



reñma ñi MAPUCHE mongen

Aproximación a un ciclo vital de la familia mapuche

Cecilia Mayorga Muñoz
Exequiel Antilao Carilao
Julio Tereucán Angulo

Reñma ni mapuche mongen

Aproximación a un ciclo
vital de la
familia mapuche

Cecilia Mayorga Muñoz
Exequiel Antilao Carilao
Julio Tereucán Angulo

Temuco, abril de 2024

Este libro se ha desarrollado en el marco del proyecto FRO 2055, Aporte Institucional Universidades Estatales 2020, CC 1027.29 y del proyecto Fondecyt Regular N° 1211291 con financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID). Además, ha sido patrocinado por el Departamento de Trabajo Social de la Universidad de La Frontera.



**UNIVERSIDAD
DE LA FRONTERA**

ISBN 978-956-09198-7-8

Registro de propiedad intelectual N° 2024-A-4739

Primera edición, mayo de 2024

Temuco, Chile

© Cecilia Mayorga Muñoz

© Exequiel Antilao Carilao

© Julio Tereucan Angulo

COMITÉ EDITORIAL

Luz Marina Huenchucoy Millao

Víctor González Escobar

Jaqueline Caniguan Caniguan

Luis Guillermo Davinson Pacheco

DISEÑO DE PORTADA

Ariel Traipi Huilipan

Diseñador mapuche

EDICIÓN Y CORRECCIÓN DE TEXTOS

Andrea Rubilar Urra

www.cielosurediciones.cl

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Angelo Escobar Cebrero

Impreso en Chile/ *Printed in Chile*

Agradecimientos

Exequiel Antilao, estudiante del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco, recibe apoyo financiero de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID)/Programa de Becas/DOCTORADO. BECAS CHILE/2022 - 00000. (21221069).

Índice

Prólogo	7
Introducción	11

Capítulo I: El ciclo evolutivo familiar.

Antecedentes teóricoconceptuales desde la perspectiva occidental	13
1. Nociones y aproximaciones a la distinción de los conceptos de ciclo evolutivo, ciclo vital, curso de vida y transiciones familiares.	13
2. Algunas propuestas de ciclo vital familiar de uso frecuente en el Trabajo social.	24

Capítulo II: Nociones sobre la familia en el

<i>Mapuche kimün</i>	37
2.1 El origen de la familia a través de los <i>Piam</i>	37

Capítulo III: Organización social mapuche

3.1 Familia, parentesco y prácticas de reciprocidad e intercambio.	65
---	----

Capítulo IV: Reñma y su interrelación con las

dimensiones de <i>che trokin y lof</i>	87
4.1. La metáfora de la familia: <i>Meli folil küpalme</i> ..	88

4.2. Roles del reñmawengen en la construcción de sujetos como <i>che</i>	97
4.3. Categorías de análisis de relacionalidad permanente del <i>reñmawengen</i>	106

Capítulo V: Una aproximación al ciclo evolutivo de la familia mapuche	119
---	-----

Reflexiones finales	151
Referencias	153

Prólogo

Siempre ha sido difícil caracterizar a los seres humanos, tan distintos y tan similares. Los contenidos de este libro que se presenta es el resultado de muchos esfuerzos, de parte de los investigadores y autores, ya que no es fácil escribir sobre las personas; más aún cuando estas pertenecen a una cultura y sociedad diferente a las de los investigadores, aunque uno de ellos pertenece y conoce en forma vivencial la cultura mapuche. Se hace esta observación ya que los investigadores se han formado en la cultura y sociedad occidental chilena, su proceso es ajeno a la cultura y sociedad que nos presentan. De ahí que es un mérito destacable, pues se explican los hallazgos encontrados con un modelo entregado por la sociedad occidental chilena.

La primera parte introduce al lector en el concepto y formación de familia desde la visión de diversos autores que muestran la institución familia y que está presente en todas las culturas y sociedades, en este marco se privilegia el concepto desde la cultura y sociedad occidental. Esto desafía la curiosidad de los lectores e investigadores de establecer modelos y estructura de familias indígenas o de los primeros pueblos. De esta manera, se podría ir avanzando hacia la descolonización de las metodologías, principalmente cuando se realizan estudios de estas características.

No obstante lo anterior, este trabajo nos muestra a la familia mapuche desde su organización social, sistema de interrelaciones entre los miembros de la sociedad mapuche, trata de mostrar la dinámica que se genera al interior de ella, y cómo se van formando las jerarquías dentro de las mismas. Es interesante como los autores muestran la formación de persona, de acuerdo a las características y cualidades que van adquiriendo, lo que forma parte de la estructura familiar asumiendo roles que desempeñan dentro del sistema mapuche. La novedad que nos presenta el trabajo es su interrelación con la naturaleza que es un factor interviniente en la formación de cada individuo y su visión de mundo en el que habita (filosofía o cosmovisión mapuche).

El texto presenta un desafío para los investigadores y estudiosos de las personas y sociedad mapuche. Por otra parte, constituye un aporte a los diferentes profesionales que se desempeñan en el área social como también puede ser un elemento básico para las instituciones que trabajan con personas del pueblo mapuche, ya que su contenido ayudara a la mejor comprensión de la sociedad mapuche. Otra novedad que nos presenta el texto son los conceptos o referentes que permitirán comprender mejor a la cultura mapuche, después de los conceptos de familia, se explican términos usados por la cultura mapuche para explicar el proceso de formación de persona y organización en el sistema familiar y comunitario de los mapuche. Con-

ceptos tales como «piam», «reñma», «folil», «kupal» y otros términos que serán útiles para la comprensión de la lectura del trabajo. Son «referentes» o modelos de mirada que facilitan la comprensión del lector de una cultura tan cercana y tan diversa al modelo de la sociedad mayor o dominante en Chile.

Dra. Hilda Llanquinao Trabol

Diciembre 2023.

Introducción

Dentro de la disciplina de las ciencias sociales probablemente, la familia ha sido una de las organizaciones sociales más investigadas, lo que ha facilitado nuestra comprensión de la misma a través del tiempo y desde diferentes enfoques.

Las transformaciones sociales acontecidas desde mediados del siglo xx, han permitido visibilizar y reconocer la coexistencia de la diversidad familiar presente en la sociedad actual. Sin embargo, existen todavía algunas organizaciones familiares como las de los pueblos originarios de nuestro país que no son suficientemente conocidas, entre ellas, la familia mapuche. Y como es sabido la familia independientemente de su contexto cultural de origen, cumple un rol fundamental en la sociedad de pertenencia, configurándose con características únicas, a partir de la interrelación entre sus funciones, normas, modos de relación, entre otros aspectos que dan forma al sistema familiar, a su dinámica relacional interna y al espectro de interacciones que desarrolla con su entorno.

En su devenir histórico, la familia se ha visto influenciada por acontecimientos de orden global, no obstante, cada familia experimenta varios cambios durante su vida, que son observables en las distintas dimensiones de su existencia. Así los cambios

evolutivos se observan a nivel personal, en aspectos físicos, psicológicos, emocionales y educativos, como también se manifiestan a nivel sociocultural y ecológico.

Por todo lo anterior, consideramos de interés para la comprensión de la diversidad familiar, aproximarnos a conocer el proceso evolutivo de la familia mapuche, los factores sociales y culturales que condicionan dicho proceso, su manera de vivir, la crianza, las relaciones con su entorno inmediato, todo ello desde su propia percepción.

En consecuencia, este texto que tiene como propósito construir una propuesta de modelo de ciclo vital de la familia mapuche como resultado del trabajo investigativo de un equipo académico que ha contado con la colaboración de profesionales del medio, estudiosos de la cultura mapuche, sabios y sabias mapuche y *lof* (comunidades mapuche) de distintos territorios. Entre las fuentes secundarias utilizadas destacan la revisión bibliográfica y documental sobre la sociedad y organización mapuche, tesis de postgrado del Magíster en Estudios y Desarrollo de la Familia y resultados de otros trabajos de campo vinculados a proyectos de desarrollo en el territorio.

Por último, cabe señalar que en este texto se opta por una escritura mapuche desde el grafemario unificado, respetando los otros grafemarios en el que escriben las demás obras que aquí se referencian de manera textual.

CAPÍTULO I:

El ciclo evolutivo familiar.

Antecedentes

teórico - conceptuales desde

la perspectiva occidental

1. Nociones y aproximaciones a la distinción de los conceptos de ciclo evolutivo, ciclo vital, curso de vida y transiciones familiares

El concepto de familia no es unívoco, muy por el contrario, contamos con variadas definiciones desde enfoques teóricos sistémicos, interaccionistas y constructivistas. Sin perder de vista que además se trata de una realidad subjetiva, lo que hace más difícil estandarizar su significado. Aunque en muchas de estas concepciones se entrelazan conceptos como afecto, relaciones, cooperación o reciprocidad, que parecen ser las expresiones que configuran la identidad familiar.

El estudio de la familia, ha permitido progresivamente ir reconociendo sus cambios evolutivos y su diversidad de manifestaciones en distintos contextos culturales. De forma particular, en nuestra sociedad occidental podemos identificar variadas configuraciones, entre las que destacan por su frecuencia: la familia extensa (más de dos generaciones en el mismo

hogar); la familia nuclear (padres y sus hijos); en sus expresiones biparental y monoparental (un solo progenitor y sus hijos); familia reconstituida o multietructural (formada por dos adultos que provienen de una relación anterior y en la que al menos uno de ellos, tiene hijos de esa relación anterior); personas sin familia co-residente (persona que vive sola); equivalentes familiares, es decir personas que conviven en un mismo hogar sin constituir un núcleo familiar tradicional (Vargas Murga, 2014; Mayorga y Salazar, 2018).

Desde siempre la familia ha cumplido un rol crucial en la sociedad, considerándose como el cimiento más importante para las personas durante toda su vida, siendo el espacio en el que logra crear lazos afectivos primordiales, valores, habilidades y comportamientos relevantes para el desarrollo individual.

Desde una interpretación sistémica, se comprende a la familia como un sistema orgánico conectado, conformado por un conjunto de personas en permanente interacción dinámica, interdependiente y jerárquicamente organizado, a fin de cumplir las metas que comparten sus miembros como organización social y la que la sociedad de pertenencia les demanda. En este sentido, la familia está constantemente expuesta a cambios y desarrollando estrategias de acomodación con mayor o menor flexibilidad, a los escenarios emergentes y como señala Gracia y Musitu (2000) creando herramientas en cada uno de sus miembros para que puedan afrontar exitosamente estos desafíos.

Desde este mismo enfoque, concebimos a la familia como un organismo vivo que se desarrolla y evoluciona en una dimensión ecológica, en tanto es un sistema interdependiente de su contexto biológico, físico y sociocultural con los que establece relaciones de mutua influencia.

a) Sobre el concepto de ciclo evolutivo

Antes de entrar en la materia de nuestra propuesta, hemos estimado pertinente aportar a la definición de algunos conceptos que se utilizan indistintamente para referirse al ciclo vital familiar, pero que en su origen tienen un fundamento y una orientación específica.

Partiremos por señalar que el diccionario define *ciclo* como: «período de tiempo que incluye una serie de fenómenos característicos»; «serie de transformaciones por las que pasa un ser vivo a lo largo de su existencia». Como se aprecia, la definición es lo suficientemente general, como para dejar abierta la interpretación de circularidad o linealidad que le queramos dar al concepto, lo que es claro es que hace referencia a un proceso humano que contiene patrones de cambio que se repiten en diversos individuos y grupos.

Por su parte, el ciclo evolutivo o también denominado de desarrollo humano, se ha definido como un proceso que dura toda la vida en el que participan factores

de orden biológico y ambientales que van manifestándose a lo largo de diversas etapas, desde la fase prenatal de formación del ser humano dentro del útero de la madre hasta la vejez o dicho de otro modo, se refiere al conjunto de cambios que experimentamos todos los seres humanos desde el momento de la concepción y hasta nuestra muerte (Díaz Méndez *et al.*, 2015). Podemos notar que el concepto de ciclo evolutivo en términos generales tiene una concepción biológica que rige para todos los seres vivos, haciendo referencia a una serie de transformaciones continuas que va experimentando la naturaleza y los seres que la componen (RAE, 2023). Sin embargo y respecto de este concepto, Ibáñez (2020) hace una precisión, señalando que el ciclo de vida biológico comienza con el nacimiento, concluye en la muerte y no termina en el mismo estado, por lo tanto, es más pertinente decir que este proceso es un continuo y no un ciclo. No obstante, lo anterior, en el contexto de las relaciones humanas se ha utilizado como equivalente a lo que denominamos ciclo de vida familiar o ciclo vital familiar.

b) Sobre el concepto de ciclo vital familiar

El concepto de ciclo vital familiar (CVF en adelante) remite a un proceso por el cual transitan todas las familias, independiente de su configuración, y que lleva a sortear una serie de crisis y reconfiguraciones durante su desarrollo, que permitirán ir sobrellevando tanto las dificultades individuales como grupales

(De la Revilla; 2009; Jara, 2011 citado en Vásquez, Posada y Messenger, 2015).

El ciclo de vida familiar es, por tanto, el proceso de desarrollo que viven las familias a lo largo de su existencia, compuesto por etapas secuenciales, que son flexibles al mismo tiempo, en las que se deben llevar a cabo ciertas tareas de desarrollo y en las que producto de la propia dinámica ecológica relacional, se presentan crisis adaptativas propias del crecimiento, denominadas normativas porque son esperables (Mayorga y Salazar, 2018); también pueden presentarse algunas crisis situacionales o no normativas, que son aquellas que desestabilizan al sistema familiar porque los acontecimientos generadores de la misma, están fuera del repertorio habitual de respuestas tanto a nivel individual como del grupo familiar en su conjunto.

Dentro del concepto de ciclo una etapa, fase o estadio de desarrollo, es aquel periodo de tiempo en el que se expresan determinadas características biológicas, psicológicas y sociales que condicionan la vida familiar. En tanto que el cambio de una etapa a otra se denomina transición y se produce cuando hay modificaciones en la composición familiar, edades, situación educativa o laboral y otros aspectos relacionados, que consecuentemente darían lugar a transformaciones en la estructura familiar (Gracia y Musitu, 2000).

Al respecto, también se ha planteado que figurativamente el ciclo se describe como un espiral, debido a

que se suceden procesos en forma simultánea dependiendo de los miembros que integran la familia (Tomassone, 2008). Un ejemplo de ello es: Mientras el hijo mayor se independiza, dejando a la familia en etapa de «Familia con hijos/as abandonando el hogar o partida de los hijos/as» el hijo menor puede ser un adolescente o un niño/a en etapa escolar situando a la familia, adicionalmente en las etapas, «Familia con los/las hijos/as adolescentes» o «Familia con hijos/as en etapa de niñez» (Mayorga & Salazar, 2018).

c) Sobre el concepto de curso de vida

El curso de vida es un enfoque teórico-metodológico que surge en los años setenta en los Estados Unidos. Uno de sus principales exponentes es el sociólogo norteamericano Glen Elder. Los postulados básicos del enfoque del curso de vida son la transición, trayectoria y punto de inflexión (*turning point*). Adicionalmente el enfoque propone cinco principios: a) de desarrollo a largo plazo, b) principio de tiempo y lugar, c) principio de tiempo (*timing*), d) principio de vidas interconectadas y e) el libre albedrío (*agency*) (Cenobio-Narcizo *et al.*, 2019).

«El concepto de *trayectoria* se refiere a una línea de vida, a un camino a lo largo de toda la vida, que puede variar y cambiar en dirección, grado y proporción» (Elder, 1991 p. 63, citado en Blanco, 2011). La trayectoria no tiene una secuencia determinada, sin embargo, si existirían tendencias en el desarrollo de

ciertas trayectorias vitales en ámbitos de la vida individual como el trabajo, la escolaridad, la migración, entre otros y que ocurren con interdependencia en un mismo individuo y en su relación con otros como la familia de origen.

La *transición* se refiere a cambios de estado, posición o situación no determinados o previsibles, aunque algunos cambios se pueden anticipar y pueden ocurrir simultáneamente, como entradas y salidas del sistema educativo, salida de la familia de origen, entradas y salidas al matrimonio, etc., implicando un ingreso a nuevos roles, responsabilidades y expresiones de identidad social.

El *turning point*: se trata de eventos que provocan fuertes modificaciones que se traducen en cambios en la dirección del curso de vida. Este «cambio de estado», puede derivarse de acontecimientos como la muerte de un familiar. A diferencia de las trayectorias y las transiciones, los *turning points* no muestran probabilidades de ocurrencia, solo se puede analizar retrospectivamente y por lo general gatilla un cambio cualitativo en el largo plazo del curso de vida del individuo (Blanco, 2011), por lo que sería equivalente a una crisis no normativa.

En efecto, este enfoque hace referencia a un proceso de cambios en las trayectorias vitales de la población, condicionados por variables del contexto social e individual de las personas, entrelazando el tiempo histórico y biológico para analizar cómo es-

tos factores determinan nuestra forma de pensar, sentir y actuar (Cenobio-Narcizo *et al.*, 2019). Por tanto, aborda los nexos entre las vidas individuales y el cambio social, los niveles macroestructurales y micro sociales.

Este enfoque se ha empleado en el análisis de los cursos de vida individuales y el ámbito económico, específicamente con el mundo del trabajo (Blanco, 2011) y en las últimas décadas ha sido ampliamente utilizado en estudios longitudinales y análisis epidemiológicos de salud, entendiendo éste como el estudio a largo plazo de los efectos en la salud o la enfermedad de la exposición a riesgos físicos o sociales durante la gestación, la infancia, la adolescencia, la juventud y la vida adulta (Kuh y cols., 2003).

d) Sobre el concepto de transiciones familiares

El concepto de transición hace referencia a un cambio de estado, posición o situación que conlleva un cambio en el rol y estatus que se tenía con anterioridad (Cenobio-Narcizo *et al.*, 2019). Está vinculado con los estadios por los que pasa la persona en su vida, en los que debe vivenciar procesos de adaptación y reorganización.

Existe una teoría de las transiciones, generada para comprender las experiencias de transición de las personas, facilitar, promover el bienestar y el empoderamiento ante los efectos del cambio, antes, durante y después de una transición. Esta teoría sugiere cuatro

tipos de transiciones: a) de desarrollo; b) de salud y enfermedad; c) situacionales y d) organizacionales. Las transiciones de desarrollo son eventos importantes en la vida individual (ejemplo: transición niñez - adolescencia). Las transiciones de salud y enfermedad se refieren al período inestable que acontece al recibir diagnóstico de enfermedad que modificará los hábitos cotidianos. Las transiciones organizacionales indican estados ambientales cambiantes que alteran la vida de las personas. Y las transiciones situacionales incluyen eventos como la migración de un lugar a otro. Dichas transiciones pueden dar origen a variadas respuestas, que pueden ser simultáneas, secuenciales y estar o no relacionadas entre ellas, pues los resultados de estas experiencias pueden estar influenciadas positiva o negativamente por el contexto social, político y cultural de la persona. Este enfoque teórico también se centra en los facilitadores y obstaculizadores presentes en las transiciones, de modo que existirían condiciones que simplifican u obstruyen la experiencia de la transición, entre ellos se identifican: significados personales, creencias y actitudes culturales, nivel socioeconómico, conocimientos, comunidad, etc., (Fernández-Sánchez, *et al.*, 2021).

La transición vital, por su parte, se ha definido como un período de cambio significativo entre dos etapas de estabilidad que exige un importante esfuerzo de adaptación, provocado por la ocurrencia o no de algún evento, o por la acumulación o persistencia

de conflictos e insatisfacción fácilmente observable, puede manifestarse externamente o no, afecta a cualquier área de la vida de una persona, que ha experimentado de manera idiosincrásica y peculiar por la persona y cuyo desenlace, positivo —mayor madurez, autoconocimiento, satisfacción personal—, o negativo —depresión, conductas autodestructivas—, es desconocido a priori (Pérez, 2013, p. 24, citado en Jiménez, *et al.*, 2019). Cuando es una familia la que experimenta esta transición vital, solemos referirnos a las transiciones familiares.

Por otro lado, se han propuesto (Gimeno, 1997) dos tipos de transición: a) las sincrónicas, serían las que se presentan en un mismo momento de tiempo, entre diferentes escenarios, por ejemplo: la transición entre trabajo-familia; escuela-tiempo libre; y las b) diacrónicas, que se refieren a hechos biográficos que se van aconteciendo en una línea del tiempo.

Por tanto, un período de transición implica también un cambio de actividades o la formulación de nuevas exigencias o responsabilidades sociales que obligan a replantearse el modo de ver la propia vida y las circunstancias contextuales que condicionan la experiencia vital individual, más que la de la organización familiar como entidad colectiva (Jiménez, *et al.*, 2019).

En síntesis, el ciclo de vida familiar parte del supuesto que todas las familias experimentan cambios a lo largo del tiempo y que estos cambios muestran patrones regulares previsibles que se pueden descri-

bir en términos, de etapas, transiciones y crisis. Adicionalmente este enfoque no asume una dimensión individual en el sentido que no se centra en la trayectoria del individuo, sino que es la familia como tal la que evoluciona, sustentando así la idea sistémica que el todo es más que la suma de las partes, y por tanto, la familia como entidad viva, nace, crece, se desarrolla y muere. De modo que el foco está puesto en la dimensión relacional del proceso evolutivo, que incorpora las relaciones individuales [porque no se desconoce la existencia de la individualidad] y generacionales que le imprimen un carácter o dimensión de continuidad (Beyebach, y Rodríguez-Morejón, 1995).

El curso de vida, por su parte, centra su atención en la trayectoria individual y como esta es afectada por factores históricos y contextuales que muchas veces facilitan la perpetuación y transmisión de comportamientos, inequidades sociales y cómo se pueden mitigar o aliviar a lo largo de las generaciones. De modo que asume una perspectiva retroactiva al analizar dicha trayectoria a lo largo del tiempo, razón por la que este enfoque suele usarse con frecuencia en el abordaje del envejecimiento y como se ha señalado anteriormente en cómo se pueden prevenir en las nuevas generaciones problemas de salud que actualmente son prevalentes en las distintas etapas del ciclo evolutivo del individuo.

Las transiciones familiares, por otro lado, ponen su acento en los cambios que supone el paso de una

etapa a otra en el ciclo de vida, en palabras de Chick y Meleis (1986, citados en Fernández-Sánchez *et al.*, 2021), una transición se define como el «paso de una fase, condición o estado de la vida a otra», como «períodos entre estados estables» en términos de los desafíos que ello representa de asumir nuevos roles, pero no focaliza su atención en el desarrollo de tareas en una fase o etapa entendida como un tiempo de estabilidad en las que deben desempeñar ciertas tareas y afrontar crisis adaptativas.

2. Algunas propuestas de ciclo vital familiar de uso frecuente en el trabajo social

Los cambios en los patrones del ciclo de vida de la familia se han modificado de forma notable, debido a diversos factores de orden sociodemográfico y a una serie de procesos de transformación de orden socio-cultural. Entre estos fenómenos destacan la menor tasa de natalidad; el aumento en la esperanza de vida al nacer; la evolución del rol social de la mujer; el aumento en las tasas de divorcio y nuevos matrimonios o convivencias; el aumento de la mono parentalidad, y las adopciones mono parentales; el aumento de la visibilidad de las parejas y las familias del mismo sexo.

Por otro lado, la focalización en la crianza que existía en gran parte del ciclo de la adultez, ahora ocupa menos de la mitad de ese tiempo antes de llegar a la vejez. De modo que la familia, se ha reconfigurado

tanto en su constitución como en su vinculación ecológica (Vásquez, Posada y Messenger, 2015).

Como se ha mencionado anteriormente, el ciclo vital es la trayectoria que cada familia identifica en su grupo familiar. Según varios autores (Duvall, 1957; Rodhes, 1981; Vásquez, Posada y Messenger, 2015) comienza con la formación de la pareja, a partir de allí, se van delimitando las demás etapas que cursa la vida del núcleo familiar.

Cada etapa evolutiva implica el cumplimiento de funciones y el desarrollo de tareas específicas, que a su vez se expresan en roles, reglas, normas, que son parte de la identidad de cada familia, generando un clima familiar, con sus propias pautas de interacción.

Las reglas en una familia permiten a las personas relacionarse, anticipar y regular su comportamiento. Por esto, cuando un miembro se desvía de las reglas aparecen mensajes o gestos que señalan lo que no es permitido y se entra en una zona de alerta que genera estrés y conflictos. (Puello Escarpati, Silva Pertuz y Silva Silva, 2014). Estos conflictos muchas veces pueden transformarse en crisis, que afectan a algunos miembros de la familia y directa o indirectamente también influyen en todo el sistema familiar. Aunque debemos tener en cuenta que las crisis no siempre resultan negativas para la familia.

Las crisis relacionadas con el tránsito por las etapas del ciclo vital, las llamadas normativas, demandan cambios, que a menudo conllevan contradicciones, desacuerdos o dejar atrás los modelos de

interacción a los que se está habituado, asimilando nuevos modos de organización (González Benítez, 2000). Las crisis también debemos verlas como oportunidades, en tanto, gatillan transformaciones que favorecen la maduración y desarrollo del sistema familiar.

En este sentido, Vargas Murga (2014) señala que la estructura familiar es parte de un proceso dinámico, cambia según la etapa del ciclo vital en que se encuentre o por acontecimientos vitales que han sido estresantes. Del mismo modo, es necesario tener en consideración que el ciclo vital familiar está inmerso en la cultura y costumbres a la que pertenece la familia, razón por la que no podemos decir que existan formas correctas o incorrectas de pasar por las diferentes etapas.

Es por esto, que la familia requiere contar con niveles de flexibilidad para adaptarse a las condiciones cambiantes que debe afrontar producto de su desarrollo o como se ha señalado, frente a estresores internos y externos, de manera que pueda continuar cumpliendo sus funciones.

Al revisar distintas propuestas teóricas de ciclo vital (Duvall, 1957; Rodhes, 1981; Solomón, 1973), se observan coincidencias en ciertas etapas. En algunos casos, énfasis en ciertas áreas de la vida familiar como Carter y McGoldrick (1980), que consideran a la familia como sistema emocional.

Por otro lado, hay que hacer notar que la mayoría de las propuestas se han construido teniendo como punto de referencia la familia nuclear biparental y situando como función prevalente de la familia la reproducción biológica, por lo que el foco del proceso versa sobre la crianza de los hijos. En consecuencia, son más escasos los modelos de ciclos evolutivos, que den cuenta de las tareas de desarrollo de familias extensas, parejas sin hijos, familias monoparentales, reestructuradas o reconstituidas, de personas mayores, entre otras.

