

La raíz léxica *ku* en el lenguaje simbólico mapuche del movimiento: Una aproximación a las concepciones del tiempo y el espacio en el mundo andino

The *ku* lexical root in the Mapuche symbolic language of movement: An approach to the conceptions of time and space in the Andean world

Rodrigo Moulian

Universidad Austral de Chile
Chile

Felipe Hasler

Universidad de Chile
Chile

María Catrileo

Universidad Austral de Chile
Chile

Jaqueline Caniguan

Universidad de La Frontera
Chile

Felipe Neira

Universidad de Chile
Chile

ONOMÁZEIN 69 (septiembre de 2025): 35-62

DOI: 10.7764/onomazein.69.03

ISSN: 0718-5758



Rodrigo Moulian: Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile, Chile.

| E-mail: rmoulian@hotmail.com

Felipe Hasler: Departamento de Lingüística, Universidad de Chile, Chile. | E-mail: keche.felipe@gmail.com

María Catrileo: Instituto de Lingüística y Literatura, Universidad Austral de Chile, Chile.

| E-mail: mcatrile@uach.cl

Jaqueline Caniguan: Departamento de Lenguas, Literaturas y Comunicación, Universidad de La Frontera, Chile.

| E-mail: jacqueline.caniguan@ufrontera.cl

Felipe Neira: Departamento de Lingüística, Universidad de Chile, Chile. | E-mail: fneiraosses.97@gmail.com

Fecha de recepción: septiembre de 2021 | Fecha de aceptación: diciembre de 2021

Resumen

El artículo analiza la raíz léxica *ku* y su variante alofónica *kü* presentes en el lenguaje institucional mapuche, en voces que designan relaciones sociales de linaje y concepciones religiosas y cosmovisionarias que tienen profundidad histórica y relevancia cultural. A través del estudio de las constelaciones semióticas de los términos, explicitamos su relación con el simbolismo del movimiento que codifica concepciones circulares del tiempo y el espacio compartidas en el mundo andino. En ellas se expresan modelos ontológicos marcados por la simultaneidad diacrónica en la manifestación de estas dimensiones, la disolución o transposición de sus límites y el desplazamiento de diversas entidades a través de ellos. El cotejo translingüístico muestra la existencia de voces afines con similares significados en varias lenguas de la región andina, cuyo correlato simbólico expresa relaciones interculturales de larga data entre sus pueblos.

Palabras clave: mapudungun; relaciones translingüísticas andinas; eventos de movimiento; simbolismo tiempo-espacio.

Abstract

The article analyzes the lexical root *ku* and its allophonic variant *kü* present in the Mapuche institutional language in terms that refer to lineage social relations, religious and world-view ideas which have historical roots and cultural relevance. Through the study of the semiotic constellations of the terms, we clearly state their relationship with the symbolism of movement which encodes circular understanding of time and space shared in the Andean world. They display ontological models marked by diachronic simultaneous events within these dimensions, including the dissolution or transposition of their limits, and the notion of movement of various kinds of entities through them. The cross-linguistic comparison reveals the existence of related terms with similar meanings in various languages of the Andean region whose symbolic correlation expresses long-standing intercultural relationships among their peoples.

Keywords: Mapudungun; Andean linguistic relationships; movement events; time-space symbolism.

1. Introducción

El problema de la filiación de la lengua mapuche continúa siendo una cuestión abierta a investigación, en torno a la que este artículo aporta algunos indicios. Hasta el presente, el mapudungun es considerado una lengua aislada (Lenz, 1895-1897; Campbell, 1997; Adelaar y Muysken, 2004; Zúñiga, 2006; Smeets, 2008; Golluscio, 2009). No obstante, diversos autores han planteado y documentado hipótesis de filiación. Stark (1970) y Hamp (1971) postulan su relación con las lenguas maya. Loos (1973) y Key (1978) proponen un vínculo con la familia pano tacana. Payne (1984), Croese (1991) y Díaz-Fernández (2011) la relacionan con las lenguas arawak. Greenberg (1987) inscribe al mapudungun en el grupo andino, pero lo posiciona dentro del subgrupo andino meridional junto al 'genaken', 'patagón' (aoenik'enk), alakaluf y yagan. En términos tipológico-geográficos, Tovar (1961) sitúa el mapudungun en el 'tipo andino', junto a las lenguas quechua, aymara, millallac, allentiac, lule-toconoté, tehuelche (aoenik'enk), ona (selknam) y yagan. Su argumentación es reafirmada por Salas (1992). Molineaux (2020) también plantea esta adscripción tipológica-regional con las lenguas andinas, en especial con las quechua y aymara, por su carácter aglutinante y tendencia a la sufijación.

En contraste con las hipótesis de filiación, un punto consensuado y bien documentado es el del contacto de la lengua mapuche con las lenguas andinas. El propio Lenz, precursor de la tesis del aislacionismo del mapudungun, registra la extensa influencia del quechua sobre esta lengua (1905-1910), lo que atribuye a la expansión meridional del imperio inca. Un amplio catastro de voces mapuche afines a términos de las lenguas andinas evidencia relaciones transculturales en el área (Patrón, 1912; Englert, 1934; Díaz-Fernández, 1992; Golluscio, 2009; Moulian y otros, 2015; Sánchez, 2020). Englert (1934) ha sido el primero en advertir que el repertorio de correlatos lingüísticos disponible no sólo registra préstamos idiomáticos, sino también algunas voces de posible origen común. Del mismo modo lo señalamos en un estudio sobre los afines quechua en el *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia, editado en Lima el año 1606 (Moulian y otros, 2015).

Al respecto, propusimos diversos criterios para discutir el carácter de las correlaciones lingüísticas. A) El análisis del contexto sociohistórico, considerando el rango temporal y alcance geográfico del Tawantinsuyo, cuya expansión a la zona central de Chile se ha fechado a través de la termoluminiscencia de piezas cerámicas hacia 1390 (Cornejo, 2014) y cuya frontera meridional se sitúa en el Maule. Por lo mismo, la condición de préstamos lingüísticos procedentes del incario no resulta consistente para las voces que designan a instituciones generalizadas en la sociedad mapuche al momento de la conquista. B) Análisis de la estratigrafía lingüística. En el caso de incorporación de voces, los términos vernáculos preexistentes debieran permanecer en el repertorio lingüístico de la lengua receptora. Por lo mismo, la ausencia de sinónimos para las voces afines registradas en el mapudungun excluye la hipótesis del préstamo de ocurrencia reciente. La excepción son las voces que designan nuevos referentes, sin precedentes en la cultura mapuche, es decir,

neologismos. C) Análisis geolingüístico. La difusión geo y etnolectal de los términos afines en otras lenguas de la región abre el análisis de hipótesis alternativas de relación. D) Análisis diacrónico. El registro del desplazamiento fonético y/o semántico de los términos afines se considera un indicador de su posible evolución a partir de un origen común.

Sobre la base de estos criterios hemos desarrollado una serie de estudios de casos que muestran o bien la existencia de posibles cognados andinos, o bien préstamos lingüísticos preincaicos en la lengua mapuche. Por ejemplo, el análisis de las constelaciones semióticas mapuche del sol y de la luna presenta correlaciones que remiten a la lengua puquina y la cultura Tiwanaku (Moulian y otros, 2018a). El estudio del simbolismo del brillo en las lenguas andinas registra una amplia extensión etno y geolectal en el cono sur e informan paradigmas cosmovisionarios que presentan profundidad histórica (Moulian y otros, 2018b). El análisis de las voces del metal en la cultura mapuche muestra su vinculación con términos metalúrgicos de las lenguas andinas y de estos con voces arawak (Moulian y otros, 2020).

El presente artículo continúa en esta línea de investigación. En él analizamos un antiguo verbo del movimiento del mapudungun, *kun*, que designa 'ir', afín al verbo puquina *qo~qu* (Hannß, 2020), que denota 'descender' e 'ir', y *kuti*, 'volver', del quechua y el aymara. Si bien el verbo *ku* se encuentra en desuso actualmente en la lengua mapuche, su raíz léxica se expresa en una serie de términos institucionales del ámbito de las relaciones de linaje y la religión. Las constelaciones semióticas de los mismos muestran concepciones del tiempo y el espacio compartidas en el mundo andino. Nuestro trabajo expone los correlatos lingüísticos andinos de la raíz léxica *ku* y aborda las correlaciones culturales codificadas en el simbolismo del movimiento que se expresan en estas voces.

2. Perspectiva teórico-metodológica

El método de investigación que empleamos es el análisis contrastante de las constelaciones semióticas de términos lingüísticos. Por constelaciones semióticas se entiende la serie de relaciones de significación que se articulan en torno a las unidades de sentido, permitiendo su funcionamiento e interpretación. La puesta en uso de esta categoría de análisis permite describir el carácter reticular de la semiosis, identificado por Peirce (1965). Como muestra este autor, la interpretación de un significado despliega una serie de interpretantes o significados segundos, que, a su vez, comprometen a otros interpretantes en un proceso continuo, teóricamente ilimitado. No obstante, en las prácticas semióticas las secuencias de interpretantes operativas se reducen a los significados necesarios y pertinentes para la comprensión de las unidades de sentido (Eco, 1992). Como advierte Greimas (1973), el esclarecimiento de la significación supone el paso de un enunciado a otro, de un punto del lenguaje a uno distinto, en una práctica de transcodificación que hace inteligible al enunciado inicial. Una consecuencia teóricamente relevante es que este ejercicio despliega una red de significados en la que se devela la estructura de sentido de los términos.

