

**EL KÜPALME (la descendencia) COMO SABER EDUCATIVO
INTERCULTURAL DESDE LA MIRADA DE LOS KIMCHE (sabios) DEL
PUEBLO MAPUCHE***

Karla MORALES MENDOZA¹
María Jesús BERLANGA ADELL²
Fabiola MALDONADO GARCÍA³
Susan SANHUEZA HENRÍQUEZ⁴

Resumen

El pensarse vinculado con otros o como parte de un ser juntos implica procesos y prácticas cotidianas de construcción de vínculos que se conectan con procesos de memoria en contextos políticos más amplios (Carsten, 2007). En este contexto, nos propusimos analizar los significados que las familias mapuches otorgaban al *kiipalme* en la educación de niños y niñas. Optamos por una metodología cualitativa a través de entrevistas a *kimche* y *xemkeche* de comunidades indígenas de la IX región de la Araucanía, Chile. Los discursos muestran como el *Küpalme* está asociado a la herencia social, cultural y espiritual del ser mapuche y como ciertos elementos culturales, territoriales, sanguíneos y vivenciales van configurando los saberes, que luego son transmitidos a los descendientes mediante diferentes sistemas de comunicación ancestral. Los resultados ponen en valor la perspectiva educativa intercultural

*El artículo fue patrocinado por el proyecto FONDECYT N° 1191045 “Respuesta educativa de la escuela ante la inmersión lingüística de estudiantes inmigrantes: Estudios desde un enfoque educativo intercultural” de ANID, Chile

¹ Universidad Católica del Maule kmorales@ucm.cl

² Universidad de Valencia m.jesus.berlanga@uv.es

³ Universidad de Chile fmaldona@uchile.cl

⁴ Universidad de Chile susan.sanhueza@uchile.cl

Fecha de recepción del artículo: Febrero 2021

Fecha de evaluación: Abril 2021

del Kūpalme, como elemento central en los procesos de construcción de la identidad de niños y niñas mapuche.

Palabras claves: *Mapuche; Kūpalme; Herencia; Memoria; Identidad, Educación Intercultural*

Abstract

Thinking of oneself as linked with others -or as part of a being together- implies processes and daily practices of bonding that are connected with memory processes in broader political contexts (Carsten, 2007). In this context, we set out to analyze the meanings that Mapuche families gave to kūpalme in the education of boys and girls. We opted for a qualitative methodology through interviews with Kimche and Xemkeche from indigenous communities of the IX region of Araucanía, Chile. The discourses show how Kūpalme is associated with the social, cultural and spiritual heritage of the Mapuche being and how certain cultural, territorial, blood and experiential elements are shaping the knowledge, which is then transmitted to the descendants through different systems of ancestral communication. The results put in value the intercultural educational perspective of Kūpalme, as a central element in the processes of construction of the identity of Mapuche boys and girls.

Keywords: *Mapuche; Kūpalme; Inheritance; Memory; Identity, Intercultural Education*

Résumé

Se penser lié aux autres ou faisant partie d'un ensemble d'êtres implique des processus et des pratiques quotidiennes de création de liens qui sont liés à des processus de mémoire dans des contextes politiques plus larges (Carsten, 2007). Dans ce contexte, nous avons analysé les significations que les familles mapuche donnaient au kūpalme dans l'éducation des garçons et des filles. Nous avons opté pour une méthodologie qualitative à travers des entretiens avec Kimche et Xemkeche des communautés autochtones de la région IX d'Araucanía au Chili. Les discours montrent comment Kūpalme est associé au patrimoine social, culturel et spirituel de l'être mapuche et comment certains éléments culturels, territoriaux, sanguins et expérientiels configurent les connaissances, qui sont ensuite transmises aux descendants à travers différents systèmes de communication ancestraux. Les résultats mettent en valeur la perspective éducative interculturelle de Kūpalme, en tant qu'élément central des processus de construction de l'identité des garçons et des filles mapuche.

Mots-clés: *Mapuche; Kūpalme; Patrimoine; Mémoire; Identité, éducation interculturelle*

INTRODUCCIÓN

Se estima que en el mundo existen más de 370 millones de personas indígenas distribuidas en mas de 90 países de los cuales, según informe elaborado por el Banco Mundial (2017), se

considera que el 80% está dedicada a la protección de la biodiversidad del planeta. Estos pueblos se han resistido a procesos de aculturación y evangelización en la región intentando resguardar su cosmovisión, territorio e identidad.

En latinoamérica, los pueblos indígenas representan el 8% de la población con 42 millones personas, en tanto en Chile, 2.185.792 personas se reconocen como indígenas lo cual corresponde al 12,8% de la población total del país, siendo el pueblo mapuche el más numeroso (9,9%). Es importante señalar que las personas de origen mapuche se encuentran presentes en todo el territorio nacional y si bien la mayoría reside en la región Metropolitana (614.881 personas) un número importante lo hace en la Araucanía (314.174 personas).

Respecto del uso de lenguas y conocimientos indígenas el grupo que “habla y entiende las lenguas originarias” disminuyó desde un 12,0% en 2009 a un 10,7% en 2015, y el grupo de los que “no hablan ni entienden lenguas originarias” aumentó desde un 77,3% a un 78,6% en las mismas fechas. Respecto de los grupos etarios, aquellos que registran más personas que “hablan y entienden” corresponden al comprendido entre 60 años y más, mientras que los que menos hablan y entienden se sitúan entre los 0 y los 14 años con un 88,6%; la mayoría de los que sólo entienden se concentran en el rango 45 a 59 años. Estos datos dejan en evidencia la pérdida de la lengua en las nuevas generaciones y el esfuerzo por mantenerla desde las personas mayores.

