

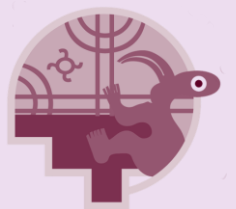


Revista IACCTIS

INSTITUTO DE ARTE, CULTURA, CIENCIA Y TECNOLOGIA INDIGENA DE SANTIAGO

Nº 1 - Diciembre 2017





INSTITUTO DE ARTE CULTURA CIENCIA Y TECNOLOGÍA INDÍGENA DE SANTIAGO

La Revista IACCTIS es una publicación que expresa el pensamiento y la reflexión del Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena de Santiago.

Su objetivo es difundir conocimientos de los pueblos originarios que habitan el territorio de Chile desde un enfoque descolonialista.

Coordinador Editorial

Samuel Yupanqui Mora

Diseño Gráfico

Emely Mancilla Ortiz

Corrección de Textos

Jeannette Pacheco Campos

Portada

Celebración Inti Raymi en Cerro Chena.

Fotografía: Samuel Yupanqui

Contacto

San Antonio 378, Of. 403, Santiago Chile

Fono: (56-2) 2638 89 13

Correo electrónico: iacctis@gmail.com

Página web: www.iacctis.com



La Revista IACCTIS es una publicación que expresa el pensamiento y
la reflexión del Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología
Indígena de Santiago.

Su objetivo es difundir conocimientos de los pueblos originarios que
habitan el territorio de Chile desde un enfoque descolonialista.

PRESENTACIÓN

Desde su fundación en el año 2009, el Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena de Santiago (IACCTIS), se ha propuesto ser un lugar donde se difunde y protege la cosmovisión y el patrimonio de los pueblos originarios; así lo indica el imponente nombre que posee esta corporación. El nacimiento de IACCTIS, al igual que muchas de las iniciativas que nacen desde los pueblos originarios, refleja el anhelo por recuperar nuestras culturas. No obstante, reconstruir un camino que ha estado marcado por la invisibilización no es tarea fácil. Lamentablemente, muchas veces la sociedad hegemónica de raigambre occidental en la que nos encontramos inmersos ha entendido estas iniciativas de recuperación de manera superficial, sin comprender o respetar el peso conceptual y simbólico de su contenido, de las prácticas culturales de los pueblos originarios que han pasado a ser objetivadas y folklorizadas por la sociedad hegemónica.

Por todo lo anterior, es que a partir de este primer número buscamos ir instalando una perspectiva crítica y reflexiva respecto de la situación de colonialismo en que se han desenvuelto y se desenvuelven los pueblos originarios, así como ante las situaciones que los afectan. Ese es el lugar y el llamado que hemos entendido debemos ocupar como Instituto de los pueblos originarios.

La comprensión de la situación actual de los pueblos originarios, así como de la diversidad de problemáticas que los aquejan, requiere necesariamente plantearse desde una perspectiva histórica. Perspectiva que muchas veces requiere ser reconstruida producto de la pérdida de conocimiento que traen aparejados los procesos de aculturación y las diversas formas de genocidio, aniquilación cultural e incluso física, a las cuales se sometió y se sigue sometiendo a los pueblos originarios.

A través de la Revista IACCTIS, el Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena de Santiago busca hacer tangible su visión de los pueblos originarios que habitan en el territorio chileno, especialmente dentro del contexto urbano de Santiago, entendiéndolos y concibiéndolos como agentes activos del presente y del mañana, demostrando que hay un legado que junto con bailes, música y artesanía, también tiene formas de ver el mundo, de interpretarlo, de construirlo, que hoy los propios pueblos originarios quieren compartir y posicionar.

En esa lógica, los contenidos e insumos que dan cuerpo a esta publicación nacen de las reflexiones y actividades desarrolladas durante el plan anual de trabajo 2017 del Instituto. La Revista IACCTIS busca dialogar, compartir, informar y opinar sobre temas relevantes para los pueblos originarios, enfocándose en un lector universal, sea o no perteneciente a éstos.

Samuel Yupanqui Mora
Comité Editorial

ÍNDICE

Pág 06	Seminario de Lenguajes, Éticas y Epistemologías <i>Danae Morales García</i>
Pág 07	La ética occidental, la razón ilustrada y sus categorías <i>Marila García Puelpan</i>
Pág 13	Cimientos del pensamiento Aymara <i>Rubén Maquera Butro</i>
Pág 18	Toponimias indígenas Metro de Santiago <i>Samuel Yupanqui Mora</i>
Pág 34	La música mapuche actual: Un canto al despertar <i>Claudio Carimán</i>
Pág 38	Salud indígena en Santiago <i>Marco Cumian y Fabián Rodríguez</i>
Pág 41	El Sentir del Kultrún: Entrevista a Antu Liwen
Pág 50	Histórico Primer Encuentro de Colectivos de Mujeres de los Pueblos Originarios. <i>Gabriela Flores Gómez</i>



Seminario de Lenguajes, Éticas y Epistemologías

ESCRITO POR DANAÉ MORALES

El día 19 de Octubre del presente año el Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena de Santiago realizó el seminario "Lenguajes, Éticas y Epistemologías: una aproximación desde las tradiciones andinas y mapuche". La actividad se realizó durante la mañana en la Sala Luisa Arce del Archivo Central Andrés Bello de la Universidad de Chile y contó con la presencia de cinco expositores pertenecientes a los pueblos aymara, quechua y mapuche, quienes a partir de una reflexión que conjugó aspectos del lenguaje y la ética, abordaron el tema de la decolonización del saber hegemónico en sus distintas ramas y disciplinas, a través de la visibilización de los cánones epistemológicos de los pueblos originarios en cuestión.

Entre los expositores que participaron del seminario se encontraron Alipio Pacheco Condori (profesor de lengua y cultura quechua, Magíster en Letras), Juan Ñanculef Huaiquinao (historiador e investigador de lengua y cultura mapuche), Marila García Puelpan (profesora de filosofía y ética, Magíster en Bioética), Necul Painemal Morales (lingüista y profesor de lengua y cultura mapuche) y Rubén Maquera Butron (profesor de lengua y cultura aymara, licenciado en filosofía).

A continuación, se compartirán dos de las ponencias presentadas el día del seminario. Estas son "La ética occidental, la razón ilustrada y sus categorías" por Marila García Puelpan y a continuación "Cimientos del pensamiento Aymara" por Rubén Maquera Butron.



En la ceremonia andina que inauguró el Seminario se invitó a participar a la Directora del Archivo Central Andrés Bello, Alejandra Araya.

La ética occidental, la razón ilustrada y sus categorías

ESCRITO POR: MARILA GARCÍA PUELPAN

INTRODUCCIÓN

La elaboración de un código de ética intercultural para el IACCTIS en el año 2016 me llevó a indagar en las filosofías morales de los pueblos mapuche, aymara y quechua, encontrándome allí con una riqueza epistemológica incommensurable y desconocida a los ojos de occidente, y con propuestas éticas de peso atinentes al actual momento histórico.

Eso nos llevó a pensar en una muestra al público de las diversidades epistémicas en torno a las éticas de los pueblos originarios como una instancia de visibilización, pensando que es un tema de injusticia epistemológica que un conocimiento de tanta profundidad y proyección práctica siga permaneciendo silenciado e inferiorizado. La justicia social queda incompleta si no hay justicia cognitiva.

También se pensó en este seminario como una instancia de apertura de espacios académicos para que los propios representantes indígenas

expongan sus conocimientos que emanan de sabidurías propias en lugar de seguir siendo objetos de observación, clasificación, interpretación o traducción desde un saber académico-hegemónico, con categorías modernas eurocéntricas (que nunca van a calzar).

La incorporación y reconocimiento respetuoso de los aportes éticos indígenas "no modernos" vendrían a añadir en lugar de restar, a ampliar en lugar de restringir, en el entendido que permitiría volver la vista hacia otras producciones de conocimiento, otras maneras de ver y conocer el mundo, sustentadas en categorías que se han mantenido hasta ahora excluidas, ocultas, ignoradas o indignas de consideración desde el saber hegemónico y que, sin embargo, podrían abrir horizontes epistémicos revitalizantes a un occidente que a todas luces se ve éticamente desgastado o cansado, y que necesita con urgencia dar un

giro en vistas al nuevo momento histórico transmoderno que empieza a visualizarse.

En ese marco es que estamos aquí los ponentes que ustedes ven, dispuestos a traer botones de muestra de la sabiduría ética ancestral de los pueblos mapuche, quechua y aymara. Su presencia hace la gran diferencia, en el entendido que ética y moral son instancias fundamentalmente vivenciales. Los cuatro tienen la experiencia de haber vivido en comunidades y de ser hablantes de sus respectivas lenguas. Por mi parte, aunque tengo un largo ancestro mapuche por línea materna, no he tenido hasta ahora la experiencia de vivir en comunidad y la lengua hace dos años que la estoy estudiando. Lo que sí les puedo asegurar que tengo, para bien o para mal, (igual que todos ustedes) es la vivencia cotidiana de la ética y la moral occidental a la cual me corresponde referirme en esta oportunidad.

1. Definición de Moral y Ética. Moral como estructura y moral como contenido

La ética es una rama de la filosofía (filosofía moral). Es una disciplina teórica que se ocupa de orientar la conducta humana en términos de "correcta" o "incorrecta". Etimológicamente *ethos* se entiende como "modo de ser", "carácter", "costumbre". Hay una relación estrecha entre ética y moral: "moral" está referida a la conducta humana práctica cotidiana, a lo que hacemos diariamente, la forma en que vivimos nuestras vidas en base a nuestros valores, y es en esa cotidianeidad donde comparece el *modo de ser*, el *carácter* y las *costumbres* de las personas y de los pueblos, y la "ética", en tanto disciplina teórica, sugiere orientaciones a esa conducta práctica cotidiana en términos de que haya resultados favorables para todos los involucrados alcanzados por las consecuencias de dicha conducta.



*María García Puelpan, profesora de Bioética, presentó **La ética occidental, la razón ilustrada y sus categorías**.*



Se reconoce la "moral como estructura" y la "moral como contenido": la **moral como estructura**, según la filósofa española Adela Cortina los "humanos somos inevitablemente morales" por razones antropológicas; porque nuestra condición biológica estructural, nuestra dotación biológica-cerebral nos obliga a responder frente a los estímulos del medio con la dinámica permanente de "discernir-optar", dinámica inevitable mientras estamos vivos y despiertos. El discernir-optar a cada momento trae consigo consecuencias, responsabilidades y capacidad de justificación de nuestra conducta, todo lo cual detona la experiencia moral siendo esta una característica antropológica universal a toda la especie humana. La dotación biológica del animal, sin embargo, es distinta pues responden de manera automática, instintiva y más ajustada al medio que los humanos, quedando exentos de una justificación moral de sus actos.

La **moral como contenido**, es otra cosa, ahí nos situamos en el campo convencional de los valores que son propios de cada cultura, es por ello que la moral varía de cultura en cultura, de época en época, de experiencia en experiencia, de geografía en geografía. Es aquí donde nos encontramos con los conocimientos, categorías éticas y valores propios de cada cultura, los cuales han surgido al calor de sus propias vivencias y experiencias histórico sociales, de su particular cosmovisión, de sus propias necesidades, de su geografía, de su manera de entender la espiritualidad, la naturaleza, los otros reinos, de su orden político,

económico o religioso. Siendo así, cada cultura se da a sí misma sus propios códigos éticos significativos a partir de su propia experiencia y de sus propios conceptos de "bien" y "mal", de modo que no es posible hacer una lectura homóloga de las categorías éticas de una cultura a otra. Lo que quiero decir, es que no existe un concepto universal de "bien" y "mal", una moral universal o una ética universal. Aquí entramos en terreno derecho en el tema que nos reúne hoy.

2. La epistemología eurocéntrica y la universalidad de sus categorías

Como todo conocimiento occidental, la ética es tributaria de la epistemología eurocéntrica moderna cuya característica central es el universalismo; todos hemos aprendido y aceptado naturalmente que esas categorías universales aprendidas son la gran contribución de Europa al mundo, y hemos aceptado su validez para entender y explicar experiencias y realidades culturales ubicadas en otros escenarios geográficos y epistemológicamente diversos a los europeos. Grosfogel señala que la gran producción del conocimiento moderno occidental –a partir de los siglos XVI-XVII-XVIII– se fue elaborando por contribuciones de varones (mujeres excluidas) de cinco países, cuya población conforman aproximadamente el 12% de la población mundial: Alemania, Inglaterra, Francia, Italia (secundariamente) y USA. Dicha producción de conocimiento, que surgió desde una particular visión de

mundo y al calor de las problemáticas y experiencias histórico-sociales locales de esos cinco países, quedaron instaladas como el canon conceptual universal con el cual se entiende y explica las experiencias vividas en el resto del 90% del planeta y con las cuales opera la academia occidentalizada donde nos formamos nosotros mismos. Con la expresión “academia occidentalizada” no hablo en términos geográficos, sino ideológicos, porque el conocimiento universal occidental también se imparte en universidades de otras latitudes como India, China, Egipto, Singapur por nombrar algunos.

3. Epistemicidios – Genocidios

Boaventura de Souza Santos señala que el actual saber hegemónico moderno-eurocéntrico-patriarcal y colonial, para poder imponerse y universalizarse debió primero colonizar los otros saberes, y lo hizo vía “epistemicidios” –la muerte de los otros conocimientos disponibles en otros lugares del planeta– por lo general los epistemicidios conllevan genocidios: si hay escritura se queman los códices y si no la hay se mata a las personas poseedoras y guardianas de los conocimientos. Grosfogel ubica cuatro genocidios-epistemicidios ocurridos simultáneamente en el siglo XVI que fueron conformando la base para la consolidación y supremacía del saber hegemónico universal occidental actual:

- ▶ Contra el reino de Al-Andalus en España.
- ▶ Contra los indígenas de las Américas.
- ▶ Contra los africanos (raptados y traídos para ser esclavizados).
- ▶ Contra mujeres quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en Europa (en este caso, como no había conocimiento escrito, se quema a las poseedoras de los conocimientos).

Cada uno de estos colectivos contaba con sus propias epistemologías y conocimientos contextuales productos de sus propias experiencias y particulares necesidades, tan válidos como el conocimiento local europeo, sin embargo, esa producción de conocimiento quedó sepultada por la “aplanadora” epistemicida eurocéntrica; sus cosmovisiones, conocimientos sobre la naturaleza, política, derecho, pedagogía, estética, arte, psicología, mitología, astronomía, arquitectura, medicina, espiritualidad y tantos otros. De esta forma, una vez sacadas de escena las diversidades epistémicas quedan, finalmente, universalizado hegemónicamente el canon epistemológico moderno-eurocéntrico que hoy conocemos y bajo cuyas categorías nos hemos instruido. Sin embargo, muchos de esos conocimientos siguen presentes al día de hoy conservados en comunidades, en tradiciones orales, códices rescatados, cerámicas, platería, estelas, arquitectura, monumentos, tejidos que llevan escritura simbólica, muros con escenas que narran aspectos sociales y culturales, así como conocimientos conservados en el sincretismo cultural.

4. Los derechos humanos universales, el mayor logro de la ética occidental

Volviendo al tema de la ética occidental moderna y sus contenidos, ella, como ninguna otra disciplina teórica, cabría reconocerla como el “producto estrella” de la producción teórica-eurocéntrica-patriarcal y

antropocéntrica de los hombres de esos cinco países de los que habla Grosfogel. Los programas de los departamentos de filosofía, en lo que a filosofía moderna y posmoderna respecta, tienen en general, una columna vertebral similar conformada por autores modernos y posmodernos, varones de esos cinco países.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, se reconoce como el mayor logro de la ética occidental, siendo el día de

hoy el discurso referencial dominante, en términos valorativos y normativos con aspiración a validez planetaria. Sin desmerecer el logro, hay que mirar nuevamente la génesis de los Derechos Humanos y su pretensión de uni-versalidad; ellos surgen en el siglo XX, acotada y reactivamente a un suceso europeo: Segunda Guerra Mundial y el genocidio nazi. Se trató en su momento de una reacción ilustrada de rescate de valores y principios éticos de matriz liberal-cristiana montada sobre el valor de la dignidad humana entendida al modo ontológico boeciano y kantiano. En ese momento los pueblos indígenas de las Américas estaban viviendo realidades y necesidades ético-jurídicas muy distintas a las de los europeos, sin embargo, estos derechos se universalizaron cubriendo, supuestamente, las necesidades ético-jurídicas de todos los pueblos. Es decir, volvemos a lo mismo.

Ejemplificando con una situación puntual, la raigambre liberal de los derechos humanos queda corta e inoperante frente a un valor central de los pueblos indígenas: el sentido de “comunidad”. Los derechos humanos al tener como centro ético a “la” persona humana, es decir al individuo, no cubren los derechos de las comunidades y sus necesidades ético-jurídicas. El concepto de “comunidad” para los pueblos indígenas no se limita a los humanos, incluye a los otros reinos por y con los cuales los humanos viven, conviven y comparten, por ende, si no hay derechos humanos comunitarios los reinos extrahumanos quedan automáticamente fuera como sujetos de derechos. En la concepción occidental, por su carácter de objeto o un recurso, la naturaleza no podría ser sujeto de derechos, sin embargo, Ecuador y Bolivia abordan el tema desde otra epistemología y les conceden derechos.

De modo que, al día de hoy, el mayor logro de la ética universal –los derechos humanos– en su actual formulación hegemónica, tanto en sus medios como en sus instrumentos, se presentan como insuficientes teóricas y culturalmente para las necesidades ético-jurídicas de los pueblos indígenas. Entendiendo a los derechos humanos como un trabajo en construcción permanente, por ahora cabe reconocer la pérdida de sus potencialidades emancipatorias y cabe solicitarles un replanteamiento crítico en vistas a una real legitimación para “todos” los seres humanos, y si ello no es posible, entonces concebir la posibilidad de reconocer y recoger propuestas ético-jurídicas tradicionales propias de los pueblos indígenas susceptibles de ser actualizadas a las realidades del siglo XXI.

5. ¿Existe producción ético-filosófica por parte de los Pueblos Originarios en las Américas? Razón ilustrada y razón mítico-simbólica. Verdad – sentido

Desde los parámetros del paradigma racional-mecanicista, y desde la creencia de que la razón moderna ilustrada es la exponente paradigmática de la razón humana, occidente entiende que no existiría una filosofía tradicional propia de los pueblos originarios, que hay cosmovisiones, pero no pensamiento filosófico propiamente. ¿Cuáles son esos parámetros propios de la Modernidad y su razón ilustrada que hacen pensar de esta manera (en lo que a nuestro tema respecta) ?:

- el yo cartesiano como fundamento de toda epistemología y su derivación sujeto-objeto
- la desacralización de la naturaleza
- la secularización de la razón y del mundo
- la universalidad de sus categorías epistemológicas

Desde estas características, el pensamiento moderno-ilustrado hace una sobrevaloración de la razón, del pensamiento científico y sus categorías universales como herramientas privilegiadas que van a permitir, desde la perspectiva sujeto-objeto, un acercamiento objetivo y **veritativo** a la realidad, lo que asegura certezas indubitables sobre el mundo y sus acontecimientos. Por otra parte, la conceptualización de la naturaleza como "recurso" a libre disposición del humano, le quita el carácter de sacralidad que había ostentado en las culturas no modernas, y en lo que a la secularización de la razón respecta, se entiende que la Modernidad llevó a un proceso de "depuración" de la antigua razón y sus creencias religiosas y míticas a fin de liberar a la gente de las cadenas y fantasmagorías míticas que los aprisionaban, y con las cuales se explicaban equivocadamente la realidad de manera fantástica y subjetiva. Entonces, bajo este programa la única epistemología válida será la ciencia, su metodología veritativa y la "mejor" razón será la ilustrada, cualquier otra modalidad de conocimiento va a tener vedado el acceso a la verdad. (Es pertinente mencionar aquí que desde el conocimiento eurocéntrico se nos ha enseñado que la filosofía parte en Grecia en el momento en que se pasa del mito al logos con lo cual nos reafirma que la razón mítica-simbólica es primitiva, porque al ser "puramente" simbólica no sirve para hacer filosofía, sin embargo, el propio Platón nos habla del origen oriental de la filosofía y él mismo nos habla de mitos en sus escritos, incluso en Aristóteles podemos encontrar referencias mitológicas).

Lo que hay que aclarar aquí, es que la certidumbre que proporciona la razón científica no se debe precisamente a que sea la "mejor razón", sino que se debe a las características del objeto de conocimiento que aborda, es la mejor razón para abordar el objeto simple y abstracto de la ciencia no contaminado con las complejidades del mundo humano concreto: la vida social cotidiana, de vida moral, la política, la convivencia. En esos contextos la razón ilustrada colapsa quedando de manifiesto sus limitaciones, porque esa faceta de la realidad no se deja explicar en términos veritativos y universalizantes. Entonces, se confunde la simplicidad abstracta del objeto con la superioridad de la razón ilustrada que lo estudia, de modo que en la complejidad de ese "otro" mundo habrá que operar también con una razón más compleja no sólo teórica, sino también práctica, afectiva, memorativa, creativa, estética e imaginativa que no sólo dé cuenta de la cantidad, sino también de la cualidad y de la riqueza de aspectos que presenta esa otra cara de la realidad.

En ese contexto la razón ilustrada se vuelve demasiado estrecha y no nos va a servir para pensar la filosofía de los pueblos originarios, porque se trata de un pensamiento de suma complejidad que no ordena la realidad en términos cartesianos, universales y veritativos, sino en términos de **sentido** y para ello privilegia la razón mítica-simbólica por

sobre la razón veritativa. Ésta última va a adquirir relevancia en otros ámbitos del conocimiento: como la tecnología, los conocimientos sobre medicina, las ciencias naturales, la astronomía, los calendarios, la arquitectura y la economía, por ejemplo, y no necesariamente disociada de la razón mítica.

De modo que, antes de acercarse al pensamiento filosófico de los pueblos originarios, habría que distinguir estas dos epistemologías posibles, distintas y complementarias: la vía de la "verdad" y sus categorías universalizantes y veritativas y la vía del "sentido" cada cual, con sus fortalezas y limitaciones, por cierto. Si abordamos la producción del pensamiento filosófico de los pueblos originarios, por la vía de la "verdad" propia de la razón ilustrada, entonces es efectivo que no hay producción filosófica. Si entendemos la palabra "filosofía" etimológicamente como "amor a la sabiduría" y entendiendo "sabiduría" en ese contexto como un saber que le da un orden y un sentido al mundo y a la existencia humana, entendiendo que "sentido" es comprender el mundo de una cierta manera, que el ser humano desde su imaginario, sus valores, su cultura y su historia va a agregar a los hechos empíricos, entonces cabe afirmar, que efectivamente los pueblos originarios cuentan con una exuberante producción filosófica.