Las fuentes para el estudio de las constelaciones semióticas se sitúan en dos niveles de modelización: el primario o de la lengua y el secundario o cultural, correspondiente a los dominios sociales donde se emplean las voces (Lotman y Uspenski, 2000). El análisis de las series de relaciones de significación supone atender, por lo tanto, en primera instancia, los paradigmas morfosintácticos y semánticos en que se codifican los términos. Dicho de otro modo, se trata de establecer el lugar que los términos y sus componentes tienen en el sistema de la lengua. En segundo lugar, implica abordar los sistemas de conocimiento donde se inscriben estas unidades de sentido, es decir, los saberes propios de los contextos sociales donde se usan los términos y las prácticas en las que se emplean. Por esta vía accedemos a las representaciones sociales de los conceptos designados por las voces bajo análisis, por lo tanto, a una semántica cultural contextualizada. Entre los dos niveles de modelización hay relaciones de mediación bidireccionales.

El análisis de las constelaciones semióticas supone, por lo tanto, el reconocimiento de las estructuras de la lengua tanto como de los patrones de la cultura comprendidos en las unidades de sentido. Ambos niveles de modelización son coactivos, es decir, se influyen mutuamente. La gramática da forma a los enunciados que se emplean en las prácticas comunicativas. La estructura de la lengua se proyecta en las representaciones sociales. A su vez, las prácticas culturales son motivadoras de los procesos de codificación que dan forma a la semántica. Los usos contextuales constituyen una fuerza codificadora que se imprime sobre la estructura de la lengua. Por lo mismo, en este trabajo seguimos dos estrategias para el análisis filológico de los términos. La primera fundada en el análisis gramatical, la segunda de iluminación de los términos a partir del análisis de las prácticas y representaciones culturales. Así, cuando el análisis morfosintáctico no es suficiente para explicitar la etimología de las voces, acudimos al análisis contextual, para escudriñar reflexivamente el significado codificado en las voces desde sus usos instituidos.

El corpus de voces analizadas corresponde a términos compuestos por la raíz léxica *ku* del verbo mapuche *kun*, 'ir', y sus manifestaciones alofónicas, afines al verbo puquina *qo~qu*, 'descender', 'ir', y los verbos quechua *kutiy* y aymara *kutiña*, que denotan 'regresar', 'volver'. El estudio incluye, igualmente, otros términos del mapudungun con la forma *ku* relacionados con los anteriores, cuyas constelaciones semióticas permiten vincularlos a los eventos del movimiento. La selección del corpus se ha realizado de acuerdo con criterios morfosintácticos y semánticos. Es importante destacar que la forma *ku* es polisémica, en tanto participa de estructuras léxicas de distintos campos semánticos. Nuestro trabajo se circunscribe al análisis de voces adscribibles al dominio del movimiento señalado por la raíz *ku* del verbo 'ir'. En especial nos detenemos en el análisis de términos del lenguaje institucional mapuche de las relaciones de linaje y la religión, porque ellos permiten el acceso a componentes cosmovisionarios del simbolismo del tiempo-espacio.

Nuestra investigación también comprende las relaciones translingüísticas andinas de esta raíz léxica, registradas en afinidades de forma y contenido de términos propios de las lenguas puquina, quechua sureña, aymara central, chipaya, kallawaya y kunza. Si lenguaje y cultura se encuentran vinculados, como lo plantean las hipótesis del relativismo lingüístico (Whorf, 1971), los correlatos lingüísticos debieran expresarse en correspondencias de las estructuras del pensamiento que se articulan en torno a los conceptos. El análisis comparativo de las constelaciones semióticas de los términos afines constituye, así, un medio para evidenciar relaciones interculturales ancestrales en el mundo andino.

El desarrollo de este trabajo es resultado de un ejercicio de colaboración transdisciplinario y diálogo transcultural. En su producción han participado un antropólogo sociocultural con orientación teórica semiótica y cuatro lingüistas y profesores o profesoras de mapudungun, dos de las cuales son hablantes nativas de esta lengua. Estas últimas contribuyen a la discusión que aquí ofrecemos no sólo con su competencia profesional, sino también con su acervo cultural mapuche. Nuestra interpretación de las voces ha sido validada a través de la discusión de los mismos con hablantes nativos de la zona central de la Araucanía. Para la transcripción de los términos en mapudungun empleamos el alfabeto mapuche unificado (Hernández, 1986).

3. La raíz *ku* en el lenguaje del movimiento

En el dominio léxico de los verbos del movimiento, la forma *ku-* es común en las lenguas andinas. Luis de Valdivia (1887 [1606]) registra en el mapudungun del siglo *xvi* y comienzos del *xvii* el verbo *cun/kun/* con el significado de ‘ir’, actualmente en desuso. En puquina, lengua hoy extinta, considerada como la probable lengua de la cultura Tiwanaku (Torero, 1972, 1987; Aguiló, 2000; Cerrón-Palomino, 2013), se registra la voz *qu* con la doble acepción de ‘ir’ y ‘descender’ (Torero, 2005: 453). La semántica de este término comprende, por lo tanto, una doble direccionalidad del movimiento: de procedencia desde un punto inicial de origen y de desplazamiento en el tiempo y espacio. En quechua, el término *kuti* denota ‘regresar’ (Lira y Mejía, 2008: 196; Rosat, 2009: 579), lo que implica un movimiento de partida y retorno al punto de partida. En aymara (Bertonio, 2011 [1612]: 299) *kutiña* designa ‘volver al lugar de donde se vino’. En uru chipaya (Cerrón-Palomino y Ballón, 2011: 110) *kutiz* significa ‘regresar’.

La inscripción del verbo *kun* en el mapudungun se refleja en una serie léxica del campo semántico del movimiento registrada en el *Vocabulario del Reino de Chile*, primer lexemario disponible del mapudungun (Valdivia, 1887 [1606]). Entre las voces catastradas se encuentra *cutun*, */kutun/*, donde la raíz *ku* del verbo ‘ir’ se combina con el marcador regresivo *-tu*, con la significación de ‘volverse a ir’. También consigna el término *cutilin*, */kutulün/*, donde a la forma verbal precedente se le añade el sufijo causativo *-l* para designar la acción de ‘hacer volver’. Otra voz catastrada es *cùpan*, */kùpan/*, que significa ‘venir’. En este caso, a la raíz *ku* se le añade el sufijo direccional *-pa*, para indicar la noción de regreso o de llegar a un

lugar. La voz *cùpalin*, /*kùpalün*/, en tanto, agrega a la composición precedente el morfema causativo -l, con el significado de ‘traer algo’.

El vocabulario mapuche compilado por Luis de Valdivia también contiene un extenso repertorio de afines andinos, quechua y aymara, que alcanza al 8% de las voces catastradas por el jesuita (Moulian y otros, 2015). Entre los términos del movimiento, se deben incluir en este corpus los verbos *amun* (Englert, 1934: 9) y *akun*, cuyos afines quechua son *hamuy* y *haku*. La primera de estas voces se registra originalmente con el sentido de ‘caminar’, ‘andar’ (Valdivia, 1887 [1606]; Febrés, 1765), pero su significado vigente corresponde al verbo ‘ir’. En quechua, en tanto, *hamuy* significa ‘venir’, que en la perspectiva de esta lengua implica ‘ir hacia’ un determinado lugar (Manga, 1994: 180), ‘acercarse a’ (Rosat, 2009: 415). *Aku* en mapudungun es ‘llegar acá’. Mientras en quechua *haku* significa ‘vamos’, lo que se entiende como el alejamiento de un lugar, cuya consecuencia es el desplazamiento hacia otro espacio.

Cabe destacar que una de las regularidades en el paso de las voces del quechua al mapudungun es la pérdida del fonema fricativo glotal /h/, inexistente en el mapudungun (Sánchez, 2020). El vocabulario de Luis de Valdivia es prolífico en ejemplos de este tipo de préstamos lingüísticos (Moulian y otros, 2015). Así sucede en las voces *amka*, ‘maíz tostado’ en el mapudungun, derivado del quechua *hamka*, con el mismo significado; *amchi*, ‘afrecho’, procedente de *hamchi* con igual denotación; *ampi*, medicina de *hampi*, ‘remedio’; *ayra*, ‘perezoso’, del quechua *hayra* con la misma significación. El patrón se repite en los verbos *amun* y *akun*, cuyas correlaciones fonológicas y semánticas con los verbos quechuas *jamuy* y *jaku* son claras. El segundo de estos términos quechuas ha sido calificado como un verbo defectivo (Lafone, 1898) o casi verbo (Middendorf, 1890), porque no se encuentra en forma infinitiva y régimen de conjugación. Parker (2013: 102) incluye la raíz verbal *ha-* en su repertorio de voces del protoquechua. Por su parte, Calvo (2009) destaca que el verbo *hamuy*, cuya raíz verbal es *ha-*, tiene inscrito el sufijo cislocativo *-mu*, que designa ‘al lado de acá’, ‘a este lado’. *Hamuy* literalmente significa ‘ir para este lado de acá’, es decir, ‘venir’. *Haku*, en tanto, lleva inscrito el sufijo reflexivo *-ku*, que denota ‘irse’, el que también puede indicar “vehemencia u orden” (Grájeda, 2013: 383), expresando ‘vamos’. En la lengua kunza, Vaïsse y otros (1896: 21) identifican la forma *hau-* como posible raíz léxica del verbo ‘venir’.

Como se advierte, el campo semántico del movimiento de la lengua mapuche es productivo en afinidades con las lenguas andinas. Cabe preguntarse si ello se debe a que las voces denotan la acción que pone en contacto a los pueblos o los traslada y relocaliza. Para el caso de los préstamos del quechua, de posible procedencia inca, cabe destacar que las políticas interculturales del Tawantinsuyo incluían la invitación a representantes de los pueblos periféricos a visitar los espacios centrales del imperio. Los incas ponían en movimiento a las gentes a través del Qapac Ñam, la red de caminos que conducen hacia el Cusco. Peregrinos procedentes de Chile caminaron hasta los santuarios de las islas del Sol y de la Luna en el Titicaca (Ramos, 1976 [1621]). Esta experiencia, sin duda, ha improntado la lengua.

