

**Küme mongen:  
un modelo de vida patrimonial mapuche para habitar el mundo  
desde el ciclo de la tierra**

**Küme mongen:  
a Mapuche heritage lifestyle model for inhabiting the world  
from the earth's cycle**

Antilao-Carilao, Exequiel

Universidad Católica de Temuco, Chile

eantilao@uct.cl

 <https://orcid.org/0009-0004-5168-2483>

Inaipil-Mena, Rosa

Instituto Iplacex, Chile

rosinaipil@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0007-9155-9852>

## **Resumen**

El presente trabajo propone el *küme mongen* como un modelo de vida patrimonial vivo de nuestro pueblo mapuche, como brote enraizado en el mapuche *kimün*. Este modelo de vida se ha venido transmitiendo de generación en generación y su premisa central consiste en una propuesta ancestral de habitar el mundo en equilibrio con el ciclo de la tierra. Desde el *nütram* como metodología y desde una perspectiva testimonial y vivencial nos aproximamos a este

modelo. Analizamos la manera en cómo el *küme mongen* desafía el paradigma antropocéntrico y las lógicas extractivistas del capitalismo, ofreciendo una vía altamente efectiva, pero, al mismo tiempo, desafiante a las transgresiones desmedidas que generamos los seres humanos en el territorio. A través de este trabajo argumentamos que el *küme mongen* no es una propuesta utópica o institucionalizable, sino, ante todo, es una praxis ética y política diaria que reconcilia al *che*, la persona con el territorio, y ofrece un marco de sabiduría cultural ancestral para repensar las prácticas del patrimonio cultural en el contexto de lo que hoy llamamos relación humano-naturaleza.

**Palabras clave:** epistemología indígena, *küme mongen*, patrimonio cultural inmaterial, pueblo mapuche, territorio.

### Abstract

This work proposes *küme mongen* as a living heritage model of our Mapuche people, a shoot rooted in Mapuche *kimün* (knowledge). This way of life has been transmitted from generation to generation, and its central premise is an ancestral proposal for inhabiting the world in balance with the Earth's cycle. We approach this model using *nütram* (a methodological approach) and from a testimonial and experiential perspective. We analyze how *küme mongen* challenged the anthropocentric paradigm and the extractive logics of capitalism, offering a highly effective path while simultaneously challenging the excessive transgressions that we humans generate in the territory. Through this work we argue that *küme mongen* is not a utopian or institutionalizable proposal, but, above all, a daily ethical and political praxis that reconciles the *che*, the person with the territory and offers a framework of ancestral cultural wisdom

to rethink the practices of cultural heritage in the context of what we now call the human-nature relationship.

**Keywords:** Indigenous epistemology, küme mongen, Intangible cultural heritage, Mapuche people, territory.

**Recibido:** 23 de julio de 2025 – **Aceptado:** 10 de abril de 2026

## 1. Introducción

Hay momentos en que uno escribe porque es parte del ejercicio académico, pero también hay momentos en que la escritura tiene otro fin; uno de ellos puede ser plasmar un *nütram* (conversación) que tuvo un fuerte sentido en un momento específico. Este trabajo creemos que adscribe a esto último, como refiere el pensador Raúl Fornet-Betancourt, «que sea la biografía —y no la industria— la que abra la experiencia del tiempo» (2020: 48). Escribir sobre el *küme mongen* (buen vivir/vivir bien) no surge como mera curiosidad intelectual, sino por el contrario, surge como eco de una experiencia que poco a poco parece esfumarse en la medida que habitamos esta tierra y transitamos nuestra adultez alejada de lo que fue nuestro *lof* (comunidad) de antaño, entendido como unidad territorial, política y relacional del mundo mapuche que se ha ido borrando —en lo que Fanon (1952) llama el «no lugar»— con el paso colonial del tiempo.

Sin duda, instalar el *nütram* en tanto práctica oral, situada y relacional en la escritura de un

artículo científico nos sitúa en una frontera epistemológica, donde las contradicciones saltan a la vista y desde los lugares culturales que se han venido fortificando a propósito de las relaciones de dominación, instala de manera casi naturalizada la subordinación de una perspectiva respecto de la otra. Ahora bien, aquí no se pretende subordinar el mapuche *kimün* (sabiduría) al conocimiento occidental, pero tampoco superponerlo, sino más bien plantearlo desde su estatuto de conocimiento cultural de nuestro pueblo con derecho a voz (P. Millalén, 2024).

Loncon (2023) dice que *küme mongen* es un principio desde donde está ordenada la tierra. Marimán (2016), al abordarlo desde una perspectiva histórica, referencia el *küme mongen* como un sistema de vida en fricción permanente con los tentáculos «enfermizos» del «mundo *wingka*» (mundo chileno-occidental). A partir de estas perspectivas, aquí planteamos que el *küme mongen* es un modelo de vida mapuche que en nuestro caso lo fuimos aprendiendo durante toda nuestra infancia y que en el tiempo presente, donde

la huella humana se prevé imborrable para los milenios venideros, nuestro modelo de vida mapuche, el *küme mongen*, ofrece una perspectiva crítica y una solución práctica a la revinculación de nosotros como seres humanos y el *itrofillmongen* (todas las vidas) o, en un lenguaje más común, la naturaleza.

Ambos fuimos criados en un *lof*, el investigador y activista mapuche Pablo Millalén, dice: «un *lof* trasciende toda una vida [ha] marcado el rumbo que he seguido» (2024: 125). En esta misma perspectiva, la trabajadora social mapuche Yolanda Nahuelcheo, refrenda: «A medida que crecía, la comunidad seguía de cerca mi desarrollo y mi comportamiento, asegurándose de que cumpliera con las normas y los roles, y contribuyera de manera positiva» (2024: 187). Por eso, la también investigadora y activista mapuche Luz Huenchucoy, al ser consultada por qué decidió estudiar una profesión determinada, dice: «Esa pregunta me lleva a mirar hacia atrás, a recordar lo que me motivó a estudiar trabajo social. Entonces, es esencial entender que primero soy mapuche, mujer

y provengo de un *lof*» (2024: 145). En este sentido, el *lof* es una noción de comunidad fundamentada desde una perspectiva territorial y tejido relacional, muy contraria a la lógica neoliberal de comunidad.

Ahora bien, nuestro mundo mapuche complejo e integral —como Juan Ñanculef (2016) nos lo ha recordado— no siempre es fácil de desentrañarlo, pero hay una lógica clave en el mapuche *kimün* que nos ayuda a poder explicarla; nos referimos a la epistemología de la dualidad que se expresa como un lente a través del cual toda la realidad es entendida a partir de pares en constante contradicción. La categoría *mongen* no escapa a esta dualidad, así nos referimos al *küme mongen* (forma de vivir de manera equilibrada) y *weda mongen* (forma de vivir de manera desequilibrada).

En este trabajo queremos centrarnos en el *küme mongen*, por tanto, queda fuera el *weda mongen* y agenciamos el *nütram* como metodología propia y válida de escritura (Llamin, 2024), enmarcado en el *kelluwün* (Antilao-Carilao y Bautista, 2025). Y, como

ya mencionamos, la motivación para articular este conocimiento no fue inicialmente académica, emergió de una experiencia personal que consideramos muy humana: uno de los autores de este trabajo atravesaba por un dolor emocional que, sin embargo, también se expresaba en su fisicalidad humana. Mercado-Catriñir et al. (2022) hablan de los cuerpos-territorios violentados por el occidente colonial, en esta situación de agravio se encontraba uno de los autores.

Por tanto, la idea original de escribir sobre el *küme mongen* surge como una respuesta a este dolor, buscando visibilizar un modelo de vida que, aunque actualmente parezca utópico debido a los profundos procesos de modernización y a las fuerzas colonizadoras que lo han socavado, seguimos creyendo firmemente que es posible practicar, siempre que seamos capaces de tomar consciencia de lo dañinos que nos hemos vuelto como *che* (persona), al ir incorporando en nuestras propias formas de vida elementos del mundo occidental que interfieren en nuestra relación de interdependencia con las demás

vidas, aquello que la academia crítica viene llamando relación humano-naturaleza.

El despojo territorial de uno de los dos autores, que la llevó a vivir en la ciudad de Santiago de Chile por mucho tiempo, la hizo presa de la violencia patriarcal. A raíz de esa violencia, hicimos *rekuluwün* (apoyarnos emocionalmente). En ese acto de apoyo y contención emocional surgió, con sentimiento de añoranza, nuestra crianza desde la perspectiva del *küme mongen*, un modelo de vida que, como fundamentaremos en el desarrollo de este trabajo, nos sacude de los apegos del modelo neocapital y nos reingerta en el ciclo de la tierra. En medio de esa reflexión se tejió este *nütram*, que más tarde nos dispusimos a sistematizar y compartir con el mundo.

En tiempos de fuerte institucionalización del buen vivir indígena en las apuestas de gobiernos de diversos sectores políticos, el *kümen mongen* es un patrimonio inmaterial o un patrimonio vivo de nuestro pueblo mapuche, de «alta eficiencia» y, por tanto,

fundamentado en el mapuche kimün, sostiene su estatuto de un modelo ancestral de habitar responsablemente el lof. Por lo tanto, el propósito fundamental de este artículo es dar a conocer, desde una perspectiva eminentemente testimonial y vivencial, este modelo de vida que nos fue transmitido por nuestros padres, madres, abuelas, abuelos y las demás vidas del territorio.

Observamos con preocupación cómo los gobiernos que ostentan el manejo del Estado, bajo una lógica capitalista inamovible en sus principios de acumulación, han intentado experimentar y desvirtuar la esencia de estos modelos de vida que siguen una lógica totalmente distinta. Nos hemos encontrado con investigaciones que lo proponen como «alternativas» al capitalismo; otras investigaciones, amparadas en las bases del capitalismo, proponen yuxtaponer los modelos del buen vivir indígena; e incluso algunos van más allá, despolitizando sus premisas ancestrales y lo instalan como un punto más dentro de los modelos políticos. Nosotros estamos en desacuerdo

con ese relato, pues el «buen vivir» de los pueblos originarios, con especial énfasis en el *küme mongen*, va en una dirección distinta, una dirección circular, donde el principal horizonte es volver al ciclo de la tierra, el cual no solo es la posibilidad de nuestra existencia, sino que además nos contiene en su munificencia, y eso significa, en términos simples, abandonar las comodidades que nos ofrece el ciclo del capital; un ciclo que, sin duda, es una forma de organizar la vida basada en el consumo y, a la vez, enajenada de lo que Fornet-Betancourt (2020) llama «ritmo vital». Por tanto, asumido en la prescindencia de la tierra, esto muchas veces es leído desde diversos epítetos como retroceso, retrógrado, involución, incivilización, etc.

