos que se le presentan al aprendiz, cuyo lenguaje constituye un lenguaje ritual.

gijatuwe mew fey ta koyagtuygün ta ti o xawün ka müliy fey mu ta ka koyagtuygün ti pu logko ka, nentuy ta ñi kimün...(fütache Segundo Quidel, entrev. 03/11/2004).

[...en el gijatuwe también se hacen koyagtun o cuando hay algún tipo de encuentro hacen koyagtun los logko, sacan, socializan y entregan sus conocimientos]

Así, en estos dos tipos de discursos (*wewpin* y *koyag*) se entrelazan distintos tipos de conocimientos formando un cuerpo de argumentación para afirmar o defender su posición.

Fey ta wewpin mu, koyag mu kom, fenxen zugu koniy pu, inkanpegeal kiñe rakizuam, kiñe zugu, kiñewi che jemay ya pichin iñkañpey ñi zugu pigün, feyata kintuygün zugu fey ta ñi iñkañpeal ñi güxam egün ka, küpan zugu, tuwün zugu, kom kimün koniy feymu pu, chumlen ta mapu, chumlen ta güxam, chumlen ta kimün, chumlen ta che, pelon zugu, chumlerpual mapu ka antü, kom feychi zugu feyta inagiy ka; argumento pi ta wigka, feyta chumgechi ta ñi faneam ta kishu ta ñi zugu che, inkañpeal ñi zugu fey ta xapümiy kimün, fey chuchi zoy fanechi kimün, zoy azümüwlu, zoy pepiluwlu zugu mu, fey xiparpuy ka, femgechi azgey zugu. (Ñizol Logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[Tanto en el *wewpin* como en el *koyag* participan muchas cosas pu', para defender un pensamiento, un problema, situación o cosa, se unen las personas, ya vamos a defender nuestra causa se dicen, entonces ya buscan cosas, elementos para defender su discurso, se toman del küpan, del tuwün de las cosas, entran todos los conocimientos ahí pu', como está la tierra, como están los

discursos/conversas, como están los conocimientos, como están las personas, las revelaciones, como va a seguir el territorio más adelante, todas esas cosas se persigue, argumentos dicen los no mapuche, eso para que tenga más peso lo que uno plantea, para defender sus cosas se juntan o se toman de los distintos tipos de conocimientos, y el que más pesos tenga en sus conocimientos/planteamientos, el que mejor se maneja y tenga mayores habilidades, ese es el que sale adelante, así se hacen las cosas]

El **epew** es otra estrategia para entregar principalmente patrones de conductas, valores y conocimientos sobre las personas con relación a los animales. Mediante dicha estrategia se va desarrollando en los aprendices distintas habilidades (ej. ejecutar instrumentos musicales, etc.), favoreciendo la práctica del canto, los juegos, las bromas, entre otras. Esta estrategia se constituye en una especie de cuento con moraleja que se les entregan principalmente a los niños y jóvenes mapuche con el fin de formar y educar mediante valores, principios y virtudes culturales, como lo expresa la siguiente cita:

wej epew contalelgiy, femgechi wenxu gey tūfa, kuñifaj wenxugey, femgechigekefuy, después küme wenxugetuy, elchen ta kejuueyu ta ti, kuñifaj siempre kejukekiy pikefiyiñ, fey mew logkontukufigün, küme ajkütukeygün pu, günechen kejukeyu ta che, ka antü fūta wenxugiy ta ti, ajmün kuñifal xemiy, günechen kejutueyu fey después küme wenxugetuy, igual zomo küme zomogetuy, küme xipay, küme wenxumu koniy, küme zomo wixamiy wenxu ka, günechen femniy ta ti, fey chi cuento müliy ta ti, fey rume ajkütukeygün pu. (wewpife Segundo Aninao entrev. 15/10/2005)

[a veces se le cuenta epew, ese tipo de hombre es ese, es un hombre huérfano, así era y después fue un gran hombre, el chen lo ha ayudado, le decimos que a los huérfanos siempre les ayudan, por eso lo graban en sus cabezas, suelen escuchar bien pu, günechen ayuda a las personas, en otros tiempos él va a ser hombre y casi ha crecido como huérfano, günechen lo ha ayudado y por eso es un gran hombre, igual la mujer, ha sido una gran mujer, ha salido bien, se ha casado con un buen hombre, el hombre también ha buscado una buena mujer, porque günechen lo tiene así, ese cuento existe, entonces ellos escuchan muy bien pu]

El **epew** también se practica dentro de un contexto social de encuentro, donde se constituye como una forma de entretenimiento con alegría, puesto que a través de él, los protagonistas son principalmente los animales y las aves, donde mediante su caracterización humana se establecen relaciones tanto de las aves y los animales con el *che*. Muchos de los apellidos (aún cuando se encuentran cortados producto del traspaso al registro civil de identificación) que hoy llevan los niños mapuche tiene relación con los animales y aves, donde a través de sus apellidos se pueden saber cuales son sus *küpalme*, como por ejemplo; *Ayjugir* (nueve zorros), *Nawel* (tigre), *Manquenawel* (águila – tigre), etc., por tanto, sus comportamientos responden a estas aves y animales. El **epew** se convierte en un instrumento que permite entregar valores, patrones de comportamientos aceptables y no deseables, para hacer de las personas, un *che* conciente de su función dentro de la sociedad.

Se trata de relatos donde aparecen con mucha claridad diversos conflictos entre el puma (=tio paterno, malle) y el zorro (=sobrino, malle): “Las inferioridades económicas y matrimoniales de Zorro y las apropiaciones excesivas del Tigre permiten expresar relaciones reales que han marcado a la sociedad mapuche”. (Föerster y Gündermann 1996:203)

Es una estrategia de enseñanza donde si bien, se muestran relaciones conflictivas en algunos casos, también se muestran las características de ser de cada animal y la estrecha relación que tienen con las personas, denotándose en los que hoy se constituyen en sus apellidos, dejándose como moraleja las conductas correctas que debe de tener el individuo frente a las cosas, personas y elementos de la naturaleza.

Las... categorías conceptuales se pueden utilizar para interpretar los tipos de comportamientos religiosos manifestados por los mapuche hoy en día, tanto en la dimensión ceremonial, como en la medicinal. (Pichinao et.al 2003: 156-157)

Otra de las estrategias que se utiliza para la transmisión de conocimientos es el *Ülkantun* y, tiene que ver con una forma de expresión de la oralidad mediante el canto en forma de versos. A través de ésta estrategia se entregan reflexiones, experiencias vividas, alegrías, dolores, sentimientos en relación con otras personas o elementos naturales de acuerdo a las situaciones, momentos e instancias que se presente. El objetivo que persigue el *ülkantun* como expresión personal dentro del *mapunche kimün* es orientar, reflexionar, cuestionar y educar, donde se sensibilizan a las personas que escuchan el canto, mediante la transmisión de sentimiento, como se expresa en el siguiente testimonio:

...kiñekemu ülkantun mew wülken ñi kimün kishu ñi familia mew, ka kiñeke kümeke wenüy mew, ülkantuyim fey nentuken zugu ka, chuchi ajkülu, ajküy, chuchi ajkünolu ajkülay müten ka. (Nizol Logko José Quidel, entrev. 03/11/2004)

[...algunas veces a través del *ülkantu* entrego mis conocimientos en mi propia familia y algunas veces con buenos amigos hacemos *ülkantu* y ahí doy a conocer mis conocimientos, el que quiere escuchar, escucha y el que no quiere escuchar, no escucha nomás]

La expresión del *ülkantun* se recrea en el momento por verdaderos especialistas en el arte de la palabra, los cuales ellos acuden a diferentes figuras literarias para construir un mensaje emotivo. El *ülkantun* como expresión y estrategia siempre conlleva una intencionalidad, puesto que mediante él, se encanta, se llega al corazón de las personas, se ríe, se llora, se provoca, se conquista, se enamora, se sueña, se consigue amistades, se transmite conocimientos y se manifiesta quien es esa persona que practica esa estrategia y qué desea, como se expresa en la siguiente cita:

feý mu ta wichagiy ta ülchake zomo, wichagiy ta wecheke wenxu fey ta küñatuwigün ta puruygün wente kachija, fey ta ülkantukeygün ka fey “rupayiyu anay, rupayu anay küña, küña anay küña, rupayu anay küña, küña anay küña wixayñpüram namunge anay küña, küña, küña anay küña, küña” (*ülkantu*), pilekiy

piam ta ñi ũlkantun egün, femgechi piam ta nüwküleygün ta ti, fey küña piwigün ta ti fey küñatuwkülelu. (kimün che Marta Huencho entrev. 07/05/2005)

[ahí se invitan a las mujeres jóvenes, a los hombres jóvenes, entonces se entrelazan (tomándose de los brazos) para bailar encima del trigo, entonces hacían ũlkantu diciendo “pasemos pues, pasemos pues küña (pareja), küña pues küña, pasemos pues küña, küña pues küña, levante los pies pues küña, küña, küña pues küña, küña”, decían en su ũlkantun, de esa manera era como se tomaban, entonces küña se decían, por emparejarse tomándose de esa manera]

También el *ũlkantun* se transforma en competición de habilidades, destrezas, de quien tiene mejor voz, mejor forma de expresar lo que siente, piensa, vive y aspira, de tener más conocimientos sobre las distintas cosas, de encantamiento y llegada al corazón de la gente, etc. mediante el *mapuzugun*. La lengua mapunche como expresión del lenguaje oral, se constituye en unos de los instrumentos fundamentales no sólo para el ejercicio de las prácticas religiosas, sino también, para ejecutar las diversas estrategias en la socialización, acceso y transmisión de conocimientos mapunche.

El lenguaje oral; consistía preferentemente en ejercitar la memoria, el culto de los detalles, la precisión al describir las características de los objetos y situaciones. (Díaz, Mariman et.al 2001:14)

Finalmente, señalar que el desarrollo de la socialización de las personas mapunche desde el *mapunche kimün*, no se distinguen dos sub- tipos como lo señalan Berger y Luckman (1979) en primaria y secundaria. Sin embargo, la definición que estos autores entregan nos sirvió como referente general para ver y analizar la realidad mapunche en el proceso de socialización cultural del *mapunche kimün* como proceso específico y particular. Como ya se ha señalado en el capítulo III que en la socialización mapunche no puede distinguirse directamente con relación a tiempos y espacios definidos. La socialización entregada por la familia y la entregada por el *lof* y *rewe* se ha percibido como dos momentos artificialmente creados para diferenciar la socialización de los primeros años de vida, aún cuando esta socialización es permanente, con la socialización posterior continua e infinita a la que está sujeto el individuo mapunche que vive y se relaciona socioculturalmente.

El *güxam* aún se constituye como una de las primeras estrategias para aquellos niños (as) y jóvenes mapunche que sí sienten la necesidad de aprender y tener acceso al *mapunche kimün*, para encontrar respuestas a sus inquietudes, cuestionamientos y sentido a su existencia como mapunche, con una concepción del mundo distinta a la sociedad occidental. De hecho son muchos los factores que determinan la transmisión de conocimiento mediante la oralidad. A pesar de que se reconoce que no existen muchos espacios de entrega, socialización y acceso a los diferentes conocimientos mapunche, existen formas para transmitir el *mapunche kimün*, principalmente

utilizando el *mapunzugun* como instrumento de construcción, estructuración y representación del universo mapunche.

Müte gelay xawün wülam tūfachi zugu pu, kiñeke mew gūxamkayĩñ kiñeke che iñchiñ, pichiken pütokokeyĩñ, fey gūxamkakeyĩñ ka, xipakey zugu, xipakey gūxam, welu ka femgechi kiñeke mu feyta re uwe antü kiñeke mew akuy ñi pu wenüy... fey xipakey feychi zugu, kishu xipakiy, ka kiñeke mew feyta xawün müley, ka xipakey kiñeke mew ka. (Ñizol Logko José Quidel entrev. 03/11/2004)

[no hay muchos encuentros para entregar estos tipos de conocimientos pu, algunas veces conversamos con algunas personas, nos entregamos conocimientos, cuando bebemos un poco, entonces salen algunas conversas, algunos conocimientos, pero también algunas veces en cualquier momento, llegan las personas, amigos... entonces ahí salen algunas conversas, salen por si solo y también cuando hay encuentro y cuando hay motivo de más encuentros ahí también salen y se entregan conocimientos]

En el campo social donde hoy se mueve los individuos mapunche y donde estos constantemente se relacionan, ocurren relaciones de dominación entre los distintos agentes que las componen, es decir, en esta relación constante con agentes no mapunche (en el campo laboral, escolar, universidad, profesional, institucional, deportivo, etc.), existe una lucha constante de relaciones de poder para la imposición de la aculturación mediante violencias simbólicas, mediante la relación de comunicación que se ejerce a través del lenguaje, actitudes y conocimientos. Es así que detrás de una aparente pérdida de los elementos, conocimientos y saberes culturales mapunche, se está asistiendo a un escenario de un enfrentamiento permanente entre la riqueza de la diversidad cultural de conocimientos, saberes, fenómenos y la unilinalidad y/o hegemonización de realidades y conocimientos (occidental chileno). Este enfrentamiento se va dando de manera violenta, pacífica, conciente e inconsciente de dominación simbólica cultural en los individuos mapunche. En esta lucha de enfrentamiento en un escenario donde el poder de dominación de nichos culturales juegan roles preponderante en su imposición de aculturación, se van presentando constantemente violencias simbólicas como una forma ritual de encuentro de dos concepciones (mapunche y chilena) aparentemente opuesta entre sí, dando paso a gestaciones de nuevos fenómenos.

CAPÍTULO VI.

CONCLUSIONES

EL *mapunche ñi kimeltuwün* (educación mapunche) se sigue constituyendo como en uno de los principales fenómenos de reproducción, re-generación, re-creación y producción sociocultural, transmitiéndose a las siguientes generaciones como necesaria para una vida armoniosa y fundamental con el fin de garantizar la continuidad del pueblo, entender la concepción filosófica y del mundo mapunche. Además, en la actualidad ésta se constituiría en un caudal para recuperar y mejorar el saber *conocer*, saber *hacer*, saber *vivir*, *convivir* y *relacionarse con los elementos de la naturaleza* y saber *ser en y con todos ellos, de acuerdo a su kümpeñ*, desarrollándolo para su renuevo permanente mediante la transmisión del *kimün* como propio. Así, a manera de conclusión podemos decir con respecto a la pregunta y objetivos planteados, los hallazgos que hemos obtenidos sobre las prácticas socio religiosas como algunos de los elementos que se constituirán en bases para la regeneración de un currículum propio mapunche son:

1. Conocimientos socio religiosos mapunche

El conocimiento socio religioso mapunche en tanto cuerpo integrado y organizado en que se encuentran las distintas comprensiones de la vida y del mundo en su relación con la tierra, con los *che* y con los distintos elementos naturales que coexisten en un espacio común, estableciéndose así una relación inseparable entre el territorio, la filosofía y la visión mapunche (espiritual, material y psicológico) que se expresa especialmente en creencias y prácticas rituales; sin duda, estas representaciones aún están muy presente en los agentes socio religiosos y educativos del territorio de *Xuf Xuf*, involucrados en la investigación. Así se encuentran los conocimientos con respecto a principios filosóficos que regulan las relaciones entre *che*, éste con los elementos de la naturaleza (dueños y fuerzas del agua, del monte, del cerro, de los animales, de las plantas, del *kimün*, etc.) y los entes sobrenaturales o divinidades, los cuales son:

La existencia del principio de incompletabilidad que significa que ningún ser vivo es autosuficiente de poder hacer todos y ser completo, es decir, todos tienen limitaciones y se necesitan uno del otro, así se va en busca del y los otros seres (existentes en la naturaleza) para conseguir la integralidad en la complementariedad con cada unos de ellos y, donde cada uno cumple una función específica dentro del universo y espacio físico determinado.

El principio anterior va muy relacionado con el conocimiento que se tiene sobre el significado del principio de la reciprocidad entre cada unos de los diferentes seres, como una forma de estar en constante relación con los espacios de su entorno, agradeciendo por la subsistencia diaria y peticionando a los *newen* y *geh mapu* de los diversos espacios, un bienestar familiar, cuyo mantenimiento se da por medio del cumplimiento de la función particular que a cada una de las fuerzas le corresponde ejercer en el marco de la vida mapunche. Por medio de la reciprocidad se sustenta el equilibrio de la vida sociocultural, material, espiritual y del ecosistema, como también, permite reestablecer el equilibrio cuando éste ha sido roto por alguna causa, revinculándose con los *geh* y *newen* de los diferentes espacios para evitar nuevamente el desequilibrio. Así el *che* brinda diversos alimentos en abundancias, ofrece el vapor de los alimentos y sacrifica animales para ofrendar sus sangres a los distintos *newen* existentes en cada espacio como una forma de retribuir a los distintos *Geh* por la petición que se está haciendo para una existencia plena, lo cual será posible sólo manteniendo el principio de reciprocidad. El acto de la reciprocidad en las ceremonias, además de tener una relevancia espiritual, también posee una importancia social, donde existe el intercambio de conocimientos, instancias de confluencia e interrelación que articula numerosos grupos familiares y *lof* pertenecientes a diversos espacios territoriales de la identidad territorial de *Xuf Xuf*.

