

Nütram, memoria y sanación: la historia dentro de la narrativa williche contemporánea desde una perspectiva decolonial¹

Nütram, memory and healing: the history within the contemporary williche narrative from a decolonial perspective

Estela Imigo Gueregat
Universidad Austral de Chile
estelaimigog@gmail.com

Resumen:

El nütram dentro de la Narrativa Mapuche Contemporánea de base oral, se plantea como una de las modalidades discursivas etnoliterarias primordiales desde la que se transmite la memoria mapuche, es por ello que podemos encontrar una comunidad de voces dentro de relatos que son parte del patrimonio comunitario mapuche que es entregado de generación en generación y que, en parte, es plasmado dentro de soportes como el libro; por ello, ejemplificaremos nuestra propuesta a través de *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad Huilliche (1900-1950)* (1999) de Bernardo Colipán. De este modo, posicionaremos al nütram como una herramienta que retrama la historia que abre la herida colonial desde un punto de vista propio, impulsando procesos de endoculturación a través del rescate de la memoria colectiva, por ende, se relevan los relatos cotidianos con el fin de absorber el tiempo histórico presente dentro de ellos; con esto se propone privilegiar una historiografía vivencial (Colipán 1999), dado que desde las fuentes orales se construye un discurso histórico que subyace en el testimonio de vida.

Palabras claves: nütram, testimonio, narrativa, memoria, historia

Abstract:

The nütram within the orally based Contemporary Mapuche Narrative, is proposed as one of the primordial ethnoliterary discursive modalities from which Mapuche memory is transmitted, that is why we can find a community of voices within stories that are part of the community heritage Mapuche that is handed down from generation to generation and that, in part, is embodied in supports such as the book; for this reason, we will exemplify our proposal through *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad Huilliche (1900-1950)* (1999) by Bernardo Colipán In this way, we will position the nütram as a tool that portrays the history that opens the colonial wound from its own

¹ Investigación financiada por CONICYT-PFCHA (Programa Formación de Capital Humano Avanzado)/Beca Magíster Nacional/2018 – folio 22181786.

point of view, promoting endoculturation processes through the rescue of the collective memory, therefore, the daily stories are relieved in order to absorb the historical time present within them; With this, it is proposed to privilege an experiential historiography (Colipán 1999), since from the oral sources a historical discourse is built that underlies the testimony of life.

Keywords: nütram, testimony, narrative, memory, history

Recibido: 04/09/2019

Aceptado: 28/10/2019

1. Introducción

Cuando revisamos el significado de historia y su diferencia con la definición de prehistoria, descubrimos que la primera se asocia a la invención de la escritura, por ende, se vincula de manera inextricable a la letra, motivo por el que implícitamente se manifiesta el grafocentrismo de la cultura occidental; por un lado, esto se relaciona con el método histórico cronológico (Tuhiwai 2015) que considera un momento de inicio relacionado con la infancia de la humanidad desde una perspectiva de desarrollo y progreso, por lo tanto, todo aquello que es anterior a la etapa de “descubrimientos”, escritura, la génesis de una estructura social, entre otros, es considerado fuera del ámbito de lo real y, por consiguiente, prehistórico. Dicho esto, en principio pareciera ser antitética la definición de una historia mapuche –así como también sucede con la noción literatura mapuche-, por ende, podemos advertir que se exilia a la memoria oral de la “ciudad letrada” y de la posibilidad de constituir una forma de conocimiento y de verdad dentro de este paradigma que, dicho sea de paso, ha jugado un rol ideológico dentro del registro de la historiografía oficial durante largos años hasta hace un par de décadas, cuando surge la literatura mapuche que reivindica y deja un registro de la memoria oral y, asimismo, nace una corriente de historiadores mapuche que, desde una visión intercultural, fundan una vertiente historiográfica que presenta una mirada del pasado desde el punto de vista de la nación mapuche. En este sentido, la poeta y narradora williche Graciela Huinao, respecto a su novela *Katrilef: hija de un ülmen williche* (2015) dice lo siguiente: “íntimamente agradezco la herencia cultural que me traspasaron, por la cual siento un profundo respeto y responsabilidad al transmitir estos registros desde la oralidad a la escritura” (2015: 4).

Antes de comenzar, me gustaría exponer mi posición como investigadora williche champurrea, dado que para el objetivo de este trabajo es importante, pues parte de los fines que propone este análisis de la narrativa mapuche actual, es situarnos desde el nütram como una práctica de transmisión de conocimientos que, como investigadores mapuche, debemos retomar puesto que es capaz de sumergirnos en los intersticios de nuestra cultura no revelados por los escritos académicos; por ello, expondré parte de un nütram que entablamos con Bernardo Colipán a modo de citas para ejemplificar esta propuesta. Personalmente, considero que desde una perspectiva ética es ineludible concederles la autoría a las voces que con mucha generosidad nos entregan su kimün (conocimiento), es vital que nos acerquemos a nuestros kimche y los presentemos como los intelectuales de

nuestro pueblo –como dice Elicura Chihuailaf-, ya que durante largo tiempo se les negó la autoría de sus testimonios; cuenta de aquello da el emblemático caso de Pascual Coña y Ernesto de Moesbach, solo por nombrar un ejemplo. En consecuencia, expondré cómo el *nütram* puede transformarse en un método de restitución de nuestro *az mapu* (modo de ser en base a la pertenencia territorial) y de transmisión del *kimün* (conocimiento) desde el relato; asimismo, esto tiene como finalidad devolver los sonidos a las voces de aquellos que algún día fueron borrados de la historia, además de proponer un método de interferencia epistémica al insertar los *nütram* y dar preeminencia a los relatos de transmisión oral dentro de un espacio académico, pues han sido invisibilizados sistemáticamente a raíz del grafocentrismo imperante en las ciencias humanas.

2. Horizontes que extiende el *nütram* como práctica de la discursividad mapunche² en la narrativa mapuche contemporánea.

“El Nütram es el arte de la conversación en la que una persona mayor habla de su vida, de su cultura, de la historia de su pueblo; es una conversación siempre poética, no sólo porque es profunda, sino porque apela también a la memoria. Somos presente porque somos pasado y sólo por ello somos futuro”

Elicura Chihuailaf.