No obstante, para el caso de la raíz léxica *ku-* del mapudungun, los datos de contexto lingüístico y cultural no favorecen esta hipótesis explicativa, porque se registra en voces que designan relaciones de linaje, presentan profundidad histórica y codifican estructuras cosmovisionarias que muestran un profundo arraigo en la cultura mapuche.

3.1. Ascendencia-descendencia

El término *küpan* tiene una doble acepción en mapudungun. La primera, ya referida, corresponde al verbo ‘venir’ (Valdivia, 1887 [1606]: s. p; Febrés, 1765: 474). En la segunda, asume la función de sustantivo, con la significación de ‘ascendencia’ o ‘linaje’ (Febrés, 1765: 474). Esta segunda definición constituye una derivación metonímica de la primera, en tanto el linaje implica una línea de procedencia genética, desde donde se viene al mundo. Esta relación de afinidad semántica entre ambas acepciones es reconocida por los hablantes de la lengua¹. El significante (*küpan*) expresa uno de los rasgos del significado (linaje). En términos gramaticales, *-pa* es un sufijo direccional que, pospuesto al verbo *kü*, define la orientación del movimiento, ‘hacia acá’ (en dirección a donde se encuentra el hablante).

Si bien los fonemas /u/ y /ü/ son unidades distintivas, claramente diferenciadas, del sistema expresivo del mapudungun, en este caso las formas *ku* y *kü* no cumplen una función diacrítica, porque el contenido semántico al que se asocian resulta estable. Se trata de manifestaciones alofónicas, variantes de las vocales, un fenómeno bastante común y bien documentado en el mapudungun (Fuenzalida, 2017). Esta variabilidad se produce por diversas razones. En unas ocasiones, corresponde a manifestaciones diatópicas de la lengua; en otras, registra formas estilísticas (Catrileo, 2010). La variación también se produce por los rasgos del contexto fonético en la estructura de las palabras. En este caso, la metafonía dada por las diferencias en la apertura de las vocales se explica por su relación con otros fonos en la producción del enunciado. En *küpan*, la realización de la vocal /u/ deriva hacia la forma /ü/ por su ubicación entre dos fonemas áfonos, /k/ velar áfona y /p/ bilabial áfona, seguida de vocal baja abierta /a/.

Augusta (1916: 106) define *küpan* como ‘la familia a la que uno pertenece’ y apunta como sinónimos las voces *küpal* y *küpalme*. *Küpal* corresponde a la forma nominalizada, no finita, del verbo *küpan*, que designa ‘lo venido’. En términos gramaticales, este se compone de la raíz léxica *kü* del verbo ir, denotativo del movimiento, el sufijo *-pa* que indica direccionalidad hacia el hablante y el morfema sustantivizador *-(e)l* que expresa participio nominalizado del verbo venir (lo venido). En este caso, la elisión vocálica del fono /e/ del nominalizador *(-el)* se produce por su proximidad con el fono vocálico /a/. El desplaza-

1 Así lo hemos constatado al consultar sobre el punto a diversos hablantes de la zona central de la Araucanía.

miento desde la primera acepción ('lo venido') a la segunda (grupo de ascendencia) tiene un carácter metafórico, porque describe uno de los atributos del significado, pues la adscripción de linaje provee a sus miembros una serie de cualidades compartidas que vienen desde el nacimiento y se codifican en el nombre.

En tanto, el término *küpalme* es una expresión nominal que literalmente significa 'desde lo venido', con función de sustantivo que también designa al linaje o grupo de ascendencia. Su estructura gramatical es básicamente la misma que la del término previamente analizado (*küpal*), pero difiere en el marcador final *-me(l)*, correspondiente a una posposición con el significado de 'vez' y 'desde', que muestra la pérdida del fonema líquido final /l/, cuestión que resulta bastante común para este fonema en esta posición. Al igual que en el caso anterior, el desplazamiento de la primera acepción (desde lo venido) a la segunda (grupo de ascendencia) se produce por uso metafórico, donde el significante representa uno de los rasgos distintivos del significado, porque la relación del grupo de pertenencia familiar se construye desde la serie de cualidades (físicas, espirituales y culturales) que tienen en común.

La línea de ascendencia de una persona, denotada a través de los términos *küpan*, *küpal* o *küpalme*, constituye uno de los principios básicos en la configuración de la identidad en la sociedad mapuche (Course, 2017; Becerra y Llanquinao, 2017; Quidel, 2020). Estas voces designan al linaje, tronco familiar o grupo de filiación parental, considerado uno de los pilares fundamentales de la estructura de esta sociedad (Faron, 1997). Este se sustenta ontológicamente en la convicción de la existencia de un vínculo espiritual activo y operativo que une a los miembros del grupo y trasciende los límites de esta vida. En el lenguaje ritual, ello se codifica en la expresión *lakuyem*, que designa a los abuelos ya difuntos o, según Faron (1997: 40), "*kume laku pu am*", que alude al "espíritu benéfico de los abuelos", a los que se rememora en las oraciones. En el plano social, implica reglas de solidaridad y asistencia mutua que comprometen a los miembros de la red de parentesco.

En la cultura mapuche, el *küpan* o *küpal* se considera uno de los elementos constitutivos del *ad*, como se denomina al carácter o modo de ser distintivo de una persona. Este concepto comprende tanto las características físicas de un individuo como los rasgos de su personalidad y atributos espirituales que se reciben a través del vínculo consanguíneo. Ello se manifiesta, por ejemplo, en la capacidad, idoneidad y vocación de un individuo para la asunción de ciertos roles sociales, como el de *machi* o *longko*. De allí que, según Becerra y Llanquinao (2017: 37), el *küpalme* sea una energía cognitiva y consciente que anima a los miembros del linaje. En palabras de estos autores: "El *küpalme* es la transmisión intergeneracional del conocimiento y del actuar en un campo cognitivo-comunicativo basal de la organización sociocultural mapuche (religioso, educativo, político). Este conocimiento está intangiblemente vivo, es una energía consciente, cognitiva, vivencial de los hablantes del pasado que, de no ser transmitida, actúa interpelando y exigiendo su despliegue".

La vincularidad espiritual y social que provee el linaje es constitutiva del ser mapuche, en tanto el sujeto desarrolla su *adche* y deviene en persona a partir de esta red de ascendencia². La importancia que se le asigna a esta configuración relacional de la identidad se expresa en el siguiente aforismo que se emplea en las prácticas de reproducción del conocimiento mapuche: “*Yñey no rume kimlay cheu amutual kimnolu cheu ñi kupalme*. ‘Nadie puede saber dónde ir, si no sabe de dónde viene’” (Mankelawen, 2005: s. p). Por lo mismo, la persona mapuche siempre mira a sus orígenes, expresados en el *meli kupalme*, las cuatro raíces familiares, identificadas en las personas de los abuelos paternos y maternos. De allí que, según Course (2017), el *kupal* opere como uno de los cimientos simbólicos de la identidad personal.

Lo anterior queda en evidencia en el *pentukun*, saludo protocolar en el que la persona realiza un discurso de presentación (Quilaqueo y otros, 2005). La narración suele remontarse en el árbol genealógico familiar a cuatro generaciones, indicando los lugares de procedencia y las características más destacadas de estos espacios. En este patrón discursivo, sólo mostrando desde dónde procede, la persona puede decir quién es.

3.2. La fuerza operativa de los nombres

El término que designa ‘linaje’ en el mapudungun del siglo xvi es *künga*. Si bien su estructura morfológica no es completamente analizable, su relación con la serie lingüística precedente se expresa en su forma y contenido. Valdivia (1887 [1606]: s. p.) transcribe la voz como *cúga*, para la que ofrece tres acepciones vinculadas: a) “el apellido de linaje, como *gru*, o *antú* o *zorras* o *soles* o *ríos* etc, como acá hay *Mendozas* y *Toledos*”; b) “cabeza de parientes, el que es como *cacique*, e indio principal”; c) “se toma también por el linaje”. El lexema presenta un uso generalizado, al menos, hasta fines del siglo xviii. Según Febrés (1765: 466) *cùga* designa “el apellido o linaje, o familia: *inchiñ leufú geiñ*, nosotros tenemos el apellido o somos del linaje de los Ríos”. Havestadt (1883 [1777]: 640-641) registra *cúga* con las acepciones de “raza, linaje, estirpe, nación”. Al respecto puntualiza: “Además, el nombre que toman de las aves, cuadrúpedos, serpientes, peces, piedras y cualquiera otra cosa animada o inanimada”. Augusta (1907) señala la falta de vigencia del término, que registra en su diccionario como arcaísmo (1916: 103), con la doble acepción de ‘apellido’ y ‘linaje’. No obstante, hasta el presente subsiste al menos un uso localizado del mismo en la zona *nagche* en el lof Muco, donde la voz designa la raíz desde donde toma su nombre el linaje³.

2 No obstante, la persona mapuche no se agota en la sociabilidad del parentesco. Como han mostrado Course (2017) y González (2016), las relaciones de afinidad tienen un lugar igualmente relevante en la configuración de la persona mapuche.

3 Comunicación personal de Luis Penchuleo Morales, encargado del área de patrimonio cultural de la Subdirección de Pueblos Originarios del Ministerio de Cultura, Araucanía, 16 de septiembre del 2021.

Una de las marcas simbólicas del vínculo de ascendencia-descendencia en la cultura mapuche es el nombre de la persona. Al igual que muchas otras instituciones, la asignación nominal presenta variantes geográficas y transformaciones históricas, por lo que no se debe esperar un modelo único, universal para el espacio mapuche. Foerster (2010) identifica dos patrones predominantes en la onomástica mapuche, a los que denomina con los etnónimos *künga*, de linaje, y *laku* (abuelo), o de generaciones alternas, a los que caracteriza como ‘mecánico’ y ‘aleatorio’, porque muestran patrones recurrentes y estables, o cambiantes, respectivamente.