También se constató la existencia del principio de la cuatripartición (*fücha*, *kushe*, *weche*, *ülcha*) como los interlocutores ancestrales que habitan en todas partes y que son evocados en los eventos socio religiosos, pero también, tanto el *fücha* y la *kushe* representan la base y sustento del conocimiento, la concepción filosófica del mundo y de la vida mapunche, en tanto, el *weche* y la *ülcha* representan la proyección de los mismos. El conocimiento que se tiene sobre el elemento par (dos hombres, dos elementos machos o 2 hembras), matizándose con la dualidad (hembra y macho) como principio de reproducción y complementariedad expresadas en las acciones religiosas en el territorio de *Xuf Xuf*.

La existencia de conocimientos sobre los roles específicos que deben de cumplir las personas según su *küpan*, *küpalme* y *tuwün*, manifestándose claramente en los eventos religiosos como el *gijatun* y el *kamarikun* que se realizan en el territorio de *Xuf Xuf*, con la presencia de agentes como el *ñizol logko*, el *logko*, la *machi*, el *werken* y colaboradores como los *choyke*, los *kajfümalen*, los *purufe*, las *tayülfe*, los *kojog*, los *tampultufe*, los *awüfe*, los *norümchefe*, los *xuxukatufe*. La depuración del lugar antes y durante la ceremonia (*gijatun* y/o *kamarikun*) como acto ritual, realizando el *awün* y el

choyke purun por el rededor del espacio donde ha de realizarse la ceremonia, creando las condiciones apropiadas para la comunicación y comunión con lo divino, los *geh* y *newen* de los espacios, mediante un lenguaje ritual que permite establecer la comunicación con cada uno de ellos, contando además, con cuatro aspectos trascendentales. La primera tiene que ver con el pedir, la segunda, con el dar, la tercera, con el recibir y la cuarta, con el agradecer. Es decir, en las prácticas religiosas se expresan la concepción del mundo y de la vida mapunche.

La existencia del conocimiento de relaciones que se establecen entre las familias mapunche, *lof*, *rewe* y *Ayjurewe*, y estos con el *waj mapu* y sus elementos naturales (*geh*, *newen*), donde el *kümpeñ* o *kümpem* se constituye en elemento simbólico de relación recíproca y armoniosa, y a través de él se expresa el origen de cada ser (persona, animal, planta, entre otros seres que pueblan el *Waj mapu*) y la función que cada uno debe cumplir en el transcurso de su existencia. El *kümpeñ* en el *che* va relacionado con el *küpan*, el *küpalme* y el *tuwün*, donde a través de ellos el *che* establece relación con los *geh*, *newen* y sus antepasados. Desde esta perspectiva, también se ha constatado la existencia de conocimiento que los espacios socio religiosos no son sólo espacios dejados por las personas, sino intervienen también las fuerzas en tanto energías y los dueños de los espacios eco sistémicos, complementado con la existencia del conocimiento donde se expresa que el territorio es el fundamento de la construcción de conocimientos que no es sólo una edificación de las personas, sino en-con y de todos los elementos de la naturaleza existentes en ese espacio.

Desde esta perspectiva el conocimiento socio religioso mapunche surge del conocer, del hacer, del convivir y relacionarse con todos los seres existentes en la naturaleza, lo que conlleva en definitiva, el saber ser, es decir, lo que se aprende y conoce surge cuando el *che* participa de las actividades socio religiosas, convive, se relaciona y experimenta, mediatizado por la transmisión de estos conocimientos para saber ser, consiente de que el conocimiento se encuentra en la naturaleza y en cada uno de los elementos existentes, donde el *che* no sólo edifica, sino accede a este conocimiento para explicar el mundo y actuar en él mediante hechos sagrados, mitologías, cultos, creencias y experiencias religiosas. Sin duda, el conocimiento religioso engloba los ritos, creencias, mitos, formas divinas, objetos, elementos sagrados y venerados, símbolos, cosmogonía, lugares sagrados, etc. en continua re-generación y re-creación, solidificándose las experiencias históricas vividas por los antepasados, influyendo en

la concepción del mundo y siendo influenciada por esta, en la configuración de las cogniciones, afectos, principios, valores y conductas.

Estas representaciones socio religiosas aportan no sólo a la forma de ejercicio de la existencia de la persona que implica la intervención e interconexión de todas sus dimensiones y niveles, sino además, aporta a la construcción de la identidad del individuo mapunche, por tanto, las prácticas religiosas mapunche y sus espacios, constituyen las principales fuentes de identidad cultural, político y territorial mapunche, siendo el *mapuzugun* su principal fuente de construcción de conocimiento, sustento, reproducción, re-generación, re-creación y producción cultural. La existencias de las prácticas ceremoniales como el *gijatun*, el *kamarikun* y el *gejipun* entregan valores trascendentales, incuestionables y centrales en los individuos, las familias, los *lof* y *rewe* de *Ütügentu* y *Pirkunche*; reafirma y fortalece la identidad cultural (individual y colectiva); sus funciones específicas que deben de cumplir en lo social, político, educativo, religioso, etc.; de establecer y estrechar vínculos políticos, sociales y familiares. Además, permiten comprender los contenidos y sus significados expresados en el culto, servicio y acción de adorar, de pactar y de reconocer realidades supremas.

Así, el espacio donde se realiza el *gijatun* es una instancia donde se entrelazan complejos aspectos como lo social, lo lúdico, lo religioso, lo simbólico, lo económico, lo educativo, entre otros, que el niño tiene que acceder, saber conocer, visibilizar y aprender. En las prácticas ceremoniales que se realizan en *Xuf Xuf* confluyen símbolos (banderas, *jaf jaf* (rama de manzano, maqui, colihue), vestimenta, uso del *mapuzugun*, *jogoj*, colores (blanco, amarillo, celeste y negro), etc.) y signos (los sonidos, gestos, los objetos, desplazamientos, etc.) espirituales, encontrándose como conocimientos socio religiosos, organizados y estructurados culturalmente, encerrando sistemas de significados propios, como producto del conjunto de vivencias, de construcciones, recreaciones y validaciones de y en su entorno sociocultural, conocida como *mapunche kimün gijaymawün zugu mew*, puesto que las acciones, las oraciones, los discursos, el lenguaje, los gestos, los objetos (*metawe*, *iwe*, etc.) y todos los elementos que se articulan en el acto ceremonial son significativos para cada familia de los *lof* y *rewe* donde se desarrolló la investigación.

Finalmente se puede señalar que la religiosidad mapunche, sus acciones y sus distintas manifestaciones son entramados (social, ritual religioso, político, educativo, económico, filosófico), tejidos de denso simbolismo cultural (*rewe*, bandera, colores, duales, etc.) cubierto de significados, es decir, son significaciones representadas en

símbolos rituales que conforman sistemas de concepciones heredadas y expresadas en forma simbólica por medios de las cuales los *mapunche* se representan en esta dimensión espacial, se relacionan, perpetúan, desarrollan sus conocimientos socio religiosos y educativos para una actitud de respeto y armoniosa frente a las diversidades de vidas existentes en que este convive, se relaciona, se complementa y pacta permanentemente como su capital cultural, simbólico y social, no en el sentido totalitario como lo plantea Bourdieu (1997), puesto que aquí se añaden realidades específicas que tienen sus propias particularidades.

2. Transmisión del Mapunche Kimün

La transmisión del *mapunche kimün* sobre los aspectos socio religiosos de y en los *che* ha sido permanente e inherente a toda la vida, pues éste marca en los individuos la identificación, conservación y adaptación, en caso contrario, marcaría la sustitución de su cultura. Es así que es un “proceso complejo y permanente de adscripción social de los individuos, por el cual adquieren selectivamente el conocimiento, habilidades, valoraciones y disposiciones” como lo señala Uccelli (1996:54), para su saber conocer, saber hacer, saber relacionarse y convivir con sus semejantes y con los elementos existentes en la naturaleza, conllevando a saber ser, de acuerdo a las especificidades, modelos de personas propios de cada *az* y una producción de lo nuevo.

Así, se ha verificado que la transmisión del *mapunche kimün* resalta el hecho de tener una conducta adecuada respecto de los demás, ya sea en la relación sociocultural que el aprendiz establece, como también, en la relación que éste sostiene con los distintos elementos de la naturaleza. Así, “ni el individuo ni el medio social [y natural] se pueden analizar sin tener en cuenta al otro, debido a que las acciones de uno sólo tienen significado respecto a las acciones del otro” (Rogoff 1993:242). Desde esta perspectiva, se ha concluido, resaltando que la transmisión del *mapunche kimün* se da mediante dos aspectos centrales. La primera, mediante la práctica y observación donde se tiene presente el valor ético del **mügeluwün** como obediencia, previa internalización y reflexión de una idea o conocimiento, entrando en juego en el aprendizaje; el **pen**, referido a las actividades que realiza el niño/a de ver y observar en realidades concretas de cómo se van realizando los distintos eventos y manifestaciones socioculturales y religiosas *mapunche*; el **awkantun** (jugando aprende) es donde comúnmente los niños/as reproducen los roles y relaciones sociales propios de su entorno familiar y comunitario; el **epewtun** referido al juego de entretenimiento con alegría, bromas, simbolizando valores y virtudes humanas; el **koneutun** referido al juego de entretenimiento que simboliza conocimientos sobre

distintos elementos naturales y habilidades; el **kimkantun** referido a aprender a conocer practicando; el **inayentun** referido a recrear lo que se ve en la vida cotidiana; el **pepilkantun** referido a la manipulación de elementos para aprender; el **azümkantun** referido al hacer aprende nuevas formas; el **konün zugu mew** referido a ser partícipe real en contexto socio cultural, político, religioso u otro aspecto del quehacer humano; el **inakintun** referido a observar, volviendo la mirada hacia atrás.

La necesidad y el deseo del niño y la niña a participar en actividades socioculturales y religiosas permiten aumentar sus comprensiones que son fundamentales para su aprendizaje y llegar a ser miembros activos en el contexto social y natural, como lo señala Rogoff:

Los niños observan, participan e intervienen activamente en las actividades sociales, adquiriendo determinadas destrezas y progresando en su comprensión de las situaciones. (Rogoff 1993:244)

La segunda, mediante la oralidad y relatos donde se tiene presente una condición necesaria del aprendiz la de tener desarrollada la capacidad del **Ajkütun** (saber escuchar) como una manifestación primaria de aprendizaje que se da mediante los siguientes elementos: el **güxam** como diálogo y conversación; el **güxamtukun** como un tipo de discurso en encuentro sociocultural, educativo y religioso; el **gülamtun** como entrega de consejos; el **wewpin** como un discurso ritual, solemne relacionando lo geneológico, lo valórico, lo ético y lo social; el **koyagtun** como un tipo de discurso ritual, valórico, ético y social; el **piam** como relato de una historia vivida en el pasado que ha sido comentada por otra persona, entregando enseñanza; el **zugutun** como corrección espontánea y particular a una persona que ha cometido algún error; el **ülkantun** como expresión de conocimientos, reflexiones y sentimientos con relación a otras personas o elementos naturales mediante el canto.

En estas dos formas de transmisión de conocimientos se han utilizados medios, instrumentos y estrategias socioculturales ya descritas, para ir logrando determinadas metas y solucionando problemas culturalmente definidos, puesto que los niños entran en el mundo inmersos en un sistema sociocultural preestablecido, con instituciones que implican a sus padres quienes transmiten los conocimientos apropiados a cada aprendiz, el *lof*, el *rewe* y la identidad territorial, quienes resfuerzan la formación de los individuos.

Se ha constatado que las transmisiones de los conocimientos mapunche son múltiples y diferenciadas, tales como conocimientos sobre hierbas medicinales y sus funciones, conocimientos políticos, históricos, de relaciones parentales, jurídicos, conocimientos

socio religiosos, etc., variando en los distintos espacios territoriales, agentes socioculturales y religiosos, diferenciándose además, entre aquellos que son **re che** (personas comunes) de aquellos que son **epurume che** (personas con capacidad de desdoblamiento tanto en el mundo espiritual como material) con forma de ser, actuar y pensar diferente según su *az* (producto del *tuwün*, *küpalme* y *küpan*), para permitir encontrar los indicios que explican sus comportamientos, los contenidos y valores a ser transmitidos para sus formaciones, ya sea para modificar sus conductas o reforzarlas como una forma de inducción.

Así encontramos también, las existencias de instituciones socioeducativas y culturales como la familia nuclear (*füren*), familia extendida (*reñma*), *xokiñche*, *lof*, *rewe* y *fütal mapu o ayjarewe*⁸⁵, quienes se constituyen en instituciones de protección, formación y socialización de conocimientos culturales mapunche. Además, estas instituciones como categorías sociales son contenidos fundamentales y estructurantes en las redes de conocimientos necesarios que van consolidando la identidad social, territorial y saber con qué persona se está interactuando, cuales son sus características para poderla moldear, corregir y encaminar hacia un buen pensamiento, siendo estos *kümeke che* como *nor che* (persona buena y recta) que tiene un **küme az tuwün** y/o *pekanke che* (personas con malos pensamientos, actitudes y prácticas) que tienen un **weza az tuwün**.

Se ha comprobado además la existencia de una pedagogía propia, los cuales son: **Kimalu ta kimkey** refiriéndose a la persona que muestra una actitud de voluntad y necesidad para aprender; **Chuchi ajkülu, ajküy**, refiriéndose a la persona que muestra una actitud favorable, de voluntad, de querer y sentir la necesidad de escuchar, por tanto, escucha; **Kimnualu ta kimkelay**, refiriéndose a la persona que muestra una actitud desfavorable de no tener la voluntad y necesidad de aprender acabadamente el *mapunche kimün*, simplemente no aprende, porque no le interesa; **Chuchi ajkünolu ajkülay müten ka**, refiriéndose a la persona que no tiene una actitud favorable de escuchar, no escucha o el que no quiere y tiene la voluntad de escuchar, no escucha no más; **Kimnolu müley ñi kimael** se refiere a que el aprendiz que no posee el *mapunche kimün*, tiene el deber de aprender de acuerdo a su *az*, puesto que

⁸⁵Reñma; familia patrilineal y matrilineal en el sentido amplio, es decir, familia extendida.

Xokiñche; grupo de personas que comparten un mismo tronco familiar.

Rewe, es un espacio territorial que los componen varios *lof*, y, cuya característica es tener un espacio ceremonial donde se realiza el *gijatun*.

Fütalmapu o Ayjarewe; literalmente es la conjunción de nueve rewe, es decir, un espacio territorial amplio, que tiene una característica particular distintos a otros espacios territoriales. Ej; el Ayjarewe de *Xuf Xuf*, territorio donde se realizó la investigación.

el acceso al *kimün* le garantiza su buen desenvolvimiento de acuerdo a su función que le confiere su *küpalme* y *küpan* en su *lof* y otros espacios territoriales.

La existencia de finalidades en la educación mapunche y una de ellas es la noción de ***chegen*** (ser persona o ser alguien), inculcándose algunos modelos como: El ***kim che***, referida a la persona que posee el *mapunche kimün* y lo aplica continua y cotidianamente; el ***kimün che***, es la persona que aún cuando posee el *mapunche kimün*, no necesariamente lo aplica en su vida cotidiana; el ***newen che***, es la persona que tiene un don especial adquirido por su *küpan* y *küpalme*, en el caso del *ñizol logko*, *machi*, *wewpife*, etc.; el ***küme che***, referida a la persona de buen corazón y que en su *küpan* y *küpalme* asciende de buena familia; ***nor che***, referida a la persona que posee el *kimün*, pero que además es una persona buena, noble y recta. Es decir, la finalidad de educar al niño, a la niña y al joven mapunche en estos conocimientos es prevenir en ellos la distorsión que causaría, primero en su vida y luego, en su colectivo social de no saber lo que es imprescindible en su *az* (conocimiento y patrón de comportamiento), para el buen desenvolvimiento en su *lof* y su entorno cosmológico. Todos estos elementos encontrados a partir de los conocimientos socio religiosos hacen posible sentar las bases para regenerar y perfilar un currículum propio mapunche que apunte a la re-edificación del *mapunche kimeltuwün*.

Las razones para la transmisión del *mapunche kimün* son muchas, entre ellas y como fundamentales son: el *mapunche kimün* tiene un valor trascendental dentro de la familia y territorio de *Xuf Xuf*, puesto que es la base de un comportamiento respetuoso y obtención de conciencia de la significancia y sentido que tienen cada unos de los elementos naturales y dimensiones espaciales donde el mapunche se va forjando.

Otra, al no tener acceso al *mapuche kimün* de hecho se va produciendo un debilitamiento en el espíritu, pensamiento y transformación cultural tanto en sus formas de ser, vivir, como en su proyección de lo propio. Es decir, al no ser socializado el *mapuche kimün* puede estar corriendo grave riesgo tanto la familia como el territorio en su conjunto, por el significado que tiene el acceso y apropiación del *mapunche kimün* en su relación con los distintos elementos de la naturaleza, su concepción y práctica de vida en esta dimensión espacial como modelo, reproducción y control social.