Múltiples voces de la nación mapuche desde distintas disciplinas –literatura, historia, artes visuales, cine, entre otros- han emprendido un trabajo que se relaciona con la superación del trauma bloqueado a través del silencio impuesto por los discursos del Estado-nación, estas omisiones de determinados acontecimientos históricos, pueden ser señaladas dentro del *nütram* como práctica del diálogo donde podemos visualizar de improviso un haz de luz –desde el entendido que se nos devela algo olvidado o deliberadamente borrado por el orden del discurso hegemónico-; por ello, es necesario volcarnos a nuestras memorias para la construcción de un discurso propio que evidencie las discontinuidades de una memoria impuesta. En este sentido, el *nütram* como práctica de la discursividad mapunche, nos ofrece construir una memoria histórica desde un punto de vista propio, es decir, responde como contrahistoria instaurando una crítica a la historiografía oficial, la cual establece los regímenes de verdad que blanquean la violencia colonial vivida en Wallmapu. De ahí, entonces, que nos propongamos presentar al *nütram* como *lawen* (hierba medicinal) que, a través del diálogo y retramado de la historia, es capaz de sanar la herida colonial, puesto que trae a la memoria aquellos acontecimientos elididos, imbricando sucesos silenciados y registrados en la memoria

² Jorge Spíndola especifica que: “la partícula verbalizadora ‘n’ nos informa que ser mapunche exige una actividad que es regulada por los principios de reciprocidad que demanda el *Az Mapu*. (2017: 171). Juan Nanculef identifica del mismo modo la raíz ‘n’ como la partícula verbalizadora en modo indicativo, por ello, ‘mapu-n-che’, es ser sujeta/o desde el accionar, dicho modo ser, deviene de una especificidad territorial, es decir, el *az mapu*, que significa modo de ser en coherencia a pautas de comportamiento territorial. De este modo, ‘mapunche’ es una forma de ser desde la acción, más que una característica o adjetivo. Juan Nanculef, ejemplifica esto de la siguiente manera: “todo verbo que termina en una vocal, para que quede en modo indicativo y en primera persona, basta agregarle una letra ‘n’, por ejemplo: ‘amu’, es el verbo ‘ir’, y si yo digo ‘fui’, entonces al verbo le agrego la letra ‘-n’ y digo amun. ‘Yo fui’, ‘inche amun’ (2016: 44).

williche, este mecanismo se propone tejer un nuevo relato desde una perspectiva decolonial. Precisamente por esto es necesario que expliquemos qué es el nütram y qué rol juega dentro de la narrativa mapuche contemporánea de base oral, es decir, aquella que sustenta sus bases discursivas en géneros etnoliterarios; no obstante, respecto a este último punto, se debe advertir que otros textos insertos en el campo de la narrativa mapuche contemporánea poseen una base escritural³, es decir, que no necesariamente manifiestan la intención de remitirse a géneros etnoliterarios. Desde este punto de vista, Raúl Dorra expresa que denominar a los géneros discursivos etnoliterarios como literatura oral, es conflictivo, pues manifiesta el grafocentrismo desde el que nos situamos en los estudios literarios, dado que el término literatura denomina a aquello que proviene desde la letra; de esta forma, las tipologías discursivas de la sociedad mapuche quedarían relegadas de su origen oral, contexto y funciones comunitarias. Aunque es un término útil para delimitar diferentes campos de producción discursiva, no debe perderse de vista que esta es una abstracción -en conjunto con etnoliteratura- que provee de utilidad conceptual a este estudio, a pesar de su origen conflictivo y antitético. De este modo, debemos advertir que no se busca colonizar las expresiones estéticas mapunche mediante la hegemonía de la letra, sino dar cuenta de la “reunión oralidad-escritura” (Dorra 1997) presente en la narrativa mapuche actual, puesto que de este encuentro surgen las voces de los sujetas/os que no han tenido cabida dentro de los discursos letrados hegemónicos.

Es importante volver a destacar que las reflexiones planteadas en este trabajo fueron posibles al ser discutidas en clave de nütram (conversación) y pensadas desde las bases del Küme Mogen -o Buen Vivir- con Bernardo Colipán, quien rescata los nütram y testimonios que se analizarán, situados en *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad huilliche (1900-1950)* (1999). El objetivo del nütram que llevamos a cabo con el lamgen poeta y narrador, se propuso evidenciar cómo los pewma (sueños) y lawen (plantas medicinales) sustentan la dimensión mítica y cultural mapuche y, asimismo, el az mapu o sistema normativo territorial. Desde este punto de vista, la memoria williche se sitúa desde el espacio cotidiano con el fin de reproducir la cultura de una comunidad desde su subjetividad y visión de mundo.



Sin título, Antar Fernández

La pulsión que hace imprescindible este nütram llevado a cabo en conjunto con mi lamgen poeta -y fragmentado en citas dentro de este trabajo-, nace de la necesidad de asir los hilos que conectan diferentes espacialidades y mundos dentro de la cultura williche, es por esto que Bernardo Colipán me comenta que al recoger los testimonios devenidos de los nütram entablados con los diferentes narradores orales de San Juan de la Costa, él era: “un joven lleno de sueños proféticos que recorría la comunidad de Pulotre

preguntando quién podía contarle sus pewmas”. Al relatarme esto, puedo visualizar su itinerario de nampulkafe⁴ recorriendo los caminos solitarios de la costa de la Fütawillimapu (Grandes tierras

³ Encontramos textos como el recientemente publicado *Piñen* (2019) de Daniela Catrileo o *Xampurria...* (2015) de Javier Milanca.

⁴ Para Colipán, son los viajeros mapuches que generalmente transitaban hacia Puelmapu (Argentina) para ejercer el co-

del sur), asimismo, puedo imaginar los rostros desconcertados y curiosos de sus interlocutores ante aquella interpelación surrealista; sin embargo, a pesar de la extraña visita y requerimiento -añade Colipanguí- estos no dudaban en desplegar el diálogo, rememorando, en su mayoría, sucesos acontecidos en la primera parte del siglo XX. Incluso en una ocasión –me comenta a modo de anécdota-, le fue anunciada su visita a uno de sus interlocutores a través de un colibrí que entró a su casa; me dice Colipán, que estos sucesos simbólicos actuaban como presagios en sus relatores que se veían en la obligación de darle una buena estadía para desplegar el *nütram* y sus recuerdos. En este sentido, el *nütram*, de modo sintético, alude a una conversación extensa que, debido a su duración –pues su extensión mínima es de varias horas-, se repliega al pasado y, por lo tanto, a la historia mapuche; sin embargo, el *nütram* no debe ser definido simplemente como una conversación –aunque posea una función dialógica-, puesto que conserva una estructura espacial y contextual que difiere de un simple intercambio de enunciados y de actos de habla, pues se origina dentro de un espacio comunitario, generalmente a las orillas del *kütralwe* o fogón -aunque pueden surgir *nütram* generados en otras instancias-, por ende, se desarrolla en escenarios preminentemente intraculturales, develando las omisiones en la trama del discurso de la historiografía oficial, entendiendo que el montaje narrativo de este último, selecciona, suprime y/o destaca determinados hechos en secuencias narrativas, según su punto de vista discursivo.

Para Ana Ñanculef y Cristian Cayupán (2016) el *nütram* tiene por finalidad producir:

la interacción entre las personas, resultando un permanente proceso de recreación y traspaso mutuo de conocimientos en diversos temas Marimán, (2006) [sic]. Estos conocimientos se refieren a hechos históricos, religiosos, territoriales, linajes familiares y así también, sobre los comportamientos protocolares en la cosmovisión mapuche. En este acto comunicativo, los niños escuchan atentamente los múltiples contenidos, lo que a su vez, les permite una formación integral desde temprana edad, para la continuación del modelo cultural propio (87).