El primero de estos sistemas ha sido referido por los principales exponentes de la lingüística misionera desde el siglo XVII en adelante (Valdivia, 1887 [1606]; Febrés, 1765; Augusta, 1907). Este se registra en la denominación de varones y se caracteriza por un patrón compositivo constituido por dos segmentos. El *che üy* o nombre propio que expresa algunas características distintivas atribuidas al individuo corresponde al componente antepuesto. El segundo o pospuesto es el *künpem* (Augusta, 1907, 1916), *kümpem* (COTAM, 2003) o *kümpeñ*, nombre del linaje (*künga*) que es común a los miembros de los grupos de ascendencia-descendencia, transmitido por vía patrilineal de una generación a otra. Habitualmente sus elementos significantes corresponden a términos que designan a especies animales, componentes de la naturaleza o cualidades. Así, por ejemplo, la denominación del *künga* o linaje *pangi*, puma, puede registrar antropónimos como Fütapangi, ‘Gran Puma’, Logkopangi, ‘Cabeza de Puma’, Willipangi, ‘Garra de Puma’, Waikipangi, ‘Puma Astado’, donde el elemento constante corresponde al *künpem*, y el variable, al *che üy* (Havestadt, 1883 [1777]; Augusta, 1907).

Augusta (1907) registró la voz *künpem* en los márgenes de Isla Huapi del Lago Budi. Consignada como *kümpeñ*, la misma presenta una amplia documentación etnográfica en el marco de prácticas rituales comunitarias (Casamiquela, 1964; Mendizabal, 1994). Según el lexicógrafo capuchino, el término deriva de la expresión ‘*kume pe üy*’, que traduce como ‘nombre adquirido de buena manera’ (1907). No obstante, Casamiquela (1964: 147) discute esta interpretación etimológica, planteando que el radical *ku* ‘indica la idea de ancestro y estirpe’. La Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM, 2003) le atribuye al ‘*kümpem*’ un lugar central en el sistema cosmovisionario, como símbolo del origen de la persona, a través del que ella se vincula a su tronco familiar y, a su vez, este con los elementos de la naturaleza desde donde procede el nombre. Casamiquela (1964), Robertson (1979) y Mendizabal (1994) añaden que este expresa un vínculo espiritual entre los integrantes vivos del linaje, sus antepasados difuntos y los elementos desde donde se origina su nombre.

La importancia simbólica otorgada al nombre del grupo de parentesco se expresa en canciones de linaje, denominadas *kümpeñ tayül*, calificadas como totémicas por Pelinski y Casamiquela (1966). Esta tipificación no resulta pertinente, por la ausencia de un sistema de prescripciones y prohibiciones respecto del elemento donante del nombre. No

obstante, el *kumpeñ* supone el encuentro entre dos sistemas clasificatorios: el de los elementos del entorno y el de los grupos sociales, rasgo que Lévi-Strauss (1997) emplea para definir al totemismo. En los *kumpeñ tayül* se codifican y expresan los atributos del elemento o especie donde se origina el nombre del linaje. Según la COTAM (635), estos *tayül* se entonan al momento de presentar al círculo familiar a los recién nacidos. En Cauñicu, Alto Biobío, se cantan en el *ngillatun* o rogativa al momento del *choyque purun*, ‘danza del avestruz’, ejecutadas por los integrantes de un mismo patrilinaje (Gundermann, 1985). Del mismo modo sucede en el *puelmapu*, donde el *kümpeñ tayül* es una forma de ‘tirar de los ancestros’ (Robertson, 1979).

El segundo modelo onomástico, designado *laku üy* o ‘nombre del abuelo’, fue identificado por Foerster (1980) en su trabajo de campo en la comunidad de Cauñicu, Alto Biobío, correspondiente al área etnográfica pehuenche. De acuerdo con este patrón, el nombre pasa a través de generaciones alternas dentro de un linaje: desde abuelos y abuelas a nietos y nietas. En mapudungun el término *laku* designa a la relación recíproca de parentesco existente entre el abuelo paterno y su nieto. No obstante, el privilegio en la asignación del nombre se ofrece, en ocasiones, a otras personas como una forma de consagrar relaciones de afinidad y alianza. La voz *lakutun* denota a la ceremonia de imposición nominal, donde el propiciante comparte su *üy*. Por lo mismo, el término *laku* significa también ‘tocayo’. Según Course (2017), la pauta predominante indica que un varón debe darle el nombre de su padre a su hijo primogénito. Este proceder establece una continuidad temporal entre el pasado y el presente.

En ambos modelos, el *üy* es predominantemente un componente formal del *küpal* a través del cual se consagra el vínculo de parentesco consanguíneo. De allí que, según Menard (2011, 2014, 2018), la onomástica constituya una forma de archivo dotado de potencia aureática, que abraza a los sujetos nombrados⁴. En esta misma línea de reflexión, planteamos que la designación constituye aquí un dispositivo de memoria operativa concatenante, provista —según Quidel (2020)— de capacidad de transubstanciación, por el que las vivencias, cualidades o atributos físicos de un sujeto pasan a otro. Por lo mismo, la machi y poetisa Adriana Paredes Pinda (2005) califica al *üy* como ‘soplo vital’, en alusión a la potencia anímica transhistórica que encadena a los integrantes del *küpal* vinculados por los nombres. En la perspectiva mapuche, el *üy* no solo nombra, es potencia realizativa que reproduce atributos y enlaza espiritualmente a quienes comparten el denominador común que se perpetúa en el tiempo. Quidel (2020) advierte que estas propiedades creadoras y reproductivas no se restringen a los nombres personales, sino a la práctica de nombrar, *üytun*. La

4 Menard desarrolla más extensamente este tema en su tesis doctoral, cuyos contenidos respecto al *üy* son reseñados por Foerster (2010).

nominación es una instancia configuradora del mundo que hace posible las intervenciones operativas en el discurso ritual.

3.3. Los *kuel* y los ciclos de memoria

Recordar, mantener viva la memoria de los que ya partieron, es otra forma de disolver los hiatos temporales, para urdir el presente y el pasado. Una expresión conspicua de esta práctica son los *kuel*, montículos fúnebres en torno a los que se realizan rituales comunitarios de culto a los ancestros, a través de los cuales se reafirman los vínculos del linaje. El conocimiento de la institucionalidad de estos monumentos se debe al trabajo arqueológico, etnohistórico y etnográfico de Tom Dillehay (1986, 1990b, 2011, 2017). Este autor ha investigado por casi cuarenta años la producción, simbolismo y función de los túmulos levantados sobre las tumbas de antiguos líderes políticos y chamanes mapuche que se emplean como espacio de congregación ritual y constituyen hitos significativos del territorio. Dillehay y sus colaboradores han identificado cerca de trescientos *kuel*, distribuidos en diversas zonas del Wallmapu, proponiendo una temporalidad en el uso de los mismos a partir del siglo XII de nuestra era hasta el presente (Dillehay, 2011).

El término *kuel* es un sustantivo que se conforma de la raíz verbal *ku*, del antiguo verbo ir, y el sufijo *-el*, que expresa el participio y asume aquí la función gramatical de nominalizador (Smeets, 2008)⁵. La función gramatical sustantivadora del sufijo *-el* puede verse en los siguientes ejemplos: *yalln*, ‘fecundar’; *yallel*, ‘fecundado’, significa igualmente ‘generación’, ‘descendencia’ (Erize, 1960: 425); *wimn*, ‘acostumbrarse’, ‘aquerenciarse’; *wimel*, ‘aquerenciado’, también denota ‘tumba’, ‘sepulcro’ (Erize, 1960: 194); *puwün*, ‘ir mas allá’; *puel*, ‘ido más allá’, designa ‘este’ (punto cardinal)⁶; *in*, ‘comer’; *yael*, ‘lo que ha de ser comido’, significa ‘comida’ (Villena y otros, 2019: 629). En los tres primeros ejemplos, la raíz combinada con el sufijo *-el* expresa el participio verbal y pasa a funcionar como sustantivo, adquiriendo funciones referenciales. En el cuarto ejemplo, intervienen en la nominalización la raíz verbal, el marcador de futuro y el sufijo *-el*. La ausencia de marcas de flexión en las formas verbales no finitas, en este caso el participio, aproxima este modo verbal a los sustantivos, favoreciendo su transducción, en un proceso en el que el verbo proyecta sus rasgos semánticos sobre el nombre.

5 Esta partícula, que opera la transformación del verbo en sustantivo, probablemente procede de la raíz léxica del verbo *elun*, que significa “dejar”, que se encuentra gramaticalizada. La fuerza performativa del verbo *elun* se advierte en sus usos en el lenguaje simbólico. La voz *Elchen*, literalmente “el que dejó a las personas”, es uno de los denominadores de la divinidad mapuche. Esta entidad supone una potencia modeladora. *Eltun*, literalmente “volver a dejar”, es uno de los términos que designa a los cementerios. La semántica de la serie es indicativa de la motivación en la gramaticalización de la raíz de este verbo (*el*) que asume funciones sustantivadoras y causativas.

6 Manuel Manquepi, comunicación personal, 2008.

En términos literales, la voz *kuel* significa ‘lo ido’, corresponde al participio del verbo *ku*, pero también designa a los antiguos túmulos funerarios mapuche. Este étimo expresa las funciones que asignan a estos monumentos. Como advierte Dillehay (1986, 1995), los *kuel* son montículos que se levantan sobre la tumba de personas destacadas por su posición política o religiosa. Su construcción, denominada *kueltun*, procede a través de la superposición de capas de tierra sobre el sepulcro luego del depósito del cadáver. Uno de los propósitos declarados respecto de este procedimiento, que aún se mantiene vigente en las áreas de Purén y Lumaco, es elevar al espíritu difunto al *Wenumapu*, como se denomina al mundo superior, destino final de las almas (Dillehay, 1986). Dicho de otro modo, los *kuel* contribuyen a transformar a los muertos en auténticos ancestros (Dillehay, 1995: 283, 2011).

