



b.

Aportes para un replanteo  
de las categorías de  
espacio y tiempo desde la  
experiencia  
histórico-cultural mapuche.  
◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦  
Sus implicancias educativas y políticas

*Dina Picotti*  
Universidad de Buenos Aires  
Buenos Aires, Argentina  
dpicotti@retina.ar

**Cita este capítulo:**

Picotti, D. (2021). Aportes para un replanteo de las categorías de espacio y tiempo desde la experiencia histórico-cultural mapuche. Sus implicancias educativas y políticas. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp. 47-70). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.



# Aportes para un replanteo de las categorías de espacio y tiempo desde la experiencia histórico-cultural mapuche. Sus implicancias educativas y políticas<sup>1</sup>

Dina Picotti

**Resumen.** El presente artículo, que patentiza la apertura intercultural característica del pensamiento de Dina Picotti, constituye una creativa aproximación a las categorías espacio-tiempo no desde la perspectiva occidental (que Immanuel Kant analizara insistentemente en su *Crítica de la razón pura*), sino desde la experiencia histórico-cultural, esto es, desde la tradición de un pueblo originario de América Latina: el pueblo mapuche. Con su análisis, Picotti no sólo otorga estatuto filosófico a una forma de ver, sentir y pensar el mundo hasta cierto punto ajena al proyecto civilizatorio de Occidente; sino que con ello nos ayuda a comprender el carácter plural, mestizo, del ser latinoamericano, en el que subsisten muchos elementos que, secularmente invisibilizados, exigen ser asumidos y reivindicados si lo que buscamos es, primero, comprender aquello que somos en cada caso; y después, si lo que queremos es construir caminos alternativos en los que todas las voces de estas entidades plurinacionales que son los países latinoamericanos, estén en posibilidades de ser escuchadas.

**Palabras clave:** interculturalidad, pueblo mapuche, Chile, Argentina, espacio-tiempo, categorías, filosofía, América Latina

**Abstract.** This article, which shows the intercultural openness characteristic of Dina Picotti's thought, constitutes a creative approach to the space and time categories not from the western perspective (which Immanuel Kant insistently analyzed in his *Critique of Pure Reason*), but from historical-cultural experience, in particular, the

---

1 Este texto, hasta ahora inédito, fue escrito originalmente en homenaje a la "querida amiga Aimé Painé, hija de mapuche y tehuelche, y a sus incansables testimonios". Fue presentado por la autora en el Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Morón, en octubre de 1985. [N. del E.].

tradition of Latin American indigenous peoples: the Mapuche people. Through her analysis, Picotti not only grants philosophical status to a way of seeing, feeling and thinking about the world that is foreign to the West's civilization project, but also aids us in understanding the plural and mestizo character of the Latin American being, in which elements remain that, secularly invisible, demand to be assumed and vindicated in order to understand who we are, and to build alternative paths where the voices of Latin American countries, as plurinational entities, are in a position to be heard.

**Keywords:** interculturality, Mapuche people, Chile, Argentina, space and time, categories, philosophy, Latin America

## Introducción

Nos referimos al área cultural constituida por los pueblos indígenas que originariamente habitaron el centro de Chile, desde el río Choapa hasta el archipiélago de Chiloé y se dispersaron por Argentina desde el sur de Mendoza hacia la región pampeana y patagónica hasta algunas partes de la Provincia de Santa Cruz, araucanizando pueblos anteriores menos desarrollados y transformando su propia cultura, preferentemente agrícola, en forma nómada, cazadora y semi-pastora.

El nombre de 'araucanos' que les confirieron los españoles es probable que haya derivado del topónimo 'Arauco', provincia del sur de Chile, y sea deformación, según el diccionario de A. Febres (1882), del *mapudungu* 'ragh co' –agua gredosa; término que no correspondía al que los mismos indígenas se daban según su ubicación: *picunches* al norte, *mapuches* al centro, *huiliches* al sur, *pehuenches* en los valles andinos. De parecido físico y cultural, hablaban una misma lengua, el *mapudungu*, como ellos mismos la denominaban, pero con variaciones dialectales.<sup>2</sup> A partir de la llegada del blanco debieron ir retrocediendo, perdiendo el dominio original de la tierra con los consiguientes medios de subsistencia y con

---

2 Véase T. Guevara (1898), S. Canals Frau (1982), G. Álvarez (1981) y AA.VV. *Neuquén – historia, geografía* (1972-1983).

ello la fortaleza e integridad de su cultura. Hoy habitan en el sur de Chile y Argentina y algunas comunidades en la región pampeana, en parte mestizados, en condiciones por lo general indigentes, que fomentan el olvido gradual de su lengua y costumbres.

Historiadores, antropólogos, etnólogos, lingüistas y sociólogos han descrito y analizado los caracteres físicos y culturales de este pueblo originario, como de otros que han habitado nuestro continente y continúan haciéndolo, pero permaneciendo tal vez en el plano del mero estudio, sin asumirlos como componentes reales y valiosos de nuestra identidad, sujetos históricos y políticos. Le cabe, en este sentido, al pensamiento argentino y latinoamericano, realizar su tarea más propia: la del intento de una adecuada comprensión de estas culturas y de su integración a la así llamada “civilización”, por cuanto toda cultura, como articulación o forma de vida que un pueblo hace de su experiencia de la realidad, es irremplazable e integra esencialmente, se lo reconozca o no, la historia humana. De este modo, en el siguiente trabajo procuramos sumarnos a esta tarea analizando dos aspectos, las nociones de ‘espacio’ y ‘tiempo’. Dos importantes coordenadas en las que se juega la historia de todo pueblo, dado que ellas reúnen de alguna manera los demás aspectos que se pueden considerar en una cultura. Para el seguimiento de las mismas se han utilizado datos antropológicos, trabajos de historiadores y especialistas de diversas épocas, testimonios lingüísticos y literarios recogidos de las tradiciones orales y algunas experiencias propias.