Es por esto que dentro del *nütram* es importante la escucha activa, cabe señalar que esta práctica es parte del método de aprendizaje mapuche⁵ -preminentemente familiar y comunitario- desde la perspectiva del *alkütun*. Para María Isabel Lara Millapan y Nicolás Saavedra (2013) el *alkütun* se desarrolla al: “escuchar y observar el equilibrio y desequilibrio. Es mirar cómo se crea y se construye para seguir creando y construyendo; la identidad, la historia, los sueños, las voces y los silencios, que son también mensajes y no son tan distintos. Sólo hay que saber interpretar... contar, decir, mirar... para saber lo que tenemos que hacer...” (11). Es por esto que la memoria es un elemento fundamental en el *nütram* pues permite la reproducción de los recuerdos en instancias futuras, asimismo, permite resignificar la memoria y reactualizar los sueños y aspiraciones del pasado en el presente, pues los diálogos sostenidos por los kimche (sabios) son guías que orientan una manera de actuar en el futuro, dado que a través de estos se pueden interiorizar pautas de comportamiento contenidas en el *azmapu* (forma de ser determinada por un territorio), historia del *küpalme* (origen familiar) y *tuwün* (territorio).

Cabe destacar que desde el término *nütram*, se pueden desprender variadas derivaciones como, por ejemplo, *nütramkafe* quien es definido como el narrador que sabe entretener a otros con sus conversaciones; para María Catrileo (2017), este es quien posee la habilidad de conversar y desplegar múltiples conocimientos en dicha instancia. Al respecto, debemos especificar que el rol

mercio y *trafkintu* de ganado, joyas, textiles y mujeres. *Nampülkafe* significa: “el que anda en libertad” (2019: 124-125).

5 En el mundo mapuche, la educación se estructura en cuatro ejes: *mongen* (La vida en equilibrio), *ayekan* (la diversión), *rakiduam* (el desarrollo del pensamiento) y *alkütun* (escucha y observación) (Lara Millapan y Saavedra 2013)

del narrador dentro de la literatura mapuche actual de base oral, es decir, aquella que establece un continuum textual con la oralidad desde nütram –aunque este encadenamiento también puede extenderse con el epew (fábula), gülam (consejo), weipin (arenga de guerra), entre otros-, se desarrolla principalmente desde la función del nütramkafe, es decir, aquel sujeto discursivo que reúne a través del relato los testimonios de sus antepasados para sucederlos a sus interlocutores, posicionándose como un narrador-conversista según lo que especifica Javier Milanca en relación a la primera novela de Graciela Huinao, *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010):

Cuan duro lanzarse a la escrituración del mundo Mapuche y sobre todo borrar con letras los códigos esenciales del Nütram, gülam y Epew- Oralidad esencial. En ese trasvasije desde el narrador-conversista, forma única y preestablecida de contar y narrar, ocurre que se van cayendo gotas de lo esencial y como dicen, lo que se contó una noche, no puede ser contado de la misma manera todas las noches. Algo simple de entender, pero de mucha relevancia cuando se contrasta con la permanente y hasta imborrable palabra escrita (2013: s.p.).

En este sentido, Milanca expone el conflicto del narrador-nütramkafe, devenido desde la reunión entre oralidad y escritura, pues esta última modifica la forma de recepción y finalidad del nütram comunitario al ser expuesto como obra literaria, de ahí la expresión de Milanca referida al trasvasije que derrama gotas de lo esencial del nütram, pues la intención comunicativa expuesta en sus relatos cambia respecto a la visión y contexto enunciativo comunitario; sin embargo, esta doble función tiene como fin posicionar a un sujeto discursivo que se desenvuelve en un ámbito intercultural. Asimismo, vemos cómo se desarrolla esta intención en *Recado confidencial a los chilenos* (2015) de Elicura Chihuailaf; en esta obra, el autor expresa su voluntad de entablar un diálogo entre dos sociedades, interpelando al lector y manifestando su pretensión de establecer la comunicación con el lector chileno desde los códigos del nütram:

Preguntándome cuál será el modo, la vía mejor, para iniciar y ojalá consolidar una verdadera conversación [la cursiva es nuestra] con el pueblo chileno, con el ciudadano común, con usted, me instalé en mi escritorio a escribir lo que pensaba sería una “Carta confidencial a los chilenos” (9)

Genechen nos está mirando desde el Oriente. Que ojalá este sueño, este Recado –que ahora es también una memoria, una constatación, una búsqueda-, sea un mínimo aporte para el inicio del necesario, urgente, diálogo –como concreción y no como dilación- entre mapuche y chilenos; que nos acerque a la conversación, al *Nvtram* de nuestros mayores. Y que evidencie los vasos comunicantes que, más allá o no de nuestros deseos –y sin habernos encontrado-, me parece han influenciado mutuamente a nuestros pueblos (38).

En el caso de Pulotre..., la función del nütramkafe se expone por medio de los múltiples narradores testigo que relatan la vida de dicha comunidad, en una primera instancia, al mediador de los testimonios, es decir, Bernardo Colipán y, en una segunda instancia, a un lector que se transforma implícitamente en un interlocutor, del mismo modo como sucede en el caso de *Recado confidencial a los chilenos*. Por ello, en las reflexiones iniciales que preceden Pulotre... el autor manifiesta que lo que estructura su obra es el nütram, cumpliendo la siguiente función:

Pero lo que, sin duda, interesó para diseñar el perfil discursivo del presente libro fueron los llamados Nütram, constituidos principalmente sobre la base de narraciones de hechos históricos y de vida cotidiana. De esta manera, los Nütram recopilados fueron tomando forma de autobiografías, relatos, descripciones y experiencias de vida sostenidas tanto en un tiempo cotidiano como en una zona de la memoria (1999: 24).

Estas reflexiones metatextuales tienen como fin exponer una metalengua que subyace en los textos literarios de carácter intercultural, pues se especifican las claves epistémicas y conceptualizaciones extraídas desde el discurso etnoliterario mapuche, como discurso explicativo presentado ante

lector, de este modo, se exhiben los códigos interpretativos de las obras. En el caso de *Pulotre...*, se presenta la función del *nütram* dentro de la conformación de la obra literaria de forma manifiesta, por ende, el autor busca remitirnos al contexto oral desde el cual nace la obra.