En tanto lugar de depósito material de los restos humanos del difunto, el túmulo también es el asiento de su espíritu en el territorio, cuyo emplazamiento se considera multisituado. Los ancestros son habitantes del espacio celeste. Dado que su cuerpo se encuentra bajo el túmulo, habitan también en este espacio. El modelo del universo mapuche presenta una estructura vertical compuesta de una serie de plataformas interrelacionadas (Grebe y otros, 1972; Dillehay, 1990a). Si bien su diseño es vertical, la articulación entre estos niveles es multidireccional, de modo que, a través de acciones o desplazamientos orientados al inframundo, se puede acceder al mundo superior. En otras palabras, sus extremos se juntan.

En los términos de Dillehay (2011: 42), el *kuel* es un ‘portal’ a través del que los ancestros se mueven entre el mundo de arriba y la tierra, y donde sus descendientes se comunican con ellos. Como tales, estos monumentos permiten la intersección del pasado mítico y el presente histórico (Dillehay, 1986), puesto que enlazan la memoria de diversas generaciones. Para los mapuche, nos dice Dillehay (2011: 42), “los *kuel* están vivos, son familiares, etéreos, discursivos como el espíritu humano”. Ellos demandan atenciones y cuidados por parte de los miembros de la red de parentesco, encabezada por sus herederos directos, especialmente por quienes les han sucedido en los puestos de privilegio. Periódicamente, los integrantes de los grupos de linaje y sus afines se congregan en los túmulos para realizar ofrendas rituales y solicitudes. Se trata de una actividad patrocinada por los *longko* y dirigida ritualmente por los o las *machi*.

El culto a los ancestros que se desarrolla en ellos cumple una función de reproducción socioestructural, puesto que el protocolo ritual reafirma el valor de las relaciones de linaje que organiza el orden social (Latcham, 1924; Faron, 1997; Dillehay, 2011). El vínculo de ascendencia espiritual que los miembros de la congregación reconocen respecto de este ancestro es el mismo que funda el principio de precedencia y autoridad del *longko* ante los miembros del grupo social. Este ejercicio cúltilo presenta un carácter cíclico. La muerte de quienes encabezan las congregaciones rituales opera el desplazamiento entre los sujetos de memoria. Cultivar el recuerdo de los antepasados es aquí una forma de construir el presente, siempre cambiante.

3.4. Pasado transitivo

La voz *kuyfi*, que designa ‘antiguo’, ‘anciano’, y nos sitúa en un tiempo anterior o lejano (Augusta, 1916: 97), tiene importantes connotaciones cosmovisionarias en la cultura mapuche. El término refiere a lo que procede desde los antepasados, cuya memoria se preserva (Becerra y Llanquino, 2017) y se valora como un patrimonio comunitario y recurso identitario. El lexema es un adjetivo y adverbio, que acompaña a sustantivos y verbos. Su significado etimológico es opaco. La expresión carece de patrones morfosintácticos reconocibles que permitan su análisis. No obstante, es evidente que el lexema incluye la forma *ku* y que pertenece al campo semántico de la temporalidad, la que, a su vez, es uno de los rasgos semánticos presupuestos del movimiento, que transcurre en el tiempo. *Kuifikeche* es un término con el que se designa a los antepasados, donde *ke* es un pluralizador y *che* el sustantivo que denota ‘gente’. Literalmente, ‘gente antigua’.

Cabe destacar que la cultura mapuche tiene una concepción cíclica del espacio-tiempo (Loncon, 2019) y una representación circular de la temporalidad (Catrileo, 2010: 67). En concordancia con lo anterior, el pasado histórico asume un carácter transitivo, que se proyecta hacia el presente como recurso en la vida de las personas. Como lo destacan Becerra y Llanquino (2017), a través del discurso y el conocimiento la cultura mapuche siempre está ligando el pasado con el presente, de modo que el *kuyfi* y el *fentepu* asumen una relación dialógica: “uno no puede existir sin el otro y sin influir constantemente en el otro” (2017: 17). La voz *kuyfi* codifica una posición temporal e implica su movimiento en el plano del tiempo, hasta el instante de la enunciación. El adverbio de presente *fentepu*, que literalmente significa “hasta donde llega la extensión de los sucesos”, expresa igualmente esta idea de continuidad. La importancia que tiene el pasado en la vida cotidiana de las personas mapuche se registra, por ejemplo, en el diccionario etnográfico de María Catrileo (1995), que consigna 17 expresiones con el término en enunciados que aluden al pasado, en un ejercicio de anamnesis generalmente orientado a la fundamentación del presente.

En la perspectiva mapuche, las personas y los espíritus pueden transponer las coordenadas del tiempo y el espacio, desplazándose las primeras hacia el pasado o el futuro, y desde el pasado al presente y el futuro, los segundos (Loncon, 2019). Esta capacidad se encuentra encarnada en las figuras de los *ngenpin* o dueños de la palabra, que ejercen como oficiantes de las rogativas mapuche. Este rol, generalizado en el pasado, se encuentra vigente en el área de Lanco, Calafquén, Panguipulli. Una de las funciones de estos mediadores rituales, que hemos podido observar en nuestro trabajo de campo, es la de contactarse a través de las oraciones y la entrega de ofrendas con los *püllu* o espíritus ancestrales, los *pulongko*, grandes líderes del pasado. De este modo obtienen su consejo para enfrentar las situaciones del presente y orientaciones para diseñar las acciones colectivas hacia el futuro.

Los y las machi, chamanes mapuche, presentan igualmente esta capacidad de transposición de los límites espaciales y temporales, para viajar espiritualmente por las diversas dimensiones del universo mapuche, el *wallontu mapu*, que se articula circularmente. Estos agentes, a su vez, son visitados y habitados por espíritus ancestrales de otras u otros machi del pasado, *kuyfi machi*, que se emplazan en sus cuerpos, para participar en rituales orientados a restablecer la salud de las personas. Los espíritus de estos antiguos chamanes remontan las barreras del tiempo-espacio para actuar en el presente. Los dones espirituales descritos vienen habitualmente dados como herencia y vínculo de linaje, en tanto recaen en miembros del mismo tronco familiar. Ello se registra en los etnónimos *machi küpalme* o *gnenpin küpalme*, empleados para designar al tipo de linaje que posee una persona, considerados símbolo de prestigio. No obstante, en ocasiones, el espíritu de un o una machi también puede encarnar en una persona exterior a su línea de parentesco. En este caso, en el que se enlazan asociativamente los espíritus de dos o más *machi* pertenecientes a distintos momentos del espacio-tiempo, sin vínculos en sus troncos familiares, se establece un linaje espiritual o *küpalme püllu* (Bacigalupo, 2016). La alianza es aquí una forma de hacer familia.

En la experiencia cultural mapuche la posibilidad de contactarse con los ancestros no se restringe a los especialistas. Los espíritus de los antepasados se comunican con las personas a través de los sueños, entregándoles información sobre el futuro. Esto es lo que Nakashima (1986) califica como “el carácter progresivo de los sueños”. El sueño es una vía para acceder al futuro comunicado por los miembros del *küpalme* que los anteceden en el espacio-tiempo.

Como lo destaca la COTAM (2003), las prácticas rituales constituyen un medio para asegurar la continuidad de las relaciones entre los miembros del grupo de linaje o *küpalme*. Para ello se invoca a los ancestros en las oraciones, la entrega de ofrendas o canciones rituales. A modo de ejemplo, *entun kuyfi*⁷, extraer el pasado o, como apunta Robertson (1979), ‘tirar de los ancestros’ es la función de las canciones de linaje o *kümpeñ tayul*, canciones de linaje que se entonan en las rogativas del *puelmapu*. Lo mismo nos dice Loncon (2019: 74) en su análisis de la canción *Toro Pijan*: “En el canto se encarna la historia del parentesco de la machi con otros *machi* del pasado, y con los del futuro, el canto une el ‘tiempo de antes’ con el ‘tiempo de ahora’ y el mundo físico humano con los mundos espirituales”.

Como destaca Bacigalupo (2016), la agencia espiritual y las prácticas rituales chamánicas tienen funciones históricas y políticas relevantes. En ellas los atributos comunicados a las

7 *Entun* es, literalmente, ‘sacar’, pero también se usa en combinación con géneros discursivos como *entun epew* ‘sacar cuentos’ o *entun ülkantun* ‘sacar canciones’, en el sentido de contarlos o cantarlos.

personas a través del *küpalme* juegan un papel central. El antiguo verbo de movimiento mapuche *kun* muestra su vigencia e importancia cultural en esta institucionalidad.

4. Discusión y conclusiones

Las constelaciones semióticas de los términos mapuche correspondientes al lenguaje institucional del parentesco, la religión y la temporalidad, que hemos analizado, muestran significados implicados, presupuestos o rasgos connotados que los vinculan al simbolismo del movimiento. Los mismos se inician con la forma lingüística *ku* o su variable alofónica *kü*, correspondientes o adscribibles en varios de los casos a la raíz del antiguo verbo mapuche *kun*, hoy en desuso, que designa 'ir'. El análisis morfológico y semántico de los términos *küpan*, *küpal*, *küpalme* y *kuel* muestra el funcionamiento figurativo de esta raíz léxica en la codificación de conceptos que implican la comunicación a través de diversos cronotopos, posiciones o dimensiones del universo. Para las voces *künga*, *kümpem* y *kuyfi* ofrecemos antecedentes de sus constelaciones semióticas que vinculan inequívocamente a las anteriores. *Künga* se inscribe en el campo semántico del linaje como un sinónimo arcaico de *küpan*. *Kümpem* es el nombre del linaje, uno de los componentes del *küpan*. *Kuyfi*, denota al tiempo o elementos precedentes, donde se configura el *küpan*. Se trata, por lo tanto, de un significado presupuesto en las constelaciones semióticas de este término.

