

# APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO, SABER Y LENGUA MAPUCHE. FUNDAMENTOS PARA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL, DESDE LA VISIÓN DE PERSONAS MAPUCHES DE LA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA Y LOS RÍOS (2013-2017)

APPROACHES TO MAPUCHE THOUGHT, KNOWLEDGE AND LANGUAGE.  
BASIS FOR AN INTERCULTURAL DIALOGUE FROM THE MAPUCHE PEOPLE'S  
PERSPECTIVE IN THE ARAUCANIA AND LOS LAGOS REGIONS

Teresa Paillacoï Coliñir\* <https://orcid.org/0009-0002-1061-6143>

Cristian Marilaf Cortés\*\* <https://orcid.org/0000-0002-3321-7252>

## Resumen

El presente artículo tiene por objetivo realizar un acercamiento a las comprensiones mapuche sobre pensamiento, saber y lengua, para avanzar hacia un diálogo intercultural, desde la perspectiva del encuentro entre culturas con epistemologías diferentes. Esta investigación se realizó desde la complementariedad de saberes y metodologías mapuche y no mapuche, siendo el *inatuzugun* [método indagatorio mapuche] y la fenomenología hermenéutica y diatópica, las que nos ayudan a presentar un estudio realizado en lengua mapuche, con participantes de la Región de la Araucanía y Los Ríos.

Los resultados y conclusiones sugieren que 1) el pensamiento mapuche es relacional y comunitario; 2) que el saber mapuche habita en el territorio, en los distintos seres con quienes cohabitamos y en las personas; 3) que el *mapuzugun* no es categorial ni conceptual sino presentativo; y finalmente, para una auténtica interfecundación entre culturas, 4) el diálogo intercultural también debe cuestionar el lenguaje de comunicación, para no categorizar ni interpretar erróneamente lo que la otra persona dice en su propia lengua.

**Palabras clave:** Pensamiento mapuche, Saber mapuche, Lengua mapuche, Diálogo intercultural.

## Abstract

*This research paper aims to approach Mapuche's understandings of thought, knowledge and language, in order to move forward to an intercultural dialogue from the perspective of the encounter of cultures with different epistemologies. This research was carried out from the complementarity and reciprocity of Mapuche and non-Mapuche knowledge and methodologies. In this context, the inatuzugun [Mapuche inquiry method], the hermeneutic and diatopic phenomenology allow us to systematize the knowledge and, therefore, permit us to present the results of a study in Mapudungun, in which speakers from Araucanía and Los Ríos participated.*

*The results and conclusions suggest that 1) the Mapuche thought is relational and community based; 2) Mapuche knowledge lives in the territory, in the different beings with whom we cohabit and within people; 3) Mapuzugun is not a categorial or conceptual language but rather presentational; Finally, 4) for an authentic cross-fertilization between cultures, an intercultural dialogue must also problematize and question the language of communication, not to categorize or misinterpret what the other person says in their own language.*

**Keywords:** Mapuche thought, Mapuche knowledge, Mapuche language, Intercultural dialogue.

Fecha de recepción: 04-11-2021 Fecha de aceptación: 15-09-2022

Creemos que el diálogo intercultural es una necesidad vital en la relación mapuche y no mapuche en Chile. Pese al contacto innegable entre ambas culturas, el diálogo sigue siendo más un proyecto que una realidad. Si bien en las últimas décadas ha sido posible hablar de educación intercultural, salud intercultural o de competencias interculturales en distintos ámbitos de la vida cotidiana y política, creemos que un verdadero diálogo, que se cuestiona por sus condiciones (Tubino 2004) y que se interesa por comprender las temáticas desde otras raíces culturales, no ha sido posible.

Hablamos de un diálogo que no significa la búsqueda de unidad, uniformidad o la instauración de un nuevo horizonte que podríamos llamar intercultural, sino de un diálogo dialogal donde las personas se escuchan recíprocamente y lo hacen para intentar comprender lo que se está diciendo y, más aún, lo que se quiere decir (Pannikar 2006).

Se trata entonces de una actitud de apertura, de reconocimiento, de deconstrucción sobre nuestros propios postulados ontoepistémicos para poder comprender al "Otro".

\* Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile. Correo electrónico [tpaillacoï@uct.cl](mailto:tpaillacoï@uct.cl)

\*\* Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile. Correo electrónico [cmarilaf@uct.cl](mailto:cmarilaf@uct.cl)

Planteamos que para generar un diálogo de saberes y una interfecundación entre culturas, es importante cuestionarse, frente a cualquier temática, la comprensión o comprensiones desde una cultura u otra, desde un universo simbólico u otro, desde una lengua u otra. Es por ello que esta investigación tiene por objetivo presentar tres palabras primordiales (Salinas 2014), desde la visión de los participantes de este estudio, y que creemos necesitan ser comprendidas, investigadas y ampliamente debatidas para avanzar hacia un verdadero diálogo intercultural, en la relación mapuche y no mapuche. Las palabras primordiales son *mapuche rakizum*, *mapuche kimün* y *mapuche zugun*, cuyos equivalentes en castellano serían: pensamiento, saber y lengua mapuche. Creemos que, cuando entramos en el campo del diálogo intercultural, necesitamos aproximarnos a la comprensión que tienen las personas mapuches sobre estas palabras y así acortar la distancia entre dos lugares de comprensión y autocomprensión.

### El Diálogo Intercultural

En Chile, como en cualquier parte del mundo, no solo hay culturas diferentes, sino que hay variedad de culturas no susceptibles de ser medidas y comparadas unas con otras. Hablamos de un pluralismo que considera que "las culturas no es que sean diversas, es que son inconmensurables. Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no solo una forma de ver y de vivir la realidad, es otra realidad" (Panikkar 1993:108). Desde esta visión, buscar comprender aspectos de culturas originarias, como la mapuche, requiere cuestionarse por los sentidos de todas aquellas palabras que forman parte del diálogo intercultural, no apresurarse por traducir, sabiendo que muchas veces hay traición en ello (Gadamer 1999), y buscar la inteligibilidad tanto como sea posible, pero sin dejarse llevar por un ideal de total comprensibilidad de la realidad.

No queremos enfatizar en lo que distingue a las culturas, negando la construcción de estas en interrelación con las demás, ni tampoco presentar una visión esencialista o idealizada de alguna de ellas. Sino señalar que una real interfecundación entre culturas (Panikkar 2006), debe comenzar desechando el deseo ingenuo de conceptualizaciones universales, que pretenden aplicabilidad en cualquier contexto cultural, e invitar a poner atención acerca de los propios presupuestos y creencias, para no dar por sentado que son categorías que condicionan toda comprensión.