En *Pulotre...* encontramos testimoniantes que no están identificados con sus respectivos nombres; sin embargo, esto pasa a un lugar secundario cuando entendemos que el *nütram* es parte del patrimonio comunitario. Esta hipótesis cobra mayor relevancia si entendemos el título de la obra como componente paratextual, que guía la lectura del texto literarios y que propone un horizonte de expectativas al lector (Genette 1989). De esta forma, en *Pulotre...*, encontramos la descripción “Testimonios de *vida de una comunidad huilliche...*” [el énfasis es de nosotros]. Desde lo que especifica Carlos Piña en *La construcción del “sí mismo” en el relato autobiográfico* acerca de los “relatos de vida” (1988), como definición de “vida”, dice lo siguiente:

... [es] la sucesión discontinua de acontecimientos, hechos, actitudes y sentimientos, referidos a una individualidad delimitada –a un nombre propio-, desde el momento de su nacimiento hasta su muerte ... hablar de vida de una persona obliga a situarse al interior de una ambigüedad que fluctúa entre la representación de una individualidad consciente y, simultáneamente, el reconocimiento de un fenómeno supraindividual (6-7)

El fenómeno supraindividual que menciona Piña tiene que ver con un proceso intersubjetivo construido por: “... emociones, relaciones y acciones entrelazadas, a través del tiempo, con las de otros individuos, en el contexto de una totalidad social y cultural que no determina absolutamente, ni entrega, tampoco, un campo de libertad absoluto.” (1988: 7). En *Pulotre...* los testimonios se constituyen como una autobiografía y trayectoria de vivencias comunitarias que abarcan los años 1900 a 1950, de este modo, las múltiples voces componen la voz de un sujeto comunitario que actúa de forma unificada como un narrador testigo –pues se transmiten relatos que han sido entregados por los antepasados- y también como narrador protagonista, dado que se narran las propias vivencias.

Las voces del cuerpo social comunitario se organizan a través de un collage narrativo que es constituido por los relatos de los habitantes de Pulotre; por consiguiente, podemos intuir la presencia de una voz que se concede identidad a “sí misma”, pues existe una intención escritural del autor-editor de organizar los relatos mediante una vértebra narrativa que otorga sentido y establece la identidad ancestral del sujeto *williche* vinculada a una cosmovisión, historicidad y tradiciones. Asimismo, esto nos da a entender que todos poseemos la capacidad de ingresar desde el relato cotidiano y la memoria a la historia *williche*. Desde la perspectiva de una comunidad, los diversos *nütram* se van concatenando con otros hasta formar un relato y discurso común; así, capas y capas de *nütram* que circulan desde tiempos remotos, nos hablan de una intersubjetividad que se construye en el contar y en el fabular una historia común.

Para Bernardo Colipán el *nütram* cobra importancia debido a su poder de simbolización, pues nutre el imaginario social y le otorga singularidad al espacio que vive el *williche*, creando un *habitus* local articulado por el *azmapu* y pautas de comportamiento sociabilizadas en el *nütram*; es debido a esto que en la zona de San Juan de la Costa y territorio *cunco*⁶ abundan relatos sobre la vida

6 Debemos especificar que el territorio *Cunco* se sitúa en la zona costera que abarca parte del espacio que con posterioridad será reconocido como territorio *Huilliche* en el siglo XIX: el “repartimiento o comarca” de *Cunco* y sus límites habrían estado “al Norte con *Valdivia*, al Oeste con *Osorno* y al Sur con *Chiloé*, separándolos de ellas tres fronteras hídricas: El Río *Valdivia*, el Río *Rahue* y el Canal de *Chacao*. El mundo contenido entre estos límites es el mundo *Cunco*”. A los indígenas de *Osorno*, en cambio, se les conocía con el nombre de “*Chauracahuines*”, y habitaban al Oriente del río *Rahue*, entre el río *Bueno* y el seno de *Reloncaví* hasta la cordillera (Molina y Correa 1998: 9)

de los mareros⁷ y Wentellao, esto se vincula a lo que el autor ha denominado *geopoética del territorio* (2019), dado que son relatos que devienen de una especificidad territorial que tienen por objetivo reconstituir un lugar que ha sido elidido por la conformación geopolítica del Estado chileno y la desterritorialización. Al respecto, Colipán describe la función de la geopoética del territorio a través de la enunciación del tayül⁸ como género etnoliterario del siguiente modo:

¿Cómo no habría de recordar, si es a través de la reiteración del tayüll que es capaz de arrebatar al olvido lo que pertenece a la memoria? Es el tayüll, con su potencia simbólica y de rememoración, el que dota a la memoria de la capacidad para localizar el lugar exacto donde se encuentran las cosas. ¿Cómo no habría de recordar si, como único testigo de los hechos, hizo del canto una técnica eficaz para identificar y dotar de sentido a una geopoética del espacio?

Siempre habrá un Nütram, un tayüll que nos digan en dónde estuvieron las cosas, porque el trazado de los recuerdos, el emplazamiento donde estuvo la memoria es lo último que se borra (2019: 119).

En el nütram sucede el mismo fenómeno que con el tayül, pues por medio de la repetición entre múltiples testimoniantes se conserva y expande la memoria williche a los lugares del olvido impuesto por la historia oficial y, asimismo, hacia el futuro a través de los testimoniantes que replicarán los nütram en instancias posteriores. De este modo, los distintos grupos sociales que habitan un mismo territorio, constituyen por medio del relato diferentes lugares como, por ejemplo, el Osorno colonial y el Chaurakawin williche, es decir, se habla de un mismo territorio, no obstante, este es georreferenciado desde distintas visiones dependiendo la perspectiva discursiva. Por un lado, el territorio williche conforma un lugar de la memoria que habita en el nütram como práctica de la discursividad mapunche contrahegemónica; por otro lado, podemos distinguir que, desde la herencia colonial, Osorno es configurado como un lugar y, por lo tanto, Chaurakawin es borrado de la cartografía hegemónica y transformado en un no lugar –siendo borrado literalmente del mapa–; sin embargo, el nütram tiene un poder de simbolización que puede relevar –en el sentido de relieve– a este último como lugar; por consiguiente, cada nütram es local y no tiene pretensión totalizadora, es debido a esto que es un elemento de ruptura del poder, pues posee una visión singular del territorio en relación a la macrofísica del poder; por lo tanto, posiciona historias y saberes locales que develan las discontinuidades de una historiografía hegemónica y totalizadora y, por ende, descontextualizada. En síntesis, el nütram posee una perspectiva política, situándose en un territorio de disputa del poder y en un lugar de resignificaciones, dado que enuncia hechos omitidos por la historia oficial. De ahí, entonces, que podamos desprender la lógica de segmentación del libro dividido en dos temporalidades, es decir, el tiempo cotidiano del presente y tiempo de la memoria o el pasado desde donde se rescatan las utopías que cimentarán el futuro postcolonial.

La intención de posicionar el nütram dentro de la narrativa mapuche contemporánea, ejemplificado en nuestro caso desde la perspectiva de Pulotre..., tiene como propósito identificar una comunidad de voces que, desde sus propias artes verbales, es capaz de autorepresentarse a través de

7 Los mareros huilliches: “desde tiempos precoloniales visitaban la costa pacífica para las actividades de pesca y recolección marina. Para esto debían bajar los ríos navegables en canoas o construir senderos que bordeaban las riberas de los ríos, esteros o quebradas. También se efectuaban viajes atravesando la cordillera de la Costa o de los alerzales, subiendo desde el valle central, pasando por las planicies y bosques de alerce para luego caer a la playas o caletas donde se efectuaban las labores marinas. Estos caminos serán de gran importancia puesto que permiten comunicar las zonas de poblamiento permanente en el interior con las costeras de recolección y pesca, piso ecológico de complementación de la economía indígena” (Molina et al.: 58).