En el artículo nos proponemos argumentar acerca del carácter complejo de la relación entre cultura y procesos educativos en los pueblos indígenas bajo el supuesto de que el pueblo mapuche posee una cultura propia que acompaña e incluso motiva los procesos educativos en los que se ven involucrados niños, niñas y sus familias.

Una cuestión que caracteriza a los pueblos indígenas es su riqueza cultural e identitaria, asociada principalmente a su forma de vida, entre las cuales se encuentra la medicina natural, alimentación, vestimenta, artesanías, cosmovisión y lengua. Además, el reconocimiento a las personas ancianas, como sabios de la cultura tradicional, voceros en quienes consideran que sus consejos, opiniones y recomendaciones son la palabra correcta. En efecto, los sabedores indígenas constituyen una fuente fundamental del conocimiento tradicional de cada pueblo (Jamioy, 1997). En el estudio buscamos relevar las voces de *kimche* y *xemkeche* que son sabios, jóvenes y adultos conocedores de los conocimientos mapuche y no mapuche. Como señala Pineda (2017) los sabedores de pueblos originarios, son personas que poseen una destacada capacidad de reflexión, análisis, oralidad y sobre todo del conocimiento que mantienen a través de la memoria y que puede relacionarse con el pasado, presente y futuro. Desde la perspectiva de los *kimche* – considerados como sabedores-, la memoria social se construye sobre la base de una tradición argumentativa basada en la oralidad. En particular, para el pueblo mapuche conocer su descendencia forma parte de la identidad colectiva que suele ser construida sobre la base del *güxam* o tipo de relato (Quilaqueo y Quintriqueo, 2010), elementos fundamentales para la transmisión de saberes. Para estos autores los *kimches* conocen los fundamentos, valores y finalidades educativas de los saberes y conocimientos socioculturales mapuches, y han sido los depositarios de saberes específicos sobre la formación de personas y de los oficios, mientras que el *küpalme* es entendido como lo aquello que se trae, se porta, se hereda, se aprende y se desarrolla. Esta es precisamente la relación que nos ocupa en este artículo.

De acuerdo con este enfoque presentaremos tres ideas teóricas elaboradas por diferentes autores sobre la cultura mapuche, con la finalidad de vislumbrar y contextualizar algunos elementos culturales en distintas épocas de la historia. En primer lugar, tomamos los aportes realizados por Errazuriz (2006) para presentar algunos elementos generales pero significativos de la cultura mapuche. En segundo lugar, se recuperan diversos trabajos de Bengoa que dan cuenta de la importancia de la educación del logko⁵ entre los mapuches. Finalmente se mencionan algunos antecedentes de la cosmovisión mapuche.

Errazuriz (2006) explica que la sociedad mapuche está organizada en base a grupos parentales patrilineales, los cuales poseen un alto grado de autonomía. Sus estudios han enfatizado la figura del logko como autoridad ancestral que toma un papel significativo en la reivindicación social, cultural y territorial del pueblo mapuche en su historia, como en las actuales comunidades y asociaciones indígenas. Este autor también ha documentado el papel que tiene el machi para la comunidad mapuche, vinculándolo con el mundo sobrenatural y la capacidad de sanación a través de plantas medicinales. Es importante señalar que esta capacidad de sanación es propia del machi y se transmite “en secreto” de generación en generación, solo entre machi.

Por su parte Bengoa (1996) en su trabajo “Historia mapuche del siglo XIX y XX” señala que el núcleo fundamental de agrupación para el pueblo mapuche es la familia, donde los descendientes masculinos comparten espacios territoriales preservando su libertad. Cuando una pareja contrae matrimonio la mujer deja su territorio y se va a la tierra de su esposo.

Asimismo, menciona a los *ülmen* (hombres) como tales son importantes en la vida de la comunidad, pues son consejeros, sabios, generalmente personas de mayor edad que permiten tomar decisiones valoradas como justas.

Dentro del mundo mapuche existen diversas prácticas sociales que son respetadas y consentidas por la comunidad, por ejemplo, la transmisión de conocimientos a generaciones más jóvenes. En el caso de familias donde hay logko, los hijos son educados de una manera especial preparándolos tempranamente para suceder al logko en caso de muerte. Si esto ocurriera, es el hijo quien debe continuar desempeñando ese rol en la familia y comunidad, ya que es un estatus heredado.

A los hijos de logko, se les enseñaba a ser guerreros, a ser buenos oradores ‘*hueipin*’, a conocer las familias aliadas y la parentela. La **enseñanza del huerquen** puede ser analizada como el sistema preferencial de transmisión del poder guerrero (cacicazgo) a los hijos de los loncos; era en cierta manera la forma de transmisión de la “alta cultura mapuche”, el “entrenamiento de un señor” (Bengoa, 1996, pág. 45).

Por otra parte, en la cosmovisión mapuche, *ngüenechen* -la fuerza que rige a los mapuches desde el cielo- está compuesta por cuatro figuras: hombre, mujer, dos ancianos y dos jóvenes. Estas figuras simbolizan el proceso de transmisión de la sabiduría de los ancianos a los jóvenes. Sobre cada una de estas figuras además se proyectan fenómenos naturales como el sol, la luna, la tierra y el cielo (Bacigalupo, 2019).

⁵ Autoridad del grupo y la persona que cuenta con un mayor linaje.