Como ejemplo de las dos modalidades podríamos acercarnos al dato objetivo del comer y su verdad empírica que es alimentarse, sin embargo, a esa verdad empírica se le puede dar muchos sentidos: un sentido ritual comunitario de celebración, de sacralidad, o de agradecimiento con una oración, o de fiesta y alegría. Igualmente, podríamos hacer el ejercicio con la verdad empírica de la muerte y las preguntas que apuntan a su sentido, preguntas que no es posible responder en términos universales y veritativos, o los hechos empíricos del sol y la luna y todo el sentido mítico-simbólico que adquieren en los testimonios arquitectónicos (huacas) que nos han dejado las culturas precolombinas.

En el abordaje filosófico de la realidad, desde el sentido, se privilegia la razón mítica-simbólica y sus herramientas propias: las palabras (*mythos*), los gestos (*ritos*), las imágenes (símbolos e íconos, estos últimos como imágenes materializadas), y en eso los pueblos originarios son maestros de maestros porque, en lugar de secularizar la realidad, reduciéndola a la pura empiria cualitativa y veritativa, la simbolizan hasta en los más mínimos detalles. Como ejemplo puntual, darle un sentido a cada año, a cada mes, a cada día, a cada hora. Si los griegos dijeron que la filosofía se origina en la observación y asombro humano frente al mundo, entonces el pensamiento filosófico de los pueblos originarios cumple cabalmente este postulado, incluso como forma de vida, siempre minuciosamente atentos a la realidad.

Por otra parte, la Ilustración al secularizar la razón mítica lanzó a todas las culturas originarias a la irracionalidad, y si el mito no es considerado como un modo de la razón, entonces no podría haber ni razón ni filosofía de los pueblos originarios, ya que al negar el pensamiento mítico-simbólico negaron la esencia de sus filosofías; quedando como lo anecdótico, lo irracional, hechicería o ignorancia, olvidando que las culturas pueden juzgar con propiedad sólo a partir de sus propias categorías culturales. Con ello occidente desperdició una herramienta epistemológica que hoy, en la posmodernidad, habría sido de incalculable valor para mediar y consensuar diferencias de sentidos, verdades, valores e intereses al interior de la explosiva pluralización de urbes y universos culturales que vivimos, donde los relatos universalizantes y veritativos quedan insuficientes.

Habría que repensar y reivindicar entonces la palabra "mito", Paul Ricoeur señala "mito es un relato racional en base símbolos". Es decir, no es una narración para niños, es "racional" porque da razones y cuenta con una metodología de análisis, pero en lugar de estar formulado unívoca, secular y veritativamente lo hace en base a símbolos. El símbolo tiene ventajas y desventaja respecto al concepto de la ciencia, tiene la desventaja de no ser tan preciso y unívoco como es $2+2=4$ pero tiene la ventaja de ser mucho más completo y más complejo. Es más difícil entender un lenguaje simbólico que un lenguaje unívoco; el unívoco se agota explicando lo existente, mientras que el símbolo, con sus inacabables posibilidades semánticas, puede ser releído en diversidad de situaciones y contextos, en los cuales puede ir adquiriendo mayor riqueza. Esa es una de las razones que nos permite pensar que hay propuestas éticas (y de otra índole) ancestrales de los pueblos indígenas que tienen una lectura pertinente al día de hoy.

Al mito no nos podemos acercar veritativamente, sino que hay que interpretarlo, y eso se llama "hermenéutica". No es lo mismo la explicación científica que la interpretación hermenéutica, esta última desborda los límites conceptuales de lo verdadero-falso y de la relación sujeto-objeto, abriéndonos a un plano de conciencia diferente al de la evidencia racional, nos abre hacia aquella esfera de la realidad que no admite explicaciones conceptuales, nos abre hacia horizontes trascendentes y epifánicos frente a los cuales la razón veritativa se paraliza. El conocimiento veritativo y la hermenéutica, son dos epistemologías distintas y con una lógica y una metodología que hay que saber cómo funciona, ninguno es secundario ni mejor que el otro, lo que ocurre es que en las herramientas epistemológicas de la razón mítica -mitos, ritos, símbolos e íconos- cuajan perfectamente esos conocimientos, no se agotan en la satisfacción de las necesidades de sobrevivencia y acumulación, como los valores, la filosofía, la estética, el arte y la creatividad. Se requiere una nueva tarea de despeje para recuperar la mirada mítica sobre el mundo, volver a darle un lugar a esta epistemología y tomarla con respeto, y recién ahí podemos ir al pensamiento de los pueblos originarios, cuyo último horizonte de comprensión filosófica del mundo es mítico-simbólico. Estos son los supuestos que nos permite afirmar la existencia de producción filosófica por parte de los pueblos originarios.

6. "Traducción" y Lenguaje

En el camino hacia la recuperación de epistemologías, hay que tener cuidado con la terminología. Es una gran tarea el cómo poder llegar a una traducción sin que las palabras pierdan su sentido mítico, originario, y no usar a nivel mítico una terminología que viene del nivel empírico. Cuidar los términos que se van a usar para expresar categorías fundamentales de comprensión del

mundo mítico, tener claro que las categorías no son susceptibles de homologarse ni de traducción equivalente.

7. ¿Volver atrás?

¿Se trata de volver atrás entonces?

No se trata de volver al pasado, sino de tomar en serio las epistemologías de los pueblos originarios y entender, que el hecho de que no sea un pensamiento "moderno o posmoderno", no significa que sea "atrasado" e indigno de consideración, significa que es "otra" experiencia.

Se trata entonces de una labor de reconocimiento:

- Para visibilizar los conocimientos que han sido excluidos, silenciados y desperdiciados.
- Para reconocerlos y reivindicarlos por razones de justicia epistémica.
- Para darles el lugar que se merecen dentro de las diversidades epistemológicas disponibles.
- Porque son experiencias ya probadas que pueden servir de referente para formular alternativas presentes y futuras, contribuyendo así a un giro en la mirada occidental, un ejemplo: la experiencia del respeto sagrado a la naturaleza es fundamental hoy como tema ecoético, científico, ecológico, político, económico, igualmente lo es la experiencia de la vida comunitaria.
- Porque una mirada hermenéutica -interpretativa- nos ayudaría a salvar distancias entre las diversas culturas que hoy conviven, a través de la confrontación amigable, interpretación y comprensión de los sentidos, valores, comportamientos, costumbres o creencias culturales que requieren ser interpretadas a través de un ejercicio hermenéutico que vaya develando la matriz de sentido de la cual deriva cada cultura, sin violentar dicha matriz.
- Para mirar y caminar juntos hacia una nueva emancipación de carácter transmoderno, porque el tema nos afecta a todos, en el entendido que vamos entrando a otra edad del mundo y que la Modernidad y sus paradigmas caen agotados por su propio peso.

BIBLIOGRAFÍA

- Cortina, A. "Somos inevitablemente morales." *"Realidad"*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, ISSN-e1991, N° 82, 2001, págs. 519-527.
- Datri, E. "Descolonización de los derechos humanos a partir de un escenario político-social postimperial, intercultural y altermundista". *"Horizontes filosóficos"*. Revista de filosofía, humanidades y ciencias sociales. Vol. 1, Núm. 1 (2011), págs. 89-109.
- De Souza Santos, B. 2010. "Descolonizar el saber, reinventar el poder". Uruguay. Trilce.
- Dussel, E. 2017. "Curso Dialéctica de la Modernidad. Origen, desarrollo y Ocaso II. 02 08/02/2017.
- Dr. Enrique Dussel".
https://www.youtube.com/watch?v=XjicX4DN_yA
Recuperado 29 septiembre 2017.
- "La política de los pueblos originarios"
<https://www.youtube.com/watch?v=25tRtSnsvms>
Recuperado 02 octubre 2017.
- Grosfoguel, R. "Racismo/sexismo epistémico, unidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". Revista Tabula Rasa – Colombia N° 19; 31-58, julio-diciembre 2013.
- "El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". Revista Tabula Rasa – Colombia N° 19; 79-102, enero-junio 2012.
- "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Franz Fanon y la sociología de Boaventura De Sousa Santos".
<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>. Recuperado 29 septiembre 2017.
- Solares, B. (coord). 2001. "Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica". México. Anthropos.



Cimientos del pensamiento Aymara



Ceremonia Aymara Cerro Waka de Chena, ubicado en el límite de las comunas de San Bernardo y Calera de Tango, RM.

ESCRITO POR RUBÉN MAQUERA

*Aski suma uruphana taqi jumanakataki
Que sea buen día para todos ustedes.*

*Sutijax Rubén Maquera satawa, aymara aru yatichiritwa jach'a yatiñ utanakana.
Mi nombre es Rubén Maquera, soy profesor de lengua aymara en colegios.*

Soy profesor de filosofía y educador tradicional de Lengua y Cultura Aymara, nacido en la zona altiplánica y con 20 de años de residencia en Santiago. Trabajo como profesor en San Bernardo y como educador tradicional en los Liceos de Aplicación y Confederación Suiza. Agradezco la oportunidad de poder compartir mi vida, experiencia, conocimiento y pensamiento respecto a mi cultura, el aymara.

La civilización andina es una forma de vida existente en un rincón del Planeta Tierra. La cual convive y se influencia con la cultura occidental. Sin embargo, la cultura andina es una forma de vida que armoniza con el medio ambiente (naturaleza y cosmos), las relaciones interpersonales y la vida en comunidad en donde aún se practican las tradiciones ancestrales.

Para comenzar, esta exposición estará dividida en dos ideas centrales:

- 1º Existen otras formas de pensamiento que no son occidentales.
- 2º Existen múltiples maneras de entender e interpretar este mundo.

Como aymaras, planteamos el vivir mirándonos desde la perspectiva de nuestra cultura, desde nuestro ser y no desde el cómo otros pretenden que seamos, es decir, ser lo que somos. Debemos evitar la autoenajenación planteándonos, desde un enfoque crítico, al pensamiento occidental para no establecerlo como un supuesto universal, ya que somos diferentes y debemos respetar nuestra propia cosmovisión.

En esta línea, lo que pretendo es relevar cuatro principios fundamentales desde donde se articula el pensamiento y la forma de ser del pueblo/nación aymara.

1. El Tiempo

La cultura occidental supone que el futuro está al frente. Así, solemos usar expresiones como “vamos caminando hacia el futuro” y no dudamos que el pasado esté siempre detrás de nosotros.

Desde la cosmovisión aymara se piensa totalmente lo contrario. El aymara se encuentra de frente con lo que ve y esto que ve es lo que ya ha ocurrido, es decir, el pasado. Por lo tanto, lo que va a ocurrir está a sus espaldas; no lo ha visto y por tanto lo desconoce, el Futuro.

Es una concepción del tiempo radicalmente diferente al concepto occidental, siendo esto una de las razones que nos permite entender la realidad desde otra perspectiva. Los aymaras hablamos del primero como el pasado y del último como un pasado reciente (Nayra - Q'ipa), lo que para el occidente sería el pasado y el futuro.

El pensador aymara Juan Santa Cruz Pachacuti, en 1613, en la obra titulada “Relación de Antigüedades desde el reino del Perú” dijo:

“Donde el Espacio, el Tiempo, y el Ser son articulados en el término Pacha. El tiempo es cíclico, el espacio es circular, el Ser está entre ambos como entre el orden y el desorden; allí los contrarios son complementarios, hay un eje central, omnipresente que media a los contrarios.”

Por lo tanto, para el aymara el mañana (futuro) es lo que no hemos visto y se encuentra a nuestra espalda y ayer

(pasado), que ya lo hemos visto, se encuentra de frente. Esta concepción del tiempo tiene enormes implicancias en cuanto al pensamiento y el sentido que se le da a la experiencia. Esto conlleva que los aymaras usen gestos como apuntar hacia adelante cuando se refieren al pasado y a sus espaldas (atrás) cuando hablan del futuro. Estos aprendizajes se inician en la familia con nuestros padres, nuestros abuelos, la comunidad, con personas mayores y con personas sabias, los llamados Yatiri.

Actualmente, el aprendizaje andino pretende **Volver a Ser**, es decir, “recuperar” nuestra autoestima, nuestro orgullo y nuestra dignidad para volver al origen de nuestros ancestros, de nuestro pensamiento y cosmovisión.

El aymara tiene la particularidad de relacionarse con otros desde la humildad y la sencillez, como característica social y cultural para transitar por el camino de la socialización durante toda su existencia hasta la trascendencia, de la vida hacia la muerte.

2. El Chacha - Warmi

Para los aymaras, en el proceso de la vida existen dos etapas, ser soltero y estar casado. Ésta última etapa no tiene relación con el casamiento occidental civil o religioso.

Desde la niñez hasta el momento de casarse, el andino “cumple” funciones que le asignan sus parientes, es así que además de estudiar deberá ayudar en las actividades de los padres que se desarrollan principalmente en la agricultura y ganadería. Al casarse asume otras responsabilidades de mayor categoría bajo el principio de la **dualidad** (chacha-warmi = hombre y mujer) que se manifiestan en **esta realidad de vida** (aka pacha). Estas funciones deben ser ejecutadas con respeto y bajo el estricto rigor de las condiciones y criterios que los padres de ambos y la comunidad determinen.

Desde tiempos ancestrales el hombre y la mujer se unen bajo el **compromiso de la palabra**. Es en esta instancia en donde ambas familias, incluida la comunidad, serán testigos inmediatos de la nueva pareja. Las condiciones y las pautas de vida matrimonial son dadas por los padres y parientes. Los novios deben vivir con absoluta obediencia a las instrucciones entregadas, las cuales pueden parecer básicas, pero son fundamentales en la cultura aymara: trabajar la tierra, tener casa propia, criar animales, tener hijos y obrar bien, esto último bajo la categoría suprema del **buen Vivir** (suma qamaña). En el caso que la nueva pareja no lleve a cabo estas instrucciones de vida, se aplicarán sanciones que pueden llegar hasta el castigo físico, las cuales serán proporcionadas por los familiares que estuvieron presentes en el momento de la unión.

Es así, que pasar de la soltería a estar casado conlleva la toma de **conciencia de la existencia**. Esto quiere decir que en la etapa de casado se debe asumir diversos roles, tanto en la familia como en la comunidad, lo que deviene en **Ser persona madura** (Jaqi = gente), lo que podría semejarse en la cultura occidental a obtener la mayoría de edad, ya que se asumen responsabilidades, derechos cívicos y jurídicos ante la comunidad.

3. Ritualidad Aymara

De acuerdo a mi experiencia de vida como integrante de una comunidad campesina y posteriormente a las lecturas realizadas en torno al tema, he logrado comprender el entramado de relaciones en el cual el hombre andino está constantemente fluyendo: con la naturaleza, la espiritualidad, el cosmos, su comunidad e incluso con sus difuntos.

En estas relaciones, los códigos de la lengua aymara son claves que maneja a la perfección el sabio andino (Yatiri). Sin embargo, “puede que en esta relación no funcione, el carácter recíproco, en otros idiomas”, ya que no es lo mismo realizar un ritual en la lengua aymara que hacerlo en castellano u otra lengua.

Al realizar el rito a la naturaleza o Madre Tierra (llamada Pacha mama), se nombra a la “tierra no-geográfica”, al cielo no cosmográfico el que, supuestamente, no está localizado en un lugar específico. Hacen referencia a ciertos lugares que producen “temor” y respeto o donde ha ocurrido algún fenómeno natural o sobre natural; así también se pueden nombrar espacios donde hay manantiales, vertientes de agua, una montaña, un río o un lugar en que cayó un rayo; incluso se puede mencionar culturas preexistente ya extintas como los gentiles, los lupakas o los pukaras, entre otros. Todos ellos o algunos son nombrados para solicitar el permiso correspondiente para sintonizar con nuestros ancestros.

La Madre Tierra (Pacha mama), es una deidad, que está representada por el cóndor (Mallku) y la serpiente (Amaru o Katari). El cóndor es el espíritu vivo de los andinos, símbolo del poder, orgullo, fuerza, equilibrio y libertad. Mientras que la serpiente Katari es el nombre de una deidad próxima y cotidiana que se relaciona con la economía de las aguas que riegan las tierras agrícolas, simbolizando la vitalidad del agua permitiendo la existencia del pueblo aymara.

En el ámbito espiritual, la religión andina es vista como la “protectora” y la ritualidad andina favorece la fecundidad y la fertilidad de la Madre Tierra. Este beneficio no se

solicita libremente cuando uno lo necesita, sino que tiene su tiempo y espacio dentro del ámbito del ciclo anual cosmográfico y de acuerdo a la interpretación de los sabios (Yatiri).

Por consiguiente, el ritual andino lo realiza el Yatiri. Persona dotada de experiencia, con un perfil idóneo y características especiales, ya que nacen y se hacen a la vez, en su desarrollo personal asumiendo un rol en un escenario sagrado e íntimo y contextualizado con actos pensados o con pensamientos actuados, es decir, el sabio es un instrumento mediador espiritual que “Hace y Dice”, lo necesario, lo que es pertinente en ese instante.

En un ritual a la Pachamama, el sabio-Yatiri, utiliza diversos elementos que conforman la “Misha Ritual” (altar de ofrenda o sacrificio). Algunos de estos implementos son el conjunto de dulces de colores (confites), que simboliza la abundancia. También se incorporan las flores, serpentinas, etc. El Yatiri utiliza una vestimenta adecuada para la ocasión, puede estar acompañado de música, cantos, palabras, gestos, silencio e incluso algunas posturas corporales propias del momento. En la Misha Ritual debe estar presente la hoja sagrada, la coca; también debe estar el aborto de algún animal, ya sea llama u oveja y el líquido sagrado de la chicha, alcohol o vino. Todo esto es para que, en el proceso de la ofrenda ritual, que pueden variar de acuerdo a las circunstancias en espacio y tiempo, la ofrenda se queme por completo y a través del fuego se haga entrega a los espíritus ancestrales invisibles, como un sacrificio vivo.

Existen muchos actos rituales, algunos de ellos son: la Ch’alla que consiste en rociar con chicha, alcohol, vino o agua a la Madre Tierra; la Wilancha en donde se rocía con sangre de animal a la Pacha mama; la Anata que es el juego del carnaval cuando florecen los cultivos; y la Rotucha que es el primer corte de pelo a los niños o niñas. Cada rito tiene su característica propia y son realizados por personas con ciertas características: puede ser una persona mayor, una persona “casada”, un sabio (Yatiri) o una persona que por sus características personales es considerada alguien de respeto dentro de la comunidad. Cada una de estas personas tiene ciertas cualidades que le permiten interactuar encabezando un rito dependiendo del contexto en que éste se presente. Cada rito implica una experiencia de relación interpersonal, ya sea comunitaria o familiar, la cual trasciende nuestra humanidad llevándonos hacia nuestros ancestros, hacia nuestro Ser, ya que somos seres en constante relación con nuestro legado cultural.



Ceremonia Aymara Cerro Waka de Chena, ubicado en el límite de las comunas de San Bernardo y Calera de Tango, RM.

Estos rituales ancestrales constituyen una fuerza psicológica y moral, es decir, son formas de actuar sobre las diferentes realidades. Debemos reflexionar sobre los

valores culturales andinos, ya que tienen un sentido de desarrollo personal y social que nos inducen a comprender la convivencia del ser humano desde lo individual hasta lo comunitario.

4. Suma Qamaña

La comunidad andina pretende vivir en armonía con todo lo que existe para que se logre un escenario del **Buen Vivir**, que en aymara significa Suma Qamaña. Suma significa: plenitud, excelente, bien y Qamaña significa: vivir, estar siendo, convivir. Suma Qamaña hace referencia a la buena vida o bienestar familiar en la comunidad, un estado de vida que sintoniza con la naturaleza y con los animales, simplemente es sentirse parte del todo. El requisito para el Buen Vivir es justamente la reciprocidad dentro de las relaciones sociales, en la cual nuestros pensamientos, nuestros sentimientos y lo que hacemos manifiesta una satisfacción para todos. Para que las relaciones humanas se desarrollen en el ámbito del Buen Vivir se establece un sistema de administración de la justicia comunitaria y un sistema de castigo, con el fin de que no se establezca un sólo Yo sino un Nosotros. Es lógico pensar que la ética es la manera de gestionar individual y colectivamente la libertad, bajo un criterio de justicia y sobre un fundamento material productivo; es decir, el andino desea vivir y vive bajo las categorías de una justicia comunitaria heredada, teniendo un concepto de ética liberadora, a fin de que nuestros actos sean humanizados, equilibrados y armónicos. Sin este antecedente la convivencia andina de carácter recíproco se convertiría en un despotismo.

Por lo anterior, el andino dentro de su cotidianidad, busca la libertad individual y colectiva sin la dominación de uno hacia el otro. Del mismo modo, se pretende la búsqueda de la igualdad, con ausencia del monopolio opresor que ejerce el derecho de la vida y la

muerte entre sus semejantes. Esta búsqueda se da en el actuar constante, desde el pensamiento y sentimiento de una convivencia.

El pensamiento del hombre andino interpreta el mundo a través de una relación de experiencias sensoriales, lo que significa que toda acción humana, tiene un sentido, una explicación, una orientación y que es transmitido y entendido por otras generaciones. Lo que sería nuestra manera lógica de entender y comunicar estos pensamientos mediante actos, como una metodología de enseñanza pragmática.

La relación de experiencias esenciales entre el hombre andino con la naturaleza, que es fuente de riquezas, se manifiesta en que el conocimiento es un entendimiento. Para hacer ciencia no es necesario nada más que entender la naturaleza. No como un objeto de estudio para saber de qué está hecha, cómo funciona, qué orientación darle, etc., el andino para comprender simplemente la respecta.

La misión es compenetrarse en su ritmo y formar parte activa en su desenvolvimiento, es decir, "el humano "es" cuando, como humano, pone de su parte todo lo que está a su alcance para contribuir con la existencia de todo". Esto quiere decir que para lograr la armonía que se busca hay que lograr el equilibrio y la paz, la estabilidad y tranquilidad, entrando en un estado de sensorial que nos permita ver, sentir y compartir esta experiencia de satisfacción con los demás en la cotidianidad.

