

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



25

Aniversario

AÑO 25, n°88

Enero - Marzo

Homenaje al filósofo chileno
Ricardo Salas Astraín

2 0 2 0





¡2020! Un año de celebración del 25 aniversario del proyecto editorial **Utopía y Praxis Latinoamericana**



No podemos evitar la nostalgia que nos embarga por la ausencia física de nuestro director fundador Álvaro B. Márquez-Fernández (1952-2018), en medio de la felicidad que sentimos por arribar a los 25 años de trabajo en el proyecto editorial *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Amado director, hoy rendimos tributo a tu loable labor editorial que se convirtió en un proyecto de vida con calor humano y don de gente, que hasta hoy y siempre, nos llena de alegría y de los sueños que nos inspiraste.

Este año de celebración todos/as tus compañeros/as de trabajo, investigadores/as que, con sus esfuerzos de investigación le han dado vida a nuestros perfiles editoriales, llenando nuestros volúmenes de esperanza en la utopía de alcanzar un mundo más justo y humano; el comité editorial, científico, de asesores/as, traductores/as, amigos/as, familiares y allegados/as en general, celebramos contigo este gran logro ¡Feliz cumpleaños!

Gracias, muchas gracias a todos/as nuestros/as autores/as por las vivencias personales y académicas de este tiempo para seguir aprendiendo a crecer. Gracias porque a lo largo de estos 25 años han hecho posible que seamos una revista de difusión del conocimiento humanístico con verdadero compromiso social. Ustedes son *Utopía y Praxis Latinoamericana*.

A todos/as nuestra eterna gratitud

Zulay C. Díaz Montiel
Directora



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 41-54
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Cultura mapuche: Un antiguo ideal de persona para una nueva historia

Mapuche culture: An old person ideal for a new history

Ramón CURIVIL

pjumajin@gmail.com

PEIB- Municipalidad de Puerto Saavedra, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633748>

RESUMEN

En este artículo doy a conocer un trabajo de investigación sobre "Imagen de ser humano o concepto de hombre en la cultura mapuche". El diseño metodológico combinó técnicas de observación participante en actividades de carácter sociocultural que realizan las organizaciones, como participación activa en *xawvn* (reuniones comunitarias y de dirigentes), *nvxam* (diálogo) con jóvenes y personas de edad. En este sentido se trata de una investigación exploratoria y eminentemente cualitativa, que se presenta como un ensayo y que tiene el propósito de crear puentes para el diálogo entre culturas, específicamente para el diálogo de saberes sobre distintas concepciones humanas y de esta forma conocer la riqueza de las razones con que el pensamiento mapuche da razón de su vida.

Palabras clave: ser humano; cultura mapuche; pensamiento mapuche; diálogo de saberes.

ABSTRACT

In this article I present a research paper on "Image of human being or concept of man in the Mapuche culture". The methodological design combined participant observation techniques in socio-cultural activities carried out by organizations, such as active participation in *xawvn* (community meetings and leaders), *nvxam* (dialogue) with young people and the elderly. In this sense it is an exploratory and eminently qualitative research, which is presented as an essay and has the purpose of creating bridges for dialogue between cultures, specifically for the dialogue of knowledge about different human conceptions and in this way to know wealth of the reasons that Mapuche thinking gives reason for his life.

Keywords: human being; mapuche culture; mapuche thinking; knowledge dialogue.

Recibido: 10-10-2019 • Aceptado: 05-11-2019



INTRODUCCIÓN

El supuesto que guía la investigación es el siguiente¹: “existe una manera original de ser humano de acuerdo a la cultura mapuche, que tiene que ver con una relación respetuosa y armónica no sólo con la Madre Tierra (*Nuke Mapu*) sino también con todos los seres vivos (*fij mogen*)”. Estas ideas de ser humano, muestran claramente la tensión entre un pasado (*kuifi*) y un aquí y ahora (*fau, feula*), donde la vida mapuche se desarrolla bajo la influencia de dos corrientes de pensamiento: el pensamiento occidental cristiano y el pensamiento mapuche, sin que necesariamente se dé aún la síntesis cultural y filosófica.

La estructura del artículo se ha ordenado de la siguiente forma: una reflexión teórica preliminar respecto de los principales conceptos involucrados en la investigación; y, en segundo lugar, algunos aspectos relevantes de la investigación en relación a una manera de entender la tierra y al antiguo ideal de persona presente en el imaginario mapuche.

El concepto de cultura ha sido ampliamente discutido por los científicos sociales², independiente de la acentuación que podamos hacer, las diversas posturas epistemológicas tienen en común el entender la cultura como: a) un sistema compuesto por patrones de comportamiento aprendidos que favorecen la adaptación de las comunidades humanas a sus respectivos ambientes; b) el modo particular cómo los hombres cultivan su relación con el mundo, con la naturaleza, entre sí mismos, con sus antepasados y con la divinidad. Así entendida la cultura, ésta abarca la totalidad de la vida, el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan. En este sentido podemos decir que “cada cultura va conformando un determinado estilo de vivir y ver las cosas y una determinada forma de sentir, gustar y apreciar la vida y sus contingencias³”. El concepto mapuche más cercano a esta noción de cultura es *mapucemogen*, que literalmente significa “estilo de vida mapuche”. Se trata de una forma de vida donde el “*kuifi*” (antes), es imagen y representación de un estilo de vida que se vivía antes, en el pasado (*kuifimogen*). Ese *antes* es la tradición que ilumina el presente, el aquí y ahora (*fau, feula*).

En el lenguaje cotidiano, lo antiguo y tradicional tienen en general una connotación negativa, ya que para muchos el pasado carece de valor. En este sentido las culturas indígenas han sido consideradas como culturas arcaicas que no tienen nada que aportar a un mundo moderno, donde lo moderno representa lo nuevo, lo actual, lo que tiene valor. Estas ideas han sido difundidas por pensadores latinoamericanos, entre los cuales se puede mencionar al escritor peruano, Mario Vargas Llosa, quien justifica la desaparición de los indígenas cuando afirma, que “tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas en América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas en las que las diferencias sociales y económicas se reduzcan a proporciones razonables, humanas, en la que todos puedan alcanzar al menos una vida libre y decente⁴”. Sin embargo, desde la perspectiva mapuche, el *kuifi*, la tradición, el tiempo pasado, la vida de antes (*kuifimogen*), representa una experiencia de vida acumulada, sin la cual no es posible una continuidad y permanencia en el tiempo. Por eso, la no valoración de la tradición en la cultura moderna, demuestra que existe una gran dificultad en imaginar un mundo, de carácter plural, capaz de articular la diversidad cultural, hecho que demuestra que la

¹ Este artículo sintetiza un trabajo de investigación financiado por Missio Aachen, Alemania y, que se realizó entre el 2007 y el 2009, en una zona que abarca tres comunas del sur de Chile; Saavedra, Carahue y Nueva Imperial.

