

## Una aproximación al tiempo, el pensamiento filosófico y la lengua mapuche <sup>1</sup>

An approach to Mapuche time, philosophical thinking and language

Elisa Loncon Antileo <sup>2</sup>

### Resumen

El tiempo no es lo que marcan las manecillas del reloj ni existe un sólo concepto de tiempo, el tiempo lineal, como lo impone la cultura dominante; hay diferentes nociones según sea la filosofía del pueblo. En la cultura mapuche el tiempo es cíclico y éste está determinado por los ciclos de la naturaleza; el presente es la vida con la naturaleza porque para que exista vida y bienestar, persona y naturaleza o tierra deben estar en relación de equilibrio y en reciprocidad permanente. Por lo mismo, para explicar el tiempo es necesario conocer la historia, la cosmogonía, el concepto de ser humano, de naturaleza y saber como se construye el conocimiento; por ello, en este estudio se abordan estos temas desde la filosofía, la lingüística y la historia de los mapuche. Este estudio tiene como propósito conocer y explicar una parte del pensamiento mapuche, desde una experiencia de diálogo entre culturas y disciplinas. Se concluye que la comprensión del tiempo cíclico mapuche y su relación con la naturaleza puede ayudarnos a enfrentar la urgente crisis medioambiental del planeta.

**Palabras claves:** Pensamiento, cultura mapuche, mapuzugun, colonialismo.

### Abstract

Time is not what the hands of the clock tell, nor is there a single concept of time imposed by the dominant culture, as linear time. There are different visions of time depending on the philosophy of the people. In the Mapuche culture, time is cyclic, and this is determined by the cycles of nature; the present is life with nature because for life and wellbeing to exist life and, individuals and nature or the earth should be in balance and permanent reciprocity. Therefore, to explain time in the Mapuche culture, it is necessary to know its history, cosmogony, the concept of human being, nature, and how they build knowledge. This study discusses these topics from the philosophy, linguistics and history of mapuche people. This study aims to know and explain a part of Mapuche way of thinking, from a dialogic experience of dialogue between cultures and disciplines. One conclusion, among others, is that understanding the mapuche cyclic concept of time and its close relation to nature may help us face the urgent environmental crisis facing our planet.

**Key words:** way of thinking, mapuche culture, mapuzugun, colonialism

---

<sup>1</sup> Fondecyt de iniciación N° 11180108. Parte de esta reflexión fue presentada en el ciclo de conferencia La Belleza de pensar, dirigida por Cristian Warnken en San Pedro de Atacama, junio, 2019.

<sup>2</sup> Académica, Universidad de Santiago de Chile. [Elisa.loncon@usach.cl](mailto:Elisa.loncon@usach.cl). Se agradece la lectura previa y aportaciones al texto de Cristian Vargas y Miguel Farías

## Introducción

Hablar del tiempo en la cultura mapuche es dialogar con las otras epistemologías, una conversación entre saberes, en este caso entre el *mapuche kimvn* ‘conocimiento mapuche’ y lo que ha enseñado la cultura occidental respecto al tiempo (Pozo, 2014; Loncon, 2017 b). La filosofía mapuche reconoce como pilar de vida la relación de equilibrio del ser humano con la naturaleza; la naturaleza tiene *nepen*, ‘fuerza, movimiento’ y el tiempo no se escapa de este entramado, la naturaleza determina el tiempo pero además tiempo y espacio están interconectados. Históricamente, el tiempo es anterior al ser humano y avanza conforme avanzan los ciclos de la naturaleza. Lingüísticamente no existe un concepto específico para nombrar el tiempo, se expresa con elementos de la naturaleza como el sol o la luna; aunque la lengua mapuche codifica el tiempo de los eventos y de las acciones en su morfología y sintaxis, pero más que marcar la secuencia pasado, presente, futuro, describe como fue ese tiempo, para ello dispone de un rico número de sufijos descriptores de tiempo, conocidos desde la lingüística como categoría aspecto (Comrie, 1983). La vida es estar en presente con la naturaleza, la muerte corresponde al tiempo de trascendencia. El pasado es parte del ciclo de la naturaleza y el futuro es el sueño (Nakashima, 2014), lo que ha de alcanzarse. Los seres humanos pueden viajar en el tiempo, sobre todo el o la machi, que conocen el futuro a través del sueño, desde una dimensión espiritual no medible físicamente.

En la actualidad, los mapuche como cultura y producto del colonialismo y de las políticas del Estado han sido despojados de la temporalidad del presente; la cultura occidental chilena se refiere a ellos en pasado como si ya no existieran, hecho que se une al trato discriminatorio, a prejuicios y conceptos peyorativos empleados por la cultura hegemónica para referirse a los indígenas (Tijoux, 2016).

En este ensayo se discute el tema del tiempo en el mundo mapuche a partir de un enfoque etnográfico que integra las vivencias intracomunitarias de su autora presente en la memoria, la historia oral y en la lengua. Estos conocimientos dialogan con las otras disciplinas como la lingüística, la filosofía, la historia. Se habla de la filosofía mapuche porque esta cultura como otras tiene la capacidad de hacerse preguntas, se pregunta sobre la vida, el entorno, la naturaleza del ser o qué es el tiempo, entre otras.

En el primer punto se habla del tiempo de la infancia y de manera particular a partir de un relato oral, un *epew*, se explica el no tiempo o a la detención del tiempo. En segundo lugar, se responde a la pregunta ¿qué es el tiempo? desde el pensamiento mapuche; en el tercer punto se explica cómo se expresa la temporalidad en la morfosintaxis del mapuzugun y su relación con el concepto de tiempo. Finalmente, se aborda el tiempo desde la epistemología dominante.

## Aspectos metodológicos y conceptuales desde el mundo mapuche

Sostener que el pueblo mapuche o que un pueblo indígena tiene filosofía resulta casi imposible desde el pensamiento positivista de occidente; ello no se debe solo al afán colonial de negar a los indígenas, sus saberes y conocimientos sino también a la metodología de la investigación que se emplea para identificar sus conocimientos desde la perspectiva académica. Como señala Smith (2016) “la investigación científica ha sido participe en los peores excesos cometidos por el colonialismo,” (p 19). La crítica no es gratuita, ha surgido de los propios sujetos que se han sentido investigados, estudiados, y cuyas realidades y saberes son transformadas por los ojos del investigador, sus conocimientos despojados de su autoría y cuando no, usados para cumplir

objetivos ajenos a los suyos. Agrega la autora citada “los pueblos indígenas tienen otras historias que contar” (Smith, 2016, p. 3); estas no solo cuestionan la naturaleza de la ciencia positivista sino que también sirven para contar una historia alternativa, la contra historia, que son poderosas historias de resistencia, mantención y desarrollo de su pueblo compartidas y repetidas las veces que sean necesarias y que dan sentido al presente y futuro de los mismos (Hernández, 2019).