No obstante, progresivamente se han ido incorporando algunas propuestas innovadoras que intentan recoger esta diversidad de configuraciones familiares y considerar otros criterios en el análisis del ciclo evolutivo además de la función parental.

Dejamos a continuación una síntesis de modelos de ciclo vital familiar de uso frecuente en el campo del trabajo social con familias, tanto a nivel académico como en el campo de la intervención social, especialmente en el contexto chileno.

Síntesis de algunas propuestas de ciclo vital de la familia.

Autor(a) de la propuesta	Nombre de la etapa, fase o estadio	Características o descripción de la etapa
Geyman (1980)	I. Fase de matrimonio	Esta fase inicia con el vínculo matrimonial y concluye con la llegada del primer hijo/a.
	II. Fase de expansión	Momento en el que con mayor velocidad se incorporan nuevos miembros a la familia, es decir, como su nombre lo señala, la familia se «expande» o dilata.
	III. Fase de dispersión	Esta fase corresponde generalmente a la edad de escolares e inicio de la adolescencia en los hijos/as.
	IV. Fase de independencia	En esta fase los hijos/as mayores de edad, usualmente se casan y forman nuevas familias a partir de la familia de origen.
	V. Fase de retiro y muerte	En esta fase se enfrentan diversos retos y situaciones críticas, tal como el desempleo, la jubilación, la viudez y el abandono.
Sonia Rhodes (1981)	Etapa I. Inicio del matrimonio o convivencia	Esta fase corresponde a la primera fase de la formación de una relación de pareja estable y precede a la llegada de los hijos/as. <i>Intimidad v/s idealización o desilusión.</i>

	Etapa II. Enfrentando el convertirse en padres	Comprende el periodo desde el nacimiento del primer hijo/a hasta que el hijo/a menor ingresa a la escuela. La pareja que se centraba en su relación se convierte en padres y reciben grandes demandas de atención y cuidado de los niños. <i>Reabastecimiento v/s auto absorción.</i>
	Etapa III. Cuando los hijos van a la escuela	Esta etapa corresponde al periodo que transcurre desde que el hijo/a mayor ingresa al sistema escolar hasta que se convierte en adolescente. <i>Individualización de los miembros de la familia v/s organización pseudo-mutua.</i>
	Etapa IV. Familias con hijos adolescentes	Corresponde a la etapa que plantea a la familia mayores desafíos, porque los adolescentes cuestionan radicalmente las normas y rechazan la autoridad y guía de los padres. <i>Compañerismo v/s aislamiento.</i>
	Etapa V. La reducción de la familia por la partida de los hijos	Superada la adolescencia y terminada la educación profesional de los hijos/as, se llega a la etapa en que los hijos/as van abandonando el hogar para establecer sus propios hogares. <i>Reagrupación v/s atadura o expulsión.</i>
	Etapa VI. El nido vacío	Es la primera de dos fases post parentales, cuya importancia radica en que comprenden casi la mitad del ciclo de vida de la pareja. <i>Redescubrimiento v/s desesperación.</i>
	Etapa VII. La conjunción de tres generaciones	Es la segunda fase post parental y la última en el ciclo de vida familiar. En esta se destaca la continuidad de la vida familiar. <i>Ayuda mutua v/s inutilidad.</i>

Evelyn Duvall (1986)	Fase I. Familia que comienza	Esta fase inicia cuando se conforma la pareja con el matrimonio y termina con el nacimiento del primer hijo/a.
	Fase II. Crianza inicial de los hijos	Esta fase inicia con el nacimiento del primer hijo/a y finaliza cuando el hijo cumple 30 meses.
	Fase III. Familia con hijos preescolares	Esta fase inicia cuando el primer hijo/a cumple 30 meses y termina cuando cumple 6 años de edad.
	Fase IV. Familia con hijos escolares	Esta fase inicia cuando el primer hijo/a cumple 6 años de edad y termina cuando cumple 13 años.
	Fase V. Familia con hijos adolescentes	Esta fase inicia cuando el primer hijo/a cumple 13 años de edad y termina cuando este cumple 20 años.
	Fase VI. Familia con punto de partida	Esta fase inicia cuando el primer hijo cumple 20 años y termina cuando los hijos/as han partido del hogar.
	Fase VII. Familia madura	Esta fase inicia cuando los hijos/as han partido del hogar y termina con el retiro del trabajo, es decir la jubilación o con la separación de la pareja, ya sea el divorcio o la muerte.
	Fase VIII. Familia anciana	Esta fase inicia con el retiro del trabajo, la jubilación o por la separación de la pareja, por muerte o divorcio y termina con el fallecimiento de ambos miembros de la pareja.

Carter y Mc Goldrick (1989)	Estadio I. La salida del hogar: el joven adulto soltero	El proceso emocional de transición es la aceptación de la responsabilidad emocional y financiera de sí mismo.
	Estadio II. La unión de las familias: la nueva pareja	El proceso emocional de transición este estadio es el compromiso con el nuevo sistema.
	Estadio III. La familia con niños pequeños	El proceso emocional de transición es la aceptación de nuevos miembros en el sistema.
	Estadio IV. La familia con adolescentes	El proceso emocional de transición es la flexibilidad creciente de las fronteras familiares para aceptar la independencia de los hijos y el debilitamiento de los abuelos.
	Estadio V. La salida de los hijos fuera del hogar y su posterior desarrollo	El proceso emocional de transición es la aceptación de un gran número de salidas y entradas en el sistema familiar.
	Estadio VI. La familia al final de la vida	El proceso emocional de transición es la aceptación del cambio de roles generacionales.

Estrada Inda (1997)	Fase I. El desprendimiento	El desprendimiento del hijo/a al abandonar su hogar en busca de un compañero fuera de su familia. Hay una separación de la familia de origen, en el cual cada cónyuge llega a la unión marital con una identidad personal.
	Fase II. El encuentro	En esta fase se comienza a poseer el rol de cónyuge, se siguen aventurando en el quehacer del vivir y formar una nueva familia, dado que el rol de esposo/a es desconocido, por lo cual aplican mecanismos conocidos y aprendidos de su sistema familiar de origen, los cuales difícilmente funcionan en la nueva pareja.
	Fase III. Los hijos	Es relevante la importancia de los hijos/as dentro de un sistema familiar que comienza, ya que la llegada de los hijos/as implica varios aspectos, tales como: el económico, religioso, ético, social, político y cultural.
	Fase IV. La adolescencia	La llegada de la adolescencia pone a prueba la flexibilidad del sistema familiar, donde confluyen factores como la edad en la que se presenta con mayor frecuencia problemas emocionales, los padres reviven su propia adolescencia y la edad de los abuelos/as.
	Fase V. El reencuentro	En esta fase los hijos/as ya se han ido del hogar o familia de origen para formar otras familias o independizarse, lo cual supone algunos cambios. Los padres se reencuentran nuevamente con el rol de esposos.
	Fase VI. La vejez	Esta fase presenta ciertos desafíos como la jubilación, la intimidad, estados depresivos. Es importante tener la habilidad de aceptar las capacidades y limitaciones, como también aprender a cambiar el rol y aceptar la dependencia cuando sea necesaria.

Mayorga y Salazar (2019)	Etapla I. Inicio de la familia	Esta etapa precede a la llegada de los hijos/as. Comienza con el matrimonio o la decisión de la pareja a iniciar la vida en común y finaliza antes de la llegada del primer descendiente.
	Etapla II. Llegada e infancia de los hijos/as	Esta etapa comienza con el nacimiento del primer hijo/a y termina cuando el último hijo/a entra a la educación básica. Es el tránsito de la diada a la triada.
	Etapla III. Familia con hijos/as en etapa de niñez	Esta etapa comienza cuando el hijo/a mayor ingresa al sistema escolar hasta que es adolescente y finaliza cuando el último hijo/a pasa a la adolescencia.
	Etapla IV. Familia con hijos/as adolescentes	Esta etapa comienza cuando los hijos/as pasan a la adolescencia y finaliza cuando abandonan el hogar. En esta se presentan mayores desafíos, puesto que los adolescentes cuestionan las normas familiares.
	Etapla V. Familia con hijos/as abandonando el hogar o partida de los hijos/as	Esta etapa comienza cuando los hijos/as abandonan el hogar hasta que el último hijo/a parte del hogar. Los padres se preguntan respecto del futuro y aquellas parejas que se adecuan a este estado logran satisfacción en su relación.
	Etapla VI. La vuelta a la diada marital o de pareja	Esta etapa comienza cuando el último hijo se independiza. La pareja queda sola por la partida de los hijos/as, pero ambos o uno mantiene vida laboral activa.
	Etapla VII. Familia al final de la vida	Esta etapa comienza con la jubilación de la pareja hasta la muerte. Es una etapa de continuo crecimiento psicológico y adaptación de nuevos roles.

Fuente: Elaboración propia

A modo de conclusión, podemos señalar que los modelos de ciclo vital familiar son herramientas útiles para comprender el desarrollo de las familias a lo largo del tiempo. Sin embargo, debemos tener en cuenta que se trata de construcciones teóricas que pueden no reflejar la realidad de todas las familias, pues estas son entendidas como sistemas complejos en permanente interacción dinámica, por lo que las etapas y tareas de desarrollo no siempre se presentan de forma lineal o secuencial.

De igual forma, su desarrollo puede verse influenciado por una serie de factores, como la cultura, la clase social, la composición familiar, los acontecimientos vitales y las características individuales de sus miembros. En efecto, los modelos deben ser utilizados con cautela, teniendo en cuenta la diversidad de las familias y las circunstancias particulares de cada caso. No obstante, dichos modelos pueden ayudar a los profesionales del trabajo social a identificar las necesidades y desafíos de las familias en cada etapa del ciclo vital, y a llevar a cabo intervenciones adecuadas para apoyar su sano desarrollo.

CAPÍTULO II: Nociones sobre la familia en el *mapuche kimün*

2.1 El origen de la familia a través de los *Piam*

Para hablar de *reñma*,¹ familia en la cultura mapuche, necesariamente debemos retrotraernos a su origen y comprenderla a la luz de su propio *kimün*. El conocimiento mapuche es de carácter integral, y se puede profundizar desde diferentes perspectivas, por ejemplo, desde la comprensión del *newen*, podemos también llegar a la familia. En este texto nos adentraremos a la noción de familia mapuche desde determinados relatos cosmovisionales que narran la densa trayectoria del pueblo, cuyos géneros narrativos más idóneos son los *epew* o *piam*.² Por lo tanto, en este capítulo se busca presentar una reinterpretación

¹ Desde el mapuzungun *reñma* es homologable a familia, aunque no en sus concepciones tipológicas, sino como categoría de análisis, tal como se aborda en la presente obra.

² Para algunas definiciones operacionales de estas dos palabras, *epew* y *piam*, refieren a relatos «mitológicos» o «dichos» dentro de la cultura mapuche, son además parte de la metodología de enseñanza mapuche y en este trabajo se utiliza la palabra *piam*, *epew* solo aparecerá en las citas textuales de las y los autores revisados.

argumental de estos relatos, para luego adentrarnos en los *piam* propiamente tal y visibilizar aquellos pasajes narrativos que hablan de la familia desde una perspectiva cosmovisional ancestral.

Con el fin de operacionalizar los *piam* como representaciones simbólicas transparentes del cual se trasluce un «mundo otro», es preciso adoptar el giro que Ñanculef (2016) hace de los *piam*. Él los diferencia de aquellas narraciones puramente mitológicas y las re-instala como metáforas fundacionales del pueblo mapuche reconociendo su sentido epistémico en tanto nucleamiento de un saber toponímico ancestral que se reinterpreta oralmente en el «*mapuche mongen fante-pu mew*», es decir, en la vida mapuche en el presente.

*Piam*³ responde a un concepto inacabado, y preliminarmente se puede señalar lo siguiente: está compuesto por dos palabras, *Pi-Am*. *Pi*/decir, hablar, discursar, y *Am*/esencia etérea del *che*,⁴ puede ser homologable al

³ Recordando la definición preliminarmente dada (p. 24) Los *piam* son relatos orales que contienen premisas elementales de la cosmovisión del pueblo mapuche, estos en su carácter operativos son utilizados por las personas adultas como métodos de transmisión de la cultura a las nuevas generaciones.

⁴ Desde una traducción literal *che* sería gente, persona, no obstante desde una definición más profunda, el *che* no existe sin el *mapu*, de ahí la palabra, *mapu-che*, al estar la persona intrínsecamente «vinculada» al territorio, es posible trascender como *chegen*. Ahora bien, si se observa la palabra de forma integral, «*mapu-che-gen*», *che* sería una síntesis de *mapu* y *gen*.

self, a mi otro «yo», desde el lenguaje más orientado al ámbito religioso espiritual se le ha significado como «alma» o «aura» de la persona. La unidad de ambas palabras adquiere un carácter polisintético.

Desde una perspectiva epistémica, Hasler, Olate y Soto (2020) señalan que el *piam* «codifica significado reportado» (p. 10). Aproximándose a una etimología del concepto refieren a, «una forma conjugada compuesta por la raíz pi- ‘decir’ más el sufijo impersonal -am, con valor evidencial en el discurso, se gramaticalizó como un marcador con significado evidencial reportativo.» (p. 11). Sánchez (2003) hace una distinción un tanto diferente pero no menos asertiva de este término, «cuando se trata de hechos reales o ficticios de pasado, ya sea remoto o relativamente cercano (...) se emplea la forma impersonal *piam*, ‘dicen’ ‘se dice’» (p. 4). En este último caso los *piam* vendrían a ser dichos que son de conocimiento comunitario transmitido oralmente, pero en un trabajo reciente, el mismo autor señala, «Cómo los hechos narrados han ocurrido en un pasado —remoto o cercano— y quien los cuenta no los presenció y los conoce solo «de oídas», emplea también con mucha frecuencia el impersonal *piam* «dicen», «se dice» y el morfema sufijo reportativo —rke— ‘dicen que’» (Sánchez, 2015, p. 34). Tricot (2009) indica que «son narraciones de alto nivel de abstracción que remiten a los orígenes, evocando y transmitiendo conocimientos cosmovisionales y cosmogónicos del pueblo mapuche» (p.185).

Úbeda y Lincopán (2012) identifican los *piam* en el traspaso de conocimientos en el telar, el que se opera como una práctica oral. Para Quilaqueo, Fernández y Quintriqueo (2017) el *piam* es un tipo de discurso por el cual se narra la memoria histórica del pueblo mapuche.

Así, en los *piam* está la enseñanza del pasado a manera de metáforas. «La esencia del saber de todos los temas que abarca el conocimiento, todo está en los *epew* y en los *piam*. Desgraciadamente se han traducido los *epew*⁵ y los *piam*, desde el *mapuzungun*⁶ al español, como «mitos», palabra que de acuerdo al *wingka kimün*⁷ es un

⁵ En principio *epew* es una palabra sinónima de *piam*, aunque algunos lo señalan como diferentes; en este caso *epew* vendría a ser como un relato que busca transmitir una enseñanza, pero sus personajes estarían basado en animales que hablan, no así los *piam* que vendrían a ser relatos de orden más histórico. No obstante, esta similitud o diferencia se expresa según los diversos territorios que componen el *Wallmapu*.

⁶ El término *mapuzungun* literalmente se puede traducir como idioma que hablan los mapuche, no obstante si se desglosa la palabra, sería, mapu-dugu-n, mapu/territorio, dugu/ruido, vibración sonido, melodía, onomatopeya, del territorio y «n», vendría de «dugun», que es palabra, es decir el dugu pasa a ser dugun, que sería igual a ruido, vibración percibida y transformada en palabra. Para una definición mucho más amplia y profunda, ver Quidel, J. (2013). La importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas. Campos, C. y Rivadeneira, MI (coords.), El diálogo de saberes en los estados plurinacionales, pp.123-138.

⁷ *Wingka kimun* se refiere al saber de las personas no mapuche.

cuento, «solo un cuento» dicen los *wingka*; es «una lectura no real». En cambio, los *epew* son lecturas reales del pasado, basados en hechos concretos de la observación de miles de años de vivencias» (Ñanculef, 2016, p.101).

Actualmente los estudios sobre los *piam* son de variadas disciplinas y algunos autores como Dillehay dan cuenta de estos relatos ya presentes en la época pre-colonial. Ciertamente los estudios de Dillehay (1990) colocan el foco de atención en la cultura mapuche a partir del siglo XVI, pero desde ahí se trasluce retrospectivamente el trasfondo cultural anterior donde los *piam* ya estaban muy presentes en el pueblo mapuche.

Dillehay (1990) siguiendo a Faron (1964) señala que en el siglo XVI los mapuche explicaban su pasado creacional a partir de relatos mitológicos, de esta forma determinaban su historia ancestral. Los mitos daban cuenta de un pasado creacional lejano pero que a la vez eran traídos al presente por medio de prácticas rituales, constituyéndose así la religiosidad del pueblo. Las mitologías daban cuenta de un linaje mitológico y un linaje por descendencia, siendo el primero de estos el más antiguo.

Dillehay (1990) no da cuenta de un tiempo y espacio aproximado en que estos personajes mitológicos pudiesen haber existido, es por eso que los atribuye a un plano ideológico retenido en la memoria del pueblo a través de su ritualización. A partir de la lógica propia del linaje se puede deducir que la estructura política se encontraba ligada fuertemente al parentesco fami-

liar, característica que evitaba la edificación de una organicidad estructural centralizada.

Para José Millalén (2006; 2019) los mitos constituyen el fundamento del mapuche y su saber. El origen de estos habría sucedido en tiempos inmemoriales, pero sus datos dan cuenta de un pasado común en que sus personajes habrían actuado en un espacio físico y territorial. Ahora bien —para este autor—, existe una probabilidad de que el término mapuche haya surgido en el siglo XVIII «es probable que antes de la invasión española la sociedad étnica y culturalmente homogénea que más tarde se dio el nombre de mapuche, no se autodenominara colectivamente con un etnónimo común» (Marimán, Caniuqueo, Millalén, y Levil, 2006, p.24) a partir de esta homogenización de los rasgos culturales se habría comenzado a gestar una organicidad sociopolítica y territorial de tipo básica; *lof*,⁸ *rewe*⁹ y

⁸ *Lof* es el espacio socioterritorial donde se asientan grupos de familia, provenientes de un mismo tronco familiar. Tras el periodo de expropiación territorial (1984-1929) que vivieron los mapuche a propósito de las políticas del estado chileno, los *lof* fueron desmembrados y resignificados como reducciones, las cuales posteriormente mutaron a comunidades. Actualmente se observa una revalorización del concepto *lof*, proceso que rechaza el concepto reducción y dialoga con el concepto de comunidad.

⁹ *Rewe* es el espacio ceremonial constituido por el *aliwen*; tronco de árbol tallado que se encuentra en los *gillatuwe* (lugar ceremonial) o en los hogares de machi, a veces se homologa con altar, y su significado refiere a la «renovación del todo cósmico» (Machi, lof Llufluentue, 2022).

amplia; *fütalmapu*.¹⁰ Queda claro —a partir de lo planteado por el autor— que el idioma jugó un rol de asimilación importante para la conformación de los mapuche como pueblo.

En un trabajo denominado «La data cultural mapuche y los 12 mil años: un análisis del tiempo y el espacio» Ñanculef (2005) plantea que existen antecedentes propios del saber mapuche que permiten dar atisbos teóricos más claros del tiempo precolonial, para esto el autor re-conceptualiza los *epew* y/o *piam* en metáforas y ya no en mitos, esto permite dar mayor validez a los relatos fundacionales ancestrales del pueblo. Continúa planteando que la noción de temporalidad es posible de ser entendido mediante el estudio de su saber matemático el que se basa en un sistema decimal perfecto que permite contar hasta el infinito, pero a la vez el tiempo no es contado a partir de un inicio que avanza sin precedente, sino que vuelve, de ahí que el método de interpretación no sería lineal sino cíclico.

Para el mapuche no existe un solo ciclo sino varios y simultáneos a la vez, siguiendo al autor estarían los siguientes ciclos; de 4´4´4 dando 64 días que ordenan

¹⁰ *Fütalmapu* refiere a territorios grande, extensos. Existen diferentes *fütalmapu* en la cosmovisión mapuche, dentro de los más reconocido se dan por el *meli witrán mapu*; los cuatro lugares del territorio; *puelmapu*, este; *pikunmapu*, norte; *lafkenmapu*; oeste; *huillimapu*, sur.

los ritos ceremoniales; de 9°9 serían 81 días este ciclo alude a reverenciar a los muertos en tanto que sería la aspiración aproximada de la vida de un *che* y además este ciclo representa la estructuración político y territorial; de 12°12 que dan 144 años periodo en que se acrecentaría dificultades y disminuiría el saber «crisis», y el ciclo cósmico de 100°10 que serían 1000 años este periodo tendría que ver con movimientos interplanetarios y producción de eventos cósmicos del mismo.

Conjugando el lenguaje de *machi*¹¹ que se produce en el momento del ritual en que se encontrarían en el espacio sideral donde se produce el ciclo de movimientos interplanetarios y las reflexiones del propio autor, Ñanculef (2005) asocia el número doce con el número mil, esto daría el año 12 000, es decir, la crisis con el cosmos y utilizando como «comodín» el número 7 menciona que los españoles hicieron su ingreso al *wallmapu*¹² en el año 12 007 en el calendario mapuche, 1541 en el calendario gregoriano. En *wallmapu* el *lanantü*¹³/eclipse solar como anunciante de los malos tiempos se produjo en el año 11 602 del calendario mapuche 1136 del calendario gregoriano, es decir ya

¹¹ Autoridad mapuche que maneja la medicina ancestral, su principal función es ocuparse por la salud del *lof* y de quienes demanden su apoyo, así como la realización de los *ngillatun*.

¹² *Wallmapu* es una palabra compuesta, *wall* refiere a lo circundante y *mapu* a territorio, de ahí que se le traduce como «la tierra circundante».

¹³ *Lan-antu se refiere* a la muerte (temporal) del sol, acontecimiento conocido como eclipse solar.

pasado el medio milenio del 11 000 comienzan los anuncios de mal augurio para el nuevo milenio.

Siguiendo al autor, se podría decir que así como los aztecas los aymara o los quechuas habían hecho predicciones del mal augurio a la llegada de los españoles, los mapuche también habían realizado estos tipos de mal presagios para el futuro en donde el *wedake newen*¹⁴ generaría estragos en el territorio y por consiguiente en la sociedad, de ahí que la entrada de las huestes españolas al *wallmapu* y el descalabro que significó esto para el pueblo se convierte en la prueba irrefutable de una crisis cósmica que en términos de proporción temporal se habría producido despuntando los 12 000 años (Ñanculef, 2016).

Habiendo ahora mencionado los *piam* como concepto inacabado pero que algunos se manifiestan como narrativas metafóricas ancestrales fundacionales que constituyen la tradición oral del pueblo mapuche, se debe subrayar que no todos los *piam* pueden ser considerados como relatos históricos fundacionales de ahí que —de la inmensa y desconocida cantidad de estos—, solo tres o cuatro constituyen el remanente idóneo para el presente trabajo.¹⁵

¹⁴ *Wedake newen* hace referencia a fuerzas negativas.

¹⁵ Nos basamos en la serie llamada «*Waglen*» que de forma diáctica aborda la cosmovisión mapuche desde los *piam*. cada capítulo tiene un nombre diferente y se encuentra alojada en el canal youtube <https://www.youtube.com/@produccionregional>

A partir de lo anteriormente planteado los *piam* posible de ser considerados como metáforas fundacionales son «*Waglen*»,¹⁶ «*Treg-Treg*»¹⁷ y «*Kay-Kay*»,¹⁸ «*Kuifikeche*»¹⁹ y «*Ngen*». ²⁰ La exposición de estos responde a evidencias internas y externas de la cual aparece un meta-relato integrativo que «parece» ir saturando antecedentes de manera progresiva hasta cerrar un corpus social, político, filosófico y cultural más o menos coherente.

Evidencias externas del orden a presentar: Si bien Dillehay al hablar de mitología lo hace pensando en *Treg-Treg* y *Kay-Kay*, señala con perspicacia que el li-

¹⁶ *Waglen* significa estrella.

¹⁷ *Treg-Treg* se les dice a determinados cerros, aunque para algunas personas, representa el sonido que se produce cuando el agua cae sobre la tierra, en el caso del *piam*, *treg treg* se representa en la figura de una gran culebra.

¹⁸ *Kay-Kay* en el *piam* hace referencia a una gran culebra que había en las aguas, aunque para algunos al igual que y *treg-treg*, es el sonido que produce el agua al caer, pero esta vez en otras aguas.

¹⁹ *Kuifikeche*, se refiere a las personas de antes, que vivieron en el pasado.

²⁰ *Gen*, comúnmente se ha traducido como espíritu dueño de, ejemplo: *gen ko*, espíritu dueño del agua; *Gen wigkul*, espíritu dueño del cerro. No obstante el machi del *lof* Llufluentue lo describe de la siguiente forma, «gen son dos palabras, ge; ojos, y la «n» significa transforma el verbo en acción; es decir, ojos viendo, porque esa es la función del ojo» (Machi, lof Llufluentue, 2022)

naje mitológico es primero que el linaje humano, del mismo modo comienza sus escritos mitológicos Salas (2019) y Tricot (2009) señalan un tiempo anterior al *piam Treg-Treg* y *Kay-Kay*. Esto es un antecedente vital para inferir que el *piam waglen* es anterior a éste, en tanto que habla claramente de la existencia de seres espirituales viviendo desde la eternidad y son a la vez testigos y motivadores de la existencia del *che* en la tierra. Por consiguiente, esta distinción temporal no es igual en *Treg-Treg* y *KayKay* —siguiendo a Millalén— el relato parte señalando que las serpientes y las personas cohabitaban en tiempo y espacio de manera simultánea.

Evidencias internas del orden a presentar: En el *piam waglen* los seres espirituales (dichos como seres mitológicos por Dillehay) anteceden a las personas. En el *piam Treg-Treg* y *Kay-Kay* son dos culebras (que también se pueden apreciar como seres mitológicos) aparecen cohabitando con las personas en dimensión de tiempo y espacio. En el *piam Kuifikeche*/personas antiguas, se habla a partir de los *llituche*²¹ salvados por *Treg-Treg*. Y el *piam Ngen* cobra sentido a partir de la existencia de los *che*, en tanto que de estos seres al parecer no habría memoria antes de la aparición de las personas, sin embargo como prologa Pairican en los poemas de Miranda-Rupailaf, (2018)

²¹ Llituche, el principio (de existencia) de las personas.

algunos de estos espíritus tuvieron derechos a vida en el caos producido por *kay kay*.

a) *Wanglen*

Antes de que todo existiera solo existía *füta ñidol*²² que vivía junto a muchos *pillan*, cierta vez estos pillanes se rebelaron en contra de *ñidol* porque ya no querían seguir sometidos y recibiendo órdenes. Fue así que *ñidol* se enojó y los expulsó del universo y muchos cayeron tan fuerte que se enterraron en el *mapu*²³ y de ahí vienen los volcanes.