² Desde la antropología la cultura “... es conjunto complejo, que abarca los conocimientos, creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y los demás hábitos y aptitudes que el hombre adquiere en cuanto miembro de una sociedad...” (E. Tylor (1891). *Primitive Culture*, Londres). Desde la sociología “es un conjunto estructurado de maneras de pensar, sentir y obrar más o menos formalizadas que, aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven, de un modo objetivo y simbólico a la vez, para constituir a esas personas en una colectividad particular y distinta...” (Rocher Guy (1973). *Introducción a la sociología general*. Barcelona: Herder, pp. 111-116). Mientras que desde la antropología filosófica, “la cultura es una trama de significaciones...” (Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*, p. 20).

³ Parker Cristian: Cultura, en *Boletín de filosofía* N° 9, p. 96.

⁴ Citado por Antillana y Loncon: *Entre el mito y la realidad*, pp. 45-46.

modernidad es por naturaleza agresiva, violenta y monocultural, que busca imponer un estilo de vida con miras a implantar una civilización mundial que monetariza todas las dimensiones humanas⁵, poniendo en peligro la identidad de los pueblos y naciones indígenas.

Respecto al concepto de identidad, considero necesario ensayar nuevos enfoques epistemológicos a partir de una filosofía intercultural, que parta del diálogo, el reconocimiento y la aceptación de la diversidad cultural y religiosa. En la práctica esta opción representa el único camino de acercamiento entre representantes de culturas diferentes. Hasta ahora el camino ha sido inverso, ya que históricamente la sociedad mayoritaria (occidental cristiana) ha optado por negar sistemáticamente la identidad del "otro" en cuanto indígena, olvidando que "mientras menos se conoce a una persona o a un grupo humano con el cual se convive, mayores son los prejuicios que sobre ellos se pueden concebir y mayor la violencia que se puede desatar. Negarse a conocer al otro, su vida, sus intereses, sus esperanzas, es negarse a reconocerle su dignidad y sus derechos como persona o como comunidad humana⁶". Hoy debemos considerar nuevas formas de acercamiento teniendo presente que la identidad "se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo también por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo.

El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido⁷". De la misma forma podemos afirmar que "... el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital⁸". Esta necesidad de reconocimiento lo podemos ver claramente en las actuales demandas del pueblo mapuche que se centran fundamentalmente en este tema. Estas demandas por el reconocimiento y la valoración de las diferencias, no debe ser interpretado como un proceso nostálgico de indígenas que quieren volver al pasado. Muy por el contrario, se trata de una demanda permanente e histórica, que debemos entender bajo el principio de que el deseo de mantener las diferencias es "asumir el riesgo de existir⁹", de ahí el esfuerzo de un sector de mapuches por recuperar el territorio, potenciar y no perder la lengua, los ritos, los relatos, las artes, las vestimentas. Esto no es una pretensión de quedarse en el pasado o no querer avanzar con la historia, el tiempo histórico avanza irremediabilmente. En esta dinámica de mantener lo propio como elemento identificador, el concepto mapuche más cercano a identidad es el de *az mapuce*, que hace referencia a un rostro, un carácter y una manera de ser persona, sea hombre o mujer. Esta manera de ser original se ha diluido en el tiempo como consecuencia de un proceso colonizador. Es decir, existe en la sociedad chilena una imagen negativa¹⁰ de mapuche y de indígena que se ha construido intencionalmente y que hace mucho daño a las nuevas generaciones. Se trata de algo pensado, elaborado racionalmente, por lo que en cierta forma resulta fácil de cambiar. Pero lo que es más complejo es el hecho de que en la sociedad chilena también existe una imagen negativa en el inconsciente nacional, lo que es más difícil de extirpar. Por lo tanto, debido a aquella imagen negativa de mapuche presente en algunos textos escolares oficiales¹¹, y que se transmite mediante el sistema educacional, los estudiantes mapuches y demás indígenas reciben una visión humillante y ridícula de sí mismos, con la cual no existe posibilidad alguna de 'auto-identificación', debido a que la imagen es de un grupo de salvajes que vivió en el

⁵ Cf. *Transformación intercultural de la filosofía*, p. 340.

⁶ Díaz, José Fernando. *El proyecto histórico del Pueblo Mapuche*, p. 29.

⁷ Taylor Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, p. 44.

⁸ Idem.

⁹ Certeau, citado por Díaz Fernando, en op. Cit. p. 40

¹⁰ Las actuales políticas indigenistas llevadas a cabo por el gobierno de turno y aplicadas específicamente al sistema educacional han ido cambiando lentamente esta imagen negativa de mapuche.

¹¹ Cf. MINEDUC, División de Educación General, *Programa de Educación Intercultural Bilingüe: Análisis de los contenidos de los libros de textos de educación básica desde la perspectiva de la diversidad cultural*, enero del 2001.

pasado y que ahora ya no existen. Todo esto como consecuencia de la falta de diálogo, que permite un conocimiento mutuo, la dificultad de aceptar las diferencias culturales y la falta de reconocimiento de los derechos del "otro". La premisa fundamental de estas demandas es que el reconocimiento forja la identidad, particularmente en su aplicación fanonista, en el sentido de que los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados¹².

UNA FILOSOFÍA DE LA TIERRA: "NOSOTROS PERTENECEMOS A LA TIERRA"

"Xekan meu, zugun meu, kvzau meu, tukutun meu kimgekei mapuce wenxu, mapuce zomo..." [*En la forma de caminar, de hablar, en la forma de trabajar y de vestirse, se conoce al hombre y a la mujer, si verdaderamente es mapuche*] (Domingo Coña – Pillumallin).

En relación a los resultados de la investigación, en lo medular el proyecto recabó información sobre la manera de entender la tierra, maneras de ser, de vivir y convivir en el mundo y con el mundo; memorias del relato mítico del *Xen Xen y Kai Kai filu*; el antiguo ideal de hombre o idea de persona en el imaginario mapuche. Sobre estos aspectos comparto algunas reflexiones "provocativas" que permitan discutir una nueva imagen de mapuche a partir de "un antiguo ideal de persona para una nueva historia"¹³.

Comienzo con la siguiente pregunta ¿cómo pensar nuestra humanidad, nuestro ser persona desde la tierra, a partir de la sabiduría tradicional acerca de la tierra?

