

# Repensar el mundo desde un mapudigma: La construcción sociocultural de la realidad desde el mapuche *kimün*\*

## Rethinking the world from a Mapudigma: The sociocultural construction of reality from the Mapuche Kimün perspective

EXEQUIEL ANTILAO-CARILAO\*\*

LUIS VIVERO ARRIAGADA\*\*\*

GLORIA CARRILLO VALLEJOS\*\*\*\*

\* Este trabajo tiene como origen la escritura del marco teórico una tesis doctoral de uno de los autores (Exequiel Antilao), en la cual, al ver la posibilidad de ser publicado como un artículo, fue acompañado por el Dr. Luis Vivero, director de tesis y la Dra. Gloria Carrillo, co-directora de tesis. También mencionamos que, debido a las palabras en mapudungun utilizadas en este trabajo, se ocupó el grafemario unificado, con el propósito de armonizar la escritura; sin embargo, se respetó el grafemario de escritura de las y los autores citados de manera textual.

### Resumen

Existe una brecha epistemológica entre los fundamentos teóricos de las disciplinas de las ciencias sociales y los saberes de los pueblos originarios, tanto en Chile como en el continente latinoamericano. Desde una perspectiva situada en *wallmapu* (territorio mapuche), esta problemática queda manifiesta en la intervención profesional de las diferentes disciplinas científicas y en específico del trabajo social como primera profesión de las ciencias sociales asentada en territorio mapuche y que hoy comprende gran parte del territorio chileno. Frente a esta problemática, el objetivo del presente trabajo consiste en articular la noción mapuche de “*mapu*” y la noción científico-disciplinar de “sociedad” con el propósito de situarlo como un paradigma de lo social, que en palabras de los(as) autores(as) denominamos “mapudigma”. A partir de este objetivo utilizamos el *mingako* como enfoque metodológico mapuche desde el cual se fue articulando los planteamientos de cada autor(a) en función de la revisión de algunas de las principales bibliografías de autorías mapuche que han venido reflexionando y dando luces del *mapu* como concepto inacabado. Las conclusiones exponen también los resultados que fundamentan la posibilidad de repensar el mundo social contemporáneo y su construcción sociocultural desde una filosofía ancestral denominada mapuche

\*\* Universidad Católica de Temuco, Correo electrónico, [eantilao@uct.cl](mailto:eantilao@uct.cl) ORCID <https://orcid.org/0009-0004-5168-2483>

\*\*\* Universidad Católica de Temuco, Correo electrónico, [lvivero@uct.cl](mailto:lvivero@uct.cl) ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6459-1386>

\*\*\*\* Universidad Católica de Temuco, Correo electrónico, [gcarrillovallejos@gmail.com](mailto:gcarrillovallejos@gmail.com) ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8280-0359>.

*kimün* en tanto propuesta política y de justicia epistémica.

**Palabras clave:** Mapu, mapudigma, epistemología occidental, descolonización, ciencias sociales.

## Abstract

There is an epistemological gap between the theoretical foundations of social science disciplines and the knowledge of native peoples, both in Chile and in Latin America. From a perspective located in wallmapu (Mapuche territory), this problem is manifested in the professional intervention of the different scientific disciplines and specifically of Social Work as the first profession of the social sciences settled in Mapuche territory and which today comprises a large part of the Chilean territory. Faced with this problem, the objective of this paper is to articulate the Mapuche notion of “mapu” and the scientific-disciplinary notion of “society” in order to situate it as a paradigm of the social, which in the words of the authors we call “mapudigma”. From this objective we used the mingako as a mapuche methodological approach from which we articulated the approaches of each author based on the review of some of the main bibliographies of mapuche authors who have been reflecting and shedding light on mapu as an unfinished concept. The conclusions also expose the results that support the possibility of rethinking the contemporary social world and its sociocultural construction from an ancestral philosophy called mapuche *kimün* as a political proposal and epistemic justice.

**Key words:** Mapu, mapudigma, occidental epistemology, decolonization, social sciences.

## 1. Elementos introductorios para abrir la discusión

En este trabajo nos aventuramos en proponer un nuevo concepto que nos permita desafiar las brechas con relación a las formas de comprender y explicar la realidad social, desde los paradigmas occidentales, respecto de lo que, en este caso, sería otro paradigma, fundamentado en el *kimün* (sabiduría) del pueblo mapuche. Nuestro postulado refiere a que, si repensamos lo social desde el mapuche *kimün*, este saber ancestral necesariamente nos saca de Occidente y nos permite identificar otros paradigmas (no nuevo) que, por razones de dominación epistémica, desplegada por la racionalidad colonialista occidental moderna, han permanecido invisibilizados (Lepe-Carrión 2018; Quijano 2000). Sobre esto, apenas como un elemento más para su análisis, mencionar que,

los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad (Quijano 2000: 203).

Sostenemos que esta invisibilización se genera por un conocimiento puramente occidental que piensa lo social desde una epistemología universal, la cual desvaloriza los saberes territorialmente situados, siendo los principales, la sabiduría de los pueblos originarios. Las ciencias sociales se han construido bajo este paradigma, en específico para el caso del Trabajo Social (Llanquinao 2024). Por tanto, en un acto de rebeldía epistémica y práctica política, asumimos la existencia ancestral de una sabiduría mapuche que fundamenta la noción de “mapu”.

Por consiguiente, nos planteamos como objetivo, articular la noción mapuche de “*mapu*” y la noción científico-disciplinar de “sociedad” con el propósito de situarlo como un paradigma de lo social, que en palabras de los(as) autores(as) denominamos “mapudigma”. En consecuencia, nos preguntamos ¿Cuáles son los principios fundamentales que permiten sustentar la noción de *mapu* como un paradigma de lo social? Y, por tanto ¿Qué desafíos se evidencian desde este paradigma que aquí llamamos “mapudigma” para la intervención profesional en lo social? Tras la revisión bibliográfica, concluimos que el pueblo mapuche mediante el “*mapu*” expresan diferentes formas de interpretar lo que podría entenderse como realidad social. A esto le hemos denominado “mapudigma”<sup>1</sup>.

En lo que respecta al campo de las ciencias sociales y humanidades, esos lentes con los que se describe, se explican y se comprende el mundo; sus diversas problemáticas y contradicciones, se materializa, por un lado, en la producción y reproducción de un relato que responde de manera coherente a esos marcos epistemológicos. Y, por otro lado, desde esa construcción sociocultural de la realidad es la que opera como fundamento, como cemento político-ideológico, de las intervenciones en el campo de lo social, especialmente en acciones hacia los sectores en condiciones de exclusión y desigualdad. Es decir, tenemos, por un lado, una matriz epistemológica occidental moderna y colonialista de carácter hegemónico, que tiene una correspondencia en las formas de intervenir social y culturalmente en las vidas,

principalmente de quienes se encuentran en condiciones de desigualdad, marginalidad y exclusión. En este último ámbito –el de la intervención– es donde nos parece necesario poner en discusión y tensión lo que proponemos como “otro paradigma”, que emerge desde los márgenes impuestos por la hegemonía del saber occidental moderno, euro-centrado y colonialista (Quijano 2000; Suárez 2019; Mercado-Catriñir 2024).