Fue ahí que *ñidol* observó que la tierra estaba sola, entonces tomó una estrella y la moldeó con sus manos y la lanzó a la tierra, y sentenció que, a partir de aquella vez, ella la habitaría. Esta quedó tirada en el suelo, pero luego se despertó dándose cuenta que sus pies sangraban y le brotaban lágrimas de

²² *Ñidol*, es una persona que es superior a otra persona, por ejemplo, comúnmente se conoce al *ñidol longko*, porque es el *longko* de un grupo de *lonkgo*, pero también hay otros tipos de *ñidol*, por ejemplo una mujer que en su rol de madre le enseña a otras mujeres a criar a sus hijos/as, la aconseja y la forma como madre, puede llegar a ser reconocida como *ñidol ñuke*, del mismo modo con los hombres estaría el *ñidol chaw*. los/as machi que forman a otros/as machi se les reconoce como *ñidol machi*.

²³ Mapu se ha traducido comúnmente como tierra, pero actualmente es aceptado más ampliamente como territorio.

dolor, pero cuando comenzó a caminar vio que, de su sangre vertida, brotaban pastos, flores y árboles. En su cabalgadura recorrió los cuatros puntos cardinales del *Nagmapu*.²⁴ *Puelmapu*,²⁵ *Pikunmapu*,²⁶ *Gnülümapu*²⁷ y *Huillimapu*,²⁸ llenando la tierra de todo tipo de vegetación. Entonces la luna y el sol al observar conversaron y dijeron que la niña estaba muy sola, por cuanto era necesario que fuera un niño acompañarla, entonces la luna madre y el sol padre lanzaron a un jovencito quien al caer quedó inconsciente, pero luego cuando despertó fue asistido por la niña, se miraron el uno al otro y los envolvió un cariño fraterno sintiendo como si siempre se hubiesen conocido. El tiempo pasó y los mapuche se multiplicaron y habitaron el *wallmapu*.

²⁴ *Nagmapu* es el espacio sideral que comprende la superficie de la tierra donde habitan las personas.

²⁵ *Puelmapu*, tierra del este, desde el *ngülumapu*/ lugar chileno del wallmapu, se le reconoce al lado argentino como puelmapu.

²⁶ *Pikunmapu*, tierras del norte.

²⁷ *Ngülumapu*, territorio del wallmapu que actualmente se encuentra en el lado chileno.

²⁸ *Huillimapu*, tierras del sur.

Figura 1: Cosmovisión mapuche.

Cosmovisión mapuche

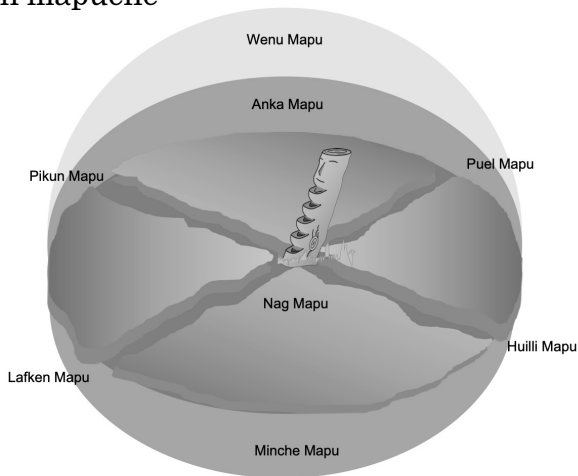


Ilustración por Exequiel Antilao-Carilao

En primer lugar, tenemos la conformación del *mapu* (territorio) como mundo espiritual y el mundo físico y/o material (como se observa en la figura 1). La presencia de *ñidol* y *pillan(es)* son entes que pertenecen al mundo de los espíritus del *wallmapu*, los cuales tienen género femenino o masculino, no tienen la carga del patriarcado, son el mundo espiritual que antecede al mundo físico/material. La tierra que se encontraba solitaria representa al mundo material, la condición visible del espacio de posibilidades de vida, un escenario posible para hacer visibles las experiencias de los seres vivientes.

Un segundo punto, dice relación con la aparición de la mujer como primer *che* que habita el *wallmapu* y posteriormente la llegada del hombre. Con la incorporación de ideas judeocristianas respecto de la creación, existen relatos que han cambiado el orden, aludiendo que es el niño quien primero habita el territorio, otros mencionan a una pareja (Salas, 2019).

Por último, cabe advertir la acción de «levantarse» que en el mapuzungun refiere a la palabra *choyüng*²⁹ que significa, emerger, brotar, germinar, Catrileo (2017) lo define como «nacer o brotar en la espiga» (p. 175). Es decir, una explicación propia sobre el poblado del *wallmapu* que alude a una aparición endógena del poblado en el *wallmapu*.

La dualidad se observa en todos los ámbitos del *mapuche-mongen*,³⁰ es a partir de la dualidad donde aparece la complementariedad la cual a la vez tiene como deber, articularse en equilibrio, a esta dinámica también se le ha significado como el *kelluwün* (la ética de la reciprocidad). La dualidad refiere a dos singularidades diferentes, antitéticas, pero que por sí solas se vuelven nulas porque a la vez son parte de una misma unidad, solo cobran sentido cuando se complementan con su negatividad, su alteridad, de

²⁹ *Choyüng* significa brotar, germinar.

³⁰ Mapuche mogen significa la vida del mapuche —a nuestro parecer—, mogen podría ser traducible a cultura.

ahí que sea posible homologarla al concepto de diálectica. Cañumil (2011) señala que esta dualidad se puede encontrar en la gramática del *mapuzungun* cuyo concepto es *inchiw*/nosotros dos, *eymu*/ustedes dos, *feyegu*/ellos/as dos, (p.32). Este nivel de habla es diferente al individual y al plural (más de dos).

b) *Treg-Treg* y *Kai-Kai Filu*³¹

Un segundo relato dice: Hace mucho tiempo atrás, había dos enormes culebras que habitaban este lugar, una se llamaba *Treg Treg* y habitaba en la tierra. Su aspecto era como una gran montaña que descansaba sobre el suelo, por eso la gente a los cerros le ponían *treg treg*. La otra culebra se llamaba *kai kai* y habitaba en las profundidades del mar. Un día *kai kai* quiso terminar a toda la gente, aves, animales y todo ser viviente que habitaba la tierra y ordenó a la mar que saliera a la tierra, el mar salió en gran cantidad de agua cubriendo toda la tierra. *Treg treg* ordenó que la gente subiera a los cerros y los comenzó a elevar. Toda la gente tomó comida, agua y de todo tipo de alimento y subieron corriendo a esos cerros. La gente animados por la culebra sabían que no debían sentir miedo. No obstante, había personas que pese a estas instrucciones tenían gran miedo, pero a la vez les envolvía la curiosidad y se acercaban a las orillas

³¹ Filu, culebra.

del cerro a mirar, pero al moverse los cerros, caían al mar convirtiéndose en todo tipo de peces y otras criaturas. Al finalizar el cataclismo, solo cuatro personas se salvaron; una anciana y un anciano, una joven y un joven, todo los demás murieron y de las personas que subieron a otros cerros nunca más se supo. Estas cuatro personas se conocen como los *llituche*³² que, para aplacar las aguas, comenzaron a realizar rituales.

En cuanto a interpretaciones este *piam*, ha ganado bastante terreno en el ámbito de los fenómenos sociales y naturales, así también en el origen del ritualismo, pero nos acotaremos al tema que nos ocupa, la familia, la que aparece tácitamente al final del relato.

En primer lugar, aquí se habla del origen del *che*/ persona, en tanto que *llituche* significa el origen de las personas, es decir el principio de la existencia (Ñanculef, 2016). «En este *epew* está la lectura del pasado que propone una forma del origen del ser mapuche denominado *llituche*. El principio de la gente...» (p.101) del mismo modo lo refiere Díaz (2011) «*Llituche*, que quiere decir en su lengua 'principio de la generación de los hombres', (p.46).

Ahora bien, estos mapuche no refieren a un simple grupo de personas, sino ante todo a un grupo familiar en sentido amplio, compuesto, extenso, he

³² *Llituche* refiere a las primeras personas, o principio de la persona en el mapu.

aquí el primer dibujo de la familia en el *mapuche kimun*,³³ siendo la pareja de ancianos y de jóvenes, dos núcleos, no subsistemas debido a que no hace referencia a padre, madre, hija e hijo, sino a dos parejas, que a la vez aparecen juntas, pero complejizando la noción de distancia temporal, en tanto que desde un primer acercamiento aparecen cohabitando un mismo espacio físico y temporal, pero a la vez la pareja de ancianos representa a los *kuifikecheyem* (personas ancianas fallecidas que vendrían a ser los ancestros) que continúan trayendo *kimün*/sabiduría a las personas jóvenes en tanto generaciones del presente. Este *kimün* es traspasado por medio de *pewma* (sueños especiales) o en la oralidad mapuche donde se reproduce el valor de sus *dugun* (hablas verbalizadas) dejados cuando estaban en vida.

Esta familia —dichas por algunos ancianos como «la gran familia»—, salvada por *treg treg* se ha transmitido como un sistema de fuerza que constituye lo que Ñanculef (2016) menciona como *füta newen*³⁴/gran fuerza, es decir una fuerza poderosa capaz de vivir por sí misma sin necesidad de que alguien le de vida porque ella representa la vida en sí y es el dador de la vida en *wallmapu*. Este *newen* es una familia de

³³ Mapuche kimun, refiere al conocimiento, sabiduría o en términos académicos, epistemología mapuche.

³⁴ Füta newen refiere a una gran fuerza. Juan Ñanculef (2016) lo asimila a la idea de Dios dentro de la cosmovisión mapuche.

cuerpo etéreo en tanto que como espíritu vive en el *wenu mapu*³⁵ mientras que su *kalül*³⁶ es *mapu*.

c) *Kuifikeche*

Hace muchos años atrás, en la tierra solo había cuatro personas, una pareja de ancianos compuesto por *Kushe*³⁷ y *Fücha*.³⁸ y una pareja de jóvenes integrada por *Üllcha*³⁹ y *Weche*.⁴⁰ Todas las demás personas habían muerto en una gran tormenta del mar que había inundado la tierra. *Kushe* y *Fücha* como eran ancianos tenían mucho conocimiento del vivir mapuche pero *Üllcha* y *weche* no tenían mucho conocimiento en tanto que eran demasiado jóvenes, por tanto no sabían todas las cosas. Fue así que viendo *Kushe* y *Fücha* que no había más personas que *Üllcha* y *Weche*, se dijeron el uno al otro, ¡nosotros ya estamos ancianos, no podemos tener hijos, y ellos son jóvenes, pero no saben cómo vivir en esta tierra, vamos a entregarle todo el conocimiento que hemos aprendido a lo largo de nuestros años! y así lo hicieron, entregaron toda

³⁵ Wenu mapu, se refiere literalmente a «tierra de arriba» que en el sentido occidental podría ser homologable al cielo.

³⁶ Kalül, es cuerpo. José Quidel lo refiere como resonancia material del che (2020).

³⁷ Kushe, significa mujer anciana.

³⁸ Fücha, significa hombre anciano.

³⁹ Üllcha, significa hombre.

⁴⁰ 40 weche, hombre joven.

la sabiduría sobre la vida para que aprendieran a conservar la vida del mapuche y la tierra. Ülcha y *weche* tomando todo ese conocimiento, obedecieron a todo lo que le indicaron *Kushe* y *Fucha*, quedando a cargo de la reproducción de la familia mapuche, la conservación del saber y la transmisión a las postreras generaciones. Tuvieron muchos hijos y de pequeños, padres y abuelos caminaban delante de ellos, les educaban, les enseñaban y les apoyaban a través de consejo y conocimiento. Estas cuatro personas son los que actualmente acompañan a los mapuche y en cada ceremonia como en los *gillatun*, siempre se les agradece; a los ancianos por el conocimiento y a los jóvenes por la existencia. Se les hace rogativa para que los protejan y para que nunca se terminen, sino que como es actualmente, sigan viviendo.

Ciertamente *Kuifikeche* significa personas antiguas, lo opuesto a *Wechekeche*,⁴¹ que hace referencia a personas jóvenes del presente, no obstante en la cosmovisión mapuche la muerte no es el término de la vida del *che*, sino la trascendencia, donde las personas viven en la otra vida, la otra dimensión y son capaces de comunicarse con las personas vivas de esta

⁴¹ Wechekeche o wekeche, es una palabra compuesta, «we» nuevo, «ke» pluralizador de lo que se está diciendo “che” persona. Desde ahí su significado literal sería persona nueva, pero al extrapolarlo al ciclo evolutivo del *winka* zugun, sería juventud o personas (hombres y mujeres) jóvenes.

dimensión. La familia es el principio y el fin del *che* y en este relato se observa una predominancia facultativa en función del carácter biológico y demográfico de las personas y la instauración del sistema educativo de la familia.

La biología de los mapuche va a ser determinante para la reproducción del pueblo y a la vez el tenor demográfico será la dimensión del cual se vierte el sentido de la vida, en otras palabras, por las personas jóvenes se reproduce el pueblo y por las personas ancianas se aprende el vivir, a continuación se realiza una descripción de las predominancias facultativas de estas personas siguiendo a Ñanculef (2016):

Kushe: es una anciana y a la vez representa la tierra. Su capacidad facultativa se denomina *el-chen*; el que deja al *che* siendo *che*.

Fücha: es un anciano, representa el agua. Su capacidad facultativa se llama *günechen* el que regula, manda o dirige al *che*.

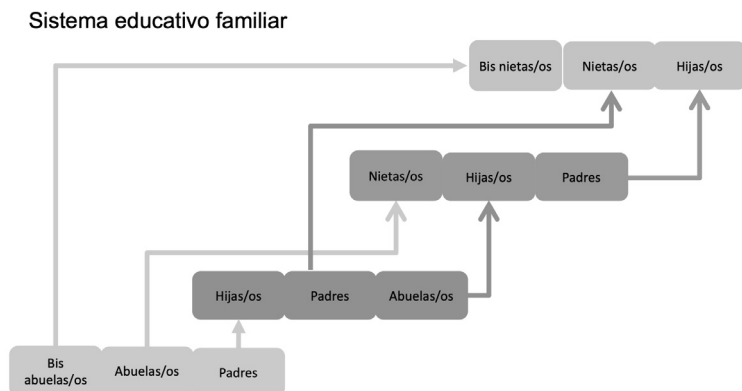
Üllcha: es una joven y a la vez representa el viento. Su capacidad facultativa se conoce como *el-mapun*; el que deja al mapu siendo *mapu*.

Weche: es un joven y a la vez representa al fuego. Su capacidad facultativa es llamada *günemapun*; el que controla la fuerza de la naturaleza (se coloca la partícula «el» del castellano no para atribuir género masculino a estas personas, sino más bien para ajustarse a las reglas gramaticales de este idioma).

Por su parte, *el sistema educativo de la familia mapuche* se compone por personas ancianas que transmiten su *kimün*/conocimiento a las personas jóvenes, en tanto que la experiencia de la vida le faculta para guiar a las nuevas generaciones. El *kimün* son aquellas síntesis de sabiduría que se han forjado a punta de vivencias, por consiguiente, los ancianos deben colegir entre que educar y cómo lo harán, en tanto que su reputación refiere a personas sabias y prudentes, por consiguiente, estará en sus manos evitar errores en la educación de la joven generación. Por el contrario, la persona joven tiene toda una vida por vivir, pero debe saber vivirla y ese es el sentido de su existencia, y más vale apreciar e interiorizar los *gülamtun*⁴² de sus ancianos para evitar el reproche de su *Lof*.

De esta forma las personas mapuche tal como se muestra en la Figura 2, nacen aprendiendo de las personas mayores quienes los guían, los aconsejan a partir de sus experiencias personales, comunitarias, familiares y terminan enseñando a partir de todas sus vivencias.

⁴² Gülam, Discurso mapuche asociado al consejo, orientación, dirección.

Figura 2. El sistema educativo familiar.

Fuente: Elaboración propia

d) *Ngen*

Desde hace mucho tiempo atrás, los mapuche tienen cuatro guardianes: *Anchimalen*⁴³, *Dumpall*, *Pelleromñ* y *Witranalwe*. Y cada uno de estos guardianes vive en uno de los cuatros puntos cardinales del universo mapuche, este-oeste, sur-norte. Además, cada uno

⁴³ *Anchimalen*, espíritu que proviene del *puel mapu*. *Dumpall*, espíritu que proviene del *lafken mapu*. *Pelleromñ*, espíritu que proviene del *huilli mapu*. *Witranalwe*, espíritu que proviene del *pikun mapu*. Como se explicó con anterioridad, seguiremos la pauta didáctica y pedagógica de la serie *waglen*, por tanto recomendamos revisar el capítulo «*Gen*» para una mayor profundización alojado en página web: https://www.youtube.com/watch?v=XdT38u_rxPI

de ellos tienen espíritus subalternos que están encargados de proteger los cerros, lagos, bosques, aves, viento camino y todo lo que existe en la tierra. Estos subalternos también tienen sus propios nombres relacionados con la protección de la tierra, el agua, el suelo, los lugares ceremoniales.

En cuanto a la apariencia, tienen sus propias formas usando sombreros, cintillos, diferentes tipos de calzado y otras vestimentas como manta. Por el lado este, por donde sale el sol, viene el guardián femenino llamado *Anchimalen* y representa la salida del sol. *Anchimalen* defiende el calor, la calidez del aire. Su ser femenino le da un aire de tibieza lo que le faculta para estar a cargo de la procreación. Protege a los animales, bosques y todo lo femenino de la vida. El otro guardián viene del lado norte y se conoce como el gran visitante por su apariencia y a la vez por ser el principal. Su nombre es *Witranalwe* y representa la estirpe de los muchos tesoros de la tierra. Guardián de los ríos, de las rocas, del oro, de los metales, de todos los minerales, de todas las grandes riquezas del norte. El otro guardián viene del oeste y se llama *Dumpall*. Este guardián maneja el mar y es dueño de su movimiento, también es dueño de la vida de los peces y los mariscos que en él habitan. *Dumpall* tiene una apariencia bien particular, posee una larga cabellera roja lo que lo hace atractivo para las mujeres. Se dice que sale por las noches y corteja a las damas casaderas quienes quedan embarazadas de hijos pe-

lirrojos. Desde el lado sur, viene el guardián espíritu que siempre fue, es y será. Este guardián se llama *Pelleromñ*, representa a la parte del sur de la tierra y a los pueblos originarios. Su hábitat son los volcanes, los bajos, el fondo del mar y las entrañas inferiores de la tierra. Está en toda la fuerza subterránea y las erupciones volcánicas, representan la expresión de su gran enojo por el mal proceder de la gente.

El relato se recrea sobre cuatro espíritus dueño de y su narración hace que el lector recorra en su «holograma mental» el *mapu* en contra las agujas del reloj. Esto no es accidental, sino una oposición ancestral al pensamiento de occidente, lo que tiene plena relación con el sentido de la vida del mapuche, cuyo horizonte no es el norte ni el sur, sino el *puel*⁴⁴/este. La vida nace en el *puel* y mirando este horizonte avanza en retroceso al *lafken*⁴⁵/oeste. (Melin, Mansilla, Royo, 2019, p.37), porque lo pasado no es un momento caducado, sino un mundo donde los mapuche vuelven constantemente, de ahí que la historia sea fundamental para la subsistencia y fortalecimiento de la identidad como pueblo.

⁴⁴ Se sigue la idea planteada por Juan Ñanculef (2016) cuando dice «la palabra 'Pu-El' habla de nuestra génesis desde el este, ya que la palabra 'pu', indica 'principio, origen, todo' ; y 'el' significa 'dejado': 'Pu-El Mapu', por tanto, significa, 'donde fuimos dejados', es decir, el origen del mapuche, y por ello la reverencia y referencia del este como el punto de tiempo y espacio mapuche» (p.33).

⁴⁵ Lafken significa mar, o territorio costero.

Lo femenino representa la naturaleza de la vida que nace en *Puelmapu*, pero es atraído por *dumpall* que habita en el *Lafkenmapu*/oeste, el lugar donde el *che* hace abandono de su *kalül*/cuerpo, traspasa el umbral de la vida terrena hacia otra dimensión donde habitará en palabras de Ñanculef (2016) por los ciclos de los ciclos. El pasado no es negativo, sino el referente para lo que viene y quien lo abandona se desorienta, por eso la presencia de los ancianos que representan este pasado, es vital en la vida de los jóvenes.

El sur representa lo positivo y en ella se produce la buena vida, esta noción positiva del sur no responde al debate filosófico norte/sur sino al *ngen kürriuf* (espíritu del viento). El viento del sur es *waiwen* y cada vez que sopla trae frescos y alegría, el norte representa lo negativo, del norte viene el *pikun kürriuf* el cual trae fuertes temporales que afectan la vida de las personas, las aves los animales, se producen caídas de árboles, inundaciones, pero llegado el verano el *pikun* recorre con su calor el *wallmapu* trayendo su abundancia, por tanto quien tiene por horizonte el norte, está centrado de forma preponderante en los aspectos materiales y obtendrá su estatus por riqueza material en detrimento de la riqueza espiritual, lo que significa una orientación basada en la cantidad de bienes que tenga, pero con una «débil» presencia de ética y moral,⁴⁶ lo que

⁴⁶ Recordemos que cuando la buena vida está basada en lo material está reñida con la explotación de la naturaleza y la relación con las demás vidas.

hace susceptible a la transgresión del *yamuwün* (sistema de respeto y equilibrio) y adquiere más obligación de fortalecer su espiritualidad.

Ya concluyendo, podemos decir que el vivir mapuche constituye un paradigma holístico donde el empuje de la vida se da en retroceso, es decir, el futuro del mapuche está escrito en su pasado y cuya postrimería significa a la vez el inicio de una nueva vida y su transitar es tensionado por lo positivo (sur) y lo negativo (norte).

En síntesis, a partir de los cuatro *piam* revisados, se puede evidenciar el *reñma* como familia propiamente tal, pero a partir de esta base conceptual al situarnos desde las personas que la integran hablaremos del *reñmawen* y cuando nos enfoquemos desde su carácter de entidad formadora de las personas la referiremos como *reñmawengen*. Así queda significada como una categoría social fundante del *mapuche mongen*. Su presencia es parte constitutiva de los relatos creacionales del pueblo mapuche y a la vez opera como una especie de «plantilla» o «modelo» de lo que algunos intelectuales mapuche a partir de su *kimün*, en tanto autoridades en sus respectivos *lof*, lo han identificado como el *newen* o *füta newen* (Marrileo, 2002; Millalén, 2006; Ñanculef, 2016). Por consiguiente, lo que en occidente se le denomina como cultura y espiritualidad, desde el *mapuzungun* es posible entenderlo como *mongen*, vida en sentido plural e integra todas las dimensiones de lo social.

CAPÍTULO III: Organización social mapuche

3.1 Familia, parentesco y prácticas de reciprocidad e intercambio

En los estudios antropológicos sobre organización mapuche, la unidad básica de organización social ha sido significada desde diferentes conceptos tales como familia, *kuga*, grupo doméstico, *reñma*, *rukache*, entre otros. Latcham (1936) analizando la organización social mapuche pre-reduccional utiliza la palabra *kuga* que traducía como familia, y que se caracterizaba por el reconocimiento de parentesco por línea materna, lo anterior está dado por el hecho de asumir los postulados del evolucionismo unilineal de Lewis Morgan, asumiendo que los mapuche, al igual que todas las sociedades, pasan por fases evolutivas; y una de estas fases es la existencia de período de filiación matrilineal inicial, que posteriormente transita hacia formas patrilineales de organización. En tal sentido, para el autor la organización social mapuche desde la llegada de los españoles hasta finales del siglo XVIII era totémica y con una filiación matrilineal (Latcham, 1924; 1936).

Boccará (1999) realiza también un análisis de la organización social en el territorio de La Araucanía en

el período pre-reduccional mapuche, tomando como referencia de tiempo entre los siglos xvi y xviii y utilizando la investigación documental como método de análisis. Boccara señala que durante este período se tiene a una sociedad en guerra (mapuche y españoles), y sobre este contexto describe los distintos niveles de organización, señalando el principio patrilineal como el fundamento de la estructura social. El primer nivel organizativo, que define como la unidad social fundamental, era la *ruca* (casa), en la que solía habitar un señor con su esposa o sus esposas, además de las hijas y los hijos solteros. Ocasionalmente, algunos de los hijos varones casados y su progenie permanecían en la casa del padre, haciendo en este caso de la *ruca* el lugar de habitación de la familia polígama extendida. En la casa, cada esposa disponía de un lugar y un fogón propio y, cerca de la *ruca*, un pequeño huerto.

Titiev (1951) en su obra «Araucanía en transición» centrándose en el período post-reduccional, toma el postulado de la aculturación para describir los niveles de organización mapuche enfocándose en los cambios que ha experimentado la sociedad mapuche a lo largo de su historia, especialmente en la alteración del sistema de tenencia de la tierra, la implementación forzada de las reducciones, el contacto entre las reducciones y los nuevos pueblos y ciudades que emergieron en La Araucanía, y la transformación de los mapuche en una minoría étnica de ciudadanos chilenos. Para Ti-

tiev estos procesos de aculturación llevaron a que los vínculos de parentesco prácticamente desaparecieran en las comunidades, la organización social se desintegró y debido al contacto interétnico en La Araucanía, es casi imposible diferenciar a un mapuche de un mestizo o un campesino chileno. Desde su análisis, el primer nivel de organización en las comunidades es el grupo doméstico, el que estaba integrado por los padres e hijos solteros viviendo bajo un mismo techo. No se incluye a los hijos casados, ya que, según el autor, estos al momento de casarse se establecían en una nueva casa, ya que con el sistema de reducciones la residencia virilocal había dejado de ser la regla principal en la formación de la pareja, y la neolocalidad era la forma de residencia principal.