Si bien estas últimas voces no son analizables morfológicamente, todas comprenden fenómenos que se desplazan a través de las coordenadas de tiempo y espacio para encarnar o configurar las experiencias intersubjetivas. El patrón en el movimiento de cualidades personales, entidades espirituales y conocimientos muestra la conexión circular de diversos cronotopos, es decir, diversas posiciones de tiempo y espacio. A través del culto a los ancestros, las personas se orientan hacia el pasado para enfrentar el presente y proyectarse al futuro. A su vez, los ancestros se manifiestan en el presente para atender los requerimientos y necesidades de sus propiciantes. La recurrente transposición de los límites del tiempo-espacio da lugar a emplazamientos multisituados y temporalidades múltiples, marcadas por la sincronización transhistórica.

Nos encontramos aquí con un modelo compartido en el área central andina, por las culturas quechua y aymara, cuya comprensión del tiempo es cíclica y reversible, cuyo universo se concibe como un espacio circulatorio (Gose, 2019), por el que transitan las energías y los espíritus. Gavilán (2011) denomina "pensamiento en espiral" al predominio de estas representaciones. En la cultura quechua, por ejemplo, ello se expresa en la noción de *paqarina*, lugar de origen de los integrantes de diversas comunidades, por el que se llega al *kay pacha*, mundo de la vida, a la vez que lugar de retorno al momento de la muerte (Sánchez Garrafa, 2015). Esta idea se manifiesta también en la voz *ñawpa*, que designa simultáneamente 'pasado' y 'delante', puesto que el pasado se encuentra al frente de los sujetos quechuahablantes, mientras el futuro se ubica atrás (Manga, 2014). En esta perspectiva, el pasado se considera visible, sus-

ceptible de ser conocido por las personas, que miran a él para enfrentar el futuro. De modo concordante, el culto a los ancestros también se emplea en la cultura quechua para gestionar las vicisitudes del presente. No obstante, lo más relevante para nuestro caso de estudio son las afinidades lingüísticas en las voces del movimiento, cuyas constelaciones semióticas comprenden representaciones compartidas del tiempo y el espacio

El puquina, idioma hoy extinto, considerado otrora tercera lengua general andina, es una de las fuentes etnolectales donde se registran estas afinidades. En la actualidad, existe cierto consenso en la lingüística andina respecto a que el puquina fue la lengua de la cultura Tiwanaku (Torero, 1972, 1987; Cerrón-Palomino, 2013), sociedad que floreció en el entorno del lago Titicaca entre los años 550 y 1150 de nuestra era (Janusek, 2004). Cerrón-Palomino (2013, 2016) propone que el puquina fue también lengua secreta de la clase dirigente de la sociedad incaica, de origen tiawanakote. Se trata de una lengua que presenta, por lo mismo, una importante influencia en el lenguaje institucional (político y religioso) de la cultura inca. La forma *qu ~ qo* designa en esta lengua 'ir' y 'descender' (Torero, 1987: 453), lo que indica una doble orientación del movimiento: de alejamiento y de procedencia, punto desde donde se viene. Con la misma raíz, la voz *qura ~ qora* tiene en el puquina una doble acepción ontológica: 'mundo' y 'tiempo'. Según Aguiló (2000: 118), *qoro* significa 'redondo y es "equivalente al 'pacha' aymara-quechua, con sentido espacial ~ temporal". Entre los topónimos que llevan esta forma se encuentra el volcán Qoropuna, situado en el departamento de Arequipa, Perú, considerado lugar de entrada de los muertos al mundo de ultratumba (Valderrama y Escalante, 1980).

Un correlato de la forma puquina *qu* presente en las lenguas quechua y aymara es la voz *kuti*, con el significado de 'vuelta', 'regreso' y 'vez' (González de Holguín, 2007 [1608]; Bertonio, 2011 [1612]). En idioma chipaya, el lexema *kutiz* denota 'regresar', 'volver' (Cerrón-Palomino y Ballón, 2011: 110), en el kallawaya designa 'vez' y 'vuelta' (Aguiló, 1991: 23). En el mismo campo semántico encontramos el verbo quechua *kuyuy*, que significa 'moverse', 'ponerse en movimiento' (Rosat, 2009: 579). En la lengua kallawaya, *kucha* es la raíz del verbo 'andar' (Girault, 1989: 42). En el kunza, *k'uchintur* es 'andar a pie' (Schuller, 1907: 38) y *k'utupur* significa 'tornar' (Schuller, 1907: 43).

El lexema *kuti* forma parte del repertorio común de los idiomas quechua y aymara, que han estado largo tiempo en contacto. Las nociones de 'vuelta' y 'regreso' que este codifica presuponen un ciclo completo de movimiento, iniciado por la partida o alejamiento de un punto de referencia para el posterior regreso al mismo lugar. La tercera acepción del término, con el sentido de 'vez', corresponde a la alternancia o sucesión de las cosas de acuerdo a un orden o turno. En ambas lenguas la voz resulta sinónimo de *mita*, que denota 'turno' (González de Holguín, 2007 [1608]: 68; Bertonio, 2011 [1612]: 411), por lo tanto, implica un proceso o acontecimiento que se presenta siguiendo un patrón regular. En la misma perspectiva, la voz *kuti* connota la noción de ciclo, caracterizado por la alternancia de momentos o

fases que cambian en el curso de un proceso. De allí que, según Harris y Bouysse-Cassagne (1982), la voz aluda a la inversión del tiempo-espacio en el curso de un ciclo histórico o natural, por lo tanto, a los momentos de transformación, crisis y regeneración.

De modo concordante, en el lenguaje iconográfico de la textilería quechua, el término *kuti* designa a los diseños en forma de S o la espiral de un caracol, que representan la idea de vuelta o renovación (Silverman, 2014) o, como señala Sánchez Garrafa (1995), de alternancia de los contrarios en un contexto secuencial. En quechua, la forma *-ku* se encuentra gramaticalizada, actuando como partícula verbal reflexiva, cuando la acción del verbo recae en el mismo agente (Rosat, 2009: 551). Los antecedentes lingüísticos sugieren que la forma *-ku* aporta el contenido semántico del movimiento circular, en tanto, la forma *-ti* expresa la inversión. La existencia de una serie de términos iniciados con esta partícula propia de este campo semántico así lo indican. Véanse, por ejemplo, las voces quechua *tipi*, que designa 'revés'; *tipay*, 'volcar'; *tiray*, 'volver'; *tijra*, 'reverso' (Rosat, 2009: 1128), o las aymara *tilakipaña*, 'volver de arriba abajo', 'volcar' (Bertonio, 2011 [1612]: 299, 481).

La voz *kutichina* denota en quechua y en aymara las operaciones simbólicas y prácticas rituales destinadas a hacer retornar un daño o mal lanzado. En este contexto, la enunciación del término *kuti* adquiere fuerza performativa, pues apunta a restaurar el orden precedente. En otras ocasiones, el término se emplea enfatizando su componente semántico transformador. Así, en quechua, *kutichej* designa al 'traductor', que traslada las expresiones del habla de una lengua a otra, pero también al 'decolorante', que modifica la tonalidad de las telas y fibras.

Esta conjunción de las nociones de retorno e inversión aseguran a la voz *kuti* un lugar importante en el lenguaje simbólico de las culturas quechua y aymara. La proposición nominal *willkakuti*, que literalmente significa 'a la vuelta del sol', designa al año nuevo aymara, asociado al solsticio de invierno, que marca un nuevo ciclo natural. El registro de este momento se encuentra institucionalizado desde la cultura Tiwanaku. El diseño arquitectónico del templo de Kalasasaya, también conocido como 'Templo de las Piedras Paradas', presenta una perfecta alineación con las estaciones del ciclo solar. Durante los equinoccios el sol entra por su puerta central. Para los solsticios, se alinea con los vértices del recinto, en dirección noreste para el solsticio de invierno y sureste para el solsticio de verano (Ibarra, 1982; Riveros, 1996). Bouysse-Cassagne (1987: 202) advierte la importancia simbólica del cambio en el ciclo solar, momento en que se realizaban grandes *tinku*, como se denomina a los encuentros ceremoniales: "Durante todos estos ritos de solsticio (vilcacuti) los muertos asumen el papel de celebrantes y toman el lugar de los vivos". De este modo, señala la autora, se muestra las posibilidades del tránsito entre el pasado y el presente en ambos sentidos.

En la cultura quechua, el ciclo temporal anual queda signado con los términos *watakuti*, el 'regreso del tiempo', también en la voz *intikutipa*, el 'regreso del sol', referido igualmente

por el solsticio de invierno que marca el año nuevo andino. No obstante, la composición nominal más conspicua dentro de esta serie es *pachakuti*, el regreso o inversión del tiempo-espacio. Tanto en la lengua quechua como en la aymara, el término *pacha* significa 'espacio' y 'tiempo' (Bertonio, 2011 [1612]: 420; Rosat, 2009: 579). El término *pachakuti* designa a los ciclos de la naturaleza y de la historia, que en el espacio andino se manifiestan periódicamente a través de cataclismos, como terremotos, erupciones volcánicas y períodos de inundación y sequía vinculados a los fenómenos de calentamiento o enfriamiento de la temperatura del mar. Estos eventos inciden en la modificación de los procesos de desarrollo cultural, expuestos en el colapso y reinicio de ciclos civilizatorios. La noción de *pachakuti* designa a estos momentos de cambio, pero también implica la convicción de que la historia es reversible. Por ello, a los integrantes de los pueblos del espacio andino les asiste la confianza de que en un futuro cercano volverán a ser soberanos, como lo fueron en el pasado. Las narrativas andinas asumen, por lo mismo, un sentido mesiánico que afirma el retorno de los incas.