Este trabajo busca reposicionar las nociones de *mapu* para repensarlo como un paradigma social del pueblo mapuche y analizar sus implicancias en la intervención social<sup>2</sup>. Realizamos un análisis profundo que revele su carácter interlógico, filosófico, científico y sapiencial. Tras el ejercicio de lectura realizada, consideramos que investigar los significados del concepto “*mapu*” requiere un esfuerzo interepistémico e intercultural, tanto hermenéutico como crítico, para abordar los signos que lo configuran. También requiere creatividad para no limitar su significado y enfrentar el desafío de conceptualizar su polisemia. Esta polisemia no solo se encuentra en la literatura existente, sino que también se expresa en las *nütramtun* (conversaciones orales) como una “energía que puja por abrirse camino [como] persistencia testaruda de los saberes ancestrales” (Meschini y Hermida 2017: 30), de ahí que la metodología responde al *mingako* como práctica laboral mapuche que permite la reflexión en clave colectiva.

<sup>1</sup> Aclaramos que este mapudigma es un neologismo (de la palabra mapuche y paradigma) mapuche-castellano que, a nuestro parecer, tiene sentido dentro de la academia en tanto que en este espacio pretende instalarse y debatir con las epistemologías occidentales; no obstante, fuera de la propia academia, no necesariamente genera algún sentido para las personas mapuche.

<sup>2</sup> Javier Corvalán (1994) desarrolló cuatro paradigmas de lo social (de la integración, de la competitividad, de la alienación, del conflicto), no obstante a las dificultades que hoy presenta pensar estos paradigmas de lo social desde una perspectiva crítica, descolonial e intercultural, aceptaremos a modo introductorio la definición que realiza el autor, quien señala “la noción de paradigma [de lo social] alude a la estructuración de un lenguaje para referirse a un tipo de realidad, y a una comunidad de practicantes respecto de una forma de razonar” (1996: 12).

Con esta apertura interepistémica, nos acercamos al concepto *mapu* como interpretación vivencial para comprender su significado ancestral y retomar su sentido performativo de lo social que el pueblo mapuche sostiene con fervor. Proponemos el mapudigma como un neologismo crítico que reconecta en la academia, la relación entre *mapu* y *che*. Desde las ciencias sociales, y específicamente el trabajo social de carácter anglo-aplicativo, este concepto es interpelado por su propia naturaleza (Rain y Muñoz 2017). El mapudigma si bien lo limitamos al ámbito académico, no se reduce a una configuración social ancestral, inmóvil o desconectada del presente, sino un estar siendo en una zona de debate entre el ser y el no ser. En esta contradicción, los mapuche renacemos como el “*kintral* de maqui”<sup>3</sup> (Antilao 2024-a) y entramos a debatir en el campo epistémico de las ciencias sociales, teniendo como punto de partida la profesión social más antigua de Chile, el Trabajo Social (Vivero 2015). Nos interesa hablar desde esta disciplina, donde convergen formas de conocimiento mayormente determinadas por el saber occidental moderno, y se canalizan acciones instrumentales y tecno burocráticas (Guerra 2015), conocidas como intervención social (Carballeda 2008; Suárez 2019).

Por tanto, repensar el mundo desde un mapudigma, es abrirnos a otras posibilidades de ser, de estar y habitar. En este sentido,

desde los estudios actuales sobre interculturalidad queda fuera de toda duda que no es posible seguir hablando por los otros. Sin embargo, ciertas circunstancias actuales, han puesto en una clara tensión dicho imperativo (Lepe-Carrión 2018: 164).

Por ello, consideramos que este trabajo no es solo una apuesta epistemológica, sino política, por cuanto viene a desafiar el establishment intelectual hegemónico, y su dimensión praxeológica en lo que algunos definen como “intervención en lo social” (Llanquinao 2001; Carballeda 2008; Corvalán 1996; Suárez 2019). Es, a nuestro juicio, el campo de la intervención en lo social, donde el paradigma dominante se reproduce, en tanto espacio de construcción sociocultural, y quienes intervienen cumplen un rol de intelectuales orgánicos (Gramsci 2015; Vivero 2022, 2023). Así entonces, proponer un mapudigma, en lo que se refiere a una construcción sociocultural de la realidad desde el mapuche *kimün*, es un ejercicio que se enraíza en una praxis subversiva y descolonizadora; en tanto que confronta desde la sabiduría mapuche las dinámicas del poder en el saber contrahegemónico; puesto que se adentra en el debate sobre lo social que comúnmente ha sido conceptualizado solo desde una epistemología occidental.

### 1.1. Un enfoque metodológico basado en el *mingako*

La metodología utilizada en esta investigación fue el *mingako*, una práctica cultural mapuche de articulación comunitaria que convoca a personas idóneas para el desarrollo de un trabajo específico (Antilao, 2024-b; Antilao y Bautista, 2025). Comúnmente se practica para el sembrado o cosecha de los cereales del sustento familiar, así como la realización de otros tipos de trabajo que por su gran laboriosidad

<sup>3</sup> El *kintral* es un *lawen* (planta medicinal) que no nace de la tierra, sino de los árboles, pero el *kintral* que es considerado adecuado es el que nace del maqui, ya que de este árbol bebe buena sabia y por tanto adquiere su calidad de planta medicinal. Aquí es utilizado como una metáfora de nuestra actualidad como pueblo despojado de nuestros territorios ancestrales.

requieren entramar fuerza mancomunada. Sobre esta práctica cultural, Nahuelcheo refiere: “En mi comunidad, antes solíamos realizar *mingako* para todo, desde siembras, cosechas, *rukatun*, hasta el esquilado de ovejas” (2024: 194).

Toda esta labor comunitaria, Nahuelcheo lo significa como un esfuerzo colectivo.

En función de esta actividad cultural, practicada comúnmente por uno de los autores del presente artículo, este trabajo, fue iniciado de manera individual, pero luego de haber planteado la idea principal y de haber dimensionado el desafío que significa la articulación interepistémica, se construyó desde la autoría colectiva.

Desde este enfoque colectivo de escritura, se fueron revisando las principales bibliografías de autorías mapuche que se posicionan política y culturalmente desde el mapuche *kimün* e intentan interpretar la realidad social contemporánea desde las claves de esta sabiduría.

Se prestó principal atención a las descripciones y reflexiones sobre aquellas intuiciones que evocan el “*mapu*” como fundamento ontológico de la interpretación del *mapuche mongen fantepu mew* (la vida mapuche del tiempo presente), como relato homologable a lo que en el conocimiento occidental significamos como “realidad” o que las ciencias sociales, específicamente el trabajo social, llaman “lo social”. Estas revisiones se fueron articulando con autorías de otras sabidurías como la occidental y de los pueblos andinos, como es el caso de las reflexiones de la investigadora Silvia Rivera Cusicanqui.