Faron (1969) señala una conceptualización de la estructura de la sociedad mapuche, a través del parentesco, y especialmente a través de las reglas del patrilineaje, los grupos residenciales y la patrilocalidad, indicando que deja fuera de su estudio los aspectos religiosos de los mapuche. Los ejes sobre los cuales estructura su análisis son la familia, el linaje y la comunidad reduccional; ya que dice el autor que son las categorías más factible de estudiar. Sobre la base de sus tres ejes, el primer nivel de la estructura social mapuche es la familia, utilizando la palabra *ruka* —que en *mapudungun* significa casa—, término que se empleaba independientemente de la composición de sus integrantes. No obstante, Faron

sí distingue tres tipos de *ruka*, que él designa indistintamente como familia y grupo doméstico, siendo estos: familia elemental (padres e hijos solteros), familia extensa (más de una unidad elemental) y familia compuesta (cuando hay más de una esposa). La razón de esta clasificación responde a un análisis del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos, siguiendo el modelo de Meyer Fortes (1971), en donde destaca la residencia virilocal como una práctica que es parte de la herencia cultural mapuche, y que viene a contradecir la neolocalidad que señala Titiev como patrón de residencia.

Un elemento importante de mencionar en su análisis, es la existencia de varios grupos de *ruka* vinculados por un estrecho parentesco patrilineal y por proximidad de residencia dentro de una reducción llamándolas grupos residenciales de parentesco. La composición de estos grupos era padre e hijos casados o un grupo de hermanos y sus familias, quienes mantenían relaciones sociales, morales y económicas, permitiéndoles funcionar como un grupo familiar extenso o como también señala un grupo corporado importante en cuestiones funerarias y de ritos de fertilidad. De acuerdo a Faron (1969), la filiación entre los mapuche se define a través de los varones y se determina la membresía al patrilineaje por medio del nacimiento, aunque las personas rara vez recuerdan una generación más allá de sus abuelos.

Una propuesta en permanente contraste a la realizada por Faron, en torno a la importancia de la

patrilinealidad y los linajes segmentarios, es la que propone el antropólogo checo Milan Stuchlik, quien realizó trabajo de campo en la zona de Chol Chol entre 1968 y 1970, pero también continuó en años posteriores investigando en las comunidades mapuche de la región de La Araucanía, pues se radicó en Chile. Según el autor, aunque en el período prereducional la organización del parentesco pudo haberse basado en la patrilinealidad, hoy —y seguramente cuando se fundaron las reducciones—, el patrón predominante fue los grupos localizados de parentesco (Stuchlik, 1999). Estos grupos localizados eran núcleos centrales a los que se incorporaban hombres emparentados agnaticamente, u hombres que no tenían vínculos de parentescos y sus respectivas familias. Esta nueva configuración, producto de la vida en reducción, llevó a que el parentesco se transformara en un componente menos estable en los grupos, pero sin dejar de ser importante.

La teoría de Stuchlik es que los grupos patrilineales, antes de la fundación de las reducciones, estaban integrados por dos o tres generaciones de personas que vivían en un territorio delimitado, es decir, una comunidad mapuche. Cuando el número de miembros aumentaba se producían las fusiones y se creaba una nueva comunidad que era independiente de la unidad original. Sin embargo, con la radicación se puso fin a este proceso, y al no poder seguir dividiéndose producto de la no disponibilidad de tierras,

transformándose en grupos locales perdurables. Parte de trabajo del Stuchlik, es una crítica constante al modelo de linajes segmentarios de Faron, argumentando que este tipo de análisis no tiene una practicidad en la dinámica de relaciones en las comunidades; no es reconocible ni aplicable el modelo segmentario en el marco de las relaciones sociales, económicas o de otro tipo que se den entre los grupos y; por sobre todo, cuestiona la factibilidad de reproducción de estos linajes en la actual “reducción” mapuche, ya que no existen extensiones de tierras suficientes para que esto se produzca, críticas con las que concordamos, y que es parte de las falencias al intentar incluir estructuras teóricas, sin considerar las prácticas sociales, las dinámicas de relaciones y los imperativos de la cultura en la mantención de ciertas formas de organización.

De acuerdo a Stuchlik, los niveles que componen la organización social de los mapuche están dado por el grupo doméstico, el grupo localizado de parentesco y la “reducción”. El grupo doméstico consideraba a todas las personas que viven en una misma casa, y en donde es posible distinguir dos tipos de familia que él llama: individual y extendida. La diferencia entre ellas es que en la extendida hay hijos casados viviendo en la casa de los padres; sin embargo, en ambas se da la posibilidad de que el padre viva en una misma casa con más de una esposa.

El análisis de la organización social mapuche en los autores revisados, permiten dimensionar cuáles

son los ámbitos en los que estos se enfocaron, las tendencias teóricas que de alguna forma condicionan el análisis de sus datos y las críticas que suscitan a partir de sus resultados. No obstante, constituye un referente de relevancia, porque permite confrontar estos análisis con los datos de campo que dan sustento a este trabajo, y a partir de ellos establecer la relevancia del parentesco en la ritualización de prácticas culturales. A partir de datos de campo obtenidos en el territorio de Llamuco en la comuna de Vilcún de la región de La Araucanía, se identifican cuatro niveles de organización: *rukache*, *trokinche*, *lof* y *rewe*. Se toman los dos primeros para ilustrar su composición y su importancia en las prácticas de reciprocidad e intercambio.

La unidad social básica y más importante en Llamuco es el *rukache* (*ruka*: casa y *che*: persona), término que en castellano las personas entrevistadas refieren como familia. El concepto contempla a todas las personas que viven bajo un mismo techo; es decir, incluye a los padres, hijos varones casados y sus familias, hijos e hijas solteras y otros parientes como los padres del jefe de familia. Esta composición se debe principalmente a la existencia de la norma de residencia virilocal durante el período de formación inicial de la pareja; por lo tanto, cuando los hijos hombres se casan residen un tiempo variable (no superior a 4 años) en la casa de los padres, hasta que estos les entregan en herencia las tierras necesarias

para independizarse y permitir el establecimiento de la neolocalidad.

Cuando hay solamente un hijo varón, este comúnmente se queda a vivir de forma permanente con los padres heredando posteriormente la casa paterna y en caso de haber más de un hermano hombre, es el último hijo varón —llamado *inan*— quien asume la responsabilidad del cuidado de los padres y en reciprocidad hereda la casa de los padres y los terrenos adjuntos a la misma; los otros hermanos construirán sus casas en terrenos heredados por el padre, que comúnmente se ubican cerca de la casa paterna. En el caso de las mujeres, éstas se irán a vivir con sus esposos, dada la norma de residencia virilocal en el matrimonio, pero no quedan excluidas de la herencia, ya los padres les dejarán tierras en la misma comunidad de origen o en terrenos que tenga la madre en herencia en otra localidad, si es que esta proviene de un lugar distinto.

La existencia de este patrón permite la conformación de grupos de parientes patrilineales viviendo en terrenos colindantes, estableciéndose de este modo el principio de la patrilinealidad como mecanismo de construcción de los vínculos de relaciones sociales y de parentesco entre los grupos domésticos. En este sentido la patrilinealidad es un principio latente en la vida de los grupos domésticos de las comunidades mapuche de Llamuco, y da paso a la conformación de los otros niveles de organización social dentro de los territorios.

El segundo nivel de organización llamado *trokin-che* (*trokin*: división, parte y *che*: persona), refiere a un conjunto de grupos domésticos vinculados por parentesco patrilineal, que tienen proximidad de residencia dentro de una comunidad y que reconocen compartir un mismo *tuwün* y un mismo *küpan*. El *tuwün* es la pertenencia a un determinado lugar, en este caso un *lof*; esto quiere decir que cada uno de los apellidos paternos en Llamuco se asocia territorialmente a alguna de las comunidades, marcando la diferencia entre quienes son del lugar y quienes llegaron a vivir a las comunidades; y el *küpan* hace referencia a los vínculos consanguíneos por línea paterna y materna que cada una de las personas tiene, aunque en la práctica es el parentesco patrilineal el que más importa para trazar los vínculos. El parentesco materno se valora, pero no es el primer referente para trazar la pertenencia a un lugar, y comúnmente el conocimiento genealógico que las personas tienen de sus parientes maternos es menor, especialmente cuando la madre proviene de otros territorios distintos a Llamuco.

La predominancia de lo patrilineal se manifestará principalmente en las prácticas de relaciones entre los grupos domésticos y en el flujo de intercambios que entre ellos se dan, ya que son estos parientes los que tienen el compromiso, la responsabilidad y la obligación de apoyarse mutuamente para la realización del conjunto de eventos sociales, religiosos y

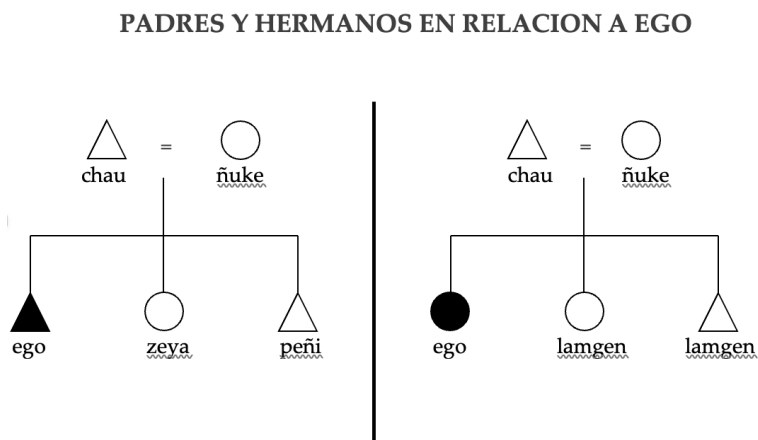
económicos que demanda el vivir y ser parte de una comunidad y de un territorio, como son bodas, ritos funerarios, ceremonias religiosas territoriales, mecanismos de intercambios económicos y de ayuda mutua, entre otros. Algunos eventos de ritualidad más compleja como los funerarios y religiosos, demandan un costo económico importante para los grupos domésticos de Llamuco, obligándolos a conformar y mantener una red de apoyo que permita la seguridad económica y la valoración social de la familia dentro de la comunidad y del territorio que forman parte. Lo anterior, lleva a que los vínculos entre parientes patrilineales sean intensos y necesarios para un funcionamiento social adecuado de cada familia, para construir las estrategias económicas familiares que permita la participación en esta dinámica, tener un comportamiento acorde a lo que el colectivo culturalmente define como «ser mapuche» y para ser parte de un grupo que define la pertenencia y la identidad de las personas y familias.

En tal sentido, el reconocimiento de «quienes son mis parientes», se establece desde dos direcciones: a) Los parientes son aquellos con quienes existe un vínculo consanguíneo reconocible (abuelos, padres, tíos, hermanos, primos, etc.) y; b) Los parientes son con quienes existe una relación social mediada por mecanismos intercambios y participación recíproca en rituales (bodas, ritos de sanación, etc.). Esta última condición adquiere una importancia fundamental

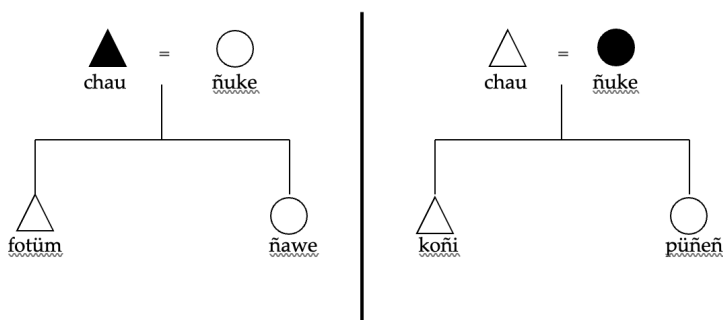
para las personas de Llamuco, ya que es el vínculo social lo que fundamenta la relación y el reconocimiento del parentesco (normas, deberes y derechos) y no solamente lo consanguíneo; lo que se representa en el sentido práctico a través los mecanismos de intercambio y reciprocidad entre las personas y familias. Este escenario de reconocimiento del parentesco y los usos sociales del parentesco en el sentido planteado por Bourdieu (2008), se corresponde a lo propuesto por Miller (2007, pp.536-537) de pensar el parentesco no desde su terminología, sino desde la arena de la flexibilidad, negociación y la experiencia como una forma de «relaciones negociadas» creadas y sostenidas mediante el contacto, la conversación y la vida en común durante un largo período de tiempo. A ello cabría agregar, el soporte social y económico visiblemente plasmado en las relaciones entre las familias mapuche de Llamuco, afianzado en la ritualidad y el control cultural que contribuye a dar continuidad a las formas de relaciones existentes, manteniéndose siempre presente la negociación y el manejo del conflicto producto de estas relaciones negociadas, cuestión que podemos asociar al concepto de relacionalidad (*relatedness*) de Carsten (2000), ya que la dinámica práctica del parentesco involucra un elemento procesual en el día a día y en donde la patrilinealidad es parte de la experiencia de vida de las familias que constituyen el *trokinche* entre los mapuche de Llamuco.

No obstante, son los parientes patrilineales los que tienen un vínculo de relación más estrecho, dado que son quienes viven en la misma comunidad y, por lo tanto, las interacciones entre ellos son de mayor frecuencia mediante formas de reciprocidad e intercambio. A fin de ilustrar las relaciones de parentesco; en los siguientes diagramas se especifican los vínculos patrilineales primarios para las redes de reciprocidad e intercambios, utilizándose la terminología mapuche para estos casos.

Figura 3: Vínculos familiares.



PADRES E HIJOS



Fuente: Elaboración propia

De acuerdo a los datos de campo, los vínculos de parentesco que combinan el compromiso de apoyo mutuo es lo más importante al evaluar la relación de parentesco, lo que debe demostrar la ayuda cuando las ocasiones lo requieran, y debe denotarse en la cotidianidad principalmente a través de tres actos que los entrevistados en *mapuzungun* llaman: *witrantun*, *chalin* y *kelluwün*.

El *witrantun* es el acto de visitarse entre parientes que tienen un vínculo cercano, especialmente en casos de enfermedad o algún hecho negativo que afecte a algún familiar. La visita es un acto formal, por lo tanto, se debe llevar un regalo (*elufin*) (puede ser *llewün*) que regularmente es algo que se produce en el campo, y dura como máximo tres horas. Durante el trabajo de observancia, en muchas ocasiones, se constató este tipo de relaciones, que cuando se visitaban algunas casas preguntaban cómo estaba tal pariente,

agregando en varias ocasiones «... *no he ido a ver a mi pariente, alomejor piensa que estoy enojado por algo... voy a tener que dejar un día para ir a visitarlos...*».

En otra ocasión, una entrevistada mujer señaló «...*entre parientes hay que estar sabiendo que es lo que pasa, porque pueden estar enfermos y uno no se entera, y si uno no los visita pueden pensar que existe algún problema...*». Agrega que «... *en la comunidad, la mayoría de las personas son parientes en algún grado, pero hay personas con las que uno participa más directamente porque son parientes cercanos; con ellos uno se invita para determinadas fiestas, se visita y se atienden bien entre ellos para alguna ceremonia como el gijatun...*». Es importante saber de ellos porque hay que apoyarlos cuando tienen situaciones complicadas, o para cuando uno necesita ayuda. De hecho, la misma informante expresó «... *hace unos meses atrás había estado enferma, impidiéndole por un tiempo visitar a su hermana que vive en Lleupeco; pero un día llegó la hija de su hermana para avisarle que su mamá estaba enferma, y también para saber si ella estaba enojada, porque se extrañaba mucho que no haya ido a visitarla como acostumbraba...*».

¿Quiénes son los llamados parientes cercanos?, las respuestas de los informantes giran principalmente con referencia a los parientes patrilineales, los que en relación a un ego varón serían: sus abuelos, sus padres, los hermanos de sus padres (tíos), los hijos de los hermanos de sus padres (primos), sus hermanos,

los hijos de sus hermanos, sus hijos y los hijos de sus hijos. No obstante, no es suficiente el vínculo consanguíneo, sino que debe estar reforzado por acciones de reciprocidad e intercambio, lo que señala claramente una informante «...yo tengo un hermano por parte de padre en la comunidad, pero no me crie con él, así es que no tenemos una relación de hermanos ya que no nos visitamos, ni nos apoyamos mutuamente. Cuando nos vemos nos saludamos de buena forma porque somos hermanos, pero en realidad yo no considero que él sea mi pariente...».

El *chalin* es el hecho público de saludarse entre parientes, ya que el conocimiento sobre el vínculo de parentesco debe expresarse para demostrar la existencia de respeto entre las personas y entre los grupos domésticos, para que no existe conflicto o enemistad entre ellos. El saludo de mano señalando *marri marri* y el preguntar cómo están los parientes, dicen los informantes, es la manera correcta de saludar porque una persona nunca es sola, sino que es parte de un *rukache*. Cuando las personas se encuentran en el camino, no es necesario el saludo formal, pero expresiones como *ziupayin* (nos alcanzamos), *küme amuleaymi* (que te vaya bien en el camino) deben decirse para expresar la cordialidad en la relación.

El *kelluwün* significa en *mapudungun* ayudarse mutuamente e implica la relación de ayuda mutua entre parientes, pero también con otros grupos domésticos con los cuales se tienen relaciones de inter-

cambio. Esto se expresa en determinadas ocasiones como eventos rituales del ciclo de vida, entre los que destacan la boda y los ritos funerarios. Es de especial consideración el contar con estas redes de apoyo entre los grupos domésticos de una misma comunidad, ya que son éstos los que forman parte del *kü-pan*, o grupo de parientes. El término en sí no denota una acción específica, sino que engloba al conjunto de acciones que involucran la reciprocidad entre los grupos domésticos de Llamuco, y en tal caso, constituye un elemento primordial para definir el tipo de relaciones que se tienen en una comunidad o en un territorio como Llamuco.

Un último elemento necesario de mencionar en este nivel, es que el *trokinche* es la base para la existencia de un grupo de ayuda llamado *kiñe eluwün* (un entierro). En este grupo de ayuda participan todos los parientes patrilineales que viven en una misma comunidad, a los que se agregan no parientes que tienen proximidad de residencia. El objetivo del *kiñe eluwün* es apoyar a un grupo doméstico a superar el fallecimiento de uno de sus integrantes, y colaborar social y económicamente en la celebración del rito funerario.

Finalmente, llevado los conceptos de organización social y parentesco a la noción de reciprocidad e intercambio en las comunidades, se tiene que ello está directamente relacionado con prestaciones vinculadas a un conjunto de eventos rituales en donde se da

la recreación de vínculos o lazos sociales por parentesco o amistad. El concepto refleja en gran medida las prácticas de intercambio entre grupos domésticos de Llamuco, pero ciertamente sin el contexto social en que estos mecanismos se dan, se corre el riesgo de que las abstracciones no representan cabalmente la realidad en las comunidades.

Cuando las personas se refieren a mecanismos de ayuda o apoyo entre grupos domésticos, los términos que utilizan son responsabilidad y compromiso. Responsabilidad lo asocian al vínculo de parentesco patrilineal existente entre las partes, y en donde se tiene la «obligación» de participar y apoyar en la realización de algunos rituales y en el financiamiento de los mismos, especialmente en el caso de las bodas y los ritos funerarios. Los compromisos se refieren a todos los eventos que involucran mecanismos de reciprocidad, y a los cuales un grupo doméstico compromete verbalmente su participación. En el caso de rituales de ciclos de vida, el compromiso está asociado a la responsabilidad de participar como parientes; pero en el caso de apoyo a actividades productivas como por ejemplo en la realización de una siembra, el compromiso se adquiere mediante la petición formal de apoyo, y el compromiso implícito de devolución de la ayuda equivalente en el futuro cercano. Sin embargo, cuando se trata de otros intercambios más vinculados a cuestiones económicas y de mercado, se utiliza el concepto de deuda, y la diferencia está en que aquí

hay una relación que involucra un valor medido en dinero. Un informante lo resume de la siguiente forma «... *cuando hay dinero de por medio es «deuda», y cuando no hay dinero involucrado es una «ayuda» que se sabe se devolverá cuando se necesite...*».

Cabe agregar, que en esta norma de la equivalencia y de la devolución de la ayuda recibida en algunos casos esto no se reproducirá en las mismas condiciones, ya que existen otros elementos que pueden alterarlo como ser: que se muera el jefe de hogar, y en ese caso a la viuda puede disculparse la devolución, o cuando ha ocurrido algún hecho que empeore las condiciones económicas de un grupo doméstico. En estos casos los términos de evaluación de la reciprocidad cambiarán y se tomará como referente el «esfuerzo» que el grupo doméstico hizo para poder cumplir con el compromiso. Por lo tanto, si una persona mata un caballo para asistir con fuego al entierro de un pariente, no implica que cuando ocurra la devolución la otra persona deberá matar un caballo en reciprocidad; pero sí deberá hacer el mayor esfuerzo dentro de sus posibilidades en ese momento, por lo tanto hay una evaluación cualitativa y cuantitativa de la relación de ayuda, y no una equivalencia absoluta en todos los casos o un hecho correlativo como señala Gell (1998).

De este modo, las normas de la reciprocidad en el intercambio en Llamuco no son mecánicas y tampoco es necesariamente una cuestión de causa efec-

to como en el postulado del ciclo de obligaciones de Mauss (1971) referidas a dar —recibir— devolver, sino que hay una adaptación a las circunstancias en que estas se producen, por ello el contexto social y cultural del intercambio resulta imperioso para tratar de comprender su significado y la función de los intercambios en Llamuco.

En los objetivos del intercambio en Llamuco, se distinguen tipos de necesidades que entran en circulación para su satisfacción en algún grado mediante las redes de reciprocidad, y estas las refiero como necesidades materiales y no materiales entre los grupos domésticos. Con necesidades materiales me refiero a bienes y servicios necesarios para la consecución de un fin social o económico; y en necesidades no materiales considero los apoyos emocionales, el respaldo social de los parientes y amigos en un determinado ritual, y el reconocimiento de las personas en un territorio como Llamuco.

En tal sentido, la base de la generación de estos apoyos son los grupos domésticos con los cuales existen vínculos de parentesco y viven en la misma comunidad, y posteriormente otros grupos domésticos dentro de Llamuco. A esto se agrega, que por nacimiento se pertenece a un nivel de organización social como el *trokinche* y a un grupo de ayuda como el *kiñe eluwün*; por lo tanto, toda persona al momento de casarse es participante activo de esta red de relaciones, lo que genera un nivel de dependencia mutua.

Cada grupo doméstico debe tratar de mantener un nivel de dependencia mediante mecanismos de intercambio, para asegurar el poder contar con estos apoyos y de estas redes cuando las circunstancias lo requieran. En tal sentido, y dado los costos económicos de algunos rituales como el matrimonio, *machitun* y ritos funerarios, la presencia de quienes colaboran a su realización resultan fundamentales para su desarrollo. Aún si las personas tuviesen el dinero suficiente para financiar por sí solos un ritual como el matrimonio, de todas formas requerirán el apoyo social de los grupos de parentesco, dado el componente de imagen social que debe mostrarse permanentemente en la práctica de los rituales en Llamuco.

Sin embargo, como la dinámica de convivencia de un grupo doméstico, no se limita solo al espacio de la comunidad, requiere establecer nuevos vínculos en un territorio para ser partícipe de la dinámica social, religiosa y económica en el territorio como Llamuco. En esto, los vínculos de parentesco que pudiesen generarse en virtud de casamientos de los hijos con personas de otras comunidades, no son suficientes para establecer una relación social, si bien este vínculo contribuye, son los mecanismos de intercambios los que permiten construirlos, y una vez establecida la relación social en cuestión se evalúa la continuidad o no de ella en virtud de los resultados obtenidos en la práctica.

Finalmente, más que diferenciar si el intercambio es de mercado o se rige por las normas de la reciprocidad, es importante identificar y comprender el contexto en el cual los intercambios se dan. En el análisis de la reciprocidad encontramos características de mercado como la asignación de valor y calidad de acuerdo a precios de determinados productos, y en los intercambios mercantiles encontramos que muchos «negocios» o acuerdos productivos se dan en un marco de confianza que es generado por las relaciones de reciprocidad. A partir de lo anterior, es que cuando se habla de intercambio y reciprocidad no es entendible solamente desde la construcción de relaciones sociales, sino que se debe abarcar también la construcción de relaciones económicas, dado que lo económico es relevante en Llamuco para sostener y reproducir este tipo de prácticas en las comunidades, así como para apoyar las propias estrategias económicas de los grupos domésticos.

Capítulo IV: *Reñma* y su interrelación con las dimensiones de *Che Trokin y Lof*

El *reñma* o familia en sentido amplio y como categoría de análisis desde donde se puede comprender el dinamismo del *mapuche mongen*,⁴⁷ no es una categoría aislada ni desprendida de su contexto, sino ante todo debe «leerse» desde su contexto, pues en este contexto está el *ad mapu*,⁴⁸ las características del territorio que configuran el *ad che*,⁴⁹ las características de la persona, persona que a la vez desde su autoidentificación como «*inche*»⁵⁰ desestabiliza las nociones individualista de la persona y la recompone en función de las demás personas. Somos en tanto existencia de otras existencias, otras vidas (humanas y no humanas) que están presentes en nuestra identidad.

⁴⁷ Vida mapuche, o forma de había el mundo desde la filosofía mapuche.

⁴⁸ Sistema filosófico mapuche que autorregula las relaciones sociales entre los *che*.

⁴⁹ La forma de relacionarse entre las personas que se manifiesta como un fenómeno de lo social.

⁵⁰ *Inche* responde al pronombre personal “yo”, sin embargo este yo reverbera las demás personas que lo rodean.

A partir de esta noción de *che*/persona y *reñma*/familia en contexto, es que consideramos a lo menos tres dimensiones que son necesarias comprender para articular una comprensión más compleja del *reñma*: 1) el *meli folil küpalme*,⁵¹ 2) el rol del *reñma* en la construcción del *che* y 3) otras categorías complementarias en la que el *che* construye habita y se desarrolla; a) el *che*, b) el *trokin*⁵² y c) el *lof*.

4.1. La metáfora de la familia: *Meli folil küpalme*

El *meli folil küpalme* es una metáfora para representar la familia de cada *che*. La imagen a la cual esta metáfora refiere (ver la Figura 3) es a un árbol con cuatro raíces. *Meli* es el número cuatro, *folil* significa raíz, *küpal*⁵³ es el sistema de socialización más inmediato de cada sujeto y *tuwün*⁵⁴ es el lugar de proceden-

⁵¹ Significa las cuatro raíces de dónde vengo, *meli* es el número cuatro, *folil*, significa raíz y *küpalme*, refiere a la ascendencia familiar.