Como no es posible trasladar conceptos y categorías de una cultura a otra, es preciso hablar de roles equivalentes o de lugares homólogos (Panikkar 2007) que nos permiten vincular conceptos correspondientes a visiones de mundo diferentes y generar un acercamiento, en este caso *mapuche rakizum* como pensamiento mapuche, *mapuche zugun* como lengua mapuche y *mapuche kimün* como saber mapuche.

Queremos advertir al lector que en otras investigaciones es posible encontrar planteamientos sobre *mapun rakizum*, *mapun zugun* y *mapun kimün*, donde el uso de la palabra *mapun* se refiere a lo territorializado frente a la palabra *mapu*, que habla de lo propio de las personas del territorio (Teiller et al. 2017; Catriquir y Llanquinao 2017). Sin profundizar en las implicancias del uso de estas palabras, queremos señalar que en esta investigación hablamos de mapuche, reconociendo la idea de relación contenido en *mapu-che* y la posibilidad que nos ofrece para adentrarnos en la idea de la relacionalidad del todo, desde la voz del *che* -persona-.

### El Proceso Indagatorio

La investigación que aquí se presenta se construyó desde la idea de complementariedad de saberes mapuche y no mapuche, es decir, hemos realizado *inatuzugun* (proceso indagatorio mapuche) considerando los saberes propios, que rigen un proceso de búsqueda y construcción y nos hemos inspirado en metodologías investigativas propias de la tradición occidental.

El mapuche *inatuzugun* nos condujo a la realización de conversaciones en *mapuzugun*, como lengua propia de participantes e investigadores, nos interpeló a poner acento en las relaciones como integrantes de un *lof mapu* (unidad territorial equivalente a comunidad indígena) y a cuidar las conversaciones y encuentros siguiendo el protocolo mapuche. Más información sobre este proceso indagatorio en texto en construcción, *Inatuzugun: un modo de investigar desde el pensamiento mapuche*, que en la línea de practicar una pedagogía de investigación descolonizadora, incluye la reivindicación y reafirmación de saberes, prácticas comunicativas, maneras de relacionarse, y la apropiación crítico reflexiva de los aportes de otra tradición cultural (Kvietok et al. 2022).

De la fenomenología hermenéutica (Van Manen 2003) hemos tomado la posibilidad de aproximación para comprender la experiencia vivida, desde el significado que le dan tanto quienes lo protagonizan como quienes desean investigarlo, la búsqueda por el sentido de lo vivido, en este caso la experiencia de personas mapuche.

De la hermenéutica diatópica (Panikkar 2010), adoptamos los planteamientos sobre la comprensión e interpretación de aquellas ideas que pertenecen a universos simbólicos diferentes, encontrando en las equivalencias homeomórficas una posibilidad de comprender y comunicar en castellano un trabajo investigativo que se realiza en lengua mapuche, y de realizar el proceso de escritura sobre un tema que fue abordado desde la oralidad del *mapuzugun*. El trabajo se presenta en primera persona como un modo de reconocer nuestra implicación subjetiva, la necesidad de avanzar

hacia una relación entre personas (sujetos-sujetos) y valorar las palabras de los participantes como portadores de un saber que pertenece a un pueblo al que pertenecemos (Malik y Ballesteros 2015).

Para la construcción de esta investigación trabajamos con personas mapuche de distintas localidades de la Región de la Araucanía y Los Ríos. Participantes conocedores de la cultura y que viven en comunidades mapuche y hablantes del *mapuzugun*, cuyas identidades reaparecen junto a las citas, descartando el anonimato y validando el planteamiento de una construcción conjunta, donde no es ético ocultar la identidad de quienes ayudan a construir el saber y han hecho posible esta investigación.

La información que nos proporcionaron en las entrevistas en profundidad, fue revisada mediante un análisis temático (Van Manen 2003), asumiendo que los temas fenomenológicos no son objetos ni generalizaciones, sino que nudos en los entramados de determinadas experiencias.

### Consideraciones para un Diálogo de Saberes Mapuche y no Mapuche

La necesidad de explorar la comprensión mapuche sobre ámbitos como pensamiento, saber y lengua, está dado porque mientras hay bibliotecas llenas de textos, investigaciones y manuscritos sobre el pensamiento racional moderno, sobre distintas formas de generar conocimiento y las lenguas latinas o romances, carecemos de estudios suficientes sobre culturas originarias, en específico sobre el pueblo mapuche, y en ocasiones las existentes miran desde marcos teóricos occidentales las distintas formas de vida. En esta investigación presentamos las palabras primordiales desde la perspectiva de personas mapuche que participan de este estudio, y sabiendo que estas comprensiones, como sucede con las culturas andinas:

implica entender que deviene del saber de los pueblos originarios en el seno de un tejido multitemático que se manifiesta como entramado de experiencias de la comprensión del mundo, el orden y la vida, una compleja relación intersubjetiva de significados en el seno de la dinámica del pensamiento, la razón y la intuición. Es un conjunto de saberes interconectados que conjugan en un todo integrado del modo de vida de las civilizaciones antiguas y que hoy se hace pertinente para contrastar el sentido de vida moderna y encontrar explicaciones al caos de la sociedad actual (Mayansa y Mora 2022:100)

### Mapuche rakizuam [pensamiento mapuche]

Sabemos que para el pensamiento occidental moderno el concepto es el gran instrumento de la razón y que el concepto reduce la pluralidad a la unidad, y solo la unidad es inteligible a la razón (Panikkar 2010), es por ello que partiremos

señalando que el *mapuche rakizuam* no es un pensamiento conceptual que pretenda atrapar porciones de realidades y abstraerlos, ni es analítico, que conciba la realidad como algo diastático (sujeto-objeto; físico-metafísico; finito-infinito, etc.), para luego analizarlos en pequeñas porciones. Sino que el *mapuche rakizuam* concibe la realidad como una sola, integral, relacionada, un todo indivisible que no admite fronteras claras entre un aspecto de la vida y otro.

El *mapuche rakizuam*, como todo pensamiento, parte de unos presupuestos, unos ejes que lo sostienen y le dan movilidad, de unos mitos fundantes que “se cree de tal manera que ni tan solo se cree que se cree: es la evidencia misma” (Panikkar 1993), o como señala Estermann “al vivir dentro de una cierta ‘racionalidad’, no ponemos sobre el tapete sus estructuras y su funcionamiento, pero si los ‘prae-sub-ponemos’ (inconscientemente)” (1998:90). Es así que podemos señalar como alguno de los presupuestos básicos del *mapuche rakizuam*, los siguientes:

a) *kom ta mogeley ka nüwküley [todo está vivo e interrelacionado]*

El principio del todo está vivo e interrelacionado se refiere a que todo aquello que no ha sido creado por el hombre tiene vida, personalidad y forma parte de un nudo de relaciones. Tienen vida las aguas, los cerros, los animales, las aves, las plantas, las piedras, los espíritus, etc., y en conjunto forman el “todo”.