Por eso, sostenemos que el buen vivir es una praxis diaria que no puede ser enajenada de las personas ni institucionalizada por entidades externas que surgen como resultados de las sociedades capitalistas—Estado burocrático, mercado, etc.—, que dictan cómo debe ser vivido y que se superponen

a sus propias instituciones de orden de reproducción de la vida —comunidad, territorio, familia, etc.—. A diferencia de estas instituciones occidentales capitalistas, en nuestro mundo mapuche, el *reñma* (familia mapuche) es una institución política intrínseca al territorio en la cual nacemos y aprendemos a vivir desde el *küme mongen* (Antilao-Carilao, Vivero y Carrillo, 2025). No es una entidad externa, sino interna; no nos forma como individuos, sino como sujetos colectivos; no es antropocéntrica, sino caosmocéntrica. El *reñma*, como la institución basal de la estructura sociopolítica mapuche, es ante todo una institución enormemente política (Huenchucoy, 2020; Llanquinao, 2024; Mayorga, Antilao-Carilao y Teurecán, 2024).

Creemos que su alcance se focaliza en la esfera de la vida de cada persona y su territorio y, por tanto, su alcance práctico se sitúa en ese mundo de la cotidianidad, donde se articulan las normativas y los principios que nos constituyen como mapuche en el *fantepu mew* (el tiempo presente),

habitando el *lof* (comunidad) (Millalén, 2024; Nahuelchueo, 2024).

Para guiar al lector a través de este análisis autonarrativo y reflexivo, el presente artículo se estructura de la siguiente manera: primero, exploraremos el origen ancestral del *küme mongen*; luego, continuaremos con la etnogénesis del *che* y la diferenciación del *reche* respecto del *rechengenochiche*, sentando las bases de la condición ontológica de la persona mapuche. Seguidamente, introduciremos el *kümeche* como la dimensión ética y moral del ser, describiendo las cualidades que lo componen, como el *kimche*, *norche*, *newenche* y *kümeche*. Posteriormente, abordaremos el *küme felen*, examinando cómo el «estar bien» se vincula con el equilibrio con la naturaleza y la negación del individualismo. Finalmente, articularemos el *küme mongen* como la síntesis pragmática de las dimensiones anteriores, un modelo de vida sostenido por el *kimün* que orienta la existencia mapuche en armonía con los ciclos del universo, destacando su vasta aplicabilidad transdisciplinar.

## 2. El origen ancestral del *küme mongen*

Los mapuche somos un pueblo «indígena» situado en el extremo sur del Abiayala. Cuando nacimos no sabíamos de Abiayala; luego, en la formación universitaria, conocimos una producción más o menos amplia de esta palabra. En este trabajo recurrimos al Abiayala que nos presenta Emil Keme (2018): él dice que es el nombre originario dado al continente por el pueblo guna que más tarde la Europa colonizadora renombra como Latinoamérica. Algunas autorías mapuche, como el investigador Juan Ñanculef (2016), afirman que llevamos habitando este territorio denominado *Wallmapu* alrededor de 12.000 años. Calfio y Jiménez, en su tesis de grado, recogieron datos de estudios realizados en sitios arqueológico de Tagua-Tagua y en Monte Verde, en la ciudad de Puerto Montt, y señalan: «Las modernas investigaciones —sobre todo las arqueológicas— han demostrado fehacientemente la existencia de vida humana en el territorio histórico mapuche desde hace más de 10.000 años atrás» (1996: 12). En ese tiempo no existía Latinoamérica

o América Latina, o cualquiera fuese su forma de enunciarlo, pero sí Abiayala. De ahí que su uso —Abiayala— no es meramente nominal, sino un potencial enunciativo que nos permite adoptar una posición crítica no tradicional, sino cultural-ancestral propia, y que dota de politicidad y organicidad a lo indígena (Aguilar, 2017).

En este espacio se fue estructurando nuestra condición como pueblo en relación a diversos ejes fundacionales. Entre ellos, destacamos a lo menos cuatro principales: *mapu* (territorio), el espacio físico y espiritual donde nuestras madres y padres nos enseñaron a desarrollar nuestro comportamiento y formas de vida, y establecemos conexión con nuestro pasado (Millalén, José 2019; Antilao, Vivero y Carrillo, 2025); *mapudungun* (lengua), el idioma que porta nuestra historia, nuestra sabiduría y delimita la forma en que comprendemos este mundo (Huenchucoy, 2020); *tukulpadungun* (historia), nuestra memoria colectiva, los relatos y las experiencias que dan forma a nuestra identidad y propician en nosotros el sentido de pertenencia (Llaitul y

Arrate, 2012; Marimán et al. 2019; Nahuelpán y Antimil 2019); y *admapu* (sistema filosófico de habitar la tierra), de donde derivan los principios, los valores y la inteligibilidad de la tierra (Mercado-Catriñir, 2012; Loncon, 2023). Estos ejes no son azarosos sino fundacionales del entramado social del cual se organiza la vida mapuche y su interdependencia ilumina el *kümen mongen* como una forma o modelo de vida concreta y en una memoria compartida.

¿Por qué modelo de vida? Porque estos ejes fundacionales destellan el propósito comunitario de habitar el lof. En este sentido, impregnan en la acción humana un sentido de orientación práctica de respeto y reciprocidad, regulada en un sistema filosófico llamado *azmapu* y, por tanto, ética y orgánica que nos impulsa a ser personas de bien.

Deteniéndonos un momento en el *tukulpa-dungun*, el historiador José Millalén (2019) plantea que la forma de interpretar la historia mapuche no es lineal, sino en ciclos temporales, los cuales, a su vez, han tejido

experiencias que han soplado la vida social de nuestro pueblo a lo largo de la historia, permitiendo comprender que el mapuche *kimün* no es un conocimiento fosilizado e inmutable, sino que se reconfigura en el tiempo, despertando desde ese repertorio ancestral las utopías de un mundo bueno para el presente y el futuro. De esta forma, el autor distingue cuatro ciclos temporales:

*Rüf kuyfi em*: pasado remoto lejano. En este ciclo, nuestros antepasados fueron sistematizando el mapuche *kimün* (conocimiento, sabiduría, epistemología) y el *mapudungun* (las hablas de la tierra), y es posible acceder a este tiempo mediante los *piam* y los *nütram*.

*Newe kuyfi em*: comienza con la llegada de los españoles colonizadores y este periodo se extiende hasta la conformación del Estado chileno. La llegada de los españoles se dio mediante dos dispositivos: militares y órdenes religiosas (católicas). Su llegada no fue pacífica, sino violenta y, como reacción opositora, se configura el *weichan* (acto de resistir para no desaparecer).

We kuyfi: constituye nuestro pasado reciente, cuando el territorio mapuche es anexado a la geopolítica del Estado chileno. Esta anexión comenzó con un evento previo llamada eufemísticamente «pacificación» de la Araucanía, seguido por un proceso de medio siglo de traspaso de las tierras al Estado nacional chileno (1894–1929). En este ciclo despierta nuevamente el *weichan* y se configura como el paradigma de la resistencia.

Fantepu: este es nuestro tiempo presente. Aquí estamos problematizando la pérdida de nuestra lengua (Huenchucoy, 2024), estamos agenciando la escritura *wingka* para dejar memoria escrita de nuestra historia, la recuperación territorial y la reinstalación de sistemas autónomos de vida para habitar responsablemente la tierra, es decir, desde una rearticulación del *küme mongen* como horizonte de vida (Antilao-Carilao, 2023; Bautista y Antilao-Carilao, 2025).

En la actualidad, nos damos a conocer homogéneamente como mapuche. Sobre este punto, José Millalén dice: «Es probable que

antes de la invasión española, la sociedad étnica y culturalmente homogénea que más tarde se dio el nombre de *mapu-che* no se autodenominara colectivamente con un etnónimo común» (2019: 47). Por nuestra parte, como *che*, habitando el *fantepu*, nacimos sabiendo que éramos mapuche, aun cuando por concepto de aculturación, a veces no nos transmitían de manera profunda el mapuche *feyentun* (creencia mapuche); el contexto social donde nos criamos, ya permeado por el racismo, igualmente nos enrostraba quiénes éramos.

Sin embargo, en nuestros *lof*, donde nuestras madres, padres, abuelas y abuelos nos criaron en el seno de nuestros *reñma* (familia), nos decían que éramos *reche*.<sup>1</sup> No sabíamos bien el alcance de esta palabra, pero ese era el *ngülam* (consejo) que nos daban. Con el tiempo fuimos entendiendo dos cosas sobre esta palabra: la primera tiene que ver con su significado semántico; la segunda, con la naturaleza u ontología de todo *che* (Mayorga, Antilao y Teurecán, 2024). Vamos a explicar su

significado, pero antes nos detendremos en la etnogénesis del *che*.

### 3. Etnogénesis del *che*

Desde Quidel (2023), *che* es homologable a persona. Este concepto no es meramente una traducción literal, sino que encierra una profunda carga cultural e histórica que se manifiesta en diversas narrativas sobre el origen y la identidad mapuche. Pese a que nuestros *tuwün* (lugar de origen territorial de los autores) se enmarcan en distintos *lof*, los cuales adscriben también a diferentes *fütalmapu* (grandes territorios), concordamos en tres explicaciones de origen como pueblo y como persona.