## **1.2. Una aproximación mapuche del concepto “Mapu”**

Cuando planteamos la necesidad de visibilizar el conocimiento construido desde la cosmovisión mapuche, y sus formas de relacionarse y habitar el espacio cotidiano, el concepto *mapu* aparece como algo esencial, de ahí la importancia de conocer, desde el propio conocimiento mapuche, como se entiende. Al respecto, Ñanculef dice que:

El mapu o la tierra viene a constituir la materia misma en la filosofía mapuche, y desde que se instaló aquí denominó, en su creatividad esencial ontológica, mapu no sólo al suelo y al subsuelo, sino que a todo el planeta (Ñanculef 2016: 23).

Por su parte, Melin, Mansilla y Royo, señalan que:

La palabra MAPU tiene un sentido y significado fundacional; es decir, constituye la expresión desde la cual emerge o brota el CHE o la persona (Melin, Mansilla y Royo 2019: 25).

Para Marileo, se entiende como:

La madre que da vida, protege y proyecta a sus hijos. No se limita al suelo que se cultiva y que da sustento, sino que es todo lo que en ese suelo habita y existe: árboles, animales, insectos, aves, esteros, vertientes, volcanes, piedras, montaña, mar, personas, espíritus, aire. Todos ellos juntos forman el mapu (Marileo 2002: 37).

De igual modo, según Loncon:

Tierra es la madre mapu ñuke “Madre Tierra” es dadora de la vida, agua, alimentos y protección. Todos los que habitamos en ella tenemos gen “dueño” y newen “fuerza”, incluyendo al ser humano (Loncon 2023: 65).

Por otro lado, Llanquinao y Becerra señalan que:

Este wall mapu o universo, al contrario de lo que se concibe como absoluto e infinito, quizás funciona como un sistema interconectado “a manera de mosaico”

cerrado en el sentido de que el puente con la realidad que representan los otros seres con los cuales convivimos (*kake mogen*) es entregado por esa vía de comunicación (*el mapunzugun*), interconectando sus lenguajes e interacciones (Llanquinoa y Becerra 2017: 11).

### Por último, Llaitul y Arrate plantean que:

El territorio no debe ser visto desde una concepción del positivismo, como lo hace la mirada occidental, entendiendo la tierra en mediciones concretas, como hectáreas más o hectáreas menos, sino como un espacio vital integral en el que estamos relacionados con los demás elementos del entorno natural y espiritual, y donde tienen gran relevancia la espiritualidad tanto de nuestros antiguos, como de los ngen mapu, lo que en el fondo son considerados vitales, ya que nos otorgan un arraigo con nuestro pasado, con un territorio, con un linaje, con una historia común (Llaitul y Arrate 2012: 25).

Las diferentes aproximaciones conceptuales a *mapu* hacen uso de metáforas, analogías y otras figuras literarias como estrategias explicativas para comprender su complejidad y riqueza de significados. Estas estrategias no buscan objetivar el concepto, sino más bien revitalizar sus significados vivos. Para el pueblo mapuche, este ejercicio reflexivo se llama *duam*, una acción vigilante hacia nuestras intuiciones y experiencias cotidianas para hacer consciente y problematizar lo que hemos naturalizado.

Influenciados por el positivismo, algunas teorizaciones han reducido *mapu* a solo tierra o territorio, separándola de nuestra identidad como *chengen*, es decir, como incapaces de reconocernos como personas conscientes de nuestra topología histórica y lingüística (Ñanculef 2016).

Así, *mapu* se convierte en una palabra polisémica que abarca no solo tierra o territorio, sino un mundo de experiencias desde el que los mapuche existimos en diversas dimensiones

sociales. Es crucial analizar críticamente, desde una perspectiva anticolonial, cómo se entiende y practica la intervención social, que a menudo se basa en el desconocimiento de estos otros mundos, saberes y formas de relación. Esta intervención puede ser percibida como simbólicamente opresiva, violenta y colonialista (Carballeda 2008; Suárez 2019). Ya que, en el caso mapuche, al separar al *che* del *mapu*, todo el proceso intervencivo se operativiza, sin incorporar la problemática del despojo territorial.

*Mapu* es ese mundo que nos contiene en el presente, permitiéndonos seguir existiendo. Como decimos los mapuche, *wiñochoyulein*, que significa estamos rebrotando o estamos volviendo a brotar. Somos el *choyung* (brote, germinación) de ese mundo que nos acompaña como memoria social, sobre el cual nos situamos y construimos nuestro futuro momento a momento. Es nuestra epistemología mapuche desde donde nos seguimos poniendo de pie pese a la violencia colonial. De hecho,

la palabra episteme significa eso: firmeza, estabilidad, solidez; *epi* quiere decir sobre y *steme* viene de la raíz sánscrita *sthā*, que significa tenerse en pie, fijarse sobre (Martínez 2014: 14).

Desde esta nueva definición de *mapu* como lo social en el pueblo mapuche, pensamos el mapudigma, un modelo de complejas relaciones que nos permite entender nuestra sociedad actual a partir de experiencias históricas y políticas vividas. No se trata simplemente de ver la sociedad mapuche a través de sus características ancestrales, ya que limitarnos a un purismo cultural sería ignorar nuestra identidad actual y dinámica. Nuestro *mogen* (forma de vivir y habitar el mundo) no es estático; nos posicionamos en el presente, confrontando la sociedad moderna desde nuestro pasado de

colonización violenta, que nos ha despojado sistemáticamente de nuestros territorios y nos ha legado experiencias traumáticas, que actúan como la base de nuestras demandas políticas, sociales, culturales y económicas como pueblo. *Mapu* es ese paradigma desde el que experimentamos el mundo en *abiyala* y validamos nuestras vivencias como experiencias de vida.

Considerando los elementos que hasta aquí hemos puesto en discusión, resulta evidente que estamos frente a una realidad sustantivamente distinta respecto a los significados que la racionalidad occidental y el modo de producción capitalista le asigna a la palabra *mapu*, en su limitada interpretación como sinónimo de tierra. Y, por lo mismo, si esto lo llevamos al ámbito del diseño de políticas sociales y su expresión más concreta en lo que es la intervención social, la relación que se genera con las personas mapuche surge de una importante brecha epistemológica.

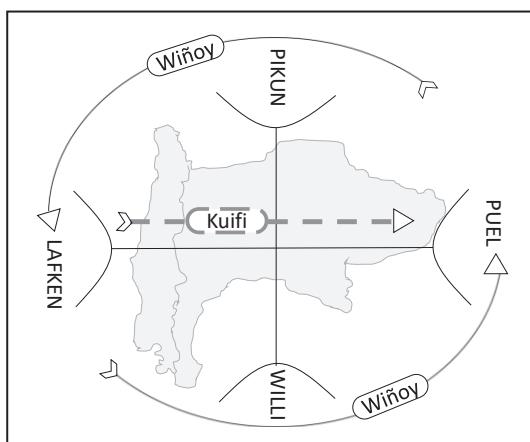


Gráfico 1. Fuente: elaboración propia, 2025

### 1.3. Algunos principios mapuche desde donde sustentamos el mapudigma

Llamar al *mapu* un paradigma de lo social, es decir, un mapudigma, no es una idea casual, sino un intento deliberado de liberarnos del cautiverio epistémico y afirmar nuestra autonomía. Salas (2005), en sus reflexiones filosóficas, lo entendió como cosmos o tierra originaria; aquí, lo reimaginamos como lo social y lo significamos desde lo político.