Desde esta perspectiva, la transmisión y construcción de conocimientos mapunche, sus prácticas educativas, sus metodologías no operan necesariamente en forma idéntica en contexto diferente, es decir, en otras identidades territoriales, más aun

cuando en sus particularidades (como territorio) son diferentes tanto en su forma de vestir, tipos de familias, modelos de personas que se persigue, prácticas ceremoniales distintas, formas de alimentarse, con historias propias, con dialectos propios y, por ende, construcciones conceptuales distintas, por tanto, son otras las lógicas que se tiene y debe de utilizar, siendo necesario estar conciente que la intervención además, es histórica, es cultural y es política, por tanto, las experiencias no se pueden trasladar de una realidad a otra, es necesario recoger y restablecer dentro del contexto la forma de comprensión, el acceso, socialización y construcción del *mapunche kimün* para su reproducción, re-generación, re-creación y producción que garantice su continuidad particular y de pueblo. Así, los contenidos, los objetivos, los métodos, los procesos, los instrumentos tecnológicos al servicio de la educación mapunche deben variar de espacio – tiempo, puesto que no es hegemónica la forma en que se atienden las necesidades de saber, de aprender y de enseñar.

3. Reflexión sobre la relación del conocimiento socio religioso y la escuela

Al ser el *mapunche kimün gijaymawün zugu mew* (conocimiento socio religioso) un cuerpo integrado y organizado de comprensiones de la vida y del mundo en su relación con la tierra, con los *che* y con los distintos elementos naturales que coexisten en un espacio común, encerrando sistemas de significados propios como producto del conjunto de vivencias, de construcciones, recreaciones y validaciones de y en su entorno sociocultural y cosmológico, no debe ni podría ser incorporado e inscrito a la escuela (como símbolo de aprendizaje occidental), aún cuando se esté aplicando la modalidad de EIB., puesto que en ella, por una parte, existe una concepción distinta sobre la construcción, acceso al conocimiento y sobre la concepción del mundo, la vida y la religión que son propias de la sociedad occidental y, por otra parte, en la escuela no se considera el conjunto y complejo del *mapunche kimün gijaymawün zugu mew*, más aún cuando en la actualidad el currículum nacional chileno sólo da un pequeño espacio para entregar el conjunto del *mapunche kimün*, principalmente en el sub-sector de aprendizaje llamado *mapuzugun*, entregándose así, de manera parcializado y fragmentado, perdiendo su sentido, significado, función, valor sociocultural, filosófico, educacional y religioso en las nuevas generaciones de mapunche, originándose conflicto en el niño mapunche y en muchos de los casos quiebre de estructuras mentales y es más, cuando una educación se superpone sobre la otra.

Además, en la escuela no se consideran e incorporan a los agentes socioculturales y religiosos mapunche para entregar el *mapunche kimün gijaymawün zugu mew*, solo se

ha incorporado recientemente (2003) a un agente de la comunidad conocido como asesor cultural o malamente como “*kim che*”, (puesto que desde la visión mapunche este agente es sólo un *re che*- persona común), en una de las escuelas existentes en el territorio de *Xuf Xuf* que se encuentra trabajando con el Programa Orígenes, distorsionando y transgrediendo así a los propios agentes socioeducativos y religiosos. El asesor cultural es elegido por y entre los padres, apoderados, docentes y director de la escuela y no por el conjunto de los *lof*, las autoridades tradicionales que son parte del entorno donde ésta se encuentra inserta, de acuerdo a la concepción propia tan importante para la socialización, transmisión y formación del *che* según el *mapunche kimün*.

Al ser incorporado el conocimiento socio religioso en la escuela, éste no toma en cuenta los *küpan*, *küpalme*, *tuwün*, y por tanto, las funciones que deben de cumplir los niños/as dentro de su contexto sociocultural, sino se transmite a todos los niños y niñas de manera generalizada, distorsionando así la transmisión de este conocimiento y su significado, perdiendo paulatinamente la funcionalidad y la esencia epistemológica de este *kimün* y, por ende, su desconocimiento, especialmente en las nuevas generaciones, resignificándose desde una mirada occidental, dado que el conocimiento socio religioso desde la concepción mapunche es transmitido a las personas por los *püjü* de los *kuyfike che yem* (espíritu de los antepasados), a través del *püjü* de los *küpalme*, por tanto, el *kümpeñ* o *kümpem* se constituye en elemento simbólico de acceso, construcción y transmisión del *kimün* y también, de relaciones recíprocas y armoniosas que se establecen entre los *geh*, *newen* y sus antepasados. Por lo general, estos conocimientos son alcanzados y cultivados por las autoridades religiosas *mapunche*, encontrándose también como percepción en la memoria colectiva *mapunche*.

Además, la escuela no considera los métodos culturales, moldeando de esa forma, los contenidos culturalmente mapunche dentro de los parámetros de las metodologías occidentales, ordenándolos en programas basados en el gradualismo del aprendizaje, en la separación en materias (ejemplo, la materia de mapuzugun), y en medir la realidad educativa de los niños mapunche con la vara del sistema educativo tradicional, del currículum escolarizado y de sus métodos de evaluación.

El conocimiento socio religioso mapunche no sólo surge de la transmisión, sino también es producto del conocer, del hacer, del convivir y relacionarse con todos los seres existentes en la naturaleza, lo que conlleva en definitiva, el saber ser, es decir, lo que se aprende y conoce surge cuando el *che* participa de las actividades socio

religiosas, convive, se relaciona y experimenta, para saber ser. Por tanto, la existencias de las prácticas ceremoniales como el *gijatun*, el *kamarikun* y el *gejipun* entregan valores trascendentales, incuestionables y centrales en los individuos, las familias, los *lof* y *rewe* de *Ütügentu* y *Pirkunche*; reafirma y fortalece la identidad cultural (individual y colectiva); sus funciones específicas que deben de cumplir en lo social, político, educativo, religioso, etc.; de establecer y estrechar vínculos políticos, sociales y familiares. Además, permiten comprender los contenidos y sus significados donde estas culturalmente se realizan. Al ser recreado estos eventos socio religiosos (*gijatun* y *gejipun*) en espacio de la escuela, no se consideran a todos los agentes socio religiosos que participan en estos eventos, sólo se contratan a algunos agentes provenientes de otros territorios para llevar a efectos estos eventos, agravándose aún más, dado que se recrean en espacios que no son destinados (tanto por los *che*, *newen* y *geh*) para realizarlas, rompiendo de esta forma no sólo con la relación que se establece con las divinidades y las distintas fuerzas, sino también, se rompe con la concepción filosófica, del mundo, de la vida, la significancia y edificación del conocimiento mapunche que no es sólo de los *che*.

Históricamente la educación como sistema educativo tradicional chileno y la escuela como institución escolarizada y símbolo de aprendizaje occidental a través de sus acciones educativas, han traído como consecuencia el resquebrajamiento del sistema y/o modelo de educación mapunche y dentro de él, su currículum propio, la desarticulación del *mapunche kimeltuwün* y por consiguiente, la no valoración de los conocimientos propios, pérdida de los valores éticos, conocimientos culturales, lengua, relación complementaria, armoniosa y de respeto con todos los elementos naturales existentes en su entorno, trastocando distintas dimensiones en el que se posesiona el mapunche y ámbito de su vida, que no tan sólo se materializaría en las relaciones sociales, sino, en lo espiritual, filosófico y psíquico de las personas mapunche, poniendo en peligro la regeneración, reproducción, recreación, producción y proyección cultural.

Esta realidad nos permite entender que el tratamiento del *mapunche kimün gijaymawün zugu mew* en la escuela está siendo utilizado indebidamente por actores que desconocen la cultura, y en especial se transgrede el capital simbólico, cultural y social mapunche que pasa de generación en generación, viéndose volcado por interrupciones y transformaciones foráneas que buscan objetivizar la cultura ó darle un nuevo significado, transformándolos a tal punto que difieren del conocimiento

tradicional. Ejemplo; la incorporación del *rewe* en la escuela y la realización de la práctica del *gijatun*, en espacio no apropiado culturalmente.

Frente a esta realidad educativa se hace necesario reflexionar, analizar sobre el conjunto y complejo del *mapunche kimün* y tomarlo con cuidado sus distintos tratamientos en los propios *lof*, *rewe* y *ayjarewe* de *Xuf Xuf* para que estos diversos tipos de conocimientos no sean incorporados y tratados en la escuela desde una perspectiva occidental, resignificándose y perdiendo así sus sentidos, significados y esencias epistemológicas donde estos se acceden, se construyen, se transmiten y se desarrollan. Por lo cual, es necesario hablar de la idea de regenerar y perfilar un currículum propio mapunche, donde la escuela como símbolo sea deconstruida o más bien, sea expulsada de la subconciencia y conciencia de los propios actores mapunche, que ven a este símbolo como una violencia simbólica expresa en sus propias comunidades. No se trata de buscar la destrucción del sistema de saber dominante del Estado chileno, sino de ejercer el derecho de llevar a cabo el propio sistema de educación y formación de las personas en términos de una re-culturalización desde dentro, para que se garantice la continuidad del pueblo mapunche bajo la necesidad de decontruir, reconstruir, re-educar, re-aprender, re-enseñar, conocer y re-conocer, bajo una lógica propia impregnada del entorno social y natural, perfilando así, el *mapunche kimeltuwün* y siendo ellos perfilada por él, tomando en cuenta el tratamiento de la memoria como *kuyfike zugu* y *tukulpan zugu* que se reproduce, re-genera, re-crea, produce, extiende y comunica a las generaciones que llegan.

CAPÍTULO VI.

PROPUESTA

1. Título

“Redescubriendo el sentido y significado de los símbolos sagrados propios del *gijatun*”

2. Introducción

La propuesta surge como fruto de algunas conclusiones encontradas en la investigación como necesarias. Esta propuesta apunta a seguir profundizando en la investigación el conocimiento socio religioso, principalmente, sobre los sentidos y significados que tienen los diversos símbolos presentes en la ceremonia del *gijatun* y que siguen sus propias trayectorias socioculturales en su relación con los elementos cosmológicos, según los diversos agentes socioculturales, religiosos y educativos presente en los *lof* y *rewe* de *Ütügentu* como parte del capital cultural del *mapunche kimün* en estos espacios territoriales. Los aspectos que apoyan esta propuesta son las necesidades de reconstruir el sistema educativo propio mapunche en los propios *lof* y *rewe* y la apuesta por recuperar, re-dignificar el *mapunche kimeltuwün* y sus conocimientos, la preocupación de reeducar a los niños, niñas y jóvenes mapunche bajo la propia concepción de *che*, de vida y de mundo mapunche de manera holística, integradora y cíclica.

La finalidad de nuestra propuesta está enfocada en el rescate de los significados y sentidos que tienen los diversos símbolos presentes en la ceremonia del *gijatun* que se reproducen, extienden y comunican a las generaciones que llegan, mediante el *inatuzugun* e *inazuamün*⁸⁶ para la regeneración y perfección de un currículum propio mapunche en el marco de la reedificación de un sistema educativo propio y trabajar en término de una intraculturalidad.

Por tanto, la propuesta resalta la reproducción, re-generación, re-creación y producción de los símbolos sagrados cultural mapunche, es decir, sus conocimientos, rescates, valoraciones, respetos, promociones y desarrollos del significado y sentido de los símbolos sagrados, considerando a los agentes socio religiosos, educativos y culturales (*kimün che*, *kim che*, *azümüwkülechi che*, *logko*, *ñizol logko*, *machi*,

⁸⁶ *Inatuzugun*, se refiere a realizar una investigación exhaustiva, indagación y búsqueda de lo que ha ocurrido en el pasado histórico y reciente sobre los distintos fenómenos, hechos, acontecimientos socioculturales y cosmológicos para explicarse la situación actual y su proyección en el futuro. *Inazuamün*, se refiere a tomar conciencia mediante reflexión y búsqueda que ha llevado adelante la persona para explicarse a sí mismo y a los demás los distintos fenómenos socioculturales y naturales.

zugulmachife, fütakeche, gülamtuchefe, wewpife, entre otros) y los niños (as) existentes en los *lof* y *rewé* de *Ütügentu*.

3. Planteamiento del Problema

Los resultados de la investigación nos permitieron comprender, primero, que los conocimientos socio religiosos que practican los mapunche en el *lof* y *rewé* que pertenecen al territorio de *Xuf Xuf*, aún están vigentes pese a las diversas influencias e intervenciones que vienen del Estado, su sistema educativo tradicional y mediatizada por la institución escolar. Sin embargo, estos conocimientos socio religiosos ya no son igual a años anteriores, agudizándose sus pérdidas con más fuerzas en las nuevas generaciones de mapunche.

A pesar de la aplicación de la modalidad de EIB en lugares de alta concentración de poblaciones indígenas en Chile, no ha sido posible la recuperación de los conocimientos indígenas y especialmente del *mapunche kimün* para ser desarrollado y transmitido a las nuevas generaciones de mapunche, sino que en su intento por recuperar e incorporar el *mapunche kimün* a la escuela sólo a contribuido a distorsionar, debilitar, transgredir y resignificar desde una mirada occidental, rompiendo con la concepción filosófica, del mundo, de la vida, la significancia y edificación del conocimiento mapunche que no es sólo de los *che*. Esta situación ocurre porque no se tiene el debido cuidado y reflexión sobre qué conocimientos, símbolos, prácticas socioculturales y religiosas culturales mapunche se deben o no ser incorporados a la escuela y cómo debe de ser su tratamiento.

Se ha incorporado el *mapunche kimün* a la escuela siendo allí moldeado de acuerdo a los propios parámetros metodológicos occidentales para tratar de buscar la mejor forma de adecuarlo a la realidad local donde éste se encuentra inserto, pero adaptado y adecuado a la estructura propia del sistema educativo nacional y de la institución escolar, facilitando así la participación de la sociedad mapunche con mira hacia la integración nacional, camino hacia la modernidad y superación de la pobreza, y no haciendo del *mapunche kimün* en parte sustantiva de la práctica social, religiosa, filosófica y cultural de las nuevas generaciones de mapunche.

Muchas veces no pensamos ni reflexionamos sobre la incorporación y tratamiento de conocimientos, símbolos, prácticas socioculturales y religiosas mapunche, sino que sólo se imponen y aceptan las incorporaciones de estos elementos culturales bajo el nombre de la modalidad de EIB dentro de una estructura no apta ni apropiada para incorporarse y desarrollarse estos aspectos y elementos culturales mapunche. Consecuencia de ello hoy se ven distorsionados, transgredidos y resignificados

muchos de los elementos culturales mapunche, causando en algunos niños y jóvenes mapunche del territorio de *Xuf Xuf* conductas y fenómenos anormales como enfermedades psicosociales y la aparición de *machi* hombre en territorio donde nunca ha existido. Estos efectos traen como consecuencia un desequilibrio y malestar en las familias, *lof*, *rewe* y *ayjarewe* de *Xuf Xuf*.

Es así que el estudio se centró en buscar en la discusión con los diferentes agentes socioculturales, religiosos y educativos (incluidos a los niños/as) de los *lof* que pertenecen al *rewe* de *Ütügentu*, los significados y sentidos de los diversos símbolos presentes, especialmente en el evento socio religioso del *gijatun* y que siguen sus propias trayectorias socioculturales en su relación con los elementos cosmológicos y que no pueden ser incorporados a la escuela.

4. Objetivo General

Sistematizar los significados de los diversos símbolos presentes en el evento socio religioso del *gijatun* que siguen sus propias trayectorias socioculturales en su relación con los elementos cosmológicos, según los diversos agentes socioculturales, religiosos y educativos miembros de los *lof* que son parte del *rewe* de *Ütügentu*.

4.1. Objetivos específicos

- 1.- Identificar los diversos símbolos presentes en el evento del *gijatun* que se realiza en el *rewe* de *Ütügentu*.
- 2.- Describir el sentido y significado de los diversos símbolos presentes en la actividad ceremonial del *gijatun* que tiene para las familias miembros de los *lof* pertenecientes al *rewe* de *Ütügentu*.
- 3.- Analizar los significados que tienen los diversos símbolos presentes en el *gijatun* que siguen sus propios cursos socioculturales y cosmológicos que pueden o no ser considerados e inscritos en la escuela.

5. Justificación

El trabajo contribuirá a sistematizar los significados de los diversos símbolos presentes en el evento socio religioso del *gijatun* que siguen sus propias trayectorias socioculturales en su relación con los elementos cosmológicos y que pueden o no ser incorporados a la escuela, sirviendo de marco referencial a tener en cuenta para poder regenerar, revitalizar, perfilar y/o fortalecer el currículum propio mapunche a que aspiran las comunidades mapunche del territorio.

La investigación aportará con elementos que den luces para tener el cuidado necesario en la incorporación y tratamiento de los diversos símbolos presentes en el evento socio religioso del *gijatun* que siguen sus propias trayectorias socioculturales en su relación con los elementos cosmológicos y no caer en la distorsión, transgresión y resignificación de muchos de los símbolos sagrados y culturales mapunche.

Al mismo tiempo, para que el *mapuche kimün* siga anclado en las estructuras del *mapuche az mapu* (característica de ser y permanecer las dimensiones espaciales) y *mapuche az mogen* (característica de ser, permanecer y actuar de la vida mapunche), desarrollarla, cimentándola constantemente a través de sus prácticas socio religiosas en los *lof* y *rewe*, no transgredir las formas de ser, de relacionarse de cada familia, el conocimiento, el orden cósmico sagrado que se conmemora en la ceremonia y que permiten a los *che* la construcción de esquemas culturales, sistemas de significados en las cuales forman, ordenan, sustentan y dirigen sus vidas, siendo este integradora, cíclica y holística. Es decir, no permitir que la escuela en tanto símbolo de enseñanza occidental que denota violencia simbólica en los *lof*, se apropie de los símbolos sagrados mapunche, sus significados y sus conocimientos para su contextualización.