La siguiente reflexión es iluminadora:

"El mapuche le tiene cariño a la tierra porque somos de la tierra, dependemos de la tierra... dueños de la tierra, uno aunque viva mal pero es su tierra... uno está aclimatado con su terreno aunque sea poquito... Nosotros pertenecemos a la tierra porque vivimos en armonía con ella. *Mapu* significa tierra y *che* gente o persona. Nosotros pertenecemos a la tierra porque la tierra nos cobija cada día y decimos que nosotros afloramos desde la tierra porque nuestra concepción de tierra, según nuestros antepasados, es que todos nacemos de la tierra y eso significa mapuche... y vivimos de acuerdo en armonía con ella con el cosmos mismo. Todo lo que vemos, todo lo relacionamos a la tierra, la fuerza que viene de la tierra... Para el maremoto del año 60 nuestros antepasados hicieron oración, porque dijeron que la tierra estaba castigando a los mapuches y por eso se produjo el terremoto y por eso, la gente se acercó a pedirle a la tierra para que se tranquilizara..." (Tránsito Segundo Lipan – Llarquenco – Comuna de Saavedra).

Ser de la tierra, pertenecer a la tierra es muy distinto a sentirse dueño, amo y señor de la tierra. Esta diferencia se ve claramente al comparar la mentalidad mapuche con la mentalidad de occidente. Para la cultura occidental de tradición judeo-cristiana, la relación con la tierra es una relación confrontacional, es una relación de poder, de dominio: "Dominen la tierra", está mandado en el libro sagrado (Gén.1). En este sentido la tierra no es más que un objeto que se puede comprar, manipular y destruir. Esta mentalidad, que es asumida plenamente por la modernidad, llevada al extremo se ha transformado en un verdadero saqueo a la naturaleza, que se expresa como contaminación y cambio climático que pone en peligro la sobrevivencia

¹² Taylor Ch. Op. cit., p. 97

¹³ La idea de una nueva historia la extraigo de Armando Marileo, quien "ha planteado la idea de que la sociedad mapuche ha transitado hasta ahora por cuatro ciclos históricos: la primera historia sería aquella que va desde la creación de la especie humana mapuche hasta la gran batalla de Xen Xen y Kai kai; la segunda historia comienza con la lucha entre estas dos fuerza y que culmina con la invasión española; la tercera historia, va desde los tiempos de la invasión hispana hasta los momentos de mayor expresión de la dominación de los estados nacionales chileno y argentino; la cuarta historia, es el presente y tiene como referente el proceso de reconstrucción de la sociedad mapuche" Citado en: j... Escucha Wigka...! p. 24.

humana en el planeta. Contrario a este pensamiento, en el largo caminar de su historia, el pueblo mapuche aprendió una relación diferente con la tierra. Y esto lo podemos ver claramente en el testimonio del dirigente. Se trata de una relación respetuosa, porque “pertenecemos a la tierra”. Ella es productora de vida y, en este sentido, es nuestra Madre Tierra (*Ñuke Mapu*).

De acuerdo al pensamiento mapuche (*mapuce rakizum*) la Vida existe de diversas formas (*fij mogen mvlei taci mapu meu*): se manifiesta en nosotros como personas, seres humanos (*ce*), pero también se manifiesta como un espíritu (*pvjv*), como un animal (*kujjiñ*), como un pájaro (*vñvm*), como una serpiente (*filu*), etc. La Tierra Madre nos cobija, nos alimenta y nos enseña a vivir y a convivir en la diversidad. Ella distribuye los espacios de vida y en cada lugar deja alguien como protector y vigilante (los *geh*). Estos son seres inmateriales que pueden traspasar las fronteras de la naturaleza y viven en una montaña, en un volcán, en los ríos, en los lagos, en los mares y en los montes, etc. Estos lugares son considerados espacios sagrados porque tienen *newen* (fuerza y poder).

Este pensamiento acerca de la tierra es al mismo tiempo una religión, la religión de la tierra¹⁴, dado que existe la convicción de que la tierra tiene *newen* (fuerza, poder, energía) y en ese sentido no es un objeto manipulable. Con la tierra hay que establecer relaciones, con la tierra hay que dialogar y saber tratar con ella, porque el saber de los *kuiñikece* (ancianos), enseña que:

“... mapu ta kiculelai... mvlei ta gehmapu, welu pu geh kicugvneukvlelaigvn tati...” [“... la tierra no está sola... Ella está protegida por los *geh*, pero ellos no se mandan solos...”] (Catalina Paillavil – Lugar Pillumallin – Comuna de Nueva Imperial).

Los *geh* preferentemente están en los *xayenko* y *menoko*¹⁵:

“El *xayenko* es una vertiente de agua... el dueño del agua dicen que es un *geh ko*, yo lo he escuchado, pero no sé por qué habrá eso... Todas las aguas dicen que tienen un *geh*. Antes le pedían permiso para sacar agua, para que esa agua saliera sana y no haga daño... yo recuerdo cuando limpiábamos el pozo, nos decían, ustedes no maten a los camarones ni a los gusanos, porque esos son los *geh ko*. Todas las aguas tienen *geh ko*... De la misma forma *geh mapu* hay en todas partes, igual que el dueño del agua. Por ejemplo, en una quebrada si uno limpia debe pedir permiso sino en la noche se sueña con algo. Yo creo que en todas las quebradas existe el *geh*... A los *geh* hay que tenerle respeto. Le voy a contar un caso, yo tuve un hermano, una vez mi mamá le dijo: ¡no limpies ahí porque hay un *geh mapu*! Y uno como joven no les hace caso a los mayores. Él fue a limpiar y después quemó y en la noche no podía dormir, dijo que estaba desesperado. Y mi mami le preguntó ¿qué hiciste?.. ¡No ve! Debes pedir perdón. Debes ir a rezar. No ve el *geh mapu* está en todas partes, no en una sola parte...” (Pedro Curifuta – Lugar Curileufu – Comuna de Saavedra).

Esta mentalidad religiosa tiene consecuencias prácticas en la vida y es parte de la riqueza espiritual que permite un trato religioso con la naturaleza. Por ejemplo, en la vida diaria, toda actividad que realiza el hombre (*ce*), sea que trabaje la tierra, sea que se bañe en el río, sea que decida matar un animal, debe hacer primero un *gejipun*, es decir, dialogar, pedir, agradecer, hacer algún gesto de comunión (*micaun*) y agradecimiento a la Madre Tierra. El mismo gesto se realiza ante la divinidad (Dios) en una ceremonia de *gijatun*, como se expresa claramente en el siguiente testimonio:

¹⁴ Tema abordado en el libro Curivil, R. *La religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*.

¹⁵ En la concepción de mundo mapuche toda la tierra tiene *newen* (fuerza, energía, poder), sin embargo, hay lugares como el *gijatuwe*, los *xayenko*, los *menoko* incluso un árbol o una piedra son espacios o elementos donde en cierta forma se concentra parte de este poder personificados en los *geh*. En estos lugares es necesario hacer un *gejipun*, es decir, dialogar, hacer un ruego o petición o pedir permiso.