Nos enseñan nuestros *füchakeche* —ancianos— que el pensamiento mapuche no es antropocéntrico, el *che* —persona— no es el centro de todas las cosas ni es considerado un ser excepcional, sino que es uno más entre los otros seres. Lo que puede ser considerado desde otro paradigma como exclusivo del ser humano: pensar, sentir, hablar, sufrir, desde el mapuche es atribuido a todos los seres vivientes. Es por ello que se puede hablar de la enfermedad de las aguas, del sufrimiento de la tierra, del sentir de la tierra, de la voz de los vientos, del saber de los espíritus, de la respiración de los volcanes, etc. porque cada uno de ellos vive, y es por ello que nuestra relación con ellos debe ser de respeto, de agradecimiento y de una convivencia en armonía.

*“Kutxani ko [...] kutxani ta mapu, wülwelay ta kuyfike yage”*

[Se han enfermado las aguas ... se ha enfermado la tierra, ya no da alimentos naturales] (Baltazar Rainahuel, Txafun lof che, conversación personal 2014)

Con cada uno de los seres con los que co-habitamos tenemos una relación de interdependencia, de modo que la enfermedad de las aguas no representa un hecho aislado o la afección de un ser distinto a nosotros, sino que se trata de algo que nos afecta a los seres humanos y a las distintas

especies. El bienestar de unos implica el bienestar de todos y el desequilibrio o la enfermedad de unos, afecta también a todos, porque ¿qué beberemos si las aguas están enfermas?, ¿podremos esperar no enfermarnos si nuestras aguas están contaminadas?, es por ello que cuidarnos mutuamente se transforma en una necesidad vital.

b) *Kisu günewkülelay ta che [nadie tiene dominio absoluto sobre sí mismo]*

“*Kisu günewkülelay ta che*” es una premisa que da cuenta que para la persona mapuche no es posible creer que somos dueños absolutos de nuestra vida y de nuestro destino, sino que en esta vida relacionada nos afectamos mutuamente:

“*Kisu günewün mülelay ta lhawen, iñchiñ am ta wente lhawen ta pünoyawylayin [...] lhawentufin fey txemoy ta ñi kutxan, tüfa küzawyawtuy. Kisu günew’lenolu kay ta che*”

[Las hierbas medicinales no existen por sí solas, nosotros andamos caminando sobre ellas [...] le preparé remedios naturales, entonces mi enfermo sanó, ahora anda trabajando. Por eso decimos que las personas no tenemos dominio sobre las cosas]

(Aurelia Pailacheo, Mawidache lof che, conversación personal 2013).

En esta cita la *lhawentuchefe* [persona que practica la medicina natural], nos muestra que la existencia de las hierbas medicinales no depende de ellas mismas ni de las personas, como tampoco una enfermedad y su sanación, sino que estamos frente a la idea de la existencia de fuerzas espirituales, a quienes se les atribuye la creación y el dominio. Entre ellos podemos encontrar a *Elchen ka Elmapun, Günechen ka Günemapun, Gen Lhawen, Gen ko...* [Espíritu creador de las personas y de la tierra, Espíritu que rige a las personas y a la tierra, espíritu dueño de las plantas y hierbas medicinales, espíritu dueño de las aguas...], entre otros.

Este planteamiento nos sitúa en un lugar muy alejado del antropocentrismo y nos invita a abrirnos a la posibilidad de lo desconocido, de aquello que nuestros ojos no ven, pero que podemos conocer y comunicar de muchas otras maneras.

c) *Iñi no rume ta kisulelay [nadie está solo]*

La premisa de “*iñi no rume ta kisulelay*” se refiere a que ningún habitante de nuestro *mapu* está solo, sino que formamos parte de un nudo de relaciones y de un *lof mapu*, cuyo concepto homólogo suele ser comunidad. Sin embargo, mientras que comunidad se entiende como “toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena” (Ley Indígena n° 19.253, Artículo 9°, Párrafo 4°), para nuestros *füchakeche* -ancianos- no sólo se tiene presente a

las distintas familias que habitan en un determinado territorio, sino que incluye a los cerros, las aguas, los bosques, las distintas especies de animales, aves, insectos, los seres espirituales que dan vida y protegen los espacios, etc., es decir el “todo relacionado”.

En esta idea de “nadie está solo” se alude a la idea de complementariedad entre todos los habitantes del *lof mapu*,

“*Kuyfi rume kelluwkefuy ta che, wichuke kimün niyey-gün welu üñfiwlay ta che ka, kelluwlerpuy müten ka*”

[Antes se ayudan mucho las personas, cada uno tiene un saber diferente pero no eran egoístas, se iban ayudando siempre]

(Irma Tralcal, Truf Truf lof che, conversación personal 2013).

Las distintas familias e integrantes del *lof mapu* encarnan saberes que les son propios y diferentes de otros, es así como una *lhawentuchefe* [persona que se dedica a la medicina natural] sabe lo que no sabe una *wizüfe* [alfarera], pero cuando alguna de ellas le surja una necesidad recurrirá a la otra para que le ayude. Del mismo modo funciona con los distintos roles y funciones que desempeñan los integrantes de la comunidad. Nadie está solo porque juntos, complementándose, viven en armonía el *mapuche mogen* [vida mapuche].

d) *Chumlen ta faw, üyüw ka feley [como es aquí, allá también lo es]*

Es el principio que expresa la correspondencia entre vidas y dimensiones, el *wenu mapu* [tierra de arriba] se corresponde con el *nag mapu* [tierra de abajo] o el *mogen* [vida] de ahora con el *mogen* [vida] posterior. En distintos relatos orales o tradiciones podemos encontrar esta idea:

“*ta ti güürü püramgerki wenu mapu, yegerki ka, kisu kay kim müpüwnolu ta ti. Üyüw kiñe fütxa gillatun mülerki ka, müna azürki ti gillatun. Kultxugtuy pu zomo, pifillkaturki pu wentxu. Pu zomo kom mapuche tukutuwin miyawülürkigün, pu wentxu chiripatakuyawülürkigün...*”

[al zorro lo subieron al *wenu mapu*- tierra de arriba-, lo llevaron porque él no sabe volar. Resulta que allá había un gran *gillatun* –ceremonia espiritual-, cuentan que era hermoso. Las mujeres tocaban el *kultrug* –instrumento de percusión-, los hombres la *pifillka*-instrumento aerófono-. Las mujeres llevaban su ropa tradicional mapuche, cuentan que los hombres usaban su *chiripa* –vestimenta masculina tipo pantalón-...] [Marta Parra, Pircumche lof che, conversación personal 2014].