⁵² *Trokin* refiere a grupo, agrupaciones, personas o seres vivos juntos.

⁵³ *Küpal* es un abreviado de *küpalme*, ascendencia familiar que a la vez constituye el mundo social inmediato donde socializa el *che*, persona.

⁵⁴ Lugar de procedencia de la persona, generalmente asociado al territorio donde fue criado.

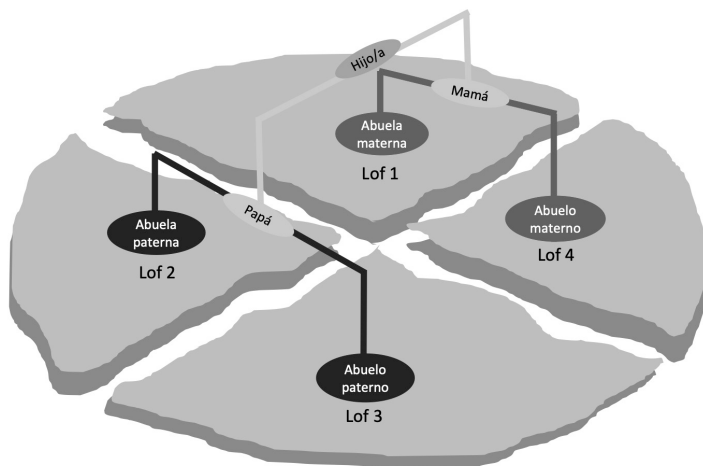
cia territorial, «el concepto *meli folil küpal* se refiere a la procedencia familiar consanguínea, desde donde se obtiene el significado de la familia, se aprecia su crecimiento y se evalúa su efectividad».

Cada persona que nace viene a ser una germinación, un brote de vida. Esta nueva vida puede o no tener precedentes, —de hecho, como es común, al momento de nacer una persona, las familias observan si tiene características de algún antepasado o algún familiar cercano—, no obstante, es una vida que debe trascender, por lo tanto, llegar a ser *mapuchengen*. Este crecimiento se hará mediante la relacionalidad —de ahí la importancia de los *trokinche*⁵⁵— inmerso en determinado espacio denominado *lof*.

Para poder explicar de mejor forma esta metáfora realizaremos un análisis detallado a partir de sus enunciados, una vez desmembrada la metáfora se podrá realizar una reconstrucción que englobará el sentido que le atribuyen los mapuche.

⁵⁵ Trokinche, refiere a grupo de personas o personas agrupadas.

Figura 4. *Meli folil küpalme.*



Fuente: CONADI

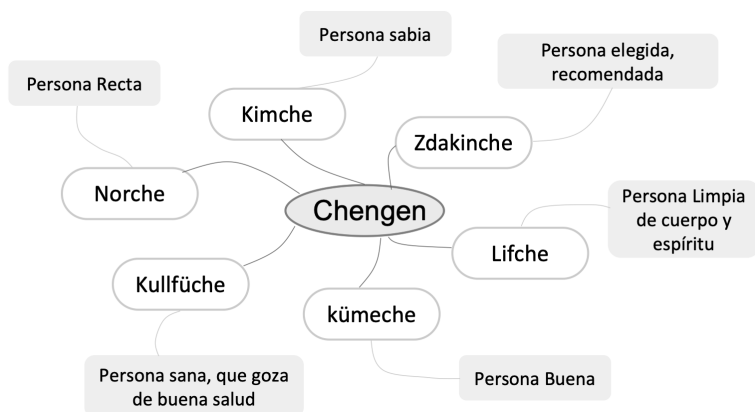
Meli : Como bien se mencionó, *meli* es el número cuatro en el sistema numérico mapuche y desde una descripción simple refiere a la figuras de abuela y abuelo, materno y paterno. Pero el valor que se le infiere a estas personas proviene por una parte de la noción del *füta newen* (descrito en el capítulo segundo) en su expresión cuaternaria, *kushe*, *fücha*, *üllcha* y *weche*. Esto no significa que tanto las abuelas como los abuelos sean precisamente estas personas o una réplica exacta, sino más bien representa simbólicamente el origen del *che* a partir de cuatro linajes.

Folil: Significa raíz, pero su significado encierra dos dimensiones: la primera, refiere a que cada *che* está constituida tanto por las abuelas y abuelos como por el padre y la madre donde transita el *newen* fa-

miliar conocido como el *küpal*. Una segunda dimensión hace referencia al territorio desde donde brota la vida, así como las plantas no pueden vivir sin territorio, del mismo modo las personas, —aunque hay plantas que pueden vivir solo de aire, para los mapuche ese aire también es territorio— esta dimensión se le conoce como el *tuwün*.

Küpal ka tuwün: Cada *che* se desarrolla circunscrito a dos dimensiones, preexistente a su naturaleza individual, el *küpal* y el *tuwün*. Tanto el *küpal* como el *tuwün* son dos dimensiones imbricadas complejamente y a la vez intrínseca a cada *che*. En un sentido filosófico podríamos decir que el *küpal* representa el saber y el *tuwün* representa el lugar. Es decir, cada saber emerge de un determinado lugar como se explica a continuación:

Figura 5: Aspiraciones valóricas en el *küme küpal*



Fuente: elaboración propia

Para Villablanca (2013), el *küpal* (que para algunos también es *küpan* o *küpalme*) está relacionado con la «historia familiar y comunitaria» (p. 38) de cada persona. Según Ñanculef (2016) El *küpal* dice relación predominantemente con el linaje patrilineal y en esta dimensión se transmiten en palabras de Course (2017), las características físicas, comportamentales y espirituales del *che*, pero un aporte como episteme y metodología lo realiza Huenchucoy, (2020) al situar el *tuwün* y el *küpalme* como dos «vías» «caminos» o formas de conocer a las personas, para reconocer su identidad a partir de su historiografía familiar; en el *tuwün* y el *küpalme* está el *kimün*, las episteme que constituyen al *che* como *chengen*/persona, «el *tuwün* es la procedencia de la persona, que le hace tener características particulares a diferencia de los otros miembros donde incide la familia extensa, el *lof* y el contexto donde estos habitan y el *küpalme* por su lado es las características que mantiene la familia extensa desde donde proviene la persona» (p. 132).

El *küpal* es el espacio de primera socialización del *che* el cual a la vez actúa como creador y modelador de su *ethos* como persona, siguiendo a Huenchucoy (2020) dice «todos nosotros tenemos una raíz, tenemos una procedencia, tenemos las características de la familia, esto por ambos lados, materno y paterno y de ahí salen nuestras cuatro raíces del linaje que es mi familia extensa, por eso ninguna persona está sola, mantiene su cadena de linaje» (p.30).

Por tanto, para los mapuche nada queda al azar, el *küpal* no solo da cuenta de una determinada identidad del *che*, sino también de quienes se rodea. Cada vez que una persona se va a casar, la familia observa con atención el *küpal* de quien se unirá a su *reñmawen*,⁵⁶ aunque también se debe mencionar que los nuevos fenómenos sociales como la migración campo-ciudad abrieron otros escenarios que posibilitaron el *mafün*/casamiento de los hijos e hijas en la ciudad alejada de la aprobación del *reñmawen*, no obstante aún persisten rasgos ancestrales respecto de la aprobación en tanto que no se ha podido radicar el hecho de que siendo ya la pareja del hijo/a, este/a sea interrogado/a acerca de su procedencia tanto territorial como social.

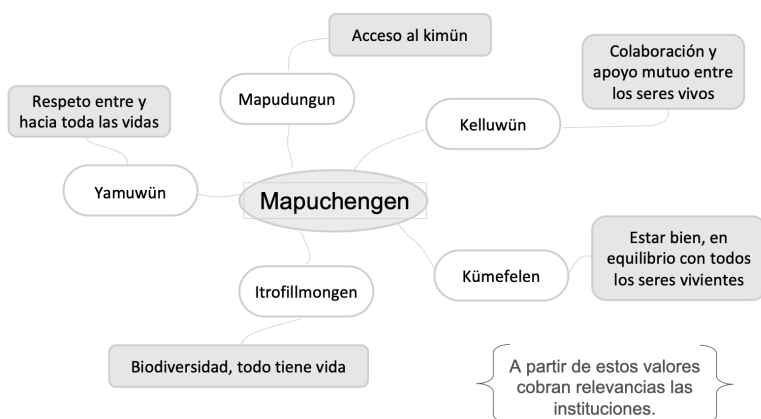
Tuwün: Por su parte el *tuwün* refiere a la relación del *che* con el territorio, tal como lo señala Huenchucoy (2020). Mediante el linaje matrilineal refiere Ñanculef (2016) de las cuales también hereda ciertas características que lo diferencian de otros *tuwün* (Course 2017). Villablanca lo describe como, «relación con el entorno socio territorial y espiritual» (p.4).

Existe una fusión un tanto difícil de distinguir entre los conceptos *tuwün* y *lof* ya que ambos parecen ser dos mapas respecto de un mismo lugar, cuando se habla del *lof* se hace referencia a la comunidad y

⁵⁶ Lazos sociales de un grupo de persona política o consanguínea del cual una persona se siente parte, de ahí su homologación a familia.

cuando se habla de *tuwün* se alude a la residencia que en sí también es el *lof*. Pero si nos remitimos a una idea más ancestral del *lof*, este aparece como un espacio socio territorial amplio del *tuwün*.

Figura 6: Aspiraciones valóricas en el *tuwün*.



Fuente: Elaboración propia

Melin *et al.*, (2019) parecen acercarse a esta afirmación cuando señalan «un *lof* lo puede integrar desde una a un centenar de comunidades» (p. 39) en algunas comunas como es el caso de la comuna de Galvarino, el *lof mapu* ha sido tipificado como «sector» que abarca múltiples *lof che*, las cuales a la vez han tomado el nombre de comunidades. Bajo esta misma idea cuando se revisan los títulos de merced, se observa de manera genérica que cada *longko* o autoridad local tradicional reclamó para sí y para

demás familiares una cantidad enorme de terreno donde la comisión radicadora del entonces asignaba cantidad de tierras según la cantidad de integrantes. A estas proporciones de tierra por familias que en conjunto «armaban» un *lof* le denominaron títulos de merced. Así, parece ser que el *lof* responde a un espacio territorial que delimita el *tuwün* —o en sentido opuesto—, cada persona desarrolla su *tuwün* dentro de un determinado *lof*. El *tuwün* es el lugar físico territorial que subyace a un *lof*.

En síntesis, el *küpal* y el *tuwün* engloban una categoría superior denominada *reñma* que literalmente significa familia legítima (Ñanculef, 2016) dicha legitimidad se adquiere por lazos de consanguinidad, y la dinámica relacional identitaria que se da a partir de sus integrantes se conoce como *reñmawen*. No se puede obviar que la definición comunitaria del *che*, se superpone a la idea del individualismo, no obstante para que el sujeto se sienta parte de una localidad socio territorial más amplia que el domicilio y su vínculo materno paterno-filial, el *reñmawen* juega un papel decisivo en tanto que este último no solo significa un lazo filial dada por naturaleza, sino que a la vez la persona, el *che*, se siente parte de ella.

Desde aquí se pone en evidencia que la crianza no se restringe a la relación padre/madre hijos/as, sino que es en sentido amplio, abuelos/as padre/madre hijos/as-nietos/as y familiares colaterales materno y paterno. Con esto no se niega la existencia de la familia nuclear en el *mapuche mongen*, de hecho, para

algunos, *llalli*⁵⁷ o *rukache* se le dice a esta tipología de familia (Quidel y Pichinao, 2007, Ñanculef, 2016), pero su conformación no supone una emancipación de su *reñma* sino que a partir de ella adquiere su definición y su propia identidad. Los programas de intervención social no consideran la dimensión del *reñma*, sino que han operado desde esta lógica de familia nuclear, esto porque sus fundamentos están alineados con los sistemas dominantes. Con esto queremos mencionar que si bien, durante el extenso contacto entre el *mapuche mongen* y *wingka mongen* (vida mapuche y vida no mapuche) ha ido apareciendo la familia «nuclear» para los mapuche, *llalli* o *rukache*, son definiciones específicas, pero no responden a un desprendimiento del *reñma*, siempre el *reñma* es la categoría fundamental para estudiar y apoyar los procesos familiares.

El *tuwün* y el *küpal* actúan como el carnet de identidad de cada *che* y aparecen generalmente ligados a la presentación, por ejemplo: «*inche* Exequiel Antilao Carilao pingen, *inche* Llufluentue lof *tuwün*, Galvarino *püle*». En esta presentación se está haciendo referencia al linaje y al territorio y se podría comprender más o menos así; yo soy Exequiel, provengo de dos linajes, el paterno es Antilao; ahí está mi abuela

⁵⁷ Grupo familiar naciente, algunos autores como Ñanculef (2016) lo vinculan con la β «amilia nuclear», aquí se asume como una familia que nace a parir de sus familias de origen.

Rosita y mi abuelo Antilao y el materno es Carilao; ahí están mi abuela Rosa y mi abuelo Juan, yo vengo del territorio llamado Lluqñentue, soy *nagche*, cerca de lo que actualmente es el pueblo de Galvarino. Ahí está toda mi historia familiar y social. ¿Cuál es la finalidad de presentarse de esta forma? La finalidad responde al *ad che* (carácter de la persona) que emerge desde un *ad mapu*, este *nütram* que si bien es propio, también responde al *küpal* y al *tuwün* y por tanto el *dugun*/palabras, está caracterizado por ese *ad mapu*.

4.2. Roles del *reñmawengen* en la construcción de sujetos como *che*

El *reñmawengen* juega un rol fundamental en la construcción de personas con el fin de que éste manifieste claramente su carácter de *che*, para esto existe en primer lugar, una especial atención en la psicología del *pichiche*⁵⁸ donde esa misma cercanía le permite al *reñmawen* reconocer y aceptar la propia identidad del/a niño/a. Un segundo punto tiene que ver con que el *pichiche* interiorice «los valores del *küme mogen*» (Quidel, 2020), estos a la vez se pueden agrupar en dos dimensiones: valores sociales y valores territoriales, es decir, el *küpal* y el *tuwün*.

⁵⁸ Persona pequeña, que vive su etapa de infancia.

Estos elementos psicológicos se desarrollan en una urdimbre de relaciones complejas donde el aprendizaje se presenta como un emergente cuya naturaleza se configura en un sistema educativo comprendido como el *kimeltuwün*⁵⁹ (Quilaqueo y Quintriqueo, 2017) este sistema educativo permite que cada *che* aprenda y se desarrolle física, psíquica y espiritualmente en relación con su entorno socio territorial. El *kimeltuwün* contiene la metáfora del sembrado donde personas adultas idóneas actúan en determinados contextos como *kimelfe*/profesores de los *pichikeche*.

La psicología del *che*: Los mapuche con los años de su existencia han ido sistematizando de manera abstracta y compleja diferentes dimensiones de la persona que pueden denominarse como su propia psicología que resulta de relaciones familiares.

Para los mapuche el *duam* es el principio de su «construcción» como *chengen*, se inicia cuando la persona comienza a descubrirse inmerso en un mundo que le rodea cuya existencia es previa y se reconoce como el *küpal* y el *tuwün*. De esta forma, el *duam* se asemeja a la conciencia respecto del mundo, de la familia, de la sociedad. Se construye y reconstruye permanentemente en las personas, cada vez que se toma conciencia de algo se está desarrollando el *duam*, así

⁵⁹ Sistema de educación o de formación de los *che*, ejercido por a lo menos dos personas adultas.

esta dimensión se transforma en una vivencia permanente, (Ñanculef, 2018). La toma de conciencia de cada *che* se va transformando en experiencia de vida lo que le permite a la persona generar una lectura ordenada y sistematizada de sus vivencias. A esto se le denomina *rakizuam*: *raki*, acción de contar, enumerar, ordenar. De aquí deriva el orden del pensamiento que se expresa en la conducta o comportamiento de cada sujeto.

Como cada *che* no solo está inserto en un territorio, sino que constituye parte del mismo, su comportamiento también es *zugu*,⁶⁰ aquí se devela su *günen*.⁶¹ El *günen* es uno de los elementos psíquicos más poderoso de cada *che* ya que trata sobre la capacidad de autorregulación, de autovalencia y de dominio propio. Existen en el mapuzugun palabras relacionadas a este concepto, por ejemplo; *günechen*, ontología reguladora y controladora del comportamiento del *che*, *gunemapun*, ontología reguladora y controladora de las fuerzas de la naturaleza. Respecto del *günen* del *che*, este dominio se ejerce sobre los aprendizajes de las experiencias vivenciadas, interiorizadas y que derivan en posibles comportamientos. Ahora bien, el

⁶⁰ Zugu refiere a asunto, tema. Quidel lo distingue del zugun, ya que este último son las palabras que se desprenden de los zugu, temas.

⁶¹ Refiere a la habilidad de administrar el *rakizuam*, los pensamientos, puede ser homologable a la fuerza de voluntad.

günen como habilidad para administrar el *rakizuam*⁶² no necesariamente es siempre positiva, existen personas con habilidades extraordinarias y si no se instruye, se modela, se le enseña desde su primera infancia pueden volverse *weda günen*/persona que actúa mal, con habilidad para transgredir las normas de convivencia (Ñanculef, 2016) por lo tanto, el contexto socio territorial debe propiciar experiencias nutritivas y saludables para que la persona desarrolle un *küme günen*.

Ahora bien, existen otras dimensiones que aun cuando se relacionan con la psique humana también se le ha entendido como su espiritualidad, estas son el *püllü* y el *am*. Existen variados esfuerzos desde la academia para definir el *püllü*, entre estos estudios existen una definición más o menos consensuada que refiere al espíritu de la persona (Paredes-Pinda, 2013, Ñanculef, 2018, Quidel 2020), del que no se puede asegurar su preexistencia, pero sí su trascendencia al momento en que se separa del *Kalül*, es decir la muerte de la persona. Es por esto que cada vez que fallece un mapuche se realiza el *eluwün*.

Por último, está el *am*, el cual es complejo de definir. Para algunos autores como el filósofo Ziley Mora

⁶² El *rakizuam* refiere a los pensamientos, el *günen*, es la habilidad de manejo de los pensamientos, por ejemplo, alguien piensa en caminar de un lugar a otro, el *günen* llevará a la persona a buscar la vía más corta para llegar a destino.

(2001), se refiere a la energía que anima el cuerpo o el ánimo del cuerpo. Cuando se pregunta por él ¿Cómo estás? En el mapuzungun se dice: *chumleymi am*, esto se traduciría más o menos así; ¿Cómo estás en tu interior? aludiendo a sus pensamientos, su ánimo. Cuando fallece la persona el *am* se transforma en *alwe*, algo así como la esencia etérea del che que a la vez de ser transparente, se deja ver.

A partir de lo anterior se configura el *ad*, como la manifestación meta psíquica del sujeto. El *ad* es la manifestación fenoménica del *che* como persona ante otras vidas. Se podría decir que responde a esa identidad que representa a la persona a propósito de configuración interna de los elementos psíquicos que lo constituyen (*duam*, *rakiduam*, *günen*, *püllü*, *am*). Para los mapuches, cuando se presenta una persona, lo primero que aparece frente a sus ojos es la apariencia, el *ad* se deja ver después, es como la real esencia que en una primera instancia se presenta como apariencia. Es por esto que cuando la persona se presenta en algún lugar debe hacerlo mediante su *tuwün* y su *küpal*, para de esta forma se pueda apreciar de mejor manera su *ad*.

Ñanculef (2016) agrega que también existen otras dimensiones que son perturbadoras de la psique de las personas, entre ellas están: *Mawag*, que refiere a la negación del *duam*, *Welu-duam*, pensar al revés, *wed-wed*, persona que es «poco seria» y el *güy*, olvido o lapsus. Este último no solo sería de carácter pura-

mente psicológico, también podría relacionarse con un posible deterioro físico o afectación biológica.

Küme mongen: «*Kü*» refiere a la fuerza interna «*me*» es una partícula de *meke*; estar haciendo algo, estar ocupado y «*n*» refiere a que constituye una acción a la vez. El *küme mongen* es la noción del buen vivir/vivir bien del pueblo mapuche su sentido de integralidad le atribuye un carácter de amplio alcance; en salud y bienestar social (Cuyul, 2014; Aravena *et al.*, 2019; Viniegra, 2016) en políticas públicas y planificación (Padilla *et al.*, 2015. Vanhulst, 2015) en economía, productividad y cambio climático (Viera, 2013, 2021; Cayul, Quilaqueo, 2019; Palma y Fernández, 2019) entre otras bibliografías que suscriben a otros campos sociales.

También se reproduce bajo otros términos paralelos como *küme felen*/estar bien, *kümelenche*/sentirse bien en conjunto, *kümeche*/ser buena persona. Se interrelaciona semánticamente con el *Sumak Kawsay* quechua, *Ñandereko* guaraní, *Shiir waras Achur*, *Suma Qamaña* aymara y *Mo Ora Riva Riva* rapanui (Vanhulst, 2015, Agüero *et al.*, 2021).

El *küme mongen* es de origen ancestral sin precedentes y pese a este origen difícil de datar, en la actualidad se expresa de manera interrelacionada en una dimensión cuaternaria; dualidad/complementariedad reciprocidad/equilibrio en las comunidades mapuche (Ñanculef, 2016; Becerra y Llanquinao, 2017) y a la vez se reconstruye permanentemente en fun-

ción de los desafíos del presente (Painemal y Álvarez, 2016; Calibán, 2020; Agüero *et al.*, 2021; Millaleo, 2021).

Valores sociales: Existen una amplia variedad de valores que también pueden interpretarse como virtudes de cada *che*. Estos valores se presentan como un horizonte referencial del crecimiento y maduración de cada persona desde que nace hasta que muere. Estos valores contienen utopías en tanto futuro soñado y anhelado por las personas, familias y el pueblo en general, no obstante a la vez es aterrizado mediante una actitud pragmática que la hace «operacionalizable» y no puramente sueño aspiracional.

Entre estos valores se encuentran; *kume, nor, kim, lif, kullfun, zakin*. Puede haber más, aunque generalmente en los estudios de orden antropológico tienden a centrarse en cuatro. Expondremos cuatro de estos seis valores en tanto que el abordaje de fenómenos complejos que vivencia la sociedad en general y el pueblo mapuche en particular desde la familia, se presentan como emergentes considerar a lo menos un repertorio un tanto más amplio. Además, ninguno se sobrepone al otro, no son clasificable ni de manera ordinal o nominal, simplemente son todos importantes.

- a) *Kümeche*: Una de las aspiraciones valóricas es que el *che* pueda ser un *kümeche*, *kume* puede traducirse como algo bueno, que está presente y con disposición. El *kümeche* es una persona bondadosa con el que se puede hacer *ruküluwün*, es decir, acción de apoyarse en él o ella, sentirse

contenido en alguien de confianza, no solo en el sentido físico sino y principalmente emocional, hace sentirse segura a las demás personas, en tanto que su generosidad la hacen ser también una persona fiable, confiable, transmite seguridad y confianza.

- b) *Norche*: Otro de los valores es el *nor*, que refiere a rectitud, persona que actúa correctamente, con un sentido claro y ordenado, toma decisiones justas. Cuando el *lof* detecta este rasgo en una persona entonces le solicitan su apoyo para resolver determinados problemas que escapen a una resolución mediada solo entre las partes en disputas. El *norche* será capaz de dar una respuesta justa, consensuada y ajustada a los valores sociales y territoriales desde donde emerge el conflicto. Pero en caso de declararse incompetente para algo entonces sabe decir que no con respeto y podrá recomendar a otra persona más idónea, de ahí también su carácter de *kümeche*.
- c) *Kimche*: Tanto la bondad como la rectitud se despliegan como actitud o una forma de ser basada en un profundo conocimiento del saber mapuche, este profundo conocimiento se le reconoce como *kim* y la persona que domine y vivencie determinados saberes adquiere en su persona el carácter de *kimche*. No significa que lo sabe todo, sino más bien lo que sabe lo coloca en práctica en su diario vivir. Pero este saber a la vez debe

relacionarse con el *küme*, es decir un buen saber, de ahí que se le entienda como una persona sabia. Una persona que aprende hacer el mal, por más habilidad que demuestre en su maldad jamás será un *kimche*. Es por esto que este valor no constituye un rol en sí mismo, nadie nace o se vuelve *kimche*, sino que mediante su desarrollo evolutivo va profundizando en el saber cosmovisional al punto de poder transmitirlo, de ahí que en quienes se percibe este valor de manera preponderante son las personas ancianas *domo* y *wentru*. Dos cosas ha hecho la academia con este valor, primero lo asocia a un rol personal, de ahí que en la literatura abundan mapuche reconocidos como *kimche* y por lo demás solo se reconocan como *kimche* a *wentru*. El peligro es que cuando *kimche* se asume como un rol al igual que un/a *logko*, un/a *machi* u otra autoridad ancestral, se está asumiendo que la persona es sabia en toda su vida, es como si hubiera alcanzado las inmensidades de la utopía, y basta adentrarse en las problemáticas de violencia al interior de la familia, el género u otra área de su vida cuando esa persona nombrada *kimche* queda bajo sospecha.

- d) *Lifche*: *Lif* refiere a limpieza. El *lifche* es una persona que no esconde malas intenciones. Todo che debiera ser un *lifche*, ya que es clave para la sana convivencia en la comunidad. Este valor se

expresa de manera permanente. A la vez el exterior de alguna manera refleja el interior. Es por eso que las personas adultas les dicen a sus hijos así como estás ordenando ahí, debes ordenar tu vida, tu vestimenta, tu mente para que no solo seas una persona de bien, sino que además se demuestre de manera visible.

4.3. Categorías de análisis de relacionalidad permanente del *reñmawengen*

Desde el mapuche *rakizuam*, el *reñmawengen* es parte de una realidad social mayor, esta realidad social no es posible ser fragmentada al punto de atomizarla en variables específicas que permitan un análisis detallado y polarizado respecto de otras variables. No obstante sí se pueden identificar determinadas categorías de análisis que —a la vez de tener su propia especificidad—, se encuentran complejamente imbricadas.

a) La categoría *che*

Desde las traducciones que se han realizado del *mapuzungun* al castellano, el concepto mapuche se ha traducido comúnmente como persona, a la vez la persona se inscribe al interior de lo que también denominamos humanidad, no obstante cuando se traduce el concepto persona hacia el *mapuzungun* esta categoría no es suficiente para definir el concepto mapuche.