Una primera explicación proviene de un *piam* (relato metafórico fundacional), que dice que existía un *füta ñidol* (líder de líderes) que vivía con muchos *pillan* (espíritus).<sup>2</sup> Estos *pillan* se rebelaron contra el *füta ñidol*, quien, al enterarse, los expulsó. Todos los *pillan* se expandieron en el universo, y varios de ellos cayeron a la tierra. Entonces, el *füta*

*ñidol* vio que la tierra estaba sola y tomó una estrella y la dejó caer. Esta estrella cayó y, al despertar, era una niña que sangraba en sus pies. Mientras caminaba por la tierra, su sangre fue dando vida a la naturaleza. Luego, el sol y la luna vieron que la niña estaba sola y enviaron a un niño.

Así nos transmitieron este *piam* y así fuimos conociendo el origen de nuestra humanidad en este *mapu*. Queremos destacar que los *piam* no son meros relatos folclóricos, sino narrativas cargadas de significado que transmiten la cosmovisión, los valores y la historia del pueblo mapuche de manera simbólica y metafórica. Este *piam* del origen del *che* ilustra la profunda conexión entre la humanidad mapuche y el *mapu*, así como la intervención de fuerzas espirituales en su creación.

La segunda explicación que nos transmitieron refiere a que los mapuche somos *choyüng*; esta palabra significa ‘brote, germinación’. Mayorga, Antilao y Teurecán lo definen como «emerger, brotar, germinar»

(2024: 49). La lingüista María Catrileo lo refiere como «nacer o brotar en la espi-ga» (2017: 175). En el mundo cotidiano, las personas utilizan este término, *choyüng*, en referencia a las hijas y los hijos. Es común que digan «*tañi choyüng*»: ‘este es mi brote, esta es mi raíz’. Respecto de esto mismo, Ñanculef dice: «Los mapuche somos concebidos como brote de la tierra. De ella brotamos, como cuerpo, como ADN, en ella vivimos un tiempo, y luego volvemos como materia tierra que vuelve al ciclo tierra» (2016: 82).

Una tercera explicación, diríamos, es de tipo más «metafórica»; nos referimos al *meli folil küpalme*. Esta metáfora es un *kimün* o episteme específicamente mapuche sobre el origen del *che*. Mayorga, Antilao y Teurecán lo definen de la siguiente manera: «El *meli folil küpalme* es una metáfora para representar la familia de cada *che*. La imagen a la cual esta metáfora refiere es a un árbol con cuatro raíces» (2024: 86). *Meli* es el número cuatro. *Folil* es raíz, y *küpal*, *küpan* o *küpal-me* significan linaje, ascendencia. Así, cada

*che* no está solo en esta tierra: adscribe a un *küpalme*; este *küpalme* trasciende la mera noción de familia, inscribe a la persona en un linaje, en una historia, enraíza su historia en un territorio, le da una lengua y una ascendencia.

Esta metáfora del *meli folil küpalme* subraya la importancia de la familia y el linaje en la identidad mapuche. Los cuatro *folil* representan las generaciones ancestrales y la permanente conexión con el pasado. Desde esta metáfora, entendemos que el pasado es el supuesto del presente y lo que el mundo *wingka* llama «futuro», para nosotros, siempre está en el pasado. Una de las más ilustres explicaciones de esta alegoría la encontramos en las palabras del *ngenpin* Domingo Millao, quien nos la comparte a través Huenchucoy. Ella expresa: «Al momento en que quise seguir estudiando, mi bisabuelo Domingo Millao Caniuqueo me dice; ‘en cualquier lugar donde vayas, nunca olvides que eres mapuche [...] si tú llegas a olvidar aquello o negar a tu gente, tú no existes’» (2020: 124).

Es dable advertir que estas tres explicaciones operan en distintos planos o niveles de comprensión, pero, a la vez, no son excluyentes entre sí y dan cuenta de que el mundo mapuche no tiene una noción inocente y simple de lo que entendemos como *che*, sino que surge de una comprensión compleja. Por eso, *che*, si bien es homologable a persona, no es homologable a individuo, pues, mediante el *küpalme*, se inscribe en una historia familiar-comunitaria y, mediante el *tuwün*, adquiere su pertinencia y arraigo territorial.

De esta forma, podemos decir que, como *che*, no nos sentimos completamente individuos, aunque hay algo de eso ya en nuestras formas de pensar; siempre estamos pensando en relación con nuestros entornos, con la gente con quienes nos relacionamos y con las consecuencias que tienen nuestras actitudes y comportamiento para nuestra gente y las demás personas. Por ejemplo, cuando vamos a algún lugar hacemos *nütram* (conversación); ese *nütram* es el «portal» por donde las personas que nos ven o nos escuchan pueden ir y «ver» nuestros territorios, de donde cada

uno provenimos, y juzgar si obramos o no correctamente.

Por último, *che* no es simplemente ser persona, también es un estatus y, como tal, se puede perder. Por ejemplo, cuando una persona está *kutran* (enferma), su condición de *che* queda en la penumbra, por eso debe haber un *ngen kutran* (persona responsable del cuidado del enfermo). ¡Cuántas ancianas y ancianos mapuche ya no quieren ir a los hospitales porque la atención es individualizada, y entran y salen de los box sin entender nada de lo que se les dijo! Así también, cuando una persona está bajo los efectos del alcohol o alguna droga, también su condición de *che* queda en la penumbra. Lo mismo pasa con los *ngen machi* (dueño/a del machi) que cuida de él/ella mientras está en *kuimi* (estado de «trance» en el ritual).

Desde esta comprensión de lo que los mapuche entendemos por *che*, resulta posible sostener que las actuales formas de relación con el territorio, de manera desorientada y, por tanto, depredadora, en que nos hemos

vuelto con nuestro propio territorio, no son azarosas, sino que surgen como una consecuencia concreta de la dislocación de nuestra matriz ontológica mapu-che. Y, en medio de esa desorientación, el *küme mongen*, en tanto modelo de vida fundamentado en los principios del *kimün*, reaparece como una matriz epistemológica que, desde su arsenal histórico cultural, nos reconcilia con nuestro *mapu*.

#### 4. Digresión del *reche* y el *rechengenochiche* o *epu rume che*

Ahora bien, retomando el planteamiento de José Millalén sobre el etnónimo mapuche que, en base a su investigación, dice que no fue hasta aproximadamente el siglo XVI que nuestros antepasados comenzaron a identificarse con este etnónimo, queremos retomar y, a la vez, profundizar sobre el concepto *reche*.

El *longko* José Quidel y la investigadora Ximena Pichinao (2007) dicen que hay *che* que son simplemente *che*; estos son

los *reche*. Pero también hay *che* que son poseedores de algún don específico; estos son los *rechengenochiche*. Estas personas son poseídas por dos espíritus y cumplen roles de autoridades dentro del *lof*; ejemplo de estos son las/os *machi*, *longko*, *ngenpin*, *lawentuchefe*, *lukutufe*, etc. Por el contrario, el *reche* es la persona que se corresponde con lo que se entiende como persona común. José Millalén lo refiere como «*epu rume che* o *zullitu* (escogido/a podría ser la aproximación mar cercana desde el español)» (2019: 46). En este trabajo solo nos referiremos a nuestra condición ontológica de *che*; los *rechengenochiche* o *epu rume che* abren un tema en el que aquí no nos adentraremos, aunque sí advertimos que el *ngülam* de los *rechengenochiche*, en estos tiempos de fuerte colonización, es el que mejor mantienen el estatuto de *kimün*, pues su *newen* (fuerza) orienta y, en algunos casos, endereza el comportamiento de un *reche*. Y, por consiguiente, solo un *reche*, en su condición de *fütache* (anciano/a), generalmente puede alcanzar este estatus. Las personas jóvenes son muy escasas.

Para ser un *reche* es necesario pensarnos y actuar como tal; esto quiere decir que debemos siempre procurar habitar el territorio desde el *kümen mongen*. Esto nos hace ser un *chetun* (ser gente), el cual no es solo una simple forma de habitar el lof, sino una dinámica constante que depende de todas las vidas que integramos el territorio, siendo nosotros, como *che*, una de estas vidas. El longko José Quidel, dice: «El estado de *chetun* tiene que ver con que el *che* (persona) logre estar en estado de *kimkülen*, y eso significa estar en posesión del *kimün*, es decir, del conocimiento/la conciencia» (2023: 101).

Ahora bien, «*reche*» significa original, verdadero, limpio, puro, pero no en el sentido moralizante, sino en un sentido de coherencia con la sabiduría cultural. Pero estos significados no son de interpretación meramente subjetiva; están estrictamente sistematizados en el mapuche *kimün*, por tanto, tampoco dan lugar a diversas interpretaciones de tipo individualista o definiciones relativistas desorientadas de los principios éticos del mapuche *kimün*. La originalidad, la limpieza

y la pureza están sujetas a los principios éticos y valóricos de la vida en el lof. Entonces, el *reche* es una persona que, mediante sus acciones, sus actitudes, su comportamiento, manifiesta el significado del *kimün*, que ha ido interiorizando durante su ciclo vital. De esta forma, nuestras madres, padres, abuelas y abuelos nos enseñaron el significado de lo que es ser un *reche*.

Cuando un *che* no aplica el *kimün* en su diario vivir, es un mapuche «*awingkao*» decimos. Esto quiere decir, en términos coloquiales, «achilenado», «occidentalizado», en tanto que asume una forma de vivir desvinculada de los principios relacionales del *azmapu* de su lof de origen. También la academia «*awingka*» a los *che*, si no se le toma el peso real de lo que significa ser un mapuche académico. La academia admite «aprender» y «enseñar», pero se salta el «aplicar», porque su horizonte también está anclado en el ciclo del capital y, este último, permuta la encarnación práctica por la acumulación de conocimiento. Por el contrario, *reche* es la persona que aplica lo que sabe. Esa aplicación sopla la silueta

originaria del kimche, expresándose como dimensión valórica extraordinaria del che.