En este relato oral se puede visualizar la concepción de una vida en el *wenu mapu* - tierra de arriba- donde se realizan

celebraciones como las que realiza la sociedad mapuche, y las personas usan vestimentas y tocan instrumentos del modo como en el *nag mapu*- tierra de abajo- se hace.

Así mismo hay una correspondencia entre la vida actual y la vida posterior:

*"Lay ta che, tukulelgeky ñi wampo mu fillem ta ñi pü-neam chew ñi amuam ka, nome lhafken ñi yeal"*

[Cuando muere la persona, se introduce en su ataúd una serie de elementos para que use allá donde va, para que lo lleve más allá del mar]

(José Paillacoí, Rereco lof che, conversación personal 2014).

Es así como la muerte se comprende como un cambio de ciclo y una transición entre la vida actual y la vida que continuará en otra dimensión, pero manteniéndose el mismo sentido cultural y espiritual.

e) *Ta ñi chumün ta che ka femgechi wiñoketuy [todo lo que la persona hace es devuelto de la misma manera]*

Aquí hablamos de la idea de reciprocidad, de la idea de respeto hacia las distintas formas de vida con quienes se interactúa.

*"nentugeay lhawen, txoluf kam tapül, fey kullikey ta che ka, pichin kachilla wülüy kam fúw txarintukuy anümka mu, femgechi fey tutekey lhawen"*

[para extraer remedios naturales, sean cortezas u hojas, se realiza un pago por ello, algunas semillas de trigo o un trozo de lana hilada, así los remedios harán efecto]

(Rosa Coliñir, Rereco lof che, conversación personal 2014).

No se tratan de acciones, sentimientos u ofrendas que van en sentido unidireccional, sino que siempre debe ser mutuo, recíproco. Si tomamos algo de nuestro entorno entonces tenemos que retribuir de alguna manera. Este principio, presente en muchas culturas originarias, nos dice que los actos se condicionan mutuamente, de modo que el esfuerzo, las palabras, las actitudes de unos afecta la vida de otros, y debe ser retribuido del mismo modo. Se trata entonces de una justicia de intercambio de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos (Estermann 1998).

Los cinco presupuestos básicos que aquí se han señalado, develan un pensamiento relacional, un pensamiento que pone en el centro las relaciones y las interrelaciones entre los distintos seres vivientes con quienes cohabitamos nuestro *mapu* –tierra, territorio, cosmos-. Se trata de un planteamiento que señala que todo es relación, no es que existan los sujetos antes y se relacionen después, sino que la relación es lo preexistente. Estermann, lo ha explicado

de la siguiente manera para las culturas andinas, aplicable también al contexto mapuche:

La entidad básica no es el ente sustancial, sino la relación; por lo tanto, para la filosofía andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionen en un segundo momento y lleguen a formar un todo integral (holon) una red de interrelaciones y conexiones. Al contrario: recién en base a la primordialidad de esta estructura relacional, los entes particulares se constituyen como entes (1998:114).

La relación entonces, es el principio del todo, lo fundamental, por lo tanto, el cuidado de las relaciones será un eje fundamental en la educación mapuche, donde nuestros *füchakeche* nos recuerdan "*müley tayiñ yamüwal*", "*müley tayiñ ekumapual*", "*müley tayiñ kelluwal*", "*müley tayiñ igkawal*", entre otros [debemos respetarnos, debemos respetar nuestro entorno, debemos ayudarnos, debemos defendernos], premisas que reflejan la reciprocidad entre todos y la búsqueda por el *küme felen* –estar bien-.

*Müley tayin yamüwal* es la expresión que habla del respeto mutuo, la estima, la valoración que debe darse de forma recíproca entre todos los que forman parte de la comunidad. El participante Daniel Paillacoí nos dice:

*"Yamchekelu fey ta ka yamgekey ka, yamchenolu kay ka femgechi yamgekelay"*

[la persona que respeta también es respetado, quien no respeta del mismo modo no es respetado]

(Rereco lof che, conversación personal 2014).

Esto se relaciona con el presupuesto ya señalado, que nos dice que todo lo que la persona hace debe ser devuelto de la misma manera.

*Müley tayin ekumapual* nos habla del respeto a nuestra tierra, cosmos, que nos hace conscientes que formamos parte de algo mayor, y que nuestros actos deben dar cuenta de esta inter-relación recíproca. La participante Rosa Coliñir nos dice:

*"kümeyawnole che foxtantu mu, kam katxükamamüll-yawle, wüne gillatupunole fey rume weza kutxanki che pikeki ka"*

[si no anda bien la persona en los humedales, si corta leña sin antes haber pedido por ello, entonces la persona se enferma gravemente- dicen]

(Rereco lof che, conversación personal 2014).

Desde esta perspectiva el *ekumapun* se relaciona con el cuidado de nuestro entorno y a la vez con el cuidado de sí mismo, debido a que la ausencia del respeto arrastra consecuencias negativas para cada persona.

*Müley tayin kelluwal* nos habla del valor de la ayuda recíproca, del imperativo a no desatender a quienes necesitan de apoyo, porque eso forma parte de la vida en comunidad. La participante Marta Parra, nos dice:

*Eymi ta niyelayafuyimi ta chem rume, niyelayafuyimi mansun. Kiñe kawell'me ta niyelayafuyimi, welu puwülelgetuafuyimi ta kawell ta küzawal, femüwki ta kuyfi ta che ka, kelluwki ta che, kompañtuwki ta che, kellumefiyiñ piwi ta che ta ka, fácil txipatuy ta niyenolu ta cheürme ta küzawam [...] kelluwi ta che, ta ti kellu- chekenolu kay ka femgechi kellugeketulay ka.*

[Tú podrías no tener nada, no tener bueyes, ni un solo caballo, pero podrían llegar con caballo para trabajar, así hacían antes, se ayudaba la gente, 'vamos juntos a ayudarlo' se decía la gente, así le resulta fácil el trabajo a aquél que no tenía nada [...] se ayudaba la gente, pero aquella persona que acostumbra a no ayudar le responden del mismo modo, no le ayudan cuando lo necesita]

(Pircumche lof che, conversación personal 2014).

El *kelluwün* es una manifestación visible del principio de reciprocidad, una guía para nuestro quehacer cotidiano y un valor fundamental de la vida en comunidad.