Comparadas con las nociones de espacio y tiempo procedentes del pensamiento occidental (si bien éste presenta una larga y rica trayectoria de replanteos que fueron poniendo a luz toda una complejidad de aspectos), creemos que la experiencia americana, en este caso mapuche, ofrece rasgos propios capaces no sólo de complementar a aquellas, sino sobre todo de prestarles un arraigo que les otorga sentido al reubicar un ser humano que, tras las grandes y legítimas conquistas de la civilización planetaria, olvida a menudo su pertenencia a un contexto humano y cósmico. Por lo cual, sin duda, se juega hoy el destino del mundo en la buena integración de “civilización” y “culturas”.<sup>3</sup>

---

3 Entre los planteos filosóficos modernos y contemporáneos podemos recoger en este sentido, la idea hegeliana de la realidad como historia del Espíritu, en la que estaría

## I. El tiempo

Según Juan Benigar (1978)<sup>4</sup>, contrariamente a lo que habría afirmado el Abate de Molina<sup>5</sup> a fines del siglo XVIII, no existe en la lengua mapuche un vocablo que corresponda a la noción de tiempo, tal como se da en las lenguas indogermánicas. Así, el vocablo *then* no sería origen de las palabras griega y latina para tiempo, sino equivaldría a un adverbio temporal, por ejemplo:

*then pun*, llegué a tiempo  
*athen paymi*, llegaste a buena hora  
*then el puvin*, lo alcancé a tiempo

El mapuche es una lengua muy diferente de aquéllas, aglutinante, con construcciones que revelan otro tipo de racionalidad, sólo aproximadamente traducible; cuenta con gran riqueza de partículas temporales, tales como:

*chayi no puy umaw tuam*, ya es tiempo de dormir  
*turpurumel ve le oly*, en todos los tiempos ha sido así  
*pu we luay antu mi amuam*, ya no tienes tiempo para irte  
(*pu* equivale a llegar a su fin y *antu*, sol, a tiempo, mientras que si se tratara de un tiempo más largo se emplearía *küyen*, luna, mes o *thipantu*, año)

---

reservada a América el futuro; el planteo nietzscheano del juego apolíneo-dionisiaco trascendiendo los tiempos y espacios formales; la caracterización diltheyana de la subjetividad como espacio temporal e histórico que conlleva una noción interpretativa del conocimiento; el planteo heideggeriano del ser como acaecer y del lenguaje como respuesta humana; el espacio como libertad para ser y crecer y reunión de los cuatro ámbitos de cielo, tierra, hombres y dioses; los replanteos de la noción de forma a partir de concepciones no delimitantes del espacio en artistas como Picasso y Henry Moore.

4 De este buen conocedor de la lengua y cultura mapuches recogemos observaciones y ejemplos en sus dos valiosos capítulos sobre tiempo y espacio.

5 Juan Ignacio Molina, también conocido como abate de Molina y en Italia como Giovanni Ignazio Molina, sacerdote, naturalista, geógrafo y cronista chileno, 1740-1829, autor de *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile*.

Es decir, parece carecer de una noción abstracta de tiempo, que unifique la variedad y riqueza de su experiencia temporal, trascendiendo sus concreciones y refiriéndose a algo así como a una esencia del tiempo. Por el contrario, el gran número de partículas temporales, superior al de nuestras lenguas, indica una conciencia plenamente temporal de la realidad que hace que no pueda admitir ni contraponerse a algo estático, eterno, como en el caso de una metafísica esencialista, que en la filosofía de alguna manera condicionó la noción abstracta de tiempo. Tal es así, que una noción más concreta y originaria de tiempo e historia se fue abriendo paso en la modernidad europea a través de un proceso de desubstanciación del sujeto y del objeto, obedeciendo más a la inspiración hebreo-cristiana que a la griega.<sup>6</sup>

Autores como A. Febrés (1882) y B. Havestadt (1977), que estudiaron el mapuche chileno en el siglo XVIII, y F. de Augusta<sup>7</sup>, más moderno, no presentan vocablo alguno que se refiera al tiempo en abstracto. Ni J. Benigar lo pudo hallar en sus largos años de convivencia con los mapuches en Argentina, pues menciona que a partir de la llegada del blanco adoptaron, entre otras palabras, la de ‘tiempo’, sin que ella correspondiese a su experiencia y necesidades, por poseer una lengua suficientemente rica. Ésta, además de adverbios temporales como los ya citados, despliega sustantivos con indicación de tiempo, recurso que no existe en las lenguas modernas. Por ejemplo:

---

6 A nuestro parecer, la crisis profunda de la metafísica esencialista permitió también una recuperación del tiempo y espacio concretos en la filosofía, que para sobrevivir, aunque transformándose, deberá abrirse inexorablemente a experiencias diferentes detentadas en otros modos de pensar de las diversas culturas.

7 Bernardo de Havestadt, *Chilidúgú, sive res chilensis* (1977), una obra en tres volúmenes sobre el mapudungun, publicada en Europa después de la expulsión de los jesuitas, fue la tercera que se publicó acerca del idioma de los mapuches, siendo las anteriores las *Artes* de Luis de Valdivia y de Andrés Febrés, aunque el filólogo Rodolfo Lenz sostuvo que Febrés escribió su libro basándose en los apuntes preliminares de Havestadt. Cfr. Lenz, Rodolfo (1895). *Estudios araucanos*. T. de Guevara (1898) resalta la modernidad de los estudios de este último filólogo alemán y los meritorios estudios iniciales de los dos anteriores misioneros jesuitas, Febres y Havestadt. Véase también Fray Félix de Augusta (1903 y 1916). P.E. Wilhelm de Moesbach (1980), Esteban Erize (1961).