En la literatura hay autores indígenas que hablan de la filosofía indígena, entre ellos el filósofo y literato maya Bolom Pale, quien sostiene que “la filosofía de todos los pueblos originarios de todas las épocas no es el resultado de las ideas de un pensador aislado, más bien tiene su naturaleza en el entramado social y colectivo” (Bolom, 2019, p. 22). El mismo autor sostiene que el método de “la observación constante permite descifrar la marcha del cosmos, donde conocen sus leyes para convertirlas en guías de la organización colectiva y comunitaria, de sus propias vidas cotidianas” (Bolom, 2019, p. 23)

Quienes no conocen el mundo mapuche no alcanzan a ver la articulación de su pensamiento en un todo, sólo conocen fragmentos y hasta pueden decir que su pensamiento filosófico no tiene una base común que lo defina, considerando además que lo mapuche se caracteriza por su propia diversidad. Hay identidades territoriales que fundan su origen en las montañas como el caso de los pewenche ‘gente de las araucarias’, otros como los lafkenche que identifican su vida con el mar. Al preguntarse ¿qué es lo común entre ellos? La respuesta mapuche será la naturaleza, ambas identidades son fundadas a partir de sus territorios, el mundo natural que habitan.

Más allá del nombre, los conceptos en mapuzugun que permiten hablar de lo común en lo mapuche son *Admapu* y *Normogen*; el primero se refiere al conjunto de normas de vida que regulan al ser humano con la naturaleza y el segundo a la práctica de las mismas normas. Así ser mapuche, ontológicamente se refiere a un modo de ser sujeto en equilibrio con la naturaleza, *mapu* es naturaleza, tierra, territorio y *che* persona hombre, mujer. La persona que practica el equilibrio con su comunidad y la naturaleza posee además valores, actitudes y saberes, entre ellos debe ser *kimche* ‘sabio’, *poyenche* ‘cariñoso’, *norche* ‘justo’ y *newenche* con ‘fuerza espiritual’; estos se cultivan desde la niñez y permiten al ser humano estar en presente con la naturaleza, con la comunidad, con el otro, o con los espíritus; es decir siempre prestar atención a la tierra, a la persona, así es el ser mapuche ‘gente de la tierra’, tal cual.

La relación del ser humano con la naturaleza también se presenta nítidamente en el nombre tradicional de la persona, hoy son los apellidos. Mi bisabuelo paterno se llamó *Antvpi* ‘pide el sol’; cuenta la historia que él tenía el poder del sol y que podía aplacar las inundaciones. Un caso especial lo conforman los nombres de la familia *Kajfukura* en la historia de ocupación militar de Argentina, el *Logko Kajfukura* fue hijo de *Wenukura* y uno de sus descendientes se llamó *Mamunkura*. Ellos tenían la espiritualidad de la piedra sagrada del cielo, *kura*<sup>3</sup>, el nombre en este caso derivó del poder espiritual de la piedra, de ahí ‘*Wenukura*, piedra del cielo, *Kajfukura* ‘piedra sagrada’, *Namunkura*, ‘base la piedra’; este último, fue un religioso salesiano, que murió en 1904 y por sus virtudes y devoción fue declarado venerable por Juan Pablo II en 1972, y beatificado por Benedicto XVI el

<sup>3</sup> Lehmann Nitsche en una historia recuperada y publicada por Canio y Pozo (2013) dice que la mujer de *Kajfukura* soñó que debía ir a recoger una piedra en la cascada y fueron con su marido, la piedra le daba *pewma*, sueños de conocimientos, él sabía cómo atacar al enemigo y dónde; el poder de la piedra le hacía imbatible. El relato cuenta que una vez soñó que el gobierno le pediría su piedra y que cuando ello ocurriera, él tenía que entregársela, que a los cuatro días de regreso a casa su piedra retornaría. Así fue, el gobierno pensaba que era brujo, y mando a despojarlo del hechizo para derrotarlo; requisó la piedra, la dejó guardada en un cofre, en una pieza y custodiada por militares. Cuando *Kajfukura* retornó a su hogar, a los cuatro días del retorno su piedra regresó a sus manos.

año 2007. Estos nombres se estructuran con dos componentes: el *kvga* y un *kvmpeñ*; el *kvga* corresponde a *kura*, el tronco del linaje y el *kvñpeñ* el que califica y le da especificidad *wenu*, *kajfu*, y *namun*. (De Augusta, 1916; Foester, 2010). Como se puede ver, el pensamiento filosófico mapuche incorpora la naturaleza como un pilar central que define la identidad de la persona, su sentido de vida, de convivencia, organización.

La filosofía racional positivista no es la única que existe; hay diversas corrientes filosóficas, y esto es así desde los inicios de la misma filosofía; filósofos como Aristóteles hablaron de la metafísica, de lo indecible; la filosofía china, a lo largo de la historia a través de sus diferentes escuelas han desarrollado diferentes doctrinas filosóficas; Confucio en sus inicios habló del tiempo cíclico, el tiempo de la naturaleza y es quien desarrolló la doctrina de la moralidad todavía vigente del estado chino respecto al consumo occidental. En los tiempos modernos, el filósofo Gastón Bachelard sostiene que la filosofía es la capacidad de establecer preguntas (Rodríguez, 2007). En esta mirada de diversidad de pensamientos filosóficos es posible hablar de la filosofía indígena, mapuche en este caso.

Un punto no menor en esta reflexión es el paradigma del sentipensar; como lo dice Escobar (2014), la razón y la ciencia no son exclusivas en la construcción del mundo ni en su interpretación, se hace también desde los sentidos, desde el corazón; y es la forma como los pueblos y las comunidades construyen el saber desde sus subjetividades. Las comunidades indígenas para construir saberes y actuar en el mundo no separan el corazón de la cabeza, el pensamiento del sentimiento, al ser humano de la naturaleza; ello atraviesa todo el pensamiento indígena como se apreciará en esta reflexión.