*Müley tayin igkawal* remite a la idea de defendernos mutuamente, de estar unidos cuidando la armonía del todo. El participante Antonio Marilaf, nos realiza el siguiente relato:

*Kuyfi ta akurki ta Temuco ta pu wigka, fey ta pu pütakecheyem ta txawülüwigün ka, fey ta amuy ta ñi kewayalegün [...] Pepikawigün piam, yeygün tañi wiño, wixuwe ka ta ti lanza, yugumgi piam ta ti rügi, femgechi. Fey piam ta rumi ta pütakecheyem ta lewfü mu, pütxün che piam ta lapuy [...] femgechi igkafuy ñi mapu pu fúchakecheye, piam"*

[dicen que antes llegaron los wigka —no mapuche- a Temuco, entonces los ancianos se reunieron y fueron a pelear [...] Se prepararon cuentan, llevaron *wiño* —palo curvado que se usa para jugar *palin*- llevaron boleadoras, lanzas, afilaron *colihues*- similar a caña de bambú- así hicieron. Nuestros antepasados cruzaron el río, cuentan que mucha gente murió en esa pelea [...] Así cuentan que los ancianos habían defendido su tierra]

(Truf Truf lof che, conversación personal 2014).

Defender la tierra es un ejemplo concreto de *igkawün*, que no remite a la idea de defender una propiedad privada, porque recordemos que la tierra siente, sufre y provee, por lo que defender nuestro *mapu* frente a la invasión, depredación y el trato injusto, más bien es proteger la armonía del todo, por lo tanto, también nuestro propio bienestar.

Estas últimas premisas forman parte del saber mapuche que se transmite de generación a generación, que se enseña en la educación mapuche, es lo visible de la estructura del pensamiento mapuche, del mapuche *kimün* —saber mapuche- y expresada en *mapuzugun* —lengua mapuche-, que son las siguientes palabras primordiales que abordaremos.

### **Mapuche kimün [saber mapuche]**

Sabemos que la separación entre saber y conocimiento responde a una fragmentación de la realidad que se fue generando con el paso del tiempo y el avance de la ciencia y la modernidad. Nos dice Zambrano (2011) que la diferencia más honda entre saber y conocimiento es el método, mientras que saber es experiencia sedimentada en el transcurso de la vida, el conocimiento tiene un carácter intelectual adquirido, que necesita de un método como vía de acceso y transmisión. Es así que hablar de mapuche *kimün* es hablar de una palabra primordial, que nos sitúa en los previos de la dicotomía occidental, donde no existe la separación entre lo teórico y lo práctico (Salinas 2014).

Hablar de *mapuche kimün* nos sitúa también en el *mapuche mogen* —vida mapuche-, una cultura particular, un pueblo originario que ha construido sus saberes a partir de la observación y la experiencia práctica en el territorio *wall mapu* [territorio mapuche], que ha ido acumulando saberes a través del tiempo y la ha traspasado de generación a generación mediante la educación, la oralidad y sus prácticas culturales. Un *kimün* que se caracteriza por ser colectivo, comunitario.

Hablar de *mapuche kimün* es hablar de un saber encarnado, de un saber no siempre expresable verbalmente y de ningún modo exclusivo del ser humano. Nos dice Rengifo,

El saber se halla encarnado en cada uno de los seres. No hay un saber que no esté o no sea parte del vivir, no se trata de una idea cogible y almacenable. De otro lado, el saber tampoco es atributo humano sino de la naturaleza. Saben los humanos, pero también las plantas, los ríos y las nubes, y, por tanto, ninguno de estos saberes se puede aprehender si no se lo vivencia. (2003:64).

Es así que podemos señalar que el *mapuche kimün* no está solo en las personas, sino primero encarnado en el *mapu*, en la familia y comunidad, y finalmente en las personas.

#### *a Mapuche kimün encarnado en el mapu*

Un primer lugar donde habita el mapuche *kimün* es el *mapu*, —tierra, territorio, cosmos-, el 'todo'. Y cuando decimos habita, hablamos de un saber que no se atrapa, sino que mora en distintos seres y espacios.

*"Rume kimfuy ta pütakeche, allkütuy ñi mapu, allkütuy ta kürüf, femgechi kimfuy ta zugu, mawünürkeay pi ta che ta ti"*

[antes los ancianos sabían mucho, escuchaban la tierra, escuchaban los vientos, así sabían distintas cosas, lloverá decían antes que sucediera]

(José Paillacoí, Rereco lof che, conversación personal 2014).

*"...femgechi pewman, kiñe kallfu malen pepaenew, kimelpaenew kom ti chew ta nentual ti lhawen, fey kom kimnen ti lhawen, chew ñi nentulafiel"*

[...así soñé, una *Kallfu malen* [presentación simbólica de una fuerza espiritual femenina] me vino a ver, me hizo saber acá donde tenía que sacar los remedios naturales, así yo sé de todos los remedios, dónde sacarlos]

(Baltazar Rainahuel, Trafun lof che, conversación personal 2014).

Las palabras de estos participantes nos reafirman que el saber no puede estar solo en unos, sino en todos, ya que no existe una separación entre persona y naturaleza, entre espíritu y cuerpo, entre idea y materia.

#### b. *Mapuche kimün encarnado en la familia y comunidad*

Desde una mirada de la distribución sociopolítica y territorial mapuche hablamos de la existencia del *lof mapu*, como un espacio habitado por familias emparentadas entre sí y constituidas por personas, animales, seres espirituales, plantas, cerros, esteros, etc., es decir, una noción de comunidad no solo humana sino de múltiples seres relacionados, interdependientes y cuya complementariedad constituyen el todo. El *lof mapu* y sus familias constituyen un segundo lugar donde habita el *kimün*, por lo que inevitablemente hablamos de un *mapuche kimün* diverso:

*"wichuke kimün ta müley, welu kom kiñe rakizum mew ta nüwküley"*

[existen saberes diferentes, pero todos están sujetos al mismo pensamiento]

(Irenio Cayupan, Trañi Trañi lof che, conversación personal 2014).

Podemos hablar del saber ligado a contextos, a las particularidades de cada lugar, a la herencia cultural de las familias y los territorios. Así lo expresan las siguientes palabras:

*"kom püle ta kimgelay ta feyta chi küzaw [wizün], kake kimün ta müley ka. Faw püle ta müleyeyiñ ta wizüfe"*

[en todos lados no se sabe realizar este trabajo [alfarería], los saberes son diversos. Por aquí somos varias las alfareras]

(Dominga Neculman, Roble Huacho lof che, conversación personal 2014).

Se reconoce la existencia de ciertos saberes que caracterizan a algunos sectores o comunidades, esto no quiere decir que sean saberes exclusivos y que no habiten en otros lugares, solo que en el contexto de la diversidad intracultural, geográfica, climática e histórica, hay lugares donde ha sido posible perpetuar cierto tipo de saberes.

#### c. *Mapuche kimün encarnado en el che-persona*

Finalmente, el saber habita en el corazón de la persona, no es algo que corresponda al intelecto, a la cognición, sino de la persona en su sentido integral donde el corazón ocupa un lugar central:

*"piwkentukunmuy feyta chi kimün, femgenole fey ta falilay"*

[hay que enraizar en el corazón este saber, de lo contrario pierde su valor]

(María Llancavil, Chapod lof che, conversación personal 2014).