## 5. Küme mongen: un modelo de vida territorialmente situado

Tras haber desarrollado sintéticamente el significado de nuestra condición de che en tanto reche, diferenciado del rechengenochiche, y las dimensiones dentro de nuestra forma de compresión del mundo mapuche, e inscrito en una historia que sustenta nuestra antropología como pueblo, en este apartado nos adentraremos en el küme mongen como un modelo de vida que guía nuestra interacción y responsabilidad en y con el territorio, y encarna las circunstancias que orienta las diversas formas de pensar y actuar del che en tanto reche, en el lof. Cuando hablamos de «modelo de vida», estamos hablando de una forma de habitar el lof que surge a partir de los ejes fundacionales identificados al inicio de este trabajo, donde mencionamos: *mapu*, *mapudungun*, *tukulpadungun*, *admapu*. Para facilitar la comprensión, describiremos este modelo de manera inductiva, comenzando

por el kümeche, para luego explorar el küme felen y finalmente articular la manera en que el küme mongen emerge no como una política genérica que ordena una forma de vida de arriba hacia abajo o de abajo hacia arriba, sino como una consecuencia de la compleja integración o relación de interdependencia de ambos: kümeche y küme felen.

### 5.1. Kümeche

Küme es un kimün que habita como fuerza, como vitalidad, como pulsión en el che y que genera las voluntades de buenas relaciones sociales. Esta fuerza influye fuertemente en nosotros, externalizándose de manera positiva o completa en nuestro comportamiento y nuestro pensamiento; de ahí que lo signifiquemos como bueno, bien o positivo. Ñanculef lo escribe como «buena energía» (2016: 72). Por el contrario, el weda es otro kimün que se contrapone al küme.

Nuestras madres, nuestros padres, abuelas y abuelos o quienes han ejercido ese rol de crianza y protección en nuestras vidas, se esmeran para que seamos agenciados por

este *kimün* y manifestemos un *küme ad mogen* (buena forma de vida). Y, cuando nos agenciamos, ellos lo saben porque el *newen* que este *kimün* tiene, adquiere una performatividad de una sabiduría multifacética que se dejan ver en nuestra cotidianidad. Entre ellas, queremos destacar cuatro: *kimche*, *norche*, *newenche* y *kümeche*.

Las cuatro dimensiones de este *kimün*, que aquí rescatamos, no operan de manera aislada, sino que se complementan, se imbrican y se refuerzan mutuamente. El *kimche* da cuenta de la sabiduría: persona sabia; es posible que no sea dueño de todos los saberes, pero lo que sabe lo aplica en su vida diaria. El *norche*; la rectitud: persona correcta, alguien en quien se puede confiar; por ejemplo, si hay un problema, podrá resolver de manera objetiva. El *newenche*, la vitalidad: persona que tiene fuerza, vitalidad animosa y que transmite esta «energía» a las demás personas. Y el *kümeche*, la bondad. La armonía y el equilibrio entre estas cualidades son esenciales para la realización plena del *che* dentro del *lof* y en su relación

con el territorio, constituyendo la base para la práctica del *küme mongen*.

Ahora bien, *kümeche*, propiamente tal, significa: «buenas personas» (Huenchucoy y Albertsen, 2024: 452). Por otro lado, también significa: «persona bondadosa con el que se puede hacer *ruküluwün*, es decir, acción de apoyarse en él o ella, sentirse contenido en alguien de confianza, no solo en el sentido físico sino y principalmente emocional» (Mayorga, Antilao y Teurecán, 2024: 101–102). Los *ngülam* de nuestras madres, padres, abuelas y abuelos siempre apuntan a que seamos personas de confianza, fiables, no deshonestas o deshonorosas. Por eso, un *kümeche* es un *che* que tiene generosidad y transmite seguridad y confianza; como antónimo, está el *wedache* (persona no confiable).

Nosotros somos del *fantepu mongen* (vida actual), y quienes nos criaron utilizaron metodologías ancestrales de transmisión del *kimün* para que aprendamos y seamos *kümeche*. Sin embargo, y a diferencia del pensamiento occidental, la sabiduría que

nos heredaron nuestros antepasados no es un saber caduco; por el contrario, es el *pelon*, (luz, sabiduría, entendimiento) que nos guía y nos orienta en el presente. Desde que éramos *pichiche*, nuestro *reñma* nos hacía *nütram* (conversaciones largas y profundas), nos relataba *piam* (relatos fundacionales que transmiten enseñanzas) y nos trasmitía *ngülam* (consejos, orientaciones, avisoramientos de la vida y el comportamiento). Estas metodologías eran, y siguen siendo, las principales metodologías de nuestros *fütakeche* (personas mayores o ancianas).

Antes se dice que el *kimün* era una sabiduría más accesible, pero en la actualidad no es tan así; por eso, son los *fütakeche* (a parte de los *rechengenochiche*) quienes principalmente poseen el *kimün* para orientar a las nuevas generaciones: son el *meli folil küpalme*, las cuatro raíces (abuelas y abuelos maternos y paternos) de donde emergemos como *che* (Antilao-Carilao, 2026). Por lo tanto, una generación que olvida a sus ancianos tiene una alta probabilidad de desorientarse en

su vida (Huenchucoy, 2020). ¿Y no es lo que sucede hoy? ¿Dónde tenemos a nuestras ancianas y nuestros ancianos? A lo menos, una parcela de la juventud hoy en día se burla de nuestros *fütakeche*; día a día les faltan el respeto, y el sistema neocapitalista hasta fecha de vencimiento les ha colocado con la llamada «jubilación».

## 5.2. Küme felen

Ya en el apartado anterior hablamos del *kümeche*; ahora definiremos *küme felen*. Para estar bien en conjunto (*kümelanche*), también es necesario estar bien con uno mismo. Hoy en día, con el individualismo que nos define como personas, a veces ese bienestar personal puede darse desde una ubicuidad respecto del bienestar de los demás. El egoísmo, el egocentrismo, alimentados y sostenidos por el individualismo, nos autorizan incluso a «pelear» con otras personas con el fin de estar o sentirnos bien; un ensimismamiento que nos distancia del *küme felen*. Esta palabra hace alusión a «ser», «sentirse», «estar». *Küme felen* significa estar bien, sentirse

bien o, en un sentido más profundo, cargar en su ser lo bueno (*kümeche*).

En nuestra crianza, «estar bien» o «sentirnos bien» no era solo una mera declaración, sino un potencial enunciativo que emergía desde un pensar/accionar moldeado y circunscrito al *yamuwün* (sistema del respeto). Esta idea nos podría llevar, de manera apresurada, a hablar de praxis; sin embargo, necesitamos detenernos un poco en qué queremos decir con esto de pensar/accionar.

El pensamiento y la acción no son el resultado de una simple forma de actuar en el mundo, sino que surgen de un sistema de creencias enraizado en el territorio y el *lof* tutela su cumplimiento (Nahuelcheo, 2024). Por ejemplo, hoy está de moda revalorizar —en el discurso— las *rukas* (casa/habitación), pero ¿quién quiere vivir en una *ruka*? ¿Hablamos de la explotación de los territorios, pero quién quiere desprenderse de toda esa acumulación de ropa, tecnología y alimentación que deriva de esa explotación? Hablamos discursivamente de los efectos

nocivos del monocultivo de pinos y eucaliptus, pero también hemos plantados esos árboles dañinos. El machi Millaqueo, del *lof* Llufquentue, dice en sus *nütram*: «nosotros somos las termitas de la tierra», aludiendo a lo dañino que somos con el territorio. Por eso, David Choquehuanca, desde Bolivia, nos dice que hemos ido confundiendo el «estar bien» con el «estar mejor»: el primero es el que nos da la tierra y nos enseña a vivir en austeridad, en modestia; el segundo abre la sed del consumismo y despierta el «*kanillo*»<sup>3</sup> que llevamos dentro. Con todo lo dicho, creemos que el *küme felen* es una praxis, en tanto filosofía sintiente que emana como resultado del conocimiento que encorazona nuestra razón y nos enseña a habitar la tierra de manera responsable y consciente.

En este punto, creemos que las premisas gramscianas que recoge Vivero (2023) del «intelectual orgánico» y de la «persona como filósofo» tienen un potencial enunciativo de fuerte proximidad con el *küme felen*. El imperativo mapuche del estar bien es vivir en equilibrio con las demás vidas que

componen el territorio y no transgredir ninguna de ellas; en ese sentido, debemos ser un «intelectual orgánico». De ahí que *küme felen* también esté asociado al estar «saludablemente» bien y esto abre otro mundo reflexivo: el cuerpo no está desprendido del espíritu, no hay dualismo, somos integrales. De hecho, cuando las personas tienen *re-kutran* (enfermedades propias mapuche), un primer paso para comprender su enfermedad y aplicar un tratamiento de sanación es identificar la transgresión que cometió en el territorio. Por ejemplo, a veces las personas talan un bosque de manera desmedida; o salieron a caminar por la noche y cruzaron por lugares protegidos e irrumpieron en el espacio de otras vidas; o estuvieron en un lugar específico en el horario en que no deberían estar. Estos ejemplos, por más simples que sean, son transgresiones de la naturaleza por las cuales las personas podrían enfermar.

Muchos podrían pensar que, por la forma en que hasta aquí hemos descrito el *küme felen*, este solo sea posible en el contexto de

la vida mapuche campesina; pero las investigaciones de Huenchucoy (2024) sobre el alcoholismo y las múltiples violencias que se despliegan de la ingesta de esta sustancia constituyen una contradicción que atenta contra este principio.