Los mapuche explicamos nuestro mundo social y practicamos nuestras vivencias a través de orientaciones pragmáticas transmitidas oralmente (ver figura 1). Esta pragmática mapuche convierte al *püllü*, el significado literal de tierra, en su escenario principal, donde se encuentra escrita el *admapu*, la “ley” de lo social, como generosidad espléndida de la vida mapuche. Por esta razón, consideramos que pensar en el *mapu* como un paradigma nos permite reimaginar la vida social, ya no desde los patrones culturales e individuales del capitalismo neoliberal, sino desde el ciclo de la tierra.

El mapudigma es una manera de habitar el espacio y el tiempo dentro del *wallmapu*, guiado por diversas epistemologías. Las principales, entre ellas son el *Meli Witran Mapu* (representado por la cruz que divide el mapa en cuatro lugares en la figura 1), el *Puel* (ubicado en el lado este según los puntos cardinales occidentales en la figura), el *Kuifi* (correspondiente a la flecha recta que va desde el *lafken* hacia el *puel*) y el *Wiñoy* (representado por dos flechas circulares orientadas en sentido contrario a las agujas del reloj en la figura). Estas epistemologías conforman la naturaleza del *Ad* (regla, norma) a través del cual el *mapu* se vuelve inteligible.

Para comprender de mejor manera lo que hemos estado planteando, es necesario precisar que:

- Para los mapuche, es crucial mantenerse orientados en el lugar que habitan. *Meli witran mapu* significa *meli* (cuatro), *witran* (visita) y *mapu* (mundo); es decir, los visitantes de los cuatro lugares o mundos. Estos lugares corresponden a los puntos cardinales del *wallmapu*: *Puelmapu* (este), *Pikunmapu* (norte), *Lafkenmapu* (oeste) y *Willimapu* (sur). El orden sigue una lógica que comienza en el *Puelmapu*, donde se origina la vida, avanzando hacia el *Lafkenmapu* sin perder de vista el *Puel*.
- *Puel*: Es el horizonte filosófico de la vida mapuche, señalado como el este, lugar del nacimiento del sol y origen del día, actualmente apuntando a las tierras de Argentina. Ñanculef (2016) explica que “la palabra ‘Pu-El’ se refiere a nuestra génesis desde el este, donde ‘pu’ significa ‘principio, origen, todo’ y ‘el’ significa ‘dejado’: ‘Pu-El Mapu’, es decir, ‘donde fuimos dejados’” (33). Las *ruka* (casas), *eltun* (cementerios), *ngillatuwe* (lugares ceremoniales) y *rewe* (“altar”), entre otras, están orientados hacia el *Puel*. Este *Puel* no es comparable al norte en el conocimiento occidental. Es nuestro principio y fin. Esta visión proviene del movimiento de la tierra, que, para los mapuche, mantiene un eterno retorno al origen.
- *Kuifi*: Esta episteme se refiere a nuestro pasado como una fuente de vida presente. Quintiqueo et al. (2014) mencionan que los *kimche* (personas sabias mapuche) poseen conocimientos sobre aspectos sociales y culturales de familias y comunidades territoriales, que ellos llaman *kuifike dungu* o memoria social. Aukanaw señala que:

solo la sabiduría de los antiguos (*kuifikeche*) es la llave que abre la puerta de este gran cosmos hacia la verdadera libertad (s/f: 7).

- Para los mapuche, el *mongen* no implica un avance lineal unidireccional como en la lógica occidental, sino un retorno constante al *puel*. Paredes-Pinda (2018) escribe: “Creo que finalmente uno sigue los mismos pasos de sus ancestros, nada más que eso” (180).
- *Wiñoy*: Representa la episteme del giro constante, una objeción a la linealidad. A través del *wiñoy*, es posible retornar al *puel* y revisitar el *kuifi* para reflexionar sobre nuestro presente. Los *kuifikeche* regresan a nuestro tiempo a través de los *pewma* (sueños premonitorios) y *perrimon* (visiones), transmitiendo *ngülam* (consejos), *kuifike nütram* (conversaciones antiguas) y *kimün*, para enfrentar los desafíos actuales.

A partir de estas orientaciones, se manifiesta el *admapu*, un sistema filosófico cognoscible. Loncon (2023) explica que el *admapu* es un conocimiento espiritual-filosófico que accede a diversas dimensiones cognitivas para comprender el mundo y la diversidad de seres de la madre tierra. Desde Loncon, el *admapu* conduce a la sabiduría, similar al logos platónico, siendo el raciocinio que surge de procesos y sistematización de experiencias que forman un cosmos experiencial desde donde nos desarrollamos como *chegen*. El *mapu* no se limita solo a la materia ni a lo finito, sino que representa el universo mapuche en el extremo sur del *abiayala*. Desde este mapudigma nos parece necesario volver a la Machi Paredes-Pinda quien describe sus vivencias como: “fruto y pulchen del despojo” (2018: 176), del cual como pueblos renacemos una y otra vez.

#### 1.4. Configuraciones del mapudigma a partir del *we kuifi*

El tiempo para el pueblo mapuche se comprende a través del *kuifi*, que incluye conceptos como

*kuifi mongen* (vida antigua o pasada), *kuifike cheyem* (personas del pasado) y *kuifike nütram* (conversaciones antiguas), como se muestra en la figura 1. El *kuifi* representa el pasado mapuche y refleja la vida mapuche, influenciado por encuentros y desencuentros culturales que han provocado cambios significativos a lo largo del tiempo. Proponemos situar el mapudigma en el período conocido como *we kuifi*, marcado por las reconfiguraciones sociales tras la expropiación de territorios ancestrales desde

1883 (Almonacid 2009; Melin et al. 2019; Marimán 2012; Correa 2021, entre otros). La colonización adquiere una expresión en clave de colonialidad, entendida como un fenómeno que de forma progresiva y despiadada ha ido modificando las relaciones sociales desde un enclave práctico discursivo “configurando formas materiales y simbólicas de relacionarnos entre nosotros, con nosotros mismos y con la madre tierra” (Meschini y Hermida 2017: 28) y, por consiguiente, ha pauteado el conflicto