8 Para Colipán es: “El canto religioso ... [que] tiene como características un tono melancólico dirigido a un destinatario siempre divino. Poseen un ámbito restringido... de creación individual. Son entonados por mujeres y son de transmisión oral” (2019: 119)

un relato colectivo, dado que hay múltiples testimonios que se hacen presente en los *nütram* que han sido transmitidos y resignificados intergeneracionalmente hasta la actualidad, entendiendo que desde la perspectiva de la narrativa mapuche contemporánea surgida desde la oralidad, se establece un continuum textual entre oralidad y escritura, es decir, entre *nütram* y literatura.

3. La herida colonial dentro de la narrativa mapuche contemporánea

Retramar la memoria impuesta por la historia oficial tiene por fin construir un discurso e historiografía propias que nos ayudarán a comprender nuestro pasado colonial, este procedimiento, desde la perspectiva del discurso mapuche, posee un objetivo similar a lo que para la psicología representa la superación del trauma a través de la resignificación de los múltiples acontecimientos provocados por la violencia sistemática, es decir, estamos ante lo que Walter Mignolo ha denominado la “herida colonial”⁹:

La colonialidad pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanon denominó *les damnés de la terre* (“los condenados de la tierra”, que han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad). Los condenados se definen por la herida colonial, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo locus de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismo el derecho a clasificar (2007: 34).

De esta forma, el *nütram* busca contravenir un ejercicio de privación de la memoria que el discurso histórico dominante ha impuesto a los sujetos subalternizados, al respecto Héctor Nahuelpan expone que los: “condenados de la tierra”, son también los “condenados de la memoria” pues: “... esta subsunción también ha permeado el campo de la subjetividad e intersubjetividad de los pueblos indígenas y de los mapuche en particular” (2013: 22). En el lado opuesto de la memoria, encontramos al olvido caracterizado por la amnesia o incapacidad de preservar los recuerdos y, por consiguiente, la memoria, es debido a esto que el trauma permanecerá hasta que no se logre resemantizar los hechos que producen el quiebre a nivel psíquico en el sujeto mapuche; en este sentido, Jacques Le Goff especifica que este fenómeno a nivel psicológico se asocia a un trastorno de personalidad, es así que este alcance se personifica en el cuerpo social como las consecuencias somatizadas del trauma colonial, vinculado a fenómenos de alienación y despersonalización, dado que se niega una memoria desde la cual subyace una identidad para imponer un olvido intencionado que pretende limpiar una historia de coacción y colonizar al sujeto *williche*. De esta forma, Jacques Le Goff expresa lo siguiente:

la amnesia no es solo una perturbación en el individuo, sino que determina perturbaciones más o menos graves de la personalidad y, del mismo modo, la ausencia o pérdida, voluntaria o involuntaria de memoria colectiva en los pueblos y en las naciones, puede determinar perturbaciones graves de la identidad colectiva (1991: 133).

De este modo, los escritores e historiadores mapuche buscan refamiliarizarnos desde un discurso propio con los acontecimientos que han sido omitidos con el fin de silenciar los múltiples

⁹ Otra perspectiva de estudio sobre el trauma colonial desde la obra de Bernardo Colipán puede ser encontrada en Barros, María José. 2015. “La herida colonial o ‘el mauser republicano’ en Forrahue. Matanza de 1912 de Bernardo Colipán”. *A contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, Vol. 12, N° 2. 307-348.

quiebres provocados por el colonialismo; asimismo, estas omisiones son originadas con el objetivo de elidir una identidad para subsumirla dentro del Estado-nación chileno, es decir, se busca homogenizar una sociedad; al respecto, Bernardo Colipán especifica lo siguiente: “Ejercer la memoria es un acto democrático. Una comunidad sin memoria colectiva, es una comunidad sin identidad, dependiente de un discurso externo sobre su identidad. Cuando no sabemos quiénes somos, seremos lo que se dirá de nosotros” (2019: 123). Por ello, la historiografía mapuche alude a hechos como la “Pacificación de la Araucanía” y el periodo reduccional dentro del siglo XIX y XX, desenmascarando los procedimientos de desterritorialización y supresión de elementos socioculturales pertenecientes a la sociedad mapuche, este procedimiento es concebido a través de múltiples formas de violencia que van desde lo simbólico hasta la coacción y exterminio, es en este contexto en el que surge la herida que tiene su génesis en la experiencia colonial de subalternización. La finalidad de la historiografía mapuche, entonces, es curar el trauma colonial desde un medio intercultural, entendiendo que los mapuche y champurria contemporáneos se ven afectados por las pérdidas y despersonalización propiciadas por la imposición de una cultura, pues la escolarización e inserción en la sociedad chilena occidental han permeado de tal modo, que en la mayoría de los casos la práctica de relaciones intra-culturales como los trawün, donde se desarrollan los nütram, han sido desplazadas como formas de conocimiento histórico y cultural por mecanismos de control de las subjetividades, como la Escuela e Iglesia; no obstante, en la actualidad, se reivindican con el fin de revitalizar formas de comunicación desde las cuales subyace una historia propia y un modo de resignificar un pasado de etnocidio. De este modo, es de suma importancia difundir estas formas de decolonización narrativa, pues este pasado traumático que debemos resignificar, es el que tiene que ver con una historia de inferiorización sostenida desde el periodo de conquista, relacionado con un imaginario racista vinculado al sistema de castas que subyace en la conformación de la república chilena y que es sostenida por la ideología del progreso, desarrollo y civilización desde el discurso histórico estatal (Nahuelpan 2015). Para Frantz Fanon: “La inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el valor de decirlo: *el racista crea al inferiorizado*.” (2009: 99), desde esta lógica, el racista deshumaniza e inventa al indio y al negro en sentido peyorativo; para Ramón Grosfoguel, Fanon (2009): “se enfoca en la perspectiva que nace desde los condenados de la tierra, es decir, aquellos sujetos inferiorizados sexual, espiritual, epistémica, económica y racialmente por el «sistema mundo occidentalista cristianocentrado moderno/ colonial capitalista/patriarcal»” (261). Para nosotros, Colipán asume el punto de vista de Fanon dado que los nütram y testimonios que expone en su obra, hablan desde una contrahistoria no visibilizada y que exhibe la posición ideológica que asume la historiografía occidental para denunciarla, pues constantemente, explícita e implícitamente, representa al mapuche como un sujeto posicionado en la “zona del no ser” que teoriza Fanon, al respecto, Colipán en Pulotre... dice lo siguiente:

Constituye un lugar común en la historiografía chilena mostrar la imagen estereotipada del mapuche “cazador, recolector y agricultor” que conoce el español al momento de producirse la conquista... sometían a vejaciones y torturas, le arrancaban el corazón, el cual se comían en trozos, le cortaba los brazos aún vivos y se los devoraban y con su cráneo se hacían vasos para sus grandes libaciones” (Eyzaguirre, 1984) ... También, sobrevive la idea de “indios aborígenes que andaban primitivamente apenas cubiertos con pieles atadas a la cintura” ... (Millar 1998). Más recientemente, los libros de historia nos hablan de un pueblo con religión animista, que resuelve su mundo trascendente en un espacio regido por fuerzas superiores, espíritus, maléficos y agüeros (19-20).