Como se puede observar, los mapuches se caracterizan por ser una cultura que promueve su saber y conocimiento desde la concentración familiar a través de actitudes y valores que son entregados de generación en generación, de forma oral. Existen personas que representan autoridad para el pueblo mapuche y que a través de una tradición oral intentan mantener el patrimonio cultural y lingüístico del colectivo, sin embargo, pareciera que las nuevas generaciones han tomado distanciamiento del legado ancestral siendo cada día más difícil su recuperación. De igual manera, el Estado chileno ha focalizado una política educativa que busca el reconocimiento de la población indígena, sin embargo, existen tensiones originadas en formas de comprensión de la realidad muy diferentes que no logran articular un discurso político y educativo verdaderamente intercultural. Los estudios develan que el pueblo mapuche, producto del contacto con la sociedad occidental; ha visto limitada la posibilidad de educar a sus nuevas generaciones, según sus propios patrones culturales, lo cual implica una pérdida progresiva del conocimiento mapuche y del propio *küpalme* (Huenchulaf, Ancalaf y Sáez, 1999).

A partir de los antecedentes expuestos, el trabajo tiene como objetivo analizar las representaciones de los sabios mapuche (*kimche* y *xemkeche*) en relación al concepto del *küpalme*. Nos interesa conocer como esta “descendencia” se ha ido configurando a través de las distintas generaciones y como se expresa en las prácticas sociales.

Saberes, cultura y küpalme

Los trabajos expuestos nos llevan a plantear la necesidad de educar a las nuevas generaciones bajo el mapuche *kimün*, es decir, sobre el conocimiento mapuche que es producto de una relación histórica y territorial. La ausencia de esta educación ha ido generando apatía en los jóvenes quienes abandonan tempranamente el modo propio de vida familiar y comunitaria *mapuche*.

Quilaqueo, Quintriqueo, Catriquir y Llanquino (2004) creen que esta transmisión de saberes debiera continuar a cargo de los *xemkeche*, generaciones de personas adultas del pueblo mapuche que, a través de la oralidad, transmiten saberes y conocimientos a las nuevas generaciones. En esta misma dirección Quidel (2003) señala lo siguiente:

Para nosotros existe una relación profunda e indisoluble entre los *mogen* (es decir, entre las vidas); es una interrelación que no da para diseccionar, dividir o estratificar. Se trata de un *kiñewkülechi rakizuam*, de un pensamiento unido, y esa unidad no es solo entre humanos, sino que es unidad con los *kake mogen* (con las otras vidas), con los *kake mapu* (los otros espacios). Estar en consonancia con todas las vidas es lo que posibilita la vida misma, pero también el aprender de ellas, el entender, el pensar. Y en esto, la palabra, el *zugun*, es el instrumento que posibilita la comunicación, la comunión mediante el *gijañmawün* o acto ritual. Desde aquella capacidad de *rakizuamün* (pensar) se percibe el *kimün* (conocimiento), para luego lograr la condición de *kimkonün* (entrar al conocimiento, o tomar conciencia) (pag.126).

Por otra parte, Bengoa (1996) explica que los mapuches tenían especialistas en memorizar, como los *weipin* o *weipife*, los cuales destacaban por su rol e importancia en la vida social de este pueblo, pues conocían y reconocían la historia de su linaje y de otras familias.

Cuestión que se asemeja a los contadores de historias y recuperador de memorias. Por lo tanto, pensamos que la configuración de las representaciones del *küpalme* a través de la oralidad, nos obliga además, a considerar la herencia social, cultural y espiritual de los participantes. De allí que nos preguntamos de qué manera se configuran las representaciones que poseen los *kimche* y *xemkeche* sobre el *küpalme* en la vida de la persona mapuche.

Respecto de la lengua, conocida en algunos casos como *che zugun*, *mapudungun* o *mapunzugun*, está compuesta por partículas interpuestas como es el caso de la partícula *mapu*, que refiere a la tierra, al territorio, al espacio de vida de las personas y los seres vivos. Con ello queremos hacer notar la estrecha relación del habla con el territorio, aspectos que debieran estar a la base de una educación intercultural.

Siguiendo la analogía podemos señalar que el *zugu* refiere a una idea, un asunto que moviliza a la persona para relacionarse con los demás y con el medio natural, cultural, social y espiritual. Lo mismo ocurre con la partícula *n* al final de cada expresión que refiere a una acción, a la pertenencia, a la construcción de un sentido de la tierra y del territorio, a una acción para expresarse mediante la oralidad o la comunicación con otros y los componentes del medio natural, social, cultural y espiritual (Febres, 1764). Entonces el *mapunzugun*, es un lenguaje construido en una relación directa con su tierra, el territorio, el medioambiente y los distintos tipos de energías, para conocer, comprender y dar sentido a la realidad donde se desenvuelve la persona.

Aunque compleja la tarea, intentamos comunicar la episteme asociada a la palabra *küpalme*, para comprender su raíz verbal y su utilidad en el sujeto.

Küpalme significa “venir de”, “ascendencia” o “linaje” (Febres, 1764). Por otra parte, el misionero Félix Augusta define el término *küpan* como la idea de venir y también como una relación parental con la familia a la que se pertenece (Fray, 1996), entendiéndose como la familia donde se nace, y la distinción que se tiene con las demás familias, para todos aquellos que vienen en descendencia.

Para Quintriqueo (2002) el término *küpan* liga a las personas mapuche con respecto a su tronco parental, por línea paterna. Si bien esta definición es escueta, igual que las anteriores, lo interesante es que se comienza a profundizar en un eje relevante a considerar, como es la herencia patriarcal. Podemos agregar allí, la alianza sociocultural que poseen los descendientes con su propia línea paterna. Queupil y Muñoz (2006) afirma:

“El conocimiento sobre el *küpan* radica actualmente en la pertenencia a un grupo familiar, el que conlleva el estatus que ésta representa y transmite a las nuevas generaciones, el territorio en que se desarrolla y el conocimiento sobre el oficio que por generaciones ha ejercido” (p.101).

En este contexto, el *küpan* refiere a la pertenencia a un grupo familiar y además territorial donde se heredan diferentes roles y funciones para ser desempeñados en un futuro próximo, lo cual le proporciona legitimidad al descendiente en el momento que este decide desempeñar su rol al interior de la familia y comunidad mapuche. Vale decir, se comprende que el término *küpan*, además, es la herencia inmaterial de la persona *mapuche*.