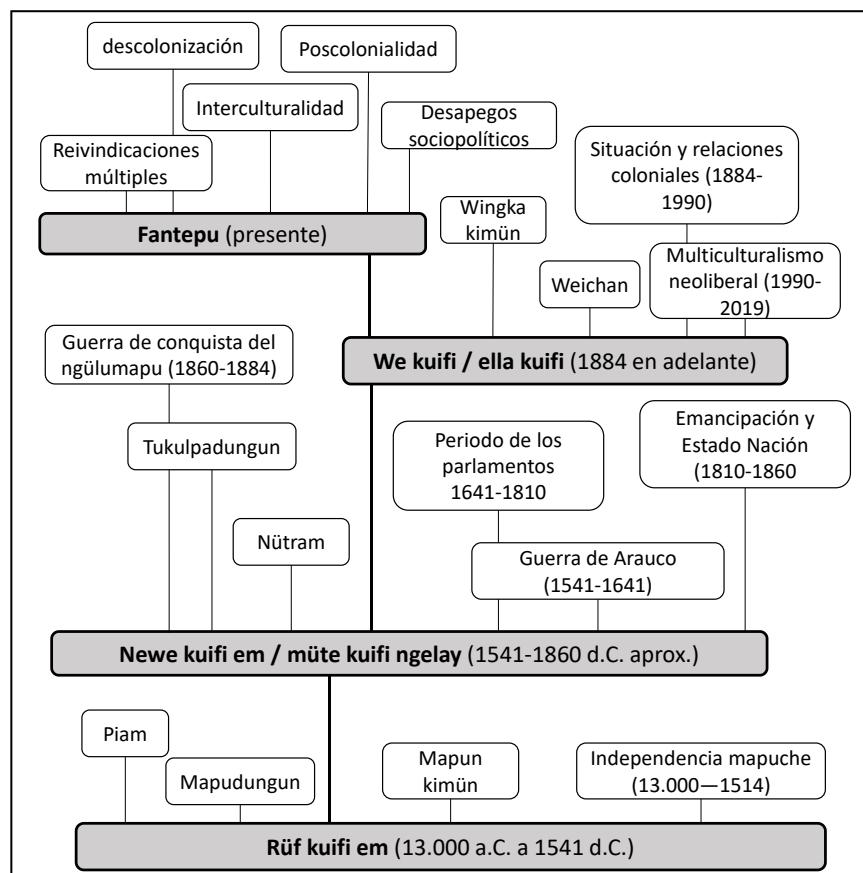


Gráfico 2. Fuente: elaboración propia, 2025.

Estado chileno y pueblo mapuche en el ancestral *wallmapu*, enmarcando así la praxis de las disciplinas científicas y específicamente del trabajo social en ese “horror colonial” (Meschini y Hermida 2017).

El período conocido como *we kuifi* se puede entender mediante una cronología de hechos y sucesos, marcados en fechas en el gráfico 2. Desde 1883 hasta 1929, la ley de radicación y reducción de territorios en el *ngulumapu* integró completamente al pueblo mapuche en el Estado de Chile. Esta situación perduró hasta 1990, cuando el resurgimiento indígena en *Abiayala* también incluyó al pueblo mapuche. Durante este tiempo, las fuerzas de resistencia del pueblo estuvieron principalmente enfocadas en el ámbito jurídico para la recuperación territorial. Sin embargo, al alejarnos del tiempo lineal como única explicación, podemos entender cómo la tierra y la vida para los mapuche se configuran a través de diversos momentos históricos que interactúan con eventos recientes, creando nuevos escenarios sociales, políticos y culturales en el *wallmapu*. Este enfoque recupera el *mapu* como un paradigma social, coexistiendo con el paradigma occidental y siendo moldeado por procesos históricos, políticos y antropológicos que han transformado lo social desde la época de la colonización. Ya no basta con teorizar sobre “lo mapuche” desde una perspectiva occidental centrada en el tiempo cronológico; es crucial considerar un mapudigma que reconozca lo social como un presente influenciado por las heridas coloniales que aún impactan cuerpos, vidas, proyectos y posibilidades hoy en día, formando la identidad del mapuche como sujeto histórico y político.

Desde la perspectiva mapuche, se evidencia el vacío causado por el predominio excesivo

de las ciencias sociales en las teorías sobre el pueblo mapuche, las cuales no consideran los saberes topónimos del *kimün* mapuche. El uso exclusivo de las ciencias occidentales revela la colonialidad del conocimiento al desintegrar la matriz *Mapu-Che* del *Meli Witran Mapu*, afectándola con elementos ajenos a la cultura mapuche (Marileo 2002: 38). García Puelpán, refiere:

Desde el tribunal de la razón ilustrada eurocéntrica y hegemónica, Occidente determina lo que es y no es conocimiento; en dicha determinación las epistemologías de los pueblos originarios quedan excluidas y categorizadas como superstición, mito, ignorancia o doxa (2017: 117).

Las ciencias sociales occidentales tienen un papel dominante en la matriz cultural, actuando como un bisturí colonial que fractura nuestro *mapu* con violencia (Antileo et al. 2015). Este vacío ha desplazado nuestra relación como che con nuestro *mapu*, moviéndonos prácticamente desde el *puel* hacia el norte y alterando nuestra orientación cultural. Todo ahora está orientado hacia el norte en lugar del *puel*, reflejando cómo la colonialidad del saber (Lander 2000) se convierte en una herramienta efectiva de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres 2007).

El norte representa el horizonte filosófico de la vida occidental, marcado por una perspectiva lineal, unidireccional y ascendente, promovida por ideologías de civilización, progreso, desarrollo y modernización. Este enfoque no sólo supera, sino que también obsoleta la concepción del *mapu* como nuestra naturaleza ontológica y epistemológica, que nos proporciona identidad, cultura y espiritualidad, y que sostiene nuestra existencia. Al adoptar esta orientación filosófica, nos vemos obligados a integrarnos en el proyecto moderno surgido

con la Ilustración, a pesar de las violentas confrontaciones que ha tenido con los pueblos originarios, denominadas por Panikkar (1982) como “el síndrome colonial”.

Cuando el norte suplanta nuestro *puel*, los principios fundamentales de nuestro *küme mongen*, como los del *küme felen*, son reinterpretados según los principios occidentales. Desde la perspectiva urbana, esto implica la sustitución de la tierra por el cemento y la redefinición del rol del *che* como obrero, empleada doméstica o residente de rancherías. En el ámbito rural mapuche, el norte representa el principio de la productividad. Ñanculef describe el *Pikum Mapu* como el lugar de los tiempos difíciles, donde el fuerte viento y las tormentas traen desafíos como las heladas del *willi kürrüf*, que pueden dañar los cultivos y afectar gravemente la economía. El viento norte es crucial para el control de la producción agrícola: en exceso o insuficiencia puede comprometer las cosechas y llevar a la pobreza, afectando tanto la salud como la vida de los animales. El *walung*, el paso del *pikun* por todo el *wallmapu*, trae consigo la abundancia y la oportunidad de cosechar los alimentos que nos brinda el *mapu*. Según el *piam Gen*, desde el *Pikum Mapu* se manifiesta el *witranalwe*, el espíritu que ama la riqueza y los minerales, fuente de numerosos tesoros.

Cuando el norte entra en contacto con los principios económicos de los mapuche, se entrelaza con la matriz de vida occidental y el capitalismo aprovecha la fuerza laboral mapuche para su propia reproducción. Según Marilda Iamamoto (1995), el capital se reproduce no sólo como capital, sino a través de nosotros al explotar nuestra capacidad laboral. La extrema pobreza impuesta por el Estado

chileno occidental nos ha forzado a adoptar prácticas como la explotación de humedales para sobrevivir, lo cual contradice nuestros principios ancestrales. Este ciclo de pobreza se ve exacerbado por un mundo consumista que despierta un conflicto interno profundo entre nuestros valores tradicionales y la realidad contemporánea. La explotación irracional de los recursos naturales, llamados dones de la tierra por Shiva y Shiva (2020), nos aleja de nuestro pasado *kuifi* y nuestra epistemología del *wiñoy*.