*muleam*, vivienda futura  
*müle peyem*, vivienda actual  
*müle pervüm*, vivienda anterior

Y emplea partículas que permiten las expresiones más móviles y variadas:

*iyal*, lo que se comerá, de *i* o *yü*, comer  
*ipeel*, lo que se ha comido o lo que se come

Todo ello revela una actitud diferente ante la realidad, una concreción que persigue sus mínimas variaciones, una atención puesta en su complejidad, una gran sensibilidad de percepción que remite a una disposición anterior a la escucha, etc. Actitudes que en el hombre civilizado fueron siendo reemplazadas o por lo menos muy disminuidas por una intencionalidad objetivadora y dominante que lo abstraigo justamente de las circunstancias. La misma actitud se revela en el cómputo del tiempo y en las divisiones del mismo:

*alhüñ ma*, mucho tiempo  
*püchüñ ma*, poco tiempo

Se trata de medidas imprecisas que se definen en relación con las circunstancias:

*antü*, sol, claridad del día  
*pun*, noche, oscuridad  
*güv antü*, *güvün*, sol escondido o desaparecido  
*dumiñ naw pay*, viene bajando la oscuridad  
*petu pelolly*, todavía se ve, todavía hay luz o claridad  
*chayi no punüy*, ya es de noche, ya se hizo noche  
*epe wün*, la última parte de la noche, casi aurora  
*liw pay*, viene la claridad, *wünüy*, se hizo la aurora  
*küpay antü*, viene el sol  
*thipa pay antü*, salió el sol

Es el registro de la sucesión de fenómenos naturales, en el que se inserta con gran dependencia la vida del mapuche, interesándose más por la



calidad que por la medida cuantitativa. De este modo, divide el día en cuatro partes, de lo que quedan rastros en nuestras lenguas, sin que ello corresponda a nuestras 24 horas:

*wün*, aurora  
*antü*, sol  
*güvün*, desaparición del sol  
*pün*, noche

Según datos proporcionados por B. Havestadt (1977), los mapuches chilenos cuentan más bien a partir de la noche, dado que es entonces cuando viajan:

*epu pum*, *epu pumy*, hace dos noches  
*epu puyay*, después de dos noches

Aunque, según J. Benigar, también lo hacen a partir del día

*chayí epu antily*, hoy son dos soles

Y con adverbios o locuciones adverbiales fundados en la noche:

*ule*, *wüle*, mañana  
*epu we*, pasado mañana, equivaliendo *we* a quedar dos noches  
*küla we*, traspasado mañana

Los momentos del día son indicados según la posición del sol y los de la noche según la posición de las estrellas:

*füchü lewüy*, queda poco sol  
*küfü ru pay antü*, se ladeó el sol  
*venthe püra pay yepun*, ya está alto el lucero de la noche

No se dan unidades menores de medición, como nuestra hora dividida en minutos y segundos, sino expresiones muy ligadas a la vida humana

o natural. Por ejemplo, J. Benigar (1978) relata que una anciana, conminando a una muchacha a que no se demorara, habría expresado, escupiendo en el suelo: “antes de que la escupida se seque estarás de regreso”. Los mapuches conocen lo avanzado del día en la sombra proyectada por el sol sobre objetos fijos con los que están familiarizados o sobre sus propias espaldas, y advierten la puesta del sol, cuando el día está nublado, por la luminosidad de las llamas.

No determinan las estaciones del año por las posiciones relativas del sol, como en nuestro calendario, sino por los fenómenos de calor y frío que acompañan al desplazamiento de éste:

*waliüg*, estación calurosa  
*pukem* o *kem*, estación fría

Estas estaciones se unen, por su retorno periódico, en la unidad mayor de tiempo del año: *thiepantu*.

Como vemos, no tienen límites rígidos, pues determinan la temperatura y pueden tocarse y entremezclarse, logrando una mayor adecuación al medio ambiente. Según J. Benigar (1978), la etimología de las denominaciones mencionadas nada tiene que ver con los vocablos que designan calor y frío y se ignora su significado primitivo. Según A. Febrés (1882) y B. Havestadt (1977), entre los mapuches occidentales parece prevalecer una división de cuatro estaciones, y concordando con F. de Augusta (1903), dicen que se llama:

*pukem* o *kem* a la estación fría  
*waliüg* al otoño, tiempo de la maduración de frutos  
*karü waliüg*, tiempo de cosecha de habas y arvejas (de *karü*, verde)  
*waliügküyench*, tiempo de recolección de los primeros frutos  
*wükan* o *wükan antü*, sol desagradable, verano  
*antü thiepantu*, año de sol, verano

Según F. de Augusta:

*pewün*, primavera (de *pewü*, brotar)

La variedad de denominaciones y la falta de acuerdo entre los especialistas sobre las mismas, además de su sentido, revela que no se trata de divisiones sistemáticas del año, sino más bien de modos de señalar partes independientes entre sí sobre la base del fenómeno más característico, como la madurez de frutas y verduras, el brote de plantas, la caída de hojas, la parición de animales, la esquila, la crecida de los ríos, los deshielos, etc. *Thipantu* significa salida, en el sentido de acción, dice J. Benigar (1978), sin que se comprenda a qué fenómeno en particular se refiere. Entre los mapuches occidentales parece haberse fijado el comienzo del año en el solsticio de invierno, mientras entre los orientales no se habla de un principio, salvo por influencia de nuestro calendario.