Por lo tanto, el *che* es morada de la sabiduría, siempre que se esté dispuesto a dejar que la sabiduría habite:

*"chuchi ti ayifilu ti kimün fey ta kimi ka, pinolu fey ta chumkawrume ta gülamnegeafuy fey ta kimgelay"*

[aquel que quiere el saber ese sabe, quien no quiere por más que quieran aconsejarle no logra saber]

(Rosa Coliñir, Rereco lof che, conversación personal 2014).

El *kimün* no puede poseerse, por lo que en la expresión habitual "*fey chi che niyey ta kimün*" que puede traducirse como 'esa persona tiene o posee saberes', *niyey* no puede traducirse como tiene, porque la sabiduría ni se tiene, ni se posee, ni se disfruta, ni se manipula, ni se utiliza, "sería una degeneración total de la sabiduría querer utilizarla, en este sentido, como arma, como instrumento para una finalidad" (Panikkar 1999:36). Hablamos de un *kimün* encarnado, tiene porque habita en él, porque el *kimün* está en él del modo como un huésped habita una casa, pero no está poseído ni atrapado en la persona, sino que las experiencias que ha vivido han dejado sedimentos, como lo señala Zambrano (2011). *Kimün* que puede visibilizarse por medio del *mapuzugun*, aunque sabemos que no siempre se deja expresar por medio de la palabra.

#### **Mapuche zugun o mapuzugun [Lengua mapuche]**

Todo lenguaje articulado es en principio un lenguaje oral, "no existen sociedades sin oralidad, aunque sí las hay y ha habido sin escritura. Siempre el sistema oral precede al

escrito, pero no son los únicos dos sistemas comunicacionales, tal vez sí los únicos lingüísticos" (Martínez 2008:8). Así, nos entendemos en primer lugar en la oralidad y de forma secundaria mediante la escritura.

Para el caso de la lengua mapuche, la oralidad es su expresión principal. La voz, la palabra hablada, la palabra situada es la que permite a la persona mapuche comunicarse con los distintos seres del entorno, con el pasado y con el futuro recurriendo a la memoria social y colectiva que funciona como archivo histórico. Es por tanto fuente de conocimiento mapuche, portando y movilizando el saber social, cultural, histórico y espiritual, fundado en la cosmovisión mapuche, a través de la comunicación (Beltran et al. 2022).

### *Sobre la oralidad*

La lengua mapuche es predominantemente oral, pese que ha comenzado a escribirse en las últimas décadas, permanece en los planteamientos de personas mapuche la importancia del "hablar bien" y del "escuchar bien", "que nos muestra la importancia que tiene por sí misma la palabra hablada", nos dice:

*"Feypigekey pichike che ta ñi kúme zugual, azkintuafiel ta che, kúme wixaleal kam kúme anüleal. Ka femgechi ñi kúme allkütual, ta ñi kim allkütual, ñi logkontukual ta zugu"*

[se les dice a los niños que tienen que hablar bien, mirar a las personas, estar bien erguidos o bien sentados. Del mismo modo el escuchar bien, el saber escuchar, para captar lo que se ha dicho]

(Daniel Paillacoí, Rereco lof che, conversación personal 2014).

Nos preguntamos entonces por qué es importante "hablar bien" y "escuchar bien" o el "saber hablar" y el "saber escuchar", y los participantes nos dicen:

*"mapuche ta ñi feypiken, müley siempre ta ñi yamüwal ta che"*

[así dice la gente mapuche, siempre debemos respetarnos]

(Rosa Coliñir, Rereco lof che, conversación personal 2015).

Se trata entonces de las relaciones de respeto, de ese hablar que sucede en presencia de "Otro", un otro que nos pide respeto, que nos pide que el mensaje sea dirigido, que nos exige armonía y reciprocidad en la relación. Que nos recuerda que somos parte de un nudo de relaciones que debemos cuidar.

Se trata también de la fugacidad de la palabra, de aquella que una vez dicha nunca vuelve, la que sin poder evitarlo, se pierde (Larrosa 2003), por lo tanto, si no se escucha en el momento que fue dicho se desvanece en el aire. Ong nos lo explica del siguiente modo:

El sonido guarda una relación especial con el tiempo, distinta de la de los demás campos que se registran en la percepción humana. El sonido sólo existe cuando abandona la existencia. No es simplemente precedero sino, en esencia, evanescente, y se le percibe de esta manera. Cuando pronuncio la palabra "permanencia", para cuando llegó a "-nencia", "perma-" ha dejado de existir y forzosamente se ha perdido. (2016:27)

Lo anterior nos lleva a plantear que a los niños mapuche se les enseña a temprana edad, tanto el hablar bien como el saber escuchar, porque no es posible volver el tiempo atrás, y pese a que lo que no se escucha puede repetirse, ya es otra palabra y no la misma, y cada palabra merece ser escuchada en el momento en que son dichas, sobre todo cuando estamos en la presencia de ancianos mapuches que comparten su sabiduría por medio de la palabra hablada.

Cuando señalamos que el hablar se genera en presencia de "otro", no nos referimos solo a otras personas, sino a un hablar y comunicarse con distintos seres de nuestro *mapu*-tierra, cosmos-. Y como ya hemos señalado con anterioridad, la persona mapuche mantiene una comunicación con seres espirituales, escucha a los vientos, oye la voz de la tierra, agradece a los *aliwen*-árboles nativos- por sus hojas que servirán de medicina, etc., entonces este *zugun* no es exclusivo del ser humano, sino que es *zugun* que permite la comunicación entre distintos sujetos del entorno.

Tal vez es importante hacer un alcance aquí con respecto a la escritura. Mientras que esta última es pensada y ejecutada por personas cuyos destinatarios son también personas, el *zugun* en su oralidad no se plantea de este modo, sino en la filosofía mapuche del todo relacionado.

### *El mapuzugun una lengua que presenta*

La importancia del saber hablar y el saber escuchar, nos devela también que para la persona mapuche la palabra no viene a representar algo, sino que lo hace presente, no es que una conversación se llene de palabras que representen ideas, conceptos y teorías sobre algo externo a la persona, sino que presentan la realidad. Esto lo podemos evidenciar en los siguientes ejemplos:

El lamgen Baltazar Rainahuel del *lof mapu* Trafun nos sugirió hacer la conversación sobre su experiencia de educación mapuche en la infancia y en relación a sus



ahora antepasados, en el transcurso de la mañana siguiente, argumentando que hablar de ellos es hacerlos presente en la conversación y aquello no era conveniente hacerlo al atardecer o de noche (Notas de campo 2014).