### **1.5. El mapudigma como pensamiento enraizado**

¿Cómo hemos pensado y problematizado, desde aquí y ahora, el presente colonizado y su superación? Se pregunta la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 55), quien además interpela nuestra capacidad de agencia para no solo cuestionar las estructuras del orden colonial, patriarcal y neoliberal existentes en nuestras sociedades, sino también, en el sentido de poder desmantelar los mecanismos de negación y jerarquización que a través de la historia han orientado la construcción del saber desde la academia.

Proponer y posicionar el mapudigma como concepto y más allá de éste, en tanto manera de relacionarse, interpretar y comprender la realidad social, contribuye de alguna manera en la configuración de un horizonte descolonizador que aflora desde las grietas en diversos territorios del sur global. Hablamos de mapudigma en tanto categoría operacional, que cobra sentido en el contexto académico, interpelando la colonialidad del saber (Lander 2000) que ha negado otros modos de concebir y explicar el mundo. La ciencia ha construido estructuras jerárquicas en los modos de

comprender la realidad, esta es observada e interpretada por el sujeto investigador por lo general hombre/blanco/occidental, quien fundamenta su conocimiento experto en el “Otro” investigado, reducido a objeto/racializado y fuente de información. Estas prácticas de negación, sostienen estructuras de dominación construidas en base a la deshumanización propia de la colonialidad del poder, hoy en día, cada vez más posicionada en los contextos académicos, en el Estado y sus políticas públicas de intervención.

El mapudigma en tanto ejercicio epistémico y político, viene a reorientar nuestra mirada y a otorgar una cuota de justicia frente a la injusticia epistémica que ha posicionado ciertos paradigmas como únicos y válidos, y frente al extractivismo que utiliza los conocimientos de los pueblos indígenas como dato para validar el conocimiento científico relegándolos a una categoría inferior conceptualizada en “saber inexperto”, “sentido común”, “saber popular”, etc. En este sentido nos parece relevante el aporte que Silvia Rivera Cusicanqui ha hecho a través de la noción de *ch'ixi*<sup>4</sup> en cuanta categoría epistémica trabajada para problematizar las identidades mestizas en Bolivia. Esta categoría encuentra su punto de partida en la noción de lo abigarrado conceptualizada por el sociólogo mexicano René Zavaleta Mercado. Se trata de una palabra aymara que, como señala la autora,

la noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario (2010: 69).

Una noción que permite encontrar más elementos para la comprensión de las realidades latinoamericanas, más allá del concepto de hibridez desarrollado en su momento por Néstor García Canclini y otros teóricos del campo de la cultura. Lo *ch'ixi* coloca su mirada en las contradicciones no resueltas y los binarismos en este sentido no permiten comprender la realidad en su sentido praxiológico. Lo relacional y sus significaciones dan cuenta de las heterogéneas maneras de expresarse que tienen las identidades históricamente colonizadas y en constantes resistencias. En este sentido, dos culturas que se encuentran no se fusionan ni configuran una tercera posibilidad, como se planteó desde algunos enfoques del hibridismo cultural, sino que en palabras de Rivera Cusicanqui se yuxtaponen.

El mapudigma en nuestro caso al igual que la noción de *ch'ixi*, emerge del conocimiento situado y posibilita nuevas herramientas para comprender la complejidad de la realidad social que, por lo general en el contexto de los pueblos indígenas, ha sido esencializada, instrumentalizada, funcionalizada y subalternizada. El mapudigma nos permite entrar en diálogo con la historia, con la memoria, por esta razón planteamos que se trata de un pensar enraizado, puesto que se fundamenta en el mapuche *kimün*. Ambas nociones, lo *ch'ixi* y el mapudigma emergen desde reflexiones epistémicas que se proponen como desafiante tarea romper con los binarismos antagónicos promovidos por la ciencia social hegemónica. Pueden ser entendidas además como una práctica pedagógica, configurada en una memoria larga, un *kuifi kimün* (conocimiento antiguo) en tanto conocimiento situado que otorga el fundamento para el autoaprendizaje y el accionar concreto de una memoria

<sup>4</sup> La autora trabaja esta categoría en primera instancia en el libro *Chiixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010) y que luego retomará en *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (2018).

corta<sup>5</sup>. Nuestra propuesta no se reduce solo al ámbito discursivo, sino que posiciona el mapudigma como una manera otra de construir la realidad, una práctica activa y, por lo tanto, descolonizadora (Rivera Cusicanqui 2010).

Este ejercicio político epistémico, para pensar de manera otra los procesos de intervención social, se configura entonces desde la práctica del hacer, en tanto propuesta situada en las prácticas cotidianas. Desde sus inicios en las ciencias sociales ha primado el paradigma positivista que instala como principio para acercarse a la realidad social la neutralidad y objetividad para tener el control de los fenómenos que observamos. Estos paradigmas limitan la comprensión de la realidad, ya que como sabemos, la investigación es un proceso intersubjetivo. En este sentido, el mapudigma nos interpela a dialogar con la memoria, con nuestras biografías que, si bien portan trayectorias particulares, se fundamentan en lo colectivo. El pensamiento se concibe siempre en movimiento, puesto que cuando hablamos de memoria no nos situamos en una memoria lejana, pasada, estática, como comúnmente se suele entender, sino que pensamos en una memoria habitada que permite que el pasado pueda recrearse en el presente y proyectarse en el futuro. Se trata, como señalamos en los apartados anteriores, de una concepción diferente del tiempo lineal occidental, donde el *kuifike dungu* o memoria social (Quintriqueo et al. 2014) se reconfigura a través de giros permanentes (*wiñoy*) no carentes de tensiones y contradicciones.

<sup>5</sup> Tomamos la noción de memoria larga y memoria corta de Silvia Rivera Cusicanqui quien, en su libro *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980* (1984) analiza cómo a través de la historia las temporalidades van dialogando y fundamentando las luchas presentes.

Por consiguiente, la memoria es habitada en nuestros lugares de enunciación, y si hablamos del mapudigma como otra manera de mirar y comprender la realidad social, implica, por tanto, otra manera de relacionarnos en el proceso de construcción de conocimientos. El mapudigma además de implicar un giro epistémico-político, implica también repensar la dimensión ética. Consideraremos desde nuestra propuesta que el conocimiento no puede ser construido desde la exterioridad, sino que implica un diálogo intersubjetivo basado en el reconocimiento de los mundos de vida diversos (humano y no humano). La ética intercultural en tanto propuesta práctica reconoce esas memorias otras (largas y cortas) en cuantos saberes situados y plurales y para entrar en diálogo con estas requiere necesariamente abandonar el discurso monológico de la racionalidad instalado por la cultura científica (Salas 2005: 63). La ética intercultural, entonces en tanto rüpu (camino) abre nuevas posibilidades de relación y convivencia entre diversos(as) (Carrillo 2022, 2023). Nuestra propuesta del mapudigma es una utopía concreta que, como nos insta Galeano, sirve para avanzar. Podríamos decir que al igual que el título del libro de Silvia Rivera Cusicanqui *Un mundo Ch'ixi es posible* (2018), invitan a una transformación radical en la manera de pensar y construir la realidad social a partir de otros referentes epistémicos que nos permitan a la vez poner en práctica una ética intercultural en tanto horizonte descolonizador.