Esta recurrencia centro y sur andina en los modelos del tiempo y el espacio constituye lo que denominamos un 'calco simbólico'. El término designa patrones transculturales de representación, que manifiestan una serie de rasgos compartidos, pero se encuentran codificados en diversos sistemas lingüísticos. En este contexto se registra también el correlato translingüístico entre las formas *ku* del mapudungun, *qu* del puquina y *kuti* del quechua y el aymara. Para su análisis debe considerarse la importancia y antigüedad de las instituciones que presentan la raíz léxica *ku* en el mapudungun, algunas de las cuales han sido documentadas desde las primeras crónicas, en el caso de la voz *künga*, y en el registro arqueológico prehispánico con una datación desde el 1200 d.C., en el caso de *kuel*. En términos de los patrones de forma y contenido idiomático, resulta notable la correspondencia entre los verbos mapuche *kun*, que denota 'ir', y *qu*, del puquina, que designa 'ir' y 'descender'. Nos encontramos aquí ante o bien posibles voces cognadas, o bien frente a antiguos préstamos lingüísticos. Como hemos señalado, la lengua puquina ha sido asignada a la cultura Tiwanaku, que floreció en el área circundante al lago Titicaca entre los años 500 y 1150 de nuestra era, cuya arquitectura muestra el control de los ciclos temporales del año solar. Los datos expuestos indican una posible matriz cultural común del modelo de articulación circular del tiempo, expuesto en las voces analizadas, con origen en el área central andina, donde sus expresiones presentan una distribución geolectal extensa (en el puquina, quechua, aymara, chipaya, kallawayá y kunza) y sus correlatos arqueológicos registran profundidad histórica.

5. Bibliografía citada

ADELAAR, Willem, y Pieter MUYSKEN, 2004: *The languages of the Andes*, Cambridge: Cambridge University Press.

- AGUILÓ, Federico, 1991: *Diccionario kallawayá*, La Paz: Musef.
- AGUILÓ, Federico, 2000: *El idioma del pueblo puquina: Un enigma que va aclarándose*, Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio-Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.
- AUGUSTA, Félix de, 1907: *¿Cómo se llaman los araucanos?*, Valdivia: Imprenta San Francisco.
- AUGUSTA, Félix de, 1916: *Diccionario español-araucano y araucano-español. Tomo primero: Araucano-Español*, Santiago: Imprenta Universitaria.
- BACIGALUPO, Mariella, 2016: *Thunder shaman: Making history with Mapuche spirits in Chile and Patagonia*, Austin: University of Texas Press.
- BECERRA, Rodrigo, y Gabriel LLANQUINAO, 2017: *Mapun kimun: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, Santiago: Ocho Libros Editores.
- BERTONIO, Ludovico, 2011 [1612]: *Transcripción del Vocabulario de la lengua aymara* (primera edición normalizada por Radio San Gabriel), La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas y Amazónicas.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse, 1987: *La identidad aymara: Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz: HISBOL-IFEA.
- CALVO, Julio, 2009: "Deixis verbal en el quechua -mu y -pu a la luz de la lexicografía", *Revista Española de Lingüística* 39 (2), 63-92.
- CAMPBELL, Lyle, 1997: *American Indian languages. The historical linguistics of Native America*, Oxford: Oxford University Press.
- CASAMIQUELA, Rodolfo, 1964: *Estudio del ngillatun y la religión araucana*, Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- CATRILEO, María, 1995: *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*, Santiago: Editorial Andrés Bello.
- CATRILEO, María, 2010: *Lengua mapuche en el siglo XXI*, Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, 2013: *Las lenguas de los incas*, Frankfurt: Peter Lang.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, 2016: "Tras las huellas de la lengua primordial de los incas: evidencia onomástica puquina", *Revista Andina* 54, 169-208.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, y Enrique BALLÓN, 2011: *Chipaya: Léxico y etnotaxonomía*, Lima: Radboud Universiteit Nijmegen & Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMO MAPUCHE [COTAM], 2003: *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*, Volumen 3, anexo a Tomo II, Informes Finales de Grupos de Trabajo [http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901_recurso_7.pdf, consultada 9 de septiembre 2021].

CORNEJO, Luis, 2014: "Sobre la cronología del inicio de la imposición cuzqueña en Chile", *Estudios Atacameños* 47, 101-116.

COURSE, Magnus, 2017: *Mapuche ñi mongen: Persona y sociedad en la vida mapuche rural*, Santiago: CIIR & Pehuén Editores.

CROESE, Robert, 1991: "Evidencias léxicas y gramaticales para una posible filiación del mapudungun con la macrofamilia arawaka", *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* 6, 283-296.

DÍAZ-FERNÁNDEZ, Antonio, 1992: "Contacto del mapudungun con dos lenguas principales del Tawantinsuyu: el quechua y el yunga", *Actas de la Lengua y la Literatura Mapuche* 5, 193-201.

DÍAZ-FERNÁNDEZ, Antonio, 2011: "2001-2011, la transformación de la inteligencia", *Política exterior* 25 (143), 60-70.

DILLEHAY, Tom, 1986: "Cuel: Observación y comentarios sobre los túmulos de la cultura mapuche", *Chungará* 16-17, 181-193.

DILLEHAY, Tom, 1990a: *Araucanía: Presente y pasado*, Santiago: Andrés Bello.

DILLEHAY, Tom, 1990b: "Mapuche ceremonial landscape, social recruitment, and resource rights", *World Archaeology* 22 (2), 223-241.

DILLEHAY, Tom, 1995: "Mounds of Social Death: Araucanian Funerary Rites and Political Succession" en Tom DILLEHAY (ed.): *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, Washington: Dumbarton Oaks, 281-313.

DILLEHAY, Tom, 2011: *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*, Santiago: Ocho Libros & Quillqa.

DILLEHAY, Tom, 2017: *La organización política temprana de los mapuche: Materialidad y patriarcado andino*, Santiago: CIIR & Pehuén Editores.

ECO, Umberto, 1992: *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen.

ENGLERT, Sebastián, 1934: "Los elementos derivados del aymará y el quichua en el idioma araucano", *Anales de la Facultad de Filosofía y Educación*, Santiago: Prensas de la Universidad de Chile 1 (1), 5-27.

ERIZE, Esteban, 1960: *Diccionario comentado mapuche-español*, Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur.

FARON, Louis, 1997: *Antupaiñamko: Moral y ritual mapuche*, Santiago: Ediciones Mundo.

FEBRÉS, Andrés, 1765: *Arte de la lengua general del reyno de Chile*, Lima: Calle de la Encarnación.

FOERSTER, Rolf, 1980: *Estructura y funciones del parentesco mapuche: Su pasado y presente*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

FOERSTER, Rolf, 2010: "Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuche: otra vuelta de tuerca", *Revista Chilena de Antropología* 21, 81-110.

FUENZALIDA, Mauricio, 2017: "Variaciones de vocales del mapudungun en los materiales de Augusta" (1916), *Lenguas Modernas* 49, 93-120.

GAVILÁN, Víctor, 2011: *El pensamiento en espiral: El paradigma de los pueblos indígenas*, Santiago: Ñuke Mapuförlaget.

GIRAULT, Louis, 1989: *Kallawayá: El idioma secreto de los incas*, La Paz: Unicef, Organización Panamericana de la Salud (OPS) y Organización Mundial de la Salud (OMS).

GOLLUSCIO, Lucía, 2009: "Loanwords in mapudungun, a language of Chile and Argentina" en Martín HASPELMATH y Uri TADMOR (eds.): *Loanwords in the world's languages. A comparative handbook*, Berlín, Alemania: De Gruyter Mouton, 1035-1071.

GONZÁLEZ, Marcelo, 2016: *Los mapuche y sus otros: Persona, sociedad y alteridad en el sur de Chile*, Santiago: Editorial Universitaria.

GONZÁLEZ DE HOLGUÍN, Diego, 2007 [1608]: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca* (edición digitalizada por el Grupo Runasimipi Quespisqa) [<http://www.letras.ufmg.br/padroao/cms/documentos/profs/romulo/VocabularioQqichuaDeHolguin1607.pdf>, fecha de consulta: 24 de septiembre 2021].

GOSE, Peter, 2019: "The Andean circulatory cosmos" en L. J. SELIGMANN y K. FINE-DARE (eds.): *The Andean world*, Londres: Routledge, 115-127.

GRÁJEDA, Eliseo, 2013: *Diccionario enciclopédico qhishwa-español*, Cochabamba: Kipus.

GREBE, María Ester, Sergio PACHECO y José SEGURA, 1972: "Cosmovisión mapuche", *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14, 46-73.

GREENBERG, Joseph, 1987: *Language in the Americas*, Stanford, USA: Stanford University Press.

GREIMAS, Algirdas, 1973: *En torno al sentido: Ensayos semióticos*, Madrid: Editorial Fragua.

GUNDERMANN, Hans, 1985: "Interpretación estructural de una danza mapuche", *Chungara* 14, 115-130.

HAMP, Eric, 1971: "On mayan-araucanian comparative phonology", *International Journal of American Linguistics* 37 (3), 156-159.

HANSS, Katja, 2020: "Language contacts of pukina" en Astrid ALEXANDER, Rebeca FERNÁNDEZ, Liesbeth ZACK y Otto ZWARTJES (eds.): *Missionary Linguistic Studies from Mesoamerica to Patagonia*, Leiden: Brill, 260-276.

HARRIS, Olivia, y Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE, 1982: "Pacha: En torno al pensamiento aymara" en Xavier ALBÓ (comp.): *Raíces de América: El mundo aymara*, Madrid: Alianza Editorial, 217-274.