## El tiempo de la infancia

Nacer en una comunidad mapuche y en una familia bilingüe fue el hecho que marcó mi existencia, además fui formada en dos sistemas educativos de modo paralelo, el mapuche propio de la familia y comunidad y el de la escuela chilena (Quilaqueo, Quintriqueo, Riquelme, Loncon y Le Bonniec, 2014), sistemas que no siempre conversaron, porque la escuela imponía la negación del otro, negación a la que a mí me enseñaron responder con sabiduría en una práctica constante del uso de la palabra y aprendizajes sobre el modo de ser mapuche transmitido entre otros a través de la oralidad. Desde un principio, como niña y niños, hablantes de mapuzugun o lengua mapuche, en el hogar sorteamos las dificultades del bilingüismo con mucha creatividad. La lengua desconocida era el castellano, sus palabras llegaban a nosotros por la abuela, los padres, las visitas; las oíamos, las repetíamos, jugábamos con ellas y allí le asignábamos una experiencia, un sentido. Entre las palabras divertidas que recuerdo se encuentra *taturcuay*: mi abuela la escuchó en el pueblo, en la tienda de las telas de los Gasep. Nos contó que los turcos decían: “*aló, aló, taturcuay*” para llamarse por teléfono. No conocíamos ese aparato, pero esto nos llamó tanto la atención que inventamos una escena para imaginarnos qué era eso llamado teléfono. En la representación, un primo hablaba desde el hueco de un portón, usado para atravesar las trancas, y al otro lado del hueco yo colocaba mi oído para escucharlo. Él decía: *Aló aló taturcuay* y yo le respondía lo mismo. Así era el juego, lo repetíamos una y mil veces, la felicidad consistía en escucharnos desde lados contrarios y asumir que ese era teléfono. Después, cuando grande y ya estudiando en la universidad, tomé conciencia del bilingüismo y de sus complejidades, recién me di cuenta de que lo que la abuela quiso repetir fue la frase: “*aló, aló, aló, está el turco ahí?*” pero con su castellano poco desarrollado no podía expresar las palabras completas del texto y nosotros menos aún porque tampoco hablábamos bien esa lengua. De este modo, mi abuela se convirtió en mi primera profesora de idioma, una mujer analfabeta pero sabia que no dudó en darnos referencias del otro mundo y de otra lengua, pero más

todavía acompañar nuestros juegos. Ella fue María Elisa Huaiquimil Queupu.

En el hogar cada palabra que llegaba para nosotros era motivo de inventos, pero esto en la escuela no funcionó, allá los significados ya estaban dados por el otro y había que aprenderlos de memoria. Recuerdo una vez en la escuela una compañera me dijo: “*Te lo di a ti*”, eso para mí era incomprensible, eran monosílabos separados sin significados, en un instante me hubiera gustado que existiera el verbo ‘*tikan*’ y poder decir *tikayu*, en un perfecto dual en mapuzugun como, “de ti para mí”, pero eso era imposible en el castellano; lo que más me confundía era el pronombre “*ti*”; era obvio que los niños que hablaban castellano no me entendían. En este contexto mi palabra inventada “*tikan*” nació y murió en ese instante de incomprensión, pero en mi mente quedó viva y cada vez me recuerda que la comunicación necesita de un lenguaje y palabras comunes para que nos comprendamos. En la escuela también había represión lingüística: no se hablaba mapuzugun y el profesor usaba una varilla suficientemente larga para corregir a quien lo hiciera desde su posición, hasta el estudiante sentado en el último banco trasero de la sala de clases.

En mi familia había un *epewtufe* ‘persona que cuenta cuento’, un tío, Tatao, Segundo Marileo, un gran narrador que nos llevaba por mundos encantados de seres extraños, luminosos y poderosos. Lo recuerdo allí sentado alrededor del fogón, con una risa fuerte y contagiosa con la que llamaba la atención. Si no reías, entendías que estabas llamado a entrar en su encantamiento, porque eso hacía verdaderamente.

Así, mi tierna infancia se hizo en mapuzugun y castellano. Cualquiera fuera la situación favorable o en contra del lenguaje, las lenguas siempre me conmovieron. En la adolescencia dejé de hablar mapuzugun por represión escolar y autorepresión lingüística (Mingo, 2017), actitud que por suerte cambió cuando me sentí más crecida. En lo que sigue, comparto un *epew* fundacional en mi vida, lo escuché en casa cuando niña y una versión escrita del mismo se encuentra en *Estudios Araucanos* (Lenz, 1895). Este explica entre otros una situación de desequilibrio en el afecto, el amor, el espíritu de los personajes y que lleva a un estado de -no tiempo. Es importante para explicar que el tiempo en la cultura mapuche no está separado de la naturaleza y tampoco del ser humano.

### Latrapay epew

Este *epew* cuenta cómo una vez dos jóvenes sobrepasados por el dolor de la muerte de sus esposas, detuvieron el tiempo dejando el mundo en la oscuridad, se llama *Latrapay*; el vocablo no tiene significado en mapuzugun, pareciera ser que proviene de la palabra *latripay*, ‘terminó muerto’ y puede ser, porque el protagonista termina muerto, pero el *epew* es reconocido como *Latrapay*.

*Latrapay* era un hombre viejo con mucho poder espiritual, tenía dos hijas y las casó con dos jóvenes que también tenían mucha fuerza espiritual, pero estos maridos fueron buscados para superar lo imposible, hasta la misma muerte. Para conocerlos, *Latrapay* los sometió a varias pruebas. La primera fue pedirles que derribaran árboles antiguos con un hacha en mal estado. Los jóvenes en el primer hachazo quebraron el hacha. Entonces, pidieron al suegro llevar su propia hacha. Con ayuda del trueno consiguieron hachas mágicas, para ello rogaron y dijeron:

“¡Bájate, pues, hacha del trueno!

¡Bájate, pues, hacha del trueno!”

“Favorécenos Dios; haz que bajen dos hachas que de un solo golpe derriben los árboles”  
(Villena & Loncon, 2019, p. 41- 42)

Luego allá, muy arriba en el cielo sonaron esas hachas del trueno. Oraron cuatro veces, en la segunda oración las hachas sonaron más cerca, en la tercera más cerca aún, y en la cuarta cayeron como rayos. Con estas cortaron todos los árboles que les pidieron.

Lograda la prueba, Latrapay pidió otra, esta vez debían capturar toros salvajes. Los jóvenes también lo lograron; pero luego vino una tercera prueba, les pidió que capturaran los ñandúes y guanacos, lo que no fue posible porque el viejo hizo trampas. Previamente mandó al zorro a perseguir a los animales para dispersarlos y dificultar su trabajo a los jóvenes. Los jóvenes tomaron más tiempo, y se quedaron en el lugar tratando de cumplir la misión. Mientras tanto, el zorro se fue a casa del viejo. Allá, Latrapay le pidió que matara a las jóvenes esposas en ausencia de los maridos. El zorro las mató. Cuando los jóvenes regresaron a casa vieron a sus mujeres en la cama, pensaron que dormían pero al darles vuelta se dieron cuenta de que estaban muertas.