El concepto mapuche, es una palabra compuesta, *mapu*/territorio y *che*/ser comúnmente traducido como persona o humano de manera indistinta. Pero esta distinción no es fácil comprenderla ya que cuando alguien se presenta no dice *inche ta chengen* (yo soy ser espiritual) sino; *inche ta mapuche* (yo soy mapuche). El asunto aquí es que en el propio concepto mapuche se está aludiendo a la dualidad como premisa epistémica. En la cultura mapuche como en otras culturas originarias del Abya-Yala⁶³ y de las otras latitudes del mundo, la dualidad es una premisa epistémica y opera como un principio. Es decir, lo que comúnmente, desde el pensamiento occidental se reconoce como individuo, en el mapuche *kimün* se entiende como dualidad. Es desde esta premisa epistémica que es posible la complementariedad y el equilibrio y de estas tres; dualidad, complementariedad y equilibrio, aparece la ética de la reciprocidad.

Desde un primer acercamiento, ser *che* en la cultura mapuche no solo es un atributo dado por naturaleza y que precede a la existencia de cada sujeto, de hecho, *che* es una síntesis de dos dimensiones; *mapu*/territorio y *ngen*/espíritu dueño haciendo referencia al territorio, el ser y el mundo espiritual. De esta forma el concepto integral sería *mapu-che-ngen*, el que hace referencia al ser en su dimensión territorial y espiritual.

⁶³ Significado: palabra del pueblo Cuna que significa tierra en plena madurez

Mora (2015) en la descripción respecto del acto de medicinar distingue el *am*/yo anímico, el *püllü*/ser espíritu y el *Kalül*/cuerpo, ser territorio «la alteración o desajuste físico expresado en una dolencia o disfunción, no reside propiamente en el órgano enfermo sino en ese doble anímico responsable de sostener la vida del ser» (p. 72). Aquí el autor se está refiriendo al *am* como el yo o el ente que anima al ser y el ser como un sujeto compuesto por un cuerpo y un espíritu. Esto desde una primera lectura parece comulgar con la premisa reduccional occidental mente-cuerpo, no obstante el propio autor aclara que no se vincula a este sistema cartesiano, en tanto no se trata de cuerpos enfermos sobre el que opera el médico occidental, sino de cuerpos que enferman.

Lo anterior tiene plena relación con el concepto del *ngen-kütran*,⁶⁴ es decir, dueño del enfermo o del *ngen-machi*, dueño del/a machi. Cuando un *che* se enferma le solicita a un cercano (hijo/a marido/esposa, u otro familiar o vecino de confianza) que la acompañe al médico, lo que entra en tensión con el sistema biomédico occidental, ya que los médicos acostumbran a realizar atenciones individuales. Al estar el/a sujeto doliente de su enfermedad, su condición de *che* queda en la penumbra por tal razón el/la médico mapuche habla con él/a acompañante. Lo mismo sucede

⁶⁴ Dueño de la persona enferma o persona que cuida al enfermo y le administra o supervisa su tratamiento para la recuperación.

cuando un/a machi se encuentra en «trance» su dueño/a debe estar pendiente. Esto también se relaciona con las personas que se encuentran bajo los efectos del alcohol o de alguna droga, se evita conversar con ellos/as ya que estos estupefacientes eclipsan la condición del *che* del sujeto.

Course (2017) en su descripción antropológica define el *che* a partir de la relacionalidad y el intercambio, menciona al respecto «la persona desde una perspectiva mapuche, no es una esencia como tal, sino más bien un estatus atribuido por otros... [continúa señalando] el criterio sobre el cual la gente basa la atribución del estatus de persona es dual» (p. 68). Esta dualidad lo define como fisicalidad humana y capacidad de relación productiva. En otras palabras, el *che* que no comparte no es visto como tal. Es decir —siguiendo al autor— el hecho de nacer como *che*, no es sinónimo tácito de serlo, se debe expresar en una voluntad de socializar con y entre otros/as para adquirir tal estatus.

Aquí la premisa de la dualidad se expresa en dos conceptos: humano y persona. Course (2017) relaciona el cuerpo «fisicalidad» del *che* con la condición de humano y la persona con la socialización «capacidad productiva». Por consiguiente, el *che* que no socializa se transforma en un *chegelan*⁶⁵/no persona, un sujeto negado, que vive en negación permanente.

⁶⁵ Significado: Chengelan significa no persona, o no hay persona.

Para Ñanculef (2016) esta dualidad no solo consiste en que el mapuche siempre es dual, sino que a la vez esta dualidad aparece como una construcción del ser *che* que se desarrolla de manera progresiva, se nace siendo mapuche y *chengen*,⁶⁶ pero así como el cuerpo se desarrolla, llegar a ser *chengen* también constituye un crecimiento, una trascendencia. Esta es la base ontológica del *che* «Los mapuche creemos en la trascendencia, creemos en un mundo del más allá y que —quizás— el verdadero *mongen* está en la dimensión espiritual, en la trascendencia del ser, del *chengen* y este sea el verdadero sentido de la vida» (p.63).

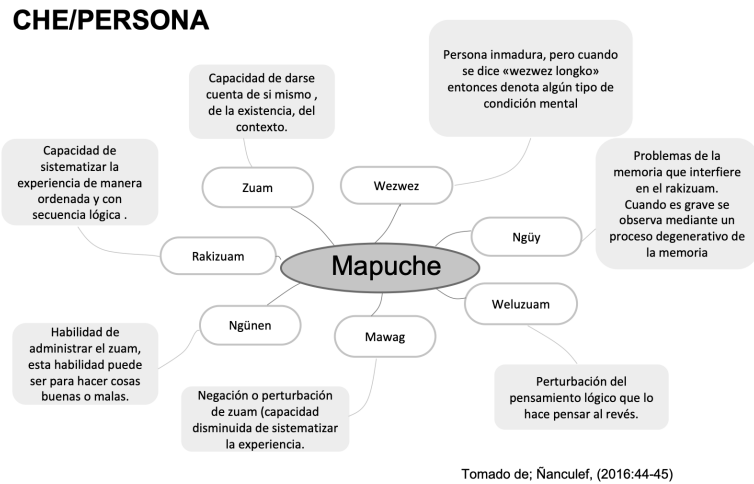
Quidel (2020) complejiza la definición del *che* que hasta ahora lo hemos observado solo como dualidad, en un sentido amplio lo describe como un sujeto que tiene espíritu, pensamiento, que vive con y entre seres humanos y su presencia se expresa en una corporalidad biológica.

En un sentido más específico Quidel señala, «ser persona entre los mapuche significa una actitud, una forma de ser social que se aprende en la interacción en diferentes escenarios de la vida» (p.188) al igual que Course, Quidel entiende al *che* inmerso en una relacionalidad permanente. Esta relacionalidad le atribuye el carácter de ser social. A la vez, refrenda la explicación del *che* como un estatus que como tal también puede perderse, «ser considerado *che* es el

⁶⁶ Significado: Chengen significa ser persona.

desafío mapuche, condición que en muchas ocasiones se puede perder por actos y comportamientos errados en los que la persona se puede ver envuelta» (p.188). No obstante, agrega cuatro nuevas dimensiones al *chengen* que escapan a cualquier intento de persistir en una idea puramente dual y homologable al dualismo cartesiano; «*Püjügen*, la dimensión espiritual. *Rakizuamgen*, la dimensión del pensamiento. *Ragichegen*,⁶⁷ la dimensión social *Kalülgen*, dimensión relacionada con el cuerpo» (p.188).

Figura 7: Configuración del che/persona.



Fuente: Elaboración propia

⁶⁷ Significado: termino que refiere a la persona inmersa entre persona.

b) La categoría *Trokiñche*⁶⁸

Ya hemos desarrollado la noción de *che* desde el propio mapuche *kimün*, ahora desarrollaremos la idea del *trokiñ*/grupo. Como premisa general, el *trokinche* refiere a un grupo de personas y ha sido —y a la vez está siendo— descrita desde los inicios por intelectuales que se dispusieron a estudiar el idioma mapuche, como por quienes narraron otras temáticas.

En las traducciones de Lenz, (1913) el *trokiñ* no es descrito como grupo sino como determinadas personas que comparten alguna características o atributos, en su caso se refiere a que varios caciques fueron echados a una fosa común, el hecho de que todas esas personas fueran caciques les atribuye una similitud, por tanto, serían un *trokiñ*. Más adelante lo describe como «congregación de varias familias» (p. 51). También lo refiere como grupo de personas en término de «otros» en plural o cuando se refiere a cosas los asimila a porciones. Guevara (1911) lo describe con mayor precisión al referir «se toman cuatro *Konká küná*,⁶⁹ formándose un grupo llamado *troquiñ*» (p. 143) tal como se explicita en la cita, el autor tiende a remarcar el número cuatro como dando a entender

⁶⁸ Si bien *trokinche* se explicará ampliamente en este apartado, como premisa basal refiere a grupo de personas (también hay *trokin üñüm*/grupo de aves, *trokin kulliñ*/grupo de animales etc.).

⁶⁹ *Konka küná* refiere a un tomar o formar un grupo de personas.

que esa es la cantidad de personas que integran un *trokiñ*. En los relatos que traduce Félix de Augusta, (1910) *trokiñ* es un término que representa un grupo de insectos, dos mensajeros o un grupo de mocetones.

En la obra *wenumapu* de Menares y Canio (2014) el concepto de *trokiñ* aparece en una descripción que alude a agrupaciones de estrellas. Huirimilla (2005) rescata el *llepipun*⁷⁰ de una *ñaña*⁷¹ que dice, «me volveré a *chaw trokiñ*» (p.5) indicando la idea cuaternaria del *newen* (fuerza considerada como el dios mapuche). De esta forma el *trokiñ* refiere a un apartado, a un grupo o conjunto de entes o cosas que perteneciendo a una comunidad mayor que se distingue por rasgos, características. En el caso de los grupos humanos el *trokinche* también puede ser reconocido internamente como *kiñewen*, el cual Catrileo lo define como «gente unida por un mismo propósito» (2017, p.44).

Por último, vale traer a este apartado el concepto de territorialidad, por lo que al mencionar como categoría de análisis el *trokinche*, se pierde el concepto *mapu* —el cual es homologable a territorio— no obs-

⁷⁰ Refiere al acto de realizar una oración o una rogativa en mapudungun.

⁷¹ Ñaña es una palabra que se usa para referirse a una mujer en términos de amistad. Para usar esta palabra debe existir un cierto tipo de confianza, además de ser demostrativa de afecto y respeto.

tante, su carácter de territorio se coagula por aquellas cualidades similares que permiten la conformación del grupo, de ahí que la tesis que se sostiene aquí es que el territorio no es puramente tierra sino una categoría que se deconstruye en un acto performativo complejo que actúa como el trasfondo del grupo, la ontología del *trokiñche*, como lo expresa Melin *et al.*, (2019) «*che* y *mapu* son inseparables y no se puede entender la formación fuera del *mapu*» (p.15).

c) La categoría *lof*

Una tercera categoría de análisis lo constituye el *lof*, concepto comúnmente traducido como comunidad. Queremos partir señalando que existen similitudes y a la vez diferencias taxativas respecto de esta traducción. En cuanto a las similitudes del *lof* con comunidad, está el carácter del *che* como sujeto colectivo que nace y se desarrolla en relación, no obstante difieren en el modo de organización, representatividad interna y el origen de sus integrantes. Mientras que la comunidad responde a una institución orgánica creada por el Estado donde la representación se da mediante la figura del presidente con un cuerpo directivo y sus integrantes responden a una lógica meramente de domicilio en un determinado territorio. El *lof* es un tipo de organización social ancestral del pueblo mapuche, cuya representatividad está asumi-

da por la figura de un *longko*⁷² o personas ancianas que por sus conocimientos poseen la autoridad para serlo. El *lof* es la base de la estructura política mapuche (Millalén, Mariman, Caniuqueo y Levil, 2006) No obstante, desde Quidel y Pichinao (2007) los integrantes del *lof* responden a un tronco familiar. Es decir, el *reñmawen* viene a ser el sustento ontológico del *lof*. De ahí que el *meli folil küpalme*⁷³ sea un requisito en la presentación de cada *che* al momento de hacer un *pentuku*⁷⁴ o cuando toma la palabra en algún lugar desconocido por el resto, en tanto que estos *kimün* dan cuenta de su *lof*.

Así se puede entender que el *lof* precede a la comunidad, el Informe de la Comisión Verdad Historia y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2009) señala que el pasado prehistórico del pueblo mapuche es culturalmente heterogéneo y menciona que a partir

⁷² *Logko* es cabeza, pero a la vez es un rol dirigencial dentro de los *lof*, al igual que un alcalde en la comunidad o el presidente en el país. Su nivel de autoridad no está basada en términos de representación cuantitativa sino en sus cualidades.

⁷³ El *melil folil küpalme* es una metáfora de representación de la familia como un árbol con su tronco, raíces y ramas. El tronco corresponde a madre/padre, raíces a abuelo y abuela, materna y paterna y la copa a hijos e hijas.

⁷⁴ El *pentuku* es un saludo ceremonial. Se realiza en diferentes momentos pero tradicionalmente en el sector nagche, el *pentuku* consiste en saludar presentando su tuwun/territorio de procedencia y küpalme/linaje familiar.

de los hallazgos arqueológicos se podría hipotetizar la homogeneización cultural que sienta las bases del pueblo mapuche, al respecto indica, «hay una cierta evidencia de que alrededor de los años 500 a 600 a. C. ya existía una cultura que se puede denominar mapuche» (p.319). Continúa refiriendo que la estructura política del pueblo antecede a la llegada de los españoles y se manifestaba en una dimensión restricta a la familia y una dimensión amplia denominada *lof* con diferentes sistemas de alianzas a partir del parentesco y/o momento situacional, Melin *et al.*, (2019) refrendan esta tesis mencionando «el *lof* constituye la unidad mínima, básica e inmediata del sistema organizacional territorial de la sociedad mapuche».

A partir de esta base emergía la estructura social, Mariman (2012) señala que al parecer cuando la situación se presentaba amenazante emergían diferentes niveles de integración, así del *lof* se pasaba al *kiñelof*⁷⁵ si la necesidad de organización persistía o se acrecentaba emergían los *lebo*,⁷⁶ luego los *ayllarewe*⁷⁷

⁷⁵ El *pentuku* es un saludo ceremonial. Se realiza en diferentes momentos pero tradicionalmente en el sector nagche, el *pentuku* consiste en saludar presentando su tuwun/territorio de procedencia y küpalme/linaje familiar.

⁷⁶ *Lebo* puede ser interpretado como una instancia donde se diseña una posible orgánica de funcionamiento de los *lof*, de ahí que también se le conozca como *rewe*.

⁷⁷ Los *aylla rewe* son nueve rewe.

hasta llegar a conformar los *fütalmapu*,⁷⁸ luego que desaparecía la amenaza o la necesidad de organización, esta estructura política se disolvía, regresando a su estructura básica denominada *reñma* «estos liderazgos sellaban alianzas frente a peligros comunes, pero pasadas las dificultades volvían al estatus anterior» (Mariman, 2012, p. 40) y esto no se daba por la escasez de familias o distancias estratosféricas entre estas, de hecho Martín Correa y Eduardo Mella (2010) advierten que los primeros cronistas españoles describen con admiración un pueblo viviendo casi al borde del hacinamiento en el momento del ingreso a lo que ellos llamaban como «El Reyno de Chile». Claro está que la descripción de este tipo de organización es retratada fuera de los parámetros de la mitología, no obstante, desde ambos prismas se sostiene la formación del linaje familiar como patrón fundamental que vertebra la estructura política y social.

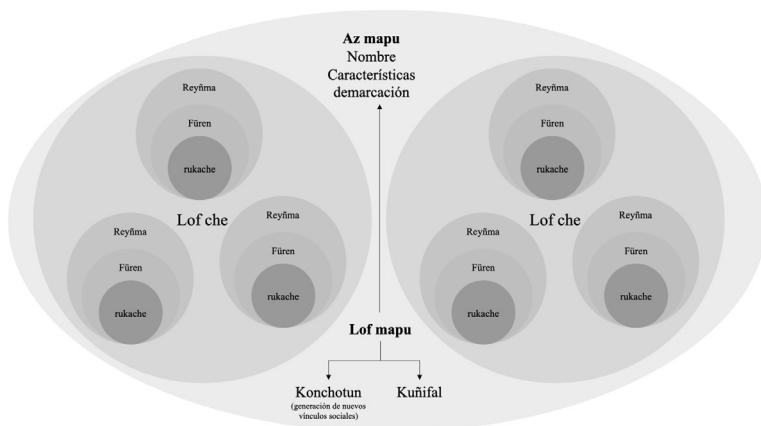
Cada *lof* tiene una característica geográfica propia que a la vez constituye su propia naturaleza, en ese mismo contexto el *che* va dejando su huella mediante determinados elementos que le sirven para su subsistencia. Como elementos naturales pueden encontrarse los *leufu*/ríos, *wigkul*/cerros, *mallín(es)*/humedales, *trayenko*/caídas de agua, entre otros, *mawida*/montes. Respecto de elementos creados por la perso-

⁷⁸ Fütalmapu refiere a un territorio amplio por ejemplo, nagche, pikunche, lafkenche entre otros.

na se encuentran: *rupu*/caminos, *eltun*/cementorios *gillatuwe*/lugar de ceremonias, actualmente se han incorporados las sedes comunitarias, iglesias, fundos y monocultivo.

En síntesis, las tres categorías *che*, *trokiñche* y *lof*, se relacionan de forma intrínseca con el *reñma*, además pueden ser ligeramente homologables a las categorías de individuo, grupo y comunidad, no obstante hacemos la salvedad que en lo concreto estas etno-categorías contienen dimensiones ancestrales de la cultura mapuche los que pueden compartir cierta similitudes con las categorías occidentales tradicionales, pero también sostiene premisas epistémicas ampliamente diferenciadas (Quidel y Pichinao, 2007).

Figura 8: Lof mapu.



Fuente: Elaboración propia

CAPÍTULO V: Una aproximación al ciclo evolutivo de la familia mapuche

Para aproximarnos a la comprensión del ciclo de vida de la familia mapuche, en esta propuesta y considerando los antecedentes etnohistórico, socio culturales y antropológicos expuestos en los capítulos anteriores, haremos una descripción del ciclo evolutivo en torno a cuatro ejes: desarrollo espiritual y de la identidad persona, «el *che*»; la crianza, los roles en la vida cotidiana y la relación con el entorno y la comunidad.

Las familias mapuche describen su ciclo familiar, las etapas que lo componen y los acontecimientos o vivencias asociadas a ellas, en relación con elementos del entorno natural-territorial, aspectos sociales y culturales, y elementos de la comunidad-familia a la que intentamos aproximarnos mediante este trabajo.

1. *Kiñe troy: Kurre yewalu yengu* – Primera etapa: se van a casar

Formar familia en la cultura mapuche es una decisión autónoma, pero a la vez no escapa de una expectativa familiar y social en la cual las familias entran en una

especie de acuerdo, referente al cuidado y apoyo que brindarán a la naciente familia que nace en el *ma-fün*.⁷⁹ Ahora bien, si no existe un equilibrio personal que emerge de una crianza firme con una identidad integral, esta última (la familia) se transforma en un locus de control que en algunos casos también puede terminar interfiriendo en las decisiones autónomas de la persona, de ahí la importancia de una buena formación del *che* desde su infancia para que cuando llegue el momento de tomar decisiones respecto de su vida, sean estas, decisiones prudentes, bien pensadas y acorde a al *admapu* (sistema de regulación y comportamiento). No existe una palabra que sea homologable al noviazgo, pero en un intento de «aproximar» significados está el concepto *ayuwimu*. Esta es una palabra compuesta, «*ayuwí*» significa alegrarse y «*mu*» responde a la premisa epistémica del mundo dual diferenciado del individual y del plural, pero además esta partícula refiere al acto del sentir alegría. Por lo tanto, *ayuwimu* se puede entender como dos personas que se alegran entre sí.⁸⁰

⁷⁹ Es la ceremonia de «casamiento» de quienes deciden formar familia.

⁸⁰ Si bien, esta aproximación de significados puede leerse como forzada, destacamos que las relaciones sentimentales entre personas mapuche si es parte constitutiva de la forma de crear familia y que los antecedentes de que las mujeres eran significadas solo como cuerpos/objetos de reproducción, es un fenómeno del cual no profundizamos en este trabajo, pero si es una realidad que aparece articulada a los procesos de colonización.

Cuando la pareja decide «hacer vida en conjunto» el cual se puede entender como el matrimonio, deben abrir el tema en sus respectivas familias —aunque no siempre sucede de esta forma—, a esto se le puede reconocer como el *kurreyewalu yengen*, dando cuenta de que se van a casar. Esto consiste en un proceso de dos momentos, en un primer momento los enamorados le cuentan a su propia familia, sus intenciones de vivir juntos y esperan una reacción del *reñmawen* (familias relacionadas) el que está integrado por los *rukache* o sea todas las personas que viven en la casa, además de parientes consanguíneos o de significativa cercanía con la familia.

Decir que una persona se quiere casar no es una decisión individualista, ya que la pareja unirá dos familias, las cuales en ocasiones ni siquiera se conocen, estas serán integradas en el grupo familiar. Por tanto, las personas que integran el *reñmawen* juegan un papel importante y nutren con sus impresiones la decisión de quién quiere casarse. Estos observan el *küpal* y *tuwün* de la otra persona, por un lado, la historia, el conocimiento que se ha gestado a través del linaje; y por otro lado, el territorio que constituye el mundo que trae la persona y que moldea su *rakizuam* su *fejentun* y su *kimün*.

Dentro de esta trama aparece por parte del enamorado la figura del *werken gillantupuy tati üllcha* (mensajero que va a pedir a la novia). Este mensajero debe ser una persona adulta y de respeto en el *lof che* para que sea bien recibida, aunque no sea del parecer de la

familia de su enamorada. Es esperable que las familias se involucren en el proceso y no que cada uno actúe de forma individual. Cuando los *rukache* o el/a *ngenruka* se opone a la visita del *werken* puede repetirse en varias ocasiones y de diferentes formas. En ocasiones se visita la casa de un familiar de la novia para que este familiar enlace la comunicación con el padre y/o madre de esta. Si pese a los intentos continúan oponiéndose puede decantar en un posible rapto.

En ocasiones se espera que el o la pretendiente en compañía de un familiar visite la casa de la pareja, le hagan un *pentukun* a la familia y muestre su *dungun* —su conversación y sus actitudes—. Bien señalan Llanquinao, Briceño y Rebolledo (2015) que el *pentukun* es un modelo educativo por el cual los *pichikeche* aprenden a relacionarse desde el acto comunicativo con las demás personas. Si este es aceptado por la familia, le comentan sus impresiones al pretendiente. Pero es común que sea a la hija a quien le hacen *ngülamtun* respecto del «*ad*» de su pretendiente, este *ad*, es una referencia a su propio *tremün*, (su proceso de crianza), (Durán, Catriquir y Hernández, 2007) y la crianza a la vez da cuenta de su *reñma*. Se espera que sea la hija quien reflexione y tome una decisión. Cuando él o la joven muestra que ha tomado una decisión reflexionada, la familia aprueba el matrimonio. Aquí quedó resuelto el compromiso. También en esta fase se espera que los padres de ambos se conozcan y que las abuelas y los abuelos también se conozcan, aunque no con el fin de familiarizarse aún.

Cabe mencionar que en la actualidad dada la migración campo-ciudad o los procesos de secularización que han vivenciado las nuevas generaciones al calor de procesos colonizadores que abren a la vez otras posibilidades de vida, los matrimonios se producen fuera del hogar y a veces sin el consentimiento de la familia. No obstante, se subraya que lo planteado en párrafos anteriores sigue siendo un proceso deseado por las familias de origen.

Un segundo momento está dado por el *mafün*, el cual constituye una fase importante en sí misma y es de relevancia en la vida de la persona como de las familias. Ciertamente *mafün* no es lo mismo que matrimonio, pero a la vez con el transcurrir del tiempo se ha ido homologando y en gran medida ha sido reemplazado. A las personas que comienzan a vivir juntas sin haber realizado el *mafün* se les reconoce como *ngüñam*, el cual sería homologable a la noción de convivientes, pero a diferencia de esta que permite llegar al matrimonio en tiempos posteriores, el *mafün* no se puede realizar con posterioridad.

a) *El mafuwün*: Casamiento. El *mafün* era significado de una gran celebración y se hacía literalmente a «campo abierto» donde se convocaba a todos los familiares y demás parientes y amistades. Se esperaba que la pareja estuviera acompañada y contenida por toda su familia. socialmente es bien visto que estén todos los familiares porque se van a unir dos *küpal* de diferentes *tuwün*. Como momentos célebres que comúnmente se identifican, son el *weupitun* y el *ngülamtun*.

El *weupitun* consistía en una arenga que se realiza por personas referentes de los *lof* de cada uno de los novios, generalmente son personas ancianas o uno del *reñmawen* que tenga habilidad para «competir con su habla», en sus relatos destacan a la persona a partir de la historiografía de cada novio con el propósito de que la otra familia reconozca el valor y la «calidad» de persona que se integrará a su familia. El contexto del *weupitun* se daba cuando el novio en compañía de su *reñma* iba a buscar a la novia a su casa.

El *ngülamtun* se realizaba en el lugar de la ceremonia. Se dejaban a los novios en un lugar visible donde padre y madre, abuelos/as o quien los haya criado se ponían al frente de cada uno y los aconsejaban. Generalmente el o la *ngenruka* en función de la historiografía de la familia contenida en su *tuwün* y su *küpal* aconseja acerca de los valores que se le han transmitido y que deben orientar su vida en la familia que va a formar. En este momento se informa la decisión previamente tomada de donde van a vivir, hasta ahora es esperable que la nueva convivencia ocurra en la comunidad de pertenencia del varón, cuando se establece la vida familiar en el *lof* de la mujer, al hombre se le dice *anükon*,⁸¹ finalizando así la ceremonia con la partida de los *ayuwimu* al nuevo hogar.

⁸¹ *Anükon* se le dice a los hombres que una vez hecho mafün viven en el territorio de su esposa.

¿Se realiza *mafün* en la actualidad? Como se ha señalado, el *mafün* no es lo mismo que el casamiento, este último lo ha ido reemplazando como consecuencia del proceso sociohistórico de encuentro entre cultura mapuche/occidental, aunque también se realizan de manera ocasional. No obstante, es preciso mencionar que aquel repertorio de protocolo, rituales, formas o modo de formar familia desde el propio *mapuche kimün* aún se filtran por las rendijas del matrimonio, por ejemplo: tanto los/as abuelos/as y los progenitores en ocasiones esperan en silencio que se retome el *mafün*, a la vez el *weupitun* y el *ngülamtun* se realizan en los respectivos hogares de los novios donde el/a *ngenruka* les aconseja en función de su propia historiografía familiar.