A continuación, se ejemplifica el *küpan* y el *küpalme* de una *machi* que es la persona

encargada de sanar la salud física, psicológica y espiritual de los miembros de la comunidad, a través de la conexión directa con *ngünechen*. Son poseedores de *küpalme*, pues sus antepasados desarrollaron la misma función espiritual.

“Es que el espíritu de los *machi*, es un espíritu que puede generarse como herencia de algún antepasado, estos son los *machi* de *küpan*, estos *machi* se manifiestan identitariamente desde jóvenes o de muy niños, puesto que en su nacimiento un espíritu antiguo guiaría esta embestidura” (Painemal, 2011 p.84).

Si bien en los últimos años, el *küpalme* se ha relacionado con los nombres que se portan, por el lado de padre y madre, *chaw üy* (apellido paterno) *ka ñuke üy* (apellido materno). En este escrito se considera relevante la cosmovisión y espiritualidad que ayudan a fortalecer el *küpalme*. Teiller, Llanquinao y Salamanca (2018) explican que el *küpalme* se da a conocer como herencia activa ya que la persona que lo porta, debe asumir responsabilidades ligadas a él.

Otra conceptualización la encontramos en el trabajo de Erize (1960) quien define el *küpalme* como prole, progenitura y descendencia vinculándolo al término *küpan*. En otros dos estudios publicados en 2005 -Alchao, Cariman, Ñanculef, Sáez, 2005 y Huechumilla, Marileo, Millanhuanque, y Painela, 2005- se señala que “*küpalme* refiere a un conocimiento que se transmite en las familias *mapunche* de generación en generación: como el ser *logko* o *machi*” (Alchao, Cariman, Ñanculef, Sáez, 2005. Pag.9). Además, mencionan que el “*küpalme*, consiste en un rol heredado consanguíneamente por línea paterna” (Huechumilla, Marileo, Millanhuanque, y Painela, 2005, Pag.7).

Como se puede observar, el *küpalme* interpela a un conocimiento que se ha heredado consanguíneamente, así pues, los saberes y conocimientos constituyen un valor intrínseco en el sujeto. Ya lo indicaban Catriquir y Llanquinao (2005) al hablar de fuerzas inherentes a las funciones que ejercen las personas que están determinadas hereditariamente y que los vinculan a su pasado familiar. En tal sentido el *küpalme* se relaciona con los oficios que se desarrollan en el marco de la familia y comunidad, como por ejemplo ser *logko*⁶ o *machi* (Alchao. *et al.*, 2005).

MÉTODO

Enfoque y diseño

Adoptamos un enfoque cualitativo a través de estudios de caso (Sandín, 2003) ya que un enfoque más comprensivo de la realidad nos permitirá introducirnos de mejor manera en la memoria del pueblo mapuche, en sus dimensiones espaciotemporal, cultural, política, simbólica, afectiva y normativa. Tal como lo indica Pineda (2017) es un diseño apropiado para explorar las relaciones socioculturales sin dejar de incorporar la categoría territorial.

⁶ Persona mapuche encargada de dirigir, orientar y representar a su comunidad en distintas situaciones que lo requieran. Además, ayuda con opiniones pertinentes en momentos donde la comunidad necesite tomar decisiones para el bien común.

Contexto y participantes

El estudio se realizó en la IX Región de La Araucanía, Chile. Participaron seis *kimche* (4 hombres y 2 mujeres) y dos *xemkeche* (1 hombre y 1 mujer).

Tabla 1 Ilustración de la muestra

Sujeto	Edad	Genero	Comunidad-Sector
Kimche	70	Masculino	Coipuco, Malalche.
Kimche	40	Masculino	Ütugentu, Truf-Truf
Kimche	60	Femenino	Dehuepille, Coyahue
Kimche	49	Femenino	Dehuepille, Coyahue
Kimche	38	Masculino	Dehuepille, Coyahue
Kimche	44	Masculino	Ragintu Lewfu, Nueva Imperial
Xemkeche	36	Masculino	Ralipixa, Nueva Imperial
Xemkeche	39	Femenino	Ütugentu, Truf-Truf

Fuente: elaboración propia

Técnica y análisis de datos

Empleamos entrevistas en semiestructuradas para guiar las conversaciones con los informantes, teniendo como referencia los marcos conceptuales expuestos previamente. Si bien se tenía un guión preestablecido, se dio paso a relatos emergentes que los *kimche* y *xemkeche* quisieron dar. Las categorías de análisis fueron: a) conocimiento sobre el *küpalme* y b) transmisión del *küpalme*.

Tabla 2 Categorías de análisis

Categoría	Cód.	Sub categorías	Cód.	Descripción
Küpalme	K	Conocimientos sobre el küpalme	CK	Se refiera al conocimiento que una persona posee y que ha construido sobre el küpalme, a través de su socialización al interior de la familia y comunidad mapuche.
		Transmisión sobre del küpalme	TK	Se refiera aquellos mecanismos por el cual una persona adquiere el küpalme.

Fuente: elaboración propia K=küpalme- CK= conocimiento sobre el küpalme- TK= Transmisión del küpalme- E=entrevistado- U= unidad de análisis.

El discurso de los sabios se expresó en castellano como en *mapungun*. Esta dinámica de

comunicación contribuyó a registrar el mensaje original siendo fiel al sentido que se le daba. A las transcripciones iniciales siguió un proceso de codificación y levantamiento de ideas/temas que fueron triangulados con el marco conceptual.