Ahora, si bien poseen un sistema decimal, no cuentan los días del año, pues no parece interesarles la extensión del mismo. Computan los años hacia adelante y hacia atrás desde un punto arbitrario, sin precisión. Por ejemplo, fácilmente dicen que un individuo tiene más de 100 años, cuando en realidad cuenta con unas décadas menos. No disponen de un sistema continuo, de una era. Como lo muestra el caso citado, los números, más que un valor cuantitativo, lo tienen simbólico.

En el cómputo del tiempo los pueblos han dado siempre gran importancia a la luna, vinculando el cambio de sus fases con el ritmo de la vida.<sup>8</sup> También los mapuches cuentan las lunas visibles, determinan el tiempo en el espacio de un mes en relación con las fases lunares:

*we küyen*, luna nueva  
*püday küyen*, se acabó la luna  
*ne lay küyen*, no hay luna  
*vütay küyen*, se va poniendo grande la luna  
*chüγκü küyen*, está redonda la luna  
*püchü vü ye kümiy küyen*, se va achicando la luna

---

8      Mircea Eliade, 1974 y G. van der Leeuw (1964).

Cuentan la edad del satélite por días, *antü*, soles, pero sobre todo por las diferencias de tamaño; no parecen saber ni interesarles cuántos días dura la luna, ni si las lunas son iguales en duración. Se trata de apreciaciones visibles y no de cálculos de exactitud astronómica. No tienen conciencia explícita de la unidad luna-tiempo o mes, no relacionan el tiempo solar y el lunar; sol, luna y año son tres elementos independientes entre sí, si bien al adoptar el calendario de los blancos llamen *küyen* al mes solar, como ocurre en todas las lenguas, pero sin perder su primitivo valor, hasta el punto de que algunos indígenas, según J. Benigar, (1978) no entienden todavía el cambio. B. Havestadt (1977) habla de dos series de 12 meses designadas con nombres de origen propio y adaptadas luego a los 12 meses solares. A. Febrés (1882), por su parte, consigna sólo algunos nombres, poco concordantes con los anteriores, y F. de Augusta (1903) no proporciona nombres, aunque reconoce la obra de A. Febrés. De ello se induce que el uso de tales denominaciones no parece haberse extendido a todos los mapuches occidentales, mientras por su parte los orientales no dan indicio de alguna. B. Havestadt (1977) registra, además, nombres de días, que J. Benigar (1978) cree de sello cristiano, puesto que no encuentra señales de subdivisión del mes en semanas.

Para el punto de vista civilizatorio, esta conciencia del tiempo es naturalista, vaga y precaria, carece de exactitudes numéricas y científicas. J. Benigar (1978), entre otros especialistas, a pesar de su profundo conocimiento y valoración de esta cultura, no duda en afirmar que ello corresponde a su organización social primitiva y que con la gradual complejidad de ésta, la humanidad fue perfeccionando sus apreciaciones. Si bien esta noción evolucionista de la historia puede dar cuenta de los innegables progresos en el orden científico-teórico, no permite comprender el verdadero sentido de las culturas en sí mismas y en su relación con la historia humana. Es preciso saber descubrir en ellas y desde ellas actitudes diferentes, que corresponden a otra experiencia de la realidad, que se traduce en su propio lenguaje. Entonces aparecerán como complementarias entre sí, ofreciendo cada una lo que otra no ha experimentado u olvidado, además de posibilitar en recíproco cotejo un discernimiento de los planteos

más válidos. En este sentido, nuestros ‘pobres’ pueblos originarios no representan la prehistoria de la humanidad, como se ha expresado, sino la preeminencia de lo cualitativo sobre la mera cantidad, de la presencia concreta sobre las abstracciones –que si bien posibilitan la teoría suelen alejarse también de la realidad misma, del contexto natural al que el hombre pertenece–, de la actitud contemplativa, religadora, habitacional, sobre el mero dominio; del acaecer cósmico sobre la mera subjetividad, de un tiempo más amplio y profundo sobre el mero tiempo-medida.

## **II. La historia**

Esta conciencia mapuche del tiempo se integra en una determinada conciencia histórica. Si atendemos a los múltiples y ricos testimonios de la tradición oral, se muestra como un acaecer humano en el acaecer más amplio de toda la realidad, participando de una historia sagrada, en la que concurren la acción divina y las acciones ejemplares humanas. Múltiples relatos hablan de la creación de los seres por una pareja divina, *Futa Chau*, gran padre, y Ñuque, señora, esposa y madre, también llamada *Kushe*, bruja o sabia. Pero no sólo el ser de los entes se debe a *Chau Elcheffe*, el hacedor del mundo, sino también la actual conformación de los mismos en un determinado contexto es resultado de acciones divinas en relación con los primeros hombres o de acciones ejemplares de éstos. Por ejemplo, los actuales lagos Lacar y Lolog serían efecto del castigo de Dios a sus hijos que estaban en el cielo y quisieron gobernar por sí mismos: arrojados con fuerza a la tierra, su caída habría producido sendos hoyos que las lágrimas de la Madre apenada habría llenado. Éste y otros mitos significan una historia que nunca deja de ser sagrada, en cuanto intervienen como protagonistas fuerzas divinas y humanas entrelazadas. El mito del diluvio, que conocemos en diversas versiones, es otro ejemplo: el castigo divino de la maldad humana y la salvación; la pareja divina se identifica aquí con *Antü*, sol y *Küyen*, luna, quienes desde entonces se alternan para iluminar a la tierra.