Este estado nos permitiría alcanzar el **Buen Vivir**, como un acto colectivo. Por ejemplo: pretendemos como nosotros y no como el yo. En consecuencia, una buena acción necesariamente será buena en la medida que le haga bien al otro, incluyendo a la naturaleza. Las acciones humanas apuntan a la esencia de lo que Es (sociedad). Se vive para

afuera y no para adentro para desenvolverse en comunidad, cumpliendo el carácter del principio de reciprocidad y de complementariedad. Aquí se expresa como el primer nivel de equilibrio social con el principio de la dualidad.

En la cultura andina, históricamente, se ha practicado valores fundamentales para una buena convivencia y modelo de vida, uno de ellos es la reciprocidad. El significado de corresponsabilidad, de trabajo recíproco, es la interrelación de las personas con el entorno natural; como valor es una responsabilidad mutua compartida para el intercambio de fuerzas, bienes, que va tomando en cuenta la sostenibilidad alimentaria y económica. Estos valores culturales de reciprocidad de muchas significaciones en el mundo andino se manifiestan en los siguientes ámbitos:

- ▶ El **Ayni**, es una forma de organización de trabajo social agrícola entre dos o más personas, familias y/o comunidades, que son actividades netamente socioculturales, económicas, donde empiezan a trabajar, recibir, dar, retribuir, en un marco de corresponsabilidad simétrica en el tiempo inmediato. Por otro lado, se caracteriza por la ayuda mutua que se proporciona, por turnos, cada familia en actividades de producción como: la siembra, la cosecha y la construcción de viviendas.
- ▶ La **Mink'a** en esta actividad las personas pueden dejar un encargado, ya sea en lo social, cultural, familiar, o en actividades de bien para la comunidad; también consiste en actividades de cuidado a la ganadería, agricultura de forma recíproca de persona a persona, de familia a familia, bajo un acuerdo mutuo de amistad, parentesco o vecindad.
- ▶ La **Mita**, que fue el trabajo impuesto, es un trabajo obligatorio realizado por turnos en beneficio de la comunidad, como cultivar las tierras comunitarias en terrazas, participar en la construcción de una infraestructura, construir caminos, etc.
- ▶ La **phayna**, son actividades mañaneras y/o madrugadas a favor de una familia o comunidad en forma diaria o más días; también a favor de las personas necesitadas como: ancianos, huérfanos, viudas, inválidos. Son comunes en las actividades agrícolas, el mismo no tiene remuneración económica, porque ninguna persona es libre en esta vida de pasar por situaciones similares a las personas ya mencionadas anteriormente.

5. Conclusiones

Existen muchas actividades con características de reciprocidad y tenemos deuda con estos valores que debemos poner en practicar para tener un desarrollo y progreso en nuestras familias, las comunidades y a la nueva generación decirles con la buena voluntad se puede lograr "rescatar" las enseñanzas de nuestros ancestros.

Los motivos por las cuales es pertinente darlos a conocer son:

- ▶ Los pueblos andinos aún existimos desde tiempos inmemoriales.
- ▶ Nuestra vida cotidiana tienen contenidos valóricos, espirituales, basados en una cosmovisión diferente.
- ▶ No hay motivo de poner en duda, ni criticar, ni rechazar, ni mirar en menos desde la visión occidental.

Como andino, mi preocupación son tres aspectos que se mantienen en el tiempo:

- ▶ Poca consideración de nuestras virtudes éticas y morales desde la visión occidental.
- ▶ "Invasión" del cristianismo que provoca la pérdida de la originalidad de los ritos ancestrales.
- ▶ Proceso de occidentalización enajenando nuestra libertad y la pérdida de nuestra autonomía.

Toponimias indígenas Metro de Santiago

ESCRITO POR SAMUEL YUPANQUI MORA

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene por intención dar a conocer el origen prehispánico de los topónimos de nueve estaciones del Metro de Santiago.

Los topónimos, tanto estos nueve que son nombres de estaciones del Metro de Santiago, como los muchos que existen a lo largo de nuestro país son parte de la memoria de los pueblos originarios, testimonios sobrevivientes del tiempo que habitualmente yacen invisibilizados por nuestro desconocimiento del pasado. Son un importante patrimonio cultural e histórico de las culturas originarias y de la identidad chilena.

Esta breve investigación nos habla de la presencia que tuvieron los "habitantes de este territorio" antes de la llegada de los españoles y de su capacidad de interpretar y nombrar su entorno. Por otro lado, nos permite conocer el origen intercultural que componía este territorio, donde no sólo existieron mapuches, sino que también hubo una importante presencia del incanato. Asimismo, nos permite relevar lugares inadvertidos de Santiago que guardan importante relevancia dentro de la historia de los pueblos originarios. Éstos no solo existieron y existen en los extremos del país, sino que la misma capital de Chile fue un lugar rico para el apogeo de las culturas originarias y, posteriormente, por la invasión y colonización española pasaron silenciosamente a ser un componente esencial en la base social de nuestra sociedad e identidad.

Por último, cabe mencionar a aquellos conocedores y hablantes de las lenguas originarias mapuche y quechua

que fueron consultados en el proceso de investigación de este trabajo: el lingüista mapuche, don Necul Painemal; a la educadora tradicional y cultora del pueblo mapuche María Huenuñir; al Lonko y cultor mapuche Juan Lemuñir, al Lonko de la Sexta Región José Llaulen, al Lonko de Molina, Séptima Región Juan Nancupil Railaf y al profesor y académico quechua Alipio Pacheco.

1. Ñuñoa

Ñuñoa, es como se le conoce a uno de los municipios más emblemáticos de Santiago. El nombre original de esta localidad es Ñuñowe, palabra de origen mapuche que quiere decir lugar de ñuños. El ñuño es una planta y "we" significa en mapudungun "lugar"; la abundancia de esta planta por antonomasia da el nombre a esta localidad.

El ñuño, cuyo nombre científico es *Sisyrinchium arenarium*, es una planta de flores amarillas pequeñas (2-3 cm) de la familia de las iridáceas, que se conoce con el nombre vulgar de ñuño o huilmo amarillo. Esta planta es propia de Chile y Argentina y actualmente se da especialmente en la Patagonia austral.

El año 1845 Claudio Gay publicó en el Tomo Sexto de Botánica algunas de las características del ñuño:

Son plantas muy comunes en toda la república y merecen ser estudiadas con cuidado [...]. Algunas contienen una sustancia que da un hermoso azul, lo que es digno de atraer la atención de los industriales; otras tienen en sus raíces unos bulbillos muy drásticos que a veces los campesinos confunden con los de la Alstroemeria que da el chuño y sucede entonces desgracias muy funestas.



Flor de Ñuño (*Sisyrinchium graminifolium*). Drake, 1836.

Painted by J. Drake, 1836. Botanical Series 1. 1836.



Flickr Jardín Botánico de Viña del Mar.

En 1897, la cuarta edición del "Manual de Plantas Medicinales de Chile", describe al Ñuño como una planta medicinal ubicada principalmente en las costas de Quintero, Región de Valparaíso y que sus raíces tienen propiedades purgatorias.

La planta también fue reconocida en el manual sobre "Botánica Indígena de Chile" del año 1992, escrito por Ernesti Wilhelm de Mösbach quien identificó más de cincuenta subespecies de esta planta, al respecto señala:

Crecen en casi todo el país. Son plantitas de hojas radicales, largas y estrechas, regularmente ensiformes; inflorescencias fasciculadas de color blanco o rosado y frutos más o menos tricocos; su designación vulgar es huilmo y nuño. (De ahí los toponimicos Olmué y Ñuñoa).

Hoy, dentro de la comuna de Ñuñoa esta planta está prácticamente extinta. Hace pocos años se han plantado dos en la propiedad donde actualmente se ubicada la Corporación Cultural de Ñuñoa, ubicada en Avda. Irarrázaval N° 4280. Sus flores brotan durante la primavera, por lo cual cuando no está en flor es difícil identificarla.

Topónimo de Ñuñowe

El libro "Ñuñohue" de René León Echaiz, contiene en su introducción una explicación bastante ilustrativa sobre el origen de la palabra Ñuñoa. De dicho texto se desprende que esta localidad estuvo completamente ligada a los inicios de la historia de Chile y de Santiago de la Nueva Extremadura.

La columna de jinetes va avanzando por la ribera del Mapocho, río arriba. Marchan de dos en dos, apretados unos contra otros, sosteniendo con la diestra la larga lanza de punta acerada, que parece señalar el camino.

El sol veraniego cae fuerte sobre las espaldas de los hombres y hace brillar con destellos de fuego las celadas y cotas. Los caballos, nerviosos, pisan troncos y piedras que obstruyen su paso por la orilla del río. Las pisadas resuenan en la tierra seca y endurecida; y al fondo cantan las aguas, escurriéndose por su ancho cauce.

Los jinetes llevan aspecto sucio, cansado. Descoloridas casacas atadas a la cintura, pantalón corto con garetas y borceguíes de cuero, forman toda su indumentaria; y van desgarrados, descompuestos, cubiertos de polvo. Un grupo de indios, con ligeras vestimentas de lana y calzando ojotas, va a la vera de la columna, avanzando con pasitos cortos y rápidos, que los mantienen a la par de las cabalgaduras. Prestan auxilio a los hombres y con los brazos extendidos van indicando el camino. Junto al jefe marcha un lenguaraz traído desde el Perú.

Hacia los cuatro puntos cardinales ha despachado columnas de caballeros el jefe de los expedicionarios españoles, don Pedro de Valdivia. Instalado en su campamento en el valle del Mapocho, desea conocer la comarca antes de tomar resoluciones definitivas. Sólo los infantes y algunos de a caballo han quedado cuidando equipajes en el campamento. Los de más van marchando en todas direcciones. Y así, avanza por la orilla del Mapocho, remontando el río, la columna de jinetes.

Ellos deberán echar vista de ojos sobre los campos que se extienden hacia la gran cordillera. Siguen la margen izquierda del río y sus ojos se sorprenden ante la fertilidad, la exuberancia y la belleza de los campos que corren hacia el sur.

Más de una hora llevan por la orilla del río. De pronto el jefe hace detenerse la columna y señalando con el brazo hacia los campos riberanos, da orden de penetrar en ellos:

¡Adelante!

La columna se interna por estrechos callejones, en silencio expectante. El río queda a su espalda y ellos marchan hacia el sur, por en medio de apretada floresta. Se van sucediendo los fuertes robles, los canelos y los alerces; las pataguas de grueso tronco junto a "puquios" de agua cristalina; los espinos de retorcidas ramas; las fuertes lumas; guayacanes, alerces, boldos. Los servidores indios van dando nombres y los españoles observan llenos de curiosidad.

Por todas partes, entrelazándose a los troncos, asomando por en medio de la yerba o cubriendo por entero los espacios abiertos, una pequeña planta de talloso ramo ostenta sus flores de un hermoso amarillo orlado de escarlata. Los españoles inquietan y de entre los indios que los acompañan surge el nombre repetidamente: ¡Ñuño! ¡Ñuño!

El amarillo y escarlata se reparte por doquier; las florecillas, agitadas por una leve brisa y brillando a los rayos del sol, parecen saludar a los recién llegados.

De trecho en trecho surgen rucas de indios en medio de espacios abiertos entre la floresta. Hacen desde ellas signos de paz y los españoles observan cómo crecen junto a las rucas los sembradíos de maíz con su ondulante tallo; las modestas quínoas con su grano pequeñito, el tabaco, las papas. Por entre los ranchos y los campos, los hermosos hueques o llamas, estiran sus largos cuellos y atisban a los caminantes, con las pequeñas cabezas inclinadas.

Los hombres siguen avanzando. Más allá de la floresta, más allá de las rucas miserables de indios aislados, encuentran rancharíos incoloros de indios organizados. Quinchas y batro, piedras y barro, es todo lo que ofrecen; y por en medio

de todo, pululando mujeres y chiquillos, quiltros y llamas. Los caciques los reciben amistosamente; pero los españoles siguen avanzando. Vitacura, Apoquindo, hacia el costado norte; Ñuñoa, Tobalaba, Macul, hacia el sur. En uno de ellos la columna se detiene más largamente. El jefe español pregunta al cacique por el nombre de aquella comarca; y mientras pregunta levanta el brazo y describe con él un amplio círculo que abarca desde el río Mapocho por el norte, hasta la cordillera de los Andes por el oriente y hasta el principio de los llanos de Maipo por el sur. Traduce el indio lenguaraz y el cacique se limita a contestar:

— Ñuño hue.

Los españoles repiten el nombre una y otra vez, tratando de desentrañar su sentido. El jefe vuelve sus ojos hacia el lenguaraz y este informa:

— Ñuño hue... Lugar de ñuño...

— Y mientras habla, señala con el dedo las pequeñas florecillas amarillo escarlata que crecen por doquier.

La marcha sigue. Los españoles van repitiendo el hermoso nombre de la comarca, que parece resonar en el valle. Y seguirá resonando a través de los años y de los siglos, desgastándose y torciéndose con el uso; pero estabilizándose al fin:

Ñuño hue... Ñuño hua... ¡Ñuñoa!

Respecto a esta toponimia y su significado prácticamente no existen controversias y es aceptado que Ñuñoa viene de la deformación de la palabra Ñuñowe/hue. No obstante, algunos representantes del pueblo mapuche proponen el remplazo de la terminación "hue" por "we", pues el uso de la "h" corresponde a una españolización del mapudungun, en tanto que la "w" cumple las funciones de semiconsonante dentro de la lengua mapuche sonando como una u más larga, lo que fonéticamente sería correcto.

Origen Quechua de Ñuñoa

A pesar de que no existen muchas fuentes que se opongan al origen mapuche de Ñuñoa, existe una referencia interesante a considerar que aporta el historiador Tomás Thayer Ojeda y que posteriormente recogerá la revista publicada por la Municipalidad de Ñuñoa en 1953. Thayer Ojeda plantea que Ñuñoa viene de la palabra quechua "nuñu" que es el pecho de la mujer, y que también designa el acto de amamantar, así como el de succionar del recién nacido "nuñuy". El historiador señala que la "a" parece como corrupción del "hue"/"we" que en mapudungun denota abundancia; Ñuño hue, Ñuñoagua, Ñuñoa; mismo que Malloa, Ocoa, Peteroa, Boroa, Chocóa, Requinoa.

La misma revista de 1953 de la Municipalidad de Ñuñoa también menciona el antecedente de la existencia de un lugar llamado Ñuñoa en la región del Titicaca. La

ubicación de esta localidad actualmente se encuentra en Perú, en el departamento de Puno, provincia de Melgar; ahí existe el distrito de Nuñoa y también un río que lleva el mismo nombre. No obstante, el nombre original vendría de un arbusto de las alturas que sirve para leña, cuyo nombre es **nuñonwa**. Este arbusto crece en Perú desde el Cusco hasta Puno. Por otro lado, en el texto de René León Echaiz, se desprende que son los indios que venían desde Perú acompañando la expedición los que reconocen la planta o al menos, es de suponer, se encontraron con una de similares características.

"Los españoles inquierien y de entre los indios que los acompañan surge el nombre repetidamente: ¡Nuño! ¡Nuño!"

Es importante considerar la presencia no menor de colonos del incanato en el valle del Mapocho y que en el texto de René León Echaiz se menciona que en Nuñowe existían cultivos de maíz y quínoa, los cuales son propios de la alimentación de los grupos andinos aymara y quechua, y no originarios de la zona central de Chile. Otro dato relevante es que Macul recibe su nombre por los migrantes de una localidad que se encuentra actualmente en Ecuador, ex virreinato del Perú y ex territorio Tawantinsuyo de los incas. La denominación de Nuñoa podría estar siguiendo la misma lógica y ser parte de los traslados territoriales de personas dentro del incanato.

Antes de que Almagro llegara a la región central de nuestro país, se habían asentado los mitimaes, la presencia de estos hablantes quechuas y de los mapuches podría haber dado pie a la creación de palabras híbridas, como por ejemplo: tupa-we o apu-manque, siendo en este caso "nuño" de origen quechua y "we" el indicativo de lugar en mapudungun.

De Nuñowe a Nuñoa

Los cronistas cuentan que Nuñowe era un poblado cuyo centro se encontraba en la actual Plaza Nuñoa, siendo un lugar de convergencia desde antes de la llegada de los españoles. Respecto de quién era su cacique a la llegada de los hispanos las crónicas mencionan a Longomavico o Aponchonique, que referirían a la misma persona y de él dependían los caciques subalternos Malti y Tocalevi, que eran sus hermanos.

Pedro de Valdivia repartió las tierras entre sus principales compañeros: amigos personales y aquellos que consideró los más meritorios soldados de la conquista. Las tierras siempre iban acompañadas de encomiendas: repartimientos de indios, es decir, un conjunto de población nativa organizada a través de caciques o curacas. Cada encomendero estaba autorizado de percibir tributos de los habitantes originarios asignados y a cambio estaban obligados a proteger y evangelizar a éstos, a quienes se les consideraba como menores de edad.

A la llegada de los españoles el territorio que comprendía Nuñowe, también incluía a Tobalahue, Peñilolen y Macul.

El Cabildo comenzó a hacer la distribución de los terrenos en 1546. El capitán Juan Jufre de Loaiza fue uno de los más afortunados al recibir la encomienda de Macul y Nuñoa, que en aquellos tiempos eran terrenos sumamente

fértiles para la producción agrícola. Posteriormente pasaron a su hijo Luis Jofré¹. En los tiempos de Juan Jufre de Loaiza también fueron encomenderos de Nuñoa, Francisco de Villagra, Francisco de Aguirre, Juan Zurbano, Gonzalo Morales, Francisco de Badilla y otros más.

Ya en el siglo XVII el pueblo de Nuñoa no existía como pueblo originario y la encomienda, por tanto, estaba extinguida. René León Echaiz señala que los habitantes de esta encomienda fueron disminuyendo paulatinamente, posiblemente los restantes han debido ser trasladados a otra encomienda o deben haber huido. Los rancheríos quedaron así despoblados de originarios.

En el siglo XIX, la Comuna de Nuñoa estaba integrada por las subdelegaciones rurales de Las Condes, San Carlos, Apoquindo, Nuñoa, Providencia, Santa Rosa, Subercaseaux y el Mineral de Las Condes.

El año 1896 se separaron las Subdelegaciones de Santa Rosa y Subercaseaux, conformando la Comuna de San Miguel, un año más tarde, una nueva segregación restó a Nuñoa las subdelegaciones de Providencia y San Carlos (actualmente constituidas como Comuna de Providencia y Las Condes y Mineral de Las Condes, que actualmente son la Comuna de Las Condes).

Años después se le segregaron las subdelegaciones de Apoquindo, que pasó a la Comuna de Las Condes y las zonas de La Florida y La Reina, que dejaron de pertenecer a Nuñoa para convertirse en nuevas comunas.

A continuación, se presenta un mapa de la zona que correspondió a la extensión de Nuñoa en el siglo XVI.



¹ Diferentes fuentes muestran que el capitán era Juan Jufre y su hijo era Luis Jofré. Modificándose el apellido de una generación a otra.

En 1958, La Municipalidad de Ñuñoa adoptó un escudo de armas, en el que mezcló motivos de carácter hispano y de los pueblos originarios, dándole un reconocimiento simbólico a los pueblos originarios dentro de la conformación de la base social de lo que es la sociedad chilena. Este reconocimiento pasa sumamente desapercibido, al igual que los topónimos originarios que componen la territorialidad de nuestra ciudad.

El decreto alcaldicio N° 320 del 8 de agosto de 1958 describe lo siguiente:



Jefe de plata con cuatro toquis o hachas de piedras de gules, colocadas de posición de palo, en homenaje a los hulmenes de Ñuñoa, Tobalahue (Tobalaba), Macul y Peñilolén (Peñalolén) que a la llegada de los castellanos eran los señores naturales de los sectores que actualmente conservan sus nombres

2. Macul

Macul es actualmente conocido por el municipio y la avenida que llevan el mismo nombre. Antes de la llegada de los españoles era uno de los principales pueblos indígenas que poblaron la comarca de Ñuñowe.

La documentación hispana señala que el tambo de Macul tuvo una ocupación hispana muy temprana debido a la riqueza de sus tierras. En 1546 el Cabildo comenzó a hacer la distribución definitiva de los terrenos. Juan Jufré fue uno de los mas afortunados al recibir la encomienda de Macul y Ñuñoa, que en aquellos tiempos eran de las tierras más ricas para la producción agrícola.

Algunos autores (León, 1972) mencionan que el cacique principal de Macul se llamaba Longomoro, cuyo significado, según su publicación, podría ser el de pezón de ubre (Loncomoyo) o el de cabeza o espiga de totora (Longothome). Los españoles, graciosamente y sin mayores preocupaciones etimológicas, lo tradujeron por Alonso Moro. De él dependían los caciques subalternos Inviralongo, Pelquitalongo, Antigüeno y Landaguano. En cambio, otras investigaciones históricas basadas en el texto Colección de Historiadores de Chile, en el que están las actas del Cabildo de Santiago, sesiones de 2 de enero de 1552 y del 22 y 27 de febrero de 1552, se menciona que el tambo de Macul estaba a cargo o bajo el control del cacique Martín² (Sotomayor y Stehberg, 2012). La diferencia ante estos dos nombres requiere de una revisión bibliográfica más exhaustiva, no obstante, a modo de hipótesis, podríamos plantear que puede no ser necesariamente algo contradictorio y ser una denominación que los españoles dieron posteriormente o un cambio de nombre, situación que ocurre reiteradas veces durante la Conquista y posteriormente.

Producto de la repartición de tierras y encomiendas, en el año 1552, el Cabildo de Santiago, busca la reubicación de los habitantes del poblado de Macul. En primera instancia las actas del Cabildo señalan que se acordó entregar tierras al cacique Martín en su propio pueblo, incluso considerando que traía menos perjuicios para los naturales. Se pensó su traslado a las tierras de Puangue o las tierras del cacique Talagante, no obstante, no fue necesario adjudicar estas tierras, dado que el cacique Martín y su gente fueron asentados *"...en un pueblo de su parte del río de Maipo que se dice el asiento de Maipo, que era de los mitimaes del Inga y está despoblado..."* (Cabildo de Santiago, sesiones de 2 de enero de 1552 y del 22 y 27 de febrero de 1552. En: Colección de Historiadores de Chile: 285, 288 y 294. En: Sotomayor y Stehberg, 2012).