El dolor de los jóvenes fue tan grande que prometieron venganza al viejo Latrapay. Primero capturaron la noche en una olla; los pájaros, preocupados por la oscuridad, se organizaron y se ofrecieron como esposas a los jóvenes, pero ninguna de las aves fue de su agrado: rechazaron al águila porque comía sapos, a la cóndor porque olía a carne cruda. La golondrina era linda pero pequeña; entonces los jóvenes dieron vuelta la olla y el mundo quedó en la oscuridad por cuatro años.

Los pájaros tristes e intranquilos idearon una forma de liberar la noche. La perdiz muy habilosa amarró una cuerda entre la olla y las patas de la mula de los jóvenes y luego ella pasó debajo del vientre de la mula, la mula se asustó y dio una patada, así la olla se dio vueltas y la noche fue liberada, llegó el sol y volvió el día. El viejo Latrapay había muerto de hambre, no tuvo quien lo cuidara; pero los jóvenes seguían tristes por no tener a sus mujeres. La Ñandú se apiadó de ellos y les pidió que cantaran mientras ella danzara, el canto debía ser sobre su vida y su forma de ser. Los jóvenes lo hicieron, y la ñandú bailó alrededor de un hoyo y de allí salieron dos ancianas, luego siguieron cantando y la ñandú continuó su baile, luego salieron dos hermosas mujeres, pero eran tuertas; la ñandú les pidió que siguieran con el canto y ella con el baile; entonces las viejitas les dieron los ojos correctos a las mujeres; así los jóvenes revivieron a sus mujeres y se casaron, volvió la vida y el tiempo para ellos. Hoy, en agradecimiento, los jóvenes siempre bailan el *choyke purun*, con el cual llaman al espíritu de la señora avestruz piadosa del dolor y del amor, así recuerdan el retorno de la vida, mientras el tiempo continua su ciclo.

## El tiempo en la filosofía mapuche

¿Qué es el tiempo para los mapuche? La filosofía mapuche tiene como pilar fundamental la relación de equilibrio entre el ser humano y la naturaleza; es una norma de vida. Todo lo que el ser humano hace, lo material como las creaciones intangibles, inmateriales, no escapan de este principio. El tiempo mapuche es cíclico, sigue los ciclos de la naturaleza, de ahí el concepto de *Wuñol Xipantv* ‘retorno del año’ o año nuevo mapuche, celebrado a la entrada del invierno. El movimiento de la tierra en torno a sí misma y en relación con el sol, marcan el día y la noche y el ciclo del año, rotación y translación. De este modo, astros como *antv* ‘sol’, *kvyen* ‘luna’, *wvnelfe* ‘lúceros’, son indicadores del tiempo mapuche. En la cultura maya también existen deidades del tiempo como la Deidad del Amanecer, Wuch “tinador” del Cielo, a quien se le puede ver antes de cada amanecer. Conforme al Códice de Dresde, lleva en sus espaldas a uno de los cuatro cargadores del tiempo,

que asociado al Mito del Wimal de Chilam Balam de Chumayel, coincide con las cuatro mujeres “madres” que crearon el tiempo (Sam, 2008)<sup>4</sup>.

El recorrido del sol de Oriente a Poniente es el eje ordenador del tiempo y el espacio, marca el día y la noche; como lo hace la luna en sus cuatro fases que indica el ciclo de un mes. En el tiempo cíclico es posible volver a estadios, eventos ocurridos en la naturaleza y se expresa en la palabra *Wvñokey antv* ‘vuelve el día’, *wvñokey xipantu*, ‘vuelve el año’, *ka wvñokeyintukeyiñ mogen* ‘y los seres humanos siempre están volviendo a las experiencias de vida’. Los frutos vuelven a madurar en cada verano, la primavera trae las flores en cada primavera, la tierra debe descansar en el otoño, el agua devuelve la fertilidad y la purificación de la tierra en el invierno. En el ciclo nada es estático, todo está en movimiento y ese movimiento hace que el tiempo avance. Como vemos, en el tiempo cíclico se vive el permanente retorno; volver siempre al origen, al nacimiento de las cosas. Dice Mircea Eliade el “mito del eterno retorno” (Eliade y Anaya, 1994).

El ser humano también responde a su propio tiempo, las personas nacen, crecen, y mueren, como los animales, las aves, todos tienen su ciclo. La naturaleza da la trayectoria al ser, a la persona, quien vive su ciclo; en el ciclo no se vuelve para repetir el pasado, se vuelve para mejorar aquello que quedó pendiente. Concluido el ciclo se acaba la vida, se deja de ser persona, se pierde la condición humana, ya no es *che*, mientras que su espíritu trasciende; esta transcendencia es tan importante que incluso hay una ceremonia que se hace para que el recién fallecido tome conciencia de su transformación, es el *amulpyjin* ‘hacer partir el espíritu’; al morir el cuerpo se va a la tierra, y los *gen* del *pyji* quedan, y volverán a nacer en el humano cuando otra persona los reciba. Entonces la naturaleza es infinita, las personas no.

El tiempo mapuche existe antes que el ser humano, se dice que primero estaba la tierra con sus cuatro partes vacía: *wenumapu* ‘tierra del arriba’ *ragin wenumapu* ‘tierra del medio’ *nagmapu* ‘tierra de abajo’ y *minche mapu* ‘tierra subterránea’. El fuego y el agua aparecieron por acción de las energías contrarias, del cielo cayeron energías positivas y negativas, llegaron a la tierra subterránea, y de allí salió el *pijan* ‘energía del volcán’, *wagvlen*, la estrella y el *xomu*, la nube y el agua, surgen en el *raginwenumapu*, la tierra intermedia. Estos, como el sol, la luna, los otros astros y otros fenómenos de la naturaleza como los truenos, son anteriores al ser humano. El ser humano surge por acción de *Kajfv wenu kuse*, ‘la mujer anciana sagrada del cielo’ (Loncon, Pacheco y Loncon, 2019).

Heráclito en el año 5 A.C. dijo que el tiempo se sustenta en la armonía de los contrarios, para las culturas originarias la complementariedad entre opuestos es la base para el equilibrio, deben existir los contrarios para hacer el equilibrio; la armonía es el buen vivir o *kvme mogen* en la cultura mapuche, o el *suma kawsay* en los quechua.