2. *Epu troy: Deu kurre yewimu* — Segunda etapa: Ya están casados

Una vez realizado el *mafün* o en su reemplazo el matrimonio, se comienza la vida matrimonial la que desde la perspectiva masculina se le conoce como el *kurrewen* y desde la perspectiva femenina, *fütangen*. A partir de este momento de vida en conjunto se desarrollan nuevas dinámicas, por ejemplo, se espera que se produzca el *ngillanchewigün*, es decir, se comience a establecer una relación entre consuegros/as. Esto en correlación al *füluwingün*: acercamiento entre familiares de los recién casados, se espera que

los/as integrantes de cada grupo familiar se conozcan, compartan, se familiaricen y establezcan lazos de amistad.⁸²

La vida matrimonial no está exenta de problemas, es por esto que las familias se mantienen siempre cercanas a la pareja como entre grupos familiares para auxiliarlos en los momentos de dificultad o crisis relacional. Es aquí precisamente donde se hace efectivo el *kelluwün*, en tanto que las discusiones o conflictos significan a la vez rompimiento del equilibrio relacional al interior del *reñma*, por lo tanto, la familia es como un «dique de contención» que colabora en función de la reciprocidad, en el restablecimiento del equilibrio. Mediante el *nutramkawün*, hablar para arreglar las cosas. Se espera que sea un *küme nü-tram*, es decir, una conversación en buenos términos y nutritivos para la pareja, se puede realizar de manera dual o grupal.

Si pensamos esto desde la teoría del conflicto, lo anterior respondería a la primera fase del conflicto. Ahora bien, cuando la problemática supera el *küme nutramkawün*, entonces se puede producir el *laku-tuwün*, una segunda fase que se caracteriza por un acto de agredir con palabras donde se producen insultos e incluso descalificativos. Esta fase para algunos

⁸² Es dable destacar, que los relatos más antiguo refieren que estos acercamientos se hacían regularmente antes del *mafün*.

se interpreta como un fuerte llamado de atención, pero ya no es a nivel de matrimonio, sino a nivel de familias. No obstante, del modo que sea, el *lakutuwiin* es de carácter ofensivo e indeseado.

Una tercera fase del conflicto que podría presentarse sería el *malowin*, que ocurre cuando el conflicto ya no se superó y la familia de la mujer, generalmente los *ngillanche* la van a buscar a la casa en la que vive con el marido. Le hacen *malon* al marido, es decir, le quitan a la esposa. Es frecuente que ella se vaya con los hijos de regreso a su familia de origen, no obstante, cuando la familia del varón es muy numerosa, el *malon* no tiene el mismo efecto, en cuyo caso la mujer suele partir sola del hogar dejando a los hijos a cargo del padre o en ocasiones cuando existen hijos e hijas, podrían llevarse a la hijas o a los más pequeños dejando a los hijos más autónomos.

Hay ocasiones en que la familia se percata que la mujer está siendo maltratada, pero ella no lo problematiza, sino ha naturalizado su modo de vida, por lo que ella no está de acuerdo con el *malon*, pero la familia igualmente puede actuar contra su voluntad e ir a retirar de ese hogar.

Una cuarta fase dentro del conflicto, que es común que suceda, se conoce como el *inatu*, que se origina cuando el varón comienza a arrepentirse de los hechos que pudieron detonar el conflicto al verse solo y en el caso que hubieran hijos al momento de la separación de ellos, como una forma de resolver su situación, busca resarcir el daño o las ofensas causadas a

la mujer, la va a buscar previo *ngülamtun* de su propia familia y a la vez debe mostrar disposición a escuchar el *ngülamtun* de la familia de su esposa, dándose de hecho una reconciliación.

a) *Niechey o niepüñeñ*: el embarazo

Es esperable además que a partir del *kurrewen* aparezca el embarazo. Esta etapa comienza con la noticia que recibe la mujer de que está embarazada. Aquí aparece otro tipo de *nütram* relacionado al «zomo ñi zugu asuntos de mujeres» (Quidel y Pichinao 2007, p. 461), porque las *wenüy domo* (mujeres amigas), comienzan a visitarse y a partir de este momento, surge una red de protección y acompañamiento a la embarazada, donde se comparte *kimün*, saberes respecto de esta condición de la mujer y se comparten las experiencias, lo que se conoce como *rekuluwün* (apoyarse, contenerse). En este periodo también surge el *ngülam-tun* de las *kushe* esto es el consejo, las orientaciones de las mujeres mayores que aconsejan sobre la nueva vivencia que debe tener la mujer y como ajustar su vida cotidiana a su condición. El hombre también es aconsejado y en general está sometido a la observación del entorno de la esposa sobre el acompañamiento, el trato y otros aspectos de la vida en pareja que contribuyen a llevar un embarazo saludable, pues el centro de interés es que se está gestando una nueva vida.

Esto ocurre cuando la mujer quiere tener el hijo/a, decisión que es de la mujer compartida con su

reñmawen. Cuando, tanto la propia mujer como las familias (de ambos) analizan que no se está formando un buen *küpal* (saber resolver sus problemas), es decir que se aprecia el *wezake newen*, entonces la familia intenta evitar este nuevo *küpal* y la forma de hacerlo es que no haya descendencia, en cuyo caso se le aconseja y proporcionan los remedios tradicionales para que decida si inducir la pérdida del embarazo o si continúa con él. Lo frecuente es que la mujer conozca estos mecanismos, sin embargo, es ayudada por la familia. Aquí habría que tener en cuenta que cuando había un *malon* y la mujer estaba embarazada, la familia influye para que se interrumpa el embarazo.

Cuando el proceso de embarazo ha llegado a término, actualmente la mujer concurre a un centro de salud occidental. Sin embargo se está en un proceso de recuperación de las prácticas ancestrales que consiste en que al momento del *koñin*⁸³ la mujer es asistida por una *puñeñelchefe*; antes, el padre se involucraba en el parto, se ubicaba detrás la mujer y la tomaba de la cintura, mientras por delante la *püñeñelchefe* realizaba el trabajo de parto. Cabe señalar que esta práctica no es frecuente en la actualidad porque se ha perdido la tradición, habiéndose reemplazado el *ma-fün* por el casamiento occidental, lo que deriva en el

⁸³ *Koñin* significa nacimiento o parto.

no uso de otras prácticas culturales asociadas, como estas. Sin embargo, podrían estar en uso en algunas comunidades.

3. *Küla Troy: Ti tremün pichike che* — Tercera etapa: Comenzar a crecer

Esta fase consiste en comenzar a poner en práctica las vivencias, experiencias, valores que los padres vivieron en su propia infancia, ajustado al contexto actual, donde los abuelos tienen un rol formativo importante, una relación que se construye principalmente a través de los *epew* y los *piam* (relatos en los que se transmite la cosmovisión) con los hijos, ahora padres, a través del *ngülam*. Es por esto que la crianza se le puede reconocer también desde el *Kimeltuwin*.

Dentro de esta etapa, tenemos distintos momentos o subetapas:

a) *Reñma ka luduche*/Recién nacido/a - familia con hijos recién nacidos

Cuando la persona nace se le denomina *luduche*, aquí también se forma —en palabras de Quidel y Pichinao— el «*ti xemün pichike chen*» es decir, el sistema de crianza mapuche.

En otras palabras, constituye el inicio de la formación del *che*. Esta se puede considerar una primera etapa del

ciclo evolutivo, el cual va desde el parto hasta aproximadamente un año. Existe un «indicador biológico» clave para determinar esta fase y tiene que ver con el endurecimiento de la mollera. Durante ese tiempo es fundamental que el *che* vaya despertando al mundo, rodeado de sus seres queridos quienes buscan estimularlos mediante el *poyewün*, el que se puede entender como el amor familiar manifestado con el habla y las expresiones afectivas donde el *luduche* va manifestando los atributos del *reche*. Para Quidel y Pichinao (2007) la crianza «constituye una parte medular del *chengen*/ser persona» (p.456) por tanto, también se enlaza con un quehacer de carácter político.

Las principales personas que participan de este proceso son los *rukache*, es decir, quienes viven en la casa, entre ellos se pueden identificar a la madre, el padre, las abuelas y abuelos, hermanas y hermanos. También son visitados por otros familiares o parientes. Existe una tradición llamada *lakutun* que consiste en colocarle el nombre del abuelo al niño lo que conlleva desarrollar una especie de ritual para esto. No obstante, el *lakutun* también lo pueden hacer otras personas según la zona donde se realice, se homologa al ritual hecho por los abuelos.

Una ñaña del *lof* Llufluentue relataba que cuando nació una de sus hijas tuvo que caminar de regreso a casa caminando desde el hospital de Galvarino, cuyo recorrido era de aproximadamente 15 kilómetros. Menciona que en aquella época fue ayudada por una pareja de un *lof* vecino quien se compadeció de su

situación. La señora le acompañó y ayudó en todo momento y tal fue el agradecimiento que decidió colocarle su nombre, desde ese momento se formó un vínculo entre la niña recién nacida y la señora, el que perduró hasta el deceso de la señora. A este hecho, mediante esta experiencia la ñaña ilustra el *lakutun*.

Según algunos relatos, se escogía a la partera como «madrina» de los niños que ayudó a nacer.

El nacimiento es considerado importante en la cultura mapuche, donde dependiendo de la familia, se enterraba la placenta, a modo de festejar por el niño o niña recién nacido.

Las *puñuñulche*,⁸⁴ como se ha mencionado anteriormente eran las responsables de organizar el proceso del parto.

⁸⁴ Así como en occidente está la enfermería, la matrona entre otras profesiones dedicadas al cuidado y atención de las personas embarazadas, en la cultura mapuche, están las *puñeñelche*, personas que han recibido el conocimiento de atender a las mujeres en su proceso de embarazo, antes, durante y después. En el *lof* Curileo, la *papay* Margarita Huenulaf relata que desde pequeña vio a su abuela realizar trabajos de parto, luego ella misma como niña aun, le tocó atender el parto e su madre cuando nació su hermano menor, pero no fue hasta cuando ya era una persona adulta (*trem che*) que luego de una gran enfermedad donde toda familia esperaba su muerte, tuvo un *pewma* donde fue levantada como *lawentuchefe* y *puñeñelche*.

b) *Pichikeche o Pichikechengen - persona pequeña*

Esta subetapa o segundo momento del comenzar a crecer o crecimiento, se caracteriza porque el *luduche*⁸⁵ empieza a tomar conciencia del mundo, es decir comienza a reconocer su *tuwün* y su *küpal*, circunscrito en un determinado *lof*, a la vez tiene su propio *ad*, es decir las características propias de su territorio, transmitida mediante un vínculo espiritual denominado *ngen küpan*.⁸⁶

Las características del territorio, determinan el sistema de crianza. Este sistema está conformado por valores aspiracionales del *lof*, del *reñma* respecto del *che*, lo que configura el *kimeltuwin*.

El *kimeltuwin* es un espacio de convivencia entre las personas, la naturaleza, las aves y animales. Es decir el *itrofillmogen*. Todo tiene vida, y así como los animales y las aves en su convivencia con las personas van adquiriendo hábitos, conductas, comportamientos, la persona también va aprendiendo de ellos. Por ejemplo: la comparación del buey viejo con el novillo es una analogía que comúnmente usan los abuelos para referirse a que los padres deben enseñarle a sus hijos a autorregularse, controlarse por sí mismo en las relaciones con las demás vidas.

⁸⁵ Persona recién nacida.

⁸⁶ Elisa Loncon en su libro sobre el azmapu (2023), lo refiere como *ngen mapu küpalme*, el que constituye una familia de *ngen* entre ellos están: *kuga*, *kulme* y *kumpeñ*.

Los árboles, las plantas, el agua, las aves, los cerros, los caminos, las personas, todos están vinculados a la persona, en ellos se expresan los *ngen küpan*, de esta forma el lof se transforma en un escenario de aprendizaje transmitido por un modelo denominado *kimeltuwin*. En palabras desde las artes escénicas el *kimeltuwin* rompe los artificios que instalan las instituciones para pensar las relaciones sociales, en tanto que permite el desarrollo integral de los *pichikeche* desde sus naturalezas como personas y no como meros sujetos.

El territorio se expresa en un dinamismo complejo y permea a las personas, genera un estilo de vida deseable, instalando el sentido que tiene la vida del territorio orientado a la ética de la cultura. En este sentido, *mapu* como territorio tiene como principio basal la tierra, pero a la vez es más allá de la tierra como mera materialidad.

Para que los *pichikeche* interioricen estos valores y reconozcan los límites éticos de la comunidad, existen distintos mecanismos culturales para llevar a cabo la educación de los niños/as, entre ellos, los *piam*, los *epew*, los *ül*, les hacen *ngülamtun* y *nütramkan* entre otros. Pero desde la propia naturaleza también se obtienen aprendizajes, por ejemplo: cuando se escuchan ruidos extraños la curiosidad impulsa intuitivamente a la persona a descubrir el origen del ruido, la ética mapuche lo entiende como una manifestación propia de la naturaleza que debe ser respetada, por

tanto se debe evitar ir. Esta regulación parte de las personas adultas hacia sus hijos/as, esta enseñanza se da mediante el *pin dungun*, es decir, un discurso claro, preciso, en tanto que se espera que luego que la persona crezca y tome decisión por sí sola, lo haga conforme a lo transmitido.

Cuando se actúa imprudentemente pueden hacer *weda perrimontu*,⁸⁷ se producen los *trafentu*,⁸⁸ enfermedades propias del pueblo mapuche. ¿Cuántas personas actualmente tienen *perrimontu*, tienen *trafentu* por no saber respetar la naturaleza? Pero como desconocen el *re kutran*, es decir las enfermedades propia mapuche, el sistema biomédico no las logra diagnosticar, son declarados enfermos en función de síntomas que se parecen a otras enfermedades, entonces los tratamientos medicamentosos son en función de diagnósticos errados. Relata el machi Mi-llaqueo del *lof* Llufluentue, que una ülcha/joven fue

⁸⁷ *Perrimontu* es chocar con energías que circulan por el campo, estas energías aparecen con mayor intensidad en determinados horarios del día (medio día o atardecer, entrando el sol) o de noche y generalmente se presentan en forma de animal, (es como ver una visión) de ahí que en la cosmovisión mapuche, estos horarios son necesario de ser respetado para mantener el *kümefelen*, (estar bien con uno mismo y con los demás).

⁸⁸ Al igual que el *perrimontu*, el *trafentu*, es otro tipo de enfermedad propia del pueblo mapuche que se relacionan directamente con el *weda newen*, fuerzas negativas que provocan desequilibrio en la persona.

diagnosticada con lupus cuando comenzó a enfermar por su llamado a *machil*, luego que se volvió machi, el lupus desapareció.

Respecto del cuidado físico de los niños/as los primeros responsables son los padres y los abuelos o los *rukache*, debido a la aún frecuente configuración de familia extensa que prevalece en la cultura. También aparecen como figuras significativas en los cuidados, las ñukentu y los *weku*. Este grupo pasa a formar el ya mencionado *fürren*, que son los familiares más cercanos. Sin embargo, cualquier integrante adulto de la familia en general (*reñma*) puede hacerse cargo del cuidado de un niño o niña si se requiere, si no hay disponibilidad del *fürren*. Eso sí, debe ser una persona de confianza. Un asunto que no es menor, es que desde algunos relatos antiguos de una *papay*⁸⁹ del *lof* Lluquentue, la crianza no era un elemento de sujeción de la mujer, parafraseando sus palabras, tanto el padre como la madre si querían salir a visitar a su familiares sin sus hijos/as, organizaban el viaje asignando tareas a cada uno de los/as niños/as y a una persona vecina a cargo. La instrucción era la realización de la tarea en el tiempo aproximado en que regresarían a casa.

De igual forma, podrían aparecer otros cuidadores en momentos específicos, como el *lofche* (los vecinos),

⁸⁹ Papay se les dice a las mujeres ancianas, es demostrativo de respeto y es sugerible usarlo en reemplazo de lamngen (hermana), dada su sabiduría y su edad.

cuando no hay familia que resida cerca. Estos mecanismos de cuidados también se dan con los adultos mayores. El cuidado físico de las hijas (sobre todo lo relativo al cuerpo) es más exclusivo del género femenino (madres, abuelas, tías).

Otro mecanismo de protección es la decisión de los adultos que los niños/as no se involucren en los problemas familiares y aunque sean conscientes, que no tomen posición, dado que la prioridad es que los niños/as vivan su etapa de niños.

En esta etapa se asignan progresivamente tareas y labores asociadas al trabajo doméstico y agrícola. De este modo se interiorizan responsabilidades y se aprenden roles propios del contexto.

Finalizando esta etapa se comienza a notar la personalidad, del *reche* y en algunos casos el *rechengenochiche*, es decir aquellos/as que tienen un don especial para cumplir ciertos roles en la comunidad (*machi*, *longko*, *lawentuchefe*, *ngenpin*, entre otros) funciones que tiene un carácter más espiritual, personas que pueden tener más de un *püllü* (dimensión espiritual del sujeto) (Pichinao, et al., 2023).

Para la mayoría de los entrevistados, coinciden en que los abuelos cumplían un rol fundamental en su crianza, no solo en las cosas que aprendieron a hacer y trabajar, sino también en lo moral y el aprendizaje en parte de su cultura.

La crianza también consideraba la comunidad como importante, realizando trabajos para vecinos, a modo de cooperación mutua.

En el ámbito de roles y funciones dentro de la familia, los niños tenían las funciones de «jugar», ir al colegio, pero aún más, sus roles eran ayudar en el hogar, tanto los niños como las niñas y a su vez, trabajar en el campo, ayudar a los hermanos mayores y, por ende, a los padres.

Un dato no menor es que la recreación es también un elemento por el cual las familias adultas educan a los/as hijos/as. de hecho cuando se realizan *trawiin* las familias van con sus hijos/as y mientras las personas adultas hablan, se espera que los niños/as socialicen mediante el juego.

Respecto a las relaciones sociales con su entorno inmediato, lo que comentan los entrevistados, principalmente es la relación que tenían con sus pares, sus «amigos» de la escuela, vecinos, los hermanos y también con sus vecinos adultos, donde generalmente eran enviados por los papás a ayudar cuando los vecinos necesitaban.

Cabe señalar que se habla de esta etapa como hasta los 11 años, debido a que, a esa edad o un poco mayor, en muchos casos se hacían cargo de los hermanos más pequeños, al ser familias numerosas, con más de 10 hijos en algunos casos.

c) *Wekeche : juventud o persona nueva*

En esta etapa los *weche* (hombres jóvenes) y las *Ülcha* (mujeres jóvenes), comienzan a asumir responsabilidades y hacer labores propias que aprendieron en la etapa anterior, a practicar los valores que le fueron inculcados. En esta etapa los padres asumen un rol más de compañerismo, hacen actividades y trabajo en conjunto, participar juntos en las actividades del *lof*, reconociendo la autonomía de la nueva persona, permitiendo que tomen iniciativas propias.

Se espera que los hijos e hijas socialicen con otras personas y los padres incentivan este comportamiento social. Sin embargo, se observan algunas diferencias de género, pues de los varones se espera que salgan de la casa a compartir con sus amistades, a actividades recreativas, culturales, que conozcan gente. En el caso de las mujeres se espera que lleven a sus amigas a la casa o que visiten a las amigas o familiares.

4. *Meli Troy: Tremche* — Cuarta etapa: Adultez

En esta etapa, se espera que los *wekeche* comiencen a formar su propia familia. Actualmente la forma más común de *conformarla* es a través del matrimonio de acuerdo a la legislación chilena, sin embargo, en el último tiempo se ha ido fortaleciendo la práctica an-

cestral del *mafün*. Cabe mencionar que al igual que los jóvenes no mapuche, se prioriza antes del matrimonio, aprender a desarrollar un trabajo, mediante un oficio de acuerdo al contexto en el que se desenvuelve la persona (rural o urbano) y la educación que ha ganado relevancia dentro de la cultura, lo que ha significado un incremento importante de profesionales de origen mapuche.

En esta etapa ya se observa la familia como *reñ-mawengen*, es decir una familia que está siendo, con identidad propia, con sus propios códigos, aun siendo parte de una colectividad tienen sus particularidades. Los integrantes se reconocen parte de este grupo familiar y están consolidada su forma de funcionamiento, desempeñando roles y funciones de acuerdo a la cultura y necesidades propias del entorno en el que se desenvuelven. El rol de trabajador/a es fundamental en esta etapa, fijando más la labor que realizan, teniendo un cimienta (oficio o profesión) más seguro, como algunos entrevistados mencionan.

Otro rasgo distintivo de esta etapa, es la crianza de los hijos/as, la que está fuertemente influenciada por patrones de la cultura mapuche, al tiempo que se transmiten patrones de la cultura chilena.

Respecto de la primera, las familias mapuche han recuperado usos y prácticas como incentivar en sus hijos la incorporación de la vida en comunidad, participar de ceremonias y rituales, utilizar la vestimentas en ocasiones religiosas y político culturales, hablar el

mapuzungun y auto identificarse como mapuche en situaciones de interacción social, es decir, «*inche*» el *inche* es como el «yo soy en tanto tu eres» o «este soy yo en tanto así eres tú», un término posible de un símil con el *ubuntu* africano, Melin *et al.*, (2019) lo describe como «yo en los demás y los demás en mi» (p.28).

El hecho de vivir entre dos culturas, genera una cierta conflictividad personal, que se expresa como una tensión respecto de lo monocultural, pero a la vez también ocurre una resignificación de dicho conflicto reconociendo y valorando este hecho como una oportunidad de ampliar el propio mundo, el «*trawümen*», noción de frontera, pero no en el sentido de dividir o separar, sino como posibilidad de identificar los límites de su propio mundo y reconocer la posibilidad de crecimiento personal en función del mundo de la otra persona, lo que lleva a un encuentro con esa otra persona (Mansilla, Melín y Royo, 2019).

La fase de la adultez, culturalmente sería una de las más extensas porque va desde el joven de aproximadamente 20 años, hasta el adulto hombre o mujer de aproximadamente 60 o 70 años, es decir desde que inicia su vida familiar hasta que estos mismos adultos se convierten en abuelos, por tanto se está dando continuidad al *küpalme* en relación al *tüwun*. La familia muestra su propio *ad*. Estas características emergen de los patrones culturales de sus ancestros, al tiempo que son resignificados a la luz de los desafíos presentes.

Los adultos están muy pendientes de cómo se desarrollan los hijos, cómo van gestando sus opiniones y si son coherentes con los valores familiares, si no se observa el desarrollo de dichas características, los adultos corrigen a los hijos/as incentivando.

Cabe destacar que la noción de ser persona adulta, no escapa a la atención de los sabios/as que son las personas ancianas. En este sentido las personas adultas aunque hagan *mafün*, siguen estando en proceso de formación y escucha permanente ante las personas sabias-ancianas (Marileo, 2010, s/f).

5. *Kechu Troy: Chi pu fuchakeche o wechu Trem* — Quinta etapa de ancianidad o persona en plena madurez

El inicio de esta etapa depende de factores biológicos, que se expresan en malestares del cuerpo y en factores socioculturales y espirituales, donde el conocimiento (*kimün*), de la persona le puede llevar a ser considerada anciana a partir de los 70 u 80 años. No se desconocen casos aislados en que esta categoría de ancianidad puede ser a menor edad, llegando inclusive a los 50 años en adelante, no obstante, son casos aislados. La ancianidad da cuenta de una persona que encarna el valor del *kimche*, *norche* (persona que obra con rectitud, por tanto, es confiables) *kumeche* (ser buena persona) y *dakinchen* (la persona recomenda-

da para dar consejo, para hacer un trabajo. Los *fuchakeche* pueden ser considerados como *wechu trem*. *Wechu* es la acción de llegar arriba y *trem*, acción de ir creciendo. Por tanto, nos estamos refiriendo a llegar al máximo desarrollo de la persona de forma integral.

Una persona anciana tiene la capacidad de aprender de las otras personas, pero también de reconocer sus propios errores y reflexionar sobre ellos. Actualmente son los que tienen el *mapuzungun*. Cumplen el rol de transmitir sus conocimientos de vida, en el ámbito religioso, moral, creencias y trasmisión de la cultura mapuche, especialmente con los nietos/as.

Los ancianos ocupan un espacio físico dentro del hogar, antiguamente era a la orilla del fogón, actualmente están al lado de la cocina a leña o en último caso uno de los sillones personales. En este espacio llevan a cabo sus tareas de apoyo a la crianza a través de narrar *epew*, *piam*, *ül*, (cuentos, historias, cantos) que contienen valores culturales y enseñanzas. así como los *nütramkan*, los *ngülamtun* ya sea en *mapuzungun* o agenciando el castellano (Antilao, 2023).

Las relaciones sociales con su entorno se basan en la vida familiar, en el trabajo en la casa y en algunos casos, la siembra, huertas e invernaderos. En el contexto de la comunidad cumplen funciones importantes en ceremonias y rituales específicos en los que se requiere hablar la lengua de la forma más tradicional, ejemplo: *el pentukun* cuando se va a pedir ayuda

a un/a *machi* para hacer un trabajo; otro ejemplo es la «oración» o rogativa que se hace en el *ngillatun*. También son requeridos y se solicita su *nütram* cuando existen conflictos en la comunidad.

En esta etapa, el anciano o anciana se prepara espiritualmente para la muerte, como parte de esta preparación, se preocupa que la familia esté unida, en su condición de *reñmawen*, por lo que, si un miembro de la familia ha estado alejado por mucho tiempo, se intenciona que esa persona retome los vínculos con su familia de origen.

A las ancianas se les empieza a reconocer como *kushe püllü*, concepto que hace referencia a alguien que encarna la esencia de la persona y a la madre tierra, esta condición solo se les atribuye a las mujeres. Por tanto, dentro de la cultura, las personas ancianas son activas y requeridas por la comunidad en distintas ocasiones, siendo la tendencia general a que permanezcan con los hijos ya casados.

Actualmente, hay excepciones donde los ancianos están en hogares y no con la familia, esto es más observable en las familias mapuche de las zonas urbanas, aunque es destacable que esta realidad es significativamente menor que en la sociedad general.