Con esto se pretende poner de relieve la profundidad del conflicto que causa al ser inscritos e incorporados los símbolos sagrados mapunche en la escuela y avivar la preocupación, el interés y el debate sobre qué elementos culturales pueden o no ser incorporados al ámbito escolar.

6. Factibilidad

La propuesta es factible, en primer lugar, porque es una necesidad urgente que plantean los miembros de las comunidades mapunche, sus organizaciones sociopolíticas de retomar, de trabajar y llevar adelante la reflexión sobre los elementos culturales que son incorporados a la escuela sin los consentimientos de las autoridades tradicionales mapunche y, de trabajar para retomar la enseñanza del *mapunche kimün* con sentido de reformación a las nuevas generaciones, tomando el tratamiento de los *kuyfike zugu*, como antiguos conocimientos, cosas y fenómenos socioculturales y naturales, mediante el *tukulpan zugu* consistente en traer al presente y recordar los sucedidos en el pasado, que se da a través del *inatuzugun* e *inazuamün* para iniciar el *mapunche kimeltuwün* en la reedificación de un sistema educativo propio, orientado a un proceso de control cultural permanente de parte de los integrantes de la sociedad mapunche, tanto en la socialización, adquisición de conocimientos, desarrollo de valores y aptitudes.

Aún se encuentra vigente la estructura sociopolítica y religiosa del territorio de *Xuf Xuf*, como los *lof*, *rewe* y *ayjarewe*, cada unos con sus respectivas autoridades tradicionales como los *werken*, *logko* y *ñizol logko*. Además, aún se practican las actividades socioculturales como los *eluwün* (entierro), *mafün* (casamiento), *katan pilun* o *katawün* (ceremonia de rompimiento de orejas a las niñas), *palin* (deporte), *kejuwün* (colaboración recíprocas), y las actividades socio religiosas como los *gijatun*, *kamarikun*, *jejipun/gejipun*, *geykurewen/geyfürewen*, *machitun* y *ulutun*, como espacios de aprendizajes, donde el *mapuzugun* sigue siendo el principal fuente y sustento del ser y deber ser mapunche, principalmente en los más adultos e instrumento no sólo para el ejercicio de las prácticas comunicativas cotidianas, sino, para la ejecución de las prácticas socioculturales y religiosas mapunche, para dar cuenta de su historia, de su concepción de mundo, su filosofía y su identidad como mapunche.

7. Recursos financieros

Se buscará instancias que puedan financiar la investigación sobre los significados y sentidos de los diversos símbolos presentes en la ceremonia del *gijatun* que siguen sus propias trayectorias socioculturales en su relación con los elementos cosmológicos y que no pueden ser incorporados e inscritos al ámbito escolar y de propiciar la regeneración de una educación propia desde las bases comunitarias, entre ellas algunas instancias Vascas, Catalanes y aliados institucionales como la CONADI que hoy busca trabajar la educación desde las propias comunidades indígenas y entre ellas, la mapunche.

8. Recursos humanos

El interés y la necesidad urgente que plantean los miembros de las comunidades mapunche, sus organizaciones sociopolíticas (como los *logko*, las o los *machi*, los *wewpife*, *gülamtuchefe*, *kim che*⁸⁷, entre otros) de retomar, de trabajar y de llevar adelante reflexiones sobre los elementos culturales que son incorporados al ámbito escolar sin los consentimientos de las autoridades tradicionales mapunche y, de trabajar para retomar la enseñanza del *mapunche kimün* enmarcada en el *mapunche kimeltuwün*, nos permiten contar con los agentes políticos, educativos, religiosos,

⁸⁷Logko con conocimientos políticos y socio religiosos.

Machi con conocimientos sobre la medicina mapunche y socio religioso.

Wewpife, persona que posee como característica fundamental la habilidad, dominio para hablar y de la palabra, con un cúmulo de conocimientos mapunche, sobre la historia del *lof*, *rewe*, *ayjarewe*, sobre redes y relaciones familiares, concepción filosófica de la vida y del universo, conocimientos sobre las relaciones que se tiene con los diferentes *newen* (fuerzas de la naturaleza), conocimientos políticos, religiosos, entre otros.

Gülamtuchefe, persona con amplio conocimiento sobre principios, valores y prácticas socio religiosas, para aconsejar.

Kim che, persona con muchos conocimientos y coherente en su ser y deber mapunche.

medicinales y sociales mapunche existentes en los distintos *lof* perteneciente al *rewe* de *Ütügentu*. Además, contar con profesionales mapunche existentes en los *lof* que puedan cumplir roles diversos como **sistematizadores** de informaciones y conocimientos mapunche sobre los significados y sentidos de los diversos símbolos rituales religiosos, como **mediadores** entre los diferentes actores y como **facilitadores** en el proceso de revitalización y fortalecimiento de una educación propia mapunche.

9. Acciones que se realizarán para lograr los planteamientos de la propuesta

Para efectivizar la propuesta se deberá realizar algunas acciones preliminares que nos permitirán crear el ambiente y compromisos con las instancias financiadoras como de los *logko* pertenecientes a los distintos *lof* y sus miembros, para socializar los resultados de la investigación y seguir trabajando en la profundización de los conocimientos socio religiosos, especialmente en los significados y sentidos de los símbolos rituales religiosos presentes en el *gijatun* que no pueden ni deben ser incorporados al ámbito escolar, con mira a la regeneración del *mapunche kimeltuwün*.

Actividades	Participantes	Fechas probables
Contacto con las instancias financiadoras y envío de la propuesta de trabajar en la sistematización de los significados y sentidos de los símbolos rituales religiosos presentes en el <i>gijatun</i> que no pueden ni deben ser incorporados al ámbito escolar.	Investigador Instancias financiadoras	Septiembre y octubre del 2006
Visita formal mapunche al <i>ñizol logko</i> del <i>rewe</i> de <i>Ütügentu</i>	Investigador <i>Ñizol logko</i>	Noviembre 2006
Visita formal a los <i>logko</i> de las comunidades Pedro Carril del <i>lof</i> <i>Piwjeüñüm</i> , Chicahual Córdova del <i>lof</i> <i>Jewpeko</i> y la comunidad Ignacio Coche.	<i>Ñizol logko</i> Investigador <i>Logko</i>	Diciembre 2006
Planificar la fecha y el lugar de un <i>xawün</i> ⁸⁸ para socializar los resultados de la investigación.	<i>Ñizol logko</i> <i>logko</i> de los distintos <i>lof</i> Investigador	Diciembre 2006
Dar a conocer los resultados de la investigación.	Todos los miembros de los <i>lof</i> pertenecientes al <i>rewe</i> de <i>Ütügentu</i> , mediante un <i>xawün</i> .	Enero 2007
Revisar las informaciones que se encuentran en la tesis incorporando las sugerencias y reflexiones de los miembros de los <i>lof</i> .	Investigador	Enero 2007
Validación de los datos que se exponen en la tesis y plantear la propuesta de	Investigador y todos los miembros de los <i>lof</i>	Enero 2007

⁸⁸Xawün; significa juntarse, reunirse, encontrarse por algún motivo particular y circunstancial que amerite auto convocarse en algún lugar específico. Si bien algunos de los *xawün* son prefijados por miembros de uno o varios *Lof*, en general son de carácter circunstancial pues no tienen una regularidad en el tiempo.

profundización del trabajo principalmente sobre los sentidos y significados de los símbolos presente en el <i>gijatun</i> .	pertenecientes al <i>rewe</i> de <i>Ütügentu</i> .	
---	--	--

Actividades para lograr los objetivos específicos planteados.			
Actividades	Sub actividades	Responsables	Fecha posible
<i>Xawün</i> con todos los agentes socioculturales y miembros de los <i>lof</i> pertenecientes al <i>rewe</i> de <i>Ütügentu</i> .	Coordinar con todos los miembros de los <i>lof</i> con que grupo de agentes se trabajará primero. Acordar con los grupos de agentes ¿dónde? y ¿cuándo? se trabajará y quiénes apoyarán en la redacción de los talleres.	<i>Ñizol logko</i> <i>Logko</i> de cada <i>lof</i> Investigador Organización territorial.	Febrero 2007
Posible <i>güxamkawün</i> ⁸⁹ con agentes religiosos.	Identificar y reflexionar sobre los sentidos y significados de los diferentes símbolos presentes en la ceremonia del <i>gijatun</i> desde el ámbito religioso. Analizar sobre los significados y sentidos que tienen los diferentes símbolos religiosos presentes en el <i>gijatun</i> y, que hoy se están haciendo usos indebidos en las comunidades y ámbito escolar, ¿qué se debería hacer?, ¿cómo se debería hacer?, para qué?, ¿con quienes y dónde?. Registrar las informaciones y elementos entregados en el taller. Redactar las informaciones entregadas.	<i>Ñizol logko</i> , investigador, equipo redactor.	Febrero 2007
Posible <i>güxamkawün</i> con agentes políticos.	Identificar y reflexionar desde los conocimientos políticos-administrativos los símbolos presentes, sus sentidos y significados en la ceremonia del <i>gijatun</i> . Analizar los significados y sentidos que tienen los diferentes símbolos religiosos presentes en el <i>gijatun</i> y, que hoy se están haciendo usos indebidos en las comunidades y ámbito escolar, ¿qué se debería hacer?, ¿cómo se debería hacer?, para qué?, ¿con quienes y dónde?.	<i>Ñizol logko</i> Investigador Equipo redactor Representante de la Organización territorial	Febrero 2007

⁸⁹ *Güxamkawün*, es un tipo de diálogo que significa conversarse, intercambiar ideas, discutir, reflexionar en conjunto, acordar, ordenar, orientar, consensuar para llevar adelante una determinada acción.

	Registrar las informaciones y elementos entregados en el taller. Redactar las informaciones entregadas.		
Posible <i>güxamkawün</i> con agentes medicinales.	Reflexionar e identificar desde los conocimientos medicinales los símbolos presentes, sus sentidos y significados en la ceremonia del <i>gijatun</i> . Analizar los significados y sentidos que tienen los diferentes símbolos religiosos presentes en el <i>gijatun</i> y, que hoy se están haciendo usos indebidos en las comunidades y ámbito escolar, ¿qué se debería hacer?, ¿cómo se debería hacer?, para qué?, ¿con quienes y dónde? Registrar las informaciones y elementos entregados en el taller. Redactar las informaciones entregadas.	Ñizol Logko Investigador Logko Equipo redactor	Febrero 2007
Posible <i>güxamkawün</i> con agentes sociales.	Reflexionar sobre los conocimientos de los diferentes símbolos sagrados que utilizaban y utilizan los diferentes grupos familiares en la ceremonia del <i>gijatun</i> y las relaciones que existen entre cada unos de ellos. Analizar los significados y sentidos de los diferentes símbolos que utilizan las familias en la ceremonia del <i>gijatun</i> . Registrar las informaciones y elementos entregados en el taller. Redactar las informaciones entregadas.	Logko de los distintos <i>lof</i> Equipo redactor	Febrero 2007
Posible <i>güxamkawün</i> con jóvenes.	Reflexionar sobre los conocimientos existentes en los diferentes símbolos que se utilizan en el <i>gijatun</i> , sus sentidos y significados y ¿cómo se están tratando en la actualidad?. Reflexionar sobre la incorporación de los símbolos sagrados en la escuela, sus efectos socioculturales, filosóficos y religiosos y las realidades de cada unos de ellos en los propios <i>lof</i> . Analizar los conocimientos sobre los símbolos sagrados presentes en el <i>gijatun</i> y que son necesarios de regenerar, recrear y reproducir en las nuevas generaciones.	Ñizol Logko Logko Equipo redactor	Marzo 2007

	Registrar las informaciones y elementos entregados en el taller. Redactar las informaciones entregadas.		
Posible taller con niños y niñas.	Sensibilizar sobre la situación mapunche en la actualidad sobre las prácticas ceremoniales, sus conocimientos y los símbolos que en las ceremonias se utilizan. Pedir que cada uno (a) de los (as) asistentes emitan su opinión sobre lo que piensan y, sobre la incorporación de algunos de los símbolos en la escuela. Proponer un trabajo de formación cultural en las propias comunidades. Redactar las sugerencias y opiniones.	Ñizol Logko Equipo redactor Investigador	Marzo 2007
Posible <i>güxamkawün</i> con agentes educativos.	Reflexionar e identificar desde los conocimientos socioeducativos los diferentes símbolos presentes, sus sentidos y significados en la ceremonia del <i>gijatun</i> . Analizar los significados y sentidos que tienen los diferentes símbolos religiosos presentes en el <i>gijatun</i> , y que hoy se están haciendo usos indebidos en las comunidades y ámbito escolar, ¿qué se debería hacer?, ¿cómo se debería hacer?, para qué?, ¿con quienes y dónde?. Analizar el <i>mapunche kimeltun</i> y <i>kimeltuwün</i> que en el presente y futuro se pueden regenerar, recrear y reproducir en las nuevas generaciones, cómo, a quienes y de que edades?. Registrar las informaciones y elementos entregados en el taller. Redactar las informaciones entregadas.	Ñizol Logko <i>logko</i> Equipo redactor Investigador	Marzo 2007
Revisar las informaciones que fueron entregados en los distintos talleres.	Reunión con los equipos redactores. Presentación de redacción hecha por cada grupo redactor. Reflexionar sobre la importancia de las informaciones registradas.	Ñizol logko <i>Logko</i> de los <i>lof</i> Investigador Grupo sistematizador	Marzo 2007
Sistematizar los diversos conocimientos	Cada grupo presentará todas las informaciones registradas.	Grupo sistematizador Investigador y	Abril y mayo del 2007

entregados por diferentes grupos de talleres.		Profesionales mapunche existente en los <i>lof</i> como colaboradores.	
Validación de las informaciones registradas y sistematizada.	Presentación de los resultados de los diferentes talleres y encuentros realizados a todos los miembros pertenecientes al <i>rewe de Ütügentu</i> . Recoger las últimas sugerencias hechas por todos los participantes. Planificar el tiempo y el espacio de enseñanza – aprendizaje y los responsables en cada uno de los distintos aspectos del quehacer mapunche para iniciar el <i>mapunche kimeltuwün</i> .	Investigador y <i>Ñizol logko</i>	Junio 2007
Sistematización final e inicio del proceso del <i>mapunche kimeltuwün</i> .		Grupo sistematizador Investigador y Profesionales mapunche existente en los <i>lof</i> .	Junio 2007

Resultados esperados

Objetivos	Indicadores de evaluación
Contar con la participación de los agentes socioculturales y miembros de los <i>lof</i> perteneciente al <i>rewe de Ütügentu</i> .	Conciencia de la significancia del trabajo sobre los significados y sentidos de los símbolos socio religiosos presentes en el <i>gijatun</i> y sus debidos tratamientos. Participación activa en el transcurso del proceso de <i>xawün</i> , <i>güxamkawün</i> y <i>küzawün</i> (llevar adelante la acción de trabajar según lo acordado).
Contar con registros de todos los <i>güxamkawün</i> , <i>xawün</i> y <i>küzawün</i> .	Registros, redacciones, las estrategias, sus metodologías, los fundamentos de los conocimientos sobre los significados y sentidos de los símbolos presentes en el <i>gijatun</i> que no deben ni pueden ser utilizados e inscritos en el ámbito escolar.
Contar con la sistematización final e iniciar el proceso del <i>mapunche kimeltuwün</i> .	Documento escrito que contenga todos los elementos expuestos por los agentes educativos. Contar con planificación de tiempo y espacio de enseñanza – aprendizaje. Agentes socioculturales responsables en cada uno de los distintos aspectos del quehacer mapunche para iniciar el <i>mapunche kimeltuwün</i> .

Bibliografía

Álvarez Ticuna, Juan

- 2005 "Introducción al contexto indígena", en **Orientaciones para la contextualización de Planes y Programas para la Educación Intercultural Bilingüe**. Santiago: Ministerio de Educación de Chile, Programa de Educación Intercultural Bilingüe. 15-17.

Arratia, Marina, Celestino Choque y Marco Salazar

- 2003a Cuadernillo de autoaprendizaje 1. El currículo diversificado: definición y elaboración. Proyecto Tantanakuy. Cochabamba: Edobol.
- 2003b Cuadernillo de autoaprendizaje 2. **El currículo diversificado y la práctica docente**. Proyecto Tantanakuy. Cochabamba: Edobol.

Aristizábal, Silvio

- 2000 "Aproximaciones conceptuales a los modelos de conocimiento local", en Martha Elena Corrales Carvajal, Carmen Patricia Cerón Rengifo y otros (Coor – eds) **La Etnoeducación en la construcción de sentidos sociales**. Popayan: Instituto Caro y Cuervo. Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes, Universidad de los Andes, PROEIB Andes. 219-234.

Baquero, Ricardo

- 1996 **Vigotsky y el aprendizaje escolar**. Psicología Cognitiva y Educación. Buenos Aires: Sud América.

Bengoa, José

- [1985] 2000 "Los orígenes y la guerra colonial" y "La sociedad ganadera", en **Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX**. Santiago: Lom. 15-70.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

- [1972] 1979 **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires: Amorrortu.

Bodnar, Yolanda

- 1990 "Aproximación a la etnoeducación como elaboración teórica", en Ministerio de Educación nacional (cord) **Etnoeducación, conceptualización y ensayos**. Bogotá: Programa Etnoeducación (M.E.N)- PRODIC "El Griot". 41 - 96.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1987 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". **Papeles de la Casa Chata**. Año 2, N° 3 México: CIESAS. 22 - 43.