En la filosofía mapuche la vida es el estar en presente en toda la naturaleza, con la comunidad, con el otro, o con los espíritus; cada elemento que existe en las cuatro tierras tiene un *gen* ‘dueño o fuerza espiritual’. Uno de esos *gen* puede habitar en la persona, ser un aliado, y puede

<sup>4</sup> En el documento del *Chilam Balam* se relata un mito de la creación que inicia con el universo de los dioses del inframundo poblado por abejas. En la época en la que caían árboles y piedras por la lluvia de fuego se vivía un mundo sin Sol y sin Luna. Los dioses del cielo aniquilaron ese universo caótico bajo un fuerte diluvio que dio inicio a la nueva creación levantando la tierra con los cuatro dioses sostenedores y sembrando la semilla de la Gran Madre Ceiba en el centro del universo, el camino que conduce desde el inframundo hacia el cielo. <http://mundomaya.travel/es/arqueologia/sabias-que/item/el-chilam-balam-de-chumayel-es-un-relato-de-la-catastrofe-y-renovacion-en-la-creacion-del-mundo.html>

actuar como su maestra, maestro. Las personas que más han desarrollado el vínculo con la naturaleza son las/los machi, hay machi que tienen la fuerza del arcoíris, trueno, agua, caballo, culebra, cascada u otros. Las prácticas sociales ceremoniales como el *machitun* ‘ceremonia de sanación’ o el *gijatun* ‘ceremonia de agradecimiento a la tierra’ permiten comprender las dimensiones más profundas de la relación del ser humano con la naturaleza; particularmente, el canto ritual del machi, con ello curan las enfermedades, viajan en el tiempo, “van al pasado y vuelve al presente sucesivamente, en un tiempo hecho de palabras, para configurarse a sí mismo como un machi”, como se aprecia en la canción de machi “Toro pijan” (Miranda, Loncon, Ramay, 2017). En el canto se encarna la historia del parentesco de la machi con otros machi del pasado, y con los del futuro, el canto une el “tiempo de antes” con el “tiempo de ahora” y el mundo físico humano con los mundos espirituales.

Las personas comunes también pueden ir al futuro, para ello no se necesita consumir alucinógenos, se requiere tener desarrollada la habilidad para soñar y recordar los sueños. El *pvji*, ‘espíritu’, es quien puede viajar al futuro a través de los sueños, el *pvji* desafía el tiempo y el espacio. Las personas con gran desarrollo espiritual se pueden trasladar de la tierra al espacio superior o inferior, desde el *nagmapu* que habitamos hacia el *ragin wenumapu* ‘a la mitad del cielo’, para ello hay centros de energías específicos como son los *rewe* ‘altar comunitario’ y los *renv* ‘centros de energías de la tierra’, también los cerros.

Occidente, a diferencia de los pueblos indígenas, desarrolló el tiempo que conduce al “progreso”, generó la matematización del tiempo y las tecnologías para medirlo; parafraseando a Gaínza, esta noción está separada de la naturaleza y tiene un propósito productivista, es el tiempo más rápido de la economía y de los negocios pero destruye la naturaleza y despoja de ella las otras formas de vida (Gaínza, 2019, p.18).

### El tiempo en el idioma mapuzugun

Las lenguas forman parte de la memoria de la humanidad y las lenguas indígenas son contenedoras de saberes y de claves sobre conocimientos y experiencias de vida, conceptos y expresiones que en la lengua ayudan a entender cómo nuestros antepasados resolvieron diversos problemas en la historia, cómo satisficieron sus necesidades, qué preguntas se realizaron, cómo interpretaron el mundo y las cosas, sin la tecnología con la que cuenta el mundo moderno. En lo que sigue se analizarán algunas expresiones asociadas al tiempo y se explica la categoría aspecto, que se emplea en la gramática del mapuzugun, estableciendo una relación entre el concepto tiempo cíclico y el aspecto gramatical presente en la lengua.

#### 3.1. Concepto de tiempo

- a. *Antü*: el sol, día, hora, tiempo o tarea de trabajo (Febrés, 1882)
- b. *Antü* (día); *tripantu* (año) (De Augusta, 1916)

#### 3.2. Expresiones asociadas al tiempo

- a. *Rupan*(n.) *antü*, *amun* (n.) *antü*: pasar el tiempo
- b. *Rulpaantüpüdan*, *rulpaantüpüdameken*: perder el tiempo inútilmente
- c. *Al'ülewei ñi femam*, o *Al'ülewei antü ñi feman*: Me queda mucho tiempo
- d. *Afkentu*: for a long time, por un largo periodo (Smeets, 2008)
- e. *Afeluwvn*: aburrirse, de af: terminar, -el: dejar, -w reflexivo; (terminarse a sí mismo)
- f. *Fija*: tiempo de escasez

### 3.3. Identificación de un ciclo de tiempo

- a. *Kiñe waj xipantv*, ciclo de un año
- b. *puwvl xipantv*: ‘cumpleaños (alcanzaste tu año)
- c. *Puwi mi antv*: llegó tu tiempo (literalmente alcanzaste tu día)

Como se aprecia en los ejemplos (1), (2) y (3) las diversas palabras y expresiones referidas al tiempo usan la palabra *antv* ‘sol’ como sustantivo, adjetivo o verbo. Se diferencian (2.d, 2.e y 2.f) por usar otras raíces y significar conceptos diferentes, las dos primeras usan la raíz *af-* ‘terminar’ y derivan conceptos que indican lo contrario de su raíz, esto ocurre por los sufijos que los acompañan, en (2.d) *-ke* habitativo y *-ntu* ‘conjunto de’; *afkentu tripay* ‘salió por un largo tiempo’, o un tiempo casi interminable. (2.f) es una palabra completa, un sustantivo y se usa cuando se experimentan ciclos de escasez, sobre todo de pobreza material acompañada de enfermedades, es un muy mal tiempo.

También existe un concepto para expresar el pasado y futuro remoto, y este corresponde a *kuyfi*; Catrileo, en el libro *la Lengua Mapuche en el siglo XXI*, menciona que:

Dentro del sistema circular en que transcurre el tiempo en la visión mapuche, el lexema *kuyfi* se refiere al tiempo remoto pasado (*Kuyfi akuy pu mapuche faw* [los mapuche llegaron aquí hace mucho tiempo) y al tiempo remoto futuro (*Kuyfi mew akutuay ñi wenüy* [mi amigo regresará en un futuro lejano]) realizado por el sintagma verbal con marca de futuro indicado por *-a->* (Catrileo, 2010: 67)

3. 4. a. *Doy püichi kuyfi kim-mapudunguan.*  
‘En un poco tiempo más sabré mapuzugun’
- b. *Kuyfi Puelmapu weychamen, pi; kontuwariameyin.*  
‘Hace tiempo atrás fui a hacer guerra en Argentina, dijo asaltamos un pueblo’.

