

WIÑON ANTÜ ZUGU. FENÓMENO NATURAL, DE VIDA Y DE KIMÜN EN EL MAPUNCHE RAKIZUAM¹

Desiderio Catriquir Colipan
Gabriel Llanquinao Llanquinao

Resumen

El presente artículo pone atención en el aspecto sociocultural *mapunche* denominado “*wiñon antü*” desde el *mapunche rakizuam*. Este mismo aspecto sociocultural se ha dado en llamar “*we xipantu*” en el contexto de reivindicación cultural *mapunche* producido a partir del año 1979 como resistencia al Decreto Ley 2568. En dicho contexto, el denominado “*we xipantu*” se instaló como acto ceremonial de resistencia en el marco sociopolítico del gobierno de la dictadura y, en particular, del decreto que buscó dividir las tierras *mapunche*, transformándolas en propiedades individuales. El *wiñon antü* visibilizado a la sociedad chilena como *we xipantu* marcó un hito político-cultural *mapunche*, puesto que reivindicó la dimensión cultural de la relación que la sociedad *mapunche* establece con la naturaleza y el modo como se percibe en el *mapunche kimün* la vida en general y la humana en particular. El propósito de este artículo es profundizar en el conocimiento del *wiñon antü* desde el *mapunche rakizuam*, a fin de contribuir a superar las acciones folclorizadas transmitidas en la ceremonias de *we xipantu*. Para este trabajo se recurre a la conceptualización que la propia lengua *mapunche* ha hecho de este fenómeno cósmico-cultural, al conocimiento personal de los autores y al registro escrito disponible realizado por personas no *mapunche*.

I. INTRODUCCIÓN

La construcción de unidades temporales responde a los modos de vida que cada sociedad ha construido en su contexto socioespacial y en su devenir histórico (*Kuyfi ñi küpalen tüfachi zugu, fewla wegetuy reke*²). En esos marcos de la vida humana se celebra el tiempo, y el tiempo es festividad. En el

1 Rekülüwün: Se agradece el apoyo y colaboración de Ramón Catriquir, Antonio Levicura, María Llançavil y Segundo Córdova.

2 En este texto, se adopta para el *mapunzugun* la convención de escritura del grafemario *wirilzugumwe*, elaborado en la Universidad Católica de Temuco.

mapunche rakizuam o *mapun rakizuam*,³ al igual que otras culturas antiguas, los elementos del universo constituyen uno de los principales referentes de determinación de las unidades temporales, y su identificación genera momentos de festividad. En particular, la festividad expresa y celebra la relación de la sociedad con la naturaleza; expresa cómo el ser humano vive la vida en su mundo social, expresa el conocimiento que sobre la naturaleza ha construido, expresa un devenir histórico en el que se ha gestado dicha construcción, y expresa la repetición de los ciclos naturales desde su origen en el universo.

El propósito de este trabajo es situar la reflexión en el hito temporal *mapunche* conocido primariamente como *wiñon antü*, que marca un *wiñon xipantu* o *wiño y xipantu*⁴ y que en la actualidad se ha dado en denominar *we xipantu*, literalmente, “año nuevo”. Sin embargo, abordar este *zugu* (tema, asunto del que se habla) no solo supone centrarse en el evento coyuntural estudiado, sino que implica situarlo en un contexto cultural que relaciona el fenómeno natural con el conocimiento del universo y con la vida social *mapunche*. Desde el punto de vista del *mapun kimeltuwün*, es decir, de la enseñanza mapuche,⁵ el *wiñon antü zugu* apunta al reposicionamiento del *mapunche rakizuam* en las personas adultas y su posibilidad de transmisión hacia las nuevas generaciones mapuche y no mapuche, con propósitos comunes y a la vez diferenciados.

Para el desarrollo de este *zugu* se consideran tres aspectos, a saber:

- a. Universo y *kimiün* en el *mapun rakizuam*.
- b. *Wiñon antü zugu*: Encuentro entre *che-kimiün* y *mapu*.
- c. *Famülke ñi chumlerpun ta zugu*: Estado actual de este asunto.

El *rakizuam* de este *zugu* deriva de consultas de diversas fuentes orales y escritas, que proporcionan las palabras del *mapunzugun* que nos permiten entrar al conocimiento del *wiñon antü zugu* y/o *wiñon xipantu*. Las fuentes son *giüxam* (conversaciones, exposiciones) de *fütake che* (personas mayores), de *piam zugu*⁶ y de textos escritos por *wigka* y, en algunos casos, dictados por personas *mapunche*.

3 *Mapunche rakizuam* o *mapun rakiduam* se refiere al modo de pensamiento y reflexión construido históricamente por el pueblo mapunche.

4 Es decir, un regreso del período anual. Este último es conocido en *mapunzugun* como *xipantu*.

5 Más específicamente, *kimeltuwün* significa el proceso de enseñarse mutuamente o de aprender en el acto en que se está enseñando.

6 Para una definición de *piam*, ver sección siguiente: “*Che* y cosmos en el *mapun kimiün*”.

2. CHE Y COSMOS EN EL MAPUN KIMÜN

En el *mapun rakizuam* el conocimiento (*kimün*) sobre los orígenes del universo y de la vida se ha expresado en *piam*, es decir, una expresión codificada del *kuyfike*⁷ *güxam* (conversaciones de los antiguos, sobre temas antiguos), que contiene las reflexiones que *kuyfike che* hicieron acerca de la existencia. Este conocimiento ancestral acumulado con el paso de las generaciones y codificado lingüísticamente es lo que se conoce como *mapun kimün*.

2.1. Orígenes del universo y de la vida

Un *piam* de *Pirkun mapu che*, comunidad cercana a Vilcún, al este de Temuco, nos señala que en sus orígenes el *mapu*, esto es, el territorio mapuche,⁸ representaba *kiñe ruka che*, es decir, un grupo que constituye una unidad familiar en una vivienda. El *piam* dice así:

Xoflu ga ruka

Mapu ta kiñe futa ruka yemfel, kura ruka piam, chew kiñe kurewen fey nierkefuy kechu yaj (choyüm): kiñe küyeh pigestay, kagelu antü, wüñeife, cherufe, fey ti chi finan che pigerkefuy, piam.

Kiñe antü xiparkey chi pu kurewen fey kizulewerkey pu weke che, fey ga kewarkeygün, fenxe kewarkeygün, ukonürkey ñi kewan egün, fey gü-nezuamürkelaygün ñi üykülen ti küxal, fey ñi amulen ñi kewan egün yul amulerkey ti küxal, xemkülerpurkey, fey kofirkey ta ruka. Kofilu ga ruka xofruerkey, piam.