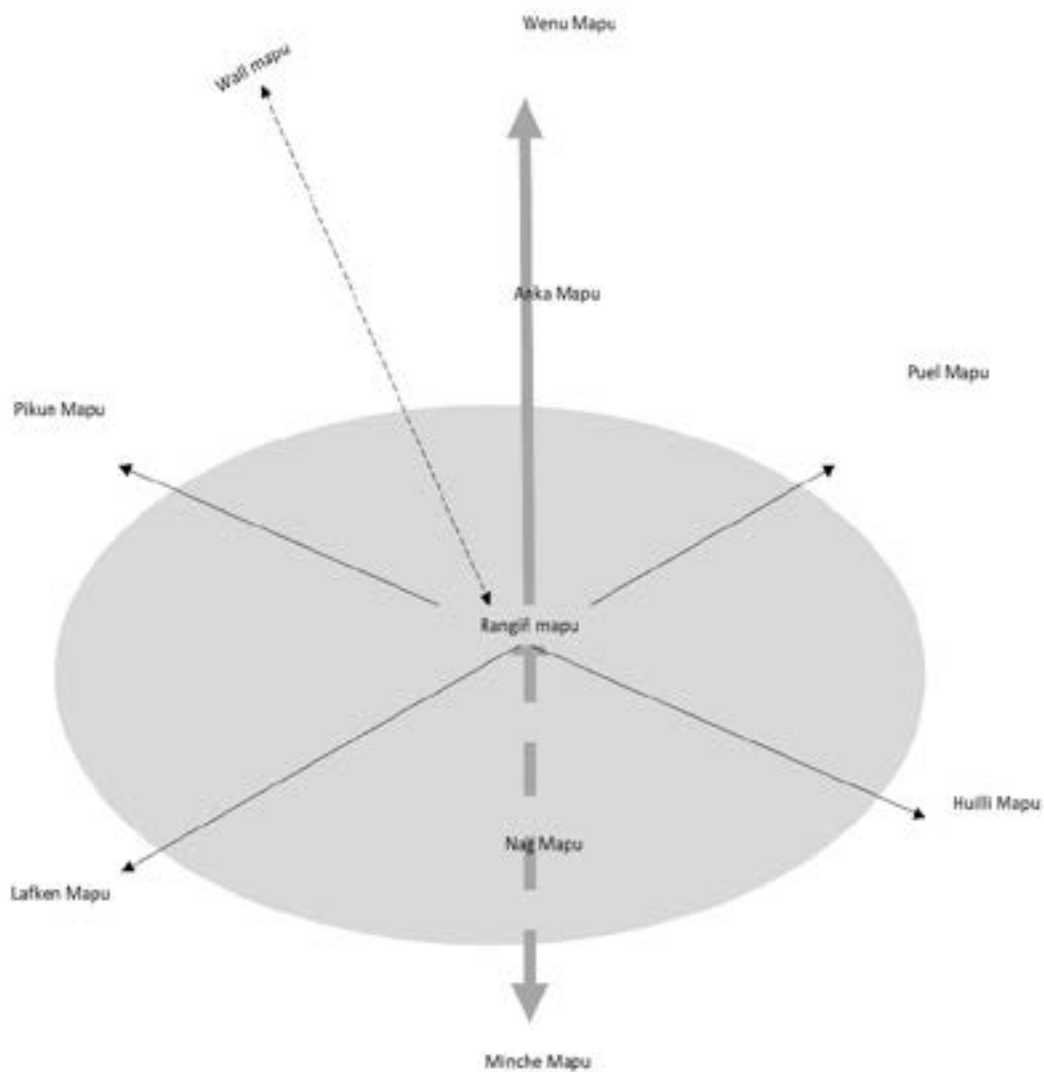
Por otra parte, no es casualidad que, cuando en la televisión se muestra el accidente de una persona que cabalgaba por un cerro o escalaba un volcán, etc., nuestros *fütekeche* digan: «¿Y que andaban haciendo ahí?» Respetar la tierra es desensibilizarse sistemáticamente de nuestro entronizado y occidentalizado concepto de humanidad. El mapuche *kimün* nos entrega las bases del comportamiento de manera rigurosa y exige un cumplimiento cabal. Por eso, no creemos en esa noción de comunidad en donde todo es *light*, relajado, armonioso. La comunidad, en perspectiva de *lof*, se asemeja a los planteamientos de Tzul Tzul (2015): ella dice que la comunidad tiene claras y firmes pautas de convivencia. Ahora bien, los mapuche podemos alcanzar este estado de bienestar en la epistemología de la dualidad.

En la epistemología mapuche, la dualidad es un principio explicativo de lo que se concibe como realidad. Esta dualidad la gestamos día a día en el saludo «*mari mari*» (mis diez tus diez, dedos), desde pequeños nos enseñaron a saludar, a hacer *chalintukun*, *pentukun* (Llanquinao, Briceño y Rebolledo, 2006). El mapudungun (la conversación) también expresa este principio; por ejemplo, está el *inche* (yo), el *inchiu* (nosotros dos) y el *inchiñ* (nosotros todos) (Cañumil, 2011). Este término intermedio, *inchiu* (nosotros dos), no existe en la gramática del español, por eso es común que en las terapias los psicólogos digan: «realicé una sesión individual», o los investigadores digan: «realicé una entrevista individual». Este mismo individualismo se extiende a todas nuestras actitudes; esto socaba la responsabilidad colectiva. En el mundo mapuche no hay tal individualidad, sino la configuración de un mundo dual (Antilao-Carilao, 2024).

de dos maneras: una manera vertical y una manera horizontal (Gráfico 1).

Esta dualidad también está presente en la interpretación del mundo cósmico; por ejemplo, los mapuche interpretamos el cosmos

**Gráfico 1. Interpretación vertical y horizontal del territorio**



Fuente: elaboración propia.

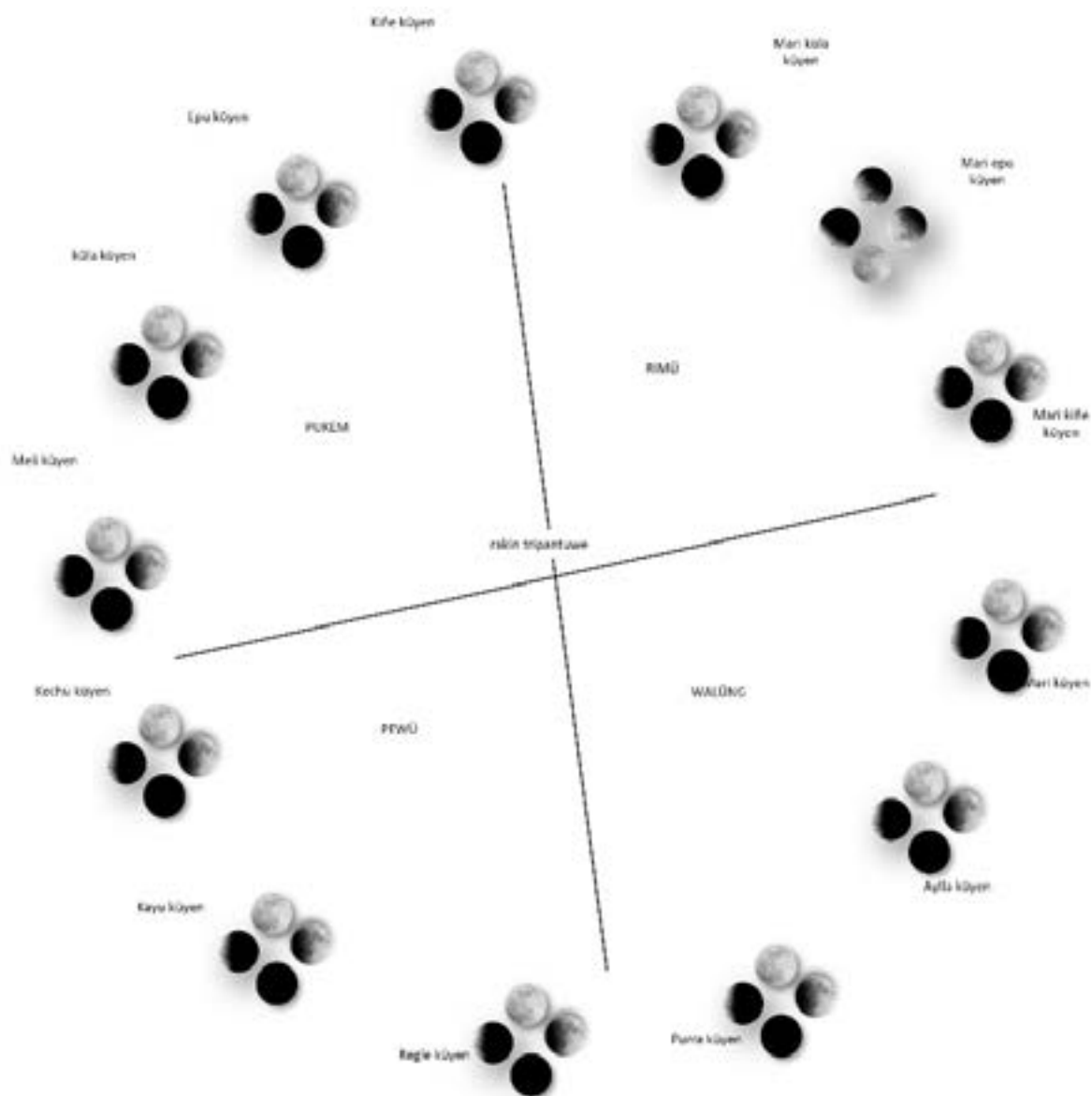
Sobre la interpretación vertical: reconocemos el suelo, el lugar donde estamos siendo como *che*, el *nag mapu* (suelo, planicie terrestre), y su dualidad es el *anka mapu* (el aire que respiran las vidas). Todas las vidas que encarnan cuerpos físicos habitan en esta dualidad, tierra y aire. Luego aparece otra dualidad, el *wenu mapu* (cielo) y el *minche mapu* (tierras subterráneas), donde operan el *küme newen* y los *weda newen* (fuerzas positivas y negativas). Aunque estos espacios siderales están más alejados de nuestra vida terrestre, influyen fuertemente en nosotros; de ahí que es común decir que las vidas y, en ellas, nosotros, los *che*, somos síntesis del cosmos.

Sobre la interpretación horizontal: entendemos que el *nag mapu*, lugar donde habitamos, está configurado por cuatro territorios, a esto nuestros antepasados denominaron *meli wi-tran mapu*. Hacia la salida del sol está el *puel mapu*, el cual significa lugar donde fuimos dejado luego está el *pikun mapu* (tierra del norte), *lafken mapu* (territorio del mar), *huilli mapu* (territorio del sur) (Ñanculef, 2016).