También se puede usar el adverbio *alvn* ‘mucho’

3. 5. *Alün mew l'ay, piam, tüfeychi domo.*  
Algún tiempo después murió esa mujer

Los ejemplos (3. 4. a y b) y (3. 5) fueron tomados de estudios Araucanos (Lenz, 1895).

La visión cultural y filosófica del tiempo mapuche se expresa en la lengua, esta no comunica, no expresa el intervalo de tiempo en que transcurre o transcurrió la acción, según la forma lineal del tiempo como ocurre en el castellano, donde es importante marcar si la acción ocurrió en el pasado, presente, futuro. En el mapuzugun el foco está puesto en la descripción del tiempo, interesa saber cómo ocurrió el evento, en qué parte del ciclo transcurrió. En una acción pasada importa identificar o describir si ese pasado es reciente, remoto, o si la acción tuvo sentido o no; por ejemplo:

- 3.6 a. *Zugupen radio mew* ‘recién hablé en la radio’
- b. *Zugufun radio mew wecegelu* ‘hablé en la radio cuando era joven, ya no’
- c. *Zugupvdan radio mew* ‘en vano hablé en la radio’

- d. Zuguayey radio mew ‘ya habló en la radio’  
 e. Pedro **em** Zuguay radio mew ‘Pedro habló en el radio ( no vigente)

En los ejemplos en 3.6, los morfemas o sufijos marcados en negritas son los descriptores de la acción, el sufijo **-pe** expresa un pasado reciente, **-fu** pasado remoto, no vigente, o implicatura rota; **-pvda** acción en vano; **em**, pasado no vigente, cuando el sujeto muere; **-ye** acción de pasado prolongado. El sufijo **-ye**, como *nie-*, indica un evento prolongado o una acción sostenida en el tiempo. En otros casos el sufijo **-ye** se asemeja más a una marca temporal de pasado como se muestra en el ejemplo f.:

- f. Rosa iyey ñi rali korü ‘Rosa ya comió su comida’

El presente como intervalo de tiempo no tiene marca morfológica alguna; aunque existen descriptores, o sufijos, que permiten ver si se trata de un presente continuo, (**-le/-kvle**), habitual (**-ke**), repetitivo u obstinado (**-ka**), (Catrileo, 2010; Smeets, 2008; Zúñiga, 2006).

El futuro es el único tiempo que se marca temporalmente y se entiende como algo no realizado (Salas, 1992). Esta propiedad de la lengua mapuche es analizada desde la lingüística como categoría aspecto (Loncon, 2011, 2017). El aspecto corresponde a la descripción del tiempo (Comrie, 1983), no expresa el tiempo directamente, sino que lo describe internamente y puede generar panoramas de posibilidades más complejos y completos. Como se aprecia en los ejemplos, el mapuzugun tiene como mínimo seis sufijos que describen el tiempo no importando el punto de referencia temporal de la acción, sino la descripción del tiempo en que ello tuvo lugar.

Hay autores como Salas (1992), Harmelink (1996) y Adelaar (2004) que sostienen que el sufijo **-fu** corresponde a una marca de pasado; pero no es así, **-fu** expresa un pasado remoto, da cuenta de una implicatura rota en acciones realizadas, y en acciones no realizadas expresa modo cortés, por ej. *puruafuyu* ‘bailarías conmigo’.

Respecto al futuro, la distinción más relevante del idioma en cuanto a tiempo es el contraste aspectual entre “lo realizado” y “no realizado” (Harmelink, 1996) y que se marca por la presencia o ausencia del sufijo de futuro **-a**. Todo lo que lleva **-a** es no realizado.

Como se aprecia, los sufijos aspectuales permiten evaluar la acción si tuvo sentido o no, diferenciar pasados o diferentes presentes, conocer si fueron acciones reiteradas o sin sentido. Al parecer, la descripción aspectual en la lengua proporciona información al sujeto para discriminar en las cosas pendientes, realizadas o no realizadas, y en las que puede volver a ejecutar en un nuevo ciclo; tal vez, esta sea la importancia de esta categoría aspecto, más allá de la riqueza gramatical del mapuzugun. Desde esta mirada, el concepto de tiempo parece ser un tiempo más acogedor que el tiempo lineal sin fin y que no da espacio para detenerse ni demorarse; por cuanto no da espacio para la reflexión, para el pensamiento; en cambio el tiempo cíclico da la posibilidad de reiniciar ciclos, corregir, mejorar. Siempre se vuelve al inicio, con más experiencia o más pérdidas pero se vuelve y hay posibilidades para concluir y cerrar lo que no se alcanzó en otro ciclo, si se ve desde lo humano. Como anteriormente se dijo, el paradigma del retorno permanente.

### El tiempo colonial y la negación del presente

El tiempo colonial se refiere más bien a los sucesos coloniales históricos, políticos que se instalaron desde la Conquista de América en los pueblos y territorios indígenas hasta la actualidad; hechos de genocidios, epistemicidios y lingüicidios (Phillipson, 1992), con los que se han destruido a los pueblos indígenas, sus filosofías, sus recursos naturales. Los conquistadores se instalaron en los

territorios indígenas con la racionalidad cristiana occidental, eurocéntrica, sistema de pensamiento donde la naturaleza es un recurso y el ser humano hombre es el centro del universo, dueño y señor que domina la naturaleza, a la mujer; un paradigma que permitió legitimar y agrandar el poder político y económico de la corona en la época de la conquista y, en la actualidad, en el modelo neoliberal.

De Sousa Santos, el sociólogo de las epistemologías del sur introduce otras categorías de análisis para referirse al tiempo estatal y sus políticas en relación con otros sectores sociales como los pueblos indígenas. En un análisis sobre el contrato social de la modernidad y las tensiones que se presentan entre el bien común y el interés particular en la sociedad, llama la atención sobre los fenómenos de tiempo-espacio estatal nacional con el tiempo-espacio local global; y observa que las políticas de los Estados no están atendiendo, o son sobrepasadas por el tiempo instantáneo del ciberespacio, y el tiempo glacial de la degradación ecológica, de la cuestión indígena o de la biodiversidad. Que el Estado se esfuerza en “canibalizar y desnaturalizar el tiempo glacial, indígena” y que estos tiempos tienen su propio dinamismo y son incompatibles con el tiempo estatal (De Sousa Santos, 2004, 2009). La incompatibilidad observada por el autor es de origen histórico; los colonizadores, la civilización, el cristianismo instalaron el tiempo lineal y con ello una promesa de civilización, salvación y desarrollo aún no alcanzados. El tiempo lineal es opuesto al tiempo cíclico, al tiempo de la naturaleza; más bien la naturaleza no está sujeta a su tiempo, no maneja su tiempo, sino es un recurso, objeto disponible para la explotación de los modelos coloniales y hoy el modelo neoliberal.