Colipán utiliza el recurso de la cita textual para aducir las palabras a sus respectivos enun-

ciadores, es decir, historiadores que claramente expresan la visión colonial –en distintos grados– de la historiografía del Estado-nación chileno. Asimismo, a través de estas citas, podemos apreciar que esta lógica de inferiorización es pensada desde el paradigma de subalternidad introducido con el colonialismo del siglo XVI en Gulumapu (Chile) y que, continúa su trayectoria con mayor potencia durante el periodo de “Pacificación de la Araucanía” en el siglo XIX; para Fanon esta diferencia se basa en un principio de sociogénesis, es decir, es posible gracias a factores socio-económicos como la racialización de las diferencias y, posteriormente, la desterritorialización. En este sentido, permea la lógica de la colonialidad hasta nuestros días, dado que no estamos ante el colonialismo propiamente tal, no obstante, vivimos bajo su estructura piramidal donde existen “razas” socialmente superiores a otras.



Pucatrihue, Carlos Le-Quesne

futuro, pues desde el *nütram* se busca generar conciencia y justicia histórica, manteniendo viva la memoria de nuestros antepasados desde el rescate de sus sueños, denuncias y utopías, lo que impide su olvido; por ende, escudriñar las zonas donde se impone la amnesia y se secuestra la memoria de los pueblos, es la denuncia que hace la narrativa mapuche desde el *nütram*, principalmente, a través de la memoria cotidiana desde la cual se descubre una memoria histórica que habla del despojo y, por lo tanto, de la violencia colonial; por ello, el *nütram* está asociado a la historia mapuche desde el testimonio y microhistoria como modo de construir un relato desde un punto de vista opuesto a los discursos dominantes. Al respecto, en un *nütram* que tuvo la oportunidad de entablar con el *lamngen Colipán*, detalla que:

Hay varias entradas para entender el nütram, pero la principal es que este se constituye como la metáfora a partir de la cual se puede tocar y conocer la gramática de la memoria mapuche como discurso. La memoria como un ente abstracto es inaccesible, pero el nütram permite entender que este discurso que tiene distintos sentidos y constituye el marco discursivo de la memoria, puesto que es su representación junto al epeu, ül, entre otros

En los pequeños instantes de detención que registra la historiografía mapuche desde los testimonios de vida, es en donde se suele vislumbrar la subjetividad de una época y sus pulsiones históricas, como podremos observar en el siguiente ejemplo extraído de *Pulotre...*, cuya temática aborda un suceso reportado brevemente por un periódico de la época (1960) en Osorno como un accidente que sufre una avioneta en las costas de Pucatrihue. Existe otra versión de este *nütram* registrada por Rolf Foerster¹⁰ (1985), que coincide con la versión de *Pulotre...*, y que es citada por el antropólogo calificándola como “leyenda”, implícitamente relegándola al terreno mítico, por ello, no toma en cuenta la denuncia que hacen los habitantes williche de San Juan de la Costa sobre el

¹⁰ Foerster, Rolf. 1985. *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.

imaginario racista expuesto por parte de los colonos en dicha época.

Nosotros ya estábamos aquí cuando cayó el avión. Uno de los que iba era el Dr. Espíndola, que traía una bomba para tirársela a la piedra de Wenteyao. Porque dijo: “Yo me voy hacer saltar a ese indio chascón, a ver si tiene poder, le voy a botar una bomba”. El piloto que lo acompañaba era un tal Werner, que tenía fundo para adentro. Llegaron a las diez de la mañana y cuando el avión estuvo cerca de la roca de Agüelito Wenteyao, se cerró una neblina que no se podía ver si siquiera de a dos metros. Entonces, el avión pasó por allí y se desorientaron y se fue a estrellar a una punta lejos en donde se ven unas piedras. Ahí cayó el avión, hizo dos tiempos. ¡Sonó un cañonazo, dicen que la bomba sería el otro ruido. Y cuando está por llover, cuentan que se escucha detrás de las nubes, el motor de un avión (107).

El nütram de Don Isidoro Maripán, expresa la violencia colonial que se hace presente por medio de la violencia simbólica, dado que se busca borrar los símbolos de una identidad territorial como la rukakürra (casa de piedra) de Wentellao situada en Pucatrihue, de esta forma, ambos hacendados que se proponen este fin, debido a la intervención del kuifikeche, (ancestro mediador) se estrellan contra el mar; desde esta perspectiva, podemos observar cómo para el visión colonial –según lo que denuncia Don Isidoro–, este hecho se ocasiona debido a que el williche es un sujeto que se encuentra en una posición de inferioridad cognitiva y cultural, situado en la “zona del no ser” que menciona Franz Fanon, dado que es percibido como bárbaro e incivilizado según lo testimoniado y evidenciado por múltiples nütram de habitantes de San Juan de la Costa, por ende, su cultura debe desaparecer desde una visión colonial. En consecuencia, el poder simbólico que posee abuelito Wentellao para los williche, se sobrepone ante el imaginario winka, en cuanto estos nütram hablan de la preservación de una cultura dada la sobrevivencia de este sitio y Wentellao, constituidos como núcleos simbólicos de la fe y sociedad williche.

La rescritura de la historia desde las microhistorias y el nütram se vincula con lo que Hector Nahuelpan ha llamado *micropolíticas mapuche* relacionadas con: “un conjunto de acciones cotidianas –individuales o colectivas– que, de algún modo, parecen no estar relacionadas, pero mediante las cuales los mapuches buscan sobrevivir, resistir o negociar la servidumbre colonial, forjando su destino como actores de su propia historia” (2015: 274). Así, a través de testimonios devenidos de la práctica del nütram se pueden inventariar las múltiples formas de establecer posiciones de inferioridad y superioridad como orden que continúa su trayectoria desde el periodo decimonónico hasta la actualidad y que, se vinculan, principalmente, al trabajo racializado y diversas labores precarizadas originadas en el periodo de la colonia durante el siglo XVI. Del mismo modo, a través de la Escuela y la inserción en el mundo urbano durante el siglo XX, se refuerzan estas posiciones subalternas forjadas a raíz de la expoliación territorial y pobreza; por ende, el mapuche al verse obligado a incorporarse en la sociedad occidental, es coercionado a abandonar su repertorio cultural, principalmente, su lengua, de lo contrario, es vejado e inferiorizado a través de epítetos racistas que provocaron que, para poder sobrevivir a este medio, se vaya desprendiendo de aquellos elementos identitarios, pues son sinónimo de marginación; por consiguiente, se busca contrarrestar las imágenes y representación del mapuche bajo la reproducción de un imaginario que ha sido impuesto desde la historia oficial y que lo describe como salvaje, animista y primitivo, relegándolo a un tiempo pretérito pues: “Constituye un lugar común en la historiografía chilena, mostrar la imagen estereotipada del mapuche “cazador, recolector y agricultor” que conoce el español al momento de producirse la conquista. Este primer reconocimiento visual acompaña posteriormente a todos los periodos de la historia de Chile (Colipán: 19).