En contradicción a lo anterior, el texto de René León (1972), señala que los originarios que habitaban Macul lograron sobrevivir hasta el siglo XVII a diferencia de Ñuñoa que se despobló de originarios mucho antes.

² Es importante aclarar que la palabra cacique se expande a través de la colonización española y no es un término propio de las culturas originarias de nuestro continente, el uso de la palabra cacique no permite distinguir el origen étnico del líder al cual aluden. Si fuera un líder andino es probable que se siga utilizando el término mitimae o curaca y en el caso de ser mapuche picunche el término más apropiado sería el de lonko. Respecto al nombre de este cacique, Martín, los textos tampoco nos explican el por qué tiene un nombre español y no uno propio de su respectiva cultura originaria.

Topónimo de Macul

El poblado de Macul se inició por los movimientos de traslaciones humanas que realizaban los incas para acrecentar e imponer su presencia. La mayoría de las fuentes indican que los habitantes de este poblado venían desde el norte, y le dieron el nombre con que todavía se le conoce en recuerdo de una vieja aldea ecuatoriana llamada también Macul.

Actualmente Macul es un recinto ubicado en el cantón de Palestina de la Provincia del Guayas, en la República del Ecuador y también es recinto perteneciente al cantón Vines de la Provincia de Los Ríos. Entre ambas localidades homónimas pero separadas por distinta división administrativa provinciales se encuentra el río del mismo nombre: río Macul. Este nombre también corresponde a una aldea del departamento de la Libertad, provincia de Guayaquil.

Según el texto de René León (1972), Macul en quechua significa mano derecha o dar la mano derecha en forma de juramento, no obstante, ni mano (maki), ni derecha (paña), ni dar la mano, tienen mucha relación fonética con Macul.

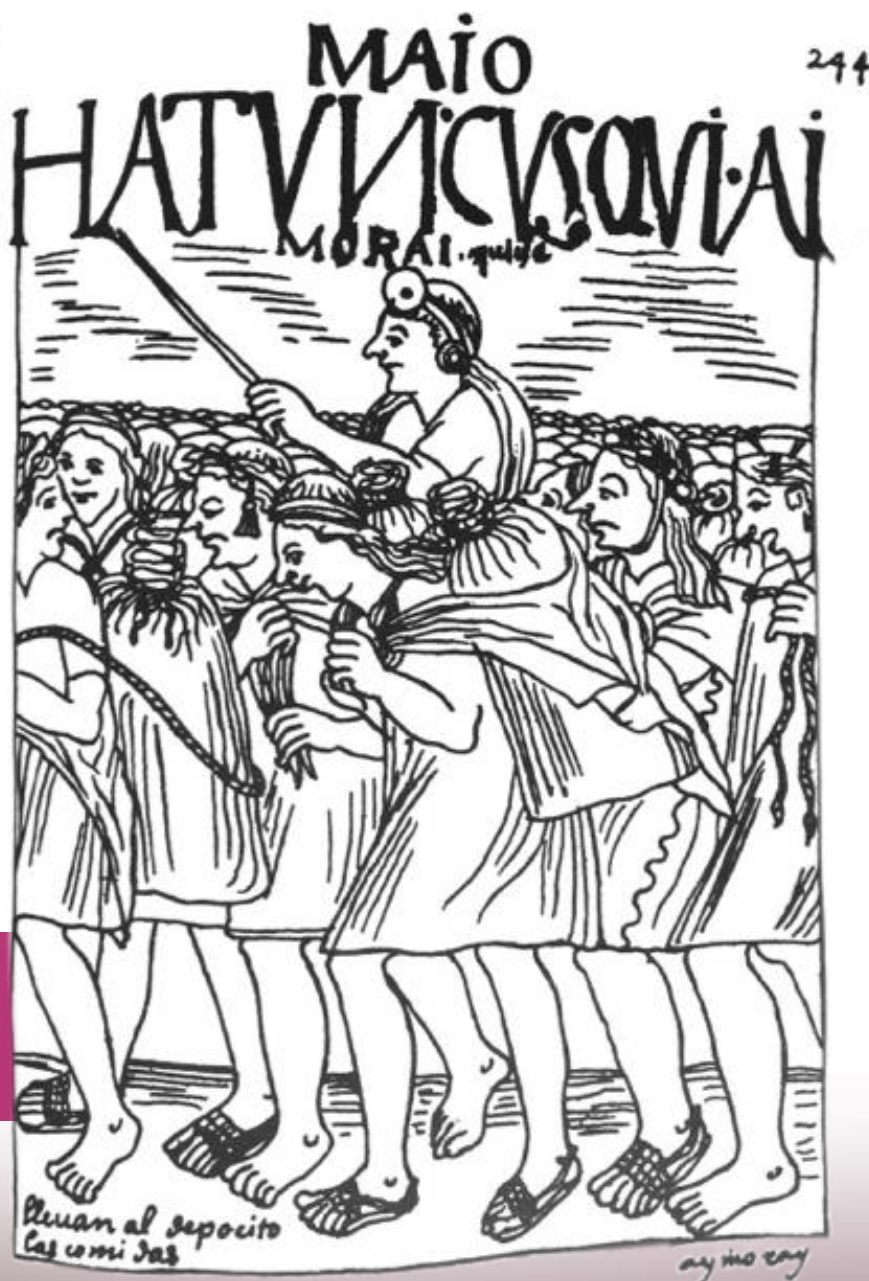
El Diccionario de palabras usuales y topónimos quechuas en Chile (2012), del profesor quechua hablante Alipio Pacheco, explica que la palabra Macul viene de "makullai" que significa vástago o retoño.

Macul tierra de riqueza agrícola

Las investigaciones más recientes sobre la ocupación del valle del Mapocho han reafirmado una fuerte presencia del tawantinsuyo o incanato, que hasta hace algunos

era cuestionada o minimizada (Sotomayor y Stehberg, 2012). Macul ha sido desde el tiempo de los mitimaes, una de las más notables regiones agrícolas de Santiago, gracias a la riqueza de sus suelos.

El intenso uso agrícola y urbano posterior que se le ha dado a estos valles prácticamente borró todo vestigio arqueológico de superficie, desapareciendo la mayoría de las instalaciones arquitectónicas (edificios, viviendas, depósitos) y agrícolas (chacras, canales y acequias) del período prehispánico y colonial. Asimismo, no ha quedado registro visual de los caminos y redes viales y otras manifestaciones de la vida doméstica y religiosa antigua. (Sotomayor y Stehberg, 2012: 89).



Mitmaq: advenedizo avecindado en algún lugar y no natural de algún pueblo. Imagen del Cronista Felipe de Guaman Poma de Ayala en Nueva Crónica y Buen Gobierno.

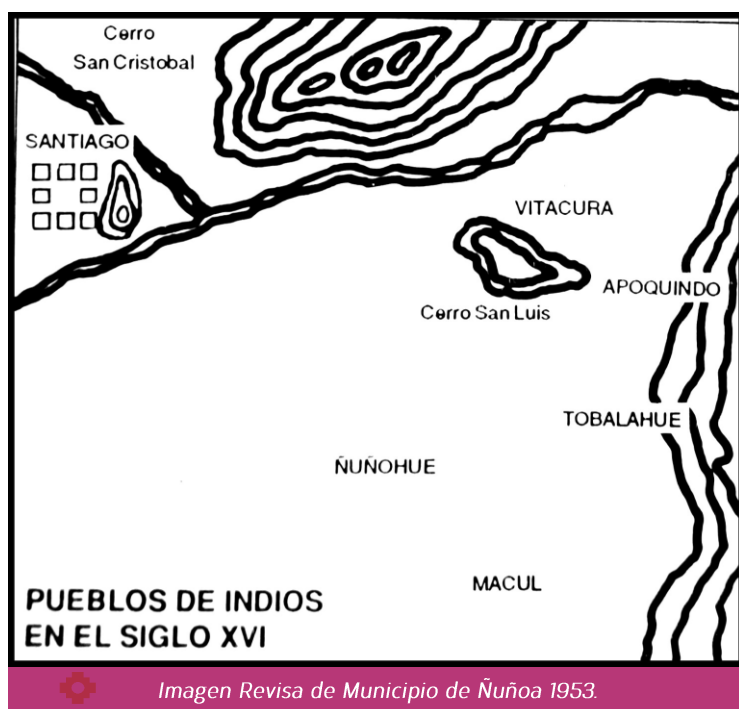


Imagen Revisa de Municipio de Ñuñoa 1953.

con el imponente marco de las cadenas de cerros, no se interrumpe en los llanos de Macul. El centro parece haber estado en un lugarejo de unos cuantos ranchos situados aproximadamente a 33°33, latitud sur.

En su parte meridional esta recorrido por la Quebrada de Macul. Tierra de viñedos y de plantaciones de cereales.

3. Tobalaba

Tobalaba, junto con Ñuñoa, Macul y Peñalolén, formaron la comarca de Ñuñowe. En el siglo XVI, se le reconoce como uno de los poblados indígenas de la zona oriente de Santiago.

El pueblo de Tobalaba estaba ubicado a corta distancia hacia el Noreste del pueblo de Ñuñoa. Su cacique principal se llamaba Catacingo y de él dependían los caciques subalternos: Vanga, Mantepán, Pameurongo, Condatongo, Anguaguay y Parapuchi.

Cuando los españoles exploraron el oriente del Cerro Santa Lucía, se encontraron con el poblado de Tobalawe. El camino para acceder a él fue nombrado "Camino de Tobalaba". Junto al inicio del camino, en su parte nor-oriental estaba la Chacra de Tobalaba, cuyo epicentro estaba en la actual avenida La Cañada con la intersección Aguas Claras, en lo que hoy es la comuna de La Reina. Posteriormente, se le nombró Tobalaba a la acequia que se encontraba cercana a este poblado, luego a la avenida que acompañaba a esta acequia y finalmente a la estación de Metro que se instaló en las cercanías de esta calle.

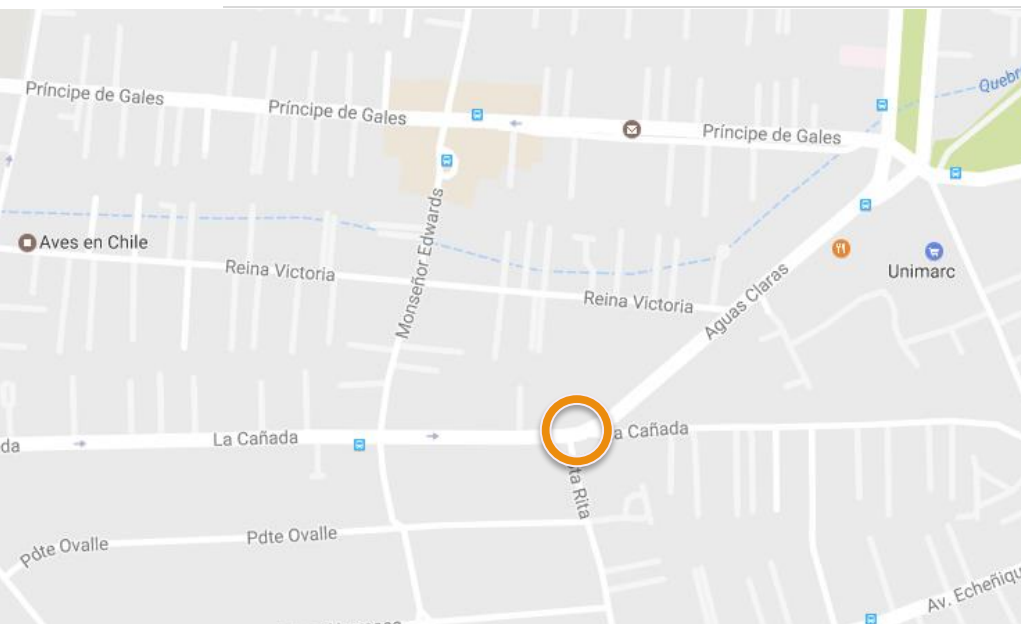
El pueblo de Tobalaba contaba con aguas cristalinas que bajaban desde manantiales; estas aguas fueron encausadas por nuevas acequias construidas por los españoles para proporcionar aguas limpias para beber a la zona Centro de Santiago. En el siglo XVI la antigua acequia de Tobalaba pasó a llamarse Aguas de Ramón, nombre que los criollos le dieron en honor al Gobernador García Ramón. Por otro lado, referencias sobre el estudio Mapocho Incaico realizado el 2012 (Sotomayor y Stehberg), señalan citando a De Ramón (2000: 10) que la acequia de Tobalaba es prehispánica y que ésta sería la misma que partía en Apoquindo y terminaba en el Tambo Macul:

La acequia de Ñuñoa, llamada también de Apoquindo o Tobalaba, y que regaba los campos situados cerca de la falda de los Andes hasta alcanzar los de Macul.

La investigación de Sotomayor y Stehberg contrasta y expone las pruebas que demuestran que las tierras del tambo de Macul eran regadas por dos acequias, ambas existentes en la época de las primeras merced, las que tenían su nacimiento en el río Mapocho y en su trayectoria abastecían de agua las tierras de Apoquindo, luego las de Longomanico (cacique de Ñuñowe), Tobalaba, Peñalolén y seguían hasta donde estaba situado el pueblo de mitimaes de Macul. Las aguas de la segunda acequia provenían de la quebrada de Rabón (quebrada de Ramón), antes de su concesión para el abastecimiento de agua potable para la ciudad de Santiago. Estos autores presentan información documental que señala que las aguas de esta quebrada sirvieron para alimentar un canal incaico que regaba las tierras del tambo de Macul, tierras del cacique Martín.

Los textos emitidos desde la Municipalidad de Ñuñoa (1953) la describen como una tierra de riqueza agrícola y la resaltan de la siguiente forma:

Los bosques y los campos matizados con el verde de las hierbas se suceden al pie de los postreros levantamientos de los andes occidentales. Esta belleza natural, subrayada



Intercepción Avenida La Cañada y Aguas Claras, epicentro del pueblo de Tobalawe, a unos 100 metros hacia el norte las aguas de la Quebrada de San Ramón.

La encomienda de Tobalaba

La encomienda de Tobalaba se concedió en julio de 1546 a Juan Fernández de Alderete y a Jerónimo de Alderete en conjunto. Al fallecer Jerónimo de Alderete, su parte pasó a su viuda Esperanza de Rueda. Por su parte, Juan Fernández de Alderete hizo dejación de su cuota y pidió que fuera concedida a su yerno Juan de Barros, casado con su hija Inés de Alderete. Posteriormente, pasó al hijo de este matrimonio, Juan Barros Alderete.

La encomienda de Tobalaba subsistió hasta el siglo XVIII. A principios de éste, pertenecía a don Antonio de Carvajal y Saravia.

Topónimo Tobalaba

Este topónimo es uno de los que genera mayor controversia, pues su transformación o españolización ha hecho que se pierda el sentido original al que aludía y, en general, sólo se encuentran aproximaciones o explicaciones de lo que posiblemente sería la palabra original.

René León Echaiz (1972: pág. 8) entre algunas de las explicaciones que existen indica que su nombre inicial es Tobalahue, donde la terminación "hue/we" es indicativa de "lugar", mientras que thopa, vendría de manchas o colores de flores. Nombre que recibiría por la gran abundancia de flores silvestres de variados colores, teniendo así una causa muy semejante a la del nombre genérico de Ñuñoa.

Cabe señalar que al contrastar dicha información con hablantes de mapudungun resulta incorrecto, pues flores es "rayen" y colores es "ad", lo cual no coincide con el significado propuesto por León Echaiz. Ahondando en esa línea, se desconoce las fuentes que usó el autor para las traducciones y en su texto tampoco se encuentran dichas referencias. La definición "thopa" por sí sola no tiene relación con la lengua Mapuche. Sin embargo, existe una flor conocida como Topa-topa la cual tiene varias sub-especies que se extienden desde Mesoamérica hasta la Patagonia de Chile y Argentina, su nombre científico es Calceolaria, aparte de Topa-topa también se le conoce bajo los nombres de Capachito, Zapatitos de Venus o Zapatitos de la Virgen. Hoy es bastante abundante en las zonas silvestres precordilleranas de Santiago. El manual de Botánica Indígena de Chile (1992) señala que la designación topa-topa proviene del pueblo mapuche, no obstante, al igual que con la definición "thopa" no se encuentra el significado o explicación dentro del mapudungun.

Otras publicaciones del municipio de Ñuñoa señalan que el nombre original de Tobalaba era Tobalawen, donde la terminación "lawen" quiere decir remedio, aludiendo a que la planta de esta zona habría sido un remedio para el mal de ojos. Otra nomenclatura mencionada en diversos textos es Tobalagua, donde la terminación agua tampoco tiene explicación dentro del mapudungun y es claramente español, por lo cual se infiere que es parte de la pervisión de españolizar los nombres indígenas, pues la terminación "we", y más claro aún "lawen", si quitamos la "l" de lawen: awen, fonéticamente es más cercano a "agua".

Otra teoría de la etimología de esta palabra tendría relación con el mapudungun "escalones de greda". No obstante, ni la palabra greda, ni escalones están fonéticamente vinculadas al topónimo Tobalaba.



Foto: Samuel Yupanqui. Calceolaria, conocida como Topa-topa. Quebrada de Macul, Santiago.

4. Manquehue

Manquehue es el nombre del cerro más alto del valle de Santiago y por ello uno de los principales, posteriormente se denominó a una avenida que cruza la comuna de Vitacura y de Las Condes como Avenida Manquehue.

Es una de las toponimias mejor conservadas y por ello no genera controversias. Su origen es claramente Mapuche, manque o más bien "mañke", quiere decir Cóndor mientras que "hue/we" indica lugar. Por lo tanto, quiere decir lugar de cóndores. La conservación exacta de la toponimia debería ser mañke we

El Cerro Manquehue en su cumbre alcanza los 1638 metros sobre el nivel del mar, la falta de cerros vecinos de mayor altura lo convierten en un punto de referencia importante en el Valle del Mapocho, pues visualmente para muchos indica el sector nororiente. Su forma típica de trapecio se impone sobre el cordón de cerros que atraviesa la ciudad en sentido este oeste. Sin lugar a dudas, un buen lugar desde donde observar la ciudad, en especial los barrios contiguos de Conchalí, Vitacura, Lo Curro y La Dehesa. Al igual que los otros cerros islas que hay en el Valle del Mapocho, cumple una importante función como pulmón verde y como lugar de conservación de las especies nativas de flora y fauna. Cuando iniciamos un recorrido hacia su cumbre se hace patente lo que respiramos dentro de la ciudad.

El Cóndor o Mañke

Antiguamente los cóndores llegaban incluso hasta zonas costeras, actualmente producto de su caza indiscriminada por considerársele una amenaza para el ganado y las aves de corral, han sufrido una fuerte disminución desde la llegada de los españoles, y hoy yace recluso en los confines más altos de la cordillera de los Andes. El significado de este topónimo es un claro ejemplo de la distribución y expansión de esta ave en periodos pre hispánicos, en estos días es casi impensado ver uno planeando sobre el valle de Santiago.

El cóndor es un ave sagrada en la gran mayoría de las cultura de los pueblos originarios de América del sur, incluso su situación crítica de conservación es homologada a la misma situación de extinción de las culturas originarias de Latinoamérica. En esta lógica, es común oír hablar de "cuando vuelva el cóndor" como metáfora de un reemerger y por eso su conservación es vital en las culturas originarias.

El pueblo Mapuche suele retratarlo dentro de sus joyas, como la trapelacucha y para los pueblos andinos es el emblema de la espiritualidad y el animal que simboliza del mundo de arriba, Alax Pacha (en aymara) y Hanan Pacha (en quechua). El mundo de arriba es donde se encuentran nuestras deidades, es el mundo celestial, donde estaban Viracocha (Dios creador en la cosmovisión andina), Inti (Sol), Killa Mama (Madre Luna), Pachacámac, Cocha Mama (Madre Agua) e Illapa (Rayo) son otras de las deidades que habitan el Alax o Hanan Pacha.



Foto: Javier Gross, Cóndor visto en Cerro Pochoco, RM.

5. Pudahuel

Pudahuel es el nombre de una comuna ubicada en el sector norponiente de la ciudad de Santiago.

Este topónimo también es claramente mapuche, sin embargo, dado que las traducciones del mapudungun al español son en muchos casos de carácter interpretativo existen variantes dependiendo de la fuente o persona consultada.

Pudáuel fue un fundo del departamento de Santiago situado a 13 kilómetros al Oeste de su ciudad capital y en la confluencia del río Mapocho con el riachuelo de Lampa. Al entrar éste en el río hace una estancación o rebalsa que formaba una pequeña laguna y pozancos. Antiguamente este hecho era más notable, pero debido a la sequia y a la reducción de las aguas es más moderado, quedando como recuerdo de ello el sector conocido como Laguna Carén.

Topónimo Pudahuel

Algunas fuentes indican que se puede interpretar como epu = dos y dahuil = pozón de agua, estos son los pozones que surge en las inundaciones. Sin embargo, el Decreto Ley que le da el nombre lo traduce como "en la laguna".

En el mapudungun "pu" se utiliza previamente de una palabra como partícula pluralizadora, en tanto que "dahuil" viene de zawel que indica pozones de agua, en Argentina en la zona Mapuche pehuenche, zawel se transformó en jagüel y es un topónimo que está presente en distintas localidades, cuya descripción alude a lugares con pozones de agua o retención de ésta.

Estudios realizados el año 2005 desde la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) indican que Pudahuel viene de pu dawüll que significa en charcos o agua estancada. Otras interpretaciones dicen que alude a lugar de pantanos, pues "Dalthuehue" significa charcos, agua estancada y "pu" es plural.

6. Conchalí

La comuna de Conchalí fue creada a través del Decreto Ley 8583 del 30 de diciembre de 1927, abarcando hasta los cerros de Huechuraba por el norte y el Cerro San Cristóbal por el oriente (6.080 hectáreas). En 1990, se decreta una nueva división comunal que deja a Conchalí sólo con predios urbanos (1.080 hectáreas).

Durante la ocupación de los gobernantes Incas fue una colonia de mitimaes quechua, que formaba parte de las colonias del Mapocho a cargo del curaca Michimalongo (mapuche), nombrado por el Inca Wayna Qhapaq.