RESULTADOS

La construcción del *küpalme* es compleja y no está exenta de interpretaciones originadas en los procesos históricos y sociales que han marcado al pueblo mapuche. Los *kimche* y *xemkeche*, hacen notar el rol que juegan en sus comunidades. Cuando nos preguntamos sobre el conocimiento que poseen los *kimche* sobre el *küpalme* los testimonios hacen referencia a movilidad, a una transición. Es una condición que la persona trae consigo o de aquello que le es heredado, pudiendo ser de un objeto, un oficio u otro elemento. Uno de ellos señala:

“Vamos a la palabra *küpalme*, *küpan* tiene la misma raíz y, si lo quisiéramos definir etimológicamente, tal vez esté asociado a la idea de cuando uno da una orden le dice a su alumno o a su hijo “*küpage*” *küpa* es la raíz, *chem am ta küpaleymi*, de traer asociado a movimiento, *küpaley ta Karla*, *Karla ta küpale* o *küpangey*, traer, esto eres tú y, todo lo que viene hacia ti. Un poco eso, es la idea de *küpa* que es como la raíz, *küpal*, *küpan*, en el caso *huilliche* yo lo he escuchado como *küpan*” (E7; K, CK: U4).

El paso de generación en generación o el carácter heredado es develado en el relato del sabio cuando expresa:

“yo puedo traer esta cosa, como una herencia puede ser, entonces esto yo lo traspaso a otra persona. *Küpan*, ¿cierto? lo puedo pasar a un hijo, porque de donde yo salí es *küpan*, pero *küpalme*, como que trae algo y lo pasa a otra persona” (E5; K, CK: U4).

De manera que, el *küpalme* según la concepción de los participantes, es la entrega de conocimientos que se va reforzando, construyendo y reconstruyendo, a medida que el niño mapuche va creciendo, y también va asumiendo ciertas prácticas culturales, que constituyen el *kimeltuwin*.

Sin embargo, si el *küpalme* fuese solo una herencia que se transmite y se enseña, se podría decir que muchas personas tienen *küpalme* entonces, lo que distingue al *küpalme* queda reflejado cuando uno de ellos relata:

“Mi abuelito decía que el término *küpalme* es una herencia espiritual, social y cultural, porque según él, todos lo que hacen *genpin*, también tenían una fuerza espiritual, para actuar con dedicación frente a determinada situación” (E1; C, CK:

U1).

En este contexto, la fuerza espiritual que posee el *genpin*, permite que el sujeto actúe con decisión frente a los demás, guiándolos de manera certera y liderando movimientos propios de las comunidades. Esto gracias a la energía y el posicionamiento socio-cultural que le entrega su *küpalme* con el conocimiento que le ha sido transmitido por sus familiares.

En los relatos aparece de manera muy nítida la dimensión espiritual del *küpalme* y, especialmente, la herencia que permite que el saber trascienda en a través de las nuevas generaciones. Podría decirse que es la forma en que se resisten al olvido y que asumen el liderazgo que les ha sido conferido para conducir a su pueblo.

“El *küpalme* uno lo porta, el *küpalme* va en la sangre, es la herencia genética de las personas, ahí va el *küpalme*, es por eso que son condiciones innatas. El *küpalme* es el que te crea esa condición innata. Por ejemplo, yo sé que mi condición innata es ser *wewpife*⁷, y son condiciones que yo tengo y ese es mi *küpalme*. Y, ese *küpalme* en la medida que yo tenga hijos, nietos, deje descendiente eso no se termina, siempre presente y reclamando un espacio. Entonces, el *küpalme* tiene que ver con el espíritu de la persona, con el *püjü*⁸ de uno” (E6; K, CK: U6).

Como se puede observar, otro elemento importante a considerar en el *küpalme*, es el espíritu, porque el *püjü* de un antepasado reclama y transita en un tiempo pasado y presente, terrenal y espiritual, reforzando la línea parental de la familia mapuche. Así mismo es relevante destacar, como los relatos concentran fuerza y energía mapuche, y estas palabras se traducen en eco y reflejo de los saberes y conocimientos característicos del *küpalme* que los propios *kimche* poseen.

Por otra parte, los conocimientos culturales del pueblo mapuche, se validan socialmente por los *kimche* y *xemkeche* (Quilaqueo y Quintriqueo, 2010) cuyo proceso de transmisión de saberes ancestrales, proviene desde los ascendientes, por lo cual, existe una relación bidireccional entre el pasado-presente que permite construir un futuro, pues los ancestros se han preocupado de educar a las nuevas generaciones bajo la lógica de pensamiento y del ser mapuche, configurando lo natural (territorial), la energética (espíritus) y la humana (personas) (Teiller, et al. 2018, p.114). Asimismo, se ha comprendido que la fuerza espiritual es un aspecto relevante en el quehacer de la vida mapuche, incluso destacan en sus relatos la manera en que se puede movilizar el espíritu.

“Y, esa fuerza espiritual cuando se mueren los mayores, la creencia dice que el espíritu queda como vagando, pero hay momentos en que va a tomar algún miembro de la familia que pueda ocupar cargos” (E1; K, TK: U2).

⁷ Persona que desarrolla la capacidad de guardar en su memoria conocimientos mapuche sobre el pasado, con la habilidad de debatir con sus pares.

⁸ Se comprende como la espiritualidad que posee la persona, esto permite que el espíritu se conecte entre el *wenü mapu* y *naq mapu*.

Entonces, se comprende que una persona con *küpalme* al momento de fallecer, deja su fuerza espiritual, que se puede asociar directamente con el *püjü*. De allí que, la persona que hereda el *küpalme* que viene desde una misma línea parental, debe tener las condiciones espirituales, sociales y culturales necesarias para ejercer su rol en la familia y comunidad. Como es el caso de un *logko*, *machi*, *wewpife*, entre otros. Según los testimonios, el *püjü* es un ente que tiene sus propios tiempos y normas, por lo cual el *küpalme* de una persona mapuche, muchas veces puede llegar a ser desconocido o impredecible en el tiempo.