HAVESTADT, Bernhard, 1883 [1777]: *Chiledúngu sive tractatus linguae chilensis. Vol II*, Leipzig: B. G. Teubner.

HERNÁNDEZ, Arturo, 1986: "Encuentro para la unificación del alfabeto mapuche: proposiciones y acuerdo", *CUHSO* 3 (1), 195-208.

IBARRA, Edgar, 1982: *Ciencia en Tihuanaku y el incario*, La Paz: Amigos del Libro.

JANUSEK, John, 2004: *Identity and power in the ancient Andes: Tiwanaku cities through time*, New York: Routledge.

KEY, Mary Ritchie, 1978: "Araucanian Genetic Relationships", *International Journal of American Linguistics* 44 (4), 280-293.

LAFONE, Samuel, 1898: *Tesoro de catamarqueñismos: Nombres de lugar y apellidos indios con eslabones aislados de la lengua cacana*, Buenos Aires: Imprenta Pablo E. Coni e Hijos.

LATCHAM, Ricardo, 1924: *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago: Imprenta Cervantes.

LENZ, Rodolfo, 1895-1897: *Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuches o araucanos*, Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

LENZ, Rodolfo, 1905-1910: *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas*, Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1997: *El totemismo en la actualidad*, Colombia: Fondo de Cultura Económico.

LIRA, Jorge, y Mario MEJÍA, 2008: *Diccionario quechua castellano, castellano quechua*, Lima: Universidad Ricardo Palma.

LONCON, Elisa, 2019: “Una aproximación al tiempo, el pensamiento filosófico y la lengua mapuche”, *Árboles y Rizomas* 1 (2), 67-81.

LOOS, Eugene, 1973: “Algunas implicaciones de la reconstrucción de un fragmento de la gramática del proto-pano”, *Estudios Panos II*, Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano, 263-282.

LOTMAN, Iuri, y Boris USPENSKI, 2000: “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” en Iuri LOTMAN: *La Semiósfera. III. Semiótica de las artes y de la cultura*, Madrid: Cátedra, 168-193.

MANGA, Eusebio, 1994: “Pacha: Un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana* 24, 155-189.

MANGA, Eusebio, 2014: *Ñawpa y Ñawp-N: Delimitadores de pacha (espacio-tiempo andino): Ñawpa un término situado, a la vez, “atrás” y “delante”* [<https://independent.academia.edu/EusebioManga>, fecha de consulta: 9 septiembre 2021].

MANKELAWEN, Pablo, 2005: “Valores básicos de la sabiduría ancestral mapuche”, *Comunicaciones Mapuche Kalbun* [blog] [<http://kalbuncomunicaciones.blogspot.com/2005/08/valores-bsicos-de-la-sabidura.html>, fecha de consulta: 9 de septiembre de 2021].

MENARD, Andrés, 2011: “Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina”, *Revista AIBR* 6 (3), 315-339.

MENARD, Andrés, 2014: “El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche”, *Escrituras Americanas* 1, 45-54.

MENARD, Andrés, 2018: “¿Qué es un ‘archivo’ (entre comillas)?”, comunicación presentada en Seminario *Historia Dialoga*, Instituto de Historia Universidad Católica [https://www.researchgate.net/publication/327233887_Que_es_un_archivo_entre_comillas].

MENDIZABAL, María, 1994: “Aproximación al canto ritual mapuche” en Isabel PEREDA y Elena PERROTTA: *Junta de hermanos de sangre: Un análisis del nguillatún a través del tiempo y el espacio desde una visión huinca*, Buenos Aires: Papers, 142-153.

MIDDENDORF, Ernst, 1890: *Wörterbuch des Runa-Simi oder Keshua-Sprache*, Leipzig: Brockhaus.

MOLINEAUX, Benjamín, 2020: Prolegomena to a corpus of historical mapudungun [<https://benmolineaux.github.io/>, fecha de consulta: 10 de septiembre 2021].

MOULIAN, Rodrigo, María CATRILEO y Felipe HASLER, 2018a: "Correlatos en las constelaciones semióticas andinas del sol y de la luna en las áreas centro y sur andinas", *Boletín del Museo Chileno Precolombino* 23 (2), 121-141.

MOULIAN, Rodrigo, María CATRILEO y Pablo LANDEO, 2015: "Afines quechua en el vocabulario mapuche de Luis de Valdivia", *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 53 (2), 73-96.

MOULIAN, Rodrigo, Felipe HASLER, María CATRILEO y Jaqueline CANIGUAN, 2018b: "Resonancias de la luz en las lenguas centro y sur andinas: Un estudio de correlaciones en constelaciones semióticas amerindias del brillo", *Onomázein* 42, 124-152.

MOULIAN, Rodrigo, Elvira LATORRE, Jaqueline CANIGUAN y Francisco BAHAMONDES, 2020: "Pañilwe ñi dungu / Las voces del metal", *Antropologías del Sur* 13, 1-25.

NAKASHIMA, Lydia, 1986: "El carácter progresivo de la teoría de los sueños mapuche", *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* 14 (2), 185-199.

PAREDES, Adriana, 2005: *Üi*, Santiago: Lom Editores.

PARKER, Gary J., 2013: *Gramática Quechua Ancash-Huailas*, Lima: Ministerio de Educación.

PATRÓN, Pablo, 1912: "Influencia del dominio peruano en Chile" en *Trabajos del 4° Congreso Científico, Sección Ciencias Naturales, Antropológicas y Etnológicas*, volumen XVII, Santiago, Chile: Imprenta Barcelona, 101-180.

PAYNE, David, y Robert CROESE, 1988: "On mapudungun linguistic affiliations: an evaluation of previous proposals and evidence for an Arawak relationships", comunicación leída en 46th International Congress of Americanists, julio de 1988, Amsterdam, Holanda.

PEIRCE, Charles, 1965: "Elements of logic" en Ch. HARTSHORNE y P. WEISS (eds.): *Collected Papers of Sanders Charles Peirce. Volume 1: Principles of Philosophy and Volume 2: Elements of Logic*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

PELINSKI, Ramón, y Rodolfo CASAMIQUELA, 1966: "Músicas de canciones totémicas y populares y de danzas araucanas", *Revista del Museo de La Plata* 6 (31), 43-61.

QUIDEL, José, 2020: *La noción mapuche del che (persona)*. Tesis de Doctorado en Antropología, Universidade Estadual de Campinas.

QUILAQUEO, Daniel, Segundo QUINTRILEO y Prosperino CÁRDENAS, 2005: *Educación, currículo e interculturalidad: Elementos sobre formación de profesores en contexto mapuche*, Temuco: Universidad Católica de Temuco.

RAMOS, Alonso, 1976 [1621]: *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz: Cámara Nacional de Comercio.

RIVEROS, Freddy, 1996: *Arquitectura de Tiwanaku: Astronomía y calendarios*, La Paz: IV Bienal Boliviana de Arquitectura.

ROBERTSON, Carol, 1979: "Pullin the ancestors: performance, practice, and praxis in mapuche order", *Ethnomusicology* 23 (3), 395-416.

ROSAT, Adalberto, 2009: *Diccionario enciclopédico quechua-castellano del mundo andino*, segunda edición, Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

SALAS, Adalberto, 1992: *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*, Madrid: Mapfre.

SÁNCHEZ, José, 1995: *Textos textiles en la tradición cultural andina*, Quito: IADAP.

SÁNCHEZ, Gilberto, 2020: "Los quechuismos en el mapuche (mapudungu(n)) antiguo y moderno", *Boletín de Filología* 55 (1), 355-357.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo, 2015: "Después de la muerte en el mundo andino: Una aproximación antropológica", *Ciencias sociales y religión desde el Perú* 9 (1), 64-81.

SCHULLER, Rodolfo, 1907: *Vocabularios y nuevos materiales para el estudio de la lengua de los indios lican-antai (atacameños)-calchaqui* (ed. F. BECERRA), Santiago: Imprenta Cervantes.

SILVERMAN, Gail, 2014: *Los signos del imperio*, Lima: Antares Cultura y Desarrollo.

SMEETS, Ineke, 2008: *A grammar of Mapuche*, Berlín: Mouton de Gruyter.

STARK, Louis, 1970: "Mayan affinities with araucanian", *Papers from 6th Regional Meeting, Chicago Linguistic Society*, Chicago, USA, 57-69.

TORERO, Alfredo, 1972: "Lingüística e historia de la sociedad andina" en A. ESCOBAR (ed.): *El reto del multilingüismo en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 51-106.

TORERO, Alfredo, 1987: "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI", *Revista Andina* 10, 329-405.

TORERO, Alfredo, 2005: *Idiomas de los Andes*, Lima: Editorial Horizonte.

TOVAR, Antonio, 1961: *Catálogo de lenguas de América del Sur*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

VÄISSE, Emilio, Félix HOYOS y Aníbal ECHEVERRÍA, 1896: *Glosario de la lengua atacameña*, Santiago: Imprenta Cervantes.

VALDERRAMA, Ricardo, y Carmen ESCALANTE, 1980: "Apu Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkinmarka)", *Debates en Sociología* 5, 233-269.

VALDIVIA, Luis de, 1887 [1606]: *Arte y gramática general de la lengva que corre en todo el reyno de Chile con vn confessionario y vocabvlario*, Leipzig: B. G. Teubner.

VILLENA, Belén, María Teresa CABRÉ y Sabela FERNÁNDEZ, 2019: "Formación de nombres en mapudungun: Productividad, genuinidad y planificación", *Signos* 52 (100), 615-638.

WHORF, Benjamin, 1971: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona: Barral Editores.

ZÚÑIGA, Fernando, 2006: *El habla mapuche. Introducción a la lengua mapuche*, Santiago: Centro de Estudios Públicos.