Esta forma de ubicarnos en los lugares tiene algunas equivalencias con los puntos cardinales del mundo occidental, pero en nuestra interpretación vivencial tiene grandes distancias semánticas. Por ejemplo, en el mundo occidental, el norte es un horizonte de vida que se reproduce en la sabiduría popular; así, a alguna persona que está desorientada en la vida se le dice «busca tu norte» o «¿cuál es tu norte?». En el mundo mapuche, una persona que tenga por horizonte el norte es una persona desorientada. Nuestro horizonte es siempre el *puel*; ese es el principio de todo, y expresamos este pragmatismo mapuche en la asociación del *puel* con la salida del sol (Antilao, Vivero y Carrillo, 2025).

Pero, ¿cómo los mapuche hacemos vivencial estas dos formas de interpretación del cosmos? Aquí aparecen otros *kimün*, como el *rakin tri-pantuwe* (calendario) y la dualidad *pun/antü* (día-noche), que hacen posible articular estos conocimientos en una praxis situada posible de homologar, en lo que la sociología schütziana llama como «el mundo de la vida», es decir, en las categorías que dinamizan nuestra forma de habitar el mundo (Gráfico 2).

Gráfico 2. Rakin tripawe, calendario lunar



Fuente: elaboración propia

Nuestro calendario mapuche está dado por los ciclos de la luna. En razón de este ciclo lunar, el año mapuche se expresa como un proceso cíclico de regeneración; de ahí su exactitud científica: tiene 364 días, los cuales, a su vez, están divididos en 13 meses; cada mes tiene 28 días. Es un calendario que se ajusta al ciclo de la naturaleza, por lo que su comienzo es entre los días 21 y 25 del mes de junio del calendario gregoriano. Esta desregulación, o día no fijo, del año nuevo mapuche se produce porque el calendario occidental tiene desajustes que impiden su exactitud. En otras palabras, esta desregulación, o día no fijo, se produce porque el calendario gregoriano occidental responde al ciclo del capital, que, como ya hemos señalado anteriormente, es un ciclo basado en la acumulación, la productividad y la depredación del *itrofillmongen*, muy por el contrario al ciclo de la tierra.

Pero, además, tal como se muestra en el gráfico 2, estos 364 días no son planos; la «naturaleza» es dinámica y se expresa en un *meli newen* (cuatro fuerzas): *pukem* (tiempo

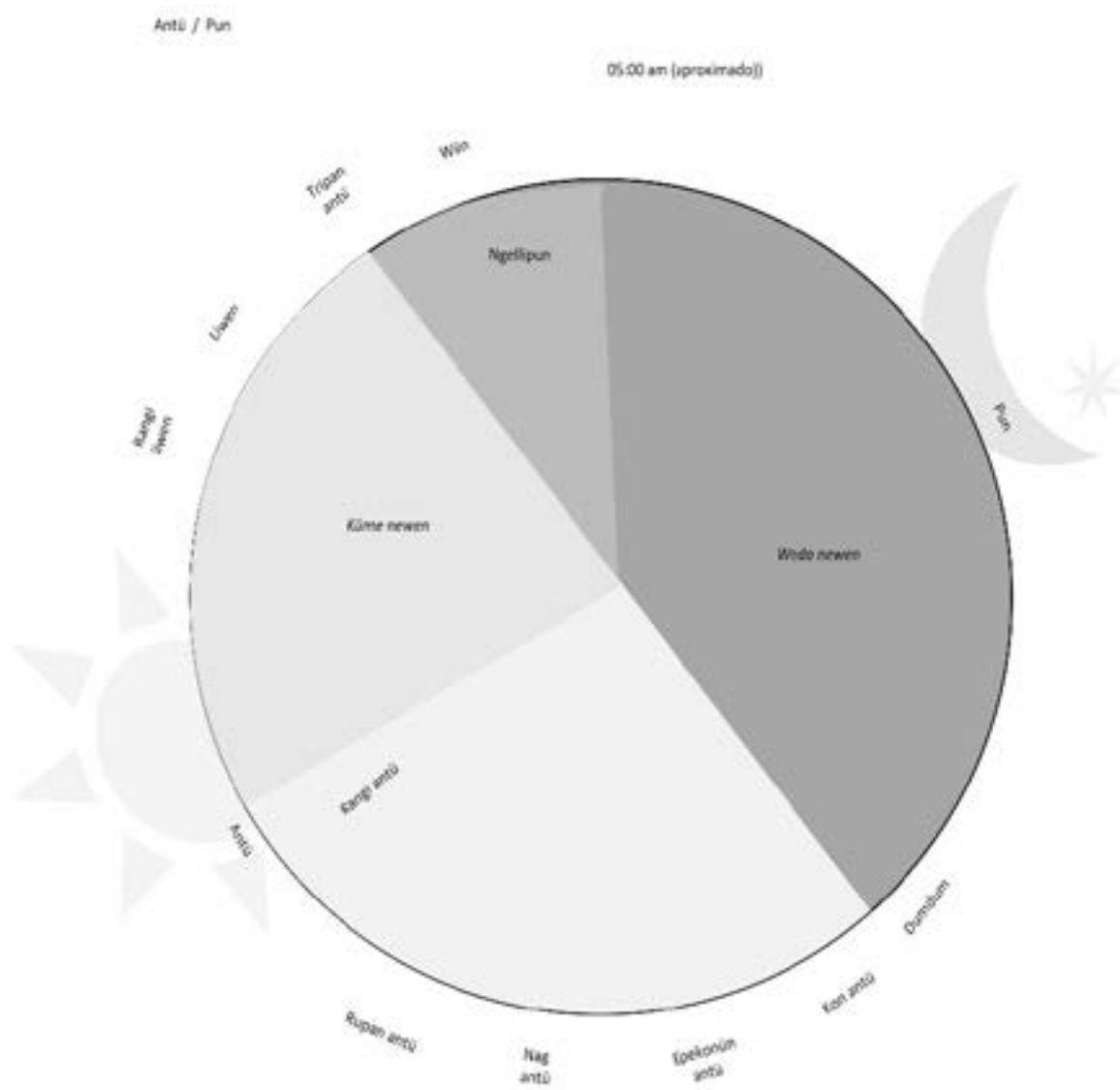
de renovación de la tierra y la primera salida del sol); *pewü* (tiempo del brote, la germinación y el florecimiento del campo: la mayoría de los animales tienen sus crías, las aves tienen sus polluelos, los sembrados reverdecen y los animales tienen alimento fresco en abundancia); *walüng* (tiempo de la cosecha: el campo cambia de verde a color amarillo y hay abundancia de alimento); y, por último, *rimü* (tiempo en que los vientos vuelven a soplar con fuerza, se caen las hojas de los árboles, se seca el pasto y la energía de la vida natural —de las flores— se concentra en las raíces y aguarda la lluvia del *pukem* para nuevamente germinar en el *pewü*).

Pero, además del ciclo lunar, hay una regla estricta que regula la cotidianidad día a día (ver gráfico 3). La primera regulación que nos da la naturaleza es el día y la noche. Por eso, los seres humanos estamos diseñados para hacer nuestras cosas durante el día y descansar de noche; esa es la regla básica y natural del ordenamiento diario de todos nuestros quehaceres. Esto no significa que de noche no se haga absolutamente

nada, pero, como la noche es el tiempo natural del descanso, es necesario ceñirse estrictamente a las reglas de la oscuridad, porque es el espacio donde transitan otros *newen*; por tanto, si no consideramos esto, podemos hacer *llafkan* (Bautista y Antilao-Carilao, 2025).

Los mapuche entendemos que durante la noche se acentúa el *weda newen* (fuerzas negativas) y, en el día, el *küme newen* (fuerzas positivas). Cuando éramos pequeños, nos decían nuestras madres y nuestros padres que, si nos pasaba algo malo durante la noche, los primeros culpables éramos nosotros. Ahora bien, creemos que no es correcto asociar indiscriminadamente que *weda newen* es lo malo y *küme newen* es lo bueno, sino, más bien, comprender que ambos son necesarios para todas las vidas, incluida la del ser humano. Tanto la noche como el día tienen determinados momentos que regulan el comportamiento y los quehaceres cotidianos. Esto es lo que describiremos a continuación:

**Gráfico 3. Antü Pün: día y noche**



Fuente: elaboración propia

05:00 a 8:00 horas aproximadamente: este espacio-tiempo se llama *wün*, y los mapuche consideramos que este es el mejor horario del día, porque, luego que el *weda newen* tuvo todo su espacio, se aproxima el *küme newen*, y ese tránsito crea un *füta küme newen* (una gran energía positiva). En este espacio-tiempo, las/os machi citan a los *kutranche* (personas enfermas) para realizar los rituales de sanación; en los hogares se sacan los vacunos para que pasten el campo rociado y así los bueyes tengan buena energía para trabajar y las vacas den mucha leche. En este tiempo, también las personas se asoman a sus puertas, que dan hacia el *puel*, donde sale el sol, y agradecen al *füta newen* (gran fuerza) por el descanso; le piden tener un día próspero y tranquilo y, en cambio, renuevan sus votos de respeto a los tiempos del día y los espacios terrenales.

08:00 horas aproximadamente, o a la hora que salga el sol: en este momento se produce el *tripan antü*, es decir, la transición de la noche al día. Es el momento en que se

toma el desayuno, la primera comida que rompe el ayuno. Las personas cuentan los sueños que tuvieron durante la noche o, si los *queltehues* gritaban mucho y los perros ladraron, comienzan a especular si alguna persona pudo andar por los campos. El desayuno es un momento distendido en el que las niñas y los niños escuchan los sueños de los mayores y también tienen la oportunidad de narrar los suyos.

08:00 horas, o salida del sol, hasta las 12:30 aproximadamente: comienza el *liwen*, este espacio-tiempo. Aquí se hacen todas las actividades más importantes del día. Por ejemplo, si hay una familia en duelo, o si se debe conseguir el servicio de una persona o recurrir, por algún motivo, a alguna autoridad, entonces es el momento preciso para hacerle *pentukun* (un saludo ceremonial que denota respeto). También, si se necesita sembrar o cosechar, es el tiempo propicio para realizarlo. Se ordeñan las vacas, se riegan los huertos, etc. En eso de las 10:30 aproximadamente, se produce el *rangi liwen*, la mitad de la mañana.