Finalmente, cuando fallece un miembro de la familia, generalmente una persona mayor, se realiza la ceremonia del *eluwün*, es acompañar a la persona en su tránsito al mundo de los ancestros. Cabe destacar que desde la

cosmovisión se entiende que la persona no está muerta, sino que ha dejado el cuerpo físico para trascender.

Ñanculef (2016) señala que, en la cultura mapuche, la muerte no significa el fin, sino un hasta aquí llego porque no puedo continuar el camino por mí mismo...

No hay concepto de fin, ni en los *epew* —como narrativa de hechos reales del pasado— ni como palabra de la lengua vernácula. Cuando una persona termina de hablar en un *weupitun*, por ejemplo, no dice «fin», sino que dice *fentepun*, «hasta aquí llego». Ese mismo concepto se utiliza como el fin de la vida: «*Tuntepun, tuntepuan*», dicen, cuando se está enfermo y grave, «llegaré hasta donde deba llegar». Esto es muy importante, pues nada se termina, sino simplemente se transforma, cambia de estado, del *NagMapu* o dimensión ordinaria, pasa al *Wenu-Mapu* o a la dimensión extraordinaria, o de ésta al espacio intermedio o *Anka Wenu*. No hay noción de fin, y eso es muy relevante a la hora de analizar el mapuche *kimün* y su estructuración epistémica (p.46).

(...) La vida no tiene fin para el Pueblo Mapuche, solo se transforma, es cíclica permanentemente, se repite, se transforma por los ciclos de los ciclos. No hay lecturas de fin del mundo, ni trágica ni magnífica. Nada se termina, todo se transforma y algún día vuelve a ser lo que fue en el pasado por muchos ciclos. Por eso, al igual que la cultura aymara, los mapuche conciben el futuro atrás, pues en el círculo permanente de la vida, se volverá a ser lo que algún día se fue. Eso que

las ciencias sociales occidentales llaman «la entropía negativa del hombre» es la rotación positiva de la vida mapuche, su verdadero concepto de la eternidad (p.46).

El velorio, como se le dice en el *wingka dugun* (español o castellano) en el *mapudungun* se le conoce comúnmente como *eluwün*. La ceremonia dura cuatro días, los primeros tres días de velatorio, en el *mapuzungun* se le dice *anüñma* y el cuarto día es el *eluwün*.

Lo primero que se hace frente a este acontecimiento, es notificar a los familiares y a los *ngen ruka* no familiares que entrarán al *eluwün*. Puede suceder que existan personas de la comunidad que son marginadas de esta ceremonia, por decisión de la familia.

De igual forma, durante los primeros tres días se acompaña día y noche a la familia doliente en su propia casa, mediante *nütramkan* (conversación en grupo) *midawün* (compartir comida) donde hacen *rekuluwün* (acción referente a que la familia doliente se sienta apoyada por la familiares y vecinos) y se preparan para el *eluwün*.

En el cuarto día (el día del *eluwün*) el cuerpo de la persona fallecida, es sacado al aire libre fuera de la casa, antiguamente la puerta principal de las casas debía estar en la fachada que daba hacia el *puel*/este y en esta misma dirección de la visión, es decir con los pies hacia el *puel* y la cabeza hacia el *lafken*/oeste debían dejar reposar el féretro.

Dentro del ritual del *eluwün*, una vez que las familias están acomodadas en sus puestos donde compartirán, las personas integrantes del *lofche*/personas que son parte de ese grupo familiar, saludan a quienes le van acompañar. Dentro de esta ceremonia también se hace *weupitun*, generalmente personas ancianas que conocen de qué lugar llegó, quiénes eran su familia, qué rol cumplió en la comunidad, sus virtudes y sus debilidades y cómo estas últimas fueron resignificadas en vida.

Aquí también se hace *amül püllü*, que son vueltas a caballo dónde se «encamina» al muerto hacia la otra vida, tiene que ver con seguir el camino, estos giros tienen la particularidad que se deben hacer al revés, en el sentido mapuche, es decir deben hacerse en función de las manecillas del reloj (lo que para el *wingka* es el giro en la dirección correcta). Esto con el fin de que la persona fallecida siga su camino y no el de las personas vivas explica de modo genérico el machi Millaqueo del *lof* Llufquentue.

En síntesis, esta propuesta de ciclo vital contiene cinco etapas, que en algunos aspectos es coincidente con otros modelos occidentales, como por ejemplo que la fase de desarrollo evolutivo de los hijos es la más extensa, en efecto es la fase de expansión. Sin embargo, la dinámica relacional que podemos observar de estos relatos es distinta, pues en la familia mapuche, el ciclo de vida familiar se desarrolla en una permanente e intensa interacción con la familia ex-

tensa y con la comunidad, en perspectiva de *lof*, de ahí que al referirnos a familia lo hagamos como *reñma*, pero cuando se habla de sus integrantes aparece referida como *reñmawen* y cuando se habla de la familia como una entidad formadora de la persona se ocupa el término *reñmawengen*, por lo que podríamos decir que este ciclo cursa en una dimensión ecológica mucho más nítida que en la propuesta de ciclo vital desde la perspectiva sistémica. Si bien esta última, imprime un sentido colectivo al desarrollo evolutivo familiar, la incidencia atribuida a los aspectos socio-culturales y ambientales no son foco más relevante en su análisis, contrariamente a lo que sí es posible visualizar en esta propuesta del mapuche *reñma ñi mongen*, donde los elementos de la sabiduría mapuche y particularmente del *feyentun* (espiritualidad) son *kimün*, saberes determinantes en las dinámicas relacionales familiares y extrafamiliares.

Otra de las diferencias importantes es que en el *mapudungun* el concepto de adolescencia es posiblemente nuevo. Desde una perspectiva de fase de desarrollo están los *pichikeche* que luego pasan a ser *wekeche*, el término adolescencia desde el *mapudungun* no es aún traducible. Es decir, no existe un concepto referente a la adolescencia, en tanto que el *reñmawengen* se configura como un dispositivo social que se ocupa de formar a los *pichikeche* de forma asertiva, integral, con el propósito de que interioricen los valores socio-territoriales a la luz del *ad mapu* que opera en cada

localidad a fin de no adolecer en su primera juventud. Ciertamente con el tiempo de contacto con la cultura occidental la adolescencia también ha ido abriéndose escena en las familias mapuche, no obstante, aún se evidencia el paso de *pichikeche* (infancia) al *wekeche* (juventud).

Así también el *reñma* siempre es una categoría amplia, integradora de todos los miembros de la familia y no restricta a un «núcleo» familiar. Esto es vital advertirlo, en tanto que los enfoques occidentales plasmado en los instrumentos de evaluación familiar, siempre se enfocan en la diada parental en relación a los hijos e hijas, invisibilizando las figuras como abuelas, abuelas, tías y tíos por línea materna y paterna que son fundamentales en la crianza de los y las niñas mapuche, y a la vez son parte constitutivas del *reñmawengen*.

Por último, desde el mapuche *kimün* (sabiduría mapuche) la familia no está reducida al ámbito privado, ante todo es una institución pública y constitutiva de la base política social mapuche. Desde el *reñma* se configuran los *lof*, los *rehue*, los *fütalmapu*, los *aylla rehue*. Esta es una apología del sentido comunitario de las personas mapuche que se opone y a la vez objeta las definiciones individualistas de la persona.

Reflexión final

La familia mapuche, posee una identidad única con respecto a las demás familias reconocidas y estudiadas por diferentes autores.

La cultura se construye sobre una cosmovisión que ordena el mundo familiar a partir de cuentos relatados por los antiguos, creencias y costumbres, así como la importancia de los sueños, la religiosidad y la armonía necesaria con el entorno natural y con el colectivo «comunidad» para el buen vivir.

Adentrarnos en la comprensión de la familia mapuche desde su propia visión y al mismo tiempo construir herramientas para el trabajo social que busca contribuir al bienestar de las familias de todos los grupos culturales que componen la sociedad, representa un aprendizaje significativo y un desafío siempre vigente de continuar profundizando nuestro conocimiento sobre la familia y sus distintas expresiones y modos de organización, reconocer la diversidad cultural en la que están inmersas y contribuir al mejoramiento de su calidad de vida, mediante estrategias que permitan dar respuestas contextualizadas, focalizadas y pertinentes, preservando la cultura.

Referencias bibliográficas

- Alcaman, E. (2016). Los mapuche del Futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-17929. *Revista Historia Indígena*, (2), Pág. 29-75. En: <https://revistas.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/39952>
- Antilao-Carilao, E. (2023) De la «castellanización» al «agenciar» del castellano: un ejercicio reflexivo desde la propia experiencia mapuche. En Zuchel, L. Albertsen, T.; y Salas, R. (Eds.) *Interculturalidad y reconocimiento. Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: enseñanza, práctica y lengua*. Ariadna Ediciones. pp. 105-133.
- Beyebach M. & Rodríguez Morejón A. (1995). Ciclo vital de la familia: crisis evolutivas. En A. Broderick, C. B. (1993) *Understanding family process: basics of family systems theory*. Londres: Sage.
- Blanco, M. M. (2011). El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de población*, 5(8), 5-31. En: <https://qrcd.org/47Qd>
- Boccara, G. (1999). Etnogenesis Mapuche: Resistencia y restructuración entre Los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 79, 3, 425-461. <https://doi.org/10.1215/00182168-79.3.425>

- Bubolz, M. J., Eicher, J. B., & Sontag, M. S. (1979). The human ecosystem: A model. *American Association of Home Economics*. En: <https://hdl.handle.net/11299/162560>
- Cañumil, T. (2011) *Mapuchezugun Ñi Gvnezuam Estudio del idioma Mapuche*. Xalkan, Argentina.
- Callejo Gallego, J. (2002). Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. *Revista Española de Salud Pública*, 76(5), 409-422. En: <https://qrcd.org/476p>
- Carter, E. A., & McGoldrick, M. (1980). The family life cycle and family therapy: An overview. *The family life cycle: A framework for family therapy*, 3-20.
- Carsten, J. (2000). Introduction: cultures of relatedness". En Carsten, J. (editor) *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press. En: <https://qrcd.org/47gw>
- Catrileo, M. (2017). *Diccionario Lingüístico Etnográfico de la Lengua Mapuche: Mapudungun-Español-English (Vol. 7)*. Ediciones Universidad Austral de Chile.
- Cejas, C., Dreyer, C., Discacciati, V., & Bakalar, K. (2004). *Manual para la salud de la mujer*. Buenos Aires: Centro Láser Bs. As S.R.L.
- Cenobio-Narcizo, F. J., Guadarrama-Orozco, J. H., Medrano-Loera, G., Mendoza-de la Vega, K., & González-Morales, D. (2019). Una introducción al

- enfoque del curso de vida y su uso en la investigación pediátrica: principales conceptos y principios metodológicos. *Boletín médico del Hospital Infantil de México*, 76(5), 203-209. <https://doi.org/10.24875/bmhim.19000007>
- Centro Interdisciplinario de Estudios de Género CIEG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Departamento de Salud Pública, CIGES, Universidad de La Frontera. (2006). *Estudio Preinversional a ChCC: «Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años»*.
- Cracco, C; Blanco Larrieux, M.L. Estresores y estrategias de afrontamiento en familias en las primeras etapas del ciclo vital y contexto socioeconómico. *Ciencias Psicológicas*, Montevideo, v.9, n. spe, p. 129-140, oct. 2015. En: <https://qrcd.org/476w>
- Conadi, Infografía mapuzugun Chalintukun (Presentación).
- Correa, M. y Mella, E. (2010) *Las razones del Illkun / enojo - Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. LOM ediciones.
- Course, M. (2017) *Mapuche Ñi Mongen: persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. Pehuén editores.
- Denzin, N., & Lincoln, Y. (2012). *Manual de investigación cualitativa*. Barcelona.

- De Augusta, F. (1910) *Lecturas Araucana (narraciones, costumbres, cuentos, canciones etc.)* En: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9601.html>
- de Souza Minayo, M. C. (2010). Los conceptos estructurantes de la investigación cualitativa. *Salud colectiva*, 6(3), 251-261. En: <https://qrcd.org/4776>
- Díaz, J. (2006). El mito de “Treng-Treng Kai-Kai” del pueblo Mapuche. *Revista CUHSO* volumen 14 n° 1, 43-53. En: <https://qrcd.org/47U4>
- Díaz Méndez, Darío; Latorre Postigo, José Miguel, eds. (2015). *Psicología médica* (1.ª edición). Barcelona, España: Elsevier España, S.L. p. 421.
- Dillehay, T. D. (1990). *Araucanía, presente y pasado*. Editorial Andrés Bello.
- Dillehay, T. (2002). Una historia incompleta y una identidad cultural sesgada de los Mapuche. *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*, 163-184.
- Di Virgilio, M. M., Fraga, C., Najmias, C., Navarro, A., Perea, C., & Plotno, G. (2007). Competencias para el trabajo de campo cualitativo: formando investigadores en Ciencias Sociales. *Revista Argentina de Sociología*. En: <https://qrcd.org/47Qw>
- Durkheim, E., Mauss, M., & Nelson, B. (1971). Note on the Notion of Civilization. *Social research*, 808-813.
- Duvall, E. M. (1957). *Family development*. JP Lippincott.

- Faron, L. (1969). *Los mapuche. Su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano. En: http://www.bncatalogo.cl/F/?func=direct&local_base=BNC&doc_number=406914
- Fernández-Sánchez, H., Olson, J., Salami, B. & Salma, J. (2021). La Teoría de Transiciones en el contexto de mujeres que se quedan atrás durante la migración. *Index de Enfermería*, 30(1-2), 59-64. Epub 25 de abril de 2022. En: <https://qrcd.org/47QM>
- Fortes, M. (1971). Introduction. En Goody, J. “*The Developmental Cycle of Domestic Groups*”. Cambridge University Press.
- Gell, A. (1998) Trueque inter-tribal de mercancías e intercambio reproductivo de regalos en la antigua Melanesia. En C. Humphrey y S. Hugh-Jones S. (eds.) *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones Antropológicas*. Biblioteca Abya-Yala.
- Garcia, E., & Musitu, G. (2000). Familia y psicología social: una relación sin formalizar. *Revista de Psicología Social*, 15(2), 137-152. Informa UK Limited. <https://doi.org/10.1174/021347400760259785>
- Guevara, T. (1913) *Últimas familias y costumbres araucanas (Tomo VII de la serie)*. En: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8187.html>
- González Benítez, I. (2000). Las crisis familiares. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 16(3), 270-276. En: <https://qrcd.org/476z>

- Hasler, F. Olate, A. y Soto, G. (2020). Origen y desarrollo del sistema evidencial del mapudungun. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 81, 9. <https://doi.org/10.5209/clac.67928>
- Huirmilla, J. (2005) Etnopoesía y poética intercultural en la cosmovisión huilliche. *Ñuke Mapuförlaget*. En: https://www.mapuche.info/wps_pdf/wirimi-lla050800.pdf
- Huenchucoy millao, L. M. (2020). ‘Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme Trabajo Social mu’. Dos miradas del saber; tuwvn y kvpalme en el Trabajo Social / ‘Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme Social work mu’. Two views of knowledge tuwvn and kvpalme in the Social work. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 25(88), 123-135. En: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/30870>
- Ibáñez, C. M. (2020). Sobre el uso de los conceptos de ciclo de vida e historia de vida en ecología y evolución. *Gayana (Concepción)*, 84(2), 93-100. <http://doi.org/10.4067/S0717-65382020000200093>
- Informe de la Comisión Verdad Historia y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2009) En: <https://qr.cd.org/47UP>
- Irarrázaval, I., & de los Ángeles Morandé, M. (2007). Cultura mapuche: Entre la pertenencia étnica y la integración nacional. *Estudios Públicos*, (105). En: <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/523>

- Jiménez, P. L., Segura, L. N., & López, R. M. (2019). Las transiciones vitales: un marco conceptual para la innovación en la intervención, la formación y la investigación en Trabajo Social. In *El Trabajo Social en un mundo en transformación: ¿distintas realidades o nuevos relatos para la intervención?* (pp. 879-906). Tirant Humanidades. En: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/45100>
- Jones, C. (2013). *Ventajas y desventajas de la investigación cuantitativa y cualitativa*.
- Kuh, D., Ben-Shlomo, Y., Lynch, J., Hallqvist, J., Power, C. (2003). Life course epidemiology. *Journal Epidemiol Community Health*, 57 (10), 778-783. <https://doi.org/10.1136/jech.57.10.778>
- Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Chile: Imprenta Cervantes. En: <http://www.memoria-chilena.gob.cl/602/w3-article-8189.html>
- Latcham, R. (1936). *La organización social de los indios de Chile: el matriarcado y el totemismo. Prehistoria Chilena*. Museo Nacional de Historia Natural de Santiago de Chile. En: <https://www.memoria-chilena.gob.cl/602/w3-article-98982.html>
- Llanquinao, H., Briceño, C., y Rebolledo, O. (2015). El Pentukün como metodología de enseñanza. Aprendizaje en la cultura Mapuche. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, (12). En: <http://ojs.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/594/0>

- Martin-Crespo Blanco, M. C., y Salamanca Castro, A. B. (2007). *El muestreo en la investigación cualitativa*. Nure Investigación. N° 27, marzo-abril. En: <https://www.nureinvestigacion.es/OJS/index.php/nure/article/view/340>
- Martínez-Salgado, C., (2012). El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias. *Ciência & Saúde Coletiva*, 17(3), 613-619. En: <https://qr.cd.org/4774>
- Mariman, J. (2012). *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Lom Ediciones.
- Mariman, P. Caniuqueo, S. Millalén, J. Y Levil, R. (2006). *¡...escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM ediciones.
- Mariman, P. Nahuelquir, F. Millalén, J. Calfio, M. (2019) *¡Allkütunge, wingka! ¡ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*. Ediciones comunidad de historia mapuche.
- Marileo, A. *Los Fundamentos Filosóficos del Ser Mapuche*. Centro de Documentación Mapuche. Septiembre 2010. <http://www.mapuche.info/?aut=85>.
- Mauss, M. (1971) *El ensayo sobre los dones*. En *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos España.
- Melin, P. Mansilla, P. Royo, M. (2019). *Cartografía cultural del Wallmapu: Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche*. LOM Ediciones.

- Miller, D. (2007). "What is a relationship? Is kinship negotiated experience?". *Ethnos*, Vol. 72, 4, 535-554. En: <https://qrcd.org/47hN>
- Miranda, R. (2018) *Shumpall*. Pehuén editores.
- Mora, S. (2015) *Filosofía Mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*. Ediciones Cerro Manquehue.
- Moratto Vásquez, N. S., Zapata Posada, J. J., & Messenger, T. (2015). Conceptualización de ciclo vital familiar: una mirada a la producción durante el periodo comprendido entre los años 2002 A 2015 (Conceptualization of family life cycle: a view of the production during the period between 2002 and 2015). *CES Psicología*, 8(2), 103–121. En: <https://revistas.ces.edu.co/index.php/psicologia/article/view/3555>
- Muñoz Arce, G. (2015). Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. In *Tabula Rasa* (Issue 23, pp. 267–287). Colegio Mayor de Cundinamarca. <https://doi.org/10.25058/20112742.50>
- Mayorga Muñoz, C. y Salazar Salazar, D. (2019) *Tipologías Familiares y ciclos vitales*. Una propuesta conceptual y operativa para la intervención social. Ediciones Universidad de La Frontera. En <https://qrcd.org/4zQ8>
- Noreña, A. L., Alcaraz-Moreno, N., Rojas, J. G., & Rebolledo-Malpica, D. (2012). Aplicabilidad de los criterios

- de rigor y éticos en la investigación cualitativa. *Aquichan*, 12(3), 263-274. En: <https://qrcd.org/4779>
- Ñanculef, J. (2005) *La Data Cultural Mapuche y los 12 mil años*. Documento rescatado del centro de documentación mapuche página web: <http://www.mapuche.info/print.php?pagina=677>
- Ñanculef, J. (2016). *Tayin mapuche kimün: epistemología mapuche - sabiduría y conocimientos*. Santiago: Universidad de Chile. En: <https://qrcd.org/47gJ>
- Oliva Gómez, E., & Villa Guardiola, V. J. (2014). Hacia un concepto interdisciplinario de la familia en la globalización. In *Justicia juris* (Vol. 10, Issue 1, p. 11). Universidad Autónoma del Caribe. <https://doi.org/10.15665/rj.v10i1.295>
- Pichinao, J. Mellifco, F., y Huenchulaf, E. (2023) *Mapunche gijanmawün gülu ka puwel mapu. La forma mapunche de pensar y practicar la socialidad religiosa en gülu y puwel mapu*. Ediciones UC Temuco.
- Pozo, G., y Canio, M. (2020). *Wenumapu: astronomía y cosmología mapuche*. Ocho Libros Editores.
- Puello scarpatti, M; Silva Pertuz, M; Silva Silva, A. Límites, reglas, comunicación en familia monoparental Con hijos adolescentes. *Divers.: Perspect. Psicol.*, Bogotá, v. 10, n. 2, p. 225-246, July 2014: En: <https://qrcd.org/477D>
- Quidel, J., y Pichinao, J. (2007) *Xemümkagen püchükeche mapun kimeltun mew: Formación de los ni-*

- ños y niñas en la educación mapunche. *En Patrimonio cultural mapunche. Derechos sociales y patrimonio institucional mapunche. Volumen III*. Ediciones UC Temuco.
- Quidel, J. (2020) “La noción mapuche de che (persona)” Tesis presentada al Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas como requisito exigido para la obtención del título de Doctor en Antropología Social. En: <https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=496727>
- Quilaqueo, D., Fernández, C. A., & Quintriqueo, S. (2017). Tipos discursivos a la base de la educación familiar mapuche. *Universum* (Talca), 32(1), 159173.. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762017000100159>
- Quintriqueo M, S., & Torres C, H. (2013). Construcción de Conocimiento Mapuche y su relación con el Conocimiento Escolar. *Estudios pedagógicos (Valdivia)* (Vol. 39, Issue 1, pp. 199–216). <https://doi.org/10.4067/s0718-07052013000100012>
- Real Academia Española (2023): *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es>
- Sandoval, J.(2013) Una Perspectiva Situada de la Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales. *Cinta moebio*, Santiago, n. 46, p. 37-46, <http://doi.org/10.4067/S0717-554X2013000100004>.

- Salas, E. (2019) *Mitología mapuche: el arte de narrar*. The art of narration Edición/editing Fundación Huilo Huilo.
- Sánchez, G. (2003). *Relatos orales mapuches (procedentes del Alto Bío-Bío, VIII Región)*. Biblioteca virtual universal. En: <https://biblioteca.org.ar/libros/8860.pdf>
- Sánchez, G. (2015). Los Perimontun (Visiones) en la Cultura Mapuche (con especial referencia a cómo ocurren entre los Pewenche del Alto Bío-Bío). *Revista Chilena de Antropología*, (31). En: <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/40605>
- Sepúlveda Mellado, O., & Vela Cossío, F. (2015). Cultura y hábitat residencial: el caso mapuche. *Revista INVI*, 30(83), 149–180. En: <https://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/62636>
- Stuchlik, M. (1999). *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Chile: Soles Ediciones.
- Taylor, S. J., y Bogdan, R. (2008). La entrevista en profundidad. En *Métodos cuantitativos aplicados 2. Chihuahua: CID*.
- Titiev, M. (1951) *Araucanian culture in transition*. Estados Unidos: University of Michigan Press.
- Tricot, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche. Hacia la (re) construcción del mundo y país mapuche. *Polis. Revista Latinoamericana*, (24). En: <http://doi.org/10.4067/S0718-65682009000300010>

- Tomasone, A. (2008). *Ciclo Vital Familiar. Argentina*.
En: <https://qrcd.org/47Qn>
- Troncoso-Pantoja, C., & Amaya-Placencia, A. (2017).
Entrevista: guía práctica para la recolección
de datos cualitativos en investigación de salud.
In *Revista de la Facultad de Medicina* (Vol. 65,
Issue 2, pp. 329–332). Universidad Nacional de
Colombia. <https://doi.org/10.15446/revfacmed.v65n2.60235>
- Úbeda, M. J., & Loncopán, M. (2012). *Códigos ancestrales en resistencia: Witral Mapuche. Mujer mapuche reivindica su pueblo, por medio del arte textil en Santiago de Chile*. En: <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/10798>
- Vargas Murga, Horacio. (2014). Tipo de familia y ansiedad y depresión. *Revista Médica Herediana*, 25(2), 57-59. En: <https://qrcd.org/477M>
- Vásquez, N. S. M., Posada, J. J. Z., & Messenger, T. (2015). conceptualización de ciclo vital familiar: Una mirada a la producción durante el periodo comprendido entre los años 2002 A 2015. *CES psicología*, 8(2), 103-121. En: <https://qrcd.org/47Qr>
- Villablanca, P. (2013). El Meli Folil Küpalme como una práctica con pertinencia cultural mapuche. La experiencia del Programa Abriendo Caminos en la Araucanía. *Tabula Rasa*, 5(4), 34-56. En: <https://qrcd.org/47gn>

Agradecimientos

Agradecemos la valiosa contribución de las personas y grupos de comunidades mapuche, huilliche y *nagche* que han sido informantes claves en la elaboración de este trabajo académico, compartiendo sus conocimientos y sabiduría ancestrales.

Con especial gratitud reconocemos a:

- El *lof* Llufluentue, sector *nagche*, Galvarino.
- El *lof* indígena Nielay Mapu Ko, Sector de Panquimapu, comuna de San Juan de La Costa.
- María Soledad Obando, trabajadora social, Magíster en Estudios y Desarrollo de la Familia, quien contribuyó en el levantamiento de información con personas mapuche-huilliche.

Los autores



Este libro fue editado en el mes de abril de 2024
por Cielosur ediciones.

Reñma ni mapuche mongen. Aproximación a un ciclo vital de la familia mapuche, es un libro que como su nombre lo indica, intenta aproximarse a conocer las transiciones vitales propias del ciclo evolutivo de la familia mapuche. Tipología familiar que se desenvuelve en una cosmovisión diferente a la occidental que es la que podemos observar en familias chilenas. En ella evidenciamos características y modos de hacer y vivir socioculturalmente diferenciados de otras familias con las que habitualmente interactuamos en el campo de la intervención social y del trabajo social en particular.

Este texto, fruto del trabajo colaborativo entre académicos de departamento de trabajo social de la Universidad de La Frontera, profesionales del medio y sabios mapuche que generosamente han compartido sus conocimientos y saberes, no tiene otra pretensión que ser una herramienta para diferentes profesionales del área social que trabajan con familias, en la búsqueda de contribuir a procesos de acompañamiento y/o intervención más pertinentes y situados.