”... Cinco personas que heredaron el *küpalme* por el lado de la mamá, no significa que todo venga de la abuela, será uno de la abuela materna, el otro de la abuela paterna. Todos tienen una vertiente exclusiva que baja, y cuando baja eso, es cuando se produce un ciclo. Después esa persona muere, deja hijos, están un tiempo en otra vida. Según el *kimün*, según lo que yo sé, por lo menos cada cuatro generaciones el *küpalme* y el *püjü* vuelven, y ahí nuevamente uno se transforma en *küpalme*” (E6; K, TK: U19).

Se comprende que la transmisión del *küpalme* no es una herencia ordinaria, sino es algo mucho más complejo e inherente al ojo humano, pues también se vincula con la transmisión del *püjü* de un ancestro, que busca continuar con una función necesaria para la vida familiar y comunitaria. Lo relevante de este proceso, es que la transmisión del *küpalme*, el cual puede declararse por el lado materno, paterno o ambos; aunque los *kimche* explican que esto siempre depende de que *küpalme* que sea más fuerte y relevante entre ambas familias. Siguiendo esta línea argumentativa podemos señalar que es muy importante que las familias conozcan el *küpan* y *tuwün*⁹ que portan, ya que esto permite que los conocimientos que se mantienen en la memoria familiar puedan ser transmitidos a las nuevas generaciones. Esta idea es coincidente con otros relatos que relevan el valor de la educación transgeneracional a través de la oralidad:

“También uno sabe el *küpalme* que tiene y la mamá sabe, por eso uno mismo está esperando que el *küpalme* pueda aparecer, pero a medida que el niño va creciendo se le va hablando, inculcando quién es él, cuál es su *tuwün* y su *küpan*, quienes son sus abuelos, que eran, que hacían, que pensaban, a medida que va creciendo el niño se le va dando más información de eso” (E2; K, TK: U9).

En este relato se que la enseñanza y el actuar de la familia en sociedad se enmarcan en las experiencias y sabiduría de los antepasados, se refuerzan los roles y funciones que identifican a la familia mapuche, en el contexto social, cultural y/o espiritual, por ejemplo:

“A mí me decían que mi mamá llevaba *tuwün* (herencia por parte materna) de *machi* y que yo llevo ese espíritu. Incluso tenía *perimontun* (fuerza superior del medio natural), porque siempre tenía *pewma*¹⁰, soñaba en el río de *Mawidache*, que salía

⁹ Concepto ligado a la persona mapuche con su tronco parental materno.

¹⁰ Mediante el sueño se produce una entrega de conocimiento o hechos premonitores que se producen en la persona, a través de una conexión con el *püjü* desde un antepasado, hasta con el *wenü* mapu

un pajarito que me picoteaba y me tiraba la carnegita de los dedos y pies, ese pajarito era blanco. Yo cuando tenía quince años soñaba y me veía de *machi* y soñaba con los remedios, sabía muchos remedios, pero después que me hizo eso la *machi* el *guijatuyma* (oración), se me olvidó todo (E3; K, TK: U14).

Este testimonio entrega otro componente del *küpalme*, pues indica que el *püjü machi* empezó a manifestarse a través de los sueños, ya que este es un mecanismo propiamente mapuche que engloba la transmisión conocimientos específicos, considerándose parte esencial de la sabiduría que debe poseer un *machi*, en relación con la sanación con hierbas medicinales. Incluso, hace mención a una ceremonia de sanación espiritual, como el *gijatuyma*. Que, en este caso, consiste en pedirle al *püjü machi* que abandone el cuerpo y que no sea machi la persona portadora del *küpalme de machi*, lo que conlleva a que los *pewma* y el conocimiento adquirido a través de ellos sean olvidado por la persona.

No obstante al testimonio antes descrito, la *kimche* relata:

“Incluso la *machi* me hizo un *guijatuyma*, para que me largara ese *perimontun*¹¹, que lo sacara de mi cuerpo y se fue ese dolor, nunca más soñé. Ahora dice que mi hija que está en Santiago, tiene *machi küpalme*, ella se hincha, le duelen los brazos, piernas y sueña eso también, porque tiene espíritu de *machi*” (E3; K, TK: U14).

Es importante agregar que cuando una persona logra liberarse del *püjü machi* a través del *guijatuyma*, el *püjü* después de un tiempo vuelve a buscar su espacio en otro descendiente directo. Esto con la finalidad continuar con la herencia espiritual, social y cultural. Como vemos, en el relato queda demostrado que el *küpalme de machi* por lo menos se ha heredado en tres generaciones (abuela, nieta y bisnieta) aun cuando, no se ha concretado la *machi*, el *püjü* sigue estando activo en las diferentes generaciones.

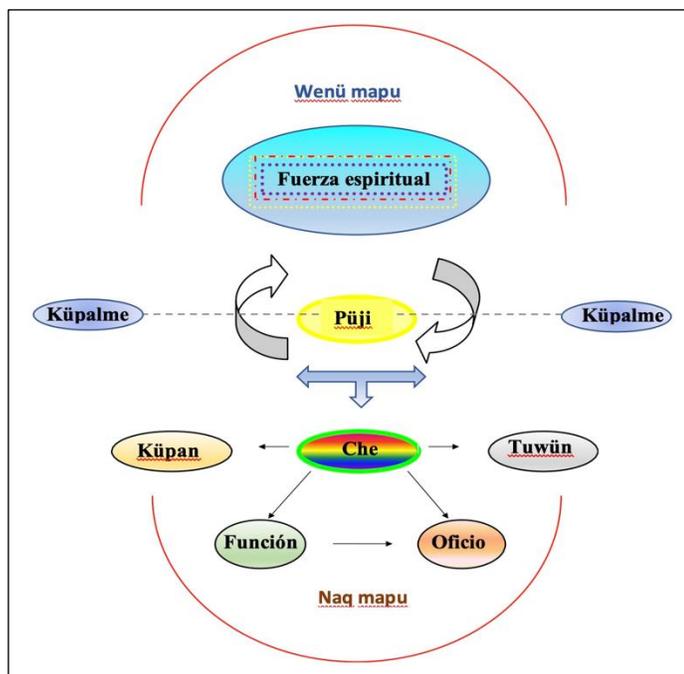
Síntesis de la representación del küpalme