En esta misma lógica, históricamente en Chile se instaló la política del negacionismo indígena que no reconoce el tiempo indígena, pero más allá de esto, lo que no se reconoce son los derechos de los indígenas, su mundo su historia y presente. Tampoco los pueblos indígenas son reconocidos constitucionalmente y las políticas indígenas son postergadas para atender los problemas sociales de la población mayoritaria. A modo de ejemplo, en el periodo de la reforma educativa, 2010 - 2014 en adelante, ningún ministerio se hizo cargo del proyecto de ley de Derechos Lingüísticos que presentaron los Pueblos Indígenas, porque no “había tiempo ni espacio” en la agenda legislativa; los derechos indígenas fueron pospuestos simplemente, no hay igualdad ante la ley. En el actual periodo político (2019), el Subsecretario de Educación del Ministerio de Educación (MINEDUC) terminó soslayando la voluntad y decisión de los pueblos de que las lenguas indígenas sean enseñadas a todos, chilenos e indígenas; desconociendo la resolución derivada de una consulta indígena, el MINEDUC tomó la decisión unilateral de no promover las lenguas para todos.

De este modo, el desconocer los derechos de los indígenas se reproduce en las instituciones educativas, escuelas, universidades, las que guiadas por el pensamiento eurocéntrico y el tiempo lineal excluyen otras filosofías, otras visiones del desarrollo, otras epistemologías. Hoy el sistema educativo se encuentra en el punto más alto de su crisis de legitimidad en la sociedad, no está respondiendo a las necesidades de la sociedad, de las personas ni de la naturaleza. La crisis ambiental no tiene salidas, a no ser que se cambie la lógica del pensamiento a partir de la influencia del pensamiento indígena. Por su parte, la universidad, aunque goza de un

gran nombre como un espacio universal, no ha sido el espacio de la diversidad de pensamientos, ni de libertad para los pueblos, más bien se ha construido a espaldas de la diversidad cultural y como institución de adoctrinamiento y de colonización del pensamiento (Mato, 2007).

El epistemicidio, la muerte de los conocimientos, filosofía y lengua de los pueblos originarios han destruido muchas culturas. El nuevo episteme que inspiró a la república después de

la colonia dio continuidad a las políticas coloniales, donde los indígenas desaparecen, se perdieron en el espacio y cuando no, son presentados como objetos anacrónicos, atrapados en pasados míticos y si llegan al presente se les muestra como entes problemáticos: terroristas, borrachos, conflictivos. Así, el indígena es excluido del mundo contemporáneo, como también ocurre en otros países latinoamericanos, según constata Van Dijk (2019).

Los indígenas como los mapuche son pueblos en resistencia, viven en el tiempo contemporáneo, son presentes y son los llamados a construir el futuro que el colonialismo quiere impedir. Los conocimientos indígenas perfectamente pueden dialogar con otros epistemes, son aportes y prácticas de vida diferentes. La filosofía indígena también ofrece un espacio común para el reconocimiento de los temas globales; los conocimientos sobre los espíritus femeninos de la naturaleza en la cultura mapuche ofrecen una expresión cultural libre de toda hegemonía del poder y son insumos para las luchas feministas; en ellos las mujeres representan espíritus de la naturaleza, valores para su cuidado, tan necesarios hoy día para aplacar el calentamiento global. Son miradas que invitan a los distintos pueblos a compartir visiones y caminar juntos. Los futuros indígenas no solo son vitales para los indígenas, proporcionan información para los desafíos globales. Hoy no es suficiente que los jóvenes tengan asignaturas donde estudien la naturaleza, la ecología; las culturas indígenas están diciendo que hay que llevar el conocimiento a la práctica, hay que corporizar la naturaleza, sentirla en el cuerpo, territorializarla.

Finalmente, la idea del tiempo mapuche es más cercana a la idea del tiempo del filósofo de la alteridad, Levinas, que dice que vivimos en el tiempo y la muerte no es más que un momento del futuro, no es algo que ya esté allí arruinando nuestro presente, el presente se ha de vivir ajustado al buen vivir en y con la naturaleza, -en el equilibrio entre nosotros con la naturaleza, entonces el tiempo está acá para servir a nuestra propia vitalidad y no es en absoluto el instrumento de la mortalidad.

## Conclusiones

Después de haber analizado la concepción del tiempo en la cultura mapuche desde la filosofía, la lingüística y la relación con el colonialismo en un diálogo permanente entre las vivencias y el análisis teórico del fenómeno, se puede concluir que la cultura mapuche tiene un concepto genuino del tiempo, muy diferente al concepto de tiempo lineal: es un tiempo cíclico, que sigue el ciclo de la naturaleza sin separarse de ella. En este tiempo, el presente es estar con la naturaleza, el pasado es volver para reiniciar ciclos y el futuro es el tiempo que viene y muchas veces se anuncia en el sueño. Entre los conceptos de tiempo cíclico y lineal no hay diálogo, hay un abismo que les separa a modos de vida diferente, siendo más drástica a modelos de vida en la visión cíclica y a modos de muerte en la visión del tiempo lineal.

La lengua propia, los *epew*, la oralidad mapuche, como la memoria hacen posible el traspaso de conocimientos, valores, actitudes que mantienen el modo de ser mapuche; pero además permiten reconstruir la contra historia frente a la negación del ser, del mundo y de la historia mapuche por parte del la historia oficial colonial. Por lo mismo, la oralidad y la memoria son categorías importantes para la sistematización y cultivo del conocimiento propio.

El concepto de tiempo se expresa en diferentes palabras y expresiones, las más conocidas son *antv* ‘sol’, ‘día’, y *kvyen* ‘luna’. En la gramática, la lengua mapuche posee la categoría aspecto con la que se describe internamente el tiempo, distingue diferentes presentes y pasados; su importancia no solo se debe a la riqueza gramatical que proporciona al hablante, también ayuda a discriminar, evaluar y caracterizar las diversas acciones, o eventos en el tiempo cíclico; así el ser humano no va a un futuro tan desconocido porque puede ir a lo que aún esta pendiente por

concretar. El futuro tampoco es un misterio tan desconocido, parte de ello se conoce a través del sueño, un recurso importante de conocimiento espiritual presente en la cultura mapuche.