Se dice que el mitimae Vitacura construyó un gran canal que se llamó canal de Vitacura, sacado del Río Mapocho, para regar el valle de Conchalí. Los cronistas antiguos se refieren a las grandes dificultades con que tropezó la construcción de este canal. Según Diego de Rosales (Historia General del Reino de Chile) se habría hecho correr, por este canal, sangre de cinco mil indios por no haber sido terminado en el tiempo que se había fijado (León, 1972). No obstante, es muy probable que dicho acontecimiento sea una gran exageración.

Origen mapuche o quechua

Respecto a esta toponimia encontramos controversias respecto a su origen. La información que entrega la página web del Municipio indica:

"Conchalí que en mapudungun quiere decir Luz Amarilla o Luz en el agua, fue como denominaron los Indios Yanoconas o Janocones este extenso valle que constituyó la puerta de entrada a Pedro de Valdivia en su travesía siguiendo el trazado del "Camino del Inca", y posteriormente, la fundación de la ciudad en 1541, levantando sus tiendas en la ribera norte del río Mapocho donde luego decide emplazar la ciudad entre los brazos de este río. Fue así como, Pedro de Valdivia fundó Santiago de Nueva Extremadura, ordenando un trazado conforme a lo dispuesto por las Leyes Indias, que divide la ciudad en manzanas regulares de ciento treinta y ocho varas de longitud separadas por calles rectas de doce varas de ancho; cometido que encargó a Luis Thayer Ojeda. Posteriormente Valdivia asignó a sus huestes las tierras recién conquistadas, asignándose él, las de Huechuraba que corresponde a Conchalí y Punta de Renca, en el costado norte del río, hasta el cerro de Huechuraba (hoy Cerro Blanco), deslindando por el poniente con el camino de Chile y por el Oriente con las Tierras del Salto."

El relato anterior presenta algunas incongruencias pues los yanaconas son los llamados sirvientes del incanato, por ende la denominación no aludiría a mapuches, sino más bien mitimaes o

sirvientes incas removidos desde algún lugar del Tawantinsuyo para acrecentar los intereses de los incas en la región.

Entre las propuestas mencionadas del significado mapuche Luz Amarilla o Luz en el agua, la traducción de cada palabra por separado son las siguientes:

La palabra agua es "ko/co"
amarillo es "chod"
Luz es "pelo"
Reflejo en el agua "alunko/co"

Al consultar con diferentes referentes del pueblo mapuche comentan que no les hace sentido esta palabra y que el formularla en base a los significados propuestos no resulta pertinente o un trabajo muy forzado.

La CONADI en la investigación realizada el 2005, dice que Conchalí es un topónimo Mapuche que viene de konn chalin que significa comenzar a saludar, lo cual fonéticamente es más cercano.

Por otro lado, al aludir que este era un espacio ocupado por indios yanakonas resulta probable que el origen de este topónimo sea quechua. Walter Meyer en el libro *Voces indígenas del lenguaje popular sureño* de 1952, señala que Concho significa lo espeso de la chica, borra, residuos, heces, sedimentos.

Alipio Pacheco, profesor de lengua quechua y académico de la Universidad Católica de Chile señala (2012) que Conchalí estaría compuesta de "Qonchu": residuo o sobrante y "li": que tiene. Por lo tanto, su significado sería "lugar que tiene los residuos o sobras".

7. Quilín

Este topónimo no es propio de la zona centro del país. La palabra Quilín es principalmente conocida por el Parlamento de Quilín o Quillín, también llamado Paces de Quillén, que fue una reunión masiva realizada el 6 de enero de 1641 junto al Río Quillén, actual Provincia de Cautín, de la que emanó el primer tratado de paz acordado entre mapuches y españoles. El historiador Rosales relata que ocurrió en el hermoso Valle de Quillín donde se reunieron el Gobernador de Chile Don Francisco López de Zúñiga, con 1.300 españoles y 940 indios amigos y 170 caciques araucanos con más de 2.000 indios de su dependencia, después de casi un siglo de lucha en la Guerra de Arauco. Por diferentes razones que perturbaban dichos acuerdos de paz, este Parlamento se volvió a celebrar los años 1647, 1649 y bastante tiempo después el año 1814.

El diccionario geográfico de la República de Chile del año 1899 reconoce tres lugares para la denominación Quillén:

- 1) el Fuerte de Quillén: Situado en el Departamento de Traiguén, sobre la margen boreal o derecho del riachuelo de su título, fue construido en febrero de 1881. Es de corta población y centro de municipalidad, que

comprende el territorio de su propia subdelegación. Son sus contornos hermosos y despejados.

- 2) Llanos de Quillén: Llanura descampada del Departamento de Temuco, que se extiende al Norte de su capital y hacia el mismo punto de los cerros de Nielol, aunque algunos parecen darles una posición más oriental por frente al Sur del fuerte de Quillén; también los llaman llanos de Quillín. Son célebres por haberse dado en ellos, en octubre de 1629, una notable batalla entre mapuches y españoles y asimismo por los parlamentos o asambleas para acordar la paz entre ellos tenidas aquí el 6 de enero de 1641 y el 24 de febrero de 1647, siendo la primera una de las más señaladas que se celebraron con ese objeto
- 3) Río de Quillén: Nace en las faldas de los Andes por los 38° 25' Latitud, y corre hacia el Oeste con medianas vueltas por entre los límites del departamento de Traiguén y del de Temuco, dividiéndolos de este a oeste en gran parte, o sea desde el fuerte de su nombre hasta su confluencia con el Cholchol a unos diez kilómetros al oeste del fuerte de Galvarino. Algunos lo han denominado río Quillín.

Topónimo de Quilín

Al igual que con otros topónimos, la españolización de conceptos indígenas y la escritura han hecho que varias palabras no conserven su significado original, por ejemplo, en este caso, no hay una claridad si la palabra original era quilín, quillín, quillén o posiblemente otra.

El río Quillén es un pequeño cauce de la IX Región de la Araucanía que se transforma en la confluencia con el río Lumaco en el río Cholchol. Una de las teorías dice que el río Quillén, -a orillas del cual se desarrolló el primer parlamento entre mapuches y españoles- viene del nombre kelleñ (o también escrito como quellghen, quellen o qellen) que significa frutilla en mapudungun. La cual se daría en las riberas de dicho río.

Los mapuches distinguían claramente, en su idioma, la frutilla silvestre de la cultivada. A la primera, de frutos rojos pequeños la llamaban "llahuén", "lahueñe" o "lahueñi" y a la segunda, la llamaban kelleñ que es de color blanco o rosado pálido. Esta frutilla fue ampliamente documentada por el teniente coronel Amédée François Frézier, quien fue enviado a Chile a la edad de 30 años, como un espía del Rey Luis XIV para cartografiar los puertos y fortificaciones españolas a la vez que realizaba diferentes descripciones de variados temas que llamaban su atención.

Describe lo siguiente:

Se cultivan campos enteros de una especie de fresa (frutilla), diferente de la nuestra en las hojas más redondas, carnosas i mui velludas: sus frutas son comunmente de porte de una nuez i algunas veces como huevo de gallina. Son de un color rojo blanquizco i poco

ménos delicadas al paladar que las fresas de nuestros bosques. He dado algunos piés al señor Jussieu para el Jardin Real, donde tendrán el cuidado de hacerlos dar frutos (Frézier, 1716: 47).

Esta variedad no se conocía en Europa y su tamaño era, y aún es, mucho más grande que las frutillas conocidas allí. La frutilla comercial que hoy conocemos *Fragaria x ananassa* se trata de un híbrido entre dos especies diferentes de frutilla: la *Fragaria virginiana* de Europa y la *Fragaria chiloensis*, la frutilla kelleñ.

Los españoles dejaron copiosas referencias sobre la frutilla desde el mismo inicio de la conquista. Así, en las tres primeras crónicas sobre Chile se habla de la frutilla. Pedro de Valdivia en su "Carta de Relación" al emperador Carlos V, la refiere que se da abundantemente dese el paralelo 33 hacia el polo. Gerónimo de Vivar la cita creciendo naturalmente en Santiago, Concepción y Valdivia y, por último, Alonso de Ercilla en la Araucana también le dedica unas octavas reales a esta tan deslumbrante fruta para europeos que sólo conocían similares, pero de mucho menor tamaño (Lavín del Pozo y Maurerira, 2000).



La cita anterior deja ver claramente que también crecía en Santiago dicha frutilla, pudiendo también ser un topónimo con pertinencia local y no un traslape conmemorativo con el que se suelen denominar a las calles.

Otra de las hipótesis recogidas respecto a este topónimo por don Necul Paineman, lingüista del pueblo mapuche, indica que Quillén proveniente del Río Quillén, viene de la palabra Quille o kelleñu, que significa lágrima. Este nombre tendría sentido dado que por la función del río como frontera natural entre españoles y mapuches, en sus orillas ocurrieron innumerables tragedias.

Al igual que con otras toponimias, María Huenunir menciona que existe una gran pérdida y deformación de sus significados, situación que se debe a que la escritura la empezaron los occidentales y no los mismos mapuches. En este sentido, resulta complejo saber a qué se puede estar refiriendo este topónimo, pues fonéticamente se asemeja a palabras como: "quilen", ladera; "kelleñu" lágrima o "kvllen" Luna.

8. Bío Bío

El Bío Bío es uno de los ríos mas emblemáticos de Chile, sino el más, por su poder, extensión y por su importancia histórica como limite territorial entre el pueblo mapuche y el avance de la conquista de los españoles. Al respecto Alonso Ovalle señala:

"A dos leguas de esta bala entra el tan celebrado de los historias Biobío en treinta y siete grados, y es el mas poderoso de todos los demás de Chile".

"Este río la raya que divide los españoles, y los Indios amigos de los enemigos, y crece en invierno de manera, que se cierran los vados, y no pudiendo pasar de una parte a otra".

La importancia del río es tal que a la Octava Región se le conoce como Región del Bío Bío. Asimismo, existe la provincia de nombre homónimo, ubicada en los territorios aledaños al río y cuya capital es la ciudad de los Ángeles. La provincia del Bío Bío es anterior a las otras de la región y de ella se desprenden posteriormente las provincias de Concepción, de Arauco y la de Malleco.

La riqueza hídrica que aporta el Bio Bío hace que sus tierras sean valles verdes de abundantes producciones agrícolas y ganaderas.

Topónimo Bío Bío

El Diccionario Geográfico de la República de Chile señala que *"el nombre viene de huihui ó vyivy, según los Padres Febres y Rosales, alterado en Bío-Bío por los españoles. El segundo de estos autores, dice que la palabra significa «el sonido que hacen las olas mansas cuando se encrespan, y que por hacer (el río) olas como el mar (los indios) le llamaron Byi-Byi». También solían los naturales decir Vutanlcuvu, o traducido como Butalebú" o futaleufú: Gran Río,*



donde "buta/futa" significa grande y "lebu/leufú" significa río. No obstante, podríamos inferir que Butalebú, Río Grande, podría ser un adjetivo y no el nombre propio del río.

Otras teorías indican que Bío Bío proviene de la voz Biu-biu (en mapuche: vuu o viu, equivalente a 'doble hilo' o 'cordón'), que designaría ciertas partes del río donde hay dos brazos divididos por franjas de tierra. Dicha descripción es descartable pues daría al mapudungun el carácter, algo caricaturesco, de idioma de hombres primitivos, pues para mencionar dos cosas juntas se utilizaría la partícula "pu" para indicar plural o "epu" que quiere decir dos. Y según la consulta realizada a María Huenunir hablante de mapudungun, "trapamfu" es la palabra que designa cuando se juntas dos hebras hilos.

Existen otras denominaciones con las cuales los textos mencionan que los mapuches nombraban al actual Río Bío Bío: Ribimbi y Tuihuy, más no se encuentran explicaciones que ahonden en estas nominaciones.

Respecto al origen de este topónimo la respuesta que se repitió de modo espontaneo al consultar con diferentes hablantes de mapudungun, dice relación con que Bío Bío nacería de la onomatopeya relacionada al chiflido que hace el pajarito Fio Fio (*Elaenia albiceps chilensis*). Esta ave nidifica entre primavera y verano, entre Atacama y Tierra del Fuego, emigrando en invierno hacia el norte de Sudamérica a la zona amazónica de Perú y Brasil, llegando ocasionalmente hasta Colombia. Habita en bosques, plantaciones, jardines y huertos. Es de tamaño pequeño (15 cms). En Chile es de las especies más abundantes y mejor conocidas. A pesar de su abundancia no es fácil de ver, ya que le gusta andar entre el follaje de los árboles y arbustos, y sus colores poco llamativos le ayudan a camuflarse, sin embargo, su canto característico, un monosílabo algo triste semejante a "fio-fio" o "Fiofio-fiofio" lo delata inmediatamente.

El uso de este topónimo en Santiago tiene relación con la calle Bío Bío, y el posterior Persa Bío Bío que se instala en el Barrio Franklin ocupando antiguos galpones de empresas textiles que ya no existen.

9. Ñuble

Es un topónimo que se le conoce principalmente por el Río Ñuble y por la Provincia de Ñuble.

El Diccionario Geográfico de la República de Chile (1899) reconoce los siguientes lugares bajo el nombre Ñuble:

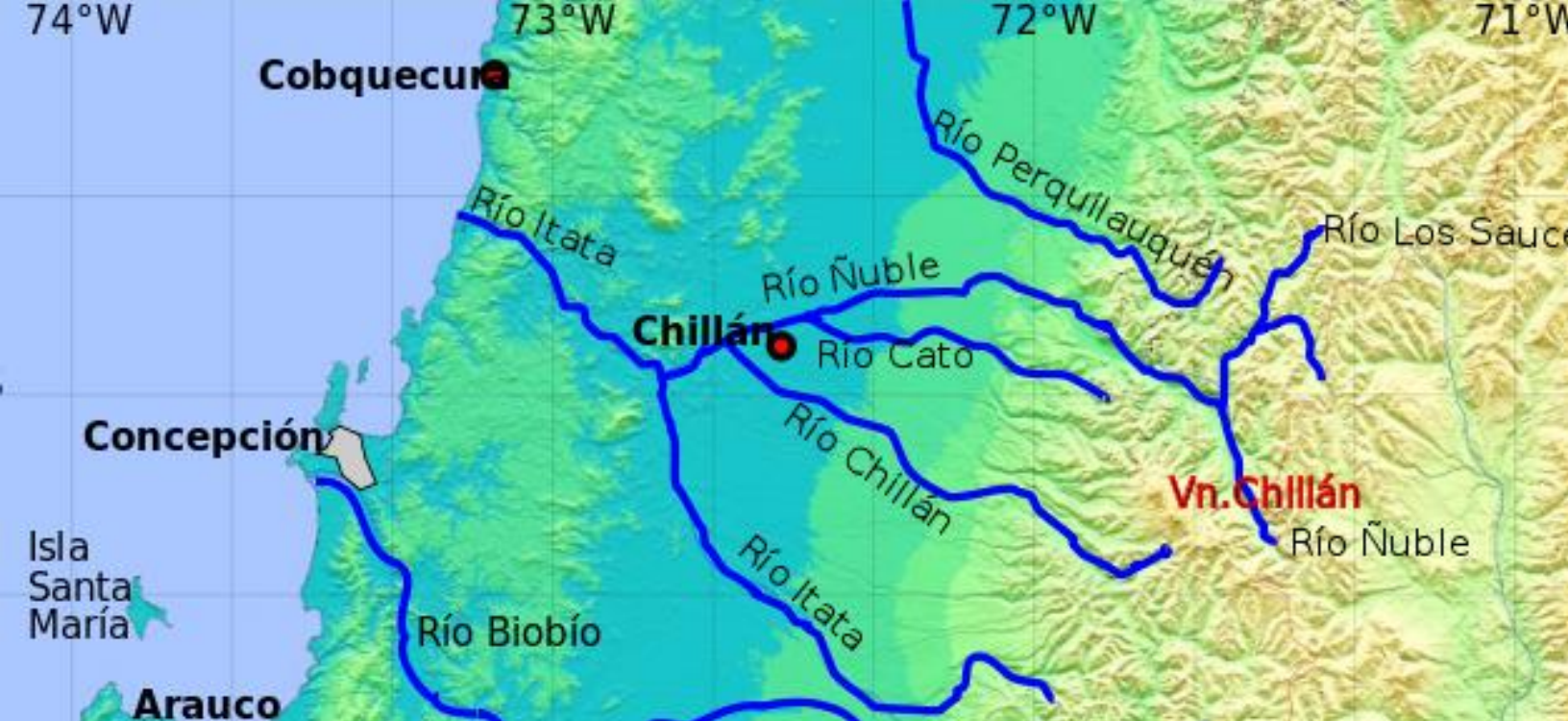
- 1) Fundo Ñuble del departamento de Chillán situado en la ribera sur del río de su título a unos ocho o nueve

kilómetros hacia el oeste de su capital y próximo al Este de los predios del Guapi del mismo departamento.

- 2) Provincia de Ñuble. Está situada entre los 36° 08' y los 37° 12' Lat. y entre los 71° 05' y 72° 30' Lon.; y tiene por capital la ciudad de Chillán. Confina al norte con la provincia de Linares por el río Perquilauquén desde sus fuentes superiores en los Andes hasta que pasa el cerro de Quinchamávida; al sur y sur oeste, con la provincia de Concepción por la rama de sierra de los Andes que se desprende por los 37° 00' Lat. y contiene los cerros de Polcura, Calabozo y Negro, y por el río Cholguán y el Itata hasta la confluencia de éste con el Ñuble; al oeste, con la provincia del Maule por el límite entre sus respectivos departamentos de Itata y San Carlos; y al Este confina con la cumbre de los Andes. Comprende su



Foto: Javier Gross, Fío-fío visto en Cochamó, Región de los Lagos, Chile.



territorio 9.210 kilómetros cuadrados; es generalmente plano en su sección occidental, y quebrado y montañoso en la oriental, y abunda en producciones agrícolas, ganados y maderas. Se divide en los departamentos de Bulnes, Chillán, San Carlos y Yungay, y contiene 149.871 habitantes. Fue creada en provincia por ley de 2 de febrero de 1848, habiendo entrado a formarla el antiguo departamento de Chillán, de la de Maule. El primero se dividió después en los actuales de Chillán, Bulnes y Yungay.

- 3) Río Ñuble. Caudoloso y rápido que atraviesa de este a oeste la provincia a que presta su nombre. Nace en la línea anticlinal de los Andes por los 37° 00' Lat. y 71° 05' Lon. Corre hacia el noroeste por cerca de la mitad de su curso hasta la inmediación de San Fabián de Alicó, y volviendo hacia el SO. va a confluir con el Itata por los 36° 37' Lat. y 72° 30' Lon., entre los fundos de Cuchacucha y Membrillar, al cabo de 130 kilómetros. Sus márgenes son en su primera parte algo quebradas, montañosas y estrechas; después se abren y se extienden en terrenos de más o menos cultivo hasta su término. Recibe desde su cabecera varios afluentes, de los cuales los más notables son: por la derecha, el Choreo, Los Sauces, Volutao y Ninhuén, y por la izquierda, el de las Minas, Gato, Santa Gertrudis, Damas, Pangué, Cato y Chillán.

Topónimo Ñuble

Alonso Ovalle lo menciona como Río Nuble lo cual lo acercaría mucho más a una etimología del español relacionado con la tercera persona singular del presente de subjuntivo de "nublar y, en esta lógica, por ejemplo relacionado con otras localidades que tienen nombre en español como Niebla en la Región de los Ríos.

"Entra en el medio del camino el furioso Nuble que baña los muros de la ciudad S. Bartholome de Chillán"

Respecto a Ñuble se encuentran varias explicaciones, donde una de las que más se repite, aluden a que se refiere a "lugar obstruido". No obstante, no se encuentra una justificación exhaustiva de por qué sería esa la interpretación. Otra explicación, algo relacionada a la anterior, da cuenta de que viene del vocablo mapuche "nglefen" que significa "río de corriente angosta y obstaculizada".

Entre los hablantes mapuches no existe una claridad respecto a este topónimo, algunos argumentan que la letra B no existe dentro de la lengua mapuche y por otro lado otros dicen que "ble" significa "por ahí" o "ir", y ñu por sí sólo no permite una interpretación.

BIBLIOGRAFÍA

- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, *Toponimia Región Metropolitana*, 2005.
- Ernesti Wilhelm de Mösbach, *Botánica indígena de Chile*, Editorial Andres Bello, 1992.
- Frezier, Amedée François. *Relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile i el Perú durante los años de 1712, 1713 i 1714*. Santiago, imprenta Mejía. 1902. Primera edición Francia 1716.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. 3 vols. Fondo de cultura económica, Lima, Perú. 2005/1613.
- Lavín, Arturo y Maurerira, Marta. *La Frutilla Chilena de fruto blanco*, Boletín INIA N°. 39. Cauquenes, Chile. 2000.
- León Echaiz, René. "Ñuñohue: historia de Ñuñoa, Providencia, Las Condes y La Reina" Buenos Aires, Francisco de Aguirre, 1972.
- Pacheco Condori, Alipio. *Diccionario de palabras usuales y topónimos quechuas en Chile*. Santiago, Ediciones Madrigal, 2012.
- Mendez C., A. Ñuñohue. *Revista en Viaje*, n°195. Enero 1950.
- Meyer Rusca, Walter. *Voces indígenas del lenguaje popular sureño*. IMP. San Francisco, Padre las Casas, Osorno. 1952.
- Ñuñohue / Ñuñoa *Identidad y Memoria*, Ediciones la casa de todos de Ñuñoa. 1992.
- Ovalle, Alonso. *Histórica relación del Reyno de Chile*. Roma. 1646.
- Solano Astaburuaga, Francisco. *Diccionario Geográfico de la República de Chile*. 2a ed. Santiago: 1899 [1867].
- Sotomayor, G y Stehberg, R. *Mapocho Incaico*. Boletín del Museo Nacional de Historia Natural Chile 61: 85-149. 2012.
- Página web: *Municipalidad de Conchalí*:
<http://www.conchali.cl/site/historia-de-conchali/2017-02-28/162406.html>

La música mapuche actual: Un canto al despertar



Presentación grupo We Liwen Festival IACCTIS.

ESCRITO POR CLAUDIO CARIMÁN.