Fey chi pu choyüm, paxiqtulewerkey, kiñeke wenu amurkey, femgechi, kiñe antüwi, kagelu küyehüwi, kagelu kay wüñeifewi, piam. Cherufe kay kiñe takoz kura mew anüpurkey, fey ta zegün pigetuy, fewla; che ka puwürkey kiñe lil mew, fey mew mülewepuy, piam.

Zewma femlu egün güxamkarkeygün, zoy kewawelayayin, rel küzawayin, piwigün. Femgechi Küyeh uxukokerkey mapu mew; Antü küxalmaniekerkey ga ruka; Cherufe jiwatuniekey fij puh ñi ruka, ka listuniekefi fij puh ñi ruka, ñimitukey kom ti wezakelu, kümewenolu. Chewürfe ilo che mew ta mogelüwkey. Lagümkefi feyti chi wezake che.

Küyeh ta nierkey meli püñeñ: Xalkan, Jüfkeñ, Mewben ka Kürüf. Küyeh amul-lu ñi uxukon fey ti chi püchüke kura che egu tapülüwürkeygu; fey ti chi tapül mew xiparkey ga anüm reke ñi xemkülerpun, ka femgechi xemkülerpurkey ga che, piam.

7 *Kuyfi* en *mapunzugun* se refiere a lo antiguo, a lo que se formó en el tiempo de los antepasados y/o a lo que requiere mucho tiempo para manifestarse.

8 Para más información sobre el concepto de *mapu*, ver Quidel y Soto (en esta publicación) y Vidal, Calfuqueo y Ancan (en esta publicación).

"Fewla ta mün mogepüratun, müley ta mün 'rumel küzawkülerpual' pirke-eyew egu küyeh. Femgechi ta che ñizolkünugerkey tüfa mew, fey ta pu antümka kay, rüpülkunugerkey chew ñi rupayam ta ko".

Fey mew ta peñiyewyiñ, pu müha pigeafuy rume, kom kiñeke nieyiñ tayiñ mapu, iney no reme inñiyewnual ta mogen mew, piwürkeygün, piam. Ka femgechi kiñeke nieyiñ tayiñ küzaw, pigün piam. Ekiüwnolu ta che fj piwkey, yafkawlayayiñ pikafuygün, welu mogen ta feley.

Tunte chi kiñe chaw ka kiñe ñuke choyüngeyiñ kewakekayiñ, ixo kom: küyeh, antü, wüñeje, chewürfe ka feleygün. Fey ta chi zugu mew, che müley ñi jakozuamafel ta zugu.

Fey mew ta müley ñi gijatual ta che (M.P., Pirkunche).

Este *piam* muestra la constitución de algunos elementos primarios del universo y de la vida. Así, se observa que la vida del *che* (la persona mapuche) es anterior a la separación de los componentes del universo (*waj mapu*): el *che* probablemente ya existía en forma de *newen*. Luego, se suscita una explosión, y los elementos componentes se separan: entonces, el *mapu* aparece reorganizado de un modo distinto al orden preexistente; el agua estaba en algún lado y desde allí surge la vida de las plantas y la reaparición del *che*. En esta reorganización, cada uno de los seres aparece cumpliendo funciones particulares: el *che* adquiere presencia física en el cosmos, y después de sucesivos procesos de transformación, reconoce su relación de redes de parentesco con los demás seres del universo, especialmente con los vegetales.

Durante este reordenamiento, el *che* también recibe el mandato de dirimir conflictos entre otros *che* y con los otros seres del cosmos. El reconocimiento de reordenamiento es la celebración del *kamarikun* o *gijatun*, ceremonial sociorreligioso territorial mapunche que busca restablecer el equilibrio entre el mundo superior, expresado en la idea de *kajfü wenu*, y el mundo natural y social.

El *piam* "Xoflu ga ruka", mirado desde el proceso de transformación, reconoce el tiempo cósmico amplio reorganizado pero, a la vez, nos indica el tiempo del *che*, el tiempo de los *kujiñ* o animales, el tiempo de los *aliwen* o plantas. Es decir, expresa la dinámica de los seres en el universo y en el tiempo.

2.2 *Waj mapu zugu*: Mundo y tiempo en el *mapun kimün*

En el *mapun kimün* es posible distinguir dos hitos temporales mayores, atendiendo al movimiento aparente que el sol hace al levantarse desde el horizonte en el *puel mapu* (por el oriente) durante el ciclo anual. Ambos hitos determinan a su vez dos períodos temporales anuales. En *mapunzugun* estos

hitos se denominan: uno, “*wiñon antü*”, ‘regreso del sol’ y, otro, “*wiño xekamen antü*” o “*tüway antü*”, ‘retorno del sol’.

Wiñon antü pigekey chew ta ñi wüxapun reke ta antü, pikum mapu püle; wüxapule, fey ta wiñotuy, kiñe xekanalkagetuy ñi wiñotun, femechi amuley, fey wüxaputuy wiji mapu püle; feymew wiñoxekametuy antü. Feyta ta wiño xekamen antü, pigekey mapunche kimün mew. Welu yoz tüway antü pigekey” (Ramón Catriquir, 2006).

Es decir, se llama ***wiñon antü*** al momento cuando el sol se detiene y regresa hacia el norte; entonces en el conocimiento *mapunche* se dice que regresa a un “paso de gallo”, es decir, en pequeños pasos, y que cada día se moverá más hacia el norte su salida por el horizonte. Por otro lado, y complementariamente, el ***tüway antü*** o ‘retorno del sol’ se corresponde con el solsticio de verano, en el hemisferio sur.

“*Feyta chi wiñon antü wej ta wüzam xipantu pigekey kuyfi mew, fey chi wiño xekamen antü kay, xawüwma xipantu pigekey*” (traducción al *mapunzugun* del autor, tomado del texto de Molina, 1788), *welu mapuzugun mew günezua-mgele, xawüwma xipantu kiñewkülelu wiñon antü egu xokifali; wiñon antü mew zitupuy ta kiñe xipantu; wiño xekamen antü mew kay fey mew ta wüzam xipantu*. Así, ya a fines del siglo XVIII, Molina registró que el pueblo *mapunche* identifica el *wiñon antü* como hito para dividir el año.

Los hitos temporales *wiñon antü* y *tüway antü* tienen como referente el levante matutino del sol en un punto del ***xamelxamel*** u horizonte, en el ***puel mapu*** (territorio del oriente). Es decir, tanto el movimiento del sol como el punto de levante matutino en el ***xamelxamel*** constituyen una unidad referencial indisociable. Esta relación expresa el *kimün* que las generaciones de los *kuyfike che* –los antiguos– hicieron del universo y su mundo, como resultado del *rakizuum* o proceso cognoscitivo. En el *güxam* educativo entre Desiderio Catriquir, María Llançavil y Antonio Levicura (realizado en noviembre de 2016) se señaló que el proceso de construcción de *kimün* (conocimiento propio) mediante el *rakizuum* (proceso reflexivo) considera las acciones de *ashkintun; pu kintun, günelun* y *günezuum*. Algunos ejemplos nos lo ilustran:

En el territorio de Melipewko, ubicado al este de la ciudad de Temuco (“*Temuko*”), las personas dicen que el *wiñon antü* se produce cuando el sol aparece por la mañana en el cerro conocido como “*Küyeh mawiza*” –o “*Machi mawiza*”– por el noreste (“*pikum puel püle*”) y ocurrirá el *wiño xekamen antü* o *tüway antü* cuando el sol salga en el cerro “*Weyulko*” por el sureste (“*wiji puel püle*”) (*logko* José Relmukaw, 2005). Por su parte, para el sector de *Ñügküjko*, en *Xufxuf*, al este de *Temuko*, el *wiñon antü* se produce cuando el sol aparece en el volcán Tolhuaca (“*Tobwaka*”) por el noreste (“*pikum puel püle*”), en tanto que el *wiño xekamen antü* o *tüway antü* se produce cuando

el sol aparece en los cerros de “Xufxuf” por el sureste (“*wiji puel püle*”) (logko Antonio Córdoba, 2005). Una constatación similar se registra en Panguipulli, donde se dice que el *wiñon antü* se produce cuando el sol hace su aparición en el cerro “Mülimüli”, próximo al volcán Villarrica, por el noreste (“*pikum puel püle*”), mirado desde el sur, mientras que el *wiño xekamen antü* o *tüway antü* se produce en el cerro de “Peña” por el sureste (“*wiji puel püle*”) (Ramón Catriquir, 2006).

Así, el *xamelxamel*, u horizonte del *puel mapu*, es el punto que marca la direccionalidad hacia el *wiji mapu* (territorios orientados hacia el sur) y/o hacia el *pikum mapu* (territorios orientados hacia el norte), lo que determina que el hito corresponda al *wiñon antü* o al *tüway antü*. Adicionalmente, la trayectoria del sol o *antü* desde el oriente hacia el occidente indica los momentos de la duración de claridad/oscuridad. Cuando el sol describe su trayectoria de invierno lo hace desde el *puel mapu* (el este) al *xufül mapu* (el oeste) de forma muy cercana al horizonte hacia el norte. En tal caso, se dice “*xana rupay antü*”, es decir, el sol pasa “botado, caído”, indicando con ello que los días son “cortos”. Por el contrario, durante el verano, el sol describe una trayectoria más amplia, alargando su giro.

Al considerarse los antecedentes presentados debe tenerse en cuenta que cuando el *lof che* (comunidad, considerada en su dimensión social) se sitúa en espacios abiertos, los puntos temporales referenciales tienden a ser homogéneos y se encuentran a mayor distancia del observador, mientras que cuando los territorios de vida están caracterizados por la existencia de cerros, entonces los puntos de referencia pueden ser de mayor heterogeneidad, por cuanto el observador se encuentra más cerca del punto espacial de referencia.

Feyta chi zugu, zoy küme günezuamgeale, müley ta ñi rakizuamüñmageal ta xipantu zugu ¿chew ta xiparpuy antü, kiñe xipantun mew, pikum mapu püle kam wiji mapu püle?

Fiyta chi zugu femechi ta azentukiñofiyin:

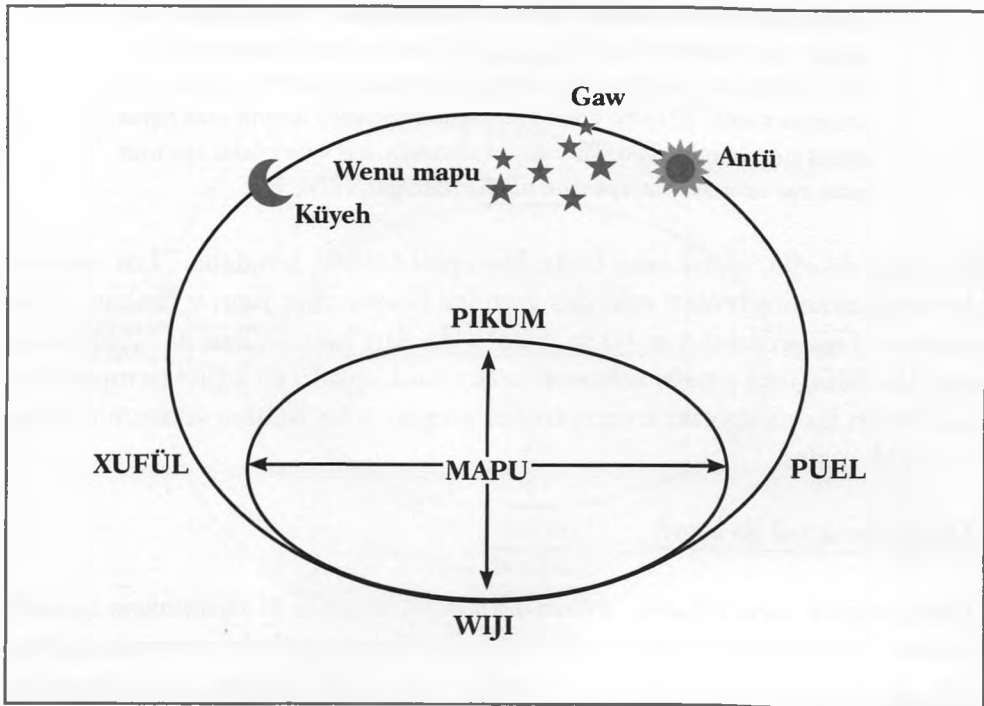


Figura 1. Universo, *mapu* y direccionalidades en el *mapun kimiün*

En la Figura 1 se muestra que en el hemisferio sur el giro aparente del sol sigue su trayectoria por el norte del observador, desde el este al oeste. En el *wiñon antü*, el giro será más corto, por lo que tanto la salida del sol como su puesta se verán más cerca del norte. Por el contrario, en el *tuway antü* el giro es más largo, razón por la cual la salida y la puesta del sol se aprecian más “hacia el sur” o, dicho de otro modo, más lejos del norte.

Desde el punto de vista temporal, entonces, tenemos que concluir que *wiñon antü* y *wiño xekamen antü* son eventos de carácter natural, identificados e interpretados socioculturalmente. Desde el punto de vista social y cultural, son eventos que fijan hitos de relevancia social y, aún más, son festivos. Así, entonces, lo festivo y lo solemne corresponden a la vivencia *mapunche* frente a estos eventos naturales que implican al ser humano. En este marco cultural, el *wiñon antü* es, ante todo, regocijo, es alegría, es solemnidad, es agasajo.

Juan Benigar (1978), a partir de testimonios orales, muestra que no solo el *wiñon antü* y el *wiño xekamen antü* son motivos de fiesta en el *mapun kimiün*, sino también el amanecer. El tiempo está unido a la vida social y la vida social al tiempo. El autor lo ilustra así:

La última parte de la noche, próxima al día designase como *epe wün*, casi aurora, casi madrugada; y juega en sus ritos un papel importantísimo. Es el tiempo que vigoriza, que da salud a aquellos que no lo pasan en el perezoso sueño. El indio considera como vergüenza dormir esas horas santas cuyo nombre llena su rogativa matutina: *ape wün vücha*, *epe wün kude*; *epe wün we che*; *epe wün ullcha* (Benigar, 1978: 90).

Respecto de ello, el anciano Félix Manquel (1960) señalaba: “Los *mapunche* antiguamente tenían solo dos grandes fiestas: San Juan y Paskon”. Hoy podemos comprender que no se trataba de San Juan y “Pascua” (Navidad), sino de *wiñon antü* y *wiño xekamen antü* (*tüway antü*); en aquel tiempo ya no mantenían las categorías conceptuales propias o las habían subsumido bajo las occidentales.

¿Qué sabe usted de esto?

Günezuamgen mew xipantu, wiñon antü pige, chew ta ñi xipamokem ta antü, fy mew ta ñi zitupun, pikum mapu püle; wiji mapu püle kay ta wiñomeketuy antü, fy mew ta wiño xekametuy, pigekey. Femechi fy ¿pikum mapu nieperkelafuy ta ñi mülewe?

Fiyta chi kimün mew ta pewfaluwi, chumechi ta ñi rakizuamfiel mapu, xipantu, ta kuyfike che; tüfa mew ta kimfali ñi günezuamgerken ta tüfa chi zugu. Mapun kewüh mew ta elkünugerpuy tüfa chi kimün, inchiñ ta yin inaniael, yin wenuntunierpuael.

2.3. *Wiñon antü zugu*: Relación entre ciclos anuales y *mapun kimün*

En el marco del *mapun kimün* nos parece importante avanzar un poco más en torno a las particularidades y generalidades al interior de la sociedad y cultura *mapunche*, especialmente en lo que se refiere al conocimiento construido en la relación sociedad-naturaleza a partir de los ciclos anuales.

En la actualidad es común encontrar nombres de cuatro épocas del año, que en *mapun zugu* se denominan *pukem*, *pewü*, *walüg* y *rimu*. Esto se representa de alguna manera en el siguiente esquema (Figura 2).

Sin embargo, Pascual Coña identifica seis épocas del año, lo que diferencia su interpretación de las cuatro estaciones del año occidental. Estas seis épocas señaladas por Pascual Coña son: *wühün xipantu*, *tugepeyüm füh*, *antügen*, *xipalpüramüwgen*, *kashü pewü* y *pukem*, y que el texto presenta, respectivamente, como: “época de los brotes”; “época de recolección de frutos, cosecha chica”; “tiempo de sol, de los calores, de la abundancia”; “cosecha

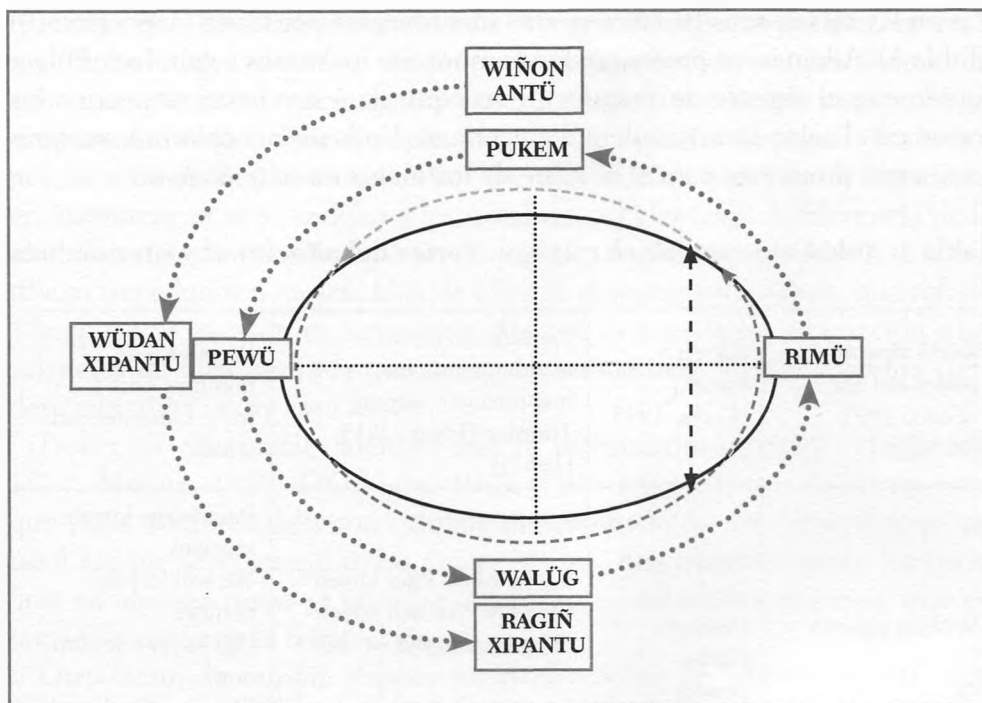


Figura 2. *Wiñon antü* en relación con los ciclos anuales de la naturaleza

guardada”; “brotes grises o luna cenicienta”, y “época de lluvias o invierno”. Además, desde una perspectiva histórica Pascual Coña destaca que: “*zoy kuyfi re kimgekefuy ñi fühken mawiza; fey antügen pigekefuy. Gewetunolu füh; kom ñamtulu, fey pukem pigekefuy*” (Coña, 1995 [1930]: 83).⁹

De las palabras de Coña se desprende que en el *kuyfi zugu* el criterio para definir las épocas del año está dado por la producción de frutos. Así, cuando las montañas estaban en frutos, se hablaba de “época de sol” (*antügen*); cuando no, de época de lluvias (*pukem*).

Los esfuerzos de diversos autores por acceder al conocimiento *mapunche* del tiempo se pueden observar en Juan Ignacio Molina (1778), Alcide D’Orbigny (1999 [1835-1847]) y Paul Treutler en 1861 (citado por Inez Hilger, 2015 [1957]). Treutler establece una relación directa entre los nombres occidentales de los meses con las denominaciones *mapunche*, según información de dos hombres de Coñaripe en el año 1946. A continuación se presenta una sistematización de las lunas o meses (*küyeh*) del año, organiza-

9 El texto presenta la siguiente traducción al español: “En tiempo más remoto se distinguía solamente la época de los frutos silvestres, llamándose verano esta estación; en cuanto ya no se podían tomar frutos por haberse acabado todos, era invierno”.

das en las seis épocas (*xokiñ xipantu*) identificadas por Coña (1995 [1930]) (Tabla 1). Además, se presentan los nombres de los meses según Inez Hilger (quien cita el registro de Treutler), y su equivalencia relativa respecto a los meses en el calendario occidental gregoriano. En la última columna, se agrega nuestra propuesta para el nombre de los meses en *mapunzugun*.

Tabla 1. *Xokiñ xipantu küyeh qüy egu*. Partes del año, lunas y sus nombres

Xokiñ xipantu / partes del año (Coña, 1995 [1930])	Küyeh / meses (Coña, 1995 [1930])	Nombre de meses occidentales y en mapunzugun, según Treutler-Hilger (2015 [1957])	Propuesta de nombres para las trece lunas del ciclo anual
Wühün xipantu	Wesha antü Fücha fija Pewügen Fücha pewün	Septiembre: Pijel küyeh ¹⁰ Octubre: We wül küyeh Noviembre: Ina we wül küyeh	Pijel lewge küyeh: septiem. We wül küyeh: octubre Fija küyeh: octubre/nov. Konpa walüg küyeh: nov./dic.
Tugepeyüm füh / Püchü walüg	Karü walüg Walüg küyen	Diciembre: We füh küyeh	Tüway antü küyeh: diciem.
Antügen/wükan antü	Fücha walüg Püramüwgen Kaxügen (siega)	Enero: Afün küyeh Febrero: Kogi kuyeh Marzo: Gülor küyeh	Walüg küyeh: enero Afün walüg küyeh: febrero Kogi küyeh: marzo
Xipalpüramüwgen kon pukem	Entupoñün Chomügen Rimügen	Abril: Rimü küyeh Mayo: Ina rimü küyeh	Rimu küyeh: abril Afme rimu küyeh: mayo
Kashü pewü	Kashü küyen	Junio: Xor küyeh	Wiñon antü küyeh: junio
Mawüngen, pukem	Kexawüngen Wüxe küyeh Xagliñ / fija	Julio: Ina xor küyeh Agosto: Win küyeh	Ûre kon küyeh: julio Küñiwüngen küyeh: agosto

10 Sobre algunos de los términos usados en esta tabla:

Pijel: anhelado, deseado. De ahí la idea de anhelar la venida de la primavera.

Wül: lo que da, lo que provee, en referencia a los productos de la primavera. We wül, del adjetivo “we” ‘nuevo’, se refiere a los primeros frutos.

Füh: frutos, semillas.

Afün: cocido, maduro. Afün küyeh es, entonces, el ‘tiempo de la abundancia’.

Mientras que PascualCoña menciona seis grandes épocas del año, en cada una de las cuales identifica unidades de tiempo menores cuyas denominaciones se relacionan con rasgos de la naturaleza y/o con la vida mapunche, el **mapunche mogen** (por ejemplo, *entupoñün* 'cosecha de papas', *fija* 'tiempos de escasez de alimentos'), Paul Treutler registra nombres de los meses en *mapunzugun* asociándolos a los nombres occidentales. A diferencia de la identificación de Treutler, que propone doce, en nuestra propuesta se identifican trece lunas o meses. Una de ellas se denomina *fija küyeh*, que refiere a la época de escasez, en tanto otras dos son denominadas en relación a los solsticios de invierno (a la que llamamos *wiñon antü küyeh*) y verano (que denominamos *tüway antü küyeh*).

Debemos considerar, además, que la literatura etnográfica (Havestadt, 1777; Molina, 1788; D'Orbigny, 1999 [1835-1847]; Erize, 1960) muestra que estos nombres debieron cambiar dependiendo del medio ambiente natural en que se encuentran las comunidades. Así, probablemente los nombres en algunas zonas se vinculan más bien a los cultivos, mientras que en otras lo hacen con la recolección.

Otro factor de cambio importante es el proceso de "ahuincamiento" que denuncia Pascual Coña, por medio del cual se introduce la categoría occidental de "mes" y la cuenta exacta de doce meses en un ciclo anual. Al respecto, Coña (1995 [1930]: 83) señala: "*fewla wigkawi mapu che, wigka reke entukey ñi tunten mew ñi rupamum kiñe zugu. Fempikey: Iñche konün ñi hampülayal pewenche mapu mew mari küla konchi abril küyen mew, kiñe waragka pura pataka pura mari epu xipantu mew*".¹¹

El tiempo es percibido y vivido y, en consecuencia, cualificado y, en algunos casos, medido. Así, entonces, el tiempo medido es necesariamente de naturaleza social. Según Juan Benigar, "...la medición exacta del tiempo, con la adopción de medidas sistematizadas y de un valor generalmente aceptado, es de naturaleza eminentemente social" (Benigar, 1978: 103).¹² En efecto, la construcción de la vida social se asocia a la identificación de tramos temporales, los que se establecen en torno a ciertos referentes. Así, en varias culturas se han construido las medidas exactas del tiempo, como los horarios, los

Kogi: rastrojo, lo que queda después de la cosecha.

Gülor: entrega de lo producido.

Rimü: según Augusta (1995 [1916]: 216), es una hierba con flor amarilla que florece desde abril a fines de mayo e incluso hasta junio. Sería la *Oxalis perdicaria*. Ina rimü, del término "ina" 'seguir', correspondería al tiempo que sigue al rimü.

Xor: espuma, vaho. El xor küyeh es el tiempo de la neblina, de la evaporación. El ina xor es el tiempo que le sigue.

11 El texto presenta la siguiente traducción al español: "Hoy en día se ha chilenezado la gente indígena y se expresa sobre la fecha de cualquier suceso como lo hacen los chilenos. Por ejemplo, yo emprendí mi viaje a la Argentina el trece de abril de mil ochocientos ochenta y dos".

12 En esta misma línea, ver Quidel y Soto (en esta publicación), y Soto y otros (en esta publicación).

calendarios, etcétera. En el caso *mapunche*, se ha registrado un testimonio de la existencia de un “calendario lunar”, que habría consistido en un plato de madera con un agujero al centro y varios de ellos próximos a su borde. En el agujero del centro se colocarían varias plumas, de modo que, a medida que pasaban los *küyeh*, se sacaba una pluma del centro y se colocaba en uno de los agujeros del círculo exterior, y así sucesivamente hasta que todas las plumas quedaban allí, con lo cual se completaba el año.

Para Pascual Coña, la introducción del reloj vino también a producir cambios en la concepción del tiempo. El autor señala: “*ka kimlafuy feychi relosh kuyfike mapuche yem. Feyegün ramtukelafuygün: ‘tunte horagey?’, ‘tunte püray antü?’, pikefuy ñi ramtuwufel*” (Coña, 1995 [1930]: 83).¹³ En esta cita podemos observar la capacidad *mapunche* de adopción de la cultura del otro pero, al mismo tiempo, de situarlo en su propia lógica cultural, como ocurre al preguntar “¿*tunte antü?*”, esto es, “¿cuánto “solea”? en vez de “¿qué hora es?”

3. WIÑON ANTÜ: EL KIMÜN COMO KUYKUY¹⁴ ENTRE MAPUNCHE Y MAPU

Más arriba hemos señalado que el *wiñon antü* es un evento natural interpretado socioculturalmente, es decir, un momento observable e identificable. Luego de su ocurrencia (dos o tres días después), se aprecia que su desplazamiento en el horizonte equivale a “*kiñe xekan alka*” (un paso de gallo). De este modo, podemos comprender que se trata de un pequeño regreso del gran viaje del sol, el que durará varias *küyeh* (ciclos lunares completos). Por su parte, *we xipantu* es el nombre que recibe el tiempo que transcurre desde que empiezan a crecer los días hasta que se produce el día más largo del año (Erize, 1960), es decir, la mitad del año, que transcurre desde el solsticio de invierno al solsticio de verano. Esta información es refrendada por Pascual Coña (1995 [1930]) y por los testimonios orales de las personas mayores y de quienes han vivido el proceso *intracultural mapunche* de esta festividad.

El *wiñon antü* como tiempo festivo se expresa en la idea de *wühün xipantu*, es decir, de “amanecer del año”, que asocia la primavera al amanecer (“*wüh*”). El amanecer del año y el amanecer del día expresan dos recomienzos de la vida social en el tiempo: el primero refiere al ciclo anual y el segundo al ciclo diario. Al respecto, escribe el padre House: “Una de las solemnidades principales es el primer día del año nuevo araucano que comienza en

13 Tampoco conocían el reloj los antiguos araucanos. Ellos no preguntaban: “¿Qué horas son?” sino: “¿Cuán alto ha subido el sol?” (Coña, 1995 [1930]: 83).

14 *Kuykuy*: puente fabricado de un tronco de gran tamaño, usado para facilitar el cruce entre dos orillas.

el solsticio de invierno (21 de junio) y se llama *winiin xipantu* (el alba, la aurora del año)” (citado por Erize, 1960: 398-399).

Desde el punto de vista social, el *winiin xipantu* es festivo, es solemnidad, pues se celebra un nuevo amanecer, un nuevo despertar, un reencuentro entre la vida social y la naturaleza. Así, es un reencuentro esperado, luego de una espera atenta, de una espera para la transformación. House señala:

A media noche, o a más tardar al alba, todo el mundo está de pie y se va a bañar a la orilla más cercana, porque tiene como artículo de fe que en esta hora matutina posee el agua virtud particular comunicada por el Gran Espíritu en favor de los mapuches diligentes. Ancianos, adultos y niños, enfermos y sanos, todos se lavan en la corriente y todos lanzan, a grito pelado, estentóreas viva el nuevo año” (House, citado por Erize, 1960: 398-399).

El reencuentro es alegría, es regocijo; después del prolongado baño. Dice House (1960, citado por Erize, 398-399): “todos brincan, se divierten, charlan y comen hasta que se hace de día y sobre todo beben”.

De lo registrado por House, y de lo plasmado en el *piam* anteriormente transcrito, comprendemos que el agua representa el origen y la renovación de la vida, el agua es cambio de estado en los seres, especialmente el agua limpia y corriente, pues prepara para el nuevo ciclo. Los testimonios orales lo corroboran, cuando se dice: “*epu antülewen San Juan Günechen ta wegelketufi ta ko, fey mew ta che müley ta ni müñetuwal we ko mew. Che ta epuwüh müley ta müñetuwal, zumzumkülen ta wüh*” (Isabel Maquelipe, 1995).

Este reencuentro es organizado social y culturalmente, en ocasiones con meses de anticipación. Así lo recoge el mismo House: “la chicha elaborada un mes antes y encerrada en un gran recipiente”. Además, el reencuentro es ritualizado y se constituye como un tiempo sacrificial:

Antes de las ocho sacrifican un cordero en presencia de la tribu. Los ancianos recogen la espumosa sangre en un jarro de barro cocido y la levantan al cielo a la vez que un jarro de chicha; después derraman lentamente por el suelo ambos líquidos pidiendo que sea bueno el año para todos, chicos y grandes. El Espíritu Protector del tiempo así invocado y conquistado empiezan los regocijos (House, citado por Erize, 1960: 398-399).