Bourdieu, Pierre

- [1994] 1997 **Razones prácticas**. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre y Jean- Claude Passeron

- [1979] 1996 **La reproducción**. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. México. D.F.: Fontamara.

Cañulef, Eliseo

- 1998 **Introducción a la Educación Intercultural Bilingüe en Chile**. Temuco: Pillan.

Castrillon, Alberto

- 2000 "Sentidos sociales y políticos de la etnoeducación desde los afrocolombiano", en Martha Elena Corrales Carvajal, Carmen Patricia Cerón Rengifo y otros (Coor – eds) **La Etnoeducación en la construcción de sentidos sociales**. Popayan: Instituto Caro y Cuervo. Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes, Universidad de los Andes, PROEIB Andes. 235 - 238.

Choque, Efren

- 2004 **Las prácticas de poder y liderazgo de los Jilaqatas y t'allas en Huachacalla Marka**. Tesis de Maestría en EIB. Cochabamba: PROEIB Andes/ Universidad Mayor de San Simón.

De Zutter, Pierre

- 2002 **El arte de desaprender para volver a aprender**. Capítulo 1. Los (des)aprendizajes. (mimeo)

- 1991 "Perú: esfuerzos hacia una educación étnica: vicios y retos" en ILDIS (comp). **Etnias, educación y cultura. Defendamos lo nuestro**. La Paz: Nueva Sociedad. 67 - 73.

Díaz, María, Pablo Mariman y Domingo Carilao.

- 2001 Guía para el profesor. **Mapuce ñi tukulpa zugun**. Historia del Pueblo Mapuche (escuela área Budi, Xuf Xuf, Lumaco, Puren). Temuco: Instituto de estudios indígenas de la Universidad de la Frontera, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Duran, Teresa y Deciderio Catriquir

- 1997 "Ad engu Kimün. Principios Educativos mapuche, base para un currículum educacional", en Desiderio Catriquir (comp) **1º Seminario Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe**. Temuco: Universidad Católica de Temuco. 147-156.

Echeverri, Juan Álvaro

- 1998 **De chagrera a secretaria**: Etnoeducación y cultura en la Amazonas. Accesible en línea: <http://antena.nl/smollworld/cam/doc/etnoeduc1.html>.

Eliade, Mircea

- 1995 "Sagrado y Profano. Conclusiones" en Marco Rueda y Segundo Moreno (Comp.). **Cosmos, Hombre y Sacralidad**. Lecturas dirigidas de Antropología Religiosa. Cuadernos de antropología 2. Quito: Departamento de Antropología PUCE y Abya-Yala. 10-21.

Enciso Patiño, Patricia

- 1997 "Contradicciones de la educación bilingüe intercultural en comunidades indígenas", en documento **The relocation of Languages and Cultures. Workshop Reader**. Duke University. 63-72.

Fauré, Edgar y otros

- 1978 **Aprender a ser**, UNESCO/Alianza Editorial. Madrid. 6ª edición.

Föerster, Rolf y Hans Gündermann

- 1996 "Capítulo VIII Religiosidad mapuche contemporánea: Elementos introductorias", en Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse y otros. **Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología**. Santiago: Andrés Bello. 189-240.

Geertz, Clifford

- 1987 **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa.

Gottret, Gustavo

- 1998 **Diseño curricular**. La Paz: Universidad Americana.

Gustafson, Bret

- 1996 **Guía para la investigación de nuestras culturas y nuestros idiomas**. La Paz: UNICEF.

Hammersley, Martín y Paul Atkinson

- 1994 **Etnografía. Métodos de investigación**. Barcelona: Paidós.

Heller, Ágnes

- 1985 **Historia y vida cotidiana**. México: Grijalbo.

Heller, Herman

- 1992 **Teoría del Estado**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hernández Sampieri, Roberto; Carlos Fernández y otros.

- 1991 **Metodología de investigación**. México: McGraw-Hill.

Huenchulaf, Rosa y Gloria Melipil

- 2003 "¿Cómo ha sido afectada la sociedad mapuche por la educación formal chilena?. Un diagnóstico de la realidad socioeducativa mapuche, su vinculación con el sistema educacional chileno y las perspectivas de un modelo educativo pertinente". Investigación encargada por la Comisión de trabajo autónomo mapuche, COTAM. Temuco. (mimeo)

Huenchullan, Carolina

- 2005 "Presentación", en **Orientaciones para la contextualización de Planes y Programas para la Educación Intercultural Bilingüe**. Santiago: Ministerio de Educación de Chile, Programa de Educación Intercultural Bilingüe. 11-13.

Ishizawa, Jorge

- 2002 "Presentación", en **Enseñanza y supervisión culturalmente sensibles**. Descolonizar la Educación: Un Manual para la Formación del Personal Educativo en Chet A. Bowers y David J. Flinders. Lima: Gráfica Bellido. 5-8.

Lavin, Sonia y Dorris Erwein

- 1993 **Autonomía, Gestión escolar y calidad de la educación**: estudio de caso en escuelas municipalizadas y particular subvencionadas en Chile. Accesible en línea: <http://reduc.cl/raes.nsf> (Consulta: 11 de julio de 2005).

Lundgren, Ulf

- 1992 **Teoría del currículo y escolarización**. Madrid: Morata

Nogueira, Adriano, Paulo Freire, Joana Lopes y otros.

- 2001 **Conocimiento Técnico y Conocimiento desde la Cultura Popular**. Formas de saber que se complementan, a partir de una comprensión multicultural de la producción de conocimiento. Temuco: Proyecto Gestión Participativa en Educación – Kelluwün, Universidad de la Frontera, Facultad de Educación y Humanidades, Departamento de Educación, Fundación Desarrollo Educacional La Araucanía, Municipalidad de Ercilla, Fundación W.K. Kellogg.

Maturana, Humberto y Sima Nisis

- 1999 **Transformación en la convivencia**. Santiago: Dolmen.

Mejía, Marco Raúl

- 1990 **Hacia otra escuela desde la educación popular**. Materiales para la educación popular. Lima: Tarea.

Miller, David.

1995 **Sobre la nacionalidad.** Barcelona: Paidós.

Ministerio de Educación de Chile

1999 **Currículum de la Educación Básica.** Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios. Santiago: Universitarias.

1997 **Reforma en marcha.** Santiago: Gobierno de Chile, MINEDUC.

Ministerio de Planificación

1993 **Ley Indígena 19.253.** Santiago: Gobierno de Chile, MIDEPLAN.

Moesbach, Ernesto

[1930] 2002 **Lonco Pascual Coña ñi tukulpanzugun. Testimonio de un cacique mapuche.** Santiago: Pehuén.

Monclús, Antonio y Carmen Sabán

1996 **La escuela global.** La educación y la comunicación a lo largo de la historia de la UNESCO. Madrid: Fondo de Cultura Económica/ UNESCO.

Parra, Rodrigo y Juan Carlos Tudesco

1981 **Marginalidad Urbana y Educación Formal.** Planteo del problema y perspectivas de análisis. Fichas/14. UNESCO, CEPAL, PNUD. Proyecto desarrollo y educación en América Latina y el Caribe. Buenos Aires: CEPAL.

Pichinao, Jimena, Fresia Mellico, et al.

2003 **Pu Mapunche ñi Gijañmawün.** Estudio sobre la religión mapunche, en Gulu y Pwel mapu, encargado por la Comisión de trabajo autónoma mapuche, COTAM, surgido de la "Comisión Verdad histórica y Nuevo Trato". Temuco. (mimeo)

Quidel, Javier

2003 **Chum Azkülen ta iñ Mapunche Mogen.** Filosofía del ser Mapunche. Trabajo preliminar para ser presentado a la Comisión de Trabajo Autónomo Mapunche (COTAM). Temuco. (mimeo)

Quidel, José y Fernando Jineo

- 1999 "Las raíces para nuestro cultivo", en Aracely Caro, Teresa Durán, Julio Tereucán (Eds.), **Estilos de desarrollo en América Latina**. Temuco: Universidad Católica, Universidad de la Frontera.

Quidel, José, Jorge Huentecura y otros.

- 2002 **Orientaciones para la incorporación del conocimiento mapuche al trabajo escolar**. Santiago: Ministerio de Educación de Chile, Programa de Educación Intercultural Bilingüe.

Quidel, José, Víctor Caniullan, Jimena Pichinao y Fresia Mellico.

- 2004a **Historia Mapuche**. Manual de capacitación 1. Temuco: Gobierno de Chile, PROMAP, AXIOMA, Programa Orígenes. (mimeo)

Quidel, José, Víctor Caniullan, Jimena Pichinao y Fresia Mellico.

- 2004b **Religión Mapuche**. Manual de capacitación 2. Temuco: Gobierno de Chile, PROMAP, AXIOMA, Programa Orígenes. (mimeo)

República de Chile

- 1997 **Constitución Política de la Republica de Chile** "Notas e índices temáticos". Santiago: Cono Sur.

Ríos Núñez, Sandra

Dirección de Planificación y Estudios Universidad de Los Lagos. Accesible en línea <http://www.monografias.com/trabajos16/teoria-luhmann/teoria-luhmann.shtml>. (consulta 05 de abril de 2005).

Rodríguez, Ibáñez Mario

- 1997 **La construcción colectiva del conocimiento en la educación popular**: Desafíos actuales en contextos culturales andino-bolivianos. La Paz: "Garza Azul".

Rogoff, Bárbara

- 1993 **Aprendices del pensamiento**. Barcelona: Paidós.

Romero, Ruperto.

- 1995 "Capítulo IV El mundo de los niños: entre el juego y el trabajo", en **Ch'iki: concepción y desarrollo de la inteligencia en niños quechuas pre-escolares de la comunidad de Titikachi**. La Paz: Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación de la UMSS. 87-103.

Rojas, Alejandro

- 2000 "Etnoeducación y construcción de sentidos sociales" en María Corrales (coord.) **La etnoeducación y construcción de sentidos sociales**. Universidad del Cauca: Popayán. 3 – 15.

Salamanca, María, Ramón Moureira, Javier Quidel y otros

- 2003 **Mapu Küpal Azkunun Zugu**. "El ejercicio del derecho propio mapuche". "Fundamentos y manifestaciones del derecho propio mapunche". Estudio encargado por la Comisión de trabajo autónoma mapuche, COTAM, surgido de la "Comisión Verdad histórica y Nuevo Trato". Temuco. (mimeo)

Salazar, Gabriel

- 1999 **Historia contemporánea de Chile**. Santiago: LOM.

Sánchez, Arminda

- 2005 Teshentala: **La educación yuracaré en la práctica cultural de la caza**. Tesis de Maestría en EIB. Cochabamba: PROEIB Andes/ Universidad Mayor de San Simón.

Taylor y Bogdan

- 1996 **Introducción a los modelos cualitativos de investigación**. Barcelona: Paidós.

Téllez Iregui, Gustavo

- 2002 **Pierre Bourdieu**. Conceptos básicos y construcción socioeducativa. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Terre des Hommes - Alemania

- 2000 Niños y crianza de la biodiversidad en la chacra. Nuestros ganados son nuestro padre – madre que nos crían. Lima: Gráfica Bellido S.R.L.

Ticona, Esteban

- 2005 **Lecturas para la descolonización.** Taqpachani qhispiyasipxañani (liberémonos todos). La Paz: Plural editores.

Torres, Jurjo

- 1996 **El currículo oculto.** Madrid: Morata.

Trilla, Jaume

- 1993 **La educación fuera de la escuela.** Ámbitos no formales y educación social. Barcelona: Ariel, S.A.

Unidad Nacional de Naciones Indígenas Originarios

- 2004 **Por una educación indígena originaria. Hacia la autodeterminación ideológica, política territorial y sociocultural.** Santa Cruz: UNNIOs. (mimeo)

Uccelli Labarthe, Francesca

- 1996 **Socialización infantil a través de la familia y la escuela.** Tesis para optar al grado de licenciatura en ciencias sociales con mención en antropología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Van Bebber Ríos, Rodrigo Andrés

- 2002 “Estado-Nación y conflicto mapuche: Aproximación al discurso de los partidos políticos chilenos”. **Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano.** Argentina. Gráficas y Servicios S.R.L. 325 – 355. Accesible en línea: <http://www.mapuche.info/mapuint/vanbebbber021000.pdf>. (consulta 05 de abril de 2005).

Van Kessel, Juan

- 1996 “Capítulo VII La cosmovisión Aymara”, en Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse y otros. **Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología.** Santiago: Andrés Bello. 169-187.

Vásquez, Ana e Isabel Martínez

- 1996 **La socialización en la escuela.** Una perspectiva etnográfica. Barcelona: Paidó.

Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada.

- 1997 “Una segunda aproximación al modelo de trabajo en etnografía. La dimensión epistemológica y crítica” en **La lógica de la investigación etnográfica**. Madrid: Trotta. 213 – 250.

Bibliografía consultada

Alonqueo, Martín

1979 **Instituciones religiosas del pueblo mapuche.** Santiago: Nueva Universidad.

Bengoa, José

1999 **Historia de un Conflicto. El Estado y los Mapuches en el Siglo XX.** Santiago: Planeta.

Buendía, Mauricio

2001 **La estrategia de la Coordinadora Arauko-Malleco. Hablan sus dirigentes.** Santiago: Revista Punto Final Nº 507.

Bustamante, Gonzalo y Javier Quidel

2001 “Convención de los Derechos de los Niños y las Niñas y Concepción Mapuche de la Infancia”, en Milagro Brondi (ed) **Cultura e Infancia. Una lectura crítica de la Convención Internacional de los derechos de los niños y las niñas.** Lima: Terre De Hommes. 91 – 122.

Crowley, John

1993 “Etnicidad, nación y contrato social”, en Delannoi, Gil y Pierre Andrés Taguieff (comp). **Teorías del nacionalismo.** Barcelona: Paidós. 23 - 74.

De la Peña, Guillermo

2002 “El futuro del indigenismo en México: Del mito del mestizaje a la fragmentación neoliberal”, en Yamada y Degregori (org). **Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina.** Osaka: The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology. 45 - 64.

Faron, Louis

1969 **Los mapuches, su estructura.** México: Instituto Indigenista Interamericano.

Förster, Rolf y Sonia Montesino.

1988 **Organizaciones, Líderes, y Contiendas Mapuche (1900 – 1970).** Santiago: CEDEM.

Gottret, Gustavo

- 2001 **América Indígena versus Globalización: el aporte de las culturas andinas.** Ponencia presentada en el encuentro Interculturalidad y Bilingüismo en los Países Andinos. Cochabamba.

Koizumi, Junji

- 2002 "Etnicidad y Estado nacional en Huehuetenango, Guatemala: Resultado de las elecciones y el problema del nacionalismo comunal", en Yamada y Degregori (org). **Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina.** Osaka: The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology. 109 - 128.

Latcham, Ricardo

- 1924 **La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos** en publicaciones del museo de etnología y antropología de Chile. T. III, Nº 2, 3 y 4. 145 – 868.

Luhmann, Niklas

- 1997 **Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna.** Madrid: Paidós.

Medin, Tzvi

- 2002 "El reto de la humanidad y el discurso nacional en el siglo XX", en Yamada y Degregori (org). **Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina.** Osaka: The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology. 31 – 41.

Tovar, Hermes

- 1986 "Problemas de la transición del Estado Colonial Al Estado Nacional, 1810-1850", en J. Paul Deler (comp.) **Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia – Colombia – Ecuador – Perú.** Volumen II. Lima: IEP. 350 – 387.

ANEXO

Guía de entrevista al Ñizol Logko José Quidel Lincoleo

Fecha: 03/11/2004

Lugar de la entrevista: Familia Quidel Pichinao

Rewe: Ütügentu

Lof: Ütügentu

Futal mapu: Territorio de Xuf Xuf

Entidad Territorial: Wenteche

Chalin (saludo)

Entrevistador: Peñi, wüne ta chaliwayu, mari mari piwayu ka.

Nentu zugu (motivo de la visita)

Entr. Miyawfun tūfa peñi nienmu zugu, fey füreneafen cham kiñeke ramtun zugu mew fel. Feyta azküley ñi chumgechi kuyfiyem felekefel ta zugu mapunche mogen mew. Fey ñi ka antü pu pichikeche ñi kimaafel feytachi kimün zugu kishu ta ñi lof mew fel; fey mew kintuyawfun kimün ta ñi wirintukuafiel ta tüfey peñi.