12:30 a 14:00 horas aproximadamente: se produce el *rangi antü*, esto es, el mediodía. El mediodía es cuando el sol está en el cenit y la persona pierde su sombra; entonces, el principio de dualidad queda en la penumbra. Por tanto, la persona debe resguardarse, porque nuevamente se acentúa, de manera transitoria, el *weda newen*; esto es como un realiento del día. En este horario se manifiestan los *meulen* (remolinos de viento asociados a un espíritu joven y travieso), que pueden ser perjudiciales para la salud, ya que las energías están tan a flor de piel que se pueden producir disgustos y conflictos; por eso, las personas deben regularse colocándose bajo techo y, comúnmente, se ponen a almorzar, donde toda la energía es canalizada mediante el *nütram*, al calor del almuerzo. También se les prohíbe a los niños jugar, ya que es un clima muy tendiente a que peleen entre ellos.

14:00 horas hasta la entrada del sol: es el espacio de la tarde del día entendido en diferentes fases. Comienza con el *rupan antü*, avanza hacia el *nag antü*, sigue el *epekonün*

*antü*, hasta el *kon antü*, que es la entrada del sol. Hasta ahí llega el día; luego comienza su transición a la noche. Durante todo este tiempo, se realizan las actividades que quedan pendientes. Es un espacio distendido para realizar diversas actividades, por ejemplo: la continuidad de los trabajos de sembrado o cosecha, o la visita a algún familiar.

Entrada del sol: este momento se llama *dumdum* y es cuando el sol ya se ha entrado; las aves vuelven a sus nidos, los animales son llevados al corral y la familia se reunifica en su hogar. Nuevamente, las y los niños deben dejar de jugar, porque comienza a manifestarse el *weda newen*. Aparece el crepúsculo y, poco a poco, se da la transición del día a la noche. Es hora de que las vidas del día descansen y las vidas de la noche comiencen a realizar sus actividades.

De esta forma, en que la vida y el quehacer cotidiano están reglamentados y ajustados, se asegura un estado de bienestar físico, psicológico y, por sobre todo, espiritual. En la medida en que las vidas se desarrollen

reguladas y ajustadas al ciclo de la naturaleza, gozarán también de buena salud. Por el contrario, cuando las vidas se desregulan y transgreden el ciclo natural de sus propias vidas, son altamente susceptibles de enfermar.

### 5.3. *Küme mongen*

El *küme mongen* es un modelo de vida mediante el cual debemos habitar el territorio. *Mongen* significa vida, existencia; estar presente o hacerse presente. En este sentido, entendemos que el *küme mongen* puede ser comprendido analíticamente como una forma de organización de la vida que integra dimensiones éticas, ontológicas y territoriales. Este enraizamiento orienta las prácticas cotidianas y promueve una convivencia comunitaria tendiente hacia el equilibrio relacional entre las personas, el territorio y las demás formas de existencia. En nuestro mundo mapuche todo tiene vida; además, hay vidas que no son visibles, pero igual son parte del *itrofi-llmongen*. Este *kimün* nos transporta a otra perspectiva de comprensión del mundo, la perspectiva caosmocéntrica de existencia,

en contraposición del antropocentrismo que sitúan al ser humano entronizado en el centro de la organización del mundo. Elisa Loncon lo define como «un principio de interdependencia» (2023: 65) y como uno de los cuatro pilares básicos del *admapu*, permitiendo que nuestra vida se desarrolle «en armonía y reciprocidad en la sociedad y con la naturaleza, sin mentiras ni violencias, sin explotación de los seres humanos ni explotación de la diversidad de seres de la madre Tierra» (2023: 62). Los mapuche no tenemos grandes monumentos que puedan ser turísticamente atractivos; tenemos el *mapu*, eso es lo que más valoramos.

El *küme mongen* orienta la existencia en torno a los ciclos de la naturaleza. Como hemos explorado en los apartados anteriores, el *kümeche* representa la dimensión ética y moral del ser persona mapuche, la aspiración a la bondad y la rectitud que emana de la sabiduría ancestral. A su vez, el *küme felen* describe el estado de bienestar que se alcanza al vivir en equilibrio y armonía con el *mapu* y todas sus formas de vida, respetando sus ciclos y evitando

transgresiones. El *küme mongen* se presenta, también, como la consecuencia práctica y cotidiana del *kümeche* y del *küme felen*.

Ahora bien, es necesario hablar del pragmatismo de este *kimün*; un pragmatismo que no es meramente instrumental, sino que se expresa en un conocimiento encarnado, pues se ciñe al dinamismo circular de la luna, la tierra, el sol, la galaxia —en fin—, el universo. Todo gira en un sentido lógico-relacional, y esta lógica se vuelve una carta ética del mapuche *mongen* y se expresa en las decisiones que adoptamos en la vida cotidiana. Esta carta ética dice que nuestro horizonte de vida es el *puel*; que las orientaciones de nuestras viviendas deben ser de «este» a «oeste»; que nuestras camas, donde dormimos por la noche, deben seguir esta orientación; que la casa donde habitamos y su entrada principal también sigue esta lógica; y que las ceremonias, igual que los *eltun* (cementerio), deben considerar esta orientación. Estas prácticas no constituyen meras tradiciones culturales, sino que expresan una forma de espacialidad normativa, en

la cual el territorio es, ante todo, un agente que orienta la vida social.

En los *ngillatuwe*, el *rewe* tiene su orientación; no está para cualquier lado. Del mismo modo, los *paliwe*. Esta es la dinámica circular del *mapu* que Ramón Curivil (2007) llama «la fuerza de la religión de la tierra». En este sentido, el *küme mongen* es un modelo de vida sostenido y reproducido por personas que, mediante sus acciones cotidianas y formas de desenvolverse en la realidad social, manifiestan el significado práctico del *kimün*. El *che* que agencia el *kimün* y vive en observancia de los ciclos de la naturaleza, tal como se delineó en la comprensión del *küme felen* y su relación con el calendario lunar y los ciclos diarios, encarna el *küme mongen*. Su existencia se articula en el respeto por el *mapu*, la práctica de valores como la reciprocidad y la armonía, y la búsqueda constante del equilibrio individual y colectivo.

Ya finalizando, también podemos decir que el *küme mongen* (buen vivir/vivir bien) del pueblo mapuche del siglo XXI ha dejado en

evidencia que es una temática de amplio alcance: en salud y bienestar social (Cuyul, 2014; Viniegra, 2016; Aravena, et al., 2019; Huenchucoy y MacAdoo, 2024); en políticas públicas y planificación (Padilla, et al. 2015; Vanhulst, 2015); en economía, productividad y cambio climático (Viera, 2013, 2021; Cayul y Quilaqueo, 2019; Palma y Fernández, 2019), entre otras bibliografías que suscriben a otros campos sociales y disciplinares.

También se reproduce bajo otros términos paralelos, como *kümelenche* (sentirse bien en conjunto), y se interrelaciona semánticamente con los modelos de vida de otros pueblos del *Abiayala*, como el *Sumak Kawsay* quechua, el *Ñandereko* guaraní, el *Shiir Waras* achuar, el *Suma Qamaña* aymara y el *Mo Ora Riva Riva rapanui* (Vanhulst, 2015).

## 6. Conclusión

El presente trabajo se planteó como objetivo proponer el *küme mongen* como un modelo de vida patrimonial mapuche. Hemos argumentado que este modelo de vida orbita en

los ciclos de la tierra; por lo tanto, se plantea como una contraparte de aquellas lógicas dominantes fuertemente enraizadas en el capitalismo y critica de manera frontal el modelo de vida basado en el consumismo y, como punto crítico, la transgresión que, como seres humanos, cometemos hacia las demás vidas.

En este sentido, hemos planteado que el *küme mongen* está fundamentado en el mapuche *kimün* y que su origen es milenario. Por consiguiente, hemos señalado que no es una política abstracta y ajena al territorio ni tampoco responde a la implementación de una institucionalidad de orden capitalista que lo promueva o lo aplique, sino que rescata la capacidad de agencia de cada persona; porque, si el capitalismo ha descubierto nuestra capacidad de agencia y se reproduce a través de nosotros mismos, entonces nos toca a nosotros, como humanidad territorialmente situada, hacer una autocrítica a la manera en que nos estamos comportando en esta tierra y cómo esto afecta a las demás vidas y formas de vida.

En razón de lo anterior, creemos que no es fácil reinstalar nuestras formas de vida en el ciclo de la tierra: es incómodo y, a la vez, se vuelve problemático, porque significa adentrarnos en un proceso de desprendimiento del ropaje cómodo con el cual nos viste el capitalismo.

Creemos que el *küme mongen* no es un giro, una alternativa o una reforma dentro de la matriz capitalista, sino un quiebre, una ruptura, una fuga fundamentada en otra racionalidad y que nos reposiciona en el territorio. Es por esto que creemos —y esta es la convicción que nos ha motivado durante todo el texto— que, si queremos un planeta saludable y una relación respetuosa con las demás vidas, entonces es un esfuerzo que vale la pena hacer.

### **Declaración de autoría**

El primer autor realizó la conceptualización, adquisición de fondos, Investigación, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

La segunda autora participó en la investigación, metodología y redacción – borrador original, redacción.

### **Agradecimientos**

El autor agradece a la Agencia Nacional Investigación y Desarrollo (ANID), en tanto que este trabajo fue posible gracias a la Beca de Doctorado Nacional folio 21221069, año 2022–2025.

### **Referencias citadas**

Aguilar, Y. (2017): «Algunos apuntes sobre la identidad indígena», *Revista Universidad Nacional*. Disponible en: <https://bit.ly/4qbfeSe>

Antilao-Carilao, E. (2023): «De la “castellanización” al “agenciar” del castellano: un ejercicio reflexivo desde la propia experiencia mapuche», en Zuchel, L., T. Albertsen y R. Salas, eds., *Interculturalidad y Reconocimiento Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: Enseñanza, práctica y lengua*, Santiago, Ariadna Ediciones, pp. 49–63.

Antilao-Carilao, E. (2024): *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio*, Temuco, Ediciones UC Temuco.