La palabra hablada entonces, hace presente aquello de lo que se habla, hablar de los antepasados hace que ellos se hagan presentes y narrar las experiencias pasadas significa vivirlas nuevamente. Existe un fuerte vínculo entre la palabra y el hecho, entre la palabra y las personas de las que se habla, entre la palabra y los espíritus:

*“Kümelay ta rume tukulpamekegeal ta weküfü ka wezake zugu pikey ta mapuche, mütxümmekegey pigekey”*

[no es bueno acordarse/hablar del diablo o de asuntos negativos dice la persona mapuche, porque se le está llamando dicen]

(Rosa Coliñir Cordova, Rereco lof che, conversación personal 2015)

Al hablar traemos al presente aquello de lo que hablamos, es por ello que “existen muchas expresiones que no se dicen porque hablarlas significa rastrear, traer lo nominado a la vida presente. Entre la palabra y lo que nombra no existe representación; son uno y lo mismo” (Rengifo 2003:143). Esto que encontramos en la oralidad del *mapuzugun*, nos permite señalar también que estamos frente a una lengua y a un pensamiento que no es conceptual. Sabemos que el concepto se constituye como un mapa mental que representa una acción, un hecho, una realidad, un puente entre la mente y la realidad. Esto es característico de un pensamiento racional, donde:

*El concepte és el gran instrument de la raó, és la seva criatura, com el seu nom mateix indica: el concepte és el concebut per la raó després que aquesta hagi estat exposada a la pluralitat de les coses i hagi mirat d'entendre-les. El concepte reduïx la pluralitat a la unitat, i només la unitat és intel·ligible a la raó* (Panikkar 2010:223-224).

[El concepto es el gran instrumento de la razón, es su criatura, como su nombre lo indica: el concepto es lo concebido por la razón después de que esta haya sido expuesta a la pluralidad de las cosas y haya tratado de entenderlas. El concepto reduce la pluralidad a la unidad, y solo la unidad es inteligible a la razón] [traducción de los autores].

Sin embargo, la unidad pretende representar la realidad, se transforma en porciones de realidades atrapadas en series de conceptos, y esto es problemático porque los conceptos son incapaces de lograr representar toda la realidad

o dar cuenta de las particularidades y complejidades de las cosas.

#### *Sobre el mapuzugun como universo de sentido*

El *mapuzugun* como lengua originaria del pueblo mapuche nos permite hablar de todo aquello que nos compete como pueblo, nos permite referirnos y vivir nuestras prácticas culturales y religiosas con el sentido que de generación a generación se le ha dado, por tanto, desde el *mapuzugun* se puede acceder a un universo de sentido que en una lengua distinta no es posible. Uno de los participantes de esta investigación lo plantea de este modo:

*“Re mapuchezugun mu ta zugugi ta che, re mapuche kimün mu ta gütxamkagi ta che, wigkazugukelaygün kuyfi pu fütakeche ka. Fey mu llemay ta ka antü kim mapuchezuguwenole ta che chumgechi gillatuay chi pingey, Padre Dios pipeaymay ta che...”*

[Solo en *mapuzugun* nos hablaban, solo desde el saber mapuche nos hablaban, no hablaban el *wigkazugun* / castellano nuestros ancianos. Es por eso que nos preguntamos si el día de mañana las personas no saben hablar el *mapuzugun*, cómo harán rogativas me pregunto, será que dirá Padre Dios la gente en un *gijatun*...]

(Daniel Paillaco, Rereco lof che, conversación personal 2014).

Lo que aquí se señala es que no es lo mismo decir “Padre Dios”, que nombrar las distintas fuerzas espirituales y antepasados a los que recurre la gente mapuche en el momento de establecer la comunicación espiritual. Porque decir Padre Dios significa asumir una concepción de divinidad, una concepción de mundo, del significado de una religión, que es completamente distinto a cómo la persona mapuche comprende y vive su mundo, cómo vive la espiritualidad y la relación con los distintos seres visible y no visibles con quienes cohabitamos nuestro *mapu*.

Si comprendemos que “Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no solo una forma de ver y de vivir la realidad, es otra realidad” (Panikkar 1993:108), entonces cada lengua permite hacer inmersión en un universo de sentido diferente, permite expresar, comprender y vivir la vida en una lengua diferente. De aquí se desprende que traducir algo dicho en *mapuzugun* al castellano es problemático, por cuanto siempre existe una cierta distancia y cierta traición al traducir (Gadamer 1999) y en ocasiones simplemente, no existen palabras en la “otra” lengua para expresar lo que se dice y comprende en *mapuzugun*. Sin embargo, para acortar estas distancias entre el sentido original de una palabra y su posible traducción, y acercarnos a la comprensión, es importante tener en cuenta la idea de las equivalencias homeomórficas que propone el pensador Raimón Panikkar:

creer en Dios no puede ser equivalente a creer en Brahma. Las notas o atributos distintivos de cada uno difieren también radicalmente. Ni siquiera sus respectivas funciones son las mismas. El uno crea y es providente, ama y tiene voluntad. El otro no necesita cumplir esas funciones. Ambos representan tan solo el papel equivalente de ser un punto de referencia último, en el sentido de no admitir nada más allá en ningún ámbito. Para ello tienen que desempeñar funciones diferentes. Brahma y Dios son *equivalentes homeomórficos* (1997:107).

Nos dice este pensador que no es lo mismo hablar de Dios situándose desde el cristianismo que hablar de Brahma desde el hinduismo, como no es lo mismo creer que la palabra Dios puede llegar a explicar o comprender la espiritualidad mapuche, es por ello que es importante plantear que las palabras de una lengua encuentran equivalentes homeomórficos en otra lengua, pero no una traducción y una literalidad, a menos que estemos frente a lenguas distintas pero cuyas culturas y pueblos tengan un mismo origen y filosofía de vida, en dicho caso se genera mayor aproximación.

Es así que hablar en *mapuzugun* o escuchar el *mapuzugun* nos exige situarnos, hacernos conscientes del lugar desde donde vamos a comprender o interpretar lo dicho, así como tenemos que hacernos conscientes también, sobre cómo vamos a comprender el pensamiento mapuche y la concepción de los saberes mapuche encarnados en el *mapu*—cosmos-, en el *lof*—comunidad- y en el *che*—persona-.

### Conclusiones

A través de este documento nos hemos acercado al pensamiento, saber y lengua mapuche, para transmitir que como pueblo originario tenemos nuestra propia forma de comprender el mundo, de organizarlo y de expresarlo, y que es importante avanzar en un diálogo que no busque traducir y comprender con categorías foráneas o marcos de referencias teóricas occidentales, lo que las personas mapuches expresan desde su propia lengua y comprensiones. Es por ello que en este estudio se ha realizado un esfuerzo por mantener las palabras dichas por los participantes, cuidando que en la traducción no se generen grandes distancias, sino procurando mantener el sentido de lo que fue dicho en las conversaciones.