4. El nüttram como lawen y sanación de la herida colonial

En este apartado expondré cómo el nüttram es capaz de decolonizar nuestros imaginarios, dado que este nos reintroduce en nuestros modos narrativos y visión de mundo. Esta propuesta será ejemplificada con otro testimonio de *Pulotre...* presentado a continuación, este análisis dialoga con un nüttram que tuvo la oportunidad de entablar con el lamngen poeta y narrador de la obra.

Aunque Colipán no ha querido develar quien es la narradora anónima del siguiente testimonio, dadas las características de dicho relato y forma de autosanación detallada, se puede inferir que esta testimoniante ha tenido contacto con un püllli (espíritu) de machi o lawentuchefe, pues estas autoridades dentro de la organización comunitaria, tienen la facultad de indicar y visualizar por medio del sueño las curas para el küttran (enfermedad). Esta facultad deviene de un espíritu ancestral que transmite este saber, al respecto, el poeta dice lo siguiente:

...al machi que lo van a iniciar le preguntan: ¿Cuáles han sido tus sueños? Y el niño va contándole sus pewmas y ahí van hilvanando y recomponiendo la historia de ese espíritu que se va reencarnando en ese joven que después va a ser machi, entonces, -enfatisa el poeta- te das cuenta de la importancia que tiene el sueño. Ahora, en la cultura mapuche una parte significativa de los pewmas es que se pueden ver como un sistema adivinatorio, como un sueño premonitorio, pero también refleja un estado interno, emocional. El pewma también es como una ventana a través de la cual existe un tiempo y una dimensión del tiempo cotidiano, y existe un tiempo amplio, integral, donde están fusionadas todas las dimensiones de la realidad ... ahí está el wenumapu. En el wenumapu están los antepasados o kuifikeche; los antepasados tienen una ventana para comunicarse con este mundo y esa ventana son los pewma.

Es así que la testimoniante anónima de la narración registrada en *Pulotre...*, dice lo siguiente:

...estuve más de un año lagrimeando, me dolían los ojos, puede haber sido el humo del fogón o porque salí afuera de la cocina cuando estaba acalorada por estar haciendo pan... Me dio como una corriente, la vista no me dejaba ver, se me ponía como una telita... Me hice remedio, seguía mal, no mejoraba con nada. Una noche soñé y en el sueño me dieron chakay, el jugo de la flor... del coquito, yo iba por el cerro y lo encontré, al otro día salí a buscarlo, lo puse calentito... Salió lágrima y ahí sané. (Colipán, 91).



Maqui, Carlos Le-Quesne

Soñar en el mundo mapuche se asocia a la dimensión simbólico-cultural del pewma, este suceso va más allá de una manifestación del inconsciente dentro de la matriz cultural mapuche, pues es un portal de viaje entre mundos vividos dentro de un presente, pero que, a su vez, es capaz de proyectar una visión de futuro como advertencia en sus soñantes. De este modo, el mapuche ve en el pewma el vehículo desde el cual puede situarse en una realidad superior, fuera del nagmapu o territorio material, por lo tanto, la función vaticinadora del pewma es la que establece nexos con el wenumapu bajo el principio de que: “tal como es arriba, así es abajo” (Ñanculef 2016: 34), dicha relación se origina, según Juan Ñanculef, pues el wenumapu es la copia dual del espacio terrestre, aquí habitan los antepasados que las machi invocan como espíritus tutelares y como transmisores del conocimiento de la etnobotánica mapuche. Es así como el pewma dicta el lawen

que debe recoger la narradora para sanar el küttran que ha roto el equilibrio, Armando Marileo describe la enfermedad desde la epistemología mapuche del siguiente modo:

Al mapuche le afecta todo lo que ocurre en la naturaleza; cuando de alguna forma se rompe el equilibrio, las relaciones entre los seres se ven afectadas. Si alguien rompe el equilibrio al transgredir leyes de la naturaleza, sufre las consecuencias del desequilibrio que ha provocado: la enfermedad tanto física como espiritual (Cit en Díaz et al 2004: 10).

Debemos advertir que el chakay, en mapuzungun hace alusión de modo general a un arbusto con espinas, por lo cual hay variadas especies que son denominadas con este nombre dentro de la cultura mapuche, siendo sus usos terapéuticos múltiples. Asimismo, el chakay es considerado un lawen que es capaz de ejercer la contra hacia un mal. Esto puede ser detallado en el relato de la testimoniante cuando expone: “Me hice remedio, seguía mal, no mejoraba con nada”. Así, se puede inferir que a través de los tratamientos medicinales convencionales no se ha propiciado la sanación, por lo tanto, la paciente se enfrenta a fenómenos que se encuentran en un plano de realidad paralelo, es decir, se enfrenta a fuerzas negativas provenientes desde el minche mapu (Ñanculef 2016), mundo opuesto complementario al wenumapu. Uno de los fenómenos que es expresión de este espacio es el mewlen, este es definido como el viento que forma remolinos en dirección de izquierda a derecha, lo más importante es no cruzar el espacio en donde transite el mewlen, pues está conformado por energías negativas, de lo contrario, deviene el küttran y desequilibrio en quien no haga caso a sus señales. Asimismo, el mewlen es situado como una manifestación de weküfe, este último alude a toda energía externa de carácter negativo, por ende, se debe advertir que este ha sido homologado equívocamente con la noción correspondiente al demonio desde la visión judeocristiana. Una expresión del mewlen puede ser ejemplificada cuando la narradora expresa: “Me dio como una corriente, la vista no me dejaba ver” (91), por lo tanto, podemos inferir que el pewma es el espacio que da respuestas y restituye el equilibrio roto entre las energías positivas y negativas correspondientes al wenumapu y minchemapu, es decir, recompone el kúme felen¹¹ (bienestar). Para los mapuches, este es el sistema de conocimientos y pensamiento que rige la matriz cultural de su sociedad, es por esto que el sistema educativo mapuche se sitúa desde esta perspectiva; pues: “Los mapuche aprenden haciendo, esto es el kúme felen, hacen cosas para aprender a vivir bien, es decir, aprenden en la praxis con los elementos de la naturaleza, en contacto con ella, no requieren aulas, ni bibliotecas fijas, pues todo está dado en el mundo natural” (Ñanculef 2016: 21). El método de observación (Inarrumen) que promueve el kúme felen se asocia transversalmente a todas las instituciones educativas, culturales y políticas de la sociedad mapuche articuladas desde el lenguaje y mapuzungun como primigenia reproducción de los signos de la naturaleza, es por esto que el mapuzungun significa “palabra de la tierra”, lo cual se ilustra en como: “la palabra responde a los sonidos del ambiente, del medio y del entorno”. (Ñanculef 2016: 22), es así que las fuentes de conformación lingüística del mapuzungun –al igual que en el chezungun williche- provienen desde onomatopeyas de diferentes expresiones como, por ejemplo, “el fiz-fiz kürrüf, que nace de la imitación del aire que sopla suave” (Ñanculef 2016: 53). Es en base a estos principios que se extraen conocimientos desde el pewma, el cual anuncia: “información general acerca del futuro, mensajes del mundo sobrenatural y conocimiento acerca de las acciones de los espíritus malignos.” (Rodríguez 2005: 4). Así, el lawen soñado, restablece el equilibrio entre el kúme felen: “(bienestar) y el “weza felen” o malestar expresado en la enfermedad; revelando en el sujeto