Para explicar la riqueza del tiempo mapuche es necesario hablar de la epistemología, de la forma como se construye el conocimiento, pero además hablar de la filosofía, conocer el significado del mundo, de la persona y de la vida y comprender que así como la naturaleza tiene su ciclo, el tiempo es cíclico. Así también la vida de las personas es cíclica, con la diferencia que la persona al contrario de la naturaleza es finita, la muerte acaba con el tiempo humano no así con el tiempo del espíritu, que es el tiempo de la naturaleza, infinito. La espiritualidad de la naturaleza también puede expresarse en la espiritualidad de la persona.

El tiempo político estatal, representa la manipulación del lenguaje del “no hay tiempo, no hay espacio”, una falacia para postergar lo indígena en la institucionalidad del estado. La política estatal responde a un episteme distinto, destinado a servir en estos días a los intereses de las transnacionales, al mercado neoliberal; en la colonia, a la Corona; y que se traduce en la destrucción, la explotación de la naturaleza para extraer sus recursos. Estas prácticas destruyen la vida de los pueblos y de la naturaleza.

Para atender las necesidades, demandas, y derechos de los pueblos indígenas es importante reconocer el tiempo cíclico; el concepto ayudaría a una nueva gestión de la política pública; la política del ciclo, y se abrirían múltiples espacios para concretar aquellos temas pendientes que el Estado tiene con los pueblos indígenas. El tiempo cíclico también empatiza con las necesidades de la naturaleza, la necesidad de su descanso, de respetar su propio proceso; el retorno permite el reinicio del ciclo pero también hace posible detenerse para reflexionar y evaluar, lo que no posibilita el tiempo lineal que corre hacia el futuro sin tregua, con poco tiempo para la reflexión.

## Bibliografía

- Adelaar, W. F. (2004). *The languages of the Andes*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- De Augusta, F. (1916). *Diccionario araucano-español y español-araucano*. Temuco: Imprenta Universidad Católica de Temuco.
- Bolom, M. (2019). *Chanubtasel-p'ijubtasel. Reflexiones filosóficas de los pueblos originarios*. Buenos Aires: CLACSO. CRESUR. Universidad Intercultural de Chiapas.

- Canio, M. y Pozo, G. (2013). *Historia y conocimiento oral mapuche: sobrevivientes de la "Campaña del Desierto y "Ocupación de la Araucanía" (1899-1926)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Catrileo, M. (2010). *La lengua mapuche en el siglo XXI*. Valdivia. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
- Comrie, B. (1983). *Tense*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, M., & Anaya, R. (1994). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Altaya.
- Escobar A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA
- Febrés, A. (1882). *Diccionario araucano-español; ó sea Calepino chileno-hispano por el p. Andrés Febrés, de la Compañía de Jesus: Reproducido textualmente de la edición de Lima de 1765*. Impreso por JA Alsina.
- Foerster, R. (2010). Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches. Otra vuelta de tuerca. *Revista Chilena de Antropología*, (21), 81-110. doi:10.5354/0719-1472.2011.14111
- Gaínza, A. (2019). El capital como abstracción contable contra la Tierra. Manuscrito no publicado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.
- Harmelink, B. L. (1996). *Manual de aprendizaje del idioma mapuche: Aspectos morfológicos y sintácticos*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Hernández, I. (2019). “El poder de la palabra: violencia y sanaciones” Conferencia Inés Hernández-Avila, Navite American Studies UC-Devis (07 de octubre, 2019, Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago).
- Lenz, R. (1895). *Estudios araucanos*. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.
- Levinas, E. (1979). *Le temps et l'autre*. (1948). Montpellier: Fata Morgana.
- Loncon, E. (2011). *Morfología y aspectos del mapudungun*. Universidad. Iztapalapa, México: Autónoma Metropolitana.
- Loncon, E. (2017a). *El poder creativo de la lengua Mapudungun y la formación de neologismos* (Doctoral dissertation).
- Loncon, E. (2017b). “El Mapuzugun desde el pensamiento mapuche: Pasado, presente y futuro. Americanía”. *Revista de Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época (Sevilla), Número Especial, p. 204-219. Disponible en <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/2870/2265>
- Loncon, E.; Pacheco, J., & Loncon, F. (2019). *Maben ñi pvji Espíritus femeninos. Relatos de mujeres originarias*. Santiago, Chile: Colección RSU-USACH.
- Mato, D. (2007). Interculturalidad y educación superior: diversidad de contextos, actores, visiones y propuestas. *Nómadas (Col)*, (27), 62-73.
- Mingo, E. (2017). *Zomo Newen: Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Miranda, P., Loncón, E., & Ramay, A. (2017). *Violeta Parra en el Wallmapu. Su encuentro con el canto mapuche*. Santiago, Chile: Pehuén. Biblioteca del bicentenario, 70.
- Nakashima, L. (2014). El carácter progresivo de la teoría de los sueños mapuche *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, N°2, 185-199.
- Oyarzun, B. (2017). *Werken*. Disponible en <https://www.cultura.gob.cl/bienalvenecia2017/>
- Phillipson, R. (1992). *Linguistic imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pozo, G. (2014). “¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad. Reflexiones para el caso mapuche”. *Polis. Revista Latinoamericana*, (38).

- Quilaqueo, D., Quintriqueo, S., Riquelme, E., Loncón, E., y Le Bonniec, F. (2014). Construcción social del conocimiento educativo mapuche: doble racionalidad y desafíos para una escolarización intercultural. *Proyecto Fondecyt Regular*, (1140562), 2014-2017.
- Rodríguez, M. Á. S. (2007). La ciencia como poética de la inteligencia. *Educación y Educadores*, 10(2), 121-147.
- Sam, L., (2008). *Popol wuj*. J. L. Perdomo (Ed.). Guatemala: Cholsamaj.
- De Sousa Santos, B. (2004). *Reinventar la democracia: reinventar el Estado*. Quito: Editorial Abya Yala.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Salas, A. (1992). *El mapuche o araucano: fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: MAPFRE.
- Smeets, I. (2008). *A grammar of Mapuche* (Vol. 41). Berlin: Walter de Gruyter.
- Smith, L. T. (2013). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books Ltd.
- Tijoux, M. E. (2016). *Racismo en Chile: la piel como marca de la inmigración*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria de Chile.
- Van Dijk, T. A. (2019). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Villena B, & Loncon, E. (2019) *Kuyfike wirindugun*. Los primeros textos mapuches. Trabajo no publicado. Fondo del Libro. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, Chile.
- Zúñiga, F. (2006). *Mapudungun: el habla mapuche: introducción a la lengua mapuche, con notas comparativas y un CD*. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos.