

**UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE PERIODISMO**

Profesor Patrocinante
Señor Roberto Morales Urra
Instituto de Ciencias Sociales

**LOS PEWMA COMO PROCESO DE COMUNICACIÓN EN LOS LOGKO DEL
PIKUNWIJIMAPU**

Tesis para optar al Título de Periodista
y al grado de Licenciado en Ciencias
de la Comunicación.

**Royden Jorge Abello Romero
Eva Iris Barriga Uribe**

**VALDIVIA-CHILE
2005**

“Qué diré mañana

“Cem pian am antv

Cómo empezaré

Cumgeci jítuan?

A quién acusaré primero

Iney wene wepvmelafiñ ñi zugu

Cómo descifraré todo esto”.

Cumgeci azelafiñ kom tvfa”.

María Teresa Panchillo Neculhual (Pagicijv Nekulwala)

Poetisa Mapunce

*A quienes nos entregaron la vida: nuestras madres Olga y Fresia,
nuestros padres Víctor y Gregorio.*

A nuestros hijos Nawel y Rayixay Altwe.

*A todas nuestras hermanas y hermanos mapunce, especialmente, a
nuestras apreciadas autoridades originarias.*

INDICE

I.- INTRODUCCION.....	3
I.1.- PRESENTACIÓN.....	3
I.2.- OBJETIVOS.....	7
I.3.- HIPOTESIS.....	8
I.4.- ENFOQUES DE LA INVESTIGACION.....	8
I.4.1.- ENFOQUES EPISTEMOLÓGICOS.....	8
I.4.2.- ENFOQUES METODOLÓGICOS.....	16
II.- PU MAPUNCE: ESTRUCTURAS COGNITIVAS DEL CONTEXTO.....	22
II.1.- ESPACIO CÓSMICO Y TERRITORIAL MAPUNCE.....	23
II.1.1.- Espacio cósmico y su estructura: Wajon mapu.....	23
II.1.2.- Nag mapu como espacio territorial.....	26
II.1.2.1.- El Territorio del Pikunwijimapu.....	27
II.2.- EL TIEMPO MAPUNCE.....	28
II.2.1.- El tiempo de la noche.....	30
II.3.- LOGKO: AUTORIDAD MAPUNCE.....	31
III.- LOS SUEÑOS.....	34
III.1.- LOS SUEÑOS EN LA CULTURA MAPUNCE.....	37
III.2.- OTROS ACERCAMIENTOS A LOS SUEÑOS.....	42
IV.- COMUNICACIÓN.....	45
IV.1.- EL TEXTO.....	46
IV.1.2.- La propiedad del texto.....	47
IV.1.3.- La gramática del texto.....	49

IV.2.- EL CONTEXTO.....	50
IV.2.1.- La delimitación del contexto.....	51
IV.2.2.- La pragmática.....	53
IV.2.3.- El discurso como interacción social.....	54
V.- LA SEMIÓTICA DEL PEWMA.....	58
V.1.- EL PEWMA COMO TEXTO.....	58
V.2.- EL CONTEXTO DEL PEWMA.....	59
V.3.- LA GRAMÁTICA DEL PEWMA.....	63
V.4.- EL PODER DEL PEWMA.....	63
V.4.1.- La fortaleza del pewma, el gijatun.....	67
V.4.2.- La frecuencia del pewma.....	68
V.4.3.- Tipos de pewma.....	69
V.5.- LA ESTRUCTURA DEL PEWMA.....	71
V.5.1.- La trama narrativa.....	72
V.5.2.- El lenguaje del pewma.....	73
V.5.3.- El estilo de las acciones expresivas.....	74
V.5.4.- Desarrollo de las acciones expresivas.....	74
V.6.- EL ACCIONAR DEL PEWMA	81
V.6.1.- El Pewma y su relación con Gen Mapu.....	86
VI.- CONCLUSIÓN.....	91
VII.- GLOSARIO.....	95
VIII.- BIBLIOGRAFIA.....	104

I

INTRODUCCION

I.1.- PRESENTACIÓN

En las frecuentes estadías en la casa del logko de Rupumeika, José Antonio Panguilef Kalfulef, en los faldeos cordilleranos a unos 200 kms. de la ciudad de Valdivia, después de largas conversaciones, al calor del fogón y los mates, se programaban las tareas a realizar el día siguiente... pero éstas eran cambiadas al amanecer del día... Don José nos decía, mientras desayunábamos, “no vamos a hacer lo que habíamos conversado anoche porque tuve un pewma”¹; nos contaba el pewma y en su interpretación encontraba las directrices del trabajo a realizar durante ese día.

Posteriormente, a partir de los años 1995 – 1998, en nuestro trabajo² y en conversaciones más o menos frecuentes junto a los logko: Leonardo Kuante Lonkoman de Pixiuko Lof Mapu, Pedro Weixa Alkapan de Ankakomoe Lof Mapu, Juan Kaniulaf Walme de Maikijawe Lof Mapu, Augusto Nawelpán Kalfvkura de Lilkoko Lof Mapu, Juan Weke Mijapan de Malcewe Lof Mapu y Francisco Wicaman Xipayantv de Koz Koz Lof Mapu; y, otras no tan frecuentes con el Logko Rafael Kompayantv Kaxiwal de Kilce Lof Mapu, Gregorio Cewkewala de Antvlwe Lof Mapu, Victoriano Karilew de Weizvfe Lof Mapu y Efraín Cewkefilu Paijalef de Cozoy Lof Mapu y muchos otros del territorio, que ahora ellos llaman del Pikunwijimapu; siempre estaban presentes los pewma en la determinación de las

¹ Los términos en mapunzungun son explicados en el glosario del capítulo VII.

² Nuestra participación en las reuniones preparatorias para la rearticulación del Consejo de Lonko del Norte del Futawijimapu.

acciones y trabajos a realizar, ya sea en su lof o en el accionar de la elaboración política de reivindicación de sus derechos ancestrales y organizativos.

Entonces nos empezamos a preguntar ¿qué importancia tienen los sueños en la vida del mapunche, especialmente en sus logko? ¿Cuál es la incidencia de estos pewma en la relación con su lofche? ¿Cómo y qué fuerza tienen las informaciones que por medio de los sueños o a través de ellos reciben los logko que determina su accionar y les entrega elementos que les permite un conocimiento y sabiduría fuera de lo común?. Estas interrogantes nos llevaron, desde nuestra perspectiva de estudiantes de periodismo y asumiendo nuestra identidad mapunche³, a plantearnos una investigación cuyo resultado contribuyera a la comprensión, a la valoración y al respeto de la acción y relación que realizan los logko, autoridades tradicionales de nuestro pueblo y a la determinación de sus fuentes de conocimientos, especialmente el “pewma” como una forma de comunicación en un sentido mapunche e integral.

Esta comprensión, valoración y respeto debiera ser asumida por la sociedad mapunche como por la sociedad no mapunche. Puesto que, como hemos constatado, hoy en día estos sentimientos (valores) del accionar de los pewma como proceso de comunicación y su influencia en nuestras autoridades, se han perdido en la sociedad mapunche y, al parecer, nunca han estado presente en la sociedad no mapunche.

Esto, conlleva a dilucidar en definitiva qué son los pewma en el contexto mapunche, si son procesos de comunicación que determinan la conducta de su sociedad, especialmente

³ El término “mapunche” es usado como palabra sinónima de “mapuche”. Los hablantes del territorio norte de Valdivia, lo destacan con la intercalación de la partícula “n” entre mapu, (espacio o lugar) y che (persona) que le da una connotación de referencia local, de identidad del territorio.

de sus logko, como parte indisoluble de su acervo cultural, y que les permiten construir sus discursos.

A través de esta investigación pretendemos identificar, describir y analizar los procedimientos comunicativos sobre los que descansa la eficacia simbólica de los pewma (sueños) en los procesos de intervención de las autoridades del pueblo mapunce en el territorio norte del futawijimapu.

En la reelaboración textual, a través de los pewma, se involucran una serie de procesos culturales que dan cuenta de la construcción de una realidad cultural, social y de la propia historia del pueblo mapunce. Procesos, que además, han significado hasta el periodo actual, en aspectos importantes para la construcción de la identidad étnica en un contexto de relaciones intra e interétnicas.

Como las tradiciones mapunce son vividas y su historia se produce y reproduce permanentemente en una dialéctica compleja y difícil de estudiar con categorías esquemáticas, es éste el motivo por el cual se ha optado por el estudio de los discursos de los propios actores que se objetivan en el lenguaje de la vida cotidiana de su cultura, en las prácticas habituales y rituales de su comunidad. A través de la lectura de los códigos y discursos de los logko, así como de un análisis de sus prácticas, en las cuales enfrentan la reelaboración de su identidad a partir de apropiaciones simbólicas, descifraremos en esta investigación las formas en que los logko interpretan su mundo, las dimensiones socio-culturales implicadas en este proceso y el sentido que tiene la elaboración de identidad para ellos en la significación de los pewma. No se trata de acomodar la información textual que nos entregan los logko, tampoco sólo de una descripción detallada de todos los discursos.

Las transcripciones realizadas en mapunzugun, para este trabajo, las haremos en el grafemario Raguileo tomando en cuenta que el idioma es oral y además los logko no hacen cuestión y, por qué no decirlo, no les interesa la forma en que se escriba (más bien su interés está en la recuperación del idioma utilizando las diferentes herramientas disponibles en el medio); pero para nosotros nos es más fácil utilizar este grafemario porque permite reproducir el fonema en su sonido originario⁴.

Los únicos trabajos encontrados relacionados con los pewma a los que hemos tenido acceso son dos tesis doctorales: “Dreams Interpretation Among The Mapuche Indians of Chile” de Lydia Nakashima Degarrod , 1989, Los Angeles , EEUU, Universidad de California y “ Sonhos: Âncoras do Poder: O significado dos sonhos nas políticas dos Mapuche contemporâneos no Chile” de Roberto Morales Urra, Sao Paulo, 2000.

⁴ Existen varios grafemarios los más usados son: Unificado, Raguileo, Azümcheñi

I.2.-OBJETIVOS

Objetivo general

Identificar, explicar y analizar los procedimientos comunicativos sobre los que descansa la eficacia simbólica de los pewma (sueños) en los procesos de intervención de las autoridades del pueblo mapunche en el territorio norte del Futawijimapu, el Pikunwijimapu⁵.

Objetivos específicos

- Dar cuenta del sueño como un acto comunicativo a través de una revisión bibliográfica.
- Describir los elementos que constituyen el texto -discurso- e identificar al pewma como texto.
- Determinar los elementos del pewma, desde la visión mapunche, que lo distinguen como proceso de comunicación que compromete una vivencia social, espiritual, política, y cultural del logko.
- Contribuir al reconocimiento del pewma como un elemento relevante que fortalece el conocimiento mapunche en su práctica cotidiana.
- Explicitar la contribución del pewma en las dinámicas de poder que potencian las relaciones de los logko con su entorno y el mundo no mapuce.

⁵ Autoreferencia territorial entregada en el encuentro mapunche de Koz Koz en marzo de 2000, cuando se rearticula la organización del pueblo mapunche wijice comprendido entre el río Tolten y el Pilmaiquen.

I.3.-HIPOTESIS

Nuestra primera hipótesis es que la eficacia simbólica de los *peyma*, radica en la capacidad del texto de movilizar las estructuras cognitivas del contexto, de los logros del *Pikunwijimapu* y su entorno social, al permitir la comprensión de su realidad y otorgar una vía de solución de los problemas, hasta volverlos acontecimientos.

Una segunda hipótesis radica en que el *peyma* como proceso comunicativo da cuenta como el *mapunce* percibe los hechos en su contexto que le permiten la construcción de una realidad cultural para actuar en un contexto de relaciones intra e interétnicas.

I.4.- ENFOQUES DE LA INVESTIGACION

I.4.1.- Enfoques Epistemológicos

El fundamento del saber de la ciencia en la cultura moderna es su racionalidad científica. No es la ciencia como conjunto de contenidos particulares, en la física, la biología, o las matemáticas, la que ha cumplido este papel sino más bien, un conjunto de ideas sobre lo real que actúan como su fundamento y esencia (Pérez 1998:217).

La palabra realidad proviene del latín *res*, que significa “cosa” y se define como la existencia verdadera y efectiva de algo. La realidad es el plano de los objetos y de los hechos, es decir, de aquello que se extiende más allá de los sujetos y existe con independencia de éstos. La historia del pensamiento occidental ha sido -con pocas excepciones- la de la afirmación de la existencia de la realidad objetiva y de la confianza en la posibilidad del conocimiento de ésta. (Moulian 2002).

Por su parte, Watzlawick afirma: “Si bien los filósofos y científicos estaban en desacuerdo durante dos mil años sobre lo que realmente existe, estaban, sin embargo, de acuerdo en cuanto al concepto de la verdad, que todos ellos vinculaban con el concepto de la validez objetiva. Así sólo tenemos el derecho de llamar “verdad” sólo a lo que corresponde con una realidad independiente y objetiva”.(1989:22)

Desde esta perspectiva, el conocimiento es un proceso en el cual el sujeto se enfrenta a un objeto, cuya naturaleza y esencia debe capturar. La concepción tradicional del saber científico es encontrar el acuerdo o correspondencia gráfica (icónica) con lo que se considera lo real.

En los últimos cincuenta años esta postura de conocimiento se cuestiona, trayendo como consecuencia el desarrollo de una nueva corriente epistemológica: el Constructivismo. Sus antecedentes se remontan en el campo de la filosofía de Kant (1773), quien postuló la imposibilidad de acceder directamente a la realidad externa a través de los sentidos y planteó que el conocimiento se desarrolla a partir de principios cognitivos(categorías) que organizan la experiencia⁶.

El Constructivismo ya no consiste en afirmar la existencia de una realidad ontológica, “objetiva”, sino que se refiere exclusivamente al ordenamiento y organización del mundo a partir de procesos cognitivos. De allí que se afirme que la realidad es un constructo que resultan de los procesos cognitivos, con lo cual generamos las distinciones que permiten dotar de sentido a nuestro entorno. Por esto, la realidad –que conocemos- se reduce a la cognición que realiza como tal el individuo.

⁶ Otros constructivistas que fundamentan la disciplinas: Jean Piaget (1984) en Psicología, Berger y Luckmann(1972), en Sociología, Bateson (1992) en Antropología, Maturana y Varela (1994), en Biología, entre otros.

Pero la realidad física impone también su existencia independiente de la epistemología, y para seguir sosteniendo el constructivismo como forma de conocimiento, y no caer en la paradoja de concebir dos mundos: uno construido por la cognición y el otro mundo de la realidad física. Esta paradoja la despeja Moulian (2002), basándose en la teoría de los tres mundos de Popper que descompone el universo en tres campos: (1) el mundo de los objetos y estados físicos, (2) el mundo de los estados de conciencia (procesos psíquicos) y (3) el mundo de los productos de la mente humana (sistemas simbólicos, conocimientos, normas, productos culturales). En función de esta teoría afirma Moulian: “La realidad humana se define en el tránsito entre los mundos 2 y 3, en los que operan los procesos cognoscitivos. Si bien nuestra experiencia corresponde al mundo de los estados de conciencia, esta se ve moldeada por el mundo de los productos de la mente (la cultura), que filtra y dirige nuestro acceso al mundo de los estados físicos. Este último, jamás se nos presenta desnudo desprovisto de significados, sino cernido por las representaciones sociales que la organizan y le dan sentido. Nuestra imagen del mundo 1 se ve determinada por las particularidades de los procesos cognitivos desde los que emerge el conocimiento como producto” (op.cit.:26).

Este es el marco de referencias fundamentales en que la racionalidad científica se caracteriza históricamente por combinar pragmáticamente la razón y la experiencia. Por un lado, es un empirismo, es decir, implica una confianza en que la evidencia de los sentidos es la fuente principal y privilegiada de conocimiento. En el extremo, se sostendrá que es la única fuente de conocimiento posible y real. Por otro lado, es un racionalismo, es decir, implica una confianza básica en la capacidad de la razón formal para resolver problemas.

“La ciencia implica la confianza básica en que la lógica formal es la forma correcta de juzgar el discurso y las demostraciones” (Pérez 1998:218).

Sin embargo, desde el principio se sabe que hay circunstancias en que los sentidos engañan; esto es, en general, que hay espejismos. Se sabe desde antiguo, por otro lado, que el discurso puramente lógico puede conducir a paradojas.

En definitiva, en cuanto al manejo del concepto de realidad: Para la ciencia lo que es real es la naturaleza, “había naturaleza antes de que hubieran personas y si no fuera por la naturaleza no habría personas”(Pérez 1998:226) Sin embargo, todas las ideologías son realistas en este sentido, todas las ideologías ponen una realidad anterior histórica y lógicamente al sujeto. Para la magia, la realidad es anterior al sujeto en la infinitud de los dioses. Todo es dios, ánima, alma la fuerza del fuego, el ímpetu del viento, la descarga del rayo, etc. Para el mito lo que es real es la pluralidad de los dioses que son muchos pero no infinitos. Cuando en el mito se dice que los dioses son reales lo que quiere decir es que antes de que hubiera personas había dioses, y que sino fuera por los dioses no habrían personas. En ese sentido la realidad de los dioses es objetiva. Y en este sentido, C. Pérez, le concede a todas las formas ideológicas el carácter de verdad.

Pero ocurre que con la lógica de la racionalidad científica se produce una mutación trascendental en el concepto de que el hombre tiene de lo real. Para la comunidad científica tras la apariencia no hay “alguien” (dioses, espíritus) sino que hay “algo”. Algo cosa, tocable, o algo ley, una estructura conceptual. Lo esencial de ese “algo” es que no es una voluntad, ese algo no se propone cosas. Ese “algo” del que debe descubrirse la ley de su interior (Pérez 1998). Y de ello se desprende que todo puede ser iluminado por la razón. Así la palabra “oscurantismo” y la palabra “iluminismo” tienen pleno sentido. Las culturas

anteriores a la cultura científicas son oscurantistas porque justo lo más importante no se puede iluminar. Y, en cambio, la metáfora ahora es que la razón ilumina lo oscuro y al iluminarlo lo conoce (Pérez 1998:226).

Buena parte de la teoría de la Comunicación se ha desarrollado sobre la base del racionalismo. De acuerdo a ello, la clave de la comunicación está en el individuo en su capacidad de teorizar y de convencer, independiente de su realidad material. En palabras de Barrera “Se considera al hombre todo como un ser objetivo perteneciente al mundo de la materia y de la naturaleza, emergiendo de ella mediante su racionalidad. Su razón de ser está en su razón misma, del conocimiento, de la verdad como concepto, de la abstracción humana hasta llegar a un plano mayor donde surge el hombre como el *homo symbolycus*. La capacidad de simbolizar, de abstraer, de desarrollar de manera ideal, es requisito para la identificación del hombre como tal” (1999:134).

Concebir tal modelo de conocimiento, en que a la especie humana sólo se le da los atributos de comunicar, es reducir el proceso de las relaciones como tal, porque limita su sentido de acción, de interacción con su contexto del entorno físico, natural. Pues, los acontecimientos que son generados desde la naturaleza son identificados desde la Teoría de la Comunicación sólo como datos de información, insumos para la interpretación humana, pero sin reconocerles la capacidad de retroalimentación o de interpretación entre los seres que comparten la naturaleza (no humana) como lo haría, desde la Teoría de la Comunicación, la especie humana (es decir, reconocimiento de códigos compartidos, interpretación y simbolización de su mundo, entre los atributos más importantes). Sin embargo, el concepto de comunicación toma una posición amplia, holística, desde la perspectiva de las culturas indígenas, especialmente la mapunche, que considera a todos los

seres (tangibles e intangibles) con capacidad de generar información, bajo sistemas diversos, de interacción y relaciones donde cada uno de ellos posee las capacidades de comunicarse entre sí.

Por otro lado, la comunicación desde la perspectiva del modelo racional pretende obligarnos a aceptar que los sueños son producto de la imaginación o fantasías en la mente de las personas, “un hecho no real” bajo contextos alterados o especiales. Por el contrario, este estudio permitirá establecer cómo se manifiesta el *pewma* y se desarrolla la comunicación desde la cultura mapunche. La concepción holística de percibir el mundo nos permite dar cuenta que el *pewma* es una realidad y que cada ser o acontecimiento es parte del todo; por lo tanto, para el mapunche no existe la irrealidad sino una realidad tangible e intangible.

Desde la perspectiva del conocimiento mapunche la comunicación es parte inseparable del todo. Todo se comunica el agua, los ríos, las piedras, los árboles, el aire, la tierra, los animales... no es sólo privilegio del ser humano. Se encuentra presente en toda la espacialidad circundante.

Perspectiva de la investigación

Se asume una perspectiva holística del estudio, acorde con la visión desde la perspectiva mapunche, en que la integralidad de los eventos y de los procesos están relacionados. De acuerdo a Barrera “la holística se refiere a la manera de ver las cosas enteras, en su totalidad, en su conjunto, en su complejidad, pues de esta forma se pueden ver sus interacciones, particularidades y procesos, que por lo regular no se perciben si se estudian los aspectos que conforman el todo, por separados” (1999:23). Comprendiendo la realidad desde el punto de vista de las múltiples interacciones que la caracterizan,

corresponde a una actitud integradora también a una teoría explicativa que orienta hacia una comprensión contextual de los procesos, de los protagonistas y de sus eventos.

En consecuencia, la holística lleva a conocer y comprender los sistemas en sus múltiples eventos⁷, sinergias⁸, e interacciones dentro de las consideraciones propias del sistema, como también dentro de las múltiples interacciones y sinergias de estos holos⁹ con otros contextos, eventos y sistemas.

La vivencia de la relación, en el devenir, en la situación, en la circunstancia, capaz de conformar una teoría del cosmos (realidad, en el sentido tratado), y una praxis consecuente para aportar una concepción de la humanidad; una actitud ante el dilema de Dios; una aprehensión del mundo en su dimensión espacial, y temporal (Barrera 1999). Cuyo resultado deriva en que el proceso comunicacional lleva a la definición de una cosmovisión.

Integrar la comprensión constructivista en que el conocimiento que aspira a generar no tiene pretensiones de verdad, sino de productividad y posibilidades de aplicación, nuestra realidad se define y sustenta en sus representaciones, de allí que los actos comunicativos que actualizan éstas pueden formar y transformar el mundo (Moulian 2002).

Asumir un enfoque semiótico textual¹⁰ del mundo y la cultura (Lotman), espacio que permite apreciar el fenómeno del pewma como un sistema de significación y de su realización en “**textos**” (o discurso), es decir, destacar al pewma como un texto posible de

⁷ Evento: hecho, circunstancia u objeto, partícipe de un holo.

⁸ Sinergia: Expresiones, manifestaciones y tendencias de los eventos en el conjunto de sus interacciones.

⁹ Holos: Refiérese a apreciaciones de contextos determinados por eventos e interacciones, los cuales en su conjunto constituyen el todo.

¹⁰ Para el campo semiótico como en el antropológico, uno de sus representantes es Clifford Geertz (Antropología Simbólica) de posición hermanéutica, y cuyo objeto de estudio es el significado, el simbolismo y la interpretación (1997). Considera a la cultura como “un conjunto de texto”, como documentos actuados, homología con la Esc. de Tartu. Ambos campos, son complementarios, aunque la polémica está en que

ser leído y construido por diversos actos discursivos y expresiones simbólicas, que lo identifican con sus propiedades, que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes.

Desde nuestro punto de vista la cultura comprende lo que creemos, lo que hacemos, lo que pensamos, las formas en qué actuamos, las técnicas que empleamos, los gestos, las interpretaciones y que en lo que corresponde a la cultura mapunche se fundamenta en *kuifi kimvn* donde lo espiritual y lo físico se encuentra intrínsecamente representado.

En la cultura se manifiesta con especial intensidad cómo nuestra vida se inscribe y desenvuelve en el lenguaje, el que es tanto sistema de modelización primario, como dominio cognitivo específico del hombre (Moulian 2002).

Si consideramos que el lenguaje no siempre es capaz de reproducir la realidad en su integralidad, porque ésta se manifiesta en la interacción de eventos múltiples y simultáneos. Aunque el desafío es buscar la representación del conocimiento de manera eficaz. Asumiendo, el rol interpretativo y autorial de quien hace la investigación, caracterizada por la selección y organización del lenguaje que se encuentra en los textos y, aunque, a veces parece estar oculto la emisión como productor textual, este es el autor inevitable de sus obras; y responsable de entregar la voz de sus informantes, protagonistas del texto.

mientras Lotman y cía, considera la cultura un conjunto de códigos y de textos culturales, la otra, privilegia más las prácticas culturales, en las cuales desde luego funciona lo sistémico, lo codificante". Julieta Haider, 1997.

I.4.2.- Enfoque Metodológico

La forma de abordar una investigación desde una visión mapunche tiene que ver, principalmente, con observación participante y holística, donde la persona que quiere saber o conocer sobre determinados aspectos se involucra activamente con ellos a través del inaramtun, investigación propiamente tal, el gvksamkantun, conversación, el gvnezuamvn, la experiencia de observar con profundidad el fenómeno, y el inatuzugun donde se averigua sobre un hecho determinado.

Las Fuentes

Proviene de dos vertientes, las escritas y las orales.

a) Las fuentes escritas: Dos documentos testimoniales, escritos a principio del S.XX, uno es el xawun (encuentro) de Koz Koz, realizado 1907, en el cual, se dan cita los hermanos mapunche-wijice del territorio para buscar solución ante los atropellos causados por los usurpadores de tierras, y donde el misionero capuchino Silgifredo de Franenhands invita al periodista Aurelio Díaz Mesa para que publique estas injusticias. La primera edición periodística fue en el verano de 1907, en un periódico Ilustrado de Santiago para luego ser editado como libro. El otro documento, en el informe del padre capuchino Sigisfredo a su congregación, hecha entre los años 1903 y 1924, y que presenta el trabajo de la Misión de San Sebastián en Panguipulli y su relación con los atropellos indígenas. La investigación de Inez Hilger, monja norteamericana de la congregación benedictina, que realiza un estudio etnográfico de la vida familiar de los mapunche de Chile y Argentinas,

centrado en los niños, ubicados en límite norte de la provincia de Valdivia (Chile), y territorios de la provincia de Neuquen, en Argentina, su estudio se publica en Washington en 1957, escrito en inglés. Dos estudios realizados por el profesional en formación en Etnología de la Universidad de Bonn, Bjön Seyl, uno, realizado en el año 2000, referente a los orígenes de la organización socio política del territorio del Futawijimapu¹¹ (grandes tierras del sur), investigación exploratoria y que contribuye a dar fundamento a la organización mapunce “Consejo de *logko*”, en proceso de constituirse; el otro estudio a dos años del anterior, 2002, muestra el proceso de rearticulación del Consejo de *logko* y sus relaciones históricas y actuales. Del antropólogo Josuke Kuramochi en las publicaciones de la Universidad de la Frontera, para las ediciones de las *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, “Kamarikun, Valoración de la tradición y causalidad” (1989), relato etnográfico que da cuentas de la rogativa mapunce y su sistema de relaciones con otros *lof* para su realización, y que da el sello identitario a los territorios mapunce ubicados en las comunas de Lanko, Lonkoce y Pangipuji. Los estudios para ser aplicados en la Educación Intercultural, como el que se centra en “las Nociones de tiempo y espacio en la cultura mapunce”, realizada por **Huenchulaf, Cárdenas y Ancalaf**, para la “Corporación Centro de Desarrollo Socio Cultural Mapuche en Temuco (2000).

Otra investigación en ese mismo sentido, es la realizada por el profesor de historia Nelson Lienlaf junto a la asociación *Trem Trem*, en la cual destaca, el uso del tiempo y espacio y las prácticas culturales más frecuente, en los territorios de la costa (*Maikijawe*), San José de la Mariquina, y Lanko, impreso en Valdivia, 1992 . Y las tesis doctorales, que tratan sobre los sueños en los mapunce en Chile: Lidia Nakashima. Degarro sobre el

¹¹ Territorio que se hubica entre el río Tolten (al sur de Temuco) hasta las Islas waiteca (Chiloe)

sistema de la interpretación de sueño, publicada en 1989, y, Roberto Morales Urrea que trata de los significados de los sueños en las políticas de los mapunce contemporáneos, impresa en el año 2000.

b) Las fuentes orales provienen del trabajo de campo¹², tanto de las personas entrevistadas, como de los registros de observación en los lugares investigados.

La selección de los logko entrevistados obedece a las representaciones de territorio, característica propia de cada zona (wixan mapu) del Pikunwijimapu; por lo tanto, el conjunto de personas consultada representa el meli wixan mapu de este territorio.

Se destaca la relación con los entrevistados en el buen sentido de amistad y trabajo social que anteceden a esta tarea académica, como se dan los casos, de los logko José Panguilef Kalfulef de Rupumeika lof mapu, Pedro Weixa Alkapan de Ankakomoe lof mapu, y Juan Kaniulaf Walme de Maikijawe lof mapu, de la comuna de Lago Ranco, Panguipulli, y San José de la Mariquina, respectivamente; amistad que se remonta pasados los años noventa y tantos, cuando era necesario hacer presencia mapunce en Valdivia, a través de eventos culturales, recuperación de los we xipantu, palin como el efectuado en el sector Ankacija (hoy población San Pedro), y participación en diferentes rogativas. De la amistad con el logko Francisco Wicaman Xipayantv, conocido en la Cárcel Pública, cuando fue detenido en Panguipulli en 1997, por recuperar su tierra. De las innumerables visitas familiares, y de reuniones protocolares, para organizar el Consejo de logko, encuentro realizado en Koz Koz 2001, en Panguipulli y continuar después con el fortalecimiento de la organización mapunce hasta el día de hoy, participación que nos hizo conocer, entre muchos, a los logko, Augusto Nawelpán Kalfikura de Lilkoko, Rafael

¹² Territorio Pikunwijimapu, ubicado entre el río Tolten y el río Pilmaiken, zona norte del Futawijimapu.

Kompayante Kaxiwal de Kilce. También está presente en este aporte de información del pewma, el inapalogko y genpin Efraín Cewkefilu de Cozoy, con quien, de hace un tiempo, nos une un entrañable respeto y cariño, y a quien apoyamos en su lof en la recuperación histórica de su territorio ancestral.

Cada persona aquí destacada, identifica su territorio y también involucra a su grupo familiar, mujeres, jóvenes y niños, con el cual se complementa y valida la información entregada por los logko. Se agrega como información de importancia para la comprensión del funcionamiento del pewmafe, los aportes entregado por la kimche Margarita Ñankunawel, logkokvpal y esposa del logko Gregorio Cewkewala de Antilwe lof mapu.

Y quienes, al estar consciente de que este trabajo va dirigido para el público académico, no mapunche, los sueños son narrados en español, exceptuando algunos términos en *mapunzungun* que no tienen traducción y deben transcribirse en su idioma original¹³.

A petición de algunos entrevistados, se pide la reserva de sus nombres para los testimonio transcritos. Así como la reproducción textual de sus pewma por exponer al público lo que es, en muchos casos, situaciones del ámbito privado.

Métodos y Técnicas

Como método de investigación se realiza a través de un análisis descriptivo. A partir del trabajo de campo mediante la observación participante dados en diversos contextos (privados y públicos). Espacios como: pentukun (saludo formal), gybam (consejos),

¹³ Existe como precedente que, en el mundo mapunche, una de las exigencia para ser logko es el dominio de su idioma, y las personas aquí presentadas no son la excepción.

reuniones de carácter social como el koyagtun, wewpitun, xawvn, y encuentros religiosos como el gvjatun, entre otros.

Durante el periodo sistemático de un año, invierno de 2004 y verano del 2005. Entregando un promedio de treinta sueños analizados.

Utilizando modalidades propias de cómo el mapuce realiza sus investigaciones como **inaramtun**, él que se basa en preguntas de cómo se produjo el acontecimiento o la actividad, en este caso el pewma; el **inatuzugun** de cuál fue el hecho concreto, el **ñvxamkamtun**, conversación entre dos o más persona sobre un mismo tema, **gvbam** modo de discurso que es reconocido dentro de la cultura mapuce como un medio de transmisión de conocimiento. Espacios en donde el conocimiento es tratado por el que conoce y compartido al grupo para la reflexión y/o consentimiento de lo tratado. Dichas *pu ñvxam* (conversaciones) fueron obtenidas mediante entrevistas¹⁴ realizadas a logko y kimce, personas mapuce reconocidas por su sabiduría.

En cuanto al tipo de investigación es explicativo. La información descriptiva e interpretativa es analizada desde un marco teórico, que intenta contrastar las hipótesis.

Para el análisis e interpretación de los datos se toman en cuenta aquellos aspectos que vayan identificando al pewma como texto, y sus elementos que los distinguen como procesos de comunicación en el accionar del logko. Consecutivamente, se eligen para cada aspecto los textos más explícitos y de mayor fuerza interpretativa para incorporarlos directamente al documento y hacer un análisis de la situación a la que hacen referencia. Se

¹⁴ Las entrevistas son de tipo semi estructurada, complementada con notas de campo. En total de 13 entrevistas a personas cuyas edades fluctúan entre los 50 y 85 años (hombre mujeres), dentro del territorio Pikunwijimapu.

utiliza la clasificación de Lidia Nakachima (1990) que identifica al *pewma* como un proceso compartido en cuatro niveles¹⁵: intratextual, contextual, intertextual, retrospectivo.

Si bien estas categorías son aplicadas como referencias de clasificación, nuestra investigación desarrolla y amplía, los contenidos de cada una de ellas. Se destaca, además, que estas categorías parten de una metodología de construcción de la semiótica del texto, incorporados a nuestro estudio dentro de un contexto formal de explicar la comunicación.

¹⁵ Intratextual (imagen del sueño), contextual (el soñador y la situación que lo rodea), intertextual (relación del sueño), retrospectivo (evaluación del sueño).

II

PU MAPUNCE. ESTRUCTURAS COGNITIVAS DEL CONTEXTO

Las estructuras cognitivas del contexto mapunche se expresan en una relación holística y donde cada elemento existe y se desenvuelve en forma complementaria.

La mayoría de los investigadores han acuñado e implantado como paradigma, la oposición “bien/ mal”, como el rasgo que caracteriza a la cosmovisión mapunche; como lo expone Moulian (1998:747) en el Tercer Congreso Chileno de Antropología, con su trabajo “El Machitun Como Texto”, en donde se establece que “uno de los rasgos característicos de la cosmovisión mapunche es la oposición bien/mal”. Sostenido, este paradigma, por Titiev (1951) y Faron (1964, 1969) que destacan que esta dicotomización se expresa en el conflicto permanente entre las fuerzas del bien y el mal. Para Grebe, Pacheco y Segura (1972) la antinomia bien/mal es el eje articulador de la cosmovisión mapunche.

Discrepamos de estas aseveraciones dado que nuestra experiencia y las conversaciones sostenidas con kimce y logko, del territorio en que se enmarca nuestra investigación, nos dicen que: cada persona, cada ser de la naturaleza, está constituido por los elementos positivo - negativo y éstos deben estar en equilibrio lo conlleva al kvme mogen. Por lo tanto, es responsabilidad del mapunche permitir o dejarse influenciar para romper este equilibrio; para solucionar este problema el mapunche tiene la obligación de recurrir a la ayuda de wenu mapu ñuke y wenu mapu caw a través del jejipun, del gijanpewun y cuando el tema afecta con mayor fuerza a él y su entorno a través de kamarikun o gijatun donde es involucrado su lof mapu y los lof wixan, por lo que no

existiría tal conflicto entre estos elementos y podemos concluir que los conceptos bien-mal son conceptos adquiridos seguramente a raíz de la imposición de la religiosidad cristiana.

II.1.- ESPACIO CÓSMICO Y TERRITORIAL MAPUNCE

En el ámbito de la cultura mapunce, las concepciones de organización espacial, son representadas en forma circular, en constante actividad por los newen (fuerzas o energías) que lo pueblan en sus diferentes dimensiones, y que de acuerdo a sus funciones específicas le permiten mantener el equilibrio del Cosmos. Es estos espacios se ubica todo lo que es intangible y lo material.

Presentan dos modalidades: “Una modalidad es, desde abajo hacia arriba, estructuradas en planos circulares y verticales y la otra modalidad, en donde los elementos se organizan desde abajo hacia arriba, pero de manera, lineal horizontal, pero también circular” (Huenchulaf, Cárdenas, Ancalaf 2000).

La primera es referida al espacio cosmogónico o del Universo y la segunda, referida a los espacios territoriales.

- El espacio del Universo es traducido al mapunzungun como Wajontun mapu o Wajon mapu, utilizamos este último porque es el término que se usa con mayor frecuencia en el territorio pikunwijimpu.

II.1.1.- Espacio cósmico y su estructura

El espacio cósmico o Wajon mapu, es el espacio total y en él están contenidos los elementos filosóficos, religiosos, cosmogónicos, etc., que dan sustento al mundo mapunce.

Se distinguen en él cuatro, seis y quizás más dimensiones, dependiendo de las particularidades naturales que se encuentran repartidas en cada identidad territorial. Por esto, trabajos provenientes del mundo académico Grebe, Pacheco y Segura 1972, Dillahey 1990¹⁶, para citar algunos, distinguen: Siete plataformas cuadradas iguales que están superpuestas en el espacio. Las plataformas se pueden agrupar en cinco del cielo (wenumapu: meliñon, quilañon, epuñon, kiñeñom y ankawenu), una de la tierra (mapu) y una de infierno (minchemapu). Hay plataformas del bien y del mal. Las del bien son las cuatro primeras; las del mal son dos: ankawenu y minchemapu (Foerster 1993:62).

Desde el mundo mapunce, existen casos representativos como el trabajo publicado del Genpin Lafquence Armando Marileo (1995) que identifica tres espacios: wenu mapu, nag mapu, mince mapu. Otro caso, el Ñizol Logko Wentece José Quidel (1999) que identifica cuatro espacios: wenu mapu, ragin wenu, pvjv mapu, nag mapu. Todos ellos, dan cuenta de referencias de identidad territorial, desde donde se legitima la cultura.

En el territorio pikunwijimapu, estas particularidades se dan en cada zona, aún en cada identidad territorial hay matices que marcan la diferencia entre algunos lof, (unidad

¹⁶ Algunos investigadores mapunce rechazan esta propuesta. Kurakeo ve “el uso de de las distinciones de cielo, medio cielo, tierra y tierra de abajo, una analogía con la categoría cristiana de cielo, purgatorio, tierra e infierno”(1990:28). En el mundo mapunce, se considera que de todos los espacios ninguno es mejor o superior que otro. Todos tienen su particularidad, sus características. En conclusión, guarda cada espacio la complementariedad de fuerzas tanto del mal como de bien, de aquí su estado de equilibrio.

territorial donde se reafirma la autoridad del logko). Por ello, lo complejo del tema, pues éste no es un estudio de espacios mapunche, ni pretende serlo; mas hay que tener una mínima noción del espacio para aproximarse al sentido de cosmovisión del territorio.

Existe escasa investigación sobre el tema. Nelson Lienlaf (2000)¹⁷ da cuenta que el espacio cósmico es identificado como una organización espacial que involucra tanto al *waj mapu* (toda la tierra, planeta, en sentido circular) como al *nag mapu* (la tierra de abajo habitada por los diferentes elementos que viven junto a las personas).

Cada plataforma etérea recibe el nombre de “ñom”¹⁸, se reconocen cuatro. En cada uno se pueden identificar ciertos seres espirituales de acuerdo a su rol o grado colaboración que entregan a *wenu mapu fvcha* y *wenu mapu kushe*, en el primer ñom se encuentran los *kona* o *werken* que sirven de comunicadores entre *wenu mapu* y *nag mapu*, en el segundo ñom o *ragin wenu mapu* están los *alwe* o antepasados recientes y cercanos, ellos son los que ayudan y dan fuerza al momento del *gijatun*, de ahí la cercanía que existe en muchas comunidades en su *gijatuwe* y el *eltuwe* (cementerio tal como se dice en Lanco y Panguipulli) y/o *pvjvl* (en la zona de Marikina), en la tercera plataforma o *kvla ñom* se encuentran los antiguos antepasados o ancianos y/o ancianas que entregan poder y sabiduría y en la cuarta plataforma, *meli ñom*, se encuentra la base de la creación del universo, que constituye la dualidad femenina y masculina: *wenu mapu kuze* y *wenu mapu fvca*, (*Elmapun kuze- Elmapun fvca*) también en la zona de Lanco se llama *wenu mapu caw* y *wenu mapu ñuke*, Lienlaf (2000: 27).

¹⁷ Investigación focalizada al norte de la Provincia de Valdivia: San José de la Marikina, Lanco y Pagipvjv.

¹⁸ La identificación de los “ ñom” se da en el territorio *lelfunche* (Lanco y parte de Pagipvjv).

Además, a este último espacio (meli ñom) se le asocia con el wenu mapu, el kalfv wenu mapu y el wajon wenu mapu. Espacio que tiene gran valor para los pewma, por ello se enfatiza que: “El hecho de llegar o no llegar al meli ñom a través de los sueños (pewma) depende del grado de sabiduría y madurez que han alcanzado en el desempeño de su rol cultural en el nag mapu”(ibid: 26).

Además de lo señalado, existen otros espacios como lo es el meli wixan mapu: cuatro espacios territoriales que conforman el wajon mapu y representa a los cuatro tirantes del Cosmos que lo sostienen y lo orientan.

II.1.2.- Nag mapu como espacio territorial

El nag mapu o espacio territorial donde transcurre la vida cotidiana, constituye el primer plano del **wajon mapu** y está estructurado por las dimensiones horizontales circulares denominadas: **waj mapu** o espacio territorial más lejano; **kiñel mapu** o espacio territorial más cercano o espacio territorial histórico del pueblo mapunce; por el **kiñe az mapu**, por el **lof mapu** (espacio constituido por grupos familiares que se iban formando y expandiendo, pero que provienen de un tronco en común), por el **karukatuwe mapu** o espacio donde habitan las familias vecinas del lof , en él se ubican los espacios comunitarios como los lelfun mapu (espacios abiertos para la siembra), menoko (terreno pantanoso de mucho newen) y otros; por el **ruka ñi wejin mapu** o espacio territorial por donde las personas desarrollan su vida cotidiana con su familia. Y por las dimensiones verticales que se denominan del siguiente modo: **zencu wenu**, al espacio vertical correspondiente al ruka ñi wejin mapu, **piwcil wenal** espacio vertical correspondiente al lof

mapu, **ragiñ wenu** espacio vertical correspondiente al kiñel mapu y rvf wenu, espacio vertical que corresponde al wajon mapu (Huenchulaf, Cárdenas, y Ancalaf 2002:102).

El Meli Wixan Mapu corresponde a cuatro espacios, cuatro fuerzas que mantienen el equilibrio del Waj Mapu y que se orientan desde el Puel Mapu, donde nace el sol, donde comienza la claridad o xipawe antv, continúa el Pikun Mapu, luego sigue el Lafken Mapu para completar y cerrar el círculo con el Wiji Mapu. (Lienlaf 2000:29).

II.1.2.1.- El territorio pikunwijimapu

El territorio del pikunwijimapu corresponde al espacio territorial ubicado entre el río Tolten, por el norte, y el río Bueno, por el sur; y desde la cordillera de los Andes, por el este, hasta el océano Pacífico, por el oeste. La identificación territorial depende de la forma de realizar los Gijatun, Kamarikun, de la forma de designar a sus autoridades, de las relaciones entre los distintos Lof.

Según los kuifce la ordenanza fue entregada en Kilce, por un Werken de Wenu Mapu Caw, desde donde es esparcida hacia el resto del territorio. Es así como los gijatun de Rupumeika, Wapi, Maikijawe, Lilkoko y en general desde el río Tolten al río Bueno son muy parecidos con muy pocas diferencias, más bien de forma que de fondo; en todos los gijatun van acompañados por el awvn (kona a caballo).

Los lof se relacionan, especialmente, a través de los kamarikun donde el lof anfitrión recibe otros tres como wixan mapu, por ejemplo cuando Kilce realiza gijatun participan Lilkoko, Antilwe y Malalwe, y cuando le corresponde a Antilwe participan

Kilce, Malalwe y Cozoy no así Lilkoko. Es así como se va entretejiendo la participación de los diferentes Lof formando una especie de red que termina por cubrir todo el territorio. (Bjön Sehyl 2000)

II.2. - EL TIEMPO MAPUNCE

El tiempo mapunce tiene directa relación con el sol y la luna.

Por una parte, el recorrido del sol hace referencia con la dimensión temporal, mediante dos fenómenos: Uno, es el ciclo del año o xipantv, donde la tierra hace su recorrido completo alrededor del sol. Y dos, el lapso de tiempo en que el sol hace su aparición hasta su ocultamiento en el horizonte ¹⁹. Al tiempo que demora el sol durante ese recorrido se le denomina “antv” (Huenchulaf, Cárdenas, y Ancalaf 2000).

Y por otra, la luna (kvyen) es la que determina la vida y comportamiento del mapunce a través del periodo cíclico llamado Kiñe Kvyen, periodo en el que se manifiestan los cambios, movimientos y transformaciones que realiza la luna. El ciclo se inicia con la luna nueva o We Kvyen y finaliza con el desaparecimiento visual de la luna o Af Kvyen. El ciclo lunar dura 28 días y se compone de dos subciclos: El Xem Kvyen en el cual la luna inicia un periodo de crecimiento y por tanto aumenta su luminosidad tiene una duración aproximada de catorce días (con sus respectivas noches). Y, el Nagmetuy Kvyen periodo de decrecimiento de su luminosidad o menguante; también, su duración es de catorce días.

El recorrido de los diferentes astros (sol, luna), en sus diferentes posiciones en la órbita del espacio, va provocando de acuerdo al grado de luminosidad, la liberación de energías, que pueden ser dañina o de beneficio para la vida en el nag mapu²⁰.

Por ello, estos procesos traen como consecuencias la orientación de comportamientos comunitarios, tanto para realizar actividades en los espacios cerrados (interior del hogar) como para los externos: labores agrícolas, encuentros sociales, recreativos, etc.

Logrando comprender cómo el mapunce se vincula con la tierra y el medio que les rodea, de dónde emana la fuerza o el poder que le permite la vida a la naturaleza, en qué contexto se ubica el sol, la luna y el día, la noche y el hombre. También se determinó la existencia de poderes sobrenaturales y en qué medida apoyan o perjudican al hombre. Fue así como identificaron claramente la existencia de una tierra central llamada Nag Mapu o Pvjv.

¹⁹ El concepto día está relacionado con el tiempo de luz. A diferencia con el concepto winka que al “día” lo considera al día y la noche (veinticuatro horas).

²⁰ El fenómeno de Xvpantv, distingue dos sub ciclos de acuerdo al grado de acercamiento con el sol: a) Wiño Wvvnvftuy antv o prologación de la luminosidad, que provoca el despliegue de fuerzas de la naturaleza al exterior (crecimiento de plantas, predominancia de ciertos vientos, aves, etc) y b)Wiño Xvkowtuy antv o disminución de luminosidad, que hace que los días sean más cortos y que las fuerzas naturales se repliegen. El fenómeno del día y de la noche o kiñe wallpan antv :se divide en siete periodos :wun, pu liwen, ragiantv, nag antv, pu xafia, amun pun y raginpun (amanecer, mañana, sol al mediodía, tarde, atardecer, mitad de la noche), sub períodos y momentos.

El ciclo de la luna o kiñe kvyen distingue dos sub ciclos: Xem Kvyen, periodo cuando la luna aumenta su luminosidad. Tiene duración de 14 noches. Y el sub ciclo del Nagmettuy küyen, cuando la luna entra en decrecimiento. Dura catorce días. (El proceso de la luna en sus diferentes fases, guarda influencias en las actividades tanto positivas como negativa, todo depende de su realización).

II.2.1.- El tiempo de la noche²¹

Este ciclo se le identifica desde el periodo del Pu xafiantv hasta el wvn (amanecer).

Pu xafiantv que literalmente significa que la noche sale al encuentro del sol. Periodo que es identificado por cambios que se producen en la naturaleza que implica un reordenamiento de las fuerzas energéticas. Se desplazan las actividades al ámbito de espacios cerrados, porque en los espacios externos, naturales, corren el riesgo de accidente o enfermedad. Es el momento en que los seres espirituales y animales nocturnos empiezan a tomar posesión en sus espacios.

El comienzo de la noche se le identifica con el periodo de Amvn Pvn. Es el momento en que la oscuridad se manifiesta en plenitud e indica el término de un periodo e inicio del descanso.

En el transcurso del ciclo de la noche, el último tramo o Kiñe Pvle Pvn, cuando la oscuridad empieza a declinar, se tiene la creencia que en este periodo, los sueños son premonitorios, es decir, anuncian algo “que va a ocurrir”. Cuando el contenido de los sueños avisa que los acontecimientos podrían ser perjudiciales para las personas, o el mensaje no se presenta muy claro y/o es recibido en forma parcial, el pewmafe realiza un “gejipun” en el periodo siguiente (Wvn) para evitar que ocurran en la realidad o para que Wenu Mapu le entregue nuevos elementos que le permitan aclarar o completar el mensaje.

²¹ La relación del tiempo de la luminosidad, da origen a dos ciclos, uno es la noción de día (antv) y el otro de la oscuridad o noche (pvn), llamándose a este fenómeno “kiñe wall pvn antv”. *El ciclo de la noche es reconocida por cinco periodos: Pu xafian, Amvn Pvn, Ragi Pvn, Kiñe Pvle Pvn (atardecer, comienzo de la noche, mitad de la noche, anochecer, amanecer).

El período del Wvn marca el término de la noche y el principio del día. Es el amanecer, y es el momento de mayor receptividad de la naturaleza. Se renuevan las energías de ella y de todo los seres vivos que se colocan al contacto directamente con ella.

Cuando las personas “sueñan” durante el principio del periodo, se consideran sueños premonitores, esto es, que anuncian el acontecer.

II.3.- LOGKO: AUTORIDAD DEL PUEBLO MAPUNCE

El *logko* representa la autoridad principal de pueblo mapunce, dentro de un territorio local o lof mapu²². Puede que se le reconozca como genpin logko, - poseedor de la palabra - la cualidad más apreciada; vlmen logko el que posee riquezas; como logko, por mérito personal correspondiente. El atributo de Vlmen y Genpin pueden darse en un mismo logko (Chihualaf 99:77). Su cargo lo puede recibir por descendencia familiar, antiguo atributo o por nombramiento de su comunidad. En la mayoría de las veces, es por descendencia, bajo señales que se presentan como avisos espirituales para que se asuma el rol de logko. Como los mensajes que la madre pueda recibir de los espíritus, a través de los *pewma*, que le dan aviso sobre el hijo que tiene en el vientre.

Existen diferentes cualidades y condiciones que el logko debe desarrollar, asociados al “ce” (ser persona), viene definido por su ascendencia de sangre (kvpal), de territorio (tvwun), de espiritualidad y de fuerzas (pvjv, newen, kvga) y que la sociedad debe

²² Lof: Unidad territorial donde las familiares mapunce estan unidas por linajes, cuya autoridad principal es el lonko. Sus límites están marcados por los diferentes elementos naturales, propios del territorio, como las montañas, mar, ríos, estero, etc. Dos normas fundamentales que rigen la vida en el lof: **Nor mogen**, rigen el derecho entre las persona y la familias; y **Az mogen**, norma las relaciones de la vida.

descubrir y conducir (Quidel, José 1999: 150). Además, se debe sumar la condición de ser un buen orador, que permita entregar discursos claros, con sabiduría e inteligencia. También, la comunicación con el *wenu mapu*, a través del *pewma* desde temprana edad, es otra condición fundamental.

Uno de los deberes del *logko* es mantener las normas fundamentales de la vida, *az mapu*²³; en especial de su territorio. Conocimiento que le fue enseñando por la sociedad mapunche y también a través de la comunicación con los *pewma*, donde juega un rol especial “el espíritu, *pvjv*, quien debe orientar este conocimiento, a través del vehículo del *pewma*, los sueños serán la base para aprender, mantener y defender el conocimiento de la vida.” (Ñanculef 2001:12).

También se ocupa del aspecto religioso: ordena y dirige el *Gijatun*. “Es el encargado con la *Maci* de velar por la continuidad del *Az Mapu*, las costumbres de la tierra mapunche” (Chihuailaf 1999:23). Las rogativas están ordenadas por el *logko*, quien basa su decisión para su realización, principalmente, por la interpretación de los mensajes del *pewma*, recibido por él o por algún miembro de la comunidad.

El rol del *logko*, responsabiliza ámbitos del mundo social, religioso y político (mapunche y no mapunche). Por ello, “el deber ser”, es colocado en juego. Frente a estas situaciones “el *pewma*” es tomado como una herramienta de apoyo para las decisiones. Recordando que el *pewma* es considerado el mensaje del mundo espiritual con el mundo de los vivos en el *nag mapu*, es por ello, que su interpretación toma importancia de relevancia especial, en los eventos sociales como *gijatun*, *xawun*, reuniones con los *winka*.

²³ “*Kalfv wenu ñuke* y *kalfv wenu chaw*” (madre y padre espiritual), también de autoridades mapunche como *logko*, *machi*, *werken* ya fallecidos.

Siendo el pewma un mensaje directo del mundo espiritual, que no necesita intermediarios para comunicarse con el pewmafe, su eficacia como apoyo para la toma de decisiones del logko radica en la posibilidad de compartirlo o socializarlo con su entorno, con quienes lo rodean. El mensaje ser entregado y compartido en el entorno familiar.

III

LOS SUEÑOS

Adentrarnos en la temática de los sueños nos llevó a la revisión de la bibliografía de los sueños centrada en investigaciones antropológicas en los pueblos indígenas, e identificando su contribución desde las diversas disciplinas sociales, perspectivas transdisciplinarias que abordan el tema de los sueños.

En el siglo XIX se produce una transición entre la tradición oniológica de los periodos clásicos y bíblicos y las tradiciones interpretativas / investigativas del siglo XX. En las primeras se consideraban que los sueños eran mensajes de significación transpersonal, transformándose durante el siglo XIX como mensajes interpersonales o epifenómenos extrapersonales de proceso fisiológico carentes de significado profundo. Luego, los teóricos del siglo XX sumaron la dimensión del mensaje de la persona a su yo: la dimensión intrapersonal²⁴ (Krippner, Stanley 1992)

Desde el Occidente, las teorías que mayor destacan los sueños y producen formulaciones sistematizadas para la explicación son: las estructuralistas, fenomenológicas, funcionalistas y psicoanalistas.

²⁴ El aporte de Freud (inicio del S. XX) consistió en situar al sueño en el terreno estrictamente científico. Los sueños surgen de la represión dinámica del inconsciente, desechando su enfoque neurofisiológico, según el cual, “el sueño no es un acto de la mente sino un proceso somático que señala las indicaciones registradas en el aparato mental”. Freud, entrega un enfoque más psicológico y menos reduccionista. (Krippner 1992).

Durante los años 60²⁵, el estudio del sueño fue relegado a la marginalidad, dentro de la antropología, eran considerados como un “interesante” tópico lateral para el análisis de trabajo de campo, Teodlock 1987. Se tomaban las experiencias del sueño y de sus relatos.

Desde la etnografía, se comparte la noción que los sueños son un componente importante de la cultura, y uno de sus mayores énfasis es comprenderlo como proceso de comunicacional. El sesgo de esos estudios es el análisis semiótico del discurso, basadas en las constataciones de que los contenidos de los sueños son transmitidos en situaciones de desempeño social; influenciados por las antiguas y nuevas categorías analíticas del paradigma estructuralista.

Uno de los primeros estudios, que destaca a los sueños como una forma de comunicación fue hecha por Fabian (1966), que estudia el movimiento religioso Jama en el Congo. Él encontró que el significado del sueño era un acto social, que envolvía a miembros fraternos. Los sueños fueron vistos por ese grupo religioso como otra forma de comunicación colectiva, así como rezar, enseñar, discursar, etc.

En 1987, Teodlock, destaca desde la antropología los aspectos comunicacionales de los sueños y sus ramificaciones. Por su parte, Homiak comprobó en Jamaica que los sueños eran relatados en el grupo Rasta Far Eye al estudiar el comportamiento de los soñadores o profetas quienes compartían las experiencias de sus sueños entre los miembros de la sociedad, cuyas ramificaciones comunicacionales hacían una diferenciación entre el sueño como experiencia psicológica y su relato. Y, cómo el soñador puede controlar la narrativa y determinar cuando y cómo él lo relatará.

²⁵ Bibliografía presentada por Roberto Morales, 2000; se extraen del trabajo original, los aportes de los autores desde el enfoque comunicacional.

En estudios realizados en Zambia por Herdt, en 1987, describe sobre los diferentes contextos en los cuales narran sus sueños, la manera de la narrativa de los sueños, el tiempo y el contexto. Concuerda con Teodlock que los sueños al ser compartidos y transmitidos son actos de comunicación.

En un artículo escrito en 1988 para la International Association for the Study of Dreams, Robert Dentan afirma que los sueños son significantes, pero los relatos de los sueños están llenos de significado. Los relatos de los sueños son públicos, a pesar de que los sueños son privados. Según Dentan, los sueños difieren de los relatos de los sueños, pues los primeros son actos privados y multimodales y los últimos son públicos y verbales. Un sueño, a partir del momento en que es dicho, relatado o interpretado pasa por una serie de ediciones; un individuo precisa traducir la experiencia onírica en una narrativa. Durante esa traducción el sueño adquiere significado en la interpretación, cuando el sueño es finalmente interpretado, pasa a través de muchas ediciones individuales y culturales, y adquiere más información contextual. Esa información se refiere al contexto social del soñador y al contexto social del contenido del sueño. Por el aspecto público del relato del sueño, Dentan, enfatiza el aspecto performático de ese relato y acredita que deben ser tratados como dramatizaciones. Por su parte, Sullivan, 1988, hace notar los aspectos públicos y sociales de la interpretación de los sueños. El sueño llega a ser validado y tener significado a través del acto de interpretación.

Price-Williams y Degarrod (1990) presentan un análisis de contexto y de uso cultural de los sueños, a partir del examen de antecedentes de 22 grupos “amerindios”. Sus conclusiones constataron en esas sociedades un sentido de institucionalización del proceso de soñar.

III.1.- ESTUDIOS DE SUEÑOS EN LA CULTURA MAPUNCE

Las investigaciones sobre el sueño en la cultura mapunche son escasas. Podemos destacar los trabajos más relevantes como los de la antropóloga Lidia Nakashima Degarrod²⁶ en 1989 y Roberto Morales Urra²⁷ en el año 2000, quienes las efectuaron, especialmente, en la IX^a Región de Chile. Los estudios de Nakashima se centran principalmente en el *pewma* de *maci* y familias mapunche en su relación con la muerte²⁸ y situación de conflictos bajo la dictadura militar de Pinochet. En cambio, Morales hace el estudio con dirigentes y organizaciones sociales mapunche, con antecedentes del siglo XIX y XX. Estos trabajos nos han servido de referente para nuestra investigación.

La investigación de L. Nakashima propone cuatro niveles de análisis. A través del sueño integra los aspectos de la cultura, proceso que integra la persona, en tiempos y espacios. Por este resultado, confirma el punto de hermenéutica en el cual el sueño tiene validez y asume un valor específico a través de la interpretación.

Los cuatro niveles de análisis en el proceso de interpretación de los sueños mapunche son: “1) el nivel **intratextual**, el cual se concentra en una imagen específica del sueño; 2) el **contextual**, el cual trata con la vida personal y social del soñador y el efecto

²⁶ Investigación realizada por L. Nakashima, en las comunidades de la IX región: Malacahuello, Lumaco Melipeuco e Isla Huapi, 1985-1987.

²⁷ “Los sueños: anclas de poder”, el significado de los sueños en las políticas de los mapunche contemporáneo de Chile, tesis doctoral de Roberto Morales Urra.

²⁸ La relación entre sueño y muerte está también expuesta por dos investigadores mapunche Quidel, José y Pichinao, Ximena “ Muerte y desaparición forzada en la Araucanía”, 1998. “*Después, de la muerte las personas hacen una espera para que el pillü (espíritu) dé las señales del suceso de su viaje y de su llegada al otro espacio “ka mapu”. Es a través de los sueños que las personas pueden tener las noticias de lo acontecido*” Quidel. Pichinao: “*En la cultura mapunche los sueños son vía de comunicación con los familiares fallecidos (op.cit.: 262) Las premoniciones a partir de los sueños pueden ser directas, en las cuales están envuelto el soñador o un pariente en situaciones claves, o indirectas a través de señales que deben ser interpretadas según el código de significación compartido*”.

emocional del sueño sobre el soñador; 3) el nivel **intertextual**, el cual relaciona un sueño particular a otros sueños del mismo individuo o a otros sueños de otros individuos; y 4) el nivel **retrospectivo**, donde el soñador examina sus eventos que ocurren después del sueño para así comprender su significado” (Nakashima 1990:112).

Estos cuatro niveles de análisis de la interpretación de los *pewma* es el gran aporte de Nakashima a la semiótica textual y para la comprensión de la vivencia onírica en los *mapunce*, ya que nos sitúa en un ordenamiento textual confirmando al *pewma* como proceso de comunicación en el mundo *mapunce*.

Para Nakashima, (1986:189), el sueño en la cultura *mapunce* como en otras culturas no-occidentales es “el viaje del alma a otras regiones mientras el cuerpo duerme donde se manifiestan encuentros de toda índole”. Una concepción un tanto reduccionista puesto que si bien es cierto que esto se da en ciertas condiciones, no siempre es así, ya que muchas veces durante el sueño el *pewmafe*, recibe la visita del *pvjv* y en el caso concreto de los *logko* relacionado con nuestro trabajo, los mensajes llegan directo de *wenu mapu ñuke* y *wenu mapu chaw*.

En cuanto al rol del soñador, según Nakashima este tiene un carácter pasivo. “Este carácter se repite en la interpretación, cuando el soñador tampoco asume la responsabilidad de las acciones realizadas en el sueño, ya que sólo observa como indicaciones proyectada hacia el mundo que los rodea; el soñar tiene un sentido informativo del medio que lo rodea” (Nakashima 1986:195). Esta aseveración es limitada porque no siempre la actitud del *pewmafe* es pasiva; seguramente, ella se basa en el contexto en que la investigadora realizó su trabajo de campo. ¿Por qué, entonces, en situaciones de conflicto (*pesadillas*) el soñador se desespera y trata de cambiar el curso del sueño?.

La interpretación del sueño funciona como una guía para las acciones y decisiones para el soñador, en su condición de emisor – receptor – emisor, y la necesidad de ser compartido con sus más cercanos. Esa es la razón principal porque los sueños son interpretados.

En Morales (2000:77), destaca de Nakashima que “los sueños actúan como un vehículo de contacto que está constantemente recordando a los mapunche que la muerte no es la etapa final de la vida sino una etapa de transformación, la cual integra y crea el mundo espiritual y moral mapunche”. Por esto, una de sus consecuencias es la regulación del sistema ético de la sociedad, pues el sueño puede ser usado para aprobar o condenar acciones.

Ese resultado confirma la perspectiva de otros investigadores: que el sistema de interpretación de los sueños funciona como instrumento para compartir y dar solución al problema. (Whiten 1978; Watson 1981; Stephen 1982; Brown 1987). Y como un canal de comunicación, como también lo han identificado otros antropólogos (Fabian 1966; Herdt 1987; Homaik 1987) (ibid:71-72)

Se debe considerar, además, que los sueños son transmitidos e interpretados de manera diferentes, según el tipo de sueño, los roles sociales del soñador y el contexto social. Herd (1987) asignó la influencia que el contexto social tiene en la manera como los sueños son comunicados.(ibid:72)

Un alcance con la referencia del contexto, Nakashima destaca el contexto de “stress”, en el cual fue compartido e interpretado el sueño, y cuyo desarrollo se dio en niveles más amplio que el de unidades familiares. Por ello, ¿cuál es la referencia en los otros contextos dónde no se vive el stress?, situación importante porque permite dar validez

a la afirmación de la autora, cuando dice, que en un contexto sin stress los sueños son analizados en unidades familiares. También, es cuestión de ambigüedad, la definición de “comunitario y familiar”, pues no hay una delimitación precisa por la autora; pues en la actualidad, estudios recientes demuestran una heterogeneidad en las estructuras familiares, dando cuenta de un proceso de transformaciones en las relaciones de parentesco y afinidades (Vidal1992), en Morales (2000).

Otro problema, es el que se centra en materia de interpretación. Uno de ellos es traducción de *pvjv* como alma y de *kvme pewma*= buen sueño, *weza pewma*= mal sueño. En su lógica Nakashima, separa el cuerpo del alma, el bien del mal, como acontece en la concepción cristiana occidental. Concordando con Morales, entre los *mapunche* hay una lógica diferente, más bien esta dicotomía moral, es un tanto ambivalente. Así por ejemplo, un mal sueño puede transformarse en un buen sueño (o seguir su sentido negativo), todo depende de la conducta que asuma quien lo soñó y a quienes se los transmite.

Además, que “la autora no sale de la sociedad *mapunche*, dejando fuera el conjunto de interrelaciones con diversos sectores de la sociedad chilena, como son por ejemplo, las que se establecen entre sus diversas organizaciones y las sociedades, relaciones de conflicto, de apoyo, de solidaridad, y de intercambios”, Morales (2000:79).

El análisis del *pewma* que realiza Nakashima, desde la perspectiva del análisis del discurso, es un importante apoyo para nuestro trabajo, aún cuando no da cuenta de las variadas expresiones de los *pewma* en la vida de los *mapunche*. Echamos de menos la constatación de otros canales de comunicación además del discurso verbal, como ser imágenes, mímica, formas gráficas. Así también, cuándo y por qué no se presentan los

sueños, qué interfiere para que esto ocurra, lo que en el campo de las comunicaciones se conoce como “ruido” (o interferencia) que impide o distorsiona la recepción del mensaje.

En Morales, “**Sueños, anclas de poder**” (2000), establece dos grandes niveles de relaciones políticas: en el nivel interno y en nivel externo²⁹. Y rescata la validez del *peuma* en su capacidad para movilizar acciones en dirigentes sociales mapunche, en sus relaciones sociales y políticas con la sociedad chilena y entre sus pares. Para ello, explora los significados que los sueños tienen para los mapunche en los ámbitos políticos y culturales, como en sus asociaciones y su propia participación política.

Se destaca, en el ámbito de la comunicación con los espíritus, “tanto de las personas, vivas, recientemente muertas, de los antepasados; como los de la naturaleza y los dueños de que tienen su existencia. Los sueños son dados en lugares privilegiados donde se establecen las comunicaciones con los espíritus y con mensajes que ellos entregan para las personas, en otra las personas tienen contacto de visiones, señales en el cuerpo y expresiones de elementos de la naturaleza. En las relaciones familiares se refiere fundamentalmente a las relaciones basadas en una estructura que deviene de un parentesco que define un liderazgo personalizado por el jefe del grupo familiar (*logko*) y por el poder de la *maci*, también, por sus relaciones con los espíritus de sus antepasados y del mundo...”(2000:109-110).

En este aspecto es relevante lo que plantea Morales (2000) al establecer, aunque no lo explícita, el **kvpalm** la descendencia o linaje en una mayor capacidad para soñar. Si bien

²⁹ Para cada situación se considera el ámbito político. Son puestos en acción seis ámbitos de relaciones: los espíritus, las familias, las asociaciones propias, las ONGs, los partidos políticos, y sindicatos chilenos y las instancias de los aparatos de estados. Los relatos son interpretados desde el ámbito de los mismos protagonistas o por otros, complementados con los comentarios del autor que dan síntesis a las ideas y abren un campo para una nueva temática.

es cierto que cada mapunche sueña, la capacidad de soñar e interpretar se encuentra circunscrita en determinadas autoridades naturales mapunche como logko, genpin, gijatunkaman, werken, pijankuse, kalfvmaglen, lawentufe y maci, todos en razón de su kvpal.

III.2.- OTROS ACERCAMIENTOS AL ESTUDIO DEL SUEÑO

La investigación de los sueños en los pueblos indígenas en general, se ha dado en la mayoría de los casos en el contexto del chamanismo. La entrada al chamanismo es hecha a través de estudios sobre el sistema religioso o médico mapunche, sistema que en la práctica, se articula a través del chaman mapunche: el/la maci en Morales (2000).

Relatos de misioneros como los realizados por el padre jesuita W. Moesbasch (1924-1927) al logko Pascual Coña³⁰. Cuyo testimonio, registra la influencia cristiana. Además, la traducción de Coña la hace un católico alemán, del idioma mapunzungun al castellano, por lo que registra en la escritura lo que logra entender de la lengua mapunche a un idioma que no es el suyo.

Recientemente, trabajos efectuados por el sacerdote Severino Alcaman y Jorge Araya (1993)³¹, donde el sueño es tomado como un medio de comunicación con el mundo de arriba, de “Kalfu wenu chaw” (padre celestial) y otros seres espirituales. “Los sueños de mayor trascendencia son de: los logko, las maci, y las personas dotadas de talento y

³⁰ Relato testimonial del logko de la región del Lago Budi, comuna de Puerto Saavedra, en la IX región

³¹ Análisis de Discursos de Logko y maci de la VIII, IX y X región, que fueron convocados en 1986, por la Iglesia Católica, para la elaboración de un “Documento Oficial” sobre la situación social actual del mapunche y su relación con ella.

relevancia social”; mas le entregan a la maci un rol social principal para la interpretación, por tener ciertos dones especiales como el Kvimiñ, estado de trance que le permite recibir los mensajes del espíritu. El estudio del sueño, en este trabajo, aparece desarrollado en forma parcial, enfatizando la importancia del pewma como el mensaje del padre celestial (kalfv wenu chaw), aspecto cristiano, además, en algunos puntos reproduce ciertas categorías como la de sueños “buenos y malos”, identificadas ya por Nakashima, (1992).

Jorge Araya (1997) continúa desarrollando el tema, donde resalta la construcción simbólica de la sociedad mapunce prehispánica como fundamento de su identidad contemporánea. El pewma es tomado como uno de los elementos simbólicos para la reconstrucción de la identidad, y la maci la protagonista para su interpretación. El autor, realiza un análisis de discurso, en base a una identificación de emisores, de temas y situaciones seleccionada por él, en la novena región.

Otros investigadores, que dan cuenta de los contextos de transmisión del sueño en las prácticas de política mapunce son Dillehay (1985) y Faron 1964. Por su parte Foerster (1993)⁸ se centra en el tema religioso, donde el sueño es parte de él, en la medida en que “el sueño es un lugar de recreación y de afirmación de las creencias y prácticas religiosas”(1993:133). Confirma su hipótesis disponiendo el sueño como el espacio donde las divinidades y espíritus ancestrales se comunican con los humanos, y es la machi, la que deviene en tanto tal. En el estudio de Foerster, el sueño es tomado como un “anexo” del capítulo sobre religiosidad, en forma breve, destaca sólo el papel religioso de la machi como protagonista de los sueños, pero no hay aportes en señalar qué lugar ocupan el sueño

en otros agentes religiosos como los logko, genpin, pvjankuse, kalfumalen, que forman parte también de la afirmación de las creencias y prácticas religiosas.

Así mismo, los sueños en los mapuce es una actividad onírica de toda la sociedad, y no exclusivamente de las machi, que pueden establecer contacto con los espíritus, y los contenidos de los sueños son interpretados socialmente como señales, guía para las actividades diarias.

Concordamos con los autores en que el sueño es un acto comunicativo pero éste ha sido tomado tangencialmente por estos, ya que circunscriben al ámbito de la machi, principalmente, dejando de lado al logko, genpin, pewmatufe, werken y otros roles; unos por una visión cristiana y otros por el paradigma etnocentrista. En el caso de la visión cristiana como es el caso del sacerdote Alcaman y el investigador Jorge Araya reduce a un dios unívoco interpretado como genecen – kajfv wenv caw. Esta aseveración no corresponde a la concepción en territorio del Pikunwijimapu donde la divinidad se encuentra representada por wenu mapu caw (fvca), wenu mapu ñuke (kuse), wenu mapu wece y wenu mapu vlca, cuya ubicación se encuentra en el wenu mapu. En cambio a kalfv wenu caw-kalfv wenu ñuke se le ubica en el ragin wenu mapu, representación que reúne al Koji Wenu, Kvyem, Waglen, en general todos los astros y planetas que pueblan el firmamento. En consideración de los kimce de nuestro territorio esta comunicación, en cuanto a los logko, se da directamente entre wenu mapu caw a través de sus werken que se encuentran radicados en el kiñe ñom.

Desde el punto de vista etnocentrista se enfatizan las conclusiones sobre el pewma de las machi como un medio de comunicación con los muertos ya sea a través del alwe o del am, llevando a cabo una apología del alma de acuerdo a la concepción cristiana.

IV

COMUNICACIÓN

En comunicación, adoptar perspectivas que tiendan a la explicación global del fenómeno, implica desarrollar un criterio semiótico Y que en palabras de Eco (1995), sería la semiótica una teoría general de la cultura, y la cultura debe estudiarse como un “fenómeno de comunicación fundado en sistema de significación”. Donde su atención se fija más en lo que los signos hacen que en los que los signos representan en la actividad textual (en donde los signos se reconocen y se construyen) (Lozano 1999:16).

En este aspecto, Juri Lotman y la escuela de Tartu, ha realizado importantes aportes a una semiótica de la cultura³². "La cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto. Pero es extraordinariamente importante subrayar que es un texto complejamente organizado, que se descompone en una jerarquía de 'textos en los textos' y que forman complejas entretejaduras de textos. (Lotman 1996:78).

El estudio semiótico del texto distingue principios de articulación y organización como la cohesión y la coherencia. Y el desplazamiento de tres niveles de análisis, de acuerdo a Charles Morris, el sintáctico (modo en que se organizan los signos en el discurso), el semántico (contenido del discurso) y el pragmático (relaciones entre los textos y sus usuarios). Los dos primeros estratos corresponden **a la gramática del texto**; el tercero, **el pragmático**, incorpora los aspectos sociales que determinan el uso de los textos. En el

³² Semiótica de la cultura, “disciplina que examina la interacción de sistemas semióticos diversamente estructurados, la no uniformidad interna del espacio semiótico, la necesidad del poliglote cultural y semiótico” (Lotman 1996:78).

presente trabajo se enfatiza en la pragmática del *pewma*. Esto, según van Dijk (1984:290), exige observar “las relaciones sistémicas entre las estructuras del **texto** y del **contexto**”.

IV.1.- EL TEXTO

La palabra texto proviene del latín *texere*, tejer. Por analogía se ha llamado texto al encadenamiento de ideas y sucesión de palabras en el discurso. "Una unidad comunicativa de un orden distinto al oracional; una unidad semántico- pragmática de sentido, y no sólo de significado; una unidad intencional y de interacción, y no un objeto autónomo (Calsamiglia-Tusón 2001:219).

El texto es una configuración lingüística, un conjunto de elementos expresivos organizados según determinadas reglas de construcción (Moulian 1998). Es el “conjunto sígnico coherente”, como “formación semiótica singular, cerrada en sí, dotado de un significado y de una función íntegra y no descomponible”, en Lozano (1999:18).

Esta definición incluye no sólo los mensajes en lengua natural sino a cualquier fenómeno portador de significado integral. Lo que ha través del concepto de “Sistema de Modelización Secundario”³³, “texto” se aplica, entre muchas otras cosas, a una ceremonia, una obra figurativa, una conversación, una pieza musical, y, por supuesto a los *pewma*.

El texto se presenta ante nosotros no como la realización de un mensaje en un solo lenguaje cualquiera, sino como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador

³³ Mediante el “Sistema de Modelización Secundaria”, se quiere indicar la relación con el lenguaje natural, que sería el sistema de modelización primario, para referirse, por ejemplo, al arte como sistema de signos. (Lotman 1996)

informativa que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado. En relación con esto cambia la idea que se tenía sobre la relación entre el consumidor y el texto. En vez de la fórmula "el consumidor descifra el texto", es posible una más exacta: "el consumidor trata con el texto"(Lotman 1996).

Para la investigación del texto, Lotman lo divide en una trinidad: las significaciones subtextuales o lingüísticas generales, las significaciones textuales, y las funciones de los textos en el respectivo sistema cultural. En una palabra, para comprender el texto, hay que comprender las relaciones intratextuales (del lenguaje) y extratextuales (funcionales), y también confrontarlas. En correspondencia con esto, para Lotman, también la descripción de la cultura tiene tres planos: 1) descripción de los mensajes subtextuales, 2) descripción de la cultura como sistema de textos, y 3) descripción de la cultura como conjunto funcional de textos.

IV.1.1.- La propiedad del texto

Las propiedades que definen al texto son la cohesión y la coherencia. La **coherencia** remite a las propiedades del texto o del discurso que aseguran su interpretabilidad. De acuerdo a ello, Van Dijk, (1980:147), señala que "es una proposición semántica de los discursos basados en la interpretación de cada frase individual relacionada con la interpretación de otras frases".

En concordancia con esto, Moulian afirma que los rasgos esenciales del texto son la unidad y la *coherencia*. El texto es una totalidad: presenta unidad de sentido y una función

no descomponible. Las partes que lo constituyen se ligan solidariamente entre sí para formar un conjunto *coherente* (Moulian 1999:743). Del mismo modo, “la coherencia, que incluye la cohesión, se puede considerar tanto una propiedad fundamental que da cobertura al conjunto de significaciones del texto como principio necesario para que un texto sea definido como tal”, en Calsamiglia y Tusón, (2001: 222).

Si la coherencia es una dimensión interpretativa del discurso, su cohesión es la dimensión lingüística y semántica, (el de las relaciones particulares y locales que se dan entre elementos lingüísticos, tanto los que remiten unos a otros como los que tienen la función de conectar y organizar). Un discurso será efectivamente cohesivo si existen relaciones proposicionales entre los enunciados que lo constituyen. Un discurso que mantiene relaciones temporales, temáticas, referenciales, será entonces cohesivo. En cambio, un discurso puede perfectamente ser coherente sin ser cohesivo, como el caso de las respuestas indirectas (Moeschler J. y Reboul A. 1999:509).

Lo expresado hasta aquí permite explicar a la coherencia³⁴ como el rasgo más caracterizador del texto, que incluye las relaciones pragmáticas, además de las relaciones semánticas intratextuales (Calsamiglia y Tusón: 2001: 221), abarcando tanto las relaciones de las palabras con el contexto como las relaciones entre las palabras en el interior del mismo texto. Y que de acuerdo a Van Dijk, alude a la estabilidad y la consistencia temática subyacente, asociada a la *macroestructura* (contenido), a la *superestructura* (esquema de organización) del texto, a su anclaje enunciativo (protagonistas, tiempo, espacio) y a las inferencias que activan los hablantes para interpretarlos a partir de conocimientos previos.

³⁴ Se identifican cuatro metarreglas de coherencia asociadas a juicios discursivos, van Dijk (1972), Charolles (1978) . Estas son a) **Repetición:** Recurrencia estricta de sus elementos durante su desarrollo lineal ; b) **Progresión:** Aportación semántica constantemente renovada; c) **No contradicción:** Que no introduzca ningún elemento semántico que contradiga un contenido expuesto o propuesto por una concurrencia anterior deducible de esta inferencia; y d) **Relación:** Que los hechos que denotan en el mundo estén relacionados.

IV.1.2.- Gramática del texto

Teun van Dijk, propone una gramática textual para el análisis de los textos, aplicada para la lingüística, pero sus conceptos son útiles también para el estudio de los textos de distintas naturalezas.

La gramática del texto o coherencia global del contenido, organizada para la producción de los discursos a través de unidades de significación crecientes. Se destaca a la **macroestructura**”, como la estructura profunda de un texto de carácter lógico-semántica, que constituye las nociones como tópicos (aquello que se dice algo), tema o asunto del discurso y que concentra en su desarrollo toda la información esencial del texto.

Compuestas a su vez, por unidades textuales de estructura más simples o **“microestructura”**. Cada unidad textual, en sus diferentes niveles, presenta unidad y sentido, que participan en el texto aportando una función. El conjunto de éstas conforma el texto o macroestructura global. El esquema organizativo en el que las distintas partes del texto se enlazan recibe el nombre de **superestructuras** (formas del texto).

La interrelación e interdependencia entre microestructura y macroestructura, se realiza mediante reglas, que van Dijk las llama **macrorreglas** (por que producen macroestructuras), y cuya función es transformar la información semántica. De acuerdo a estas reglas, que tratan de combinar una estrategia de reducción con una estrategia de captación de las estructuras jerárquicas del texto y de sus microestructuras discursivas: los ejemplos, las repeticiones, y las perífrasis se podrían o bien suprimir, o construir en enunciados más abstractos y/o generales.

IV.2.- EL CONTEXTO

El contexto es una abstracción altamente idealizada de lo que llamamos “**situación comunicativa**” (van Dijk 1984:272-274). Esta última, incluye una serie de características del mundo que no tienen necesariamente una relación sistémica con la expresión (por ejemplo, temperatura, altura del hablante, su color de ojos). El contexto, comprende sólo aquellos elementos de la situación comunicativa que determinan sistemáticamente la estructura y su interpretación de los enunciados (textos expresados), o bien de elementos determinados por éstos (la estructura del contexto determina, hasta en cierto grado, de qué rasgo deben disponer los textos para ser aceptables como enunciados en un contexto).

Se trata del conjunto de las condiciones sociales y cognitivas que permiten el funcionamiento del texto. Partes del contexto son: el tipo de participantes, las relaciones sociales entre ellos, sus estructuras cognitivas (conocimientos, creencias, propósitos, expectativas), la caracterización espacio temporal de la situación para localizarla en algún mundo real posible (Moulian 2000:744).

Podemos resaltar, de acuerdo a Calsamiglia y Tusón (2001), que el contexto “se constituye como un concepto crucial y definitorio del ámbito de la pragmática y del análisis del discurso, ya que su consideración en la descripción y el análisis de los usos lingüísticos marcará la línea divisoria entre los estudios discursivos y lo puramente gramatical”. También Malinowski enfatiza su importancia “ si la primera y más fundamental función del habla es pragmática- dirigir, controlar y hacer de correlato de las actividades humanas-, entonces, es evidente que ningún estudio del habla que no se sitúe en el interior del “contexto de situación” es legítimo (Calsamiglia y Tuson 2001:103).

IV.2.1.- La delimitación del contexto

Calsamiglia y Tusón (2001) distingue en el contexto, desde el análisis del discurso, cuatro niveles tipo:

1. - El contexto espacio temporal: La temporalidad es definida desde el sujeto de la enunciación, bien simulando un tiempo objetivo que se desarrolla como ajeno al sujeto que lo describe, bien inscribiendo la propia subjetividad en el tiempo textual.

El tiempo, como el espacio, aparece como un elemento natural y como una estructura simbólica que pone ritmo a la vida individual y a lo social. Por ello, “cada cultura es una representación del tiempo elaborada a partir de modos de producción, de prácticas cotidianas, de estilos de vida, pero también de valores y tradiciones heredadas del pasado (Marc y Picard 1999:85).

Y al lado del tiempo social, existe otro más intangible, que tiene su propio ritmo y su propia lógica: es el *tiempo del inconciente*; “escapa a la linealidad, está marcado por la pulsión y la repetición y se aparece en el sueño; tiempo cíclico donde retornan los antiguos mitos, las figuras originarias, la búsqueda del objeto perdido y donde los mismos esquemas relacionales y las mismas escenas juegan constantemente a través de la variedad de las situaciones y del paso del tiempo biológico y social. Es el tiempo reversible donde se mezclan pasado y presente sin preocuparse de la cronología” (Marc y Picard 1999:90).

2. - El contexto situacional o interactivo:

“El intercambio de significados es un proceso interactivo: para ser intercambiado entre los miembros, los significados que constituyen el sistema social deben, en primer

lugar, ser representados en alguna forma simbólica intercambiable, y la más accesible de las formas disponibles es el lenguaje” (Lozano, Peña-Marín, Abril: 1999:43).

Bajo relaciones de interacción entre “*destinador* y *destinatario*”, conceptos tomados de Jakobson que sugieren la posibilidad de dinamismo en el proceso de comunicación en el que interactúan. Por ello, “el concepto de intercambio sugiere el de contrato, que presupone en cualquier caso una relación intersubjetiva y permite por una parte posibilidades de acción, pero por otra, establece constricciones de la libertad de los sujetos que intervienen, mediante la asignación de obligaciones, poderes, etc.” (Lozano, Peña-Marín, Abril 1999:43).

3. - El contexto sociocultural: El discurso es un fenómeno práctico, social y cultural. Los usuarios del lenguaje que emplean el discurso realizan actos sociales y participan en la interacción social, típicamente en la conversación y en otras formas de diálogo. Una interacción de este tipo está enclavada en diversos contextos sociales y culturales (Teun A. Van Dijk 2000:21).

4. - El contexto cognitivo: Según van Dijk (2000:36), todas las explicaciones acerca de los significados implícitos, las presuposiciones o las interpretaciones del discurso de los usuarios del lenguaje suponen necesariamente alguna forma de conocimientos de los participantes.

De modo similar, comprender la acción presupone que también atribuyamos intenciones, planes o propósitos a hablantes o escritores. Aunque son propiedades relevantes de los participantes, también deberíamos admitirlas en la definición del contexto. Estos no son simplemente componentes cognitivos del contexto que explican lo que dijo y cómo lo dijo, sino más bien componentes sociales.

Desde una perspectiva más de construcciones mentales, o modelos en la memoria, el significado y otras propiedades del discurso también se manejan mentalmente, esto explica el vínculo fundamental del discurso y el contexto: “en tanto representaciones subjetivas, los modelos mentales de los contextos pueden así supervisar directamente la producción y la comprensión del habla y el texto”(van Dijk 2000:38).

Enfatiza van Dijk (2000:64) que las representaciones mentales socialmente adquiridas y compartidas son las que definen a las culturas y los grupos, y que organizan y supervisan sus creencias además de sus prácticas sociales y discursos.

IV.2.2.- La pragmática

La pragmática se ocupa de las condiciones y reglas para la idoneidad de los enunciados (o actos de habla) para un contexto determinado; es decir, estudia las relaciones entre texto y contexto (van Dijk 1983:81). Por esto, es necesario investigar las relaciones entre las estructuras del texto y el contexto donde éste opera.

Porque, los textos, al realizarse mediante el uso del sistema del lenguaje, no tienen una función descriptiva, si no más bien una función accional, como es de realizar actos, y que en palabras de Moulian (2002:19): “Los textos no sólo están provistos de significados, aspiran a producir algún efecto”. Los cuales se dan en los usos y funciones en la interacción social mediante sistemas convencionales. Y que, de acuerdo a ciertos propósitos y finalidades, se modifica el conocimiento del oyente, provocando con ello “un acto comunicativo satisfactorio”.

Esta disciplina es desarrollada, principalmente, por la Teoría de la Filosofía del Lenguaje. En este campo, John Austin(1971) introdujo la noción de “actos del habla” para

destacar la dimensión realizativa del discurso. Según este autor, en el habla es posible distinguir tres tipos de acciones: a) la realización lingüística o **acto locucionario**, b) lo que hacemos por medio de ésta (saludar, agradecer, prometer), o **acto ilocucionario**, y c) sus consecuencias, lo que producimos al decir algo (convencer, ofender, confundir), denominado **acto perlucionario**.

En conclusión, la pragmática examina las condiciones para el éxito de los actos del habla, que están relacionadas con los conocimientos, los deseos y las obligaciones de los hablantes. Analiza los elementos necesarios para que el acto ilocucionario coincida con el acto perlucionario; es decir, que las consecuencias del acto de habla concuerden con las intenciones y propósito del agente emisor.

IV.2.3. - El discurso como interacción social.

Concordamos con Van Dijk (2000:21), cuando plantea que “el discurso es un fenómeno práctico, social y cultural. Los usuarios del lenguaje que emplean el discurso realizan actos sociales y participan en la interacción social, típicamente en la conversación y en otras formas de diálogo”. Una interacción de este tipo está enclavada en diversos contextos sociales y culturales; por lo tanto, lo que es válido en lo referente a las estructuras del discurso lo es también para su procesamiento mental y para las representaciones requeridas en la producción y la comprensión. “La cognición tiene una dimensión social que se adquiere, utiliza y modifica en la interacción verbal y en otras formas de interacción”(ibid).

Los usuarios del lenguaje utilizan activamente los textos y el habla no sólo como hablantes, sino también como miembros de categorías sociales, en complejas combinaciones de estos roles e identidades sociales y culturales. De modo recíproco, al producir el discurso en situaciones sociales, los usuarios del lenguaje al mismo tiempo construyen y exhiben activamente esos roles e identidades. Al decir de van Dijk (2000:23) “en síntesis, el discurso manifiesta o expresa, y al mismo tiempo media, las múltiples propiedades relevantes de la situación sociocultural que denominamos contexto”.

Para van Dijk (2000:26): “El discurso debiera estudiarse no sólo como forma, significado y proceso mental, sino también como estructuras y jerarquías complejas de interacción y prácticas sociales, incluyendo sus funciones en el contexto, la sociedad y la cultura”

Van Dijk define el discurso como acción y su análisis debe estudiarse en su contexto; “tanto la acción como los contextos del discurso poseen participantes que son miembros de diferentes grupos sociales. El poder es una noción clave en el estudio de las relaciones grupales en la sociedad” (2000:26).

Por otra parte, “las ideologías también establecen vínculos entre el discurso y la sociedad. En un sentido, las ideologías son la contraparte cognitiva del poder. Como en el caso del conocimiento social, las ideologías supervisan como usuarios del lenguaje emplean el discurso en tanto miembros de grupos u organizaciones (dominantes, dominadas o competidoras), y resuelven los conflictos sociales. Al mismo tiempo, el discurso es necesario para la reproducción de las ideologías de un grupo” (van Dijk. 2000:27).

El discurso, (van Dijk 2000:28), es sobre todo una actividad humana controlada, intencional y con un propósito. Estas acciones pueden tener propiedades muy diferentes,

pero todas son actos comunicativos. Si bien es cierto, las intenciones y los propósitos suelen describirse como representaciones mentales, también son socialmente relevantes porque se manifiestan como actividad social y porque son atribuidos por otros que interpretan esa actividad; es así como los otros nos interpretan o definen como personas más o menos racionales y como actores sociales.-

En cuanto al contexto, las estructuras del discurso varían en función de las estructuras del contexto y, pueden, al mismo tiempo, explicarse en términos de estas mismas estructuras. “En el mismo sentido, los contextos pueden ser determinados y ser modificados en función de las estructuras del discurso” (van Dijk 2000:32).

El análisis social del discurso es comprender la relación entre las estructuras del discurso y los contextos sociales locales y globales, no parece que pueda establecerse una relación de esta clase sin incluir también otro aspecto fundamental de la interacción social y la sociedad. Esto es, las representaciones mentales socialmente adquiridas y compartidas que definen a las culturas y los grupos, y que organizan y supervisan sus creencias además de sus prácticas sociales y discursos. “Como toda acción social, la comunicación está necesariamente regulada por un conjunto de *normas, máximas, o principios* que permiten el funcionamiento relativamente eficaz de los intercambios. Y que se dan como tendencias habituales de comportamiento, pero que también, pueden transgredir y cambiar, lo que permite desarrollar la competencia comunicativa de acuerdo al entorno social”(van Dijk 2000:64).

Estas normas forman parte de la cultura de los pueblos y, por consiguiente, difieren de una cultura a otra, identidad sociocultural, así como de grupo a otro en el seno de la misma cultura, e ideologías. Además, el concepto de lo que es “normal”, es decir

“adecuado”o “apropiado”, varía también de una situación a otra, dependiendo de los factores contextuales.

Según Goodenought, (1964) “... la cultura de una sociedad consiste en todo lo que hay que saber o creer para actuar de manera aceptable frente a sus miembros y para hacerlo en cualquier papel que éstos acepten para sí mismos”. La cultura es lo que hay que saber, y parte de este conocimiento es la competencia conversacional. La visión general que se tiene de la cultura es la de sistemas de significado entrelazados, y una idea fundamental, en este sentido, es que no se puede no comunicar: aunque se mire impasiblemente al frente sin decir nada, se está comunicando, Michael Stubbs (1987).

V

LA SEMIOTICA DEL PEWMA

V.1.- EL PEWMA COMO TEXTO

Este trabajo centra su estudio, especialmente, en la pragmática de pewma, es decir sus usos, funciones y representaciones en la interacción social, las condiciones que permiten la comunicación y posibilitan su eficacia simbólica, es decir, las condiciones en que el acto ilocucionario (pewma) corresponde al perlocucionario (soñador).

Nuestro estudio se enfoca en el análisis del pewma y el contexto donde funciona en base a experiencias oníricas de los kimce (logko y genpin con küpalm de logko) del territorio del Pikunwijimapu. Destacándose tipos ideales construidos sobre la base de las regularidades estructurales y fenoménicas que se advierten en los datos etnográficos.

V.2. - EL CONTEXTO DEL PEWMA.

El Pewma, constituye una experiencia complementaria de la vida de la vigilia; forma parte de su realidad como importante elemento orientador del comportamiento. Sueño y vigilia constituye una dualidad intrínseca en el desarrollo de la cotidianidad del ser humano. Como señala Girardi y Rodiño “el soñar de los mapunce no tiene el sentido de falsa experiencia; el soñar y el despertar demarcan los límites de un mundo dual. La actividad onírica es una puerta de acceso a una parte de la realidad donde la vida se muestra poblada de entes sobrenaturales, donde se puede dialogar con los muertos de la

familia y donde la naturaleza aparece a veces trastocada para dejar de ver aquello que no era posible ver en la vigilia”, Nakashima, en Citarella L. 1995:176.

En él se actualiza el conjunto de representaciones que organizan la concepción del universo y del mundo del mapunche. Ellas constituyen las estructuras cognitivas del contexto en que opera el fenómeno onírico. Un conjunto de conocimientos presupuestos por el texto y que permiten su interpretación. Otros elementos del contexto son: las imágenes (señales traducidas para la codificación), los participantes, las características del espacio y de tiempo donde se desarrolla.

V.3. - LA GRAMÁTICA DEL PEWMA

Para la exposición textual, el pewma es destacado como un proceso de comunicación, bajo un sistema de elementos simbólicos, contenidos y representaciones, donde estos presentan propiedades textuales como: coherencia, unidad de sentido y propósito. Lo cual permiten identificar tipos textuales y un conjunto de regularidades estructurales.

En el pewma se identifican dos etapas del ciclo: la noche(pvn) y el antv(día):

Primera etapa: El pewma se inicia cuando el pewmafe duerme, a partir del periodo del **ragin pvn** (medianoche) hasta el **wvn** (amanecer); donde el mensaje es recibido e interpretado para sí por el pewmafe. Se identifica en este tiempo, dos periodos de mejor recepción del sueño, **Kiñe pvle pvn**, último periodo de la noche, y **Wvn** término de la noche y principio del día (el sol todavía está ausente); durante este tiempo hay mayor emisión de fuerzas (newen) de la naturaleza y que la fuerza espiritual de wenu mapu ñuke y

wenu mapuc chaw que interactúa con ellas, puede emitir entonces mensajes más claros, anuncios sobre el acontecer futuro, información que el pewmatufe (receptor) interpretará luego. Cuando el contenido del sueño es perjudicial para la persona se hace gejpun, en el periodo wvn, para evitar que ocurran.

Segunda etapa: a partir del **liwen** (salida y posesión del sol) hasta el **ragiantv** (mediodía), donde el mensaje es socializado. En esta etapa el pewmafe (emisor) comunica el werkentun (mensaje) a sus más cercanos y, a quienes afecte, con los cuales es reinterpretado.

Se destaca que el final de la noche y el principio del día (wvn y liwen) son los periodos en que son recibidos con mayor claridad los pewma, emitido desde el wenu mapu (desde lo alto) por Wenu Mapu Ñuke y Wenu Mapu Chaw (madre y padre espirituales).

En cada etapa del ciclo el pewma se presenta con estructuras o macroestructuras, particulares, pero relacionadas entre sí, que pueden ser leídas en forma lineal o circular, dependiendo del proceso de la etapa en que se encuentre. Se identifican cuatro fases o macroestructuras textuales donde se desarrolla la acción de los pewma, reconocidas por L. Nakashima (1989), como niveles de análisis en el proceso de interpretación de los sueños mapunce³⁵ ellos son: 1) el nivel **intratextual**, el cual se concentra en una imagen específica del sueño; 2) el **contextual**, el cual trata con la vida personal y social del soñador y el efecto emocional del sueño sobre el soñador; 3) el nivel **intertextual**, el cual relaciona un sueño particular a otros sueños del mismo individuo o a otros sueños de otros individuos; y 4) el

³⁵ Si bien se utiliza las categorías de Nakashima porque permite identificar las estructura del pewma, coincidiendo con nuestra visión estructural para presentarlo para el estudio, sin embargo, la interpretación de los elementos del proceso son producto de nuestro análisis desde el punto de vista mapunce.

nivel **retrospectivo**, donde el soñador examina sus eventos que ocurren después del sueño para así comprender su significado.

Primera macroestructura, el nivel intratextual. El evento del *pewma* se manifiesta en un proceso interno del *pewmatufe*. El mensaje es emitido en complejas estructuras pues todos sus elementos guardan un significado a través de imágenes, colores, sonidos, olores, en definitiva una diversidad de lenguajes, que incluye lo verbal y lo no verbal para la interpretación del mensaje

Segunda macroestructura, el nivel contextual. Se produce en el tiempo del *wun*, cuando el *pewmatufe* despierta, codifica y reinterpreta el mensaje. Y según la reinterpretación o la significación del mensaje se realiza *gijanpewvn*. El *pewmatufe* decodifica el mensaje en un sentido literal y simbólico. En el sentido literal, el mensaje es interpretado tal como es percibido o se presenta el objeto; y, en el simbólico es decodificado en sentido metafórico. Cabe destacar que la interpretación metafórica de las imágenes está cargada por el sentido cultural, común o privado basado en las experiencias vividas.

Tercera macroestructura, el nivel intertextual. Se desarrolla en el periodo del *liwen*, en la primera parte de la mañana, cuando el *pewmafe* informa el *pewma* a las personas más cercanas (familia, amigo de confianza, o a quien va dirigido el mensaje). El mensaje, nuevamente, es reinterpretado en conjunto con los receptores.

Cuarta macroestructura, el nivel retrospectivo. Se produce, generalmente, pasado el *fexxe pvrpvan antv* (mitad de la mañana), hasta varios días después de haber tenido el *pewma*. Donde el *pewmafe* y/o conjuntamente con las personas que ha compartido el *werkentun* verifican el *pewma*: relacionando el relato onírico, las señales identificadas

como significativas y la/las experiencias vividas. La interpretación al darse de manera correcta, reafirma, o ayudan a explicar, el sentido predictivo del proceso del pewma.

El *pewma* compromete al *pewmafe* y su grupo social. Se presenta como una manifestación, íntegra y organizada, de forma compleja y dinámica. Cuyas expresiones son las representaciones de frecuencia permanente, diversas y continuas. En contextos en donde las relaciones e interacciones son de carácter de multidimensional permanente³⁶.

El *pewma* viene emitido por *Wenu Mapu*³⁷ al *pewmafe* mientras se encuentra dormido. “...*Son mensajes que envía Genecen...* Juan de Dios Kaniulaf (logko de Maikijawe); “... *los pewma los envía Wenu Mapu Ñuke-Wenu Mapu Caw para ayudar en el trabajo...*” Augusto Nawelpán K. (Logko Lilkoko); “*Caw Dios nos envía sus mensajes a través de pewma*”, Pedro Weixa (Logko de Anakomoe).

Son múltiples las razones por las cuales el mensaje le es enviado al receptor, en este caso al logko, que como autoridad mapunce son relevantes aquellos que involucra a lo social, tal como “*el anuncio de alguna clase de plaga, para realizar una rogativa, para identificar alguna medicina, el aviso de una traición...*” (Logko J. Kaniulaf).

El *pewma* es tomado como “el mensaje”, la comunicación directa del *wenu mapu* con los *logko*, sin necesidad de intermediario, en un estado que se considera de realidad consciente.

³⁶ El *pewma* permite entender la realidad bajo perspectivas de múltiples, pero como tema de estudio ara tratar de entender la comprensión contextual de sus procesos, de sus eventos, de sus protagonistas, es que se descomponen sus aspectos más relevantes, dejando en claro la característica holista, integradora del *pewma*.

³⁷ “*Wenu mapu*” (tierra de lo alto) se entenderá como la referencia de la vida espiritual, en el cual habita: *Genechen*; *Wenu Mapu Ñuke-Wenu Mapu Chaw*; *Cao Dios*. Distintos nombres para identificar al mismo ser o seres creadores, protectores de la vida.

Los *pewma* deben ser contados para que se realicen. Al principio, interpretados por uno para después continuar con el proceso de socialización. Se deben contar en las mañanas, temprano, momento después que se haya despertado.

A veces, los *pewma* quedan en el proceso interno del sujeto, no se manifiestan explícitamente, entonces, su vigencia queda en forma permanente, aunque con el tiempo se va perdiendo información necesaria para poder interpretar el *pewma*. Y, si el *pewma* no es contado el mensaje se pierde, se manifiesta el ruido, el olvido, se corta el lazo de diálogo con los espíritus, en definitiva se termina la comunicación con “*Wenu Mapu*”. Y que en caso del *logko*, al perder esta capacidad de estar en comunicación permanente con *wenu mapu*, ya no puede recibir consejos para la conducción política de *lof mapu*, se pierde la facultad más preciada de la autoridad.

V.4.- EL PODER DEL PEWMA

El poder del *pewma* de movilizar las acciones del *pewmafe* tiene directa relación con su *kvpalm*, el que determina su cargo y sus responsabilidades; por lo tanto, actúa como una guía y control del trabajo que está realizando en función de los roles que le competen.

*Depende de la familia, de su kupal, por ser nosotros descendientes de logko; nosotros tenemos un pasado, una serie de espíritu...viejitas y viejitos que dejaron este gvbam³⁸ que nosotros seguimos, ellos tienen que estar preocupados y de entregarnos sueños, y eso lo que nosotros seguimos y de alguna u otra forma nos mandan, nos ayudan para no desaparecer (Logko A. Nawelpán). Por otro lado, se destaca que el *pewma**

³⁸ Gvbam: Consejos que norman la vida en un territorio. Este concepto involucra el Az y el Nor Mapu.

depende también de la función que esté desempeñando el *pewmatufe*. “...Increíble, ¿nosotros no soñamos iguales, eh? Siempre el *pewma* siempre va por el trabajo, por la función de la persona, de cada persona. ¿Me entiende? Porque yo como *logko- genpin*, por eso, me dan siempre mis *pewma* de mi labor. Y Ud como...siempre su *pewma* va a la labor suya. ¿Se da cuenta que siempre cambian los *pewma* de cada persona? Efrain Cheuquefilo, Cozoy Lof Mapu.

En el relato el *Logko* Nawelpán deja claramente establecida la relación del *pewma* con la condición de ser descendiente de *logko* y la obligación que lo une a sus antepasados, por lo que él debe seguir ese “consejo”. En tanto el *logko* Cheuquefilo aclara que el *pewma* no es igual para todos los *pewmafe*; si no que es de acuerdo al trabajo específico que cada uno realiza.

La importancia de recibir sueños, claros, directos con el *Wenu Mapu*, depende de cómo la persona piensa, y actúa ante los demás, pues, si adopta una actitud vengativa o de malos pensamientos en contra de alguien, esto también se podría volver en su contra, perjudicando en tener sueños continuos.

Los pewma dependen de la buena sabiduría de los buenos conocimientos, las buenas obras en el día, en el año que uno tiene..ahí viene buen pewma, pero si no, no tiene un buen pewma...

*...weza pewma está pendiente... es el mismo comportamiento de la persona, por ejemplo, a veces se habla mal y mucho de otras familias... le pasa esto, por estar metido en otra vida, en mapuzungun se le dice el *zugujewun*, mucho *zugujewun*, porque en la raza *mapunche* mucho lo metimos en otras familias... por eso, nos hace traer ese *weza pewma*... su *weza pewma* perjudica a la misma familia, por eso, tiene ese *weza pewma*. ..por su*

acción por no hacer obra de dios De kvme meulen viene kvme pewma y de weza meulen viene weza pewma... Margarita Ñancunahuel (pewmafe y lawentufe) Antilwe Lof Mapu

Por ello, los *pewma* depende de uno, de ser una persona buena, de buenos sentimientos, de realizar buenas acciones, aunque ello es difícil, el *pewmatufe* constantemente está luchando para no estar involucrado en fuerzas negativas, *mapunce* y no *mapunce*. Es por esto, que necesita de la comunicación de las fuerzas espirituales, (como el de su *pvjv*, sus antepasados, a los *newen*, los *gen*, que conviven alrededor de su *mapu*), a quienes les pide ayuda para alejar las fuerzas negativa y captar lo mejor de su entorno.

Hay que ver si uno reúne condiciones para estar soñando o no... el ser humano no es perfecto, hay días buenos y días malos, entonces, todos esos complementos son los que tienen que reforzarse en el bien, para poder captar lo que tiene a su alrededor. Hay poderes muy fuerte que a una persona lo pueden tomar, que lo van a levantar que lo van dejar en el aire... eso es bueno; pero significa hacer un tremendo esfuerzo, concentrarse en lo bueno es súper difícil. Hay que pelear con su propia mente de uno, porque la mente de uno le está diciendo que se concentra en lo bueno, también hay una fuerza que le está pidiendo concéntrate en lo malo, que lo van a sacarlo de ahí...

*Si uno se concentrara linealmente por una hora y no se cayera en errores,... conversando con “El” directamente, uno recibe respuesta, pero usted está pensando en eso, ¡y va!, que se cruza otra idea... un amigo, una amiga... por eso digo, que es difícil concentrarse..es difícil..a mi me pasa cuando estoy *gijatukando* en el campo, estoy sólo, me desconcentro del *gijatun*...eso sucede porque hay fuerzas negativa, y uno tiene que romper esas fuerzas negativas...es difícil romper es, Logko Nawelpan.*

El esfuerzo constante de los logko para lograr un mayor conocimiento es llevar una vida espiritual, en permanente comunicación con Wenu Mapu; para ello tiene que trabajar y concentrarse en pedir fuerzas a sus antepasados, a los pvjv y a los gen que están dentro de su lof, para lograr estos propósitos.

Yo estuve llamando a la genpin de Kilce Lof Mapu, Juana Huichicaleo, me atendió pero... me atendió sola una vez... no me siguió atendiendo. Yo considero que a uno le corresponde los gen de el lof donde uno vive, por eso pido que a los logko le lleguen pewma para poder reforzar su trabajo.

Aquí se demuestra la necesidad de buscar ayuda en el conocimiento reconocidos de *pewmatufe*, es el caso de Juana Wicikaleo, fallecida en la década de 1960, quien entre otras cosas predijo el terremoto del 60 y la plaga de ratones de los años 50, fue una *genpin* renombrada del *lof de Kilce* a quien se llegaba a consultar por la interpretación de *pewma* de prácticamente todo el territorio.

El *pewmatufe* tiene directa relación con los espíritus, gen del territorio donde está viviendo, quienes les dan avisos, cuidan, orientan, en su accionar.

... todos los gen, entonces depende donde uno esté ahí, hay que reclamar, hay que trabajar para verificar si se demuestran fuerzas....hay poderes muy fuerte que una persona lo pueden tomar.

...Tengo pewma con mi doctara, ella se presenta toda vestida de blanco..ella me da remedio. Cuando estaba enfermo del corazón me caía por ahí... ella me da el remedio, me muestra el remedio... pero nunca le he visto la cara. Me gustaría verle la cara, conocerla (porque la cara se presenta como una neblina)

Y cuando el *pewmatufe* viaja a otro territorio, son los *gen*, los *newen* del lugar los que van a comunicarse con la visita. En el caso, abajo relatado, el *pewma* expone a unas de las fuerzas espirituales del territorio del Puelmapu, el tigre (*nawel*) y el león (*pagi*), como se relacionan con el *logko*; y que estos, *newen/gen* también son las fuerzas protectoras de la familia *Nawelpan* de la zona de los llanos (*lelfunce*)

...cuando uno está en otro lugar, uno también sueña, pero con espíritu de esa zona, que no son los espíritu de esta zona, por ser en Pupunawe me soñé... fui al espacio del león donde tiene su casa, en su patio, tiene un lindo patio ..con el pasar de los años [en Pupunawe] me soñé con el tigre que me vino a dejar que lindo, que mansito nos miramos los ojos de cerca yo le miraba los ojitos, nos mirábamos, casi nos estábamos de cara a cara, pero que mansito y que tremendo animal, me vino a dejar...

V.4.1.- La fortaleza del pewma

La rogativa es de suma importancia para el buen desarrollo del *pewma*, por ello, es que cada mañana al levantarse se realiza un *gijanpewun*, lo que permite fortalecer la comunicación entre el *wenu mapu* y las fuerzas espirituales, y también como defensa ante las fuerzas negativas.

“Gijatukar es tan necesario para uno y los pewma se van a fortalecer si estamos gijatukando. Yo no me he podido comunicar con los otros logko, será porque a lo mejor no están gijatukando y están sujetos a fuerzas negativas, es por eso, que no hay comunicación a través de los pewma”.

Nosotros clamamos a nuestro ser supremo para revertir, mejorar y para evitar esos castigos, uno tiene que rogar. Yo todos los días apenas me despierto ruego a wenu mapu chaw, wenu mapu ñuke... cuando me levanto altiro gijatuko.

V.4.2.- La frecuencia de los pewma

La frecuencia de la concurrencia de los *pewma* va a depender de la importancia de la labor que realiza y las facilidades o dificultades que se presenten.

*Uno no sueña cuando quiere, le dan sueño para prevenir... le dan sueño de vez en cuando, de acuerdo a lo que tenga como positivo o negativo... no es como uno quisiera soñar (Logko Nawelpan). Si el trabajo se desarrolla sin problema los *pewma* serán livianos y agradables, en cambio si presenta dificultades estos serán densos y, a veces, complicados de interpretar.*

*Uno recibe muchos *pewma*, ya sea para el trabajo en la agricultura, cualquier trabajo importante siempre el *pewma* va adelante, es como que algo le enseñan a uno... en el *pewma* hay que tomar la relación si va a salir bien o va a quedar a medio camino.. va a salir mal, es muy notable el *pewma*.. .los *pewma* están relacionados al trabajo que uno está haciendo o realizando.(Cheuquefilo)*

Cuando tiene un trabajo y la gente le va a objetar su trabajo, eso son los anuncios que hay... también, cuando en el trabajo va venir una buena racha económica, o que va a tener fuerzas positivas a su alrededor, eso lo va a saber con anticipación,.. que viene una racha buena ... en lo económico... en lo social... depende en qué frente esté enrolado.. uno

como logko está enrolado en lo productivo, en lo social, en la salud, en lo religioso, en lo político... (Logko Nawelpan).

V.4.3.- Tipos de *pewma*

Existen dos tipos de sueño, el directo y el indirecto:

El *Pewma* directo, donde el mensaje del *Wenu Mapu* es recibido por los logko en forma clara, sobre todo cuando se necesita realizar una rogativa, *gijatun*. Se le identifica como a una señal positiva para con su accionar; son reiterativos y van definiendo el sentido de su camino. Este sentido positivo se asocia a fuerzas que impulsan el trabajo para que logre llegar a su objetivo, por eso, también se lo representan figurativamente con el vuelo, con la sensación de sentirse liviano.

Mis pewma en los gijatun son los pewma más claro..no son pewma amenazantes, sino que son pewma más livianos, en que uno no se siente cargado..pesado... (Cheuquefilo)

Cuando uno le están dando algo que es super positivo se sueña corriendo, volando...y llega bien donde tiene que ir...llega volando...entonces, eso es, positivo porque no tiene frontera, porque, va a cumplir sus objetivos ..como en el caso mío, voy a estar en un frente de masas que no lo pensaba tenerlo ..y como quiera que sea ahí vamos a estar ..y más gente nuestra también .. y no lo trabajamos nosotros, nos entregan ese escenario...y eso sería soñando volando y llegar perfectamente a lo que tiene que ir.(Nawelpan)

Cuando ve uno directo su pewma, es que va a salir bien en su trabajo, va a hacer lo que está haciendo, y no va a tener una pérdida de nada, pero en cambio, si el pewma no

está muy claro, quiere decir que el trabajo no está saliendo bien en lo que usted está realizando o los peñi no lo están haciéndolo bien. (Cheuquefilo)

Pewma indirectos: Generalmente son pewma en que el mensaje es de difícil interpretación y se le asocia a amenazas que pasan o que van a llegar, *“también le llegan a uno cosas negativas... y uno se encuentra que no puede interpretar sus sueños... lo encuentro raro, lo busco, lo busco y lo puede volver a soñar sin lograr interpretarlo y se vuelve a soñar lo mismo... y a veces le dan, y no generalmente, le dan el contenido del sueño...”* (Nawelpan). Y en ciertos casos, la persona siente su cuerpo pesado, extenuado... *“Porque si a usted le amenazan con algo, es como que lo cargan”...*(Cheuquefilo). *“Cuando los pewma son malos son cuando uno no puede caminar, no puede correr y camina muy despacito, siente pesado el cuerpo... pueden avisarte que vas a enfermarte que vas a estar postrado, o que hay dificultades en el trabajo...”*(Logko Huichaman)

El valor del pewma: Aquí, es importante establecer que en nuestra investigación hemos podido constatar que, a diferencia de otros investigadores que sostienen la existencia de *Kvme* y *Weza Pewma*, por lo menos en nuestro territorio esto no es efectivo, puesto que como los *pewma* vienen especialmente de *Wenu Mapu* son todos positivos y lo que hacen es indicar, prevenir y aclarar si se está realizando el trabajo en buena forma o se están cometiendo errores para poderlos remediar.

- No hay weza pewma, los pewma tienen de las dos cosas kvme y weza, hay que relacionarlo y ver que va por las dos cosas. Por eso, hay que tener en cuenta ¿qué es? porque tiene que ver con el trabajo que se lleva adelante...si hay problema... es como cuando algo es dificultoso o algo así. .. (Cheuquefilo)

-Los sueños malos son los mismos espíritus buenos que les está diciendo, le está demostrando que viene algo malo; yo lo relaciono así: que no hay un espíritu malo que le viene a decir aquí te traigo un espíritu malo. Hay un espíritu que le está mostrando los sueños positivos y los negativos, que le vienen , que le están avisando ..eso lo que puedo decir como logko... porque en cuanto a las machi, eso es, otro departamento... (Nawelpan)

Lo manifestado por nuestros entrevistados, es que no existe lo bueno o lo malo por separado; más aún, que estos conceptos son propios del cristianismo impuesto a nuestro pueblo. Para los *logko*, según su *rakvzuam*, ya sea *Wenu Mapu*, los *pvjv*, los *newen* o los *gen* que son los que generan y transmiten los mensajes son siempre positivos *Kvme*, y son aquellos que lo reciben quienes ya sea por error o mal proceder le dan una interpretación y un destino perjudicial para él o su entorno.

V.5.- LA ESTRUCTURA DEL PEWMA

La estructura del *pewma* se compone de cuatro actos. Cada uno es tomado como un sistema total que integra subsistemas que interactúan entre ellos y que guardan información de alto contenido simbólico. Las acciones donde se desarrollan los actos, obedecen a propósitos, y son heterogéneas entre ellos, pues no se repite la misma regularidad. Visto las acciones en su totalidad, guarda un relación que lleva un propósito, esto es, el *pewma* es un mensaje que es emitido para que sea interpretado y actuado. Estos cuatro actos son: 1) El *werkentun* o *pewma* propiamente tal, 2) el *pewmafe* despierta y hace la interpretación del mensaje, 3) corresponde a la socialización del mensaje con su grupo familiar o social, 4) comprobación de la efectividad del *werkentun*.

La estructura del *pewma* está regida por el principio de la interacción, dada por el *pewmafe*. Esta interacción compromete la participación del *pewmafe* en toda acción producida en las diversas fases del proceso comunicativo. El *pewmafe* participa, activamente, durante el acto onírico; el desarrollo del evento la acción comunicativa se origina cuando el *pewmafe* recibe el mensaje y en el cual él se ve involucrado; luego, al despertar reinterpreta el mensaje y lo remite a *wenu mapu* a través del *gijanpewun* momento en el cual agradece y solicita la comprensión de la divinidad; prosigue la secuencia de la acción de interpretación del *pewma* relatando el suceso onírico a su grupo social y finalmente el desenlace del *pewma*, constatando la efectividad del el mensaje recibido.

V.5.1.- La trama narrativa del pewma

La trama narrativa del *pewma* se descompone en microsistemas interactivos e interrelacionados, se manifiesta lo regular e irregular de las acciones (manifestación, interpretación y constatación del *pewma*); éstas se reiteran, se suceden de modos diversos; la sucesión de estos actos definen a su vez al *pewma*. Quienes participan en esta narrativa simbólica actualizan las representaciones que organiza la cosmovisión mapunche. El conjunto de estos conocimientos presupuestos constituyen las estructuras cognitivas del contexto, que permite el funcionamiento textual del *pewma*. Entre ellas está el conocimiento mítico religioso del mensaje y la capacidad de intervención del mundo espiritual, la creencia en el rol y función del *pewmatufe*, el conocimiento de los códigos que permiten la interpretación del *pewma*.

V.5.2.- El lenguaje del *pewma*

El lenguaje participa de diversas expresiones, en el cual actúa el *pewmafe*, quien comparte las representaciones del *pewma*, participa de la lógica de la acción onírica, que lo hacen vivenciar emociones de inquietud, angustia, alegrías, inseguridades y certidumbres.

En cuanto al empleo de las diversas formas de expresiones de lenguaje se distingue por la multiplicidad de recursos expresivos (discursivos, musicales, gestuales, icónicos) y de alto contenido simbólico.

El *pewma* es un lenguaje actancial, dado por un sistema audiovisual, en el cual prima la comunicación no verbal, y la escenificación dramática, contacto con el mensaje; aunque en el proceso de interpretación del *pewma*, en lo social, se privilegia el lenguaje oral para explicar el suceso o acción onírica, y como complemento a ello se apoya en expresiones dramáticas: gestos, muecas, ademanes, representaciones corporales (comunicación no verbal)

Los *pewma* son narrados en diferentes tipos de discursos

- a) Discursos de encuentro y solidaridad: el *chalin* (saludo), *chalintukun* (presentación de una persona que se va a vivir con otra familia); *pentukun* (saludo de condolencia), y *ngram* (consejo o saludo de una persona mayor).
- b) Discurso informativo: *apew*, *epew*, y el *nvxam*.
- c) Discurso de identidad social y poder: como el *koyagtun*, *Wewpitun*, *veripitun*, y *getefun*.
- d) Discurso ritual fuertemente codificado y simbólico. Aquí se hallan *vldungun*, *mageln*, *inkatun*, *jowdungun*, *nvxamtun*, *pillamtun*, y *koyaqtun*

- e) Discursos didácticos: apew, epew, nvxam, el konew, kam, koykoy

V.5.3.- El estilo de las acciones expresivas

Las acciones expresivas varían en las diversas etapas del *pewma*. La fase primera, la del *werkentun*, se caracteriza por un estilo secuencial. El *pewmafe* recibe el *werkentun* cargado de una secuencia de imágenes, de diálogos y de acciones en las cuales él tiene participación, en alguna de ella. En la segunda fase expresa un estilo reflexivo y de solicitud. Al despertar, el *pewmafe* reflexiona sobre el mensaje recibido y lo interpreta; se dirige al *xayenko* e invoca a *wenu mapu* apelando a su grandeza y le ruega que le entregue *kime gvbam* y *kime rakizuam* necesario para cumplir con el mensaje. En la tercera fase adopta un estilo descriptivo, en torno al ámbito privado o público, en el cual el *pewmafe* narra el *werkentun* y se busca consensuar el mensaje. La cuarta fase manifiesta un estilo de expectación, pues el *pewmafe* constata o verifica las señales expuestas en el mensaje del *pewma*.

V.5.4.- Desarrollo de las acciones expresivas

Las acciones expresivas se desarrollan cuando a partir de lo que, para estos efectos, denominamos la primera fase donde el *pewmatufe* recibe el mensaje, bajo sistemas dinámicos de relaciones, de eventos, en el que surgen nuevas sinergias, ocurren nuevas relaciones y se generan nuevos acontecimientos. En el cual se encuentran en relación diversos tipos de lenguajes, tales como expresiones icónicas, verbal y no verbal,

musicales, etc. que pone de manifiesto, más tarde al ser interpretado, lo complejo del sistema porque cada lenguaje guarda sus propios códigos. Con capacidad de integrar cada parte, cada conjunto del sistema a “un todo” mayor.

La acción del *pewma* en esta parte es reconocida como *werkentun*, porque el mensaje del *Wenu Mapu* es enviado por un *werken*(*kalfumalen*, *kuifiquece* (antiguos *kimce* ya fallecidos). *“El pewma tiene que ser comunicado porque ese es un werkentun de Wenu Caw-Wenu Ñuke nuestro Dios para que lo entregue a nuestros hijos”...“Yo he soñado...por ejemplo, cuando me vienen a ver. Cuando llegan werken aquí, directo así,... tratando todo el tema de los mapu...”*

El *pewmatufe* vive estos momentos como un evento real, en que él interactúa con las diferentes situaciones que se le presentan. Es un agente activo frente a las acciones que se le presentan, en el cual se dan diversos tipos de relaciones, diálogos, expresiones, etc.

Siempre, me pillan haciendo algo... caminando. O a veces me obligan que me vista, me visto. Esos son mis pewma. O llegan, llegan ngenpin, pueden llegar machi. Y tan listo que soy para vestirme. Siempre tengo que agarrar mi kujxun, mis newen.

Y converso, converso, directo. O en veces, en veces no...siempre se me acerca una persona, hablarme a mí. Pero, siempre tiene que ser un ngenpin, un newen wentru, también un sargento puede ser. Y me habla. O en veces cuando sueño machi, me habla... uno, siempre sueño tres machi, pero uno me habla no más, no todos tampoco... y conversamos.

En el acto, que identificamos como la segunda fase, donde la situación comunicacional se presenta a través del *pewmatufe* que al despertarse decodifica, interpreta las representaciones de su *pewma*, de acuerdo a su *rakizuam*. Para ello, hace recuerdos que lo hacen revivir retrospectivamente el tiempo onírico. Se manifiesta en dos constantes, en la

cual la actualización de las representaciones organiza la narración y moviliza su accionar de acuerdo a la lógica cultural de la interpretación del soñador (a la fe de sus creencias y el conocimiento de sus sistemas de referencias).

La interpretación le permite deducir qué acciones debe realizar, si transmitirlo a su familia o a realizar un gijanpewun, al venir el día (*wvni*), para que *Wenu Mapu* le clarifique la significación del mensaje (*yo gijatuko todas las mañanas al amanecer, dice el logko de Lilcoco y el de Cozoy cuando no tengo con quien conversar mi pewma lo hago con wenu mapu caw y wenu mapu ñuke en el gijanpewun donde le ruego que me escuche como entendí su mensaje y me dé claridad sobre él; porque el pewma es un werkentun que wenu mapu nos manda por eso hay que darlo a conocer*.....). Esta relación directa del logko con *Wenu Mapu* se debe a que el *pewma* es un mensaje recibido directamente de éste por lo tanto tiene que ser aclarado o reafirmado a través de la oración.

Este proceso es personal del *pewmafe* donde él toma en consideración todas las variables que le entregan las imágenes, los colores, los olores, las palabras y/o los gestos de las personas o animales presentes en el mensaje recibido “*El caballo negro hay que tener cuidado porque puede ser un aviso para su familia, el caballo alazán o el blanco ese es de mucho newen. Ahora el viento esos son rumores que le vienen por su trabajo y si lo afectan es que hay que tener cuidado pero si pasa nomás sin tocarlo hay que dejarlo que pase nomás pero son rumores.-no le hacen nada*”(E.C.). Hechos que le permiten comprender el significado y le indican las acciones a seguir.

En esta fase el *pewmafe* da cuenta, también, cuando el mensaje es personal para acrecentar el *rakizuam* del *pewmafe*, para prepararlo para realizar su trabajo de logko.

“*Va Wenu Mapu, va al Pillan, creo yo peñi, porque yo fui a Wenu Mapu pero no llegué al meli ñom peñi no tengo por qué mentir, si hubiera ido al meli ñom habría visto mucho más kamrikuwe habría visto Kilce Mapu, conocí tres mapu nomás Witaq, Cozoy y Canlelfu. Fui al Alwe Mapu donde están todos los muertos, me llevaron nunca fui solo siempre me andan trayendo. Y eso fue ya para enseñarme a orar a los muertos, cuando la persona muere, para darle la despedida y mostrarle el camino donde tienen que llegar, tampoco puede entrar cualquiera, sin que le den la entrada, como tiene que hacerlo, como*

tiene que llegar el alwe; así que, yo no puedo mentir peñi, a nadie puedo decirle que lo que sé es por mi nomás sino que a uno le enseñan.”

En ese caso, él es llevado a los lugares que es necesario que conozca, a través del sueño, por lo que no le queda otra cosa que hacer *gijanpewun* para agradecerle a *Wenu Mapu Caw – Wenu Mapu Ñuke* por el conocimiento recibido y rogarle que le ayude a no cometer errores, al llevarlos a la práctica en su trabajo. La ceremonia, que se caracteriza por un alto contenido simbólico, se realiza cuando apenas está clareando, ya sea, frente a un *xayenko* o hacia la salida del *koji wenu* siempre de cara al *puelmapu*. La comunicación ritual supone el uso de la palabra, la entonación, el ritmo, la gestualidad y el uso de elementos simbólicos tales como cuchillos, foye, *xiwe*, *regv*, *makana*, *wiño*, *xayenko* y/o *koji wenu*; con lo que se desplaza desde la sintaxis ritual a la pragmática del *pewma*.

En la que reconcimos como la tercera fase, la socialización del *pewma* se realiza generalmente durante el desayuno, donde el texto se hace relato y se incorpora en el seno familiar complementándose con textos de interpretación en el contexto cognoscitivo de los participantes. La entretrejadura textual del *nvxam* del *pewma* en la familia cuya interpretación es consensuada y enriquecida con el aporte de los participantes del *nvxam*.

Cuando el *pewma* se refiere a una situación familiar o de relevancia para el *lof* o para un *lof wixan*, obliga a ampliar el ámbito de conocimiento del *pewma* hasta transformarse en evento social.

“Estaba por tomar el mate y él me dijo[después de contar mi pewma] - tienes que ir, ¿por qué no vas?, el maci te digo, que cuando pewmakee no dejes de ir, que te arregles con el logko... y te vas a quedar con eso; me vino un arrepentimiento. Fui donde mi peñi José y le dije me puedes acompañar donde el logko, me dijo listo nomás... fui donde el peñi Mariano el gordito y donde mi peñi kompañ Domingo el Pillawenxu, que es el que lleva mi

bandera blanca, y me dijeron listo no más. Mañana bien temprano, tengo un pewma urgente que entregarle a mi logko, le dije.

Y, en la cuarta fase se manifiesta un **estilo de expectación**, pues el *pewmafe* y quienes participaron y tuvieron conocimiento del *pewma* constatan la veracidad del mensaje ratificada por los hechos... *“es increíble que el pewma no miente, en absoluto. Soñaba que llegaba al winkul o a otra parte con harto sacrificio con harto esfuerzo y así llegué tal como lo decía el pewma, peñi; el pewma no lleva ninguna diferencia, tomándolo bien en cuenta, un poquito de diferencia la da, pero es porque no va escrito nomás es ¡totalmente igual!...*

Casos especiales de *pewma* son los que no pueden ser interpretado en un sólo evento onírico, sino por la generación de varios de ellos, cada *pewma* va entregando una serie de señales, que el *pewmatufe* los va procesando a medida como se van presentando, se da una síntesis cognitiva. Las acciones de representaciones, van disponiendo un marco significativo que resemantiza el contexto y que provoca la interpretación final de las situaciones. *“De repente me encuentro los sueños sorprendido, no hallo qué sentido encontrarle con el tiempo se va demostrando el pewma”*

La retórica del pewma

La manifestación del *pewma*, se repite en las diferentes fases. Característica que marca el accionar del *pewma*, esto es su reiteración. El *pewma* es reiterado cuando el *pewmatufe* se despierta y revive el *pewma* (interpretación intrapersonal), cuando realiza *gijanpewun* e invoca a Wenu mapu y le da cuenta de haber recibido el *werkentun*; en el relato a su grupo familiar o del círculo más cercano, socialización a nivel interno, y/o, a

través de espacios públicos, cuando involucra a su lof (kogaqtun, gijatun). Y, cuando constata la efectividad del pewma.

El contenido simbólico se maneja a través del pewmatufe que vincula los diversos niveles de realidad, que conectan las energías del cosmos (wenu mapu) con el entorno social y cultural (nag mapu). Es de carácter religioso, pues se asume la cosmovisión mapunche, y en él se recrea su vida. Por ello, los pewma son aceptados como mensajes de la divinidad (Wenu Mapu Ñuke- Wenu Mapu Chaw), principio que define su concepción de mundo; tomando en cuenta su descendencia familiar (meli kvpalm, meli tvwun). La organización de sus espacios: meli wixan mapu (cuatro parte del cosmos: piku, wiji, lafken, puel (norte, sur, oeste, este)); de cada microespacio local como el lof mapu. Además, de las diversas fuerzas (newen) y espíritus (pvjv) que pueblan e identifican cada espacio territorial. Las posibilidades de asociación y de sentido que generan estas referencias simbólicas son múltiples.

Otro de los recursos más frecuente es la metáfora, por ejemplo, la identificación de colores como blanco, azul, celeste, amarillo (que hace alusión al wenu mapu), café claro en los animales (comuna de Lanco) representan el sentido positivo del suceso vivido, como también animales que quieren morder que es la representación de un ataque, de una traición, o aguas turbias es señal de enfermedad y tantas otras que resultaría lato reseñar.

También, pero en menor grado, las metonímicas actanciales y referenciales, es decir de acciones e instrumentos que transfieren su poder o virtud a otros sujetos u objetos, que operan en principios de semejanza y continuidad; como en el gijanpewun donde en los actos de representación del pewma se emplean diferentes instrumentos (ramas de laurel, artículos de acero o plata, etc.) con los que acompaña la rogativa. O en periodo en que se

narra el pewma, se acompaña de expresiones del cuerpo para referenciar y actualizar momentos vividos.

El empleo de este tipo de figuras retóricas, permite la reestructuración cognitiva por vía del desplazamiento de las representaciones, desde el mundo del wenu mapu al mundo cotidiano del nag mapu.

El pewma es un tipo de modelización secundario, un sistema de comunicación que se apoyan las lenguas naturales. Si bien desde el punto de vista del proceso del pewma, la palabra no ocupa un lugar sobresaliente en ese momento (las fórmulas verbales son sólo un recurso comunicativo más en un conjunto vasto y diverso), ella es el medio por el que los pewmatufe proceden para su explicación y contextualización. El habla, por lo tanto, tiene un papel central en el desarrollo de los proceso de interpretación del pewma, puesto que a través de ella, los pewmatufe organizan la interacción y comunican a su auditorio el mensaje del pewma. Si, como postulamos, el pewma es un lenguaje, a través del cual se desarrolla el proceso de comunicación, los discursos sobre éstos son actos metacomunicativos. El operar del pewma supone habitualmente la metacomunicación lingüística. Los sistemas de representación que permiten comprender el funcionamiento del pewma se expresan verbalmente en enunciados metacomunicativos que explican su eficacia simbólica. A través de la palabra, los pewmatufe presenta su pewma para la interpretación entre los receptores, el cual entra a un proceso de búsqueda de sentidos y explicaciones hasta dar con el consenso.

V.6.- EL ACCIONAR DEL PEWMA

“Cuando hay reuniones también se sueña... yo sé como va a estar la reunión mañana si va a ser una reunión positiva para nosotros o va a ser negativa. En cada reunión eso sí que me aseguro de que sé adonde voy a ir, si va estar bien orientada o mal orientada o si va ha ser un puro regüeltijo nomás”.

Se confirma una vez más la validez del pewma como señera dentro de la labor que se encuentra realizando el logko; en este caso, la orientación que le entrega con respecto a las circunstancias en que se va a desarrollar una determinada reunión o encuentro, lo que le permite al logko desenvolverse con el debido conocimiento de los temas a abordar e incluso con las actitudes que sobre el tema tendrán los participantes.

Conocimiento entregado por el pewma que le permite al logko entregar un discurso convincente y asertivo que entrega claridad a las demandas y propuestas de pueblo.

Por eso que uno siempre está con Wenu chaw, con Wenu ñuke. Uno nunca anda sólo Y si tiene una idea, es porque Dios le da la idea. Si tiene un trabajo, uno porque Dios le dirige allí, en este trabajo... el pewma siempre se refiere trabajo que uno sigue. Ud su pewma que tiene, es por, por su labor que Ud tiene. Es algo que Ud mismo tiene que ver, de verificar algo el pewma.

El pewma como mandato de Wenu Mapu obliga al logko a cumplir con lo ordenado y a realizar todos los pasos necesarios hasta terminar el trabajo. Si esto no ocurriera las consecuencias pueden ser muy graves como enfermedad para el pewmatufe y/o para las personas involucradas en dicho trabajo y que no obedezcan las ordenanzas del pewma.

No hace mucho tuve un sueño que me obligaba a hacer un trabajo... bueno al final salí con el trabajo de mi lonko. Ahí como que me obligaron que tenía que salir adelante con él ... el pewma lleva un esfuerzo hallo yo cuando le dicen que tiene que salir es porque algo le está ayudando y es porque tiene que salir adelante nomás porque yo cuando tengo un pewma cuando me obligan, peñi, es porque tengo que salir es obligatorio salir tiene que salir no puede quedar a medio camino. Es increíble que el pewma no miente en absoluto, cuando me han dicho que tengo que hacer algo nunca lo he dejado a medio hacer... Así que no tengo pruebas de qué me pasaría si quedo a medio camino.

El pewma va señalando las dificultades que va a encontrar el logko al realizar su trabajo, pero a su vez le da ánimo cuando se siente desfallecer al encontrarse con tantos problemas. Pero, para cumplir con lo dispuesto en el pewma no pocas veces debe recurrir a la ayuda de otros kimce, como nos manifiesta en su relato el lamgen Efrain.

Ahora el gijatun que salió el año pasado ahí también me obligaron a hacerlo y hasta que salió me costo fíjate que ahí soñaba que iba a caballo, caía en un pozo, en los pewma, y que no llegaba al kamarikun que se empantanaba mi caballo entonces me costó tres años para tener mi kamarikun, me costó y eso no podía haber sido, máximo tendría que demorar tres a cuatro meses. Ud. toma una decisión y tiene que tenerlo en un máximo de cuatro meses.. y a mi me costó tres años pero... viera los pewma como iban, peñi. Entonces yo decía kamarikun no voy a tener nunca, pero soñaba que ya llegaba. Fui hasta ver a un adivino “maci” pero me dijo no, si usted va salir adelante va a tener su kamarikun le va a costar pero a usted le están mandando pewma, así es que va a llegar a su winkul. Soñaba que llegaba al winkul o a otra parte con harto sacrificio con harto esfuerzo y así llegué tal como lo decía el pewma, peñi.

El pewma no lleva ninguna diferencia tomándolo bien en cuenta... un poquito de diferencia da, pero es porque no va escrito nomás es totalmente igual como lo hace ...

Dentro del gijatun no me entregaron pewma pero antes del gijatun si... me mandaron a ver a una kvxam zomo la fui a visitar y ahora está bien. Incluso, me dijeron todo lo que tenía que hacer cómo tenía que salir, me mostraban el wenu, me mostraban que estaba en peligro que iba a caer un agüacero. Me obligaron a que tenía que conversarle a mis logko... inmediatamente llamé a mis logko y le conversé y les dije si no me levantan bien nos va a llover, téngalo por seguro. Pero esto no es culpa mía es problema de ustedes... porque en él me dijeron son errores de tus logko y si te creen no va pasar nada, esa nube es para molestarte nomás... no va llover; pero, si no se arreglan ahí sí que se te va a mojar todo ni por más que cuides tu kulxun no va a ver caso, se te va a mojar nomás. Me dio una pena, le conversé todo a los logko les dije si no me levantan bien nos vamos a mojar todos y vamos a ser subir a tanta gente ahí se asustaron... la nube estaba tal como me la mostraron en el pewma igualita parece que ya se iba a largar el agüacero, eran como las cuatro de la mañana... se arreglaron; pero esto demoró aquí nos aclaró... pero se arregló, se arreglaron los logko. Uno no se va arreglar me dijeron pero entró otra persona enfrentó por el otro lonko y así fue entró el peñi Paillalef por el logko que ahora está agonizando en Kemcuwe y el de aquí enfrentó como corresponde y me levantaron bien y no llovió fueron chispitas nomás.

El logko Pedro Waikifvlu de Kemcwe Lof Mapu falleció en Marzo de 2005, relativamente joven aún, pero muy enfermo.

Y después me mostraron un pozo con agua. Véalo, me dijeron. Y la Juanita aquí, me dijo - tío, ¿que será ese pewma, que soñaste ? ¿el pozo con agua ? ¿sería donde va a llover

un poco ? ¡No!- le dije yo. No, le dije. Eso es lágrima, Juana, dije. Me mostraron el pocito con agua. ¡Tenga cuidado en esto!, me dijeron. ¡Cuidado que no pisará allí! me dijeron. Véalo eso, mire allí... Allí está el yankaxalki, allí está un pocito con agua, chiquito. Y muchos creían que era lluvia. No. Yo alegaba que no. Decía que no. No es lluvia. Era lágrima, sí”.

Demostración del pewma ante la comunidad que participa en la rogativa. Las pruebas las hace evidente el Genpin cuando empieza a dar cuenta como testigo a su hermano Juan, a su esposa Carmen, su hija mayor

“Si, me presentaron. Me llamaron aquí afuera en este caso. Y me mostraron las nubes como están. Me las mostraron. Pero yo, cuando salí, cuando vinieron a sacarme de aquí, eran las cuatro de la mañana. Salí afuera pero ¡idéntico!, ¡tal como estaba! Como me mostraron, así estaba. Igual, igual, igual. Y eso, me ha dado un susto. Pero me dijeron que a Ud. no le va a pasar nada... Y, yo ya había contado mi pewma aquí en la casa. Entonces para testigo, dije yo, yo voy a llamar mi hermano, dije. ¿Cuando le conté el pewma a Ud peñi? dije a Juan. Dos días antes me ha contado el pewma. Llamé mi señora igual, llamé mi hija. Pa'que crean la gente. Pa'que no digan: ¡puta! porque vio las nube ahora, está contando el pewma. Tenía testigos. Tenía testigo yo. Llamé a Juan Antonio. Y a mi señora yo la llamé, a mi hija, la mayor ésta. Estaban todos triste. Así son mis pewma.”.

También los logko deben hacerse cargo y atender los pewma de los miembros de su lof como es el caso que nos cuenta el *logko de Kilce lof mapu*, Rafael Compayantv (*Picixawun*, junta chica, verano 2002).

“Un sobrino, Floriano Compayante, soñó con su papá (logko fallecido) para que levante una junta, y entonces, se lo vino a conversar a su mamá ¡ya!- dijo su mamá hay que obedecer ese sueño, -acuerden, organicen.

Ese sobrino quedó espantado del sueño, no quedó tranquilo, fue a conversar con Manuel, otro primo Samuel... Lo aceptaron y dijo –voy hacer una junta chica, listo organiza todo..bien temprano llegaron en grupo ..Manuel, todos los sobrinos, la señora aquí, otras señoras... ¡ya! bien temprano llegaron, yo miré y dije -¿qué contiene?, me vienen a verme por el asunto, pero por qué no me avisaron de que tenía esta reunión - ..hubiera preparado con asiento y todo.. de repente llegó el grupo allá y yo lo hice pasar en la pieza de allá, ahí sacaron su diligencia de que andaban -vamos a tener una junta chica dijeron todos-, yo lo acepté ¡ya!..y trabajamos harto en organizar, avisar al resto de las familias, estuvimos como cinco reuniones previas para organizar y eso..”

A partir del 2004 el Consejo de *Logko del Pikunwijimapu* está realizando la reconstitución de los *lof mapu*. Este trabajo se inició en *Cozoy Lof Mapu*³⁹ el cual ha tenido la conducción y participación de los *logko del lof*, especialmente, Juan y Efraín Cheuquefilo.

“En Kawemayin, habían pura gente antigua pero.., más mujeres que hombres. Y esos, esos me dieron espacio que yo pase. Pasamos”.

En kawemajin se encuentra el *kuifv eltuwe*, cementerio antiguo, dentro de terrenos que les fueron usurpados que actualmente constituyen un fundo a manos de un particular.

Y allí en el...en el...en el kamarikuwe, adentro, en Pichiponwe, había una casa en...

³⁹ El lof de Cozoy queda ubicado en la Comuna de Lanco, en la parte norte este, entre las comunas de Lonkoce y Pangipjv.

en mi pewma. Y esa casa estaba sucia y llena de gente. Pero llegaron carabineros, cualquier carabainero llegaron y cuando yo llegué me dijeron nosotros vamos a vaciar primero la casa para que pasen; y primero los sacaron todos... ¡Y, sacaron toda la gente! ¡Toda, toda ! vaciaron la casa... Y vaciaron todo, todo. Limpiaron allí, todo. Apurados los carabineros. Y de repente me hicieron seña: que ahora pase. Y yo, pasé, que fui al winkul. Pero yo fui nada más, a ver, allí más que nada, a mirar no más.

Estos sueños nos fueron relatados el mismo día que fuimos a visitar la antigua pampa de rogativa que se encuentra inserta en terrenos que fueron usurpados en la misma época (1900-1910) en que el estado chileno efectuó las reducciones en esa parte del territorio.

A medida que hemos ido avanzando en el trabajo de reconstitución del Lof don Efraín ha seguido soñando por lo que puede concluir que la labor se está realizando bien, pero con algunos altibajos.

¡Claro! Así que yo tengo fe que esto... puede... puede seguir... Y...pero pa'mi queda algo. Y... después he soñado que... en las casas, habían gente... puros mapunce, puras mujeres, todas vestidas con plata. Pero ¡cualquier plata! También allí en el kamarikuwe miro por dentro, por debajo. Soñé que me mostraron una espada de plata, bastón de plata, cuchillos grandes, cucharas de mango de plata. Estos sueños tengo.

V.6.1.- El Pewma y su relación con Gen Mapu.

Es importante destacar que los kimce, en el caso especial de los logko, resaltan lo trascendental que han sido y son los pewma en la vida de los mapunche, por el poder de comunicación con la existencia espiritual, pero, en la actualidad se manifiestan sólidas barreras para mantener ese poder de transmisión. Como lo es la falta de interés familiar para involucrarse en el tema soñado, *“si los converso en la casa, pero no encuentro mayor comentario del tema...hay pewma claros, pero de repente me encuentro con sueños sorprendido, no hallo que sentido encontrarle...”*. Y lo que pasa a nivel familiar, se extiende a las relaciones con los demás individuos que habitan en el entorno territorial, *“ya no hallo con quien conversar mis pewma por acá. Uno se podría reunir con el otro logko y analizar esos pewma, ¡pero no!... que saco si ya se perdió la comunicación como mapunche”*.

Al manifestar que, así como se pierde la importancia de la conversación sobre el pewma, se pierde la comunicación en la sociedad mapunche, lo cual deja al logko desconcertado buscando una salida a la crisis que se da en estos tiempos, *“no se, lo que pueda hacer para conducir y pedir pewma bueno, y... pudiera hacerse práctico, pero no encuentro la manera...porque el mismo pueblo mapunche está desatinado, no tiene, no va teniendo forma ..está igual que la sociedad chilena”* .

Lo que trae como consecuencia, de este desprendimiento social, es que la gente está viviendo sin buscar el sentido de las cosas, y los espíritus se encuentran impedidos para orientar; pues los mensajes que orientan a los logko no se pueden ejecutar porque su gente ha perdido el valor espiritual de la creencia en el poder de comunicación de los pewma: *“El*

pewma da buenas formas para orientar a su gente, pero la gente no lo recibe .. unos que creen y otros que no creen, entonces no se pueden implementar el trabajo. Tal como ser, los pewma tendrían que cumplirse,... cuando a uno le pueden mandar un pewma donde le ordena así de esta manera: si tiene que hacer gijatun, si tiene que subir este cerro a ser una rogativa... ¡ tiene que ir con su gente!. Y al hecho, si a uno le dan una ordenanza de esa forma ¿con quién va a contar?...esa es la parte difícil de cumplir con ese pewma. Porque, ese pewma viene a ser un gvbam, un consejo...bueno ese es el problema que tienen los logko, también hay logko que saben mucho, pero no pueden desarrollar su gvbam porque la gente no le obedece, la sociedad dominante le cambio la mente a la gente, a no pensar en forma positiva, sino en el vil metal..y ese es su futuro ..su vida.

Los logko, al analizar la situación que se vive con los pewma, encuentran que es difícil la situación, por lo convulsionado en que se encuentra el mundo, y su existencia en este contexto. Se van perdiendo las fortalezas que lo protegen, y por ello, la claridad de los mensajes oníricos para poder predecir con precisión. *“Así es, que en un mundo tan convulsionados como éste, es difícil tener sueños... difícil tener pewma puntuales... uno puede tener pewma de lo que puede suceder, como lo que puede venir como una catástrofe, pero no puede predecir con exactitud tal fecha, no se puede predecir con exactitud tal cosa”.*

Lo que deja a los logko en un estado de incertidumbre y sufrimiento por la pérdida espiritual de su pueblo, y claman a la divinidad para que revierta los hechos y recupere la espiritualidad que permitan retomar el sentido originario mapunce, *“para recibir pewma hay que sufrir mucho..uno ve sufrir a su pueblo...uno desde el punto socio religioso.. yo me pongo a llorar en veces..no le encuentro salida a mi pueblo, en vez de surgir estamos*

desapareciendo ..y esa comunicación de los pewma no la pueden retomar. Yo estoy pidiendo, lo que más pido es que wenu mapu ñuke-wenu mapu chaw me ayude a que los otros logko puedan soñar, le den sueños para poderlos unir, y está sucediendo lo contrario, no sé si será para bien o para mal. Ahora se retira un logko de mi lof mapu, Malalwe, lo deja por el evangelio, entonces no he tenido esa respuesta... he estado gijatukando constantemente para que se levanten nuevos logko, para que lleguen nuevas fuerzas, para que traigan nuevos sueños para podernos comunicar con ellos...”

La presión que deben soportar los *logko* en el desarrollo de su labor por parte de la sociedad dominante, representada en las relaciones del estado chileno a través de sus políticas públicas, por el proselitismo de los partidos políticos, o por la intervención de las sectas religiosas; diversas formas de asimilación desplegadas por todas estas instancias y que tienden a debilitar la autoridad del *logko*.

Sumado a un territorio reducido, a raíz de las usurpaciones y las reducciones decretadas por el estado, donde sus lugares espirituales como el *xayenko*, *eltuwe*, *kamarikuwe*, *winkul*, *xen xen* y *kay kay* se encuentran en manos de particulares, heredado de los usurpadores. Es por esto, que en esta situación es cada vez más difícil acceder a una comunicación directa con los *gen* y los *pvjv* de su propio *lof mapu*⁴⁰.

Con la participación en los trabajos de reconocimiento de *lof* originarios, hemos podido constatar, a través de la práctica, la comunicación de los *kimce* con los *gen*, los *pvjv* y/o los *newen* de los diversos lugares visitados como *xenxen*, *wigkul*, *eltuwe* o *gijatuwe*. Estos espíritus que habitan en las montañas, volcanes, ríos, plantas, aire, se comunican a

⁴⁰ Para revertir esta situación los *logko del Pikunwijimapu* están en un proceso de reconstitución de sus territorios ancestrales

través de los *pewma* antes o después de nuestras visitas a dichos sitios. Sentido que orienta las acciones de sus relaciones en su diario vivir.

Sentido de comunicación que se da desde la identificación de su lengua, el “mapunzugun”, el hablar (zugun) de la mapu, de la tierra, es decir, que se concibe en un espacio, un sistema dinámico, en el cual interactúan todos los seres, tanto de la vida material como lo intangibles en relaciones de comunicación, bajo una orientación circular, como lo referencia la idea del “mapu”.

Los *logko del Pikunwijimapu* tienen clara conciencia que en la medida que cada lof vaya construyendo su autonomía en torno a sus autoridades mapunce y se desliguen de las ataduras que le impone el sistema dominante, sostenido por el estado chileno, se irá recuperando y potenciando la comunicación a través del *pewma* en el *Meli Wixan Mapu*.

VI

CONCLUSION

A lo largo de nuestra investigación hemos podido ver constatada nuestra primera hipótesis en la que proponíamos que *“la eficacia del pewma radica en movilizar las estructuras cognitivas del contexto, de los logko del Pikunwijimapu y su entorno social, al permitir la comprensión de su realidad y otorgar una vía de solución de los problemas, hasta volverlos acontecimientos”*.

La verificación opera en situaciones sociales como las conversaciones familiares (ñvtramkamtun, gvbam, pentukun), o eventos como, gvjatun, koyagtun, weipintun.

Las estructuras cognitivas en el mundo mapuche se dan a través de procesos, tales como: el saber escuchar, **ajkvtun**, primer ejercicio básico para la comprensión del fenómeno; el **azkintun** acto de observar los fenómenos que acontecen alrededor de la persona; **el ina konvn zugu meu**, iniciar la participación, forma lúdica que comienza con la imitación de los fenómenos escuchados y luego observados. El **rakizuam** entendido como la actividad de razonar, analizar y el **gvnezwam** como aquella experiencia de observar con profundidad los fenómenos, el ejercicio del **rakizuam** nos conduce al **kimkonvn** que es el acto de lograr un aprendizaje o lograr el saber. El **gvnezwam** nos conduce al **gvnekonvn** o estado de tomar conciencia, de percatarse, de lograr un estado reflexivo de lo que está aconteciendo, volver a estar consigo mismo, pero en forma consciente.

Konvn zugu mew, asumir la participación. Cuando la persona se hace parte del fenómeno, logra la práctica de lo escuchado, visto, recreado.

El **az**, el carácter, la personalidad, que en este caso, es el *pewmafe*, se valora como un **Kimeltuchefe**, es decir, el que posee ciertas capacidades, entrega conocimientos a otras personas, de acuerdo a su *kypal*, su carácter, su origen o territorio, su reflexión (*gvnekonvn*), sus visiones y sus *pewma*.

El **Kuifi Kimvn**, el saber antiguo. El *pewma* actualiza la sabiduría de los antepasados mapunche, hace presente la memoria mítica que permite amalgamar el presente, pasado y futuro, puesto que se presenta en un tiempo circular, reversible y recuperable. Memoria ontológica por excelencia.

Al actualizar la memoria mítica refuerza el sentido de pertenencia, de identidad cultural, potenciando el autoestima y valoración del *ce*, la persona mapunche y de su entorno, del espacio del cual él forma parte. Una forma de saber de dónde vino, para qué vino y para dónde va.

En cuanto a nuestra segunda hipótesis, donde se plantea que *“el pewma como proceso comunicativo da cuenta como el logko percibe los hechos en su contexto que le permiten la construcción de una realidad cultural para actuar en un contexto de relaciones intra e interétnicas”*, podemos concluir que el *pewma* se reproduce como actos comunicativos al socializar el mensaje onírico, que en la voz del *pewmafe* es el *werkentun* (mensaje) recibido desde *wenu mapu* para ser conocido y aceptado, como un hilo conductor para las acciones que se realizan en el día a día, por las personas a los cuales viene destinado.

Mensajes oníricos que le permiten al *logko* – *pewmafe* el conocimiento necesario para tomar posición y poder interactuar ante su propio *lof*, ante sus hermanos *logko* de otros

lof y ante la sociedad y autoridades no mapunche, con un conocimiento previo de cómo se van a desarrollar los acontecimientos en un contexto determinado.

La manifestación del pewma se da en una diversidad de lenguajes donde todos sus elementos guardan su significado a través de imágenes, colores, sonidos, olores, en definitiva un lenguaje simbólico capaz de relacionar al individuo a unidades de realidades más amplias, como la sociedad, la cultura y el cosmos.

Durante el proceso investigativo nos ha sido posible despertar el dormido anhelo de logko y pewmafe para reactivar la función de pewman y socializar el pewma como elemento relevante que fortalece el conocimiento mapunche en su práctica cotidiana, como lo manifiesta el Logko Kaniulaf: “ *tal como lo conversamos peñi he estado pidiendo pewma, en mi xayenko, y me están llegando clarito*”. Este sólo hecho nos permite colegir que nuestro trabajo, en algo, ha contribuido al reconocimiento del pewma como un elemento que fortalece el accionar del logko, uno de nuestros propósitos.

Ante la presión que deben soportar los *logko* en el desarrollo de su labor por parte de la sociedad dominante, representada en las relaciones del estado chileno a través de sus políticas públicas, por el proselitismo de los partidos políticos, o por la intervención de las sectas religiosas; diversas formas de asimilación desplegadas por todas estas instancias y que tienden a debilitar la autoridad del logko. Éste recurre e impele la ayuda wenu mapu para que a través del pewma le entregue la fuerza y el conocimiento necesario para revertir esta situación y que le permita una conducción adecuada para su pueblo.

En cuanto la reducción territorial, a raíz de las usurpaciones y las reducciones decretadas por el estado, donde sus lugares espirituales como el *xayenko*, *eltuwe*, *kamarikuwe*, *winkul*, *xen xen*, *kay kay* se encuentran en manos de particulares. Situación

que torna difícil acceder a una comunicación directa con los *gen*, *los newen* y los *pvjv* de su propio *lof mapu* fuentes que sostienen y potencian las capacidades del *pewmafe*, los *logko* se han propuesto la reconstitución de su *lof mapu* ancestral como una manera de volver a tomar contacto con estas energías.

La comunicación es esencial en la *mapunce mogen*, así se manifiesta en el *mapunzugun* que le permitía y permite comunicarse con todo lo que existe en su espacio territorial. Para el *mapunce* cada especie, ya sea humana, animal, vegetal mineral o espiritual se comunica y cada una de ellas tiene su propia energía, que se encuentra a disposición de ser utilizada con respeto, en relación armónica, en un espacio determinado; es por ello, la importancia de recuperar dichos contactos.

VII

VOCABULARIO MAPUCE⁹

Los términos expuestos, en muchos casos, no tienen el mismo significado que en el español, se le tradujo de acuerdo al contexto donde se expresó la palabra.

Términos que hacen referencia al territorio:

Lafkence: habitante de la zona del litoral

Lafken mapu: territorio del borde costero

Lelfunce: habitante de los llanos

Lelfun mapu: territorio del valle

Lof: territorio ancestral, conformado inicialmente por una descendencia patrilineal, liderado por el logko. Este espacio también le llaman **Lofce**, lugar donde habitan las personas.

Lof wixan: territorios vecinos y que forma parte de un kamarikun.

Karukatuwe mapu: espacio donde habitan las familias vecinas pertenecientes al lof.

Kiñel mapu: varios lof que en conjunto conforman un amplio territorio.

Kiñe az mapu: normas que rigen el territorio.

Nag mapu: es el suelo, espacio donde transcurre la vida

Mapu: Espacio territorial el que se encuentra conformado por aspectos físicos, espirituales y fuerzas naturales que le dieron origen.

Mapunce: persona, gente que forma parte del espacio territorial.

Meli wixan mapu: cuatro fuerzas que mantienen el equilibrio del cosmos que se manifiestan y se encuentran representadas en diversos aspectos de la vida mapunce.

⁹ De acuerdo al grafemario de Ragileo, las consonantes: “c” es una ch en español, “d” es una z en español, “b” es una l interdental, “j” reemplaza a la ll, “h” es una n interdental, “g” tiene un sonido ng, “x” tiene un sonido tr, “q” es como g en español, y la “v” es una vocal iu.

Mince mapu: espacio de abajo.

Pikun mapu: territorio del norte.

Pikunwijimapu: territorio norte del gran territorio sur, *Futawijimapu*.

Piwcil wenal: espacio vertical correspondiente al *lof mapu*.

Pvjv: espíritu.

Pvji/ mapu: espacio donde habitan las personas, tierra.

Ragiñ wenu: espacio intermedio.

Ruka ñi wejin mapu: espacio territorial por donde las personas desarrollan su vida cotidiana con su familia.

Rvf wenu: espacio vertical que corresponde al *wajon mapu*.

Waj mapu: toda la tierra, planeta, en sentido circular.

Wentece: habitantes que viven en tierras altas.

Wiji mapu: territorio sur.

Wijice: gente del sur.

Wajon mapu: espacio cosmogónico, el universo.

Zencu wenu: al espacio vertical correspondiente al *ruka ñi wejin mapu*.

Términos que se relacionan con el espacio etéreo

Ankawenu: espacio etéreo intermedio, se encuentra entre el *nag mapu* y el *wenu mapu*.

Eltuwe: cementerio (término usado en la zona de Lanko y Panguipulli) y/o **pvjvl** (en la zona de Marikina).

Mincemapu: espacio de abajo.

Ñom: dimensión espacial, etérea, de forma circular que se encuentran en el *Wenu Mapu*. Se reconocen cuatro elementos: *kiñe ñom*, *epu ñom*, *kvla ñom*, y *meli ñom*.

Kalfv wenu mapu: espacio espiritual que dice relación con el color azul de *wenu mapu*.

Kalfv wenu ñuke y Kalfv wenu caw: madre y padre espirituales.

Koji wenu: dimensión espiritual, referida al sol en el contexto de *kalfu wenu*. Se le asocia a su luminosidad que transmite el sol desde el iniverso.

Kona o werken: espíritus que sirven de comunicadores entre *wenu mapu* y *nag mapu*.

Wayon wenu mapu: espacio territorial del universo, de forma circular , en el se encuentra el sol, las estrellas, la luna, etc..Se relaciona con *wenu mapu* porque en este espacio está el origen de la creación.

Wenumapu: espacio superior de las alturas donde se encuentra la divinidad de *wenu mapu fvca* y *wenu mapu kuse*.

Wenu mapu fvca y Wenu mapu kuce: creadores de la vida universal. El anciano (*fvca*) y la anciana, (*kuse*), también en la zona de Lanko se llaman *wenu mapu chaw* y *wenu mapu ñuke*, padre y madre respectivamente.

Términos que hacen referencia al conocimiento

Ajkvtun: el saber escuchar.

Azkintun: acto de observar los fenómenos.

Gvnekonvn: estado de tomar conciencia.

Gvnezuamvn: observar con profundidad un fenómeno.

Gvnezwam: observando con profundidad un fenómeno.

Gvxamkantun: conversación.

Kimeltuchefe: persona con capacidad de entregar conocimientos a otras personas.

Kimvn: el saber.

Kimkonvn: acto de lograr un aprendizaje o lograr el saber.

Konvn zugu mew: asumir la participación..

Kuifi Kimvn: el saber antiguo.

Inaramtun: investigación propiamente tal.

Inatuzugun: averiguar sobre un hecho determinado.

Ina konvn zugu meu: iniciar la participación.

Rakizuam: razonar, conocimiento.

Werkvn: discurso referido a recados, mensajes.

Términos que están relacionado con el entorno social, cultural, y natural

Alwe: se refiere tanto al cuerpo muerto como al espíritu de la persona.

Am: es el otro yo, que se le traduce como “alma”.

Amvn Pvn: comienzo de la noche.

Antv o el xipawe antv: lugar donde nace el sol.

Awvn: participación de jinetes a caballo en el gvjatun o Kamarikun.

Az mapu: las normas, el derecho consuetudinario.

Az mogen: norma las relaciones de la vida.

Calin: saludar.

Ce: ser persona.

Epu: dos.

Foye: canelo.

Genecen: es el dueño o cuidador de la gente.

Genpin: literalmente este término significa el dueño de la palabra, su función es fundamentalmente religiosa. Encargado de conducir la ceremonia en el kamarikun.

Gvbam: Consejos que norman la vida en un territorio. Este concepto involucra el Az y el nor mapu.

Gijanpewvn: rogativa familiar.

Gijatunkaman: autoridad encargado de hacer el discurso ritual en las ceremonias.

Gvjatun: ceremonia.

Kalfvmaglen: niña, adolescente que hace relación al color azul a lo espiritual. Forma parte de las autoridades en las ceremonias.

Kamarikun: evento de rogativa donde participan los diferentes lof como un solo territorio o *kiñel mapu*.

Kamarikuwe: lugar donde se realiza la rogativa.

Kay kay: cerro mítico.

Kvla: tres.

Kvme: bueno (en sentido moral).

Kimce: persona sabia.

Kiñe: uno (número).

Kiñe antv: un día, asociado al espacio que recorre la tierra alrededor del sol durante un tiempo.

Kiñe pvle pvn: último periodo de la noche.

Kogaqtun: discurso de carácter político-social- religioso.

Kuifvce: anciano.

Kuifvkece: ancianos.

Kuifv eltuwe: cementerio antiguo.

Kvme mogen: buena salud, vida sana.

Kvyem: luna.

Kvimiñ: trance.

Kvpalm, kvpal: descendencia, linaje.

Kvxam zomo: mujer enferma.

Lawentufe: persona que se dedica a la medicina.

Liwen: amancer, salida del sol.

Logkokvpal: autoridad mapuce que proviene de una descendencia de logko.

Inapalogko: logko de menor autoridad.

Macitun: rogativa de sanación, lo realiza una maci.

Mapunzungun: el hablar de la tierra (involucra los aspectos materiales como las personas, los bosques, agua, viento, y espirituales como las diferentes fuerzas y dueños que acompañan los elementos materiales).

Makana: lanza.

Meli: cuatro.

Menoko: terreno pantanoso.

Meulen: remolino.

Newen: fuerzas

Nor Mapu: el derecho.

Nor mogen: rigen el derecho de la vida, entre las persona, las familias y su entorno ambiental.

Palin: juego en que se prueba la destreza física y mental de los kona al disputar una bola de cuero.

Pentukun: saludo ceremonial que se acostumbra, especialmente cuando se encuentran las autoridades mapunce.

Pewma: sueños.

Pewmafe, pewmatufe: persona que recibe los pewma, los sueños.

Picixawun: junta chica.

Pijankuce: mujer mayor que está presente en el rewe, y forma parte de dirigir la ceremonia.

Pu xafiantv: la noche sale al encuentro del sol.

Pvn: noche.

Ragiantv: mediodía.

Ragin pvn: medianoche.

Tvwun: lugar de origen, se relaciona con el lof.

Vlmen logko: logko que posee riquezas.

Waglen: estrella.

Wenxu: hombre.

Werkentun: mensaje del pewma.

We xipantu: año nuevo.

Wewpin: persona versada en la historia, la religión y la política mapunce.

Weza: malo (en sentido moral).

Winkul: cerro.

Wiño: bastón curvo con el cual se juega el *palin* o la *chueca*.

Wvn: período que marca el término de la noche y el principio del día, (el sol todavía está ausente).

Xawvn: encuentro, reunión masiva.

Xayenko: estero.

Xen Xen: cerro mítico.

Xiwe: laurel.

Zugunmacife: persona que intermedia, conversa, con el espíritu de la maci.

UBICACIÓN DE TERRITORIOS, LOF Mapu

Todos ellos se encuentran dentro de la superficie territorial del Pikunwijimapu. Para su ubicación se ha tomado como referencia a las comunas de la provincia de Valdivia, en la cual los lof quedan circunscritos por la administración geográfica política administrativa del estado chileno.

Comuna de Panguipulli:

Lof de Ankakomoe

Lof de Koz koz

Comuna de Lanko:

Lof Antilwe

Lof Canlelfu

Lof Cozoy

Lof Lilkoko

Lof Kemcuwe

Lof Kilche

Lof Malalwe

Lof Weidif

Comuna de San José de la Marikina, en la costa

Maikijawe Lof Mapu

Comuna de Río Bueno

Pixiuko Lof Mapu

Comuna de Futrono

Wapi Lof Mapu

Comuna de Lago Ranco

Rupumeika Lof Mapu (faldeos de la cordillera, limita con Argentina).

VIII

BIBLIOGRAFIA

- Alcaman, S. y Araya, J. 1993.** *Manifestaciones Culturales y Religiosas del Pueblo Mapuche*. Fundación Instituto Indígena. Edición del Obispado. Temuco, Chile.
- Augusta, F. 1991.** *Diccionario Araucano Mapuche-Español y Español Mapuche*. Editorial Kushe. Temuco, Chile.
- Barrera, M. 1999.** *Holística, Comunicación y Cosmovisión*. Editorial Fundación Sypal. Caracas, Venezuela.
- Bengoa, J. 1991.** *Historia del Pueblo mapuche, Siglo XIX y XX*. Ediciones Sur. Santiago, Chile.
- Eco, U. 1995.** *Tratado de la semiótica general*. Editorial Lumen. Barcelona, España.
- Calsamiglia, H. y Tusón A. 2001.** *Las Cosas del Decir, Manual Análisis del Discurso*. Editorial Ariel. Madrid, España.
- Chihuailaf, E. 1999.** *Recado confidencial a los chilenos*. Editorial Lom. Santiago, Chile.
- Díaz, A. 2002.** *El parlamento de Coz Coz*. Edición Áreas de Culturas Originarias, División de Cultura, Mineduc / Corporación Ayun. Ediciones Serindígena. Chile.
- Foerster, R. 1993.** *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Guevara, T. y Mankelef, M. 2002.** *Historias de familias Siglo XIX*. Centro de Estudios Mapuche Liwen. Temuco, Chile.
- Hilger, I. 1957.** *Araucanian Child life and its cultural background*. The smithsonian institution. Washington, Estados Unidos de Norteamérica.
- Huenchulaf, E., Cardenas, P., y Ancalaf, G. 2000.** *Nociones de tiempo y espacio en la cultura mapuche*. Corporación Centro de Desarrollo Socio Cultural Mapuche. Temuco, Chile.
- Krippner, Stanley (Comp.) 1992.** *El lenguaje de la noche*. Editorial Planeta. Buenos Aires, Argentina.
- Kuramochi J. y Huisca R. 1987.** *Cultura Mapuche: Relatos, Rituales y Ceremonias*. Editorial Abya Yala. Quito, Ecuador.

- Lienlaf, N. y otros. 1992.** *Sistematización de etnocontenidos curriculares mapuche a aplicar en educación básica NB1 y NB2.* Trem Trem Mapu, Asociación: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Comuna de San José de la Mariquina, Valdivia, Chile.
- Lozano J. y otros. 1999.** *Análisis del Discurso: Hacia una semiótica de la interacción textual.* Ediciones Cátedra S.A. Madrid, España.
- Marc, E. y Picard, D. 1992.** *La interacción Social.* Ediciones Piados Ibérica, S.A. Barcelona, España.
- Moeschler, J. y Reboul, A. 1999.** *Diccionario Enciclopédico de Pragmática.* Edición Arrecife Producciones, SL. España.
- Moulian, R. 2002.** *Magia, retórica y cognición: Un estudio de casos de textos mágicos y comunicación ritual.* Editorial Lom. Santiago, Chile.
- Nuez, R. y Teso, E. 1996.** “La Semántica y pragmática del texto común”. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, España.
- Quidel, J. y otros. 2002.** *Orientación para la incorporación del conocimiento mapuche al trabajo escolar.* Edición Programa de Educación Intercultural Bilingüe, Ministerio de Educación de Chile.
- Reyes, G. 2000.** *El ABC de la pragmática.* Editado by Arcos Libros, S.L. España.
- Schneider, S. 1984.** *Crónica de la Misión de San Sebastián de Panguipulli.* Museo Regional de la Araucanía. Temuco, Chile
- Seyl, B. 2002.** “La rearticulación del Consejo de Logko del Pikunwijimapu”. Investigación realizada para Gvbam Logko Pikunwijimapu, aún no editada. Valdivia, Chile.
- Stubbs, M. 1987.** *Análisis del discurso.* Editorial S.A.. Madrid, España.
- Van Dijk, T. 2000.** *El Discurso como interacción social.* Editorial Gedisa S.A. Barcelona, España.
- Van Dijk, T. 1998.** *Textos y Contextos.* Edición Cátedra, S.A. Madrid, España.
- Watzlawick P. y otros. 1989.** *La Realidad Inventada.* Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- Wilhelm de Moesbach, E. 1973.** *Pascual Coña: Memorias de un Cacique mapuche.* ICIRA. Santiago de Chile.

Tesis de grado

Araya, J. 1997. *La construcción simbólica de la sociedad mapuche prehispánica como fundamento de su identidad contemporánea.* Tesis para optar al grado académico de Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas, Universidad de la Frontera. Temuco, Chile.

Morales, R. 2000. *Sonhos: Âncoras Do Poder.* Tesis para optar el grado académico de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Sao Paulo. Brasil.

Nakashima, L. 1989. *Dream Interpretation Among the Mapuche Indians of Chile.* Tesis para optar el grado de Doctor of Philosophy in Anthropology, University of California, Los Angeles. USA.

Artículos de libros

Citarella, L. 1995. “Etnoclasificación de la enfermedad”, *Medicina y Culturas en la Araucanía.* Editorial Sudamericana. Santiago, Chile. (VI:130-195).

Huisca, R. 2000. “Ñutram Kamarikun en Chaura”, *Actas de Lengua y Literatura Mapuche.* Universidad de la Frontera. Temuco (9:289-294).

Kuramochi, J. y Nass, J.1989. “Kamarikun. Valoración de la tradición y causalidad”, *Actas de Lengua y Literatura Mapuche.* Universidad de la Frontera. Temuco (3:27-56).

Kuramochi J. 1992. “Simbólica del agua y del fuego sexual en los procesos de identidad y de relación con la realidad natural en los relatos mapuches”, *Actas de Lengua y Literatura Mapuche.* Universidad de la Frontera. Temuco (5: 173-182).

Kuramochi J. 1990. “Contribución etnográfica al estudio del machitun”, *Actas de Lengua y Literatura Mapuche.* Universidad de la Frontera. Temuco, Chile (4: 237-256).

Lotman, I. 1996. “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”, en *La Semiósfera I.* Cátedra, Madrid (77-82).

Morales, R. 1995. “Sueños y Participación Política Mapuche”, *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología.* Colegio de Antropólogos de Chile. Tomo II. Valdivia (861-873).

Moulian, R. y Oyarce, A. 1998. “EL Machitun como Texto”, *Actas Antropológicas del Tercer Congreso Chileno de Antropología* (II: 742-751).

Nakashima, L. 1992. “Sueños de Muerte y de Transformación de los mapuche de Chile”, *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas.* Editorial Abya

Yala. Quito, Ecuador (37-50).

Nakashima, L. 1986. “El carácter progresivo de la teoría de los sueños mapuche”, *Actas de Lenguaje y Literatura mapuche*. Universidad de la Frontera. Temuco, Chile (185-197).

Ñanculef, J. 2001. “La ñuke mapu y la familia mapuche”, ponencia de seminario. Universidad Austral. Valdivia, Chile (1-14).

Quidel, J. 1998. “Elaboración del duelo en cada cultura” en Perez-Sales, P.; Basic, R.; y Durand, T. *Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía: Una aproximación Étnica*. Centro de Estudios Socioculturales. Ediciones Universidad Católica de Temuco, Chile (163-164).

Pérez, C. 1998. “Un concepto histórico de ciencia”, *Sobre el concepto histórico de la ciencia: De la epistemología actual a la dialéctica*. Edición Lom. Santiago Chile (207-277).

Publicaciones en la web:

Haidar, J. 2003. “Las propuestas de Lotman para el análisis cultural y su relación con otras tendencias actuales”. *Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*. Entretextos, N° 2 en www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre2/haidar.htm
[www. /Entretextos/entre3/](http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre3/).

Lozano, J. 1995. “La semiósfera y la teoría de la cultura”. *Revista Electrónica Cuatrimestral de Estudios Literarios*. Especulo N° 8 en [www.ucm.es/info/especulo/ numero8/lozano.htm](http://www.ucm.es/info/especulo/numero8/lozano.htm).

Torop, P. 2004. “El fenómeno Lotman”. *Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la cultura*. Entretextos, N° 3 en www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre3/torop3.htm.

Seyl, B. 2000. “Antecedentes de la Organización Tradicional en el Futawijimapu”. Gvbam Logko Pikunwijimapu. [www. longko.cl](http://www.longko.cl).