11 Ser así, estar así.

soñador su propio “az”, es decir, el: “carácter y reflejo de su espíritu (Paredes Pinda 11). Bernardo Colipán, me revela lo siguiente sobre los sueños en Pulotre...:

El tiempo de la memoria como tiempo sagrado constituye la base donde se asienta el tiempo cotidiano del pueblo mapuche porque es el que le otorga sentido, porque está ensamblado con otra realidad, porque está sintiendo que no solo es un sujeto cartesiano y racional, sino que también da la oportunidad de sentir mundos otros, realidades otras y en esa apertura que hay con esta realidad otra, aparece la realidad otra sueño, pewma.

Esto sucede porque para el mapuche la dimensión mítica es continua al espacio terrenal y, entre ambos, no hay escisiones, por ende, aquella respuesta que, puede ser observada como una metáfora, es un puente entre ambas realidades y la respuesta que cura el küttran.

5. Conclusiones

A modo de conclusión, se puede advertir que los principios del kúme felen (bienestar) y kúme mogen (buen vivir) son transmitidos y se sociabilizan a través del diálogo y nütram como sistema educativo que establece las bases de relación con el Wallmapu, es decir, el territorio y el Wallontu mapu o dimensiones paralelas como: el minche mapu, el nag mapu y el wenu mapu. Es desde la metodología del kúme mogen que el sujeto mapuche adquiere todos sus saberes, por lo tanto, podemos apreciar que las realidades alternas sustentan la construcción del kimün mapuche, haciendo posible un conocimiento superior vinculado a la cosmovisión y ancestros, como Abuelito Wentellao, por ejemplo.

Asimismo, el kúme mogen establece las bases de cooperación y reciprocidad que posibilitan la construcción de conocimientos comunitarios, es por esto que el nütram se establece como tratamiento discursivo que es capaz de sanar el küttran generado a raíz de la experiencia colonial de introyección de la inferiorización y subalternidad; por ello, el nütram retrama la historia que genera el trauma desde un punto de vista propio, dado que visibiliza la violencia que produce este desequilibrio a nivel físico y psíquico, impulsando procesos de endoculturación a través del rescate de la memoria colectiva, es decir, se propone al nütram como una narrativa decolonial que disputa un lugar dentro del “reparto de lo sensible” dominado por los discursos hegemónicos y la letra, es aquí donde cobra relevancia como un acto estético-político de justicia y conciencia histórica. Asimismo, este se propone como un contrapunto respecto a la historia oficial, pues imbrica sucesos silenciados desde el orden del discurso hegemónico, cuestionando su objetividad. Finalmente, quisiera dar mis agradecimientos a Bernardo Colipán por conducirme en los caminos de Pulotre, pues desde el nütram que entablamos –expuesto en parte dentro de este trabajo-, se intentó recoger las bases éticas y epistémicas williche desde las cuales se construye y sustenta el kimün como modelo comunitario; rüme mañun¹² lamngen.

12 “Muchas gracias” en chezungun

Bibliografía

- Catrileo, María. 2017. *Diccionario Lingüístico Etnográfico de la Lengua Mapuche*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.
- Colipán, Bernardo. 2019. “Cuadernos de Osorno”. En Caucao, Jaime y Colipán, Bernardo eds. 2019. *Diálogos bajo el volcán*. Valdivia: Ediciones Kultrún.
- Colipán, Bernardo. 1999. *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad Huilliche (1900-1950)*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.
- Chihuailaf, Elicura. 2015. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM ediciones. Díaz et al. 2004.
- Dorra, Raúl. 1997. “¿Grafocentrismo o fonocentrismo? Perspectivas para un estudio de la oralidad”. Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana. Ed. Ricardo J. Kaliman. Vol. I. Tucumán: Univ. Nacional de Tucumán. 56-73.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Foerster, Rolf. 1985. *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.
- Genette, Gerard. 1989. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Alfaguara S.A.
- Grosfoguel, Ramón. 2009. “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales”. En *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Huinao, Graciela. 2015. *Katrilef: Hija de un ülmen williche*. Santiago de Chile: LOM.
- Lara Millapan, María Isabel y Saavedra, Nicolás. 2013. *Kimün. Aprendiendo mapudungun a través de poesías y relatos. Literatura infantil*. Villarica: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Le Goff, Jacques. 1991. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Mignolo, Walter. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Milanca, Javier. 3 de septiembre del 2013. “Desde el fogón de una casa de putas williche de Graciela Huinao”. En archivo.futawillimapu.org (digital).
- Nahuelpan, Hector. 2013. “Las ‘zonas grises’ de la historia mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Volumen 17, N°1, 11-33.
- _____. 2015. “‘Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos’. Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche”, 271-300. En Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Herson Huinca y Margarita Calfío (editores). *Awükan ka kutrankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Ñanculef, Ana y Cayupán, Cristian. 2016. *Kuifike zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun*. Temuco: Comarca Ediciones.
- Ñanculef Huaiquinao, Juan. 2016. *Tayin mapiche kimün. EPISTEMOLOGÍA MAPUCHE – Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

- Paredes Pinda, Adriana. 2013. *Epu Rume Zugu Rakizuam: Desgarro y florecimiento. La poesía mapuche entre lenguas*. Tesis de Doctorado en Ciencias Humanas Mención Discurso y Cultura UACH.
- Rodríguez, Claudia. 2005. "Weupüfes y machis: canon, género y escritura en la poesía mapuche actual". *Estudios Filológicos* 40: 151-163.
- Spíndola, Jorge. 2017. *El az mapu y sus restituciones contemporáneas*. Tesis de Doctorado en Ciencias Humanas Mención Discurso y Cultura UACH.
- Tuhiwai Smith, Linda. 2016. *A decolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM ediciones.