La pervivencia de la vida, la salud, los alimentos, la descendencia, etc., dependen de la asistencia del Hacedor, al cual se ofrecen sacrificios periódicos y la plegaria de cada día. Las primeras horas de la mañana son consideradas un tiempo importante, de bendición, para quien se despierte y ruegue al Dios las gracias del día. El mapuche vive con la permanente conciencia de que todo depende del otorgamiento divino, de que está inserto en el contexto más amplio de la gran historia, de que no puede partir sólo de sus propias fuerzas. De tal manera que hallamos en él una subjetividad no sólo comunitaria, fundada en su pueblo, sino también enraizada en lo trascendente, sea lo divino celeste como la madre tierra, la *Mapu*, otro ámbito sagrado. Perduran aún las rogativas anuales, el *Nguillatun*, en las que se ofrecen sacrificios de animales al Padre de los cielos; se asperja con su sangre a la Madre tierra, dirigidas hacia el oriente, al surgimiento del sol; y se pide salud, trabajo, alimento, descendencia y gracia no sólo para el propio pueblo sino para todos los hombres.<sup>9</sup>

Al ser humano le cabe reconocer el orden de la realidad, salvaguardándolo, pero también puede no reconocerlo y conducirse a su mero arbitrio. Éste es el origen y la esencia del mal para los mapuches, quienes lo objetivan en el *Huecufu* y los malos espíritus en general. Aunque también creen que sin participación de la propia voluntad pueden ser víctimas de malas voluntades ajenas, fuerzas maléficas, como en el caso de enfermedad y muerte.<sup>10</sup> Es decir, en el acaecer histórico intervienen poderes que el hombre no domina, y a ello se agrega la conciencia de lo que podríamos llamar monstruoso, o sea, lo desbordante, ejemplificado en numerosos relatos de personajes fabulosos como las dos serpientes del diluvio, *Kai-kai-filu*, dueña de las aguas, y *Tren-tren*, de la montaña de fuego, el hombre serpiente en el relato de “El monstruo bien peinado”, etc.<sup>11</sup>

---

9 Aida Kurteff, 1979 y Wily A. Hassler, 1979.

10 Else María Waag, 1982.

11 El relato acerca de “El monstruo de la bota de oro o el bien peinado”, que recogió B. Kössler Illg (1954) de boca del cacique Kurruhuinca, se refiere a un ser mitad hombre y mitad culebra, a cuya terrible visión sobrevive sólo un indígena entre quienes lo encuentran, mientras sobreviene un cataclismo como castigo de quienes quisieran atraparlo.

En la pervivencia de estos relatos, que al decir de un anciano aborigen “brotan de la alfombra de la tierra”, se da una fuerte conciencia de pertenencia a una tradición, a la síntesis histórica que es un pueblo, articulador de una cultura o forma de comprender y vivir la realidad. Son transmitidos por una fiel tradición oral, que en variantes siempre de nuevo improvisadas por quien relata, habla acerca de lo que dijeron los antiguos, a quienes se respeta y venera como manifestantes y transmisores de un sentido revelado en los comienzos inmemoriales por acciones ejemplares. Uno de los tantos ejemplos, recogidos por B.Kössler Ilg (1954), es la historia de los piñones, en la que el mismo Dios, en la figura de un anciano, enseña a su pueblo la comestibilidad de esos frutos. Otros relatos, más o menos históricos en el sentido actual de la palabra, guardan memoria de eventos naturales o humanos, y otros, en los que prima la fábula, indican, sin embargo, una interpretación de algún aspecto de la realidad.

A partir de la llegada del blanco, sin embargo, tal unidad histórica fue bruscamente sacudida y se fue gradualmente quebrantando: excluidos de sus tierras, arrinconados en partes muy limitadas de territorio, reducidas con ello sus condiciones de vida –caza, recolección, ganado, cultivos– e invadidos por la fuerza instrumental de la civilización, los mapuches se fueron debilitando física y espiritualmente. Sobreviven marginados, con escasos medios, o terminan por avenirse a los trabajos que les ofrecen, mal remunerados y en condiciones ajenas y adversas, que los llevan a buscar desahogo de su desasosiego en el alcohol y el mero abandono. Relataba un cacique:

(...) cuando vinieron los blancos y mataron a nuestro buen Dios, los indígenas lo perdieron y con él desapareció la buena suerte, las semillas ya no germinan como antes y las cosechas van de mal en peor, los blancos han traído muchas enfermedades y los niños ya no obedecen (...) algunos de nuestros antepasados creían que el Grande, después de su muerte volvió a ascender al cielo y que sigue viviendo en el sol, pero como no escucha nuestras plegarias quizás no sea cierto (Kössler Ilg, 1954).

La falta de reconocimiento a estas comunidades del derecho a sus tierras y a sus condiciones físicas de vida, la falta de valoración de su cultura y de asunción de la misma en el país, hizo que los mapuches fueran perdiendo su identidad. Afirmaba otro cacique, también a Berta Kössler Ilg, que los jóvenes ya no tenían apego a su cultura, que eran arrogantes, se burlaban de las antiguas costumbres, no sentían. Es la altanería de quienes, separándose de la comunidad a la que pertenecen, lo miden todo desde sí o desde lo que creen que se les impone, en este caso los modelos unidimensionales de la racionalidad civilizatoria, que atraen como espejismos; por ello no sienten, porque sentir implica vivencia de y respeto por los otros y por el contexto. El cacique agregaba que es necesario tener paciencia, es decir, soportar esa incapacidad, con lo cual, sin embargo, manifestaba la confirmación en lo propio ante el desafío de lo otro, que junto a sus atractivos logros también amenaza a los valores humanos y su raza, antes fuerte y valerosa. La propia síntesis histórica de su cultura fue invadida por una novedad externa; la llegada del blanco no fue pacífica: si antes las tribus lucharon entre sí disputándose tierras y bienes o vengando alguna afrenta, tal llegada constituyó una novedad sin precedentes, pues vino con el poder y la fuerza que le otorgaban los instrumentos de la civilización, presuponiendo para sí 'la historia' y 'la cultura' y desconociendo a los habitantes originarios de este suelo, al que sin más ocuparon. Todo ello fue parte de la extensión de la civilización europea a otros continentes, de modo dominante y no integrador, incluyendo buenos y malos intereses. Aún en la actualidad, en nuestro país, si bien se reconocen teóricamente los derechos de los pueblos originarios, no existe todavía en la práctica una política de auténtica valoración y asunción como parte valiosa de nuestra identidad y de lo humano sin más.