En el texto de House se observa una secuencia desde la reflexión oratoria (es decir, ritual, en el sentido de oratoria) al mundo social. De esta manera, el *gijañmawiin* (rogativa *mapunche*) se constituye en un triple puente: i) entre el

espacio vital del agua y el espacio vital de la vivienda; ii) entre el ser humano y la divinidad; y, por último, iii) entre el mundo del *kajfú wenu*¹⁵ al mundo social, el primero expresado en las oraciones y el segundo, en el compartir. La vinculación entre lo humano y lo divino, entre el tiempo pasado y el tiempo presente se encuentra en acciones que las personalidades *mapunche* realizan al amanecer del “*kiñe xekan alka wiñotun antü*”, es decir, del regreso del sol, al que se le compara con el caminar de un paso de gallo. Se dice: “*pürapan mew gaw, pijantupakey machi, xuxukatupakey xuxukatufe, gijatupakey gijatufe*”,¹⁶ lo que puede ser entendido como un llamado a “venir a detener la marcha”, un arribo en el tiempo y un reposicionamiento en un nuevo caminar. Asimismo, el júbilo se manifiesta en los gritos, como ha sido registrado por los cronistas y como se sigue testimoniando en la actualidad en algunos *lof mapu* del valle del Cautín (*lof mapu* de Ütügentu, Kuzako, Zewüpülli, 2005). Estos gritos se realizan en el momento del baño y con la aparición del *gaw* en el horizonte, en el momento del *epewüh*, es decir, casi al amanecer. En el grito se diría: “*pürapatuy gaw, pürapatuy gaw, pürapatuy gaw*”.

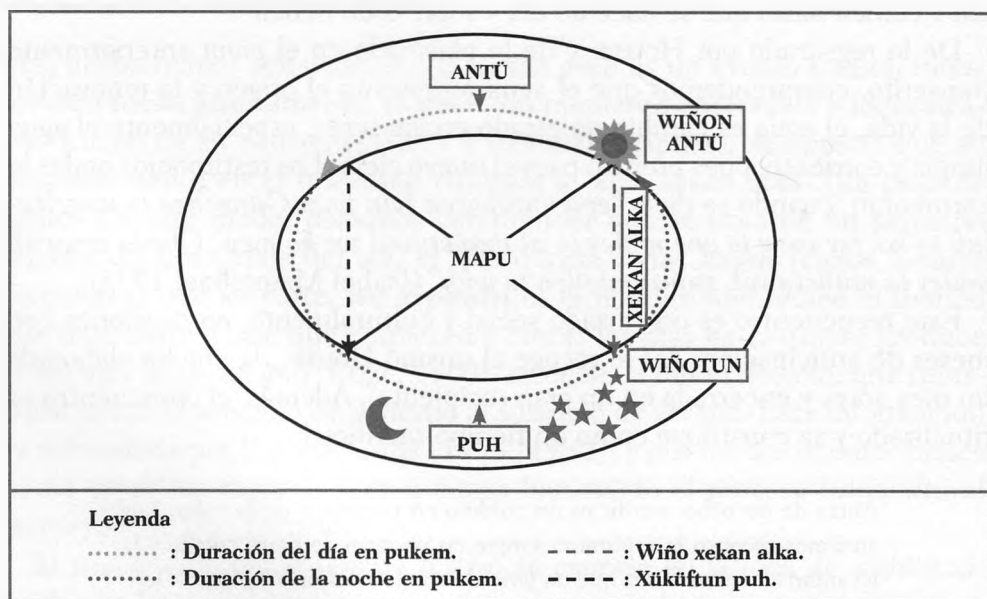


Figura 3. *Kiñe xekan alka wiñoy antü, kiñe xekan alka xüküftuy puh*
A un paso de gallo regresa el sol, a un paso de gallo se encoge la noche

15 *Kajfú wenu*: el mundo superior, mundo espiritual-religioso. El concepto de *kajfú*, literalmente azul' está utilizado para referirse a la pureza.

16 Esta expresión hace referencia a que poco tiempo antes del *wiñon antü*, más o menos a mediados de junio, la constelación denominada *gaw* en *mapunzugun* (las Pléyades, según la identificación occidental) aparece en el horizonte por el oriente un poco antes del amanecer. Esto constituye un indicio certero de la cercanía del *wiñon antü*, lo que llama a las distintas personas a detener su ocupación cotidiana.

3.1. Tiempo, personas y mundo vegetal. Diálogo entre el *che* y las plantas

En este tiempo se reconoce un momento de sensibilidad en la naturaleza, que constituye un momento preciso para el diálogo entre seres humanos y el mundo natural. Esto se muestra en la exigencia que se le presenta a las plantas para que otorguen frutos, particularmente a las cultivadas (domesticadas). El pensamiento analógico se hace presente de dos modos: se lanza arena *korel* a las plantas para que su fruto sea tan abundante como el *korel* mismo. También se las azota y se dice: “*fühpe, fühpe*” ‘que dé fruto, que dé fruto’. En otros lugares, el diálogo entre ser humano y plantas se simula en una conversación-petición entre niños, uno arriba del árbol y otros que lo azotan diciendo: “¿*fühaymi?*” “*May fūhan*”. “*Fühnolmi, kaxüayu ka küxaltuae-yu*”. ‘¿Vas a dar fruto? Sí, voy a dar. Si no das fruto, te voy a cortar y te voy a echar al fuego’.

El acto de azotar las plantas simboliza también el despertar, el *xepeluwün* de la naturaleza, por cuanto quien las azota debe hacerlo con rapidez, debe hacerlo con agilidad. Este tipo de actividad festiva debe ser realizada por los niños.

4. SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA DEL WIÑON ANTÜ

4.1 *Wiñon antü* como *we xipantu*

La idea de *wiñon antü* entendido como *we xipantu* se inicia hacia fines de los años setenta, en el marco del movimiento *mapunche* que nace como reivindicación cultural frente a las políticas del gobierno de la época. En estas circunstancias, pareciera que se quiso buscar un término homólogo al evento occidental, un término que fuese entendido como “año nuevo”. De ser así, el *we xipantu* como evento natural y cultural se orientaría más por el *wigka rakizuam* que el *mapun rakizuam*.

Mientras que para el *mapun rakizuam* la palabra *we xipantu* designa un período temporal que va desde el *wiñon antü* hasta fines del mes de diciembre, lapso en el cual se producen distintos momentos de renovación de la naturaleza, como el *peshkiñ*, *pewü*, *rayün*, *füh*, *afün*,¹⁷ etcétera. Entonces, la palabra *we xipantu* usada para referirse únicamente al solsticio o cambio de ciclo no expresa el sentido genuino que tiene, que comprende un período prolongado en el cual se producen distintos procesos y cambios naturales. En este sentido, el uso de *we xipantu* utilizado únicamente para referirse al

17 *Peshkiñ*: ‘flor’; *pewü*: ‘brotes’; *rayün*: ‘florecimiento’; *füh*: ‘frutos’; *afün*: ‘maduración’.

cambio de ciclo anual estaría generando una transformación cultural, expresando la separación entre naturaleza y sociedad, dado que en el *mapun kimün* el *che* se concibe formando parte de la naturaleza, y no fuera de ella.