## Reflexiones finales

El mapudigma, como expresión de lo social en el pueblo mapuche, no puede entenderse de manera aislada, sino en constante interacción con otras cosmovisiones y paradigmas,

especialmente la cultura occidental debido a la globalización, pues es una manifestación compleja del pensamiento y la cosmovisión mapuche. Este enfoque territorialmente situado nos obliga a examinar constantemente nuestra identidad como pueblo colonizado y cómo vivimos en nuestros entornos marcados por la violencia, el racismo y la negación desde los tiempos de la colonización. Por tanto, no se reduce a creencias fijas o la tierra como mera materialidad; es un mundo experiencial de relaciones sociales y naturales.

Tomando inspiración de Mariátegui, los procesos de reivindicación del pueblo mapuche forman comunidades orgánicas que generan sujetos políticos, adaptándose y evolucionando en respuesta a circunstancias históricas y sociales contemporáneas. Aunque la lengua castellana fue adoptada de manera violenta, hoy la utilizamos para difundir nuestra sabiduría y fortalecer nuestra identidad. Este dinamismo y adaptabilidad son fundamentales para el trabajo social y las ciencias sociales en general, que deben considerar estos contextos complejos al desplegar su acción profesional con comunidades mapuche en su lucha por la tierra.

En el pueblo mapuche, *mapu* representa el universo desde el cual cada individuo se comprende como parte de múltiples relaciones vivas. El “mapudigma” es una expresión del conocimiento ancestral que invita al *wingka* a aprender y habitar otras epistemologías, así como los mapuche conocemos la suya y llama a los mapuche profesional a volver hacia el *mapu* y a posicionarse desde este saber socio-territorial tanto en la academia como en la vida cotidiana. Es crucial entenderlo como una fuerza que nos empodera (“agencia”) para construir

nuestra realidad, resistiendo las apropiaciones culturales occidentales y enfrentando las ideologías neoliberales que perpetúan la dominación y explotación de nuestro territorio.

El proverbio mapuche “*kidu ngünew külelay che, nadie está al azar en el mundo*” subraya que todos tenemos un propósito definido, y para el pueblo mapuche, este propósito incluye la recuperación de los territorios ancestrales y la restauración de nuestro “*mapuche mongen*” (modo de ser mapuche) para así resarcir en parte los estragos de la colonización y la desposesión.

Así, las reivindicaciones territoriales actuales no se limitan solo a la recuperación de tierras, sino también a una reapropiación del lugar desde donde retomar el *küme felen* (el buen vivir personal). La tierra es el punto de partida, para la reconstrucción integral de nuestro *mapu* por eso es vital la reivindicación territorial, para tener el control de esa materialidad basal y desde ahí hacer frente a las dinámicas coloniales que siguen marcando la pauta del llamado conflicto perpetrado por el capitalismo neoliberal (Llaitul y Arrate 2012; CAM 2022).

Nuestros *dungun* (hablas) provienen de las onomatopeyas de la naturaleza, la sabiduría de nuestro pueblo, desde la llegada de los españoles al *wallmapu*, de las violencias de la colonización. Así como la escritura ha sido una posibilidad de reagenciar el propio castellano a propósito de la imposición de este idioma como lengua hegemónica (Antilao 2023) la naturaleza nos está hablando por medio de *lanantu* (eclipse solar), la muerte de los colihues, la sequía, la erosión de los territorios, el cambio climático que agudizan la precariedad y la pobreza. De estos *dungun* se puede repensar el presente y retomar el *küme mongen* (buen vivir) y contribuir

desde premisas ancestrales al abordaje de grandes problemáticas sociales tanto local, referido al reposicionamiento crítico de los apegos del capitalismo neoliberal, como global.

Ya finalizando, recuperar la perspectiva ancestral del *mapu* como paradigma social desde una visión crítica y reflexiva sobre el papel del *kimün* como conocimiento en la sociedad mapuche, permite repensar las profesiones modernas desde una perspectiva mapuche, específicamente el trabajo social que habiendo nacido al alero de un Estado republicano fue colocado en la trinchera de lo social, en ese espacio fronterizo, o el borde como lo refiere Tuhiwai (2016), donde día a día se explicitan los mecanismos de la transformación cuya sentencia tácita descubre también a una teoría crítica que apostando por la emancipación de los(as) oprimidos(as), lo hace desde lentes euro centristas (Pereyra y Paez 2017) que

más que ejercer una praxis liberadora la mantiene subyugada al capitalismo mediante las instituciones, colocando nuestro quehacer profesional en los rieles de la dominación.

Reposicionar nuestros propios lugares de enunciación en el campo del conocimiento que se construye desde la academia tiene que ver con un acto reivindicativo y a la vez subversivo, como señalamos al inicio de este artículo. Por esta razón, consideramos que nuestra propuesta es pertinente, ya que el mapudigma aparece aquí como un pensar enraizado que viene a articular las memorias largas y cortas, el *kuifi kimün* y el tiempo presente para tejer el futuro. El horizonte descolonizador implica no solo pensar en términos epistémicos y políticos, sino también una dimensión ética, donde la ética intercultural, en cuanto praxis, se presenta como posibilidad de transformación de la realidad social.

## Bibliografía

- Almonacid, F. 2009. El problema de la propiedad de la tierra en el sur de Chile (1850-1930). *Historia* (Santiago), 42(1), 5-56.
- Antilao, E. 2023. “De la ‘castellanización’ al ‘agenciar’ del castellano: Un ejercicio reflexivo desde la propia experiencia mapuche”. En Zuchel, L., Albertsen, T. y Salas, R. (Eds.) *Interculturalidad y reconocimiento. Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: enseñanza, práctica y lengua*. Ariadna Ediciones. 105-133.
- \_\_\_\_\_. 2024-a. *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio*. Ediciones UC Temuco.
- \_\_\_\_\_. 2024-b. Crítica a la epistemología y metodología occidental en el trabajo social en contextos interculturales. *Anuario de posgrado N° 1*. Universidad Católica de Temuco.
- Antilao, E. y Bautista, L. *El mingako y la milpa como metodologías de investigación para el trabajo social y la gestión intercultural*. Revista Izquierdas. (54): 1-19.
- Antileo, E. Cárcamo-Huechante, L. Calfio, M. y Huinca-Puitrin, H. 2015. *Violencias coloniales en Wajimapu. Awükan ka kuxankan zugu Wajimapu mew*. Santiago, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche.
- Aukanaw. s/f. *La Ciencia Secreta de los Mapuche*.
- Becerra, R., y Llanquinao, G. 2017. *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago: Ocholibros.
- CAM. 2022. *Chem ka rakiduam. Pensamiento y acción de la CAM*.
- Carballeda, A. 2008. *Los cuerpos fragmentados. La intervención en lo social en los escenarios de la exclusión y el desencanto*. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- Carrillo, G. 2023. “La comunicación un campo en disputa. Reflexiones acerca del trabajo docto-ral en el ámbito de los estudios interculturales”. En Zuchel, L. Albertsen, T.; y Salas, R. (Eds.) *Interculturalidad y reconocimiento. Revitaliza-ción del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: enseñanza, práctica y lengua*. Ariadna Ediciones. 105-133.
- \_\_\_\_\_. 2022. *Prácticas y procesos de co-municación(es) mapuche. La experiencia de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi*. Tesis doctoral en Estudios Interculturales, Universidad Católica de Temuco. 467p.