- 1.- Eymi ta mi kimün mew ¿chumgechi xawüwkefuy pu mapuche kuyfi yem peñi? ¿Chem rakizuam nieymi feychi zugu mew peñi?
- 2.- ¿Chem üy niekefuygün cham feytachi puke xawün?
- 3.- ¿Chem zugu chi wülkefuygün ti pu logko ka pu fütakeche kuyfiyem feytachi fuxake xawün mew?
- 4.- Fewla kay peñi, feytachi zugu kuyfi ñi chumlekefel, ¿chumletuy kay eymi ta mi pin mew?
- 5.- Peñi, feytachi fuxake kimün kay ¿chew wülgekefuy kuyfi yem cham?. Pu logko mülekefuy, pu fütakeche ¿chew wülkefuygün cham feytachi fuxake kimün?.
- 6.- ¿Chem kimün fewla peñi petu ta wülniegekey o wülniegiy?
- 7.- Rűf ¿chem zugu chi kalewetuy fewla?
- 8.- Peñi, fey chem zugu mew chi eymi ta logkogeaymi pigekey ta che, chem mew chi feypigekey ta che?.
- 9.- ¿Feymu chay eymi ta logkogeaymi peñi?
- 10.- ¿Femgechi cham elgeymi eymi ta mi logkogeal, ñizol logkogeal tüfachi rewe mew, lof mew?.
- 11.- Kuyfiyem kay peñi, ¿felekefuy cham feytachi zugu?
- 12.- Peñi, ¿chem zugu chi wixampüramgetuafuy fewla, feytachi pu kuyfike zugu ka kuyfike xawün, eymi ta mi günezuammün mew?
- 13.- Eymi ta mi pin mew peñi, feytachi zugu ¿chumlerpuay cham ka chumlerpuay cham mapuche ñi chumgechi kuyfiyem xawüwkefel ka antü?.
- 14.- Rűf eymi peñi ¿chumgechi eluwimiy ta mi logkogeal?.
- 15.- Eymi ta mi logkogenmu peñi ¿chem zugu zoy piwkentukunieymi?
- 16.- ¿Chumgechi eymi wülkeymi feytachi kimün peñi, ka chem zugu mew?
- 17.- Fewla kay peñi, ¿chem rakizuam nieymi feytachi wigka xawüluwün mew ?; fewla nietuy ta presidente, kiñe directiva ti pu mapuche lof mew, comunidad pituygün kishuegün, fey ¿chem rakizuam nieymi feychi zugu mew kay?.
- 18.- Welu ka femgechi yem kuyfi akulu pu wigka, ka femgechi pu logko ta güxamakefuygün pu wigka egün ka, ¿fewla felewetulay cham?

Afün zugu chaeltu zugu mew (término de la entrevista, cerrando con un agradecimiento)

Feley peñi chaltu may, fente puwiy ta ñi ramtun zugu ta ti. Fenxenlefuy ta zugu, welu müley ta antü ta yu wiño güxamkaletual.

Guía de entrevista a la kimün che, señora Marta Huencho de Carril

Fecha: 07 de mayo del 2005

Edad: 67 años

Lugar de entrevista: Casa de la kimün che

Comunidad: Pedro Carril

Lof: Piwjeüñüm

Sin escolaridad

Chalin (saludo)

Entrevistador: Wüne ta chaliwayiñ jemay papay. Mari mari piwayiñ ka.

Nentu zugun (motivo de la visita)

Entr. Miyawfun tüfa papay nienmu zugu ka, fey pichiken fürenemuafun cham kiñeke ramtun zugu mew fel. Feytachi ramtun zugu azküley ñi chumgechi kuyfiyem felekefel ta zugu mapunche mogen mew. Fey ñi ka antü pu pichikeche ñi kimaafel feytachi kimün zugu kishu ta ñi lof mew fel; fey mew kintuyawfun kimün ta ñi wirintukuafiel ta ti papay.

Gijatun

- 1.- Fey kuyfike zugu mew papay ¿chem am ta gijatun pigekey?
- 2.- Welu ¿chumgelu gijatun pigekey feytachi nentun zugu?
- 3.- ¿chumgechi zewmagekey feytachi gijatun zugu?
- 4.- Welu ti gijatun nenetugekiy re rewe mew müten cham?
- 5.- ¿Chumgechi kay kimgekiy feytachi gijatun kimün?
- 6.- ¿Chumgechi feytachi kimün zugu kimgekiy ka pu pichikeche chumgechi kimkiy feytachi gijatun kimün kay?
- 7.- Ka ¿chem zugu chi konkiy feytachi gijatun zugu mew?
- 8.- ¿Chumgechi feytachi kimün kimimiy eyi kay papay?
- 9.- Fewla kay eyi ta mi pin mew ¿chumgechiley cham feytachi gijatun zugu?
- 10.- Felenolu feytachi gijatun zugu fewla fey ¿chum amuley cham xipantu, mapu, kom eyi ta mi pin mew?
- 11.- ¿Chem pileygün ti pu che, zoy pu fütakeche feytachi zugu mew cham?
- 12.- ¿Chem zugu chi, fewla ta pu wechekeche mew ta kalewetuy?
- 13.- ¿Chumgechi kimgekey cham ñi kalewetun feytachi zugu ñi chumgechi kuyfiyen felekefel?

Kamarikun

- 14.- ¿Chem am ta kamarikun pigekey kay papay?
- 15.- ¿Kaliy am ta kamarikun egu gijatun?
- 16.- ¿Feyta kawin no ka?
- 17.- Kiñeke pu fütakeche fey kamarikun fey ta wixampuranlu kexan che, fey kosechaygün pu fütakeche kuyfi yem fey nentukeygün kamarikun pikeygün, gijatun ta kaliy kamarikun ka kaliy pikeygün fey ¿feli cham papay?
- 18.- ¿Chumgechi zewmagekiy feytachi kamarikun cham?
- 19.- ¿Chumgelu zewmagekiy feytachi kamarikun kay?
- 20.- ¿Chew zewmagekiy kam nentugekiy feytachi kamarikun cham?
- 21.- ¿Iñiy cham konkiy feytachi kamarikun zugu mew kay?
- 22.- ¿kuyfiyem feytachi zugu felekefuy cham?
- 23.- ¿Chem zugu cham konkey feytachi kamarikun zugu mew?
- 24.- ¿Feytachi kamarikun kimün chumgechi eyi kimfiimiy kay papay?
- 25.- Welu konimün feytachi zugu mew kay, peymün ¿chumgechi am?
- 26.- Feytachi zugu kay fewla ¿chumletuy cham?
- 27.- Welu tapüle kiñeke petu müliy pikeygün, feychi xawün nentukelu pu pirkunche fey ta kamarikun ta ti pikeygün, ¿feley cham papay?
- 28.- ¿Chumgelu chi feytachi zugu ñamtuy ta fewla?

29.- ¿Chumlewerpuay chay feytachi zugu mapuche mu?

Jejipun

30.- ¿Jejipun kay papay fey kaliy cham?

31.- ¿Chem am ta jejipun?

32.- ¿Chew am ta jejipukiy ta che?

33.- Kiñeche pu fütakeche jejipukiy ta che ruka mu, puliwentu wixalu ta che fey ta jejipukiy wilgiy ruka mew pikeygün. ¿Feley cham papay?

34.- ¿Chem am ta niekey ta che ñi jejipuam?

35.- Feytachi jejipun kay ¿chumgelu müley?

36.- Welu feytachi jejipun zugu mew ¿iñiy konkey am?

37.- ¿Chem zugu konkiy feytachi jejipun zugu mu?

38.- Feytachi jejipun zugu mew ¿chem yekiy ta che ñi jejipuam?

39.- ¿Feytachi zugu fewla kay chumlewetuy?

40.- ¿Mülewey cham ta jejipun ta fewla?

41.- ¿Chumgelu chi fewla felewetuy zugu?

42.- Feytachi zugu kalewetunmu fey ¿chumlewetuy cham che, mapu, mogen, kom?

43.- Pu fütake che, pu machi, feytachi zugu günezuamnengün cham?

44.- ¿Chumgelu cham, iñiy niey culpa feytachi zugu mew?

45.- ¿Chumgechi wülgekefuy feytachi jejipun kimün zugu chi papay ?

46.- Feytachi kuyfike kümeke zugu yem ¿chumlewerputuay cham ka antü?

Afün zugu chaeltu zugu mew (término de la entrevista, cerrando con un agradecimiento)

Feley papay, fenxen chaltu ka, fente puwiy ta ñi ramtun zugu ta ti. Fenxenlefuy ta zugu, welu müley ta antü ta iñ wiño güxamkaletuael ka. Pewmagen kümeleaymi papay.

Guía de entrevista a la familia Quidel Cabral

Fecha: 12 de mayo del 2005

Lugar de entrevista: Casa de la familia

Azümüwkülechi che: María Cabral

Fütache: Segundo Quidel

Lof: Ütügentu

Comunidad: Mateo Antón

Chalin (saludo)

Entrevistador: Wüne ta chaliwayiñ ta ti, mari mari piwayiñ ka.

Nentu zugun (motivo de la visita)

Entr. Miyawfun ta tüfa, nienmu zugu ka; fey pichiken fürenemuafun cham kiñeke ramtun zugu ñi miyawlel fel. Feytachi ramtun zugu azküley ñi chumgechi kuyfiyem felekefel ta zugu mapunche mogen mew. Fey ñi ka antü pu pichikeche ñi kimaafel feytachi kimün zugu kishu ta ñi lof mew fel; fey mew kintuyawfun kimün ta ñi wirintukuafiel ta tüfey; fey chi zugu mew ta xekayawfun ta ti.

Gijatun

- 1.- ¿Chem am ta gijatun pigekey?
- 2.- ¿Chumgelu ta gijatukiy ta che?
- 3.- ¿Müleam kexan müten cham?
- 4.- ¿Chumgechi gijatukiy che kay?
- 5.- ¿Kom newen am ta xapungiy?
- 6.- Ka ¿chem zugu chi konkiy feytachi gijatun zugu mew?
- 7.- ¿Chew am ta gijatukey ta che?
- 8.- ¿Iñiy mew ta gijatupukey ta che?
- 9.- Ka ¿iñiy mew ta gijatukiy ta che?
- 10.- Welu ¿chumgelu gijatun mew üytugekiy ta mapu, gijatuwe, üytugekiy ta newen pu wigkul?
- 11.- Iñiy egün ta konkey feytachi zugu mew?
- 12.- ¿Chem zugu mew ta kimkey feytachi zugu ta che?
- 13.- ¿Chumgechi kimnerpuy pu pichikeche kay?
- 14.- Feytachi zugu ¿iñiy ta wülkey, iñiy ta kimeltukiy feytachi zugu?
- 15.- ¿Chaw müten cham ?. Ka ¿iñiy kimeltukiy?
- 16.- ¿Chem zugu chi ka koniy feytachi gijatun zugu mew?
- 17.- ¿Chumgechilekefuy feytachi zugu kuyfiyem mew kay?
- 18.- ¿Chew zewmagekiy kam nentugekiy feytachi fuxake gijatun kuyfiyem kay?
- 19.- Ka ¿chewpüle o chew ta mülekiy ta ñi gijatuam ta che?
- 20.- Fey welu kuyfi yem ¿chem zugu ta konkiy feytachi fuxake gijatun mew?
- 21.- Eymu kay ¿chumgechi kimimu feytachi zugu?
- 22.- Feytachi zugu kay ¿chumlewerputuy ta fewla cham?
- 23.- ¿Chumgelu cham felerputuy fewla feytachi zugu?
- 24.- Mapu mew kay ¿chem zugu chi kalewerputuy ñi felerputun ta mapunche ñi zugu ta fewla?
- 25.- ¿Chem pileygün chi ti pu che feytachi zugu mew kay?
- 26.- Kiñeke mew ta mawünkelay rume rupakey ta xipantu, weza amulekiy ta mapu, weza amulekiy ta küyen, xipantu, kom fey, weza amulelu kay ta rakizuam, ¿chem piley che kay ta feytachi zugu mu?
- 27.- Kuyfi yem pu fütakeche niekefuygün fütake gijatun, plata pilafuygün, xapümuykeygün, nentukefuygün fuxake gijatun, fewla rume costay reke, ¿chumgelu kay cham?
- 28.- ¿Chumgechi kimgkey ka pegekey cham kom feytachi zugu ñi chumgechi kalerputun zugu mapuche mew?

Kamarikun

- 29.- Fewla kay, ¿chem am ta kamarikun pigekey?
- 30.- ¿Chumgechi zewmagekiy feytachi kamarikun kay?
- 31.- Chumgelu zewmagekiy feytachi kamarikun kay?
- 32.- Feytachi kamarikun zugu kay, kuyfi yem ¿chumgechi zewmagekiy cham?
- 33.- Rewe mew cham nentugekiy feytachi kamarikun kay kuyfi yem kam kaiñpüle?
- 34.- ¿Chem zugu chi konkiy feytachi kamarikun zugu mew kuyfi yem?
- 35.- Feytachi kamarikun kimün kay ¿chumgechi kimimu eymu?
- 36.- ¿Chumgechilerputuy kay feytachi zugu?
- 37.- ¿Chem zugu chi kalerputuy mapu mew, xipantu mew, che mew, ñi kalerputun feytachi kamarikun zugu?
- 38.- Fey ¿chumgechi kimkey ta che ñi kalerputun ti zugu, ñi weza nentunen egün ñi kamarikun pu gengelu mew?
- 39.- Ka ¿chem mew ta elugekiy zugu ta che?
- 40.- Fewla pu wekeche mew ¿chumgechi kalewerputuy cham feytachi zugu?

Gejipun

- 41.- ¿Chem am ta gejipun?
- 42.- ¿Chumgechi jejipukuy ta che kay?
- 43.- ¿Chumgelu kay ta jejipukiy kay ta che?
- 44.- ¿Chew jejipukiy ta che?
- 45.- ¿Iñiy egün ta konkey feytachi gejipun zugu mew?
- 46.- Ka ¿chem zugu müliy cham feytachi zugu mew?
- 47.- Kuyfi yem kay ¿chumgechilekiy cham feytachi gejipun zugu?
- 48.- Ka ¿chew jejipukiy ta che kuyfi yem?
- 49.- ¿Chem konkiy cham feytachi gejipun zugu mew?
- 50.- ¿Chumgechi kimimu feytachi gejipun kimün kay?
- 51.- Feytachi zugu fewla kay ¿chumlewerputuy cham?
- 52.- ¿Chumgelu femiy cham?
- 53.- ¿Chem pileygün kay ti pu che, pu fütakeche, pu machi, pu newen feytachi zugu mew?

Guía de entrevista a la azümuwkülechi che, señora María Cabral

Fecha: 22 de octubre de 2005

Lugar de la entrevista: Casa de la azümuwkülechi che

Edad: 56 años

Lof: Ütügentu

Comunidad: Mateo Antón

Escolaridad: 4º año básico

Chalin (saludo)

Entrevistador: Wüne ta chaliwayu ka ñuke, mari mari piwayu ka.

Nentu zugu (motivo de la visita)

Entr. Ka wiño akun ta ti nienmu zugu ñuke. Zewma kimneymün ta zugu ta ti; feychi zugu mew petu niekafun kiñeke ramtun zugu ta tüfey, fey ñi chumgechi petu wülniegen ta fewla mapunche gijaymawün kimün pu pichikeche mew ka wechekeche mew fel. Fey chi zugu mew ta xekayawfun ta ti.

Gijatun

- 1.- ¿Chem zugu chi müliy gijatun zugu mew ñi petu wülniegen fewla pu pichike che mew?
- 2.- ¿Kompüle feliy zugu cham?
- 3.- Ka ¿chem kimün chi gijatun mew petu wülniegiy?
- 4.- Ruka mew kay ¿chem pigekey cham pu pichikeche?, ¿chem kimün cham petu wülniegekey?
- 5.- Pu fütakeche petu wülniey zugu cham, pu wecheke che mew ka pu pichikeche mew?
- 6.- ¿Chumgelu gewelay?
- 7.- Welu pu wechekeche nielu familia ¿petu mapuzugulmekey cham ta ñi pu yaj?
- 8.- ¿Chumlerpuay cham feytachi zugu ka antü, rüf ñamkülerpule kimüm, ñamkülerpule gülam ka mapuzugun?.
- 9.- ¿Chem gijatun kimün zugu cham zew ñamiy ta lof mew?.
- 10.- ¿Kim gijatuygün cham pu wechekeche fewla?
- 11.- ¿Tunten xipantu nielu chi pu pichikeche zew gülamgiy gijatun kimün zugu mew?.
- 12.- ¿Chem kimün wüne ta wülgüy pu pichikeche mew?
- 13.- ¿Tunten xipantu zew nielu pu pichikeche chi, zew kimwey pigekey?

Gejipun

- 14.- Gejipun zugu mew kay, ¿chumgechi kimeltugekey pu pichikeche ñi jejipuleal?
- 15.- ¿Chumgechiley cham feytachi kimün zugu?
- 16.- Ñamkülerpule feytachi kimün ¿chumlerpuay cham mapunche mogen?
- 17.- Welu ¿chem kimün petu müliy fewla ruka mew cham?
- 18.- Feytichi kim mapuzugunolu o ajkütunolu mapuche gülam, fey chem zugu ka mapuche kimün petu müliy feytichi pu wecheke mew cham?.

Kamarikun

- 19.- Pirkunche rewe mew müliy fey ti chi kamarikun, welu fey püle kim mapuzuguwelay pu wecheke, ¿chumlerpuay cham kamarikun zugu ka antü?
- 20.- Fey ¿chumgechi günezuamleygün pu mapuche, pu fütakeche cham fewla ñi rukawmeken pu wechekeche chew ñi mülemum gijatuwe?. Fey chew müleyay mapu ta ñi gijatuam ta che, feychi zugu ¿chumgechi günezuamniefigün cham pu fütakeche?
- 21.- Fey ¿chumkunugerpuay cham mapuche mogen, mapuche kimün müleye?
- 22.- Welu fewla petu müleyey kimün mapuche gijatun zugu mew ka, fey ¿chem kimün cham petu müley ka yamniey pu wecheke?