La música dentro del mundo mapuche, de la misma manera que en cualquier otro pueblo, es mucho más que una manifestación puramente artística. Esta es fundamental dentro de su desarrollo histórico, vinculándose dentro de la vida cotidiana, ceremonias y manifestaciones políticas. Su expresión es una fuente de identidad que nos permite comprender a mayor cabalidad los escenarios en que un pueblo se mueve y sus proyecciones a futuro, reactivando, actualizando y proponiendo nuevas expresiones culturales ante las emergentes luchas sociales y donde el pueblo mapuche no se queda atrás.

Actualmente, podemos ver una gran cantidad de proyectos musicales mapuches que no sólo se inscriben en torno al canto tradicional *ülkantun*, sino que también se manifiesta a través de otros géneros de carácter global como son el hip hop o el rock. Su amplia difusión, dentro de las nuevas generaciones, nos presenta

un nuevo panorama en torno a la cultura mapuche, ya que elementos culturales ajenos se utilizan para expresar las vivencias y tradiciones de las grandes capas de población indígena urbana.

De esta forma, artistas como Luanko, Daniela Millaleo, Waikil o el grupo Wechekeche ñi Trawün generan un nuevo escenario dentro de la música mapuche, a la vez que rompen con el esquema tradicional dentro de sus representaciones e imaginarios, utilizando las líricas de sus canciones para denunciar o expresar las dolencias del despojo o difundir la cultura y su lengua, el mapudungun. De esta manera, se reivindica el *mapuchengen* (Ser mapuche), su identidad y su inclusión dentro de la historia mapuche como sujetos indígenas, a pesar de haber nacido o vivir en la ciudad, alzando la voz frente al incesante colonialismo chileno.

La relación de dominación y colonialismo, entre el Estado chileno y los pueblos originarios, ha tenido múltiples consecuencias no sólo de subyugación, dominación y despojo de amplios terrenos en

beneficio de colonos e industrias forestales, sino que también va imponiendo una representación única y esencialista de lo indígena, definido como un grupo que sólo puede vivir dentro del mundo rural y por medio de pautas culturales tradicionales. Cualquier otra manera de expresar la identidad mapuche se considera aculturado o awingkado, tanto por parte del Estado chileno, como de sectores del pueblo mapuche, expresando un “colonialismo internalizado” producto del racismo y la discriminación vivida (Nahuelpan, 2013). Sin embargo, esto ha debido reformularse durante los últimos años ante el gran desplazamiento rural-urbano de amplios sectores mapuche y las transformaciones que esto ha provocado.

Cifras actuales indican que cerca del setenta por ciento de la población mapuche vive dentro de las grandes ciudades del país, como Santiago y Temuco. Su llegada y asentamiento son el resultado de largos procesos de migración frente al empobrecimiento de los terrenos y escasez de recursos naturales, llevando a que tres o más generaciones de familias mapuche vivan en la urbe en búsqueda de mejores condiciones de vida.

La adaptación dentro de la ciudad ha sido un proceso complejo donde cientos de familias se han visto en la obligación de generar espacios de asociatividad mediante sindicatos y organizaciones, inscribiendo su memoria colectiva e histórica en lugares de encuentro, como parques y cerros, donde se desenvuelven ceremonias, juegos de palin o ayekan, entre otras tantas actividades (Aravena, 1998). Es así, como ha existido una permanencia de la cultura mapuche durante el tiempo y el espacio la ciudad, en donde nuevas generaciones siguen identificándose como mapuche en tiempos contemporáneos. No obstante, el colonialismo también ha calado hondo dentro de amplias gamas de sectores mapuche, soterrando parte de la identidad hacia rincones profundos del olvido y el silencio, por lo que despertar el *mapuchengen* se ha vuelto una tarea ardua y resulta fundamental integrar nuevas estrategias para difundir y revitalizar la cultura e identidad y darle un continuo a futuro.

Es de esta manera que la música, y su amplia masividad, se presenta como un potencial detonador para que las nuevas generaciones se sigan vinculando con la historia mapuche. Donde, al ritmo de diferentes estilos musicales, se plantea una finalidad clara: Generar resistencia cultural. Creando a su vez un estilo particular de música, denominado por algunos musicólogos como un nuevo canto social: El canto de la tierra (Rekedal, 2014).

Suena paradójico que ritmos foráneos como el rap, el rock o la trova sean utilizados para preservar y levantar a la identidad mapuche, donde diversos artistas combinan el sonido de la trutruka, püfúlka o kültrün, con rimas, baterías y guitarras. Sin embargo, el integrar elementos no mapuche a su cultura, apropiándose de estas, siempre ha sido parte de su historia.

La apropiación, entendida como la incorporación de elementos culturales ajenos en un pueblo para mantener su cultura e identidad (Bonfil, 1991), ha sido un pilar fundamental dentro de la lucha mapuche, debido a que, desde la invasión extranjera, siempre se han aprovechado diversos mecanismos ajenos para ponerlas al

servicio de las necesidades emergentes. Un ejemplo claro de esto ha sido el uso de la historiografía por parte de intelectuales mapuche, para desarrollar un relato histórico en contraposición al relato oficial/colonial; o por otro lado, el caso de la construcción de un grafemario mapuche para fomentar el aprendizaje escrito del mapudungun. Como menciona Lionel Lienlaf (2017) estos son casos de *“re significación que a su vez implican una creación, una reconstrucción y una proyección que ha sido parte de la esencia del pueblo mapuche (...) estos son procesos absolutamente tradicionales, solo se ha cambiado de soporte”*.

Estos han sido de suma importancia para mantener una memoria e identidad colectiva dentro de quienes son parte del pueblo mapuche y viven en las ciudades. La música mapuche actual puede determinarse como una arista más en los múltiples procesos de resistencia que confluyen paralelamente.

Durante la última década cada vez son más cantantes, raperos y bandas musicales que se posicionan dentro del espacio artístico, alcanzando una masividad tanto en el pueblo mapuche como en la sociedad chilena. Son millones las visitas que poseen dentro de plataformas virtuales como “Youtube”, en donde se busca denunciar las injusticias que sufre el pueblo mapuche, generar un espacio de enseñanza de la lengua o incluso fomentar la cultura. Así, temas como “Mapudunfinge” de Wechekeche ñi trawün o “Wiñoy tañi kewün” de Luanko son emblemas dentro del aprendizaje de la lengua mapuche, ya que son cantadas exclusivamente en mapudungun. Esto nos muestra el compromiso de muchos músicos quienes han desarrollado un trabajo de autoformación para lograr transmitir su lengua hacia las futuras generaciones.

A su vez, muchos poseen una vinculación directa y sostenida con organizaciones y eventos de carácter mapuche, apoyando diversas actividades que van en beneficio de presos políticos y comunidades en resistencia, reafirmando un compromiso que traspasa las necesidades exclusivas de la urbanidad. Se transforman de esta manera en activistas, que debido a su alta convocatoria, son un sustento para el éxito dentro de las redes de cooperación entre las ciudades de Santiago, Temuco y las comunidades.

Sin lugar a duda, su labor como artistas tiene una relevancia concreta dentro de los contextos actuales, contribuyendo a que una vez más se siga despertando una identidad que se niega al olvido, procurando así su mantención en el tiempo. La música se establece como un puente que comunica diferentes problemáticas y necesidades del pueblo mapuche y de esta forma el músico se convierte en un *werken*.

Como menciona Ana Millaleo (2017) de Wechekeche ñi trawün: *“Nuestra música está hecha para nuestra gente, a pedido y solicitud de ella. Surgió para comunicar nuestros sentimientos en primera instancia, pero después se fue transformando en un canal de comunicación más amplio (...) Nunca nos sentimos artistas, hasta el día de hoy es así, somos comunicadores”*

El posicionamiento de la música actual en las nuevas generaciones nos invita a reflexionar y repensar nuestra mirada sobre lo mapuche, integrando una perspectiva descolonizadora que deconstruya el reduccionismo tradicionalista, ya que como establece el machi y ex miembro de la banda Pirulonko, Cristian Collipan³:

"Es el arte la posibilidad de construir una sociedad mapuche fructífera y llena de identidad, identidad que se arma y se reinventa, es lo que nos ha permitido resistir en esta constante negación que nos quieren imponer a costa de todo y en beneficio del mercado"



Presentación Daniela Millaleo Festival IACCTIS.

³ Palabras expresadas por Cristian Collipan en el libro "Arte y cultura contemporánea indígena: el caso mapuche" (Mariman, 2017) En: Arte Otro: Problematicación desde lo indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- Aravena, A. (1998). *La Identidad Indígena en los Medios Urbanos: Una Reflexión Teórica a partir de los Actuales Procesos de Recomposición de la Identidad Étnica Mapuche en la Ciudad de Santiago*. III Congreso Chileno de Antropología.
- Bonfil, G. (1991). *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 165-204
- Caqueo, S., & Mariman, P. (2017). *Arte "otro". Problematicaciones desde lo indígena*. Santiago: Ediciones Uchile Indígena.
- Lienlaf, L. (2017). *Las voces que vienen desde atrás*. En: *El Bosque de la Memoria. Reflexiones y testimonios sobre arte indígena*. Varios autores. Ediciones Uchile Indígena.
- Millaleo, A. (2017). *Wechekeche ñi trawün*. En: *El Bosque de la Me Memoria. Reflexiones y testimonios sobre arte indígena*. Varios autores. Ediciones Uchile Indígena.
- Nahuelpan, H. (2013). *Las 'zonas grises' de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria*. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Volumen 17, Núm. 1 Santiago: Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile., 11-34.
- Rekedal, J. (2014). *El hip-hop mapuche. En las fronteras de la expresión y el activismo*. *Lengua y Literatura Indoamericana*, no 16, 7-30.

Salud Mapuche en el Contexto Urbano:

Breve recorrido por la aplicación del Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI) en la Región Metropolitana

*ESCRITO POR MARCO CUMIAN
Y FABIÁN RODRÍGUEZ*

La ocupación y usurpación del territorio mapuche trajo como consecuencia grandes migraciones desde los territorios ancestrales a la ciudad. Esto ha producido que muchas tradiciones y visiones de la cultura pierdan vitalidad con el avance del tiempo. Una de ellas es la concepción de la salud de los pueblos originarios; por lo que cabe preguntarse si existe la salud indígena, específicamente, salud mapuche en el contexto urbano.

La salud mapuche comprende al ser humano de manera integral, tanto por el cuerpo físico como por el espiritual y la sanación se da también desde un enfoque colectivo y no solamente individual. Entiende que las personas están en vínculo y conexión con la naturaleza, con otras personas y con su espiritualidad, siendo la enfermedad causa de un desequilibrio, ya sea con su colectivo social más cercano, una mala relación con el medio ambiente o problemas consigo mismo. Por otro lado, la medicina occidental principalmente se ocupa de patologías en específico, separando las partes del cuerpo y centrándose únicamente en el individuo fuera de su entorno y contexto territorial, cultural, social y colectivo.

En lo concerniente a la cultura mapuche, algunos de sus agentes de salud son: el Machi, el Lawentuchefe y el Gutamchefe. A continuación los describiremos brevemente:

La o el Machi son conocidos por sanar espiritualmente y curar a través de las hierbas medicinales, guían a las personas para que vuelvan a estar en equilibrio, para lograr dicho propósito, pueden establecer un puente directo entre los espíritus creadores y los protectores. Al tratar un enfermo el machi procede mediante un pewutun (ceremonia de diagnóstico), que consiste en examinar orina, ropa o saliva del enfermo, o pudiendo recurrir a los pewma (sueños) que le ayudará a completar y entender el diagnóstico e indica el tratamiento que seguirá el paciente.

La o el Lawentuchefe, es un conocedor de hierbas medicinales que realiza un examen general mediante observación, tacto, oído, toma de pulso y preguntas al

enfermo. Tras haberlo revisado, le indica las hierbas que debe tomar para sanarse.

La o el Gutamchefe es un experto en huesos y detecta la enfermedad a través del tacto de los huesos dañados.

En los años 90' en la Novena Región sucede un hecho que marca un antes y un después en esta temática. En el Hospital de Temuco un paciente mapuche comenzó a hablar el mapudungun y se creyó que estaba delirando; pero luego, el personal del hospital dedujo que estaba hablando su propio idioma. En ese momento un monitor comunitario mapuche y hablante de su lengua que trabajaba en otro centro asistencial, es llamado para conversar con el paciente y entiende que él pedía ir a su hogar, ya que sabía que iba a morir y debía arreglar todo antes de este suceso. Este hecho conmocionó al personal del hospital, por lo que la enfermera a cargo, llevó el caso a comité de bioética, en el que se constató la necesidad clínica de contar con un intérprete o facilitador intercultural en el hospital.

Desde ese momento comienzan a conjugarse una serie de actividades y estudios que tienen relación en esta materia, se realizan, por ejemplo, el Primer Encuentro Nacional de Salud y Pueblos Indígenas: Hacia una Política Nacional Intercultural (1996); el estudio de Víctor Toledo sobre la Situación de Salud de los Pueblos Indígenas de Chile (1997); el Taller Nacional Salud y Pueblos Originario Salud, Cultura y Territorio: bases para una epidemiología intercultural (1998); el Seminario Nacional de Salud Intercultural y Políticas Públicas (1999), por nombrar las actividades más relevantes.

En estas instancias se demuestra que los pueblos originarios presentan peores indicadores de salud en comparación con el resto de la población. Dentro de las iniciativas más emblemáticas realizadas para mejorar esta situación se encuentra el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI) que comenzó a tener alcance nacional a partir del año 2000.

En la Región Metropolitana el aumento significativo de la población indígena, la cual en la búsqueda de poder dar continuidad a sus tradiciones y cultura, vio la necesidad de poner en práctica su sistema de salud dentro del contexto urbano. Con el propósito de instalar la salud ancestral en el sistema de salud pública, los dirigentes de ocho asociaciones de distintas comunas posicionaron sus demandas al entonces candidato presidencial Ricardo Lagos, comprometiendo su apoyo a cambio de que éste diera respuesta a diversas situaciones que afectaban a la población indígena, en aquel entonces: vivienda, educación, salud, microempresa, entre otras.

Así, se da inicio al PESPI en la Región Metropolitana. Sin embargo, en primera instancia el programa se implementaría sólo en la comuna de La Pintana, pero tras alegatos de los demás participantes se distribuyó en las ocho comunas a las que pertenecían las asociaciones que pactaron con Lagos: Cerro Navia,

El Bosque, Huechuraba, La Florida, La Pintana, Lo Prado, Peñalolén y Pudahuel

Teniendo como diagnóstico una serie de estudios que demuestran el problema de salud que presentan los pueblos originarios, el objetivo general del programa PESPI es "contribuir a la disminución de las brechas de inequidad en términos de salud que presenta la población indígena respecto del resto del país".

Para poder ejecutar este programa, se desarrollaron tres ejes de trabajo que consisten en:

1. Participación Social Indígena
2. Equidad
3. Interculturalidad.

El primero indica que este programa debe diseñarse y planificarse en conjunto con los representantes de los pueblos indígenas y los equipos de salud. El segundo eje pretende generar acciones que logren contribuir a mejorar la calidad, accesibilidad y resolutiveidad en la atención de salud. Finalmente, el último eje busca incorporar el enfoque intercultural en los programas de salud, aportando al reconocimiento y complementariedad de los sistemas de salud tradicional y occidental.

Un actor relevante que surge gracias a la instalación del PESPI es el facilitador intercultural, quién ejerce como puente entre el sistema biomédico y el sistema tradicional, buscando la complementariedad entre ambos y que las personas que asisten a los diferentes servicios de salud pública puedan conocer una alternativa distinta de sanación.

Los presupuestos que permiten financiar al programa PESPI se asignan a través del Ministerio de Salud y son entregados a los diferentes servicios de salud que componen la Región Metropolitana, quienes, luego los asignan a las asociaciones indígenas que ejecutan el programa.

En el año 2016, según un diagnóstico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, los programas existentes en la región son 33 y se distribuyen en las comunas de San Bernardo, El Bosque, Cerro Navia, Quinta Normal, Pedro



Aguirre Cerda, Cerrillos, La Reina, Ñuñoa, Renca, Huechuraba, Pudahuel, Lampa y Santiago, cada una de las mencionadas con un programa en sus respectivas comunas; En cambio, Lo Prado, San Miguel, Peñalolén y la Granja con dos programas cada una; Así mismo, La Pintana y La Florida con tres; y Maipú con seis programas.

En la actualidad, los programas PESPI son diversos dependiendo de los agentes de salud con que cuente cada organización y se complementan de muchas formas con la salud biomédica. Por ejemplo, existen programas enfocados a la prevención del VIH; al tratamiento de enfermedades mentales: adicciones, depresión, entre otras, y otros buscan poner mayor énfasis en el rescate de la salud tradicional mapuche. Estos programas están emplazados en diferentes espacios, algunos cuentan con una casa de salud o ruka, donde el agente de salud realiza su diagnóstico e inicia un tratamiento. No obstante, no todos los programas presentan un espacio físico propio para realizar atenciones, por lo que algunos funcionan dentro de los consultorios o viéndose en la necesidad de realizar derivaciones a otros programas. La carencia de espacios propios es una debilidad clara del PESPI, ya que la salud tradicional también comprende un territorio o espacio físico diferente a los consultorios. El problema es que al no existir estos espacios autónomos se propician prácticas de asimilación al sistema biomédico.

Según distintos coordinadores del programa PESPI, otra de sus debilidades es la escasez de recursos y el atraso en la entrega de estos. Los fondos deberían estar disponibles para las asociaciones en marzo, no obstante, no es extraño que recién sean liberados pasado Wiñol Tripantu, es decir, a fines de junio. Frente a esta situación, es valorada la relación que se tiene con las respectivas Municipalidades, puesto que muchas veces facilitan dinero, a modo de préstamo, para que las organizaciones inicien sus actividades.

En términos de presupuesto para el año 2017, según los portales de transparencia de los Servicios de Salud de la Región Metropolitana, el Servicio de Occidente y Suroriente son los que reciben mayores recursos, luego siguen en el siguiente orden los Servicio Sur, Central y Oriente. El servicio Metropolitano Norte no informa su presupuesto asignado.

Servicio de Salud	Presupuesto
Occidente	102.189.000
Oriente	2.138.000
Central	15.694.000
Sur	57.902.000
Sur Oriente	94.822.000
Norte	-
Total	272.645.000

Fuente: Elaboración propia en base a los datos de transparencia de los respectivos Servicios de Salud Metropolitanos.

En consideración a las fortalezas, algunos coordinadores valoran positivamente la autonomía que tienen las rukas o casas de salud, siendo las organizaciones indígenas quienes administran estos espacios, teniendo autonomía sobre la gestión de estos. En relación a este punto, el artículo 25 del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas, suscrito y ratificado por Chile, señala que se deben colocar a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o al menos proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar estos servicios de manera autónoma. Situación que no ocurre, pues los recursos entregados son escasos y la salud indígena se da al alero de la salud biomédica que se posiciona como superior.

La Ley N° 20.584 menciona en el artículo 7, que en territorios con densidad indígena, la población de estas características debe tener la oportunidad de recibir atención con pertenencia cultural en sus servicios de salud públicos, respetando su medicina y que sean los agentes de los pueblos originarios quienes la entreguen.

El Convenio 169 y la Ley N° 20.584 generan un soporte legislativo para la aplicación e implementación de recursos para la salud de los pueblos originarios, siendo, hasta el momento, el programa PESPI la única solución del Estado para implementar salud indígena. Sin embargo, la ley no asegura el acceso a la salud indígena como un derecho, pues por una parte, sólo se refiere de la salud intercultural, que se tiende a entender como salud indígena pero que no es lo mismo. La interculturalidad ha sido utilizada como un método al que se ciñen las políticas públicas, enfocado a población indígena, no obstante, lo que prima es la visión del Estado. Por otra parte, la ley deja muchos aspectos a la interpretación, como por ejemplo, el concepto de alta concentración que no establece parámetros claros y podría usarse siempre como excusa para no implementar acciones de salud ancestral.

Respecto del Convenio 169, el Estado ha sido negligente, pues escasamente ha cumplido con la disposición de brindar a los pueblos originarios recursos para la administración de su propia salud, ya que como se explicó anteriormente, son pocas las organizaciones que co-administran recursos y que cuentan con espacio propio para ejercer la atención en salud.

Como conclusión, podemos decir que el PESPI es un programa que surge como necesidad clínica para acortar las brechas que existen en salud Indígena sumando inicialmente a las asociaciones que reivindicaron este saber ancestral en la Región Metropolitana. Ahora bien, este programa entiende la salud tradicional como una medicina complementaria y preventiva, y siempre bajo un enfoque intercultural, lo cual la somete a las lógicas del sistema biomédico, a los paradigmas hegemónicos de la salud occidental y a la burocracia de los recursos públicos, no ajustándose a los estándares que establece el Convenio 169 de la OIT, suscrito y ratificado por Chile, ni a las declaraciones que ha suscrito el Estado referente a pueblos indígenas: la Declaración de las Naciones Unidas (2006) y la de la Organización de los Estados Americanos (2016) referente a la temática de los pueblos indígenas.

El sentir del Kultrún

Entrevista a Antu Liwen



Oriunda de Ercilla, Luz Betancur, más conocida como Antu Liwen, graba su primera producción musical "Mapuche, mi pueblo hoy" en 1999, obra que reflejó el estilo que la cantautora había comenzado a desarrollar algunos años atrás, inspirada en los cantos y cultura tradicional mapuche que su abuela Antonia Curinao Millaqueo le inculcó desde pequeña.

A partir de entonces, la carrera musical de Antu Liwen ha sido inagotable, participando en diversos encuentros, peñas y festivales, como el Festival de la Cereza en Ercilla y el Festival de la Canción Folclórica de Peñalolén, y en variadas iniciativas de carácter artístico como la musicalización para obras de teatro y también de poesía.

Ha sido entrevistada en programas de televisión y ha participado en documentales. En este ámbito destaca el documental "Mi papay, Antu Liwen" de Alejandro Stuart.

En el año 2009, junto con otros hermanos representantes de distintos pueblos originarios de la Región Metropolitana, participa como socia fundadora de del Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena de Santiago, IACCTIS.

Recientemente el 7 de diciembre del 2017 dentro del Festival de los Pueblos Originarios del IACCTIS, tuvimos el honor y la gran alegría de realizar un reconocimiento a la trayectoria de nuestra querida lamngen, la talentosa cantautora mapuche Antu Liwen. Reconocimiento a todo su esfuerzo, creatividad, inteligencia y compromiso con su pueblo y su tradición. Su obra constituye un aporte invaluable al presente del pueblo mapuche, aún por ser descubierto por muchos.