Antilao-Carilao, E. (2026): «La sabiduría de los fütakeche desde las voces de trabajadoras (es) sociales mapuche para territorializar el ejercicio profesional en Chile», *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, e20514846-e20514846.

Antilao-Carilao, E. y L. Bautista (2025): «El Mingako y la Milpa como metodologías de investigación para el trabajo social y la gestión intercultural», *Izquierdas*, 54, pp. 1–19. <http://dx.doi.org/10.4067/s0718-50492025000100216>

Antilao-Carilao, E., L. Vivero y G. Carrillo (2025): «Repensar el mundo desde un mapudigma: La construcción sociocultural de la realidad desde el mapuche kimün», *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 48, pp. 161–177.

Bautista, L. y E. Antilao-Carilao (2025): «Chanekoh y Ngen: epistemes Nahua y Mapuche para la descolonización de la educación intercultural en México y el trabajo social en Chile», *Momboy*, 24, pp. 324–338. <https://doi.org/10.70219/mby-242025-403>

Aravena, A., C. Zúñiga, P. Alcota y N. Zañartu (2019): «Identidad étnica mapuche e Imaginarios sociales del bienestar en la región del biobío, Chile», *Psicología & sociedade*, 31, pp. 1–18.

Calfio, M. y R. Jiménez (1996): *Juventud mapuche urbana: un acercamiento a la configuración de su identidad étnica*. Tesis para optar al título de Asistente Social, Universidad Tecnológica Metropolitana, Santiago.

Cañumil T. (2011): *Mapuchezugun Ñi Gvnezuam*. Estudio del idioma Mapuche, Buenos Aires, Xalkan.

Cayul, O. y D. Quilaqueo (2019): «Cambio climático en Lonquimay: conocimiento científico y conocimiento local Mapuche-Pehuenche», *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 37, pp. 123–138.

Catrileo, M. (2017): *Diccionario lingüístico etnográfico de la lengua mapuche: mapudungun, español, inglés*, Valdivia, Ediciones UACH.

Curivil, R. (2007): *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*, Santiago, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Cuyul, A. (2014): «La política de salud chilena y el pueblo Mapuche. Entre el multiculturalismo y la autonomía mapuche en salud», *Salud Problema*, 14, pp. 21–33.

Fanon, F. (1952): *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Ediciones Akal.

Fornet-Betancourt, R. (2020): «Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt», en Cárcamo, R., coord., *Filosofía en diálogo*, Buenos Aires, Ediciones Prometeo, pp. 45–54.

Huenchucoy, L. (2020): «‘Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme Trabajo Social mu’. Dos miradas del saber; tuwvn y kvpalme en el Trabajo Social», *Utopía y praxis latinoamericana*, 25 (88), pp. 123–135.

Huenchucoy, L. (2024): «Las experiencias del dolor en las voces del wallmapu», en Antilao, E., comp., *Wirrar pu Trabajadoras y Trabajadores Sociales Mapuche Wallmapu Mu. El grito de las Trabajadoras y Trabajadores Sociales Mapuche desde nuestro Mundo-Territorio*, Temuco, Ediciones UC Temuco, pp. 145–166.

Huenchucoy, L. y T. Albertsen (2024): «Kimeltuwvn Mapuzungunmew: Enseñanza desde el mundo mapuche», *Autoctonía. Revista Ciencias Sociales e Historia*, 8, 441–466.

Huenchucoy, L. y A. MacAdoo (2024): «Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche», *Revista Stultifera*, 7(3), pp. 203–233.

Keme, É. (2018): «Para que Abiyala viva, las Américas deben morir: Hacia una Indigeneidad transhemisférica», *Native American and Indigenous Studies*, 5(1), pp. 21–41.

Llaitul, H. y J. Arrate (2012): *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*, Santiago, Ceibo.

Llamin, S. (2024): «¿Qué es nütram?», en Llancaqueo, M. y A. Salazar, eds., *Mapuche nütram. Relatos mapuche de Galvarino recopilados por Segundo Llamin Canulaf*, Valparaíso, Veranadas ediciones, pp. 39–41.

Llanquinao, H., C. Briceño y O. Rebolledo (2006): «El Pentukün como metodología de enseñanza. Aprendizaje en la cultura Mapuche», *Lenguas y Literatura Indoamericanas*, 12(13), pp. 185–194.

Llanquinao, H. (2024): «Por la educación nos cambiaron la mirada de las cosas, entonces por la educación también nosotros podemos regresar a nuestra mirada originaria», en Antilao-Carilao, E., comp., *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio*, Temuco, Ediciones UC Temuco, pp. 131–144.

Loncon, E. (2023): *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*, Santiago, Ariel.

Marimán, P. (2016): «Olvídense de la escuela», en Ñanculef, J., coord., *El conocimiento ese cántaro quebrado. Taller de epistemología indígenas y académicas*, Santiago, Editorial Universitaria, pp. 94–100.

Marimán, P. (2019): «Pu mapuche petu ñi muntukapanuetew pu chileno ka arkentinu soltaw», en Marimán, P., F. Nahuelquir, J. Millalén, M. Calfio y R. Levil (2019): *¡Allkütunge, wingka! ¡Ka kiñechi!: ensayos sobre historias mapuche*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Mayorga, C., E. Antilao y J. Teurecán (2024): *Reñma ñi mapuche mongen. Aproximación a un ciclo vital de la familia mapuche*, Santiago, CieloSur.

Mercado-Catriñir, X. (2012): *Violencia contra la mujer mapuche. Az Mapu método de prevención y protección*, Temuco, Ñuke Mapuförlaget.

Mercado-Catriñir, X., C. Alveal. L. Ketterer y A. Obando (2022): «Violencias contra mujeres y cuerpos disidentes en gülumapu: Racismo,

violencias coloniales y resistencias múltiples», *Revista Historia*, 29(2), pp. 309–344.

Millalén, J. (2019): «Pu mapuche: kimün, arqueología ka etnohistoria petu ñi akunun kake tripa mollfünche. La sociedad mapuche prehispánica; kimün, arqueología y etnohistoria», en Mariman, P., F. Nahuelquir, J. Millalén, M. Calfio y R. Levil, coords., *¡Allkütunge, wingka! ¡ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 17–75.

Millalén, P. (2024): «Legados coloniales, reflexiones y desafíos para el trabajo social en Ngülumapu», en Antilao, E., comp., *Wirrar pu Trabajadoras y Trabajadores Sociales Mapuche Wallmapu Mu. El grito de las Trabajadoras y Trabajadores Sociales Mapuche desde nuestro Mundo-Territorio*, Temuco, Ediciones UC Temuco, pp. 111–130.

Nahuelcheo, Y. (2024): «La puñeñelchefe predijo mi destino y mi contribución a la comunidad», en Antilao, E., comp., *Wirrar pu Trabajadoras y Trabajadores Sociales Mapuche*

*Wallmapu Mu. El grito de las Trabajadoras y Trabajadores Sociales Mapuche desde nuestro Mundo-Territorio*, Temuco, Ediciones UC Temuco, pp. 187–204.

Nahuelpán, H. y J. Antimil (2019): «Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX», *Historelo. Revista de historia regional y local*, 11(21), pp. 211–247.

Ñanculef, J. (2016): *Tayin Mapuche Kimün*, Santiago, Editorial Universitaria.

Padilla P., A. Garín, M. García y Á. Bello (2015): «Mediciones del desarrollo y cultura: el caso del Índice de Desarrollo Humano y la población mapuche en Chile. Avances en torno a conceptos, metodología y evidencia empírica incorporando la noción de Küme Mogñen», *Polis. Revista Latinoamericana*, 14(40), pp. 165–190.

Palma, P. y Á. Fernández (2019): «Territorios e imaginarios en disputa», *Revista de Fomento Social*, 74(1), pp. 27–50.

Quidel, J. (2023): *La noción mapuche de che (persona)*, Santiago, Pehuén.

Quidel, J. y J. Pichinao (2007): «Xemümkagen püchükeche mapun kimeltun mew: Formación de los niños y niñas en la educación mapunche», en Durán, T., D. Catriquir y A. Hernández, comp., *Patrimonio cultural mapunche. Derechos sociales y patrimonio institucional mapunche. Volumen III*, Temuco, Ediciones UC Temuco, pp. 455–469.

Tzul, G. (2015): «Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida», *El Apantle*, 1, pp. 127–140.

Vanhulst, J. (2015): «El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI», *Polis. Revista Latinoamericana*, 40, pp. 1–26.

Viera, P. (2013): «Küme mongen: posibilidades y limitaciones de una propuesta de desarrollo generado desde el pueblo mapuche», *Memoria del Foro Bienal Iberoamericano de Estudios del Desarrollo*, 2013. Simposio de Estudios del Desarrollo. *Nuevas rutas hacia el bienestar social*,

económico y ambiental, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 7 al 10 de enero de 2013.

Viera, P. (2021): «Principios del mapuche mongen para la resignificación de la economía en tiempos de crisis del capitalismo neoliberal, desde el sur de Chile», *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, 10(2), pp. 84–107.

Viniegra, L. (2016): «El bien vivir: ¿cuidado de la salud o proyecto vital? Primera parte», *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, 73(2), pp. 139–146.

Vivero, L. (2023): *Gramsci y la filosofía de la praxis. Aportes para un proyecto ético político del Trabajo Social*, Buenos Aires, Clacso.

## Notas

**1** Creemos preciso explicar que esta identificación no es genérica, sino específica a nuestras experiencias. Sin embargo, nuestras madres, padres, abuelas, abuelos lo hacían con el fin de reforzar nuestra identidad mapuche, aun cuando ambos tenemos linaje de autoridades

ancestrales. Reche es una palabra que evoca nuestra ontología de humanidad.

**2** El relato Wanglen, donde aparecen estas dos figuras, no le atribuye algún género femenino/masculino al *füta ñidol* o a los *pillan*, simplemente los presenta como fuerzas personificadas, previo al poblado del *Wallmapu*.

**3** *Kanillo* es un *piam* (metáfora) mapuche-williche que habla de un niño con hambre irracional que nunca se sacia, por tanto, devora todo lo que puede o entiende como comida.