Para el tema que nos ocupa, ello significa el desconocimiento de concepciones raigales del tiempo, que permitirían complementar y profundizar la noción cada vez más cuantitativa en que se degrada; y con respecto a la historia, la no asunción de su pertenencia y aporte a ella, así como de su protagonismo pasado y actual como sujetos históricos y políticos.



Pero todavía es posible hacerlo, porque no todo está perdido. Los pueblos no suelen desaparecer, resisten, se guardan en la memoria silenciosa, a veces en la mera sobrevivencia, mucho tiempo. Nuestros pueblos originarios han teñido con sus manifestaciones de todo tipo nuestro sentir y modo de ser, aunque no se los reconozca y se pretenda poblar un desierto. Será preciso comprender que no se puede negar lo que la historia realmente es, con la diversidad de sus componentes y factores, a los que no es factible relegar desde la pretendida superioridad de alguno, sino más bien cabe asimilar los advenidos desde la raigalidad de los propios para común riqueza. A menudo fueron más bien extranjeros excepcionales como Berta Kössler Ilg (1954) y Juan Benigar (1978) quienes supieron valorar estas culturas, que nosotros en buena parte ignoramos.

### **III. El espacio**

Quienes han estudiado el *mapudungun* resaltan la abundancia de partículas pleonásticas, que dan lugar a expresiones de difícil traducción al castellano. No se trata de adverbios de lugar, o de locuciones adverbiales, sino de vocablos breves, de una o dos sílabas, de significación adverbial, que fácilmente se verbalizan y aparecen solos o con otras partículas para formar compuestos adverbiales, adjetivales o substantivales. Dotados de gran movilidad, se colocan indistintamente, aunque ya haya sido designado por adverbios y equivalentes, provocando una designación doble o triple de las mismas relaciones, como por ejemplo:

*kon pay*, entró aquí o vino adentro, se refiere a una persona que entra al lugar desde el que se habla.

Dicha tercera persona está indicada por la partícula *y*, que se independiza del vocablo *kon*, correspondiente a nuestro verbo 'entrar'. Dada la diferencia de construcción, se traduce al castellano más bien según el sentido:

*kon puy*, entró allá. Fuera del recinto desde el que se habla.  
*üva püle kompage*, entra hacia este lado aquí.

El imperativo *konge*, con la designación adverbial *pa*, a menudo se duplica con la locución adverbial *tüva püle*.

*theylo koniü rügan ko*, el pozo se derrumbó hacia adentro.  
*theylo naw pay ruka*, la casa se derrumbó aquí hacia abajo.<sup>12</sup>

El mapuche describe minuciosamente las relaciones espaciales, que en castellano se omiten como innecesarias para la comprensión. Ello no parece ser una característica de las así llamadas lenguas “primitivas”, como opina Levy- Brühl, pues según observa J. Benigar (1978), una lengua moderna como la alemana también lo presenta. Consideramos que en el caso del *mapudungun*, como de otras lenguas de pueblos originarios, la importancia de la ubicación espacial procede no sólo de una mentalidad que se podría juzgar más concreta por ser más ‘primitiva’, o sea, menos desarrollada desde el punto de vista de la abstracción de la racionalidad filosófico-científico-técnica, sino de una cultura para la que el arraigo a una tierra, de la que nunca se abstrae, hace que se refleje en una continua y abundante connotación espacial y en un modo de pensar desde una comunidad concreta en un determinado espacio.

Las indicaciones direccionales se dan en relación con el hombre como centro de coordenadas, arrojando seis direcciones principales:

*wente che ru pa yawüymi*, andas pasando delante de la gente  
*würi*, lomo de los animales, espalda, detrás, atrás  
*man püle ruka*, a la derecha de la casa  
*wele püle ruka*, a la izquierda de la casa  
*püra pa*, hacia aquí arriba  
*püra me*, hacia allá arriba  
*naw pa*, hacia aquí abajo  
*naw me*, hacia allá abajo  
*wenu*, cielo, arriba  
*mapu*, tierra, abajo

---

12 Benigar, 1978.

O bien según la posición de la tierra entre los cuerpos celestes, dando los cuatro puntos cardinales, cenit y nadir, así como sus variantes, que arrojan un manajo de direcciones:

*puel*, oriente  
*wülly*, sur  
*piku*, norte  
*gulu*, occidente

En ambos casos, si se agrega el centro de coordenadas, se obtienen siete puntos, motivo por el cual según algunos autores ciertos pueblos como el mapuche exaltaron el número 7, como también el 4, con respecto a los cuatro ámbitos de la realidad. Esta doble ubicación, con referencia al hombre y al cosmos, coloca el contexto humano en el contexto más amplio de toda la realidad, asegurando la noción de hombre no como un absoluto sino como habitante de un mundo.