De acuerdo con los saberes y conocimientos entregados por los sabios mapuche, se puede comprender que el *küpalme* hace referencia a las características familiares sanguíneas, territoriales materna y paterna. Es decir, cuando una persona asume en la comunidad el rol de *logko*, el *lofche* respeta a la familia completa del *logko*; por lo tanto, el deber de los hijos, sobrinos, primos y/o hermanos del *logko* es desarrollar una actitud de respeto, para ellos y para la función que va a ejercer en la comunidad. Lo mismo ocurre con los *guijatuyma*, *zugumachife*, o con la esposa o marido de alguna autoridad ancestral mapuche.

Por otro parte, el *küpalme* en la vida de un niño *mapuche*, permite en un futuro llegar a desarrollar diversos oficios o funciones, tanto en la familia como en su comunidad, lo cual permite que el ciclo de vida mapuche sea conservado y el patrimonio material e inmaterial cultural, social y espiritual sea reconocido por quien lo porta. Esto implicaría internalizar el *küpalme* desde la funcionalidad del ser *Che* (persona) ligado al componente espiritual que caracteriza a la cosmovisión mapuche y sus deidades. Para apoyar las ideas la Fig.1 representa el *küpalme* a partir de las voces de *kimche* y *xemkeche* de comunidades mapuche.

¹¹ Es un gen- fuerza- superior que una persona logra ver representado en cualquier elemento del medio natural, o el gen ve a la persona sin que él se dé cuenta. El objetivo es conectar a la persona con los espíritus que lo guiarán a lo largo de su vida.

Figura 1 Representación del Kupalme



Fuente: elaboración propia

Como se puede observar, el *küpalme* se centra en el *püjü* (espíritu) que porta un descendiente *mapuche* y que trae consigo conocimientos que lo hacen acreedor de tal condición. Aprender oficios, roles o prácticas sociales, culturales o espirituales es una cuestión heredada a nivel familiar ligado estrechamente al *wenü mapu* entendido como el espacio superior y celestial donde habitan las fuerzas y energías que rigen la vida terrenal. Stella (2019) ya lo había explicado en trabajos previos señalando que “los *nglam*, los *pewma* y los *ngtram* son los portales de acceso al pasado que permiten producir la historia personal y transformar su subjetividad” (pág132). De esta forma, el *küpalme* se comprende como una parte del ser mapuche muy necesaria de conocer para reafirmar la identidad ancestral que se transmite por generaciones.

CONCLUSIONES

La herencia socio cultural en la mayoría de los pueblos indígenas, se relaciona con la transmisión de saberes culturales característicos de cada etnia. Asimismo, se puede afirmar que la herencia socio cultural se moviliza principalmente mediante la oralidad, vale decir, la

lengua vernácula que se compone de códigos explícitos e implícitos que son transmitidos de generación en generación y, que han permitido su existencia y resistencia en el mundo contemporáneo.

Por otra parte, el hecho de que una persona haya nacido en el seno de una familia indígena ya la hace portadora de saberes y conocimientos. En efecto, a los descendientes les corresponde heredar la identidad de sus antepasados, una identidad territorial que los vincula con los seres que habitan en ese lugar. Para hacerlo, suelen recurrir al reconocimiento de las energías del territorio (tierra, fuego, agua, entre otras), como recurso para garantizar la vida en comunidad con sus propios códigos culturales (Jmíoy 1997).

Es importante hacer notar que algunos autores plantean diferencias en una misma cultura indígena o etnia, sin embargo, para Bacigalupo (2019) solo se trata de símbolos que pueden tener distintos significados según las personas que los interpretan y que pueden variar según el contexto. Esto no quiere decir que sean culturalmente diferentes, simplemente que las interpretaciones y el uso de símbolos responden a características personales de cada *küpalme* y/o territorio.

Finalmente, pensamos que conocer estas cuestiones vinculadas al linaje de los pueblos indígenas es necesario para orientar prácticas educativas interculturales, que pueden tener importantes implicancias para las comunidades. Por ejemplo, preguntarse cómo están siendo formados los hijos de logko, qué participación tienen en los territorios, qué elementos ancestrales deben ser resignificados para mantener la identidad del pueblo, cuál es el papel de las escuelas en la resistencia que hacen los mapuches ante la pérdida de la lengua, entre otros.

Si partimos del supuesto de que el aprendizaje del *Küpalme* se da en el seno familiar resulta necesario transformar las prácticas escolares a partir de relaciones dialógicas que incluyan como legítimos “otros” a los educadores tradicionales o autoridad ancestral. No se trata de decir cómo es y qué establece la ontología mapuche sino de aportar a la reflexión sobre qué es lo que el pensamiento occidental no permite ver en torno a la descendencia y el *küpalme* que está en juego para el pueblo mapuche. Tal como lo señala Cecchi (2020) en el *küpalme* se entran los vínculos con ancestros humanos y con fuerzas no humanas que constituyen aquellos vínculos de los que se procede y que se entretejen en el territorio. Recuperarlo constituye un proceso de sanación de la ruptura y la violencia ejercida por el Estado nación, que afecta a los vínculos como pueblo, familia y persona, y que imposibilita reconocer las orientaciones para actuar en el presente.