A modo de síntesis, queremos recalcar cuatro ideas fundamentales sobre lo que ha versado el discurso que hemos presentado. Una primera idea es que el pensamiento mapuche se caracteriza por ser relacional y comunitario, donde se concibe que todo está vinculado con todo. En este sentido, la persona no está en el centro de las relaciones, sino más bien formando parte de un nudo de relaciones, que están alineados con los principios de reciprocidad y comple-

mentariedad. Creemos que comprender esto nos sitúa en un lugar distinto al pensamiento racional moderno y nos permite dialogar sobre otras comprensiones, que en ocasiones la perspectiva globalizadora se esfuerza por ocultar.

La segunda idea, consiste en comprender que el mapuche *kimün*, corresponde a un saber encarnado, que habita en el territorio, en los distintos seres con quienes cohabitamos y también en las personas. Un saber situado, contextual, que hunde sus raíces en nuestro *mapu*—tierra, territorio, cosmos- y les da movilidad a las múltiples formas de vida mapuche presentes. No se trata de conocimientos objetivos, validados por algún método científico, sino de un saber que está ligado a la vida, a las experiencias, historia y particularidades de quienes la viven.

La tercera idea se relaciona con la lengua *mapuzugun*, la que no es categorial, conceptual, representativa, sino que al hablar hace presente aquello de lo que está hablando, nos presenta permanentemente aquello que nombramos y es por ello que al relacionarnos debemos dar importancia al hablar bien y escuchar bien, porque las palabras traen hacia nosotros experiencias pasadas, nos conecta con nuestros antepasados, con los espíritus y con otras dimensiones del vivir. Hablar *mapuzugun* nos permite hacer inmersión en un universo de sentido del pueblo mapuche, difícil de comprender desde otras lenguas, aunque desde la perspectiva del diálogo se debe hacer un esfuerzo para generar acercamientos.

Para finalizar, la cuarta idea retoma la necesidad del diálogo intercultural, que busca una auténtica comprensión del otro para generar comunicación e interfecundación, que se cuestiona por un lenguaje de comunicación que permita atravesar los límites del lenguaje propio para comprender y no enmarcar en nuestras propias categorías, lo que la otra persona dice en su propia lengua y en sus propias comprensiones.

### Agradecimientos

Los autores quieren agradecer a todos los participantes de esta investigación, que sin dudar y sin egoísmo compartieron sus palabras con nosotros e hicieron posible la escritura de este documento: A Baltazar Rainahuel, del lof mapu Txafun; Aurelia Pailacheo, del lof mapu Mawidache; Irma Tralcal, lof mapu Truf Truf; José Paillacoí, lof mapu Rereco; Rosa Coliñir, lof mapu Rereco; Daniel Paillacoí, lof mapu Rereco; Marta Parra, lof mapu Pircumche; Antonio Marilaf, lof mapu Truf Truf; Ireneo Cayupan, lof mapu Trañi Trañi; Dominga Neculman, lof mapu Roble Huacho y María Llacavil, lof mapu Chapod. Finalmente, también agradecemos a los evaluadores de este artículo que hicieron posible su publicación.

**Referencias Citadas**

- Beltran, J., Klenner, M., Gálvez, J. y Tereucán, J.  
2022. Fuentes del conocimiento mapuche: Contribuciones epistémicas para una educación intercultural en contextos mapuche, Región de la Araucanía. *Diálogo Andino*: 67:20-30.
- Catriquir, D. y Llanquino, G.  
2017. Wiñon antü zugu. Fenómeno natural, de vida y de kimün en el mapunche rakizuam. En *Mapun Kimün: Relaciones Mapunche Entre Persona, Tiempo y Espacio*, editado por R. Becerra y G. Llanquino, pp. 119-136. Ocho libros, Santiago de Chile.
- Estermann, J.  
1998. *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Ediciones Abya – Yala, Quito.
- Gadamer, H. G.  
1999. *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Kvietok, F., Maurial, M. y Guzmán, I.  
2022. Hacia una investigación descolonizadora: aportes para la enseñanza de la investigación en la formación superior en educación intercultural bilingüe en el Perú. *Diálogo Andino* 67:112-123.
- Larrosa, J.  
2003. *Entre las Lenguas. Lenguaje y Educación Después de Babel*. Editorial Leartes, Barcelona.
- Ley N° 19.253 de 1993.  
*Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación de desarrollo indígena*.
- Malik, B. y Ballesteros, B.  
2015. La construcción del conocimiento desde el enfoque intercultural. *Diálogo Andino* 47:15-25.
- Martinez, P.  
2008. La oralidad como instrumento para acceder al discurso andino colonial. El caso del Manuscrito de Huarochirí. *Diálogo Andino* 32:7-20.
- Mayanza, L. y Mora M.  
2022. Sabiduría andina chakana y sus colores, una herramienta didáctica para la educación intercultural bilingüe. *Diálogo Andino* 67:99-111.
- Ong, W.  
2016. *Oralidad y Escritura: Tecnologías de la Palabra*. Traducido por A. Scherp. Fondo de cultura económica, Ciudad de México.
- Panikkar, R.  
1993. La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos. *Revista Wiñay Marka* 20:105-114.
- Panikkar, R.  
2006. *Paz e Interculturalidad. Una Reflexión Filosófica*. Herder, Barcelona.
- Panikkar, R.  
2010. *Pluralisme i Interculturalitat*. Fragmenta Editorial, Barcelona.
- Rengifo, G.  
2003. *La Enseñanza es Estar Contento. Educación y Afirmación Cultural Andina*. PRATEC / Proyecto andino de tecnologías campesinas, Lima.
- Salinas, H.  
2014. Acerca del pensamiento primordial y de su pedagogía. *Reire. Revista d'Innovació i recerca en educació* 7:1-10.
- Teiller, F., Llanquino, G. y Salamanca, G.  
2017. Autodeterminación cognitiva y mapun kimün. En *Mapun Kimün: Relaciones Mapunche Entre Persona, Tiempo y Espacio*, editado por R. Becerra y G. Llanquino, pp. 25-40. Ocho libros, Santiago de Chile.
- Tubino, F.  
2004. La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural. En *Los Desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho*, editado por M. Castro. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Van Manen, M.  
2003. *Investigación Educativa y Experiencia Vivida: Ciencia Humana Para una Pedagogía de la Acción y la Sensibilidad*. Idea Books, Barcelona.
- Zambrano, M.  
2011. *Notas de un Método*. Editorial Tecnos, Madrid.