En la concepción de su habitar aparece como ámbito fundamental la *mapu*, tierra, que le presta arraigo. Ella es un don: “nos ha sido dada por el gran Espíritu”, expresaba un cacique, y según el mismo testimonio, mencionado por B. Kössler Ilg (1954), “es la alfombra de la cual brotan los relatos mapuches”, es decir, sus experiencias, su lenguaje, transmitido de generación en generación; es el principio desde el cual se explicita su historia. El mismo gentilicio *mapu-ches*, gente de la tierra, la muestra como madre, de la que se nutren física y espiritualmente. De su estar sobre la tierra surge el horizonte simbólico, a partir del cual se despliega su instalación, que es narrada en mitos y leyendas y se juega en relación con el cielo, el otro ámbito, uránico, de lo sagrado.<sup>13</sup> El hombre habita la tierra, dice la más antigua sabiduría de los pueblos, y lo recuerdan nuestros pueblos originarios, cuya prosperidad e infortunio estuvieron ligados a la unión o separación de ella. Mientras el despliegue de la civilización hoy globalizada, como contrapartida, ha ido olvidando este concepto auténtico de habitante y centrando el ser humano cada vez

---

13 R. Kusch (2000), en “*El pensamiento indígena y popular en América*”, rescata el pensamiento autóctono desde su *modus proprio*, que se plasmaría en un estar sobre la tierra, previo a todo ser y todo logos.

con mayor independencia en sí mismo, dejando de respetar y cultivar la tierra, la naturaleza, para devastarla y con ella manipular a los entes.

A la tierra está vinculada una serie de lo que podríamos llamar, con los fenomenólogos de la religión<sup>14</sup>, hierofanías, ya que ella abarca todo el medio cósmico circundante como piedras, aguas, árboles, etc. Los mapuches reconocen un árbol sagrado, el *pehuén*, que los nutre con sus frutos, que enterrados y conservados resultan vitales en las épocas de carestía. Según una leyenda ya citada<sup>15</sup>, el mismo *Futa Chao* les enseñó en una época indigente la virtud alimenticia de estos frutos, siendo el *pehuén* considerado desde entonces don del cielo. Y numerosos relatos dan cuenta de la flor lugareña, relacionándola con alguna acción ejemplar.

Otra manifestación importante está constituida por las piedras sagradas. Rocas y riscos de gran tamaño, especialmente cuando presentan alguna configuración particular, son albergue de espíritus o dueños de los cerros; también son llamadas afectuosamente “viejas” para referirlas al terruño. Se trata siempre de un ente incorpóreo, que vigila y cuida al cerro, río u otro accidente topográfico. Por ello están situadas en lugares prominentes, en general a lo largo de huellas y caminos, para proteger a la región de toda acción malévolas, aún involuntaria, de hombres o animales. Tales piedras se distinguen entre sí por sus diversos atributos: las *huitrán che curá*, piedras gente paradas, representan a antecesores de la raza, metamorfoseados. Es el caso narrado por el mito del diluvio, causado por la lucha entre dos serpientes. *Cai-cai*, reina de las aguas, enfurecida, aumentaba el nivel mediante lluvias incesantes; mientras *Tre-tren*, dueña y protectora de los cerros y del género humano, para salvar a los mapuches los convertía en riscos y peces. De allí la devoción de sus descendientes. Un relato del cacique Abel Kurruhuinca da cuenta de dos piedras sobre el monte *Amun'kar*, Tronador, en el que el *Pillañ*, el Gran Espíritu, castigó la audacia de *Linko Nahuel* y de un rey invasor por haber escalado la montaña sagrada en son de guerra, condenándolos a quedar petrificados, sentados el uno frente al otro. Otra piedra muy

---

14 Por ejemplo, Eliade, 1974.

15 G. Álvarez, 1960.

conocida es la *Vieja*, del brazo norte del lago Nahuel Huapi, dueña, según los indígenas desde hace cuatro siglos, de poderes mágicos, con los que protege al viajero que la invoca mediante un *manda* u ofrenda de un haz de leña para calentarse; de no suceder así desata tempestades, con el consiguiente peligro.

También habría que mencionar a las piedras rituales, por ejemplo, la *retricura*, o piedra de amparo, que está en un viejo camino de Neuquén, que se dirige por Lonquimay a Cura Cautín, y asegura clima apacible. Los indígenas le ofrecen tabaco, vino, coronillas de flores silvestres. Los gauchos y los guasos depositan paquetes de velas, estampas, cadenillas de cerdas multicolores y pesos de plata, y nadie se atreve a tocar esos tributos. Otra cosa son las piedras encantadas, como la piedra *Collón Cura*, que designa a uno de los ríos más caudalosos de Neuquén. Según Pablo Paillalef, oriundo del lugar, las personas pueden verla cuando es del agrado de la piedra, que puede también cambiar de lugar.

Existen también las piedras mojones, como la Piedra pesada, que se halla en el camino a las lagunas Epu Lauquén del norte. Es muy popular en la zona y tiene fama de que nadie puede moverla a pesar de no tener gran tamaño. O las Tres piedras, que sirven de indicación de la morada de una curandera, que habita en la región de Zapala. Del mismo modo las Piedras milagrosas, por ejemplo, como la Piedra milagrosa de Cochico, a quien acuden lugareños con sus penas y enfermedades, sin ser nunca defraudados, desde que en una ocasión alguien oyó en sueños que debía hacerle una *manda*, obteniendo de este modo la curación de un enfermo grave.