REFERENCIAS

- Alchao, Y., Cariman, A., Ñanculef A., y Saéz D., (2005). Formación de persona en el saber y conocimiento mapuche representado en la memoria colectiva de kimches de cuatro áreas territoriales de la IX Región: Lafquenche, Naqche Y Pewenche”: Temuco, Chile.
- Bacigalupo, A. M. (2019). Imágenes de diversidad y consenso: la cosmovisión mapuche a través de tres machis. *AISTHESIS: Revista Chilena de Investigaciones*, (28), 120-141.

- Banco Mundial. (2017). <https://www.bancomundial.org/es/region/lac/brief/indigenous-latin-america-in-the-twenty-first-century-brief-report-page>
- Bengoa, J. (1996). La comunidad perdida. *Santiago: Ediciones Sur*, 1982-1995.
- Bengoa, J. (1996). Historia del pueblo mapuche:(siglo XIX y XX)(5ta. Edición). Ediciones Sur.
- Bisquerra, R., & Alzina, R. B. (2009). *Metodología de la investigación educativa* (Vol. 2). Editorial La Muralla.
- Catriquir, D. Y Llanquiao, G. (2005). Educación intercultural en contextos interétnicos: formación y desempeño docente. *Revista Anthropos huellas del conocimiento*. Universidad Católica de Temuco. N°207.
- Cecchi, P. (2020). La recuperación mapuche del küpalme como “aprender a vivir”. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría “descendiente”. *CORPUS*, 10(2).
- Diago, O. (2013). Metodologías dialógicas para el fortalecimiento etnoeducativo y la conservación ambiental entre pueblos ancestrales caucanos en procesos de resistencia. *El diálogo de saberes*, 85.
- Erize, E. (1960). Diccionario Comentado Mapunche – Español. Araucano-Pewenche – Pampa – Picunche – Rankülche – Huilliche: Editorial Peuser: Buenos Aires, Argentina.
- Errázuriz F, Germán. (2006). El pueblo Mapuche: Historia, medicina y proyectos de coexistencia en el área de la salud (Primera parte). *Revista chilena de pediatría*, 77(3), 290-294. <https://dx.doi.org/10.4067/S0370-41062006000300010>
- Febres, A. (1764). Arte de la lengua general del reino de Chile, con un dialogo Chileno. Lima, Perú.
- Fray, F. (1996)- diccionario araucano mapunche-español español-mapunche. Ediciones cerro manquehue: Chile.
- Huenchulaf, R., Ancalaf, G. y Saez, R., (1999); La pérdida del mapunzugun en escolares mapunches. Estudio comparativo de dos comunidades. En D. Quilaqueo (comp.), *Educación Intercultural Bilingüe*. Actas Segundo Seminario Latinoamericano.
- Iwgia. (2019). Organización global de derechos humanos dedicada a promover, proteger y defender los derechos de los pueblos indígenas. <https://www.iwgia.org/es/smart-search.html?q=población+indigena&Search=>
- Painemal, X. (2011). Identidad y espiritualidad Mapuche: La visión del Machi. Universidad de Artes y Ciencias Sociales. Tesis doctoral.
- Pineda, K. (2017). La construcción social de la memoria en el espacio: una aproximación sociológica. *Península*, 12(1), 9-30.
- Queupil L., Muñoz G. (2006); “Conocimiento sobre el küpan y tuwün como contenido educativo en la socialización de las familias Naqche y Pewenche”: Temuco, Chile.
- Quidel, J. (2013). Importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas. Metodologías dialógicas para el fortalecimiento etnoeducativo y la conservación ambiental entre pueblos ancestrales caucanos en procesos de resistencia. Pag. 123-138. Colección cuadernos de trabajo N°1. Quito, Ecuador. Recuperado de <https://www.derechosintelectuales.gob.ec/wp->

- content/uploads/downloads/2018/2017/micrositio/articulos-tecnicos/dialogo-de-saberes.pdf#page=86
- Quilaqueo, D., & Quintriqueo, S. (2010). Saberes educativos mapuches: un análisis desde la perspectiva de los kimches. *Polis. Revista Latinoamericana*, (26).
- Quilaqueo R, Daniel. (2012). Saberes educativos mapuches: Racionalidad apoyada en la memoria social de los kimches. *Atenea (Concepción)*, (505), 79-102. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622012000100004>
- Quilaqueo D., Quintriqueo S., Catriquir D. Y Llanquinao G., (2004); Kimeltuwün mew amukey ta zugu: Una didáctica para abordar conocimientos mapunche en el proceso de formación inicial en Educación Intercultural. En Cuatro estudios para mejorar la formación inicial docente (pp.53-148). Grupo de investigación de la facultad de educación. Universidad Católica de Temuco, Ministerio de Educación: Temuco, Chile.
- Quintriqueo, S. (2002). Representación de la relación de parentesco que la familia mapunche posee y su transmisión a niños de edad escolar primaria en relación con los contenidos de formación inicial docente (Doctoral dissertation, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue).
- Montesperelli, Paolo (2004), *Sociología de la memoria*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Sandin, M. P. (2003). Tradiciones en la investigación cualitativa. Investigación Cualitativa en Educación. Fundamentos y Tradiciones. Madrid: MC Graw and Hill Interamericana de España.
- Stella, V. (2019). Tensiones en torno al reconocimiento indígena: la lucha por ser mapuche y tehuelche en la costa y valle de Chubut. *Cuadernos de antropología social*, (50).
- Teillier, F., Llanquinao, G., & Salamanca, G. (2018). Epistemología de la lengua mapunzugun: definición conceptual de Küpalme, Rakizuam y Güxam.