“... mvlemvlegele gijatun aflayai taiñ zugu, aflayai taiñ mogen. Si rogamos al cau Dios aflayai tati... a diosito hay que darle, le dan mudai, lagvmgekei kujiñ fei ñi elel-kai. Después ta zoi eluen feipigekei, kaxvlelayu kuyiñ, micayayu pigei cau Dios gijatunmu... micagei ta cau Dios, gijatunmu feimu elugekei mudai ka iael, cruz mu, fei zoi wvli fvca cau, wenu cau, zoi kvme suertekei ce... Fenxen ce xaukei gijatun mu, feula hasta pu wigka ayvkei gijatun pu cau mapuceukvleign...” [“... *mientras haya gijatun, lo nuestro, nuestra forma de vida no se acabará. Si rogamos al Padre Dios, lo nuestro no se acabará... por eso, a diosito hay que darle mudai, matar animales porque todo eso lo ha dejado él. Después se le pide para que nada nos falte, se le dice, elegiré un animal para ti, para que lo compartas con nosotros y seamos “mica”¹⁶. Así se le dice a Dios en el gijatun. Hay que compartir con él y eso se hace dándole mudai al pie de la cruz¹⁷, así él se pone más generoso y uno tiene más suerte... Mucha gente se reúne en la ceremonia del gijatun. Ahora hasta los wigka (chilenos) son como los mapuches.* (Rosa Porma – Lugar Ranco – Comuna de Saavedra).

Esta filosofía acerca de la tierra tiene consecuencias trascendentales para la vida en el planeta. El hombre moderno es irrespetuoso y explotador de la Madre Tierra, en cambio del pensamiento mapuche, se puede aprender una nueva relación con ella, de tal forma que asegure no sólo la sobrevivencia humana sino la diversidad de la vida (*fij mogen*) en el planeta.

UNA NUEVA HUMANITAS¹⁸ A PARTIR DEL MITO DEL XEN XEN Y KAI KAI FILU

En los *nvxam* (diálogo) con los *kuifikece* (personas antiguas) y los *kimce* (sabios) acerca del *newen* (energía, fuerza, poder) que tiene la tierra, aparece reiterativamente el recuerdo de una catástrofe¹⁹ de carácter universal semejante al diluvio judeo-cristiano.

Aquí comparto algunas reflexiones, seleccionando dos versiones de este relato recopiladas en la zona de Puerto Saavedra.

Kuifi, fvxa kuifi

1. “*Kuifi* dicen, *fvxa kuifi*, hubo una avenida. Salí el *lafken*, decía mi abuelita y casi terminaron todos los mapuches.
2. Dicen que cuando salió el mar la gente se iba en el *Xen Xen*... cuando salía el mar el *Xen Xen* subía arriba, va creciendo va creciendo y la gente dicen que se subía....
3. Dicen que en el *Xen Xen* había cualquier bicho, culebra, de todo.
4. Antes, mucho antes, eso conversaba mi abuelita.
5. Decía que hubo una salida de mar y dicen que se salvaron dos hermanas casadas y dicen que de ahí se rindió la gente, rindió la familia otra vez...
6. Pero cuando decían ¡Ayyy!, se caían al agua, decía mi abuelita. Pero cómo no iban a tener miedo, digo yo, si había tantos bichos en el *Xen Xen*...

¹⁶ *Mica* (se pronuncia suavemente *micha* como en castellano), es un grado de amistad y confianza, que permite compartir la comida y comer de un mismo plato. De esta forma se crea un clima adecuado para pedir y solicitar algún favor.

¹⁷ Desde la parte norte de Pto. Saavedra hasta Galvarino, una cruz reemplaza al *rewe* casi en todos los *gijatuwe*.

¹⁸ La *humanitas* entendida como “proceso de formación de la existencia humana”. Cf. *Transformación intercultural de la filosofía*, p. 311.

¹⁹ Prácticamente todas las comunidades visitadas tienen un cerro *Xen Xen* como lugar de refugio en tiempos inmemoriales, cuando hubo una gran inundación. Debido a la influencia del cristianismo, la mayoría de las comunidades relaciona esta inundación con el Diluvio bíblico.

7. Por eso sólo dos hermanas casadas vivieron y ahí se rindió la familia. Eso contaba mi abuelita. Yo era niñita...
8. Decía, cuando el mar llegaba el *Xen Xen* subía y de esas dos hermanas se rindió la gente..." (Rosa Porma – Lugar Ranco – Comuna de Saavedra).

Y sacrificaban a los "paraguay"

1. "Mi abuelita contaba que los niñitos que se criaban huachitos, que le decían *paraguay*, le cortaban la cabeza y lo tiraban al agua para que se calme el mar.
2. Eso pagaban al mar los mapuches, antes. Sacrificaban los niños que no tenían papá, para que se calme el mar y vuelva a su lugar...
3. Al final dicen que se salvaron todos los que estaban en el cerro...
4. Así como bajaban las aguas del mar, bajaba el cerro también, los que resistieron llegaron vivo, los otros murieron...
5. De los sobrevivientes volvió a crecer la familia de nuevo
6. Eso lo que contaba mi mamá: crecía y se multiplicaba la familia nuevamente con los sobrevivientes, decía... (Zuñilda Tranamil – Lugar Dollinco – Comuna de Saavedra).

¿Qué aparece en estos dos relatos? La expresión "*Kuifi, fvxa kuifi*" nos lleva no al inicio de los tiempos sino al término de la primera historia mapuche. El propósito del mito no es responder a la pregunta por cuál es el origen de los mapuches, pero sí entrega algunas pistas respecto de por qué ocurrió este fenómeno de la naturaleza. En ese tiempo podemos suponer que algo malo ha ocurrido entre los mapuches que causa la furia de la tierra, el enojo de la naturaleza. Por lo tanto, "alguien" decide acabar con los mapuches. Se trata claramente de un castigo no individual sino colectivo. El encargado de exterminar a los mapuches no es Dios ni los dioses sino el poder, la fuerza del mar. Es la naturaleza que se rebela contra el hombre. Este poder asume la forma de un monstruo marino, específicamente una serpiente llamada *Kai Kai*, que moviliza las aguas del mar, arrasando con todo lo que encuentra a su paso. Ante esta amenaza de destrucción total, todos los seres vivos buscan refugio en un cerro llamado *Xen Xen*. El *Xen Xen* es un lugar poderoso que crece en la medida que suben las aguas. Tanto el cerro *Xen Xen* como la serpiente *Kai Kai*, representan dos poderes en pugna. Un poder destructor (el mar) que provoca un caos total. El agua, en este caso, es símbolo de muerte ya que destruye todo lo que encuentra a su paso; y, un poder salvador que se encuentra en un cerro, al que acuden desesperadamente todos los seres vivos, incluyendo los bichos (seres insignificantes).

Quien se enoja y decide terminar con los mapuches no es Dios ni los dioses sino el poder de la naturaleza que vive en medio de las aguas y que está representado en un monstruo marino. Pero se trata de un poder que se puede controlar y neutralizar mediante un sacrificio (Segundo relato). Este sacrificio para calmar la furia del mar, no es un ser vivo cualquiera, fueron seres humanos que se sacrificaron. El *paraguay*, es un hijo natural, que en el relato representa la indefensión plena. El *paraguay* es un desvalido y desprotegido total. En el fondo eso somos ante una realidad catastrófica. Por lo tanto, ese es el sacrificio agradable que satisface plenamente al poder del mar.

Después del caos (destrucción) viene la calma y la vida empieza de nuevo. Se inicia un nuevo ciclo de la vida y de la diversidad. Todo empieza de nuevo. La vida humana "se rinde", se multiplica a partir de dos parejas. Y de esta forma se inicia una segunda historia. Ambos relatos marcan claramente el término de la primera historia y el inicio de una segunda historia, porque "De los sobrevivientes volvió a crecer la familia de nuevo". El relato no dice que somos obra de los dioses o que los dioses están detrás del castigo, sin embargo, podemos deducir lo siguiente: primero, compartimos una misma naturaleza con el resto de los seres vivos y ante una amenaza de la naturaleza (maremotos, cambio climático en general) corremos la misma suerte; segundo, la tierra es nuestra Madre y la diversidad de vida depende de ella, porque todos somos hijos de la

tierra; tercero, si algo se insinúa respecto de nuestra *humanitas*, es que la tierra siempre da una posibilidad para que la existencia humana continúe; y cuarto, en cuanto seres humanos no somos más que naturaleza pensante y esta capacidad de pensar (*rakizuum*) nos hace distinto al resto de los seres vivos y en este sentido con una mayor responsabilidad, porque en la medida que el hombre no respeta y destruye la naturaleza, es que se acerca el fin de una nueva historia.

Muchos mapuches y no mapuches, hacen una interpretación bíblica del *Xen Xen*, sin embargo, lo más interesante es que los *kuiŋikece* (ancianos) hacen también una reinterpretación de la vida actual y en lenguaje cristiano dicen que “diosito ya no nos escucha porque estamos demasiado cristianizados”:

“... Pero yo diría que *Cau Dios* ya no nos escucha porque hemos asumido las creencias *wigka* (*mvte wigkaukveiñ peñi fei mu ajkvlai cau Dios*)...Digamos la verdad, Dios ya no nos quiere porque estamos muy cristianizados²⁰ (*wigkaukveiñ*). Ya no hacemos rogativo con fe, falta mucha comunicación entre peñi, entre nosotros mismos, por eso diosito no nos escucha cuando le pedimos...” (Diálogo grupal – lugar Llarquenco Alto – Comuna de Saavedra).

APRENDIZAJE DE LA VIDA EN NUESTRA CONDICIÓN DE HIJOS DE LA TIERRA

Cuando el mapuche se pregunta acerca de su humanidad, de su ser persona, no sólo se pregunta ¿qué soy o quién soy?, sino en relación a quiénes soy. Porque él sabe que no es un individuo aislado, sino que él es en cuanto miembro de una familia terrenal y en cuanto miembro de una comunidad humana con una historia particular. En este sentido él es siempre en relación con otros. Estas ideas están presentes en el *tuwvn*, el *kvpal* y el *az del ce* y el *az del mapu*²¹.

El *tuwvn*, hace referencia al lugar de origen, a la tierra, a la geografía y a la historia del lugar; el *kvpal*, se refiere a los vínculos de sangre con los antepasados, en cierta forma se refiere al linaje de la persona; el *az* se refiere a la identidad, el carácter, la forma de ser del *ce* y del *mapu*, porque no sólo el ser humano tiene *az*, la tierra también tiene su forma de ser. Estos conceptos nos permiten entender otra dimensión del ser humano, en cuanto hombre y mujer.

La idea de ser “*ce*” (gente, persona, ser humano) está íntimamente relacionada con el *mapu* (la tierra), porque el *mapu* es como la matriz, de donde han surgido todos los seres vivos (*fij mogen*), entre los cuales está el ser humano. En este sentido el *tuwvn* original del “*ce*” es el *mapu*. Esta idea se expresa con el concepto *maputuwvn*, es decir, procedemos de la tierra, hemos nacido de la tierra en cuanto materia originaria, pero también pertenecemos a un lugar geográfico, a una identidad territorial, a un territorio. En este sentido el *maputuwvn* da una identidad, un carácter (*az*) y una forma de ser persona en relación a la geografía del lugar, es decir, en relación a la forma de la tierra y en relación a la naturaleza en general, en cuanto flora y fauna.

En cuanto a la geografía, podemos decir que la dimensión espacial, la geografía imprime un rostro, una manera de ser, incluso unas costumbres propias del lugar. Por eso, no es lo mismo ser de la cordillera (*pewence*) que ser de la costa (*laŋkence*) o de los llanos (*nagce*), porque la tierra, el territorio en cuanto lugar de origen nos marca, deja una huella en nuestra forma de hablar, en la vestimenta, especialmente en los colores de la ropa, en la elaboración de los instrumentos y en la forma de trabajo. Respecto al idioma (*mapucezugun*), por ejemplo, no se habla de la misma forma en todo el territorio mapuche, hay variaciones dialectales, es decir, cada zona tiene una forma de hablar que es resultado de la geografía y de la historia del lugar²². En otras palabras es la naturaleza que permite un cierto tipo de lenguaje y una manera particular

²⁰ El conflicto entre cristianismo y religión mapuche se aborda en el libro *La religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*.

²¹ El *az mapu*, se refiere a las normas jurídicas, morales, sociales y culturales, que regulan la convivencia entre los seres vivos.

²² En la zona de Tirua por ejemplo no pronuncian la “f”, para decir “feula o faupvle”, dicen “veula y vaupvle”.

de vestir²³. Los colores de la ropa, la ornamentación, el diseño de la vestimenta y de la artesanía pasan a formar parte del carácter y la identidad. En este sentido el contexto natural influye en la conformación del carácter, lo cual se aprecia en la diferencia que existe entre las distintas identidades territoriales (*pewence, lafkence, wijice, nagce*, etc.).

En relación al vínculo con los elementos de la naturaleza, el *maputuwvn* vincula también con animales, aves, reptiles y esto se expresa en el significado que tienen los nombres originales, que con el transcurso de la historia y específicamente durante el proceso de chilenización, se transformaron en apellidos mapuches. Originalmente cada persona en cuanto individuo, para distinguirse de los demás sólo tenía un nombre (*gvi*) que lo identificaba. Estos nombres tenían que ver con ciertas cualidades que manifestaba la persona, en la medida que iba creciendo o bien los nombres hacían referencia a las cualidades de los seres vivos residentes en el lugar y estos podían ser animales, serpientes, aves, etc. Dichos nombres eran vinculantes, en el sentido que tenía la capacidad de establecer comunión, algo así como un traspaso de energía, que permitía apropiarse de las cualidades de dicho animal. Existen, por ejemplo, nombres relacionados con el *pangi*, *el magke*, *el gvr*, *el filu* etc. (puma, cóndor, zorro, serpiente). Todos estos nombres hacen referencia a las cualidades que distinguen a estos seres vivos y la idea es que esas cualidades se vean reflejadas en la persona. Dicho de otra manera, los nombres mapuche responden a su *kvpal*, es decir, al comportamiento y a las cualidades de ese animal. Dicho animal le da al mismo tiempo un *az*, una identidad, un carácter y una forma de ser.

De esta forma el *maputuwvn*, permite identificar y conocer al *ce*:

"Xekan meu, zugun meu, ayvn meu, kvzau meu, tukutun meu, kimgekei ta mapuce wenxu, mapuce zomo...". [*En el caminar, en el hablar, en el reír, en la forma de trabajar, en la forma de vestir se conoce al hombre y a la mujer mapuche...*]. (Orfelina Zuñiga – Lugar Kayurankil – Comuna de Saavedra).

La otra dimensión del *kvpal* se refiere a las relaciones de sangre, es decir, la vinculación con sus antepasados, con su linaje ancestral. En este sentido el *kvpal* hace referencia a un carisma o a una cualidad de algunos de los antepasados. Dichas cualidades humanas tienen que ver con ciertos valores como: el respeto (*yamuwvn*), la justicia (*nor zugu*), la sabiduría (*kimvn*), las habilidades en general, como por ejemplo, la habilidad discursiva (*weupife*), la habilidad deportiva (*palife*), la habilidad guerrera (*aukafe* o *weicafe*), etc.

De esta forma, cuando una persona se da a conocer ante los demás, junto con dar a conocer su *tuwvn*, habla también de su *kvpal* que lo relaciona o vincula directamente con sus antepasados:

"Kuifi tañi fvcece ka tañi lakuyem palikefuiyv, ka lof magelkefuiyv, fei rupan aukantulu-egvn, micaukefuiyv iael, kicuken cajakorv elukefuiyv ñi kon, wigka ta convivencia pi, fei femkefuiyv kuiifi... Palin mu mvlekefui xuxukatun, pifijkatun, kugkujtun...quebramu kintukefuiyv lolkiñ de cardo fei wirar-rumekefuiyv... Kom lof mu mvlekefui palin, cajakorv misau-i-egvn aukantunmuyemai. Ince ñi cau mvna kvme palife-fel, feimu ince zugun, meu nvxam feipiken, palifekvpal ta ince..." [*Antes mi papá y mis tíos jugaban a la chueca, invitaban a otra comunidad y al terminar el juego, compartían la comida, cada palife atendía a su kon con una olla de comida. Los wigkas dicen convivencia. Así era antes. En los juegos de palin se tocaba la xuxuka, la pifijka y el kugkuj... en las quebradas buscaban cardo y con eso hacían un instrumento que se llamaba lolkiñ y lo hacían sonar. En todas las comunidades jugaban al palin y eso era un motivo para compartir la comida. Mi padre era un gran palife por eso, yo cuando hablo o en una conversación siempre digo con orgullo: yo procedo de grandes palife...*] (Domingo Coña - Pillummallin).

²³ Los adornos de la mujer mapuche en la zona de Lumaco y los alrededores es diferente a como se viste y adorna la mujer en la zona de Nueva Imperial.

Reivindicar el *kypal* no es otra cosa que reivindicar una determinada categoría social de pertenencia, que tiene que ver con un rango, que podría ser equiparado al orgullo familiar, en relación a otros que son sólo “*re ce*” (gente común). Pero este rango social, no es sinónimo de privilegio, sino más bien se trata de un don, un carisma en cuanto posibilidad de ser. Es decir, si yo procedo de grandes y sabios *logko*, la comunidad espera que yo herede ese don o esa cualidad y lo ponga al servicio de la comunidad. Esta es la razón principal por qué, de un hijo de *logko* se espera que sea el sucesor de su padre, así también del hijo de un *weupife* (sabio y conocedor de la historia) se espera un futuro *weupife*, de los hijos de un *maci* o una *maci*, se espera que alguien de la familia herede ese don.

EL KUIFI (TIEMPO PASADO) ILUMINADOR DEL SER MAPUCHE HOY (FACI ANTV, FEULA, FAU)

Así como un árbol, desde el momento que deja de ser semilla, es la tierra que le da todas las posibilidades para alcanzar su madurez, de la misma forma el ser humano recibe la fuerza y la energía²⁴ de la tierra y del cosmos para lograr su plenitud y diferenciarse del resto de los seres vivos. En esta situación el ser humano se va haciendo en el tiempo de acuerdo a un ideal de persona y en este hacerse en el tiempo aquí y ahora, el *kuifi*, es decir, el “antes”, como recuerdo de un tiempo pasado y de una mejor vida, juega un papel importante en la construcción del presente, del aquí y ahora (*fau, feula*). En este sentido el pasado no se puede olvidar, porque sin un pasado no hay un presente. Hoy, después de todos los cambios vividos es necesario volver a recuperar aquellos valores fundamentales para ser humano.

De acuerdo a la enseñanza tradicional, los principales valores que debe aprender toda persona son los siguientes: el respeto (*yamuwvn*), la solidaridad (*keyuwvn*), la rectitud en el actuar (*nor piuke*) y un pensamiento que respete la vida (*kvme rakizuum*), entre otros.

“...Los *fvcakece*, viejitos sabían aconsejar a las personas, *gvlam* dicen los mapuches... Mi abuelita me aconsejaba y me decía: usted debe ser una persona buena (*kvme ce*), respetuosa... Deben ayudarse entre vecinos, entre familiares... Nos decían también: no se metan en cosas malas (*weza zugu*). No roben. No tomen lo que no es de ustedes... los viejitos son gente de experiencia, saben dar consejos, cada cosa que ellos dicen hay que tomar en serio...”(Diálogo grupal – Maiten Oñoico).

“*Kuifi zoi mvlekefui keyuwvn, zoi poyeukefui ce, wixankontu-ui, pentuku-ui, micau-i. Ilosancuyekefui ñi cau fei ka yekefui ñi prima mu ñi ñukentu mu amukefui ka yekefui yekefui we kexan... Rume kvme ce mvlekefui kuifi, feula mai gewelai femgeci ce, mvte micaulai ce, cada uno en su casa nomás... Kuifi ilozancui ce, moxiltu kom vecino mvlepui fei niewetukelafui ilo lagvmzanculu, kom micaukefui-em... Welu feula epe-gewelai feici zugu, wigka ñi zuam piken ta ince... Welu ka picin mvlei gvixirtuwvn, feikam feula nielu ce, kuifi nielafui pobregei weluke-keyuwi ta ce welu feula zoi nielu zoi femgelai, porque feitiga niei keyulayafiiñ kagelu ka plata pikei. Kuifi femlafui ta ce, weluniei kvzau wilu-wilugei ce, mingako pigei, en el día pvxvn ichona kompui feula ta femwelai-ce, nielu plata fei kuji, nienulu plata makina kintui-ka fei mu mekei... Kuifi mai rume kvme gvlam elukefui gvn pu fvcakece, rukamu, matetun meu nvxamkakefui gvn...*” [*“Antes la gente se ayudaba más, se querían más, se visitaban y hacían el pentuku, para ponerse al tanto de la situación de toda su familia y comunidad y compartían comiendo de un mismo plato. Cuando mi papá mataba un chanchito le llevaba carne, trigo nuevo a su ñuke... Antes había gente buena, ahora ya no hay esa calidad de persona, ya no se comparte, sino que cada uno en lo suyo... Antes cuando se mataba un cerdo, un moxiltu, iban casi todos los vecinos y el dueño de casa prácticamente quedaba sin carne ya que todo*

²⁴ Si comemos una manzana no comemos simplemente una manzana. Cada manzana es tierra, es energía solar es la concentración de todas las energías cósmicas.

se compartía... Ahora como que se está terminando esa forma de vivir, somos más desunidos, por culpa de los wigka, digo yo. Aunque también hay envidia y divisiones internas entre nosotros, puede ser también porque ahora tenemos una mejor situación económica. Antes éramos más pobres, pero nos ayudábamos unos con otros, en cambio ahora al que tiene ya no se le ayuda. Ahora se ayuda por plata. Antes no era así, cuando alguien tenía trabajo todos iban a ayudar, eso se llamaba mingako, si había que cortar trigo todo el mundo llevaba una hichona ahora ya no. Ahora hay que pagar o si no buscar una máquina... Antes los antiguos sabían dar gvlam (consejos) y lo hacían en la casa, tomando mate y conversando...”] (René Tripainao - Kayurankil).

En el imaginario de los *kimce* (sabios) el *kuifi*, en cuanto representa un “tiempo mejor”, era una época de una vida simple, sin grandes preocupaciones, con más tiempo para vivir. En ese tiempo “la gente era mejor, se visitaban y se ayudaban más”. En cambio el *fau*, *feula*, se refiere al tiempo presente, una vida con más comodidades y al mismo tiempo con más preocupaciones pero con menos tiempo para compartir. Un estilo de vida donde el hombre vive para trabajar y ya no hay tiempo para compartir “ya no hay esa calidad de persona”. En esta situación el pasado es iluminador. El saber vivir, el vivir una vida buena definitivamente supone un ideal de ser humano que se encuentra en el *kuifi*.

¿Cómo debemos ser y cómo debemos vivir la vida? Debemos ser gente con valores, seres humanos con un “*nor piuke*” y un “*kvme rakizuan*”. Es decir, un corazón recto, sincero y un buen pensamiento o un pensamiento constructivo que genere y respete la vida. En este sentido sería un pensamiento vital, un pensamiento de vida. Por eso, cuando un líder da un mensaje a su comunidad, literalmente le pide encarecidamente que dicho mensaje se haga cabeza y corazón, es decir, se haga pensamiento vital y sentimiento; que se haga sangre y hueso, que se haga carne:

“Tvfaci zugu, tvfaci nvxam piukelupe pu peñi pu lamgen, logkolupe, forolupe feimu mai kvme amuai taiñ zugu...”. [“Estas palabras, este mensaje deseo que se grave en sus corazones, hermanos y hermanas, que se grave en su mente (pensamiento – razón), que se haga hueso... que se haga carne, es decir, que se haga vida para que lo nuestro permanezca en el tiempo...”] (Domingo Coña – lugar Pillumallin – comuna de Nueva Imperial).

La vida en la otra tierra (ka mapu²⁵...)

De lo que es posible extraer de los *nvxam* (diálogo grupal e individual), es que toda persona en cuanto individuo, en su textura existencial es *mapu* y *pvjv* (tierra – espíritu). El haber nacido de la tierra significa ser tierra, ser materia. La materia representa el cambio permanente, la capacidad de comenzar de nuevo. En el ser mapuche la tierra representa también la inmanencia, el ser de aquí, el existir aquí y ahora, el tener una existencia mortal. En cambio el *pvjv* representa la trascendencia, la continuidad de la vida en otra tierra (*ka mapu*). Por eso, de acuerdo a la sabiduría tradicional, al difunto se le despidió con discursos y se le prepara un “equipaje para el camino”, que consiste en alimentos, bebida y ropa de vestir que se deposita en el sepulcro, porque existe el convencimiento de que la vida continúa en el más allá, en la otra tierra.

Estas ideas aparecen principalmente en los *nvxam* y en un contexto de despedida al difunto (*eluwvn*), donde es posible ver también una cercanía con el pensamiento occidental cristiano, con la diferencia que la vida en el más allá, no es resultado de un premio por un buen comportamiento en la tierra. Para los *fvcakece* no existe una vida en el más allá, como un lugar de gozo o como un lugar de sufrimiento eterno. Esa otra tierra es el lugar de los espíritus y en ese sentido no es sinónimo de “cielo” cristiano.

²⁵ El prefijo “ka” unido a “mapu” (*kamapu*) da el sentido de distancia, lejanía (por ejemplo, “*kamapu amui kvzau-al taiñ inan peñi* – lejos se ha ido a trabajar mi hermano menor”). En cambio cuando el prefijo “ka” va separado de “mapu” (*ka mapu*) da el sentido de otra tierra, otro lugar.

En este sentido en el imaginario mapuche el “*ka mapu*” representa la continuidad de la vida. Quizá esta sea la dimensión de la vida mapuche que ha incorporado más elementos simbólicos venidos del cristianismo.

“Kuiñi la-lu fvcakece el-femgelai, kuiñi kingelai uma, wuampo tati, pijin meu zeumagekefui, kiñe semana pigei mekegei ñi zeumagen ti urna, feiti wuampo fei ka tukugei puro pellin nomas ka tapanakvmgei, fei-ula elgekefui, piam. Fei mareupulgei pun ka antv fei fvxa eluwunmagei. Femgeci femkefui ce, ince pici kimpan ñi abuelo la-lu picizomogen. Kimtun ka kimwetukelan fvta lomamu elgei tañi fvca cau-em, mvlei fau cordiontumekei ce, pali paligei, kawaju plata mvlei wajomekei feimu kom mareupul mekegei awunmagei...” (Orfelina Zúñiga – Kayurankil). [*“Antes cuando moría un anciano no lo sepultaban inmediatamente, antes tampoco se conocía la urna sino que buscaban un tronco de pellín y ahí solían demorar una semana en hacer el wampo (batea) y una tapa, todo de pellín y ahí ponían al difunto. Hecho estos preparativos hacían el mareupul²⁶ (rito de despedida) tanto de noche como de día, a continuación se hacía el eluwvn (comida de despedida). Así hacían antes, yo alcancé a conocer eso cuando murió mi abuelo, yo era una niña pequeña. Tengo así como un recuerdo – como un sueño - que cuando murió mi abuelo, lo sacaron a la loma, la gente tocaba la acordeón, otros jugaban al palín, otros con sus caballos adornados de plata deban vueltas alrededor del difunto haciendo el awvn...”*].

“... La, tukulgekefui urnameu muzai, pulku, kankan-ilo gvñvnuam, feipikefui ce. Welu kiñeke mu pu fvcakece ka feipikefuign laluce mapu-utukei, welu ñi pvjv kañpvle amutukei, ka mapu...” [*“... Al difunto, le ponían en la urna mudai, vino, asado, para que no pase hambre, decían. Pero algunas personas de edad también decían que cuando uno muere se vuelve tierra pero su pvjv (espíritu) se va a otra parte, a otra tierra...”*]. (Florencio Tripainao – Kayurankil).

Estas convicciones religiosas, han permitido incorporar, sobre todo en las nuevas generaciones mapuches, las nociones cristianas de cielo e infierno, como resultado de un premio o castigo después de la muerte.

CONCLUSIONES

La casi totalidad de las sociedades latinoamericanas, incluyendo las sociedades indígenas, han recibido la influencia de las ideas cristianas, se trata de un cristianismo en crisis que ya no es capaz de orientar la vida de las personas para una mejor vida. Lo que podemos ver diariamente en nuestro país, Chile, a través de los diversos medios de comunicación, prensa escrita y televisión, es claramente una inversión de los valores en un marco neoliberal. Por nombrar algunos aspectos más relevantes, hoy lo que importa es tener y disfrutar la vida, sin importar los medios utilizados para el logro de esos objetivos. Los asaltos y los crímenes muestran claramente un desprecio a la vida. Por otro lado, a pesar de que estamos cada vez más comunicados, estamos al mismo tiempo más solos y aislados, porque el estilo de vida moderno es demasiado individualista. Otro aspecto que llama la atención tiene que ver con la contaminación ambiental y el irreverente trato a la Madre Tierra. ¿Podemos esperar tiempos mejores, con más justicia y una mejor convivencia social?

²⁶ *Mareupul*, es un rito de despedida del difunto; el *amulpvjvn* es un momento muy solemne en que los dolientes cercanos se dividen en dos grupos y se acercan a la urna: los familiares directo por un lado y los cuñados al otro lado. Se ganan en dos filas frente a frente y la urna al centro, enseguida hablan sobre la vida del difunto. Cada cierto tiempo toman un poco de vino intercambiando las botellas. El *awvn* se realiza antes de llevar el difunto al cementerio y consiste en lo siguiente: mientras los dolientes, amigos y familiares hacen guardia al difunto, un grupo de personas con sus caballos adornados, tocando instrumentos dan vuelta alrededor del difunto.

El anhelo de una vida buena, sin duda está presente en cada ciudadano chileno y en cada mapuche y, para hacer realidad este deseo de una vida mejor, el *kuifi mogen mapuce*, es decir, la tradición y el pasado, en cuanto experiencia de vida con un respaldo de miles de años, tiene un ideal de persona para los nuevos tiempos. Algunas características de este nuevo ideal de persona son los siguientes; primero, respetar y cuidar la Madre tierra porque ella nos alimenta y sostiene. Es la tierra que nos permite ser y existir. Pertenecemos a la tierra, la tierra no nos pertenece. Esta convicción es la principal razón de por qué debemos manifestarle respeto y cariño (reverencia) a la tierra. A la madre se cuida y respeta. El culto a la tierra no es una deificación. Rendirle culto a la tierra es cuidarla y respetarla, es reconocer que dependemos de ella; segundo, el mito del *Xen Xen y Kai Kai filu*, nos recuerda en lo esencial dos verdades fundamentales; la naturaleza castiga, manifiesta su enojo y eso lo podemos ver claramente con los cambios climáticos que estamos experimentando, hecho que se debe entender como un urgente llamado de atención a un cambio de mentalidad en el trato que damos a la naturaleza, y la otra verdad tiene que ver con reconocer y valorar el hecho de que la Madre Tierra es productora de vida. Ella es el origen y madre de la diversidad (*fij mogen mvlei taci mapu meu*). Todos los seres vivos dependemos de ella; tercero, en este existir aquí y ahora (*feu, feula*) el pasado (*kuifi*) es iluminador del presente. El pasado en cuanto recuerdo de una vida sencilla es una vida con valores. Este aprendizaje de la vida permite sentirse parte de la tierra y de la naturaleza en general y al mismo tiempo pone los límites a la libertad del ser humano, porque el hombre no puede hacer todo lo que le dé gusto y gana en la Madre Tierra. Aunque somos del mundo, no somos amos ni señores del mundo. Esto significa aceptar los límites de la naturaleza humana y respetar los derechos de otras formas de vida en ésta casa común, que es la Madre tierra (Ñuke Mapu).

BIBLIOGRAFÍA

- ANTILLANCA, A & LONCON, C. (2000). *Escritos Mapuches*. Santiago: Consejo Nacional del Libro y la Lectura y Asociación Mapuche Xawun Ruka.
- CURIVIL, R. (1999). *Los cambios Culturales y procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos. Un Estudio de Caso. Comuna de Pudahuel, Santiago* (Tesis de magister). Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- CURIVIL, R. (2007). *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Santiago: UCSH.
- DÍAZ, J. (2000). *El proyecto histórico del Pueblo Mapuche. Una lectura misionológica desde un horizonte no sacrificial* (Tesis de doctorado). Pontificia Universidad de Teología, Nuestra Señora de la Asunción.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwe.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2008). Concepciones del ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimiento *Concordia. Internaitonale Zeitschrift für Philosophie. Reihe Monographien / Serie Monografía*, tomo 48.
- MINEDUC (2001). *Análisis de los contenidos de los libros de texto de educación básica desde la perspectiva de la diversidad cultural*. Santiago.
- SALAS, R. (1999). Religiones, filosofía inculturada e identidad (pistas para pensar la religión en la modernidad avanzada). *Boletín de filosofía N° 10*, 183-206.

SALAS, R. (Ed). (2003). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago de Chile: UCSH.

SALAS, R. (2007). Para una reconstrucción intercultural de la historia republicana. *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias sociales*.

TAYLOR, CH. (1992). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

TYLOR, E. (2010). *Primitive culture*. Inglaterra: Cambridge University Press.

BIODATA

Ramón CURIVIL PAILLAVIL: Intelectual mapuche. Profesor de Filosofía. Magister en Ciencias Sociales. Docente del Complejo Educacional Claudio Arrau León, comuna de Carahue y del Área intercultural del Departamento de Educación de la Universidad de Puerto Saavedra. Es coinvestigador del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC – UAHC), Chile. Su campo de estudio es la dinámica de la religión mapuche y sus vínculos con el cristianismo.