Dueños, espíritus y viejas: de accidentes geográficos, que son invocados como entes sobrenaturales. Por ejemplo, la tribu de Nahuelpan, en Esquel, conserva un romanceo en el que invoca a la *Huilli Cushé*, vieja del sur, protección sobre sus tierras y raza. Las montañas, por estar más cerca del cielo, dice Mircea Eliade (1974), participan del simbolismo espacial de la trascendencia –altura, ascensión, centro–, son el dominio por excelencia de las hierofanías atmosféricas y por ello morada de los dioses. También entre los mapuches hallamos la idea de montaña

sagrada, sede del *Pillañ*, dios de la ira que se desata en trueno y fuego, como en el caso del Monte Tronador antes citado, y cuyo suelo nadie puede pisar sin que peligre su vida.

Las aguas, por su lado, juegan asimismo un papel muy importante en la mitología de este pueblo. Numerosos relatos hablan del origen sobrenatural de los lagos, como el ejemplo ya mencionado del lago Lolog, o bien de hechos sobrenaturales ocurridos en las aguas.

En común con otros pueblos, también el mapuche ubica en las profundidades el sitio de los muertos, en las entrañas de la tierra, que donará nueva vida. Así lo consignan relatos como el de “El río de las lágrimas y su balsa”, narrado por un anciano indígena a Berta Kössler Ilg (1954): alguien sintiéndose enfermo y buscando su muerte, da con una cueva en el bosque, la cual desciende hasta llegar a un valle en las profundidades donde se encuentran los difuntos, al otro lado de un río.

El cielo, finalmente, es el ámbito sagrado enfrentado a la tierra. El Dios está en los cielos. La luna y el sol, que a veces se asimilan a la pareja divina, lo recorren. Del cielo baja la divinidad para asistir a los hombres con sus dones y enseñarles las acciones primordiales. Es la dimensión sagrada por excelencia, por revelar en sí misma trascendencia, fuerza, sacralidad. Con él se relaciona el *Pillañ*, dios de las tormentas, poderoso desencadenamiento de las fuerzas creadoras, como de la lluvia fecundante, pero también punitivas, y promotor de vida, en tanto mueve a las fuerzas cósmicas.

Como se puede ver, nos encontramos, a través de todas estas descripciones, ante una concepción sagrada y cósmica del espacio, que trasciende la mera noción subjetiva (como en el caso del idealismo) o cuantitativa (como se da en la ciencia), y que obedece a una experiencia humana más plena. El mapuche se ubica “creaturalmente” en un espacio que lo trasciende y cuyo acaecer marca el espacio de juego del suyo, como reunión de cielo y tierra, humanos y divinos.<sup>16</sup> Según que tal

---

16 M. Heidegger (1994), en “Construir, habitar, pensar”, en su propuesta de superación de la metafísica, rescata desde un análisis pensante de la lengua alemana, la

reunión se cumpla, en el reconocimiento y despliegue de lo que es, o que se contrarie en la pretensión del propio arbitrio, se da el bien o el mal.

Nuevamente, como con respecto al tiempo y la historia, nos hallamos ante una rica experiencia que recuerda dimensiones originarias y olvidadas que hoy más que nunca requieren ser reasumidas, tal vez no de la misma manera, pero en su sentido profundo. Nuestro país y continente aparecen, además, particularmente signados por el espacio, inmenso, monstruoso, indominable. Todo americano sabe de la fuerza innegable de su suelo, que arraiga aún a los advenidos, y lo reconozca o no, no podrá desprenderse de él sin negarse a sí mismo. La historia de nuestros países está ligada a su tierra, y tal vez sea ésta la novedad que según Hegel<sup>17</sup> le deparaba el Espíritu a América, una historia a partir de la tierra.

### **Referencias bibliográficas**

- AA.VV. (1972-1983). *Neuquén – historia, geografía, toponimia*, 3 t. Buenos Aires: Ministerio de cultura.
- Álvarez, G. (1960) “Las piedras animadas y los espíritus dueños de los cerros, lagos y ríos del Neuquén”. En *Cuadernos*, vol. 1. Buenos Aires: Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas.
- \_\_\_\_\_. (1981). *El tronco de oro*. Neuquén: Siringa.
- Augusta, Fray Félix de. (1903). *Gramática araucana*. Valdivia.
- \_\_\_\_\_. (1916). *Diccionario araucano-español*. Santiago de Chile
- Benigar, J. (1978). *La Patagonia piensa*. Buenos Aires: Siringa.
- Canals Frau, S. (1982). *Cultura mapuche en Argentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.
- Erize, E. (1961). *Diccionario mapuche-español*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur.
- Febres, A. (1882). *Diccionario araucano-español*. Buenos Aires: J. A. Alsina.

---

noción de ser humano como habitante en la reunión de los cuatro ámbitos de la realidad, nombrados por las antiguas culturas.

17 G.W. Hegel, 2004.

- Guevara, T. (1898). *Civilización de Araucanía*. Santiago de Chile.
- Hassler, W. A. (1979). *Nguillatunes del Neuquén*. Buenos Aires: Siringa.
- Hegel, G.W. (2004). *Lecciones sobre Filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Kössler Ilg, B. (1954). *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*, t, II. Rosario: Edit. Fundación Ross.
- Kurteff, A. (1979). *Los araucanos en el misterio de los Andes*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Leeuw, G. van der. (1964). *Fenomenología de la religión*. México: FCE.
- Lenz, R. (1895). *Estudios araucanos*. Chile: Anales de la Universidad de Chile.
- Moesbach, W. (1980). *Diccionario español-mapuche*. Buenos Aires: Siringa.
- Waag, E. M. (1982). *Tres entidades wekufu en la cultura mapuche*, Buenos Aires: Eudeba.