En este contexto de reconocimiento, quizimos conocer más afondo a la lamgne Antu, para lo cual recurrimos a su casa el día 5 de diciembre en la comuna de Peñalolén y así conversar con ella y saber de su vida. Mediante esta conversación nos vimos envueltos en una profunda admiración a su sencillez, sabiduría, ternura, temple y fortaleza. A continuación, el resultado de esta entrevista.

Antu Liwen, ¿cómo llega usted a convertirse en esta mujer?, en ésta lamngen que todos conocemos, que toca el kultrun y que hace música mapuche, ¿cómo empezó, de dónde aprendió?

Mira yo, desde niña llevaba los sonidos del kultrún aquí (apunta a su cabeza), porque yo crecí en el campo, en la novena región, en Ercilla, en la comunidad de Collico, Botaco, Chacaico y Temucicui, en todo ese entorno. Mi abuela tocaba kultrún. Yo crecí con mi abuela materna, Antonia Curinao Millaqueo, ella era hija del longko Juan Bautista Curinao. Ella se casa, o sea, se la robo un wingka, Segundino Rubilar, y se fue con él.

Pero, ¿se la robó con permiso o sin permiso?

Sin permiso, creo que se la llevó para el monte nomás, en ese tiempo no era como ahora. Entonces mi abuelo, como era longko la mandó a buscar, así es la historia que se cuenta allá, y que él

contó. Hizo que se casara con el wingka, le celebró 30 días el casamiento, ¡30 días duró! Si se acababa la carne, se mataba otro animal. Tenía muchos animales, si era longko, era Juan Bautista Curinao, dueño de casi todo Chacaico. Cuando llegó el último día le dijo que se podía ir con su wentru, con su marido, pero todo lo que a ella le pertenecía se lo había gastado para cubrir su honor y el honor de él. Se fue mi abuela con su marido, y bueno, la familia de él no la aceptaba porque era india, y en la familia de ella tampoco lo aceptaban a él porque era wingka, ninguno de los dos encajaba en ningún lado.

Vivieron como 6 años, mi abuela tuvo tres mujeres, mi tía Herminda, mi madre Inés y mi tía Juana. Mi familia era muy pobre, vivían muy mal porque no tenían ayuda de nadie, sin trabajo, bien mal, entonces la familia de él empezó a decirle que él se viniera a Santiago y que después fuera a buscarla a ella. Mi abuela no se dio cuenta que cuando él se vino ella estaba embarazada de su cuarta hija. ¿Y qué pasó? Como la familia no la querían a ella, dijeron que se había embarazado de otro tipo allá.

Él después se va para la Argentina y no vuelve nunca más. Mi madre se pone a trabajar a muy temprana edad con mi tía Herminda, y por ahí mi madre conoce a un Betancour y nací yo. Mi padre me reconoce pero hasta el día de hoy yo no sé quién fue, solamente me colgó el apellido Betancour. Entonces, yo paso a ser Betancour Rubilar. El Curinao se perdió.

Cuando yo nací, mi madre me deja como de 6 meses con mi abuela y se viene a trabajar a Santiago. Mi madre muere en el '51, yo nací el '46, y quedé con mi abuela hasta los 11 años, a esa edad salí a trabajar y estuve trabajando en Victoria, y de Victoria me vine acá (Santiago). Estuve unos días en el campo y me retiré de Victoria, en esos días que estuve en el campo, llegaron unas personas del pueblo, conocidos de mi abuela, y le dijeron que ellos me podían traer, ellos me podían dar la educación acá (en Santiago) y que me podían vestir, cosa que no fue así. Trajeron una esclava, en lo único que me ayudaban era a colgar la ropa, porque no alcanzaba los cordeles.

¿A qué edad fue eso, usted tenía 11 años?

11 años y de ahí los primero cinco años fueron muy duros, muy tristes. Después, me retiro de ahí. A los 16 años fui mamá soltera, la vida era más complicada todavía porque éramos dos.

Y eran otros tiempos...

Eran otros tiempos en que las mujeres solteras pasábamos a ser como lo peor que podía existir en la sociedad, entonces fueron muy duros mis primeros años. Después de trabajar como asesora del hogar, trabajé en una fábrica de lápices, después trabajé en una fábrica metalúrgica, fábrica de textiles, después pasé a trabajar a calzados Gino, de ahí a trabajar a calzados Guante. Trabajé once años en calzados Guante hasta el Golpe de Estado. Estando ahí me casé, llevaba un poquito más de un año que nos habíamos casado cuando pasó el Golpe de Estado en el año '73.



Luz Betancur, más conocida como Antu Liwen
recibiéndonos en su casa el día de la entrevista.



Siempre yo cantaba mis penas, cantaba mis recuerdos del campo, cantaba cuando estaba sola. Hablaba sola mis propias cosas, de repente agarraba un papel y escribía y los iba metiendo dentro de una bolsa, yo tenía un ropero y los tiraba arriba, ahí tenía. Un año fui para el sur con mis niños y mi marido se puso a hacer aseo y los botó, porque eran puros papeles.

Yo no sabía leer ni escribir cuando llegué a Santiago, no fui al colegio cuando niña. Yo empecé a estudiar cuando entré a calzados Guante, del 66 al 67. Ahí hicieron una reunión de Sindicato y dijeron que había salido una ley que no podía haber analfabetos y que todos los patrones tenían que darle permiso para que estudiara a la persona que no sabía leer.

Salía del trabajo al colegio, pagaba a quien me viera a mi hijo, pagaba arriendo, un cuartito. La vida fue dura, muy dura para mí, muy sacrificada, por eso cuando me compré la máquina (antes de comenzar la entrevista habíamos hablado de lo lindo de la máquina de coser que está instalada en el living de la casa) la gente decía ¿y ésta cabra qué va a hacer?, pero con esa máquina me pude ayudar un poco, también tejía mucho. Hacia ropita de guagua, calcetines, la cuestión que fuera para poderme cubrir mis gastos.

Después ya me caso, viene el Golpe de Estado. Empezamos a tener más chiquillos, llegaron a ser cuatro, teníamos dos, más el mío eran tres y quedo embarazada del último niño. Yo ya no podía seguir ayudándolo a trabajar, estaba trabajando dos o tres días a la semana, después del Golpe de Estado fue muy difícil, aunque empezó el cuento antes, que no encontraban los alimentos, que había que hacer las medias filas.

Guante no despidió a la gente, la cosa estaba muy difícil, ellos no podían dar más trabajo de dos o tres días a la semana, porque no tenían. Se llevaron gente detenida, los dirigentes, Gerardo Martínez, que era muy buen dirigente, consejero de la CUT en ese tiempo. Se llevaron a José Toha, uno flaco, alto. A los dos los mataron.

En ese tiempo nos vinimos a la toma porque no nos alcanzaba para pagar arriendo. Arrendábamos dos piezas, una que utilizábamos como cocinita y comedor, y ahí le teníamos la camita a un niño más grande, y las otras dos camitas que era donde dormíamos nosotros, que eran de plaza y media y de una plaza, chiquita, pero no nos cabía más, no teníamos más espacio. Y nos vinimos. Acá también fue harto difícil para nosotros cuando llegamos. Entonces cuando yo lavaba me ponía a escobillar y cantaba, cantaba otras cosas, siempre cantaba, pero nunca pensé ser yo cantante, nunca. Hasta que después ya empiezan a crecer

los chiquillos, con mucho esfuerzo y sacrificio mi hijo mayor el que tuve soltera, él ingresó a la universidad con crédito fiscal y después ya entró el segundo.

¿En la universidad también?

Claro, de ahí ya me puse a trabajar puertas adentro, porque estaban más grandes los otros. De lunes a sábado hasta mediodía, allá en San Carlos de Apoquindo. Pero antes de eso trabajé cuidando abuelos, lo que me salía, me tiraba nomás a trabajar. Entonces, al quedarme allá puertas adentro el sueldo era bueno, en ese tiempo me hacía 160 lucas más libreta, bueno el sueldo, eran como 450 de ahora, harta pega pero bueno.

En esa soledad empecé a escribir, tarareaba sola, cantaba. Un día le pedí a mi patrona que me comprara una radio, que me la descontara de a poco, me la regalaron, no me la descontó. Entonces cuando yo planchaba ponía mi radio. Ahí, entonces yo voy cambiando de radio y me encuentro con un sonido de trutruka, y siempre digo yo que ese sonido de trutruka me cambió la vida. Era un programa mapuche en la radio Nacional, lo tenía Elías Paillal con la Sofía Painequeo, yo no tenía idea de la Sofía Painequeo, no tenía acá en Santiago contacto con nadie mapuche, salvo con mi familia cuando yo iba al sur, pero acá nadie. Además, que no tenía tiempo, si mi vida era trabajar, de la casa al trabajo, de la casa a la iglesia porque yo era súper canuta, entonces ese era mi mundo, mi círculo.

Entonces, como le decía ahí me encuentro con ese sonido de trutruka y dieron el teléfono para que la gente llamara, para que opinara del programa, entonces yo llamo y les digo que yo tenía unos cantos Araucanos y me puse a cantar.

¿Por teléfono?

Por teléfono, y a la gente que me escuchó le gusto po'. Empezaron a llamar, que era bonito lo que había cantado y después me llamaron al aire, me comunicaron con la radio y de ahí hablamos y me dicen que quieren conocerme.

Fui como a las tres semanas después. Me acuerdo que yo me amononé bien esa vez, me puse una batita, un zapatito con taquito; llego allá y me ve la Sofía, le dije:

-yo soy la persona que canté, ustedes me invitaron a venir- y me pega la mirada

-pero usted no es mapuche-

Estaba más delgada, más joven (risas), me encontró media awinada.

¿Media awingkada?

Sí. Entonces el Elías, ¡menos mal que estaba el Elías ahí! Él me saluda. Elías es muy amable y dice -pero qué importa, si ella cantó tan bonito-. Yo le debo mucho a Elías Paillal.

¿Esa radio era de Santiago?

Claro era acá. Él hizo mucho tiempo un programa en radio Tierra, Witrang anay que se llama. A él le debo porque me invitó para un encuentro que iba a haber en el ex Congreso de los tres pueblos: Mapuche, Aymara y Rapa Nui.

¿En qué año ocurrió?

El año '96. Si no hubiese sido por él, ya que me invitó que fuera a un encuentro y él me presento allá: -ella es la lamngen que cantó en la radio-. Ahí canté a capela en el ex Congreso, a capela nomás, sin micrófono, sin nada, los que escucharon, escucharon y los que no, no. Quise presentarme para que me conociera la gente que me había escuchado en la radio. De ahí empezaron a invitarme las organizaciones y la primera que me invitó y que participé fue Trepeñ pu lamngen de Peñalolén.

Una dirigente, que siempre pasaba por aquí, me invitó. Ella me reconoce y me dice: -¡Pero si yo la conozco!, y me invita a su organización que estaba recién empezando, llevaba como un año. Empiezo a participar con ella, iba y cantaba, le cocinaba, le ayudaba a lavar la loza, los fondos, hacíamos actividades, vendíamos comida para hacer un fondo. Después, tiró un proyecto a la CONADI, y se ganó el proyecto, para tener las joyas y las vestimentas, pero ahí también sufrí harta discriminación yo, mucha.

¿Joyas y vestimentas de los peñi y de las lamngen?

Claro, porque cuando se compraron las joyas, se compró las telas para hacerse los kúpam, los rebosos y los trariwe a todas. A mí no me lo dieron porque me dijeron que no lo necesitaba, porque no era mapuche, era wingka. Me dolió porque yo cooperaba hartito, me sacaba la ñoña, cantaba, las hacía todas, pero yo pensé ¿por qué tengo que andarme humillando para que me den las cosas?, yo estoy trabajando y puedo hacerme mi kúpam, puedo comprarme mis cosas y me las compré. Compré una tela y empecé por iniciativa mía nomás a hacerle la huincha. Tejía a palillo, compré lana y le hice todo el contorno a mi chamal y me lo encaché yo. Como yo lo veía, ¡si mi abuela usaba chamal po!, pero el kúpam que tenía mi abuela era a telar, ella misma se lo hacía.

Yo crecí como mapuche, como niña mapuche. Crecí viendo a mi abuela, viendo a la gente allá, caminando con ella, haciendo todas las cosas del campo como niña mapuche. A mí me jodió el apellido. Yo hice mi kúpam y llegué a la inauguración de la primera Oficina de Pueblos Originarios acá en la comuna.

Es de las primeras, con la de La Pintana, ¿verdad?

¡Claro! Esta dirigente me pone a mí como dirigente de la organización, porque la que tenía más apoyo de dirigentes era la que ganaba. Además de ella, estaba Don Floriano Cayuqueo, Eliana Calcumil, Miguel Huenul, todos ellos postulando a ese puesto. Ganó ella, los otros quedaron atrás.

Después de toda esa paletía me da vuelta la espalda y me dice: -no, usted no tiene derecho a chamal porque no tiene apellido mapuche- (Risas). Pero yo ya me había hecho el mío, sólo que me faltaban algunas cosas y les pregunté si les sobraba una fajita, un

trariwe que me prestaran, me dijo: - sí, ah, qué lindo su kúpam ¿y quién se lo hizo? Le respondí: -Yo me lo hice- y me responde: - Bueno, y si usted sabía hacérselo por qué no nos dijo a nosotros-. Había algunos con añadidos, mal hechos. Al preguntarle por el trariwe me dijo: - allá hay uno que nadie lo va a querer-, era bien viejito... ah! me lo chanté y partí en la micro, vino una micro a buscarnos.

Llegamos a la oficina de Pueblos Originarios y me pregunta la Eliana: -¿lamngencita usted nos va a cantar?, dije -no, no me han dicho nada-. Entonces, ella misma le pregunta a la dirigente: -¿La lamngen va a cantar?-, y le respondió: -No, esto es para los profesionales, ella canta pero no para que venga a cantar acá-.

Eliana me dice: -No importan lamngen, que canten los profesionales, ¿sabe cuándo va a cantar usted? Cuando yo sirva el

coctel, porque yo estoy a cargo de eso, ahí me va a amenizar el coctel- y me dijo -Ya, venga para acá, ¡Oh, qué lindo su kúpam!, ¿Quién se lo hizo?-. Le conté que yo me lo había hecho. Pero me dice: -Esa faja no, y esos aros tampoco- Entonces, me puso unos aros, sacó un trariwe hermoso y me lo puso. Se sacó las joyas y me las pasó. Me dijo: -Ya está lista, ahora yo la voy a mandar a buscar, quédese aquí nomás-

Cantaron los profesionales y empiezan a servir el coctel, me manda a buscar y subí al escenario. ¡Canté como nunca había cantado! Cuando bajé, el primero que me abraza fue el Director de Cultura, Don Vitelio Bravo. Me dice que había cantado muy lindo, que le había gustado mucho más que todo lo demás, que lo había encontrado muy inédito, y me dice: -¿Usted, tiene más canciones? Porque se van a abrir unos proyectos y usted debería postular para que grabe su canto muy lindo-. Yo no tenía idea de eso, era como



A la izquierda Luz Betancur joven sosteniendo a su hijo.

que me estaban hablando en otro idioma.

¿Los proyectos y todo lo que involucra?

¡Claro! Pero me dijo que los primeros días de Octubre se iban a abrir los proyectos, -venga a buscar sus bases- y me hablaba de bases y yo no cachaba ni una. Le dije que no tenía idea de eso, no entendía como hacerlo. No importa me dijo, acá le vamos a dar una pauta de cómo lo puede hacer; y fui a retirar la base, y ahí me dieron una pauta y me dijeron que la misma dirigente a cargo de la actividad me podía ayudar, porque ella sabe de proyectos.

Inconscientemente voy donde ella. Pero antes de eso, este caballero me había dicho que le sacara fotocopia al original y sobre eso trabajara. Cuando todo estuviese listo, ahí recién lo pasara al original. Entonces yo le lleve la fotocopia a ella y me decía: -Tal día venga- Pasaba otro día: -sabe que hoy día no voy a poder- Al final, me dice que se le habían perdido los documentos. ¡Menos mal que yo tenía el original!, volví a sacarle fotocopia, pero fue un rompecabezas para mí. ¡A quien podía molestar, lo molestaba para preguntarle! Algunos no cachaban ni una, al final mis patrones me ayudaron a llenar una parte. Después fui a un notario que vivía cerca y después con un contador, ellos me ayudaron a terminarlo.

Después hicieron una reunión con todos lo que habían entregado los proyectos, y ahí estaban puros artistas y yo pensé: ¿qué hago aquí?, yo soy una lavaplatos, qué ando puro... Me fui súper triste para el trabajo, porque pensé yo: éste no es mi mundo, mi mundo es ser mamá, dueña de casa y asesora del hogar.

Faltaban días para navidad, cuando un día sonó el teléfono en mi trabajo y contesta mi patrona. ¡Tiene teléfono señora Luz!, era del Departamento de Cultura que me llamaban, ¡que había ganado un proyecto! no quería creerla, me corrían las lágrimas y pensaba: ¿Ahora qué voy a hacer? ¿Cómo lo voy a hacer? ¿Cómo es esto?

¿Cómo se ejecuta el proyecto?

Yo sabía que había ganado el proyecto, pero no sabía cómo iba a ejecutar ese proyecto ¿qué iba a hacer? si yo lo único que sabía era que cantaba, nada más, pero nada más po'. Bueno, llegó el día que retiré el proyecto, la plata y un cheque. De ahí empezar a cabecearme cómo iba a grabar. Preguntando en la organización que era de Don Manuel Ladino Curiqueo, allá por Independencia, que por esas de las cosas de la vida me vieron cantando en un lado y me invitaron a que fuera a cantar. Ellos fueron muy buenas personas conmigo, eso era parte de Conapan.

¿De los panificadores?

Claro, panificadores. Ahí me encuentro un día con Lautaro Manquilef, yo no tenía idea que era cantante, era muy alto Lautaro. Yo estaba cantando, después se acerca y ni siquiera me dijo me puede prestar el kultrun, llegó y me lo quitó y se puso a cantar él. ¡Yo soy Lautaro Manquilef! (risas).

Ahí hablé con Don Manuel, le dije lo que necesitaba y me dijo: - Don Lautaro la puede asesorar- Hablé con él y me dice: -Yo la

puedo acompañar, pero usted me tiene que pagar la plata del pasaje, a mí y a todo el conjunto, y cada vez que nosotros ensayemos nos tiene que dar once, y le cobro por la grabación un tanto, y después un almuerzo-. No me quedaba otra, tuve que poner plata de mi bolsillo para pagar el proyecto porque no me alcanzaba, pero grabe con él porque no conocía a nadie más, entonces el primer casete lo grabé con Lautaro Manquilef.

¿Él cantaba con usted, en conjunto las dos voces?

No, él quería que yo interpretara y metiera algunas canciones de él ahí en el casete. Ahí tuvimos un choque porque le dije que no, que eso era mío, que yo no podía meter sus canciones porque yo le estaba pagando para que me acompañara con los instrumentos. Pero él me dijo: -búsquese otras personas entonces. Le dije: -bueno, voy a avisar a los del proyecto que me esperen un tiempo más para ver si encuentro a otras personas que me acompañen. Pasaron tres días, me llama y me dice: -Ya, grabe sus canciones con nosotros, el conjunto está dispuesto a apoyarla, pero usted tiene que pagarnos sí, eso sí- Le dije yo: -sí, si eso está claro- Y así grabé mi primer casete.

¿Qué año fue ese?

Fue en el '99.

Y ahí comienza su carrera

Ahí empiezo. Pero como el apellido a mí me ha bombardeado bastante, porque los mapuches al principio me patearon mucho. También tuve problemas en la iglesia, yo hice una promesa. Cuando yo tuviera toda mi vestimenta, todas mis cosas, al primero que iba a alabar iba a ser mi señor en la iglesia, yo le iba a hacer una canción para hacerle una alabanza. Hablé con el pastor, la iglesia iba a estar de aniversario, yo le iba a hacer una alabanza para el señor, y me dice: -Que bueno hermanita, la felicito-, pero cuando le dije cómo iba a presentarme, me dijo que había que hablar con la membrecía, con los diáconos, y al final nunca habló con nadie.

¿Qué iglesia?

Iglesia Bautista. Y yo me dije, yo no le hice la promesa al hombre, le hice la promesa al Señor, y por lo tanto, voy a ir igual. Fui ese día, me presenté con mi vestimenta, con mi kultrún y salí a cantar. En vista y consideración que el pastor no me presentó, yo salí adelante al pulpito y canté, y ahí quedo la... (mueve las manos horizontalmente de un lado a otro), porque algunos dijeron yo había ido a hacer un rito de machi, que las machi eran brujas, que ese instrumento era de brujo, que qué me había pasado, otros dijeron que era la cultura del país y se armó el medio despelote y la cuestión se fue a las pailas en la misa dominical de la mañana.

Yo me fui y allá quedaron todos los hermanos discutiendo. Después llegó mi marido, él era canuto también, que qué me había pasado, cómo se me ocurría hacer eso, de cantar, y por qué tenías que irte a meter allá. Para mí fue un mar de lágrimas, fue muy triste porque había hermanos mapuches ahí y yo pensaba que

ellos me iban a apoyar. Pero me dijeron que cómo se me había ocurrido si yo ni siquiera era mapuche, entonces nadie me llamó, nadie me vino a ver. Yo era la hermanita luz, y de la hermanita luz pasé a ser la hermanita oscuridad (risas).

Fue muy triste, me sentía muy mal. Pero un día aparecen en mi casa a invitarme -porque me habían visto por ahí, averiguaron dónde vivía y llegaron-, a la inauguración de la Villa Grimaldi, y yo no tenía idea qué era la Villa Grimaldi. Llegan a la casa, yo estaba cocinando, eran como las once de la mañana, y me dicen que me venían a invitar para que yo fuera a interpretar alguna cancioncita, que se inauguraba la Villa Grimaldi. Entonces yo dije que sí, pero después me pregunté: -¿Qué diablos es la Villa Grimaldi? Es una calle, una plaza, un parque ¿qué cuestión es, una avenida?-, y salgo corriendo para afuera y estaban echando a andar el auto, y les pregunté: -¿Qué es la Villa Grimaldi? una calle, una plaza, un parque ¿Qué es?-, y me quedan mirando, (hace un gesto como si se le agrandaran los ojos pasmados). Es que mi mundo como te digo era un mundo chiquitito, trabajo, casa, iglesia. En el trabajo, a veces en todo el día, no hablaba con nadie. Llegaba a la casa afanada haciendo las cuestiones y ahí corriendo para la iglesia, de la iglesia a la casa y lo mismo al otro día. Entonces, ellos me dicen: -no se preocupe, nosotros la vamos a venir a buscar-.