Guía de entrevista al wewpife Segundo Aninao Parra

Fecha: 14 de mayo del 2005

Lugar de entrevista: Casa del wewpife

Edad: 70 años

Escolaridad: 6 año básico

Lof: Pirkunche

Comunidad Pirkunche, sector Jamuko

Nº de familia de la comunidad: 40 aproximadamente

Limite de la Comunidad:

Al Norte: Comunidad Juan Antinao

Al Sur: Comunidad Juan Llanquitur y Estero Pizijwiñ

Al Este: Comunidad Juan Curilen

Al Oeste: Río Cautin

Directiva

Presidente : Esteban Parra (55 años) – 4 hijos – 2 hijos y 2 hijas (mayores de edad)

Secretario : Segundo Aninao Parra (2 hijos – una hija y un hijo).

Tesorero (a) : Yenny Parra (23 años, hija de presidente)

1 Etapa

Chalin (saludo)

Entrevistador: Wüne ta chaliwayu ka peñi, mari mari piwayu ka.

Nentu zugun (motivo de la visita)

Entr. Miyawfun tufa peñi nienmu zugu, fey füreneafen kimün mew peñi, miyawülfun kiñeke ramtun zugu ñi chumgechi kuyfiyem felekefel ta zugu mapunche mogen mew. Fey ñi ka antü pu pichikeche ñi kimaafel feytachi kimün zugu kishu ta ñi lof mew fel; fey mew kintuyawfun kimün ta ñi wirintukuafiel ta tüfey peñi; fey chi zugu mew ta xekayawfun ta ti.

Gijatun

- 1.- Eymi ta mi günezuam mew peñi ¿chem am ta gijatun pigekey?
- 2.- Feytachi gijatun ¿chumgechi zewmagekiy kay?
- 3.- ¿Chew ta gijatukiy ta che?
- 4.- ¿Iñiy egün konkiy tüfachi gijatun mew?
- 5.- Kake lof kay ka konkiy cham, ¿chunten lof konkiy feytachi gijatuwe mew?
- 6.- Fey ¿chimgechi kimgekiy feytachi kimün kay?
- 7.- Feytachi kimün pu pichikeche mew ¿chumgechi kimkeygün kay?
- 8.- ¿Chem zugu chi amulekiy feytachi gülamtun zugu mew?
- 9.- Feytachi gülam kay ¿chew elugekiy, gülamtukiy pu fütakeche?
- 10.- Ka ¿chew chi gülamtugekefuy che ka chem konkey kam amulekiy feytachi gijatun kimün zugu mew?
- 11.- Feytachi kimün eymi peñi ¿chumgechi kimfimiy?
- 12.- Feytachi zugu fewla kay ¿chumlewerputuy cham?
- 13.- ¿Chumlewerputuy cham ta mapu, che, mogen, xipantu ta fewla ñi kalewerputun ta gijatun zugu?
- 14.- Welu, ñi kalewerputun ta gijatun zugu, ¿chumlewerpuy ta mogen cham?
- 15.- Kuyfi ñi chumgechi gijatukefel yem pu fütakeche, fewla pu wechekeche ¿felerpuy cham?
- 16.- ¿Chem pileygün cham pu fütakeche, pu machi, pu kimche feytachi zugu mew chi, ñi kalewerputun ti gijatun zugu ?

Kamarikun

- 17.- Fey peñi ¿chem am ta kamarikun kay?

- 18.- Feytachi kamarikun kay, ¿chew zewmagekiy chi?
- 19.- Feytachi kamarikun mew kay iñiy egün ta konkey?
- 20.- Feytachi kamarikun zugu mew, ¿chem am ta konkey?, ¿chem yegekiy ta rewe mew ta che ñi kamarikunpual?
- 21.- Feytachi kamarikun kimün zugu kay peñi ¿chew am kimfimi?, ¿chew kimgekiy?
- 22.- Feytachi zugu fewla fey ¿chumlewetuy kay?
- 23.- ¿Chumgelu cham felewetuy chi fewla?
- 24.- ¿Chumgelu kimgekiy kay ñi weza xipan, tutenonmu ta kamarikun mew ta che?
- 25.- ¿Chem zugu chi kalewetuy pu wechekeche mew fewla?

Gejipun kimün

- 26.- ¿Chem am ta jejipun peñi?
- 27.- ¿Chew am ta jejipukiya ta che?
- 28.- ¿Chumgelu kay ta jejipukiya ta che?
- 29.- ¿Iñiy egün konkiy tufachi jejipun mew?
- 30.- ¿Chem mew kay jejipukiya ta che?
- 31.- Kuyfitem ¿chumgechilekefuy feytachi jejipun zugu cham?
- 32.- Feytachi jejipun zugu ¿chumgechi kimfimiya kay?
- 33.- ¿Chumlewetuy cham fewla feytachi zugu kay?
- 34.- Pu fütakeche ¿chem pileygün cham kay feytachi zugu mew, ñi kalewerputun feytachi mapuche kimün?
- 35.- Fey ¿chem zugu cham zoy kalewerputuy fewla?

Afün zugu chaeltu zugu mew (término de la entrevista, cerrando con un agradecimiento)

Feley peñi, fenxen chaltu ka, fente puwiy ta ñi ramtun zugu ta ti. Fenxenlefuy ta zugu ta ti, welu ka antü ka küpayan ta yu wiño güxamkaletuael ka. Pewmagen kümeleaymi peñi.

2 Etapa

Guía de entrevista al wewpife Segundo Aninao Parra

Fecha: 20 de mayo del 2005

Lugar de entrevista: Casa del wewpife

Lof: Pirkunche

Comunidad Pirkunche, sector Jamuko

Chalin (saludo)

Entrevistador: Wüne ta chaliwayu ka peñi, mari mari piwayu ka.

Nentu zugun (motivo de la visita)

Entr. Ka wiño miyawfun ta ti peñi, petu nienmu zugu. Zewma kimneyi ta zugu ta ti, fey petu niekafun kiñeke ramtun zugu ñi chumgechi ta mi kimün zugu wülkel pu che mew. Fey chi zugu mew ta xekayawfun ta ti peñi.

- 1.- Peñi ¿chumgechi feytachi kimün eyi ta gülkefimi?
- 2.- Fey ¿chumgelu wülkefimi feytachi kimün kay?
- 3.- ¿Chem pileygün pu fütakeche feytachi zugu mew?
- 4.- Fey peñi feytachi zugu mew kay ¿chumlewerputuy cham mapu ka fij zugu müleyelu mapu mew?
- 5.- ¿Chem zugu chi petu zoy kalewerputuy fewla mapuche mew?
- 6.- Feytachi zugu mew mu peñi ka, ¿chem zugu elukefimi pu wecheke mapuche?
- 7.- Feytachi zugu peñi ¿chew wülkefimi?
- 8.- ¿Chem hora, kam tunten amulechi antü mew wülkefimiya feytachi gülamtun?
- 9.- Peñi ¿chumgelu wülkeymi feytachi kimün?

Guía de entrevista al wewpife Segundo Aninao

Fecha: 15 de octubre de 2005

Lugar de entrevista: Casa del wewpife

Comunidad Pirkunche

Lof: Pirkunche

Chalin (saludo)

Entrevistador: Wüne ta chaliwayu ka peñi, mari mari piwayu ka.

Nentu zugun (motivo de la visita)

Entr. Ka miyawfun tüfa ta ti peñi nienmu zugu, fey petu niekafun kiñeke ramtun zugu ñi chumgechi ta fewla petu ta ñi wülniegen kimün ruka mew, lof mew ka rewe mew. Fey ta ñi ka antü pu pichikeche ñi wiño kimeltugetuafel feytachi kimün zugu kishu ta ñi lof mew fel; fey mew kintuyawfun kimün ta ñi wirintukuafiel ta tüfey peñi; fey chi zugu mew ta xekayawfun.

Gijatun

- 1.- ¿Chem zugu gijatun kimün mew petu wülniegiy pu pichikeche mu ñi lof mew ka ñi ruka mew cham?
- 2.- Mapuche zugu gijatun kimün mew ¿Chem kimün chi petu wülniegiy pu pichikeche ta fewla?
- 3.- Fewla kay peñi pu wekeche nielu yaj, fotum, ñawe ¿petu wülnieygün cham feychi kimün zugu?
- 4.- Felerpule feytachi zugu peñi, ¿gijatun zugu chumlerpuay cham?
- 5.- Fey peñi gijatun zugu mew ¿chem kimün cham ta elugiy pu pichike che?
- 6.- Fey, lof mew ka ruka mew kay ¿chem pigekey cham pu pichike che?
- 7.- ¿Chem pigekey pu pichikeche ñi miyawaj gijatun zugu mew?
- 8.- ¿Tunten xipantu nielu pu pichikeche chi zewma jowkeygün feytachi kimün?
- 9.- Welu pu pichikeche zew kim zugulu egün ka xekalu zew, ka fey mew ¿wülgüy cham feytachi kimün?
- 10.- Feytachi pu pichikeche miyawlu egün ta gijatun mew, fey ¿elugekey kimün cham?
- 11.- ¿Pichilu müten ya kimnewyi gijatun zugu cham?
- 12.- ¿Chumgechi kimigün feyta egün kay?
- 13.- ¿Chumgechi wülguey feytachi kimün pu pichikeche mew cham?
- 14.- Fewla kay peñi ¿petu wülniegiy cham pu pichikeche mew famgechi kimün?
- 15.- ¿Tunten xipantu cham zew nielu ta che, zew elugewelay ta gülam?

Kamarikun zugu.

- 16.- Kamarikun zugu mew kay peñi, ¿chumliy ta zugu fewla?, ¿chem kimün petu mülekafuy kay?
- 17.- Tüfachi gijatuwe mew kamarikunkeygün che, fey pu wechekeche ¿petu eluniegiy feytachi kimün cham?
- 18.- Pu pichikeche ¿chem kimün cham nieygün kamarikun zugu mew?
- 19.- Feytachi zugu felerpule feytachi kamarikuwe mew, fey ¿chumlerpuay cham pu pichikeche ka antü cham?. Xemle egün ¿chumgechi cham wixamneaygün feytachi kamarikun zugu cham?

Jejipun zugu.

- 20.- Peñi, jejipun zugu mew kay ¿chem kimün cham ta müley feychi zugu mew?
- 21.- Welu feytachi jejipun zugu ¿chew zewmagekiy kam nentugekiy cham?
- 22.- Welu feychi kimün fewla ¿wülniegiy cham pu pichikeche mew?
- 23.- Che mew peñi, ¿chumgechi üytugekiy che zew koñilgelu ka ñi chumgechi xemküleken ka ñi amulen ñi fuchageal?, ¿chumliy cham ta kimün che zugu mew?

Afün zugu chaeltu zugu mew (término de la entrevista, cerrando con un agradecimiento)

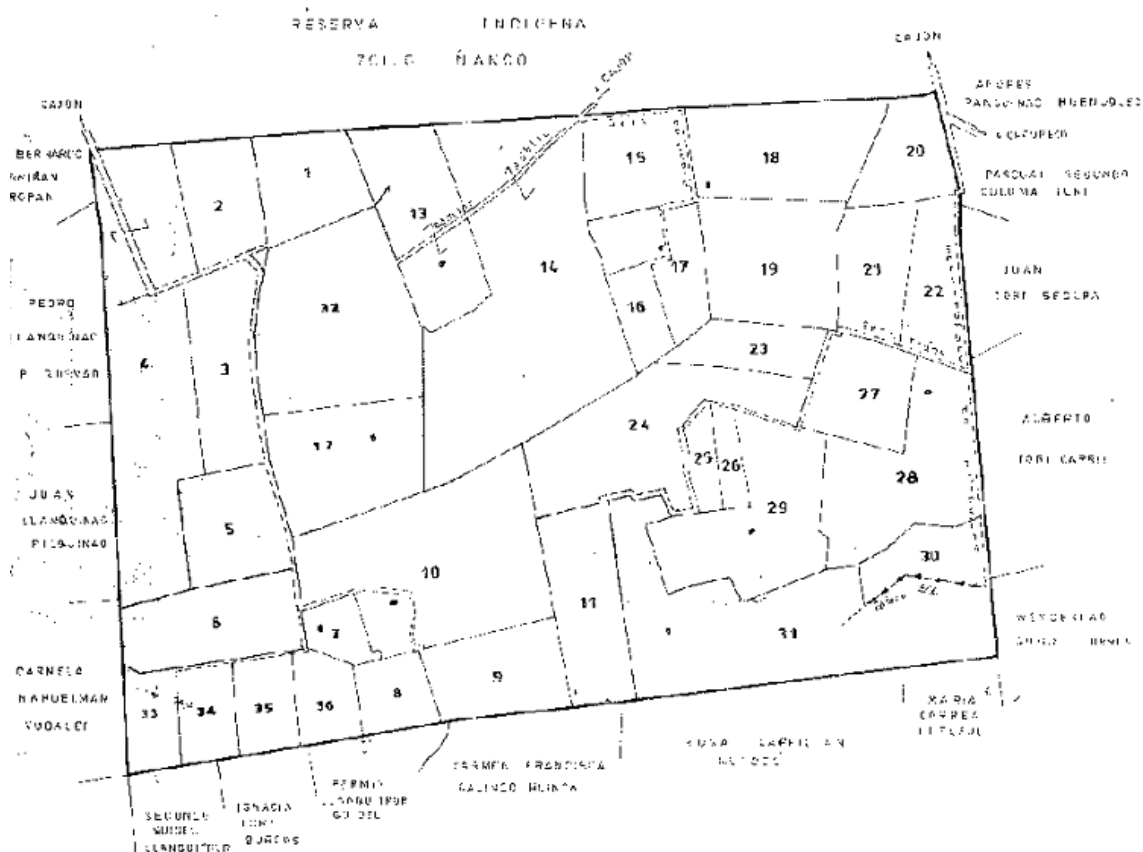
Feley peñi, fenxen chaltu jemay ka, fente puwiy ta ñi ramtun zugu ta ti. Fenxenlefuy ta zugu, welu müley ta antü ta yu wiño güxamkaletuael ka. Pewmagen kümeleaymi ka peñi.

FICHA DEL LOF

Fecha:
Nombre del lof:.....
Territorio:.....
Autoridad tradicional:.....
Agentes socioculturales y políticos:.....
.....
.....
.....
.....
Población aproximada:.....
Número de familias:
Comuna al que pertenece:.....
.....
Ubicación:.....
.....
.....
.....
Limite del lof:
.....
.....
.....
Tipo de organización existente al interior:
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
Principales actividades que realizan:
.....
.....
.....
Características sociolingüísticas:
.....
.....
.....
.....

Reducción – Comunidad Pedro Carril, perteneciente al Lof Piwjeñum

MINISTERIO DE AGRICULTURA			INDAP
DIVISIÓN COMUNIDAD PEDRO CARRIL TÍTULO QUE LA AMPARA T.M. Nº 1648			RUBEN MONSALVE SCH
			RENATO EULUFI C.
			ILDEFONSO TORRES N.
UBICACIÓN REGIÓN : NOVENA COMUNA: PADRE LAS CASAS PROVINCIA: CAUTIN LUGAR : PIUJEÑUM			HERNAN JARA C. REMBERTO CONTRERAS HECTOR BARRIGA L.
SUPERFICIES SEGÚN T.M. 73,00 há. S. REMENSURA 73,93 " POR DIVIDIR 73,53 "	DIVIDIDA 73,53 há. CAMINOS 0,40 " EXCLUIDA / TOTAL 73,93 há.	ESCALA 1 : 5.000 FECHA MENSURA SEPTIEMBRE 1986	TOPÓGRAFO INSPECTOR