- Catriquir, D. 2007. "Mapunzugun: una contribución al reposicionamiento de la denominación de la lengua de la sociedad mapunche". En Duran, T. Catriquir, D., y Hernández, A. (Eds.) *Patrimonio cultural mapunche. Derechos Lingüísticos y Patrimonio Cultural Mapunche*. Volumen I.
- Correa, M. (2021). La Historia del Despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche. Santiago. Edición Pehuén.
- Corvalán, J. 1996. *Los paradigmas de lo social y las concepciones de intervención en la sociedad*. Santiago: CIDE.
- García-Puelpán, M. 2017. "Colonialidad y episte-mologías: el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas". *Revista Anales*, 215 Universidad de Chile; Séptima Serie, N°13. 115-132.
- Gramsci, A. 2015. *Antología*. Ciudad de México. Editorial Siglo XXI.
- Guerra, Y. 2015. *Trabajo social: Fundamento y contemporaneidad*. Editorial Colegio de Trabajadores Sociales de la Provincia de Buenos Aires.
- Iamamoto, M. 1995. *Servicio social y división del trabajo: Un análisis crítico de sus fundamentos*. Sao Paulo. Cortez editora.
- Lander, E. 2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y saberes eurocéntricos". En Lander, Edgardo (Coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 152p.
- Lepe-Carrión, P. 2018. "Involución del sujeto intercultural: pensar «lo colonial» desde los umbrales de inteligibilidad del terror". *Tabula Rasa*, (29): 157-180. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.08>
- Loncon, E. 2023. *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Santiago. Ariel.
- Llaitul, H. y Arrate, J. 2012. *Weichan. Conversaciones con un weyche en la prisión política*. Ceibo.
- Llanquino, G., y Becerra, R. 2017. *Mapun Kimün: relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Temuco: Ocholibro.
- Llanquino, H. 2001. "La interculturalidad en el trabajo social". Temuco. Ediciones UFRO.
- \_\_\_\_\_. 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, E. (Comp.) *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu*. Ediciones UC Temuco.
- Maldonado-Torres, N. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Centraliesco, Siglo del Hombre Editores. 127-167.
- Mamani, A. 2021. "Una aproximación a modelos de gobernanza en los pueblos andinos y la construcción de acuerdos basados en el concepto del Taypi en la cultura Aymara". En Agüero y otros. *Kümé Mongen, Suma Qamaña, Mo Ora Riva Riva. Ensayos y propuestas para una constitución plurinacional*.
- Marileo, A. 2002. "Mundo mapuche". En Actas del primer congreso internacional de historia mapuche.
- Marimán, J. 2012. *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago. LOM ediciones.
- Martínez, M. 2014. Epistemología de las ciencias humanas en el contexto iberoamericano. *En Epistemología y ciencias sociales: ensayos latinoamericanos*. Santiago: LOM. 13-38.
- Melgar, R. y Pasada, M. 2018. *José Carlos Mariátegui: Originales e Inéditos, 1928*. Santiago. Ariadna ediciones.
- Melin, M. Mansilla, P., y Royo, M. 2019. *Cartografía Cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en el territorio mapuche*. Lom Ediciones.
- Mercado-Catriñir, X. 2024. "Violencias intracomunitarias y desarmonización social como modos de control social: democracia tutelada y sus efectos en mujeres e infancias indígenas". *Política. Revista De Ciencia Política*.
- Meschini, P., y Hermida, M. 2017. *Trabajo Social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Mar del Plata, Argentina: EU-DEM.
- Millalén, J. 2019. "Pu Mapuche: Kimün, arqueología ka etnohistoria petu ñi akunun kake tripa mollfuñche. Sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria". En *¡Allkütunge, wingka! ;ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*. Temuco. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Nahuelcheo, Y. 2024. "La püñeñelcheche predijo mi destino y mi contribución a la comunidad". En Antilao, E. (Comp.) *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu*. Ediciones UC Temuco.
- Nanculef, J. 2016. *Tayiñ Mapuche Kimün*. Santiago. Editorial universitaria.
- Panikkar, R. 1982. "¿Es occidental el concepto de derechos humanos?" *Diógenes* 120: 85-116.
- Paredes-Pinda, A. 2013. *Epu rume zugu rakizum: Desgarro y florecimiento. La poesía Mapuche entre lenguas*. Tesis Doctoral. Universidad Austral de Chile.
- \_\_\_\_\_. 2018. "La pluma del picaflor del agua". En García-Mingo, E. (Ed.) *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. 175-204.
- Pereyra, E. y Paez, R. 2017. "El trabajo Social y los desafíos de una praxis anticolonial". *Trabajo social y decolonialidad. Epistemologías insurgentes para la investigación en lo social*, 201-225.
- Quijano, Aníbal. Julio de 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. 201-246.
- Quintriqueo, S. Quilaqueo, D., y Torres, H. out./dez. 2014. "Contribución para la enseñanza de las ciencias naturales: saber mapuche y escolar". *Educ. Pesqui.*, São Paulo, 40 (4): 965-982.
- Rain, A., y Muñoz, G. 2017. "Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el trabajo social". En *Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías*

- insurgentes para la intervención en lo social.* Mar del Plata: EUDEM, 322-348.
- Rivera Cusicanqui, S. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Buenos Aires: Ed.Tinta Limón, 176p.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Ed. Tinta Limón, 80p.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980.* La Paz: La mirada salva-je.
- Salas, R. 2005. *Ética intercultural: (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano.* Santiago: UCSH.
- Shiva, V., y Shiva, K. 2020. *Unidad versus el 1%. Rompiendo ilusiones, sembrando libertad.* Lom Ediciones.
- Suárez, P. 2019. *Intervención social. Ensayo crítico decolonizador y radical.* Editorial Espacio
- Tuhiwai, L. 2016. *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas.* Santiago, Chile: Lom ediciones.
- Vivero, L. 2016. “El trabajo social en la era neoliberal. Desafíos para una neo-reconceptualización”. En Vidal, p. (Cord.), *Trabajo social en Chile. Un siglo de trayectoria.* 175-196. Valparaíso. Editorial Ril.
- \_\_\_\_\_. 2022. “El reposicionamiento del sujeto histórico popular. Una interpelación al Trabajo Social”. En Luis Vivero Arriagada, *El Trabajo Social frente a las actuales crisis socio-políticas. Debates para un nuevo proyecto disciplinario.* 19-42. Valparaíso. Editorial Ril/Editiones Universidad Católica de Temuco.
- \_\_\_\_\_. 2023. “Antonio Gramsci: Conceptos fundamentales para una práctica socio-política del Trabajo Social”. En Luis Vivero Arriagada, *Gramsci y la filosofía de la praxis. Aportes para un proyecto ético político del trabajo social.* 13-96. Buenos Aires. Editorial CLACSO/Editiones Universidad Católica de Temuco.