Cuando llegué, toda la gente estaba triste, yo veía tanta tristeza, pero no me encajaba por qué la gente andaba tan triste. Era como algo congelado, helado, frío. En eso veo una niña de acá, de los pies de mi casa, la llamo y ella me queda mirando y me reconoce: -¡Vecina!-, ella nunca me había visto vestida de mapuche. Le conté que me invitaron a cantar y le pregunté: -Jimena, ¿Qué es esto? ¿Por qué la gente anda tan triste?-, y ella me queda mirando y me dice: -vecina, esta es la Villa Grimaldi, fue un recinto de tortura, y murió mucha gente-. Ahí me empieza a conversar, bajamos a un subterráneo donde torturaban a la gente. ¡Ah!, fue una experiencia muy triste y me sentí muy mal, me sentí muy ignorante, tan alejada de la realidad, de lo que pasaba en el mundo, porque en la iglesia te encierran en una burbuja, no se hablan los temas.

De ahí, sentí que siempre había mirado el mundo por la ventana y nunca había abierto la puerta para ver y descubrir qué es lo que había afuera. Quizás esa reacción me hizo cambiar y seguir en lo que he seguido, en la lucha social, cantando mis vivencias, cantando la realidad. Porque las cosas que llegan al hueso, no se dicen, somos muy pocos lo cantantes que nos atrevemos, porque muchas veces buscamos palabras bonitas para cantar. Yo la tiro, así nomás, al que le gustó, le gustó, y al que no, mala suerte nomás.

Mis letras son con contenido fuerte, unas más que otras. Por ejemplo, la Nicolasa Quintreman, de Leftraru, de la lucha social de nuestro pueblo o la lucha social de la gente de las calles. La poesía, todo lo que escribo, lo escribo para que tenga contenido, que tenga realidad.

A mi gente mapuche, algunos, les gusta mucho mi trabajo. Pero otros dicen, pucha, pero el apellido, entonces se interesan más por el apellido que por lo que yo hago. La persona no se hace persona por el apellido, la persona se hace persona por lo que es, el apellido es algo que te cuelga. Sí, es bonita la herencia de tus padres, pero en mi caso no es así, yo no puedo sentirme orgullosa del apellido Betancourt, porque ni siquiera conocí a la persona que me lo colgó.

¿El señor Betancourt?

Sí. De lo que yo me siento orgullosa, del origen del linaje es por el lado de mi abuela materna. Con ella crecí, caminé los campos a pata pela'. Con ella cruzábamos esos largos caminos polvorientos que nos llevaban al pueblo. De ahí, caminábamos al tren para ir vender nuestras cositas que producíamos en el campo. A patita pela' las dos, ella con sus tremendos canastos en cada bracito y corcunchaita, y yo atrasito de ella; juntas caminando con una botella de parafina para prender los chonchones en el campo. De eso me siento orgullosa, de cuando andábamos en el pueblo y ella llevaba sus zapatitos colgaitos de los cordones. Pasaba a lavarse los pies a un esterito que había en la entrada del pueblo, le llamaban el estero de las niñas, porque las niñas siempre pasaban ahí a lavarse los pies. Ahí se lavaba sus piecitos, se ponía sus zapatitos y cuando ella caminaba en el pueblo sonaba "chin, chin, chin", su trapelakucha y su trarilongkito. De eso me siento orgullosa, pero yo no me puedo sentir orgullosa por el apellido Betancourt.

Pero, así como para ir dándole una vuelta ¿Ha cambiado un poco eso, o no? Usted ahora es bastante conocida como una cultora mapuche, la gente la respeta y la conoce por eso. Es impresionante como la música, este encontrarse, esta anécdota que usted cuenta hacen que se conforme una trayectoria en su vida apegada a varias cosas, a luchas sociales.

Claro, cuando yo empecé nadie se atrevía a pararse en una peña, en un lugar abierto con un kultrún y su vestimenta. Sofía cantaba, pero en recintos de salón, donde ella se presentaba con toda su gente, bien pagada. Pero ella no tomaba su instrumento para ir a una peña solidaria o para ir a un lugar abierto en una plaza donde no te daban ni uno. De repente los organizadores, porque generalmente estas cosas se hacían a puro pulso, juntaban moneitas para tener una pequeña atención a los artistas, todavía se da eso. Yo no, con plata o sin plata me he metido en todos los lugares, porque yo creo que mi chaw dioh ngenechen, yo creo en dios, y a pesar de lo que a mí me hicieron en la iglesia, mi meta es ésta, entregar, entregar sonidos, hacer que los jóvenes que nacen aquí en la ciudad, escuchen el sonido de un kultrún, de una pifilka, de una trutruka. Porque antes, cuando yo empecé, ¿qué joven lo escuchaba? Entonces, yo me di cuenta de eso, de que había una ignorancia inmensa.



Como para ir cerrando, de su trayectoria, de su vida, que le gustaría dejar como conclusión para la gente que viene, los más jóvenes, que les podría dejar de la trayectoria de Antu liwen.

Bueno, mi conclusión y mi consejo es que nunca se avergüencen de nuestra cultura. Los que son realmente hablantes que no se amanezcan diciendo que son hijos de madre o padre mapuche ¡soy hablante! y solamente hablan con personas que hablan su idioma, pero no hablan con las personas que no entienden mucho del idioma. Porque les parece aburridor, no lo difunden con sus vecinos, con sus nietos, con las generaciones que vienen. De nada nos sirve. Es como si mi canto solamente lo cantara en cuatro paredes y no lo siembro. Porque si se nos ha dado algo, ha sido para entregarlo y no para llevarlo debajo de la tierra después que nos vamos. Ese es mi consejo.

Yo soy hablante pero no puedo, no tengo el idioma completo. Me salí tan niña del campo que por mucho, por años no hablaba con nadie. Entonces, yo cantaba mis recuerdos, palabras que yo

recordaba las cantaba, y las cantaba escondida también. Hay personas que se vinieron más grandes y conservan su idioma, pero están muy para adentro, cuando ven a otra persona hablante, ahí hablan, pero cuando ven una persona que habla a medias, ellos deberían conversar con ellos e irles explicando.

Muchas veces hay lamngenes mapuches que tienen el apellido, pero no tienen el idioma, su lengua, entonces solamente reciben críticas de los hablantes: -Qué está haciendo éste de longko si no sabe hablar-, entonces por qué no van donde esa persona y le dice: -Yo te voy a ayudar, yo te voy a enseñar-, eso es lo que tenemos que hacer, sacarse ese ego del "yo". Eso lo he visto mucho, por eso lo digo.

Todos, yo creo que en alguna medida lo hemos visto, quizás no tan enfocado a la lengua pero en varios aspectos.

Y algunos hacen clases en mapudungun pero enseñan lo básico y no enseñan más allá, es como poquito, que no sepa más, ahí nomás.

Lamngen, muchas gracias por todo, por la gran entrevista que nos ha dado. ¿Alguna otra cosa que quiera agregar??

Claro, lo otro, cuando yo empecé, nadie se atrevía a tomar un instrumento mapuche, un kultrun, incluso a mí me dijeron que no podía andar con uno porque era sagrado y solamente era de las machi, que yo tenía que parar la cosa porque si no!, como que me amenazaron, y yo le dije: -mire, yo no puedo parar por qué cómo van a saber los niños que nacen en la ciudad, los hijos de los mapuches que nacen en el norte. Hay mucha necesidad de conocimiento, de sus instrumentos, de sus sonidos, si yo llevo esto lo hago porque mi abuela lo llevaba aquí (corazón) el sonido. Pero cómo tú vas a conocer los sonidos de tu origen si nunca lo escuchai' en ninguna parte-.

Ahora es fácil, yo veo a las lamngen con sus kultrunes, con sus cosas por todos lados y eso es bueno porque se atrevieron. Pero cuando yo empecé ¿quién se atrevía, quién decía: - yo soy mapuche? muy pocas, pero no, así como empecé yo, dándole por todos lados.

Era lindo ver que la gente se paraba a mirarme, como llegaba gente diciéndome: -yo también soy mapuche-, otros decían: -Sabe, mi papá era del sur, es mapuche- y yo le preguntaba: -¿Y tú qué te consideras, tú eres mapuche o no?-, Me decía: -No, porque yo nací acá-, ¡Pero si su padre es mapuche, usted es mapuche po' mijita!

Un día, llega una mujer con dos niñitos y me dice: -Sabe, mi papá era mapuche pero se murió-, entonces pregunté: -¿era mapuche?, ¿y usted es mapuche? y me dijo: -Nopo, si mi papá se murió- (Risas). O sea porque el papá se había muerto ella ya no era mapuche. Yo le dije: -Bueno, si tu llevas la sangre de tu padre,-¿qué sangre llevas tú? ¡Mapuche, eres mapuche! -. ¡Ah sí! me dijo. Entonces, ese despertar de la gente al sentir el kultrún, decían **¡yo soy mapuche!**



Momento previo a la ceremonia para dar comienzo al encuentro.

Histórico Primer Encuentro de Colectivos de Mujeres de los Pueblos Originarios

ESCRITO POR GABRIELA FLORES

El Instituto de Arte, Cultura, Ciencias y Tecnología Indígena de Santiago, incorpora cada año dentro en su plan de trabajo, una actividad alusiva a la conmemoración del Día Internacional de la Mujer Indígena. Nosotras, las encargadas del evento, nos correspondía proponer este 2017, la temática, a quiénes convocaríamos, los objetivos y qué queríamos lograr con ello, más allá de relevar esta fecha.

Como punto de partida, revisamos los eventos anteriores del IACCTIS, los de CONADI, otros autogestionados, tantos congresos, encuentros, seminarios y conversatorios. Uno de ellos, que es importante destacar fue el "Primer Congreso de Mujeres Indígenas Urbanas en la Región Metropolitana", en el año 1995. Este Congreso fue empujado, literalmente, por una Coordinadora de Mujeres Indígenas, con el objetivo de realizar un diagnóstico de las mujeres indígenas urbanas aymara, mapuche y rapa nui, en áreas como sexualidad, identidad, participación organizacional

y social, en este Congreso⁴ participaron hombres y mujeres indígenas.

Luego de varios esbozos de planificación y conclusiones preliminares, las ideas confluían en poner al centro de la discusión nuestras propias opiniones y puntos de vista como mujeres de los pueblos originarios y tener un rol protagónico. De allí que no sería necesario invitar a "expertos" o "expertas" que nos den cátedra sobre los resultados de sus investigaciones de género, sino que seamos nosotras mismas quiénes hablemos de nuestras realidades con todas nuestras distinciones y diversidades.

Entonces, llegamos a la conclusión de realizar un Encuentro de Colectivos de Mujeres de los Pueblos Originarios, es decir,

⁴. El evento fue organizado por una Coordinadora compuesta por Gabriela Flores Gómez, Jeannette Paillán y Cristina Llanquileo y fue auspiciado por la Embajada de los Países Bajos; CONADI Oficina Santiago y SERNAM Metropolitano.

Instituciones que se congregan y ponen en el centro de la preocupación el ser mujer indígena, desde distintas aristas desde lo laboral, desde lo artístico, desde lo político, o desde un referente identitario, o quizás desde otra mirada que no es posible descifrar o no es necesario descifrar, por el momento.

La primera convocatoria para organizar el encuentro la realizamos el 25 de julio del presente año. A la cita llegaron las representantes de Rangitulewfu Colectivo Mapuche Feminista, de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMURI y de la Red de Mujeres Andinas "Bartolina Sisa", en esta reunión se acordó realizar un encuentro auto-convocado, de carácter comunitario y acogedor.

En una segunda reunión llevada a cabo en el mes de agosto, además de las anteriormente citadas, se sumó una representante de la Red de Mujeres Mapuche. Con todas ellas convenimos que el Encuentro tenga una dinámica simple sin una estructura o programa establecido, y con dos objetivos principales, primero, conocer y compartir nuestras historias, propósitos y posturas, como miembros o participantes de Colectivos y como Colectivos mismos, y segundo, reflexionar sobre la posibilidad de nuevos Encuentros.

El Día del Encuentro

El domingo 9 de septiembre, un día frío y lluvioso. La Ruka del Parque O'Higgins -el lugar consensuado para la realización del Encuentro de Colectivos de Mujeres de Los Pueblos Originarios-

se encontraba cerrado. El Municipio de Santiago no cumplió en tener una persona ahí para que nos abriera el lugar, pudimos ingresar gracias a algunas gestiones personales, una hora más tarde.

Nuestras *pu lamien* y *kullakanaka* llegaban a la cita y mientras nos saludábamos, nos conocíamos y reconocíamos. Nos organizamos para realizar la ceremonia aymara, mapuche, colla y quechua que marcó el inicio del Encuentro; nuestras oraciones recordaron a las heroínas Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, Janequeo, Guacolda, Fresia, a nuestras madres y abuelas y a todas aquellas valerosas mujeres que defendieron los derechos de los pueblos originarios.

Una vez al interior de la ruka y en el calor del fogón nos presentamos cada una de las asistentes, mujeres aymaras, quechuas y Colla que viven actualmente en Santiago, en Villa Alemana, en Copiapó; mujeres mapuche, huilliches y lafkenches, que residen en Santiago, Melipilla, Chol Chol, Paillako, Teodoro Smith y San Bernardo. Mujeres nacidas en el norte, centro o sur del país. Mujeres que hablan su idioma vernáculo y otras que no, que poseen diferentes profesiones, distintas edades y creencias. Diversidad de mujeres que tienen en común, el orgullo de su identidad cultural y los anhelos del respeto y la sororidad, es decir, "hermandad entre las mujeres" de los pueblos originarios.

Los Colectivos de Pueblos Originarios

¿Qué nos alienta a reunirnos?, ¿a organizarnos en colectivos, a



De izquierda a derecha: Danae Morales (IACCTIS), Santusa Atao (Bartolina Sisa), Genara Flores (Bartolina Sisa), Gabriela Curinao (ANAMURI), Doris Quiñimil (Rangitulewfu), Gabriela Flores (IACCTIS). Primera reunión por los preparativos del Primer Encuentro de Colectivos de Mujeres de los Pueblos Originarios, 25 de Julio de 2017.

crear conciencia, a dialogar, a realizar actividades, a marchar por las calles y visibilizarnos? En este Encuentro pudimos conocer parte de nuestras historias como colectivos, sin embargo, las que no llegaron fueron la Red de Mujeres Mapuche quienes nos comunicaron, días antes, que se restaban del evento, y el Taller y Escuela de Conexiones Textiles y Arte Textil Mapuche, a pesar de confirmar su asistencia.

Aquí transcribimos algunas de esos relatos de los colectivos que llegaron a la cita.

Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMURI

ANAMUR nace en junio del '98 como resultado de una rebeldía, porque surge dentro de mujeres que pertenecían al movimiento campesino de Chile. Después de participar y salir de estas organizaciones empezaron a evaluar que había necesidades y demandas propias, ya que en sus organizaciones no eran escuchadas como mujeres. Así que deciden hacer una organización en que participaran sólo mujeres rurales, convocando a mujeres campesinas que conocían dentro del trabajo en organizaciones. Armaron un grupo de 52 mujeres independientes.

Sin embargo, se dieron cuenta que dentro de estas organizaciones sus voces, como mujeres indígenas, no eran consideradas o poseían un rol secundario, por lo que surgió la necesidad de formar una organización en donde sólo participaran mujeres indígenas, que trabajara en bases a sus requerimientos y perspectivas particulares, de acuerdo a su posición de indígena. De Asociación Nacional de Mujeres Rurales, ANAMUR, pasó a llamarse Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMURI.

Hoy, la organización se conforma por mujeres de diferentes pueblos: mapuche, aymara, colla, quechua y diaguita; trabajando a nivel nacional, planteándose diversas labores en función de los diferentes territorios y contextos que habitan, pero también desarrollando un trabajo en conjunto entre todas, velando por los derechos y demandas colectivas.

En Anamuri actualmente desarrollan un movimiento feminista campesino y rural. Hay una definición de ANAMURI en donde se observa una noción de feminismo diferenciado de la occidental, dependiendo de la perspectiva de cada una de sus integrantes. Ya que cada integrante posee visiones diferentes sobre el feminismo y el rol de la mujer dentro de sus comunidades.

Dentro de sus proyectos, desarrollan una escuela política para resguardar los derechos y guiar a las comunidades de acuerdo a las normativas actuales y las políticas indígenas. También vislumbran desarrollar un trabajo con gente joven, para crear experiencia y dar continuidad a Anamuri. Se hace necesario mantener la autonomía dentro de la organización, pero a la vez generar mayores vínculos con las otras organizaciones indígenas.

Red de Mujeres Andinas Bartolina Sisa

La Red de Mujeres Andinas Bartolina Sisa nace durante el Encuentro de Mujeres Indígenas realizado en la Quinta Región, el año 2015. En esa oportunidad las mujeres quechua y aymara asistentes a dicho encuentro, se reunieron al margen y concordaron conformar una organización de mujeres, con el objetivo de trabajar por sus derechos, integrarse a las redes de mujeres andinas existentes y así mantenerse actualizadas en la contingencia del tema y llegar a ser un referente en la macro región central.

Una de las temáticas, que interesa rescatar es la reproducción y la sexualidad indígena, ya que una de las integrantes posee los conocimientos del parto desde una visión aymara. Les importa ampliar el trabajo de la organización y sumar más organizaciones andinas. Además, señalan la importancia de hacer una declaración contra el patriarcado y la descolonización de la sociedad occidental.

Bartolina busca reivindicar la mujer indígena pero dentro de los contextos actuales en la ciudad, ya que hay una necesidad de luchar por las reivindicaciones de mujeres andinas y de su propia cosmovisión, pero que también se adecue a las necesidades y contextos actuales.

Rangiñtulewfü Colectivo Mapuche Feminista

Rangiñtulewfü, es un colectivo mapuche feminista que surge a partir de una entrevista realizada para Mapuexpress de Angélica Valderrama a Daniela Catrileo. En la conversación nace la posibilidad de reunir mujeres mapuches que vengan de algún trabajo feminista, ya que veían necesario formar una visión del feminismo desde su propia posición, es decir, de un feminismo que nazca de mujeres mapuches en la ciudad.

Su pensamiento surge desde el lugar de lo champurria, son hijos y nietos de procesos diaspóricos en la ciudad de Santiago. Hay un reconocimiento de lo mapuche desde Santiago, pero que es tardía, ya que muchas familias no se reconocen como mapuche, perdiendo su identidad. Esto ha hecho que mediante un proceso de reflexión personal surja el reconocimiento y se exprese por medio del arte. Todas las integrantes poseen un trabajo artístico.

Rangitulewfü se determina como la posibilidad de pensar en un feminismo mapuche, en donde se construye una reflexión que vaya más allá del patriarcado, que también piense en la descolonización. Por lo que también se piensa desde lo mapuche en tránsito, producto de la migración y de los procesos de auto reconocimiento.

Ante esto, están escribiendo y generando diferentes instancias donde se puede expresar lo mapuche y el feminismo. Se busca pensar una lucha antipatriarcal y anti colonial desde lo mapuche,

También observan la necesidad de posicionarse dentro de las luchas políticas que surgen dentro de los movimientos de la autonomía mapuche, ya que muchas veces estas luchas se conforman por hombres y desde un enfoque patriarcal, por lo que también se busca participar dentro de estos procesos políticos.

Conclusiones

Las mujeres que participamos en el encuentro de colectivos de mujeres de los pueblos originarios concordamos en la necesidad de auto-convocarnos a un Segundo Encuentro de Colectivos el año 2018, cuya organización será planificada en conjunto, para ello, nos hemos comprometido a participar en reuniones preparatorias y nuestra Institución IACCTIS apoyará esta labor.

También nos encontraremos en la marcha del Día Internacional de Mujer Indígena, en septiembre del año próximo y los años que siguen, y en cada una de las actividades que nos compartan los colectivos, sean procesos de autoformación, talleres de formación política, festivales, conversatorios, etc.

Reflexiones Finales

Este Primer Encuentro de Colectivos de Mujeres de los Pueblos Originarios es un momento histórico para las organizaciones de mujeres que residen en la Región Metropolitana. Estas instancias constituyen un tiempo y espacio trascendente en nuestras vidas, que implica reconocernos en nuestras diferencias, pero identificando, que hay más fuerzas que nos unen, que compartimos una identidad cultural muy similar, que nos habla de reivindicar nuestras propias formas de ser mujer o ser hombre, desde nuestra cosmovisión, desde nuestro lenguaje e historia.

Sin embargo, estas reivindicaciones no son simples, primero porque la mayoría de nosotras nacimos y nos criamos en la ciudad, una ciudad "*winka - k'ara* - mestiza - occidental", y es en esta ciudad discriminadora y racista en la que aprendimos a ser hombre y ser mujer. Porque no tuvimos la posibilidad de conocer las otras formas de relacionarse entre hombres y mujeres que intuimos que existen, y que se evidencian en nuestras tradiciones y patrimonio cultural e histórico que estamos actualmente recuperando. También, muchas de nosotras, hemos sido "adoctrinadas" con las teorías de género e incorporamos conceptos como "machismo", "feminismo", "género", "patriarcado", que lejos de ser simples categorías, corresponden a una forma de análisis político occidental.

Dicha reivindicación, a nuestro juicio, debe ser desde la ética de los pueblos originarios. Para los pueblos andinos es desde la ética de la *Pacha*, donde todo ser o ente tiene su tiempo y espacio. En esta perspectiva, los humanos no somos el "centro del universo", somos sólo un ser más, con los mismos "derechos" de vivir que las plantas, cerros, animales, piedras, ríos, viento, aire, etc. Todo lo que hacemos o dejamos de hacer repercute en este equilibrio natural, las leyes que lo gobiernan son simples y naturales como la vida misma, tal como funciona un átomo funcionan las personas y el universo. Por lo tanto, hombres y mujeres y las distintas categorías femeninas y masculinas podrán convivir en armonía desde la ética de la *Pacha*.



Festival Pueblos Originarios IACCTIS,
Diciembre 2017.