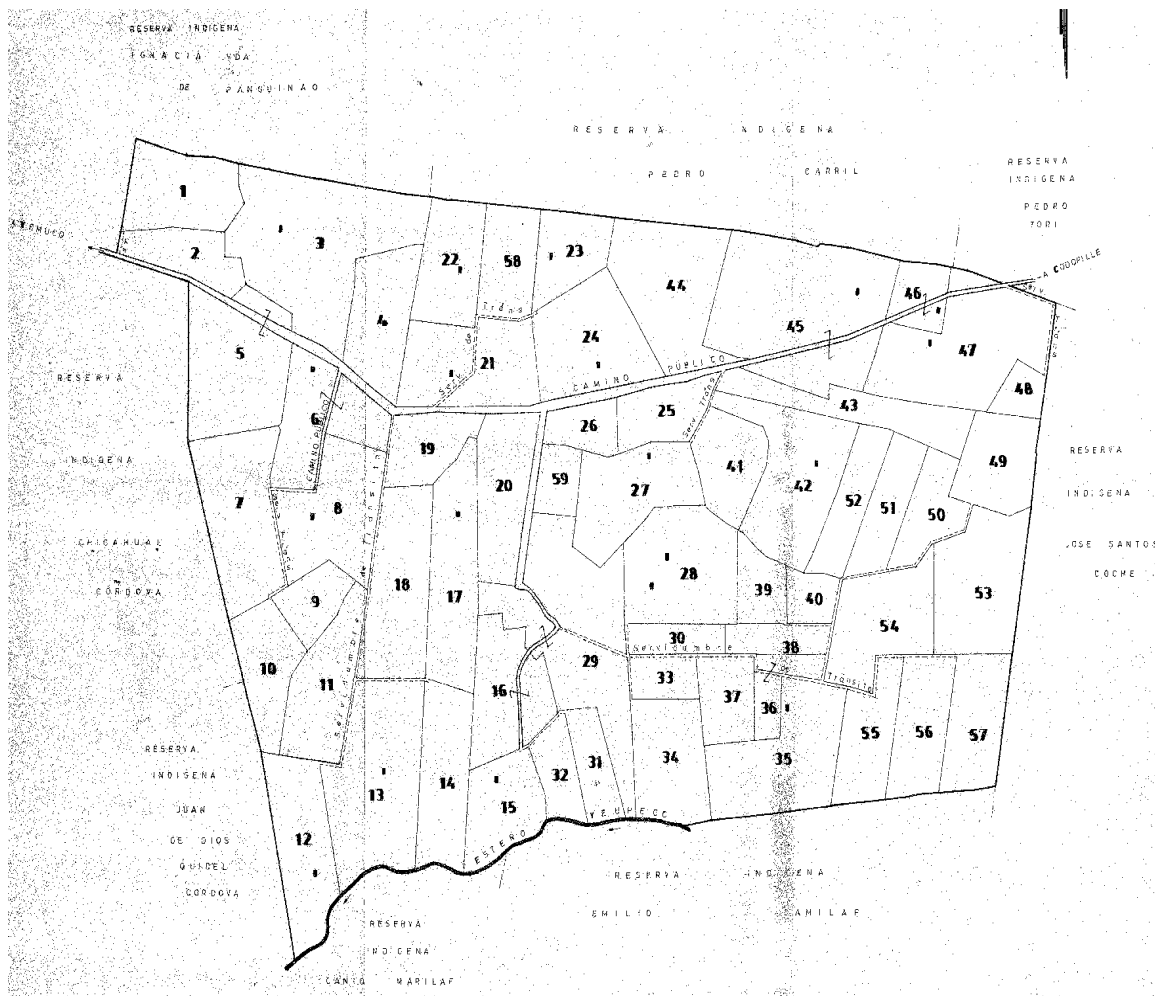


A D J U D I C A C I O N					
HUJ.Nº	A D J U D I C A T A R I O S				S U P.
1	INIR		CARRIL	TRANGOL	1,48 há.
2	MARIA	INES	CARRIL	COLIHUAN	1,35 "
3	MARIANO	CARLOS	CARRIL	COLIHUAN	1,93 "
4	CARLOS		CARRIL	SANDOVAL	5,65 "
5	MARIHUAN	MARIANO	CARRIL	TRANGOL	1,45 "
6	JUAN	CARLOS	CARRIL	HUENCHO	2,03 "
7	SEGUNDO		CARRIL	TRANGOL	0,51 "
8	ORFELINA	FLORINDA	CARRIL	HUENCHO	0,71 "
9	MARIHUAN	MARIANO	CARRIL	TRANGOL	1,68 "
10	MIGUEL		CARRIL	TRANGOL	4,96 "
11	JUANITA	URSULA	MARIHUAN	TRANOL	2,00 "
12	ARTEMIO		CHICAHUAL	ALONZA	2,40 "
13	DOMINGO		CHICAHUAL	QUIDEL	2,18 "
14	ANTONIO		CHICAHUAL	ALONZA	7,10 "
15	LORENZO		CHICAHUAL	CAYUNAO	1,53 "
16	LORENZO		CHICAHUAL	CAYUNAO	0,58 "
17	DOMINGO		CHICAHUAL	ALONZA	1,30 "
18	ARTEMIO		CHICAHUAL	CAYUNAO	2,40 "
19	ALBERTO		CHICAHUAL	CAYUNAO	2,39 "
20	MIGUEL		MARIHUAN	QUIDEL	1,15 "
21	FRANCISCO		QUINTREMAN	TORI	1,32 "
22	SONIA		TORI	SEGURA	1,30 "
23	ROSITA		MARIHUAN	TRANOL	0,90 "
24	JOSE		MARIHUAN	QUIDEL	3,38 "
25	BERTA		MARIHUAN	QUIDEL	0,38 "
26	ROSA		MARIHUAN	QUIDEL	0,36 "
27	INES		QUIDEL	MARIHUAN	1,44 "
28	MIGUEL		MARIHUAN	QUIDEL	2,89 "
29	IGNACIA		QUIDEL	LLANQUINAO	2,94 "
30	ORFELINA		MARIHUAN	TRANOL	0,90 "
31	CABRAL		MARIHUAN	TRANOL	5,68 "
32	ROBERTO		CHICAHUAL	QUIDEL	4,00 "
33	MARIA	ISABEL	CARRIL	HUENCHO	0,81 "
34	ANGELINA DEL	CARMEN	CARRIL	HUENCHO	0,81 "
35	MIRIAM	ANGELICA	CARRIL	HUENCHO	0,82 "
36	FERMIN	HECTOR	CARRIL	HUENCHO	0,82 "
TOTAL					73.53 Has.

Mapa fotocopiado y escaneado por la Organización Territorial Ayjarewe de Xuf Xuf. Gentileza de sus dirigentes.

Reducción – Comunidad Mateo Antón, perteneciente al Lof Ütügentu

MINISTERIO DE AGRICULTURA			INDAP
DIVISIÓN COMUNIDAD MATEO ANTON TÍTULO QUE LA AMPARA T.M. N° 1590			V° B°
UBICACIÓN REGIÓN : NOVENA PROVINCIA: CAUTIN COMUNA: PADRE LAS CASAS LUGAR : ITINENTO			SERGIO GOMEZ V. LUIS HENRIQUEZ M JUAN CAMPOS MARIO ZAPATA P.
SUPERFICIES SEGÚN T.M. 187,00 há. S. REMENSURA 172,54 “ POR DIVIDIR 169,87 “	DIVIDIDA 169,87 há. CAMINOS 2,67 “ EXCLUIDA / TOTAL 172,54 há.s.	ESCALA 1 : 5.000	TOPÓGRAFO
		FECHA MENSURA MARZO 1982	INSPECTOR



A D J U D I C A C I O N					
Nº HIJ.	A D J U D I C A T A R I O S				SUP.
1	ANTILAF		QUIDEL	LLANQUINAO	2,91 HA
2	AURELIO		QUIDEL	CUYANAO	1,79
3	SEGUNDO		QUIDEL	LLANQUINAO	7,32
4	IGNACIO		QUIDEL	CUYANAO	2,84
5	LEFIO		QUIDEL	LLANQUINAO	4,61
6	DOMINGO		ANTON	COCHE	3,18
7	LUIS	ARTURO	ANTON	COCHE	4,35
8	IGNACIO		ANTON	CORDOVA	3,82
9	FLORENTINA		ANTON	CORDOVA	1,30
10	IGNACIO		ANTON	CORDOVA	2,30
11	ROSALIA		ANTON	CORDOVA	3,00
12	JUAN		CORDOVA	RAIMAN	3,45
13	FRANCISCO	TRANSITO	CORDOVA		5,55
14	EUSEBIO	TRANSITO	LLEUFUL	CORDOVA	3,08
15	SANTOS	ANTONIO	LLAUPE	LLANQUITRUF	2,50
16	JUAN	ANTONIO	LLAUPE	LLANQUITRUF	2,97
17	MARIA		LLEUFUL	MARINAO	3,70
18	PEDRO		CARRIL	LLEUVUL	3,95
19	DOMINGO		MELINAO	NAHUEL	1,85
20	JUAN		ANTONIO	LLAUPE	2,85
21	BASILIO		QUIDEL	TORRES	3,85
22	SEGUNDO		QUIDEL	LLANQUITRUF	2,52
23	FERMIN		LLANQUITUR	QUIDEL	1,82
24	TORIBIO	ARMANDO	QUIDEL	LLANQUITRUF	3,08
25	YAUPI		QUIDEL	CHICAHUAL	1,80
26	ALBERTO		CORDOVA	QUIDEL	1,10
27	LLAUPI		ANTON	CURUHUIL	3,40
28	ANTONIO		HUENCHUMILLA	LINCONAO	4,15
29	FRANCISCO	JAVIER	LLAUPE	LLANQUITRUF	6,72
30	LORENZO		HUENCHUMILLA	TRANGOL	1,02
31	LLAUPI		ANTON	CURUHUIL	1,37
32	SEGUNDO	ANTONIO	ANTON	SANDOVAL	1,30
33	RICARDO	JOSE	HUENCHUMILLA	TRANGOL	1,10
34	JUAN	CARLOS	HUENCHUMILLA	TRANGOL	3,07
35	SEGUNDO		HUENCHUMILLA	TRANGOL	4,50
36	LUISA		HUENCHUMILLA	TRANGOL	1,10
37	MARIA		HUENCHUMILLA	TRANGOL	1,65
38	ALBERTO		HUENCHUMILLA	TRANGOL	1,15
39	ROSA		HUENCHUMILLA	TRANGOL	1,20
40	JUANA		HUENCHUMILLA	TRANGOL	0,90
41	CARMEN	FRANCISCA	GALINDO	HUINCA	2,15
42	LUISA		CANIO	CORDOVA	4,50
43	CARMEN		CANIO	CORDOVA	2,65
44	CARMEN	FRANCISCA	GALINDO	HUINCA	4,55
45	ROSA		CARRILLAN	QUIDEL	7,65
46	MARIA		CORREA	LLEUFUL	1,12
47	PASCUALA		PARRA	SANHUEZA	5,55
48	GREGORIO		COCHE	VILCHE	0,75
49	IGNACIA		CANIO	CHEUQUEAN	2,35
50	PEDRO	JUAN	CANIO	HUENCHO	1,85
51	ANA		CANIO	HUENCHO	1,87
52	ROSA	DEL CARMEN	CANIO	HUENCHO	1,86
53	PEDRO	JUAN	ELLAO	ROMERO	4,00
54	JOSE	MANUEL	ELLAO	ROMERO	3,40
55	LUIS	SANTIAGO	QUIDEL	CORREA	2,38
56	JUAN	ANTONIO	QUIDEL	CORREA	2,58
57	VICTOR	EDUARDO	QUIDEL	CORREA	2,60
58	IGNACIA		TORI	BURGOS	2,06
59	JUANA		LLAUPE		1,00
T O T A L					169,87 HA

Mapa fotocopiado y escaneado por la Organización Territorial Ayjarewe de Xuf Xuf. Gentileza de sus dirigentes.

Fotos de algunos de los agentes socioreligiosos que fueron partícipe de la investigación.

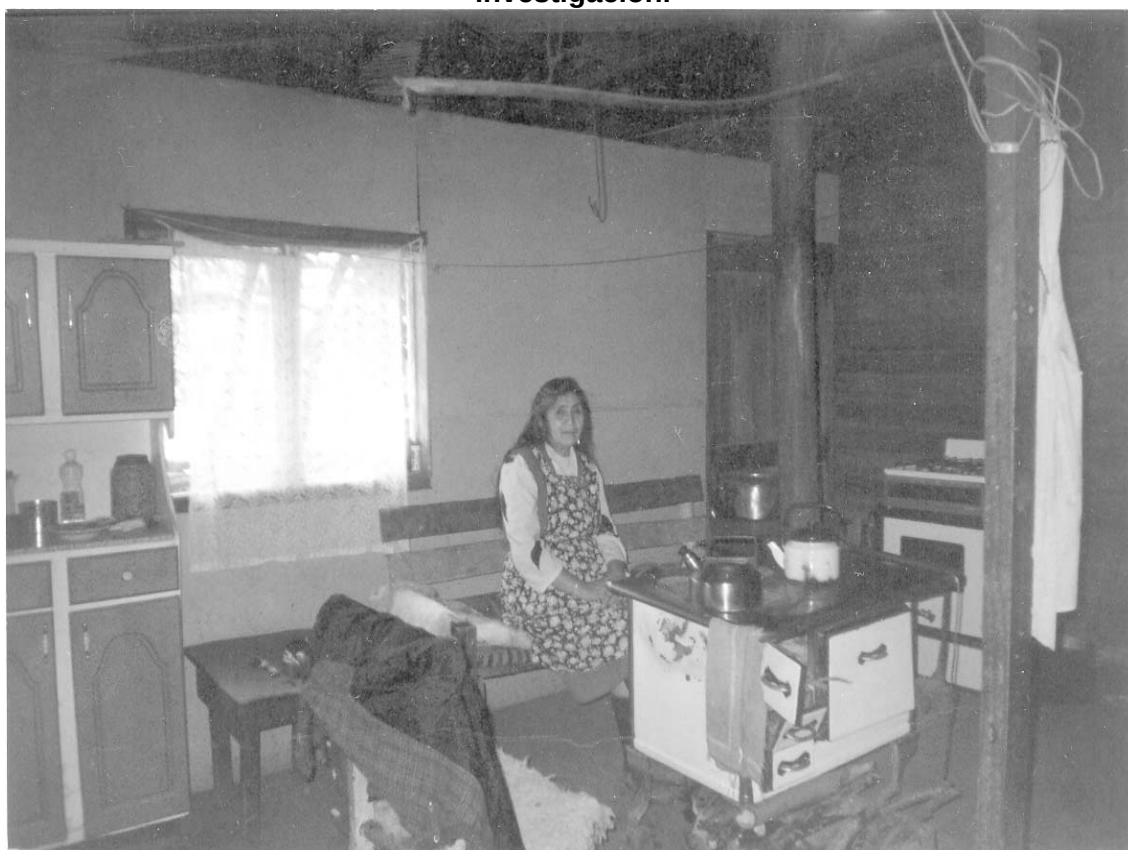
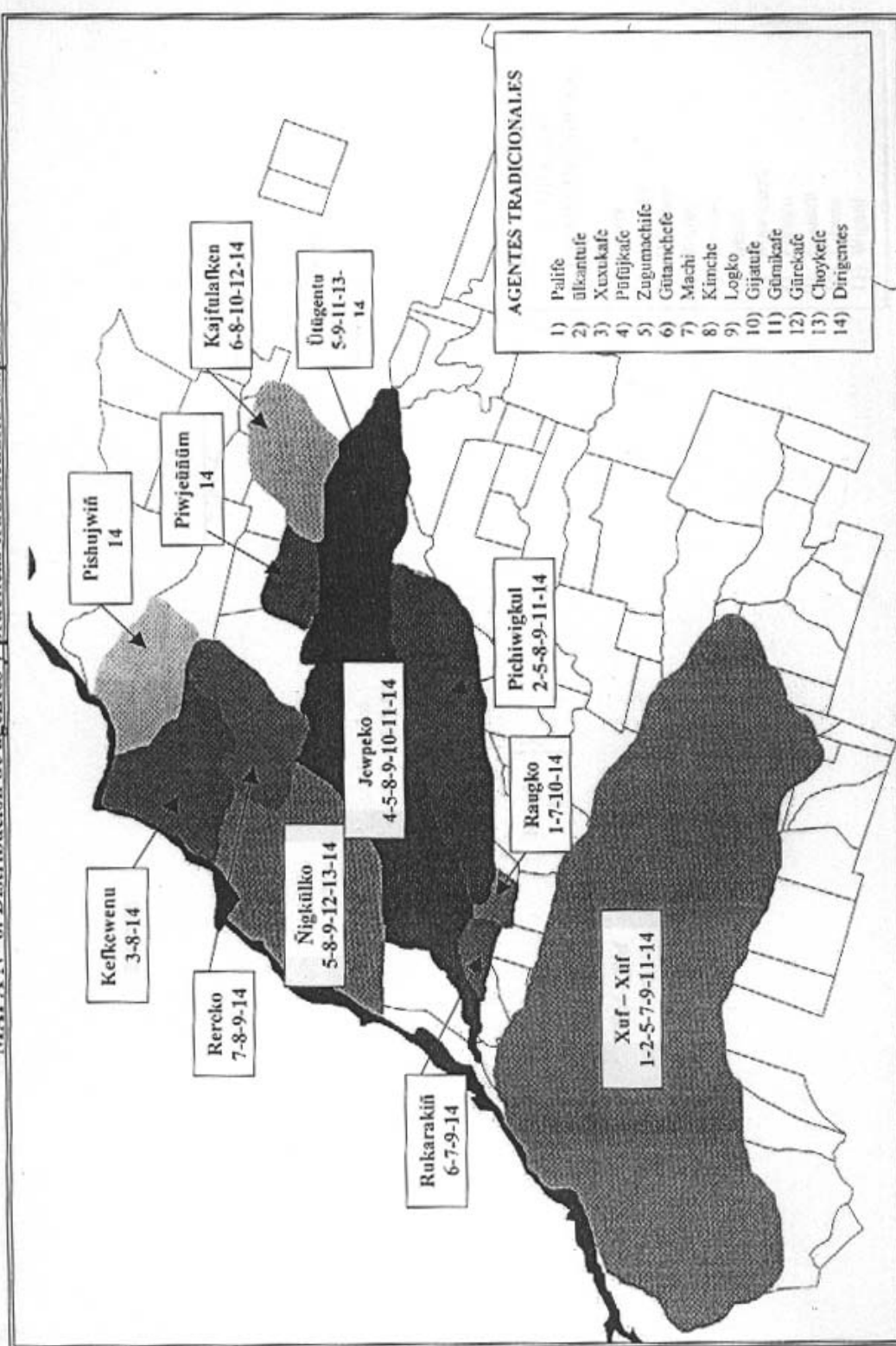


Foto de la kimün che, señora Marta Huencho de Carril, tomada el 07 de mayo del 2005.



Foto de la azümuwkülechi che, señora María Cabral urdiendo una manta y el fütache don Segundo Quidel. Tomada el 22 de octubre del 2005.

MAPA N° 6. Distribución de agentes y prácticas tradicionales mapuche.



Mapa fotocopiado y escaneado por el investigador. Gentileza de la Organización Territorial Ayjarewe de Xuf Xuf.