4.2. El *wiñon antü* como evento en la actualidad

A partir del movimiento social *mapunche*, la festividad del *wiñon antü* se introduce paulatinamente a la institucionalidad escolar bajo el término *wexipantu*, que ha ido masificándose hasta la actualidad, no solo en el ámbito escolar, sino también en el mundo social chileno.

Paralelamente, en la actualidad la celebración del *wiñon antü* experimenta un proceso de colectivización en diversos sectores sociales y espaciales *mapunche*. Ello podría generar a la larga una mayor vinculación entre los miembros de las comunidades y un fortalecimiento de las formas propias de relación entre las comunidades y los ciclos naturales.

En esta situación contemporánea aparecen referencias a otras actividades sociales que se hacían en el pasado (*kuyfi mew*), tanto dentro del período de celebración del *wiñon antü* como dentro de otros momentos rituales. Las preguntas que surgen son: ¿Cuál de dichas prácticas socioculturales podrían reactivarse en el presente, y de qué modo hacerlo? ¿Están las comunidades dispuestas a ello? ¿Cómo podría incidir dicha reactivación para que recuperáramos nuestras formas de entender la relación con los ciclos naturales?

5. RAKIZUAM. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La sociedad *mapunche* ha codificado en su lengua, el *mapunzugun*, categorías conceptuales denominadas *zapin zugun* o “lengua cultivada”. En dichas categorías se ha depositado el modo como se ha construido su relación con la naturaleza, con el cosmos, así como las mismas relaciones sociales. La mayor construcción de la expresión de esta relación es expresada por los *piam zugu*, aquellos relatos fundacionales sobre el “estar” en el mundo natural, social y cultural, que hablan sobre la organización y la reorganización de la vida.

El mundo natural y la vida social son sometidos constantemente a procesos reflexivos, los que han favorecido el conocimiento de la naturaleza mediante el proceso de *rakizuam* y los procesos cognitivos mediadores denominados *ashkintun*, *pu kintun* y *güneltun*.¹⁸ La sumatoria de estos procesos

18 Estos procesos deben entenderse como distintos niveles de observación. Mientras el *ashkintun*: corresponde a un primer nivel de observación, siguiendo el modelo del *az* ‘orden y forma de las cosas’, el *pu kintun* corresponde a un segundo nivel de observación, que profundiza y busca los detalles de lo observado, y, finalmente, *güneltun*

permite construir el *kimün*, que se expresa en categorías lingüísticas que designan espacios, momentos y fenómenos. En este sentido, sostenemos que en el *mapun kimün* existe un amplio cuerpo léxico-semántico que genera la unidad *mapunche* en la lengua, habiendo también posibilidad para las particularidades espacio-ambientales.¹⁹

El tiempo impacta en la vida de la persona en tanto que la persona ritualiza el tiempo. El tiempo es motivo de alegría y define el comportamiento. El tiempo *mapunche* se materializa de múltiples formas: se personifica en los géneros y en las edades, y se espacializa en el territorio, no solo entendido como naturaleza, sino también como vida social y cultural. Es, en suma, una realidad construida y normada.

Finalmente, el *wiñon antü* expresa esa relación ancestral entre sociedad, persona y naturaleza, es decir, es una manifestación del tiempo convertido en vida social. La vida social es repetición, es ritualización. Así, entonces, las fiestas son un tipo de ordenamiento del tiempo, que se mantienen en el campo cultural a modo de *kimün*. Este conocimiento, además de contener la definición de ciclos temporales, nos proporciona la simbolización de los elementos de la naturaleza. Así, el agua es símbolo de recepción de lo nuevo, y de dejar correr lo viejo, de recepción de lo limpio y de hacer correr lo sucio del año anterior. De este modo, por ejemplo, una lluvia inmediatamente anterior al *wiñon antü* simboliza el acto del cosmos de limpiar la tierra: “*kü-chamapuy*”, se dice en *mapunzugun*.

Referencias bibliográficas

- Benigar, Juan. 1978. *La Patagonia piensa*. Buenos Aires: Siringa Libros.
- Coña, Pascual. 1995 [1930]. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén.
- D'Orbigny, Alcide. 1999 [1835-1847]. *Viaje por América meridional II*. Buenos Aires: Emecé.
- Erize, Esteban. 1960. *Diccionario comentado mapuche-español. Araucano, pehuenche, pampa, picunche, rancülche, huilliche*. Buenos Aires: Cuadernos del Sur.
- Havestadt, Bernardo. 1883 [1777]. *Chili Dugu. Sive traductus Linguae Chilensis*. Leipzig: Teubner.
- Hilger, Inez. 1957. *Araucanian child life and its cultural background*. Washington: Smithsonian Institution.
- Ministerio de Agricultura. 1979. *Decreto Ley 2.568. Modifica Ley N° 17.729, sobre protección de indígenas, y radica funciones del instituto de desarrollo indígena en el instituto*

conlleva establecer criterios de observación, por lo que corresponde a un nivel de observación intencionado y controlado.

19 Sobre la relación entre lengua mapunzugun y cultura mapunche, ver Teillier, Llanquino y Salamanca (en esta publicación).

de desarrollo agropecuario. Versión electrónica disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6957>

- Molina, Juan Ignacio. 1778. *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile*. Madrid: Antonio de Sacha.
- Quidel, José y Soto, Alonso. 2017. Una mirada multidimensional a la comprensión mapuche del tiempo y el espacio. Entrevista a José Quidel. En Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquino (Eds.), *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, pp. 255-270. Santiago: Ocho Libros.
- Soto, Alonso; Quidel, José; Mellico, Fresia y Huencho, Carlos. 2017. "El día es desde que sale el sol hasta que entra". Eventos y espacio en la conceptualización del tiempo en mapudungun. En Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquino (Eds.), *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, pp. 137-162. Santiago: Ocho Libros.
- Teillier, Fernando; Llanquino, Gabriel y Salamanca, Gastón. 2017. Autodeterminación cognitiva y *mapun kimün*. En Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquino (Eds.), *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, pp. 25-39. Santiago: Ocho Libros.
- Vidal, Eduardo; Calfuqueo, Jorge; Ancan, Florencio. 2017. Espacio y tiempo en la construcción de la dimensión de aprendizaje *Rakizuam ka Mapuzugun*, a partir del saber de algunos kimce del *bafkeh mapu*. En Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquino (Eds.), *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, pp. 97-117. Santiago: Ocho Libros.