



Universidad de Chile

Facultad de Derecho

Departamento de Ciencias Penales

**LA COSMOVISIÓN MAPUCHE EN EL SISTEMA PENITENCIARIO CHILENO:
DETERMINACIÓN DE LOS ELEMENTOS RELEVANTES PARA SU
INCORPORACIÓN EN EL REGLAMENTO DE ESTABLECIMIENTOS
PENITENCIARIOS N°518**

Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales

Autoras:

Sofía Espinoza González

Paulina Figueroa Araneda

Profesor guía:

Álvaro Castro

Santiago, Chile

2019

RESUMEN

El presente trabajo pretende evaluar si el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios N° 518 contempla los aspectos relevantes de la cosmovisión Mapuche. Para ello, en primer lugar, se identifican, analizan y sistematizan los aspectos de la cosmovisión mapuche que son relevantes en materia penitenciaria. En segundo lugar, se realiza un análisis de las materias del reglamento en que debieran ser considerados dichos aspectos para verificar si se encuentran incorporados adecuadamente, teniendo en cuenta la normativa internacional. Por último, establecemos que, a nuestro juicio, el Reglamento adolece de una insuficiencia normativa, razón por la cual exponemos la necesidad de su pronta modificación, y propuestas para llevarla a cabo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.....	1
I. Justificación del problema.....	1
1. Explicación del problema.....	1
2. Relevancia del problema.....	4
3. Estado del arte:	5
II. Hipótesis:	6
III. Objetivos	6
PRIMERA PARTE: LA COSMOVISIÓN DEL PUEBLO MAPUCHE	7
I. EL CONCEPTO DE COSMOVISIÓN:	7
II. ASPECTOS RELEVANTES DE LA COSMOVISIÓN MAPUCHE:	12
1. El <i>Axi Mapu</i> como sistema jurídico-sancionatorio.....	12
2. Vestimenta y objetos simbólicos.....	24
2.1 Vestimenta Mapuche	24
2.2 Platería Mapuche.....	26
2.3 Kultrún y Rewe como objetos simbólicos	31
3. La Agricultura Mapuche.....	37
4. Salud Mapuche:.....	46
5. Ceremonias religiosas y ritos:.....	52

5.1 El We Tripantu:.....	52
5.2 El Nguillatún:.....	54
5.3 El Palín	59
5.4 Ritos Funerarios	62
5.5 El Machitún.....	66
SEGUNDA PARTE: ¿RECOGE EL REGLAMENTO DE ESTABLECIMIENTOS PENITENCIARIOS LOS ASPECTOS RELEVANTES DE LA COSMOVISIÓN MAPUCHE?.....	70
1. De los principios y fines de la Actividad Penitenciaria	70
2. Del Régimen Penitenciario en los Recintos	76
3. De los derechos y obligaciones de los internos.....	83
3.1 De la atención médica de los internos.....	83
3.2 De las condiciones básicas de vida	86
3.3 De las visitas.....	87
4. De la aplicación de sanciones disciplinarias.....	95
5. De las actividades y acciones para la Reinserción Social:	103
CONCLUSIÓN.....	115
BIBLIOGRAFÍA.....	117

INTRODUCCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

I. Justificación del problema

1. Explicación del problema

En Chile, la actividad penitenciaria se rige por el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios N°518, el cual establece un tratamiento estandarizado (igualitario) para todas las personas privadas de libertad. Ello implica que la población penal sea considerada por esta normativa como un grupo homogéneo, con características y necesidades similares, lo cual dista bastante de la realidad, puesto que dentro de las cárceles existen distintos grupos minoritarios que debido a sus particularidades poseen necesidades especiales dentro de los recintos penales. Entre estos grupos se encuentran los pueblos originarios, y respecto de ellos el Instituto Nacional de Derechos Humanos ha dado cuenta que “dentro del total de la población penal resulta relevante la composición y la existencia de personas privadas de libertad que pertenecen a pueblos originarios”, haciendo referencia a “los problemas de identificación de dichas personas y a la importancia y relevancia de considerar los aspectos culturales tanto en la determinación de la pena como en la forma de cumplimiento de la misma” (Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2017, p. 38).

Los pueblos indígenas se diferencian de la nación chilena, ya que ellos poseen “una lengua, una historia común, sus propias instituciones y cosmovisión” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003, p. 1016). La cosmovisión es particularmente relevante, ya que consiste en la “visión o concepción global de universo” (RAE) y otorga una “suficiente uniformidad para proveer un sentido de identidad común y un espíritu de colaboración dentro del grupo porque ven las cosas básicamente desde la misma perspectiva” (Sánchez, 2010, p. 82).

En el año 2009 Chile ratificó el Convenio 169 de la OIT, lo cual obliga al Estado a que su normativa (y por ello, el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios) deba propender a la aplicación de las normas allí establecidas, particularmente a lo dispuesto en sus artículos 8, 9 y 10 y en especial el artículo 8.2 que dispone: “Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean compatibles con los derechos

fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”; y el 10.1 que establece que “cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales”.

Al interior de los Recintos Penitenciarios se han generado ciertos problemas con personas pertenecientes a pueblos indígenas, ejemplos de ello, son el caso de la machi Rosa Reiman y el caso del machi Celestino Córdova: El primero de ellos ocurrió el año 2011, cuando Rosa Reiman, machi, intentó ingresar a un recinto penitenciario de Angol con su kultrún, instrumento característico del pueblo mapuche y esencial para la realización de ritos ceremoniales; sin embargo, un funcionario de Gendarmería procedió a desarmarlo y dentro encontró vainillas de balas, que son utilizadas para generar el sonido característico del kultrún, lo que trajo como consecuencia la detención de la machi Rosa Reiman siendo acusada de intento de ingreso de municiones al interior del recinto penitenciario (Diario Uchile, 2017). Frente a esta situación la comunidad mapuche declaró la gravedad que constituían los hechos en relación con su cosmovisión, ‘el quitarle el kultrún a nuestra machi puede ser una acto con consecuencias terribles en donde pude correr riesgo su propia vida’ (Cooperativa.cl, 2011), lo que los llevó a concluir lo siguiente ‘esto nos deja demostrado que el winka jamás logrará entender la conexión que tenemos con la naturaleza ni la forma en que comprendemos el mundo’ (Cooperativa.cl, 2011). El segundo caso ocurrió recientemente, el cual tuvo como protagonista a Celestino Córdova, quien fue condenado a 18 años de cárcel como autor de incendio con resultado de muerte, razón por la cual se encontraba privado de libertad (Diario Uchile, 2018). Él solicitó a Gendarmería permiso para salir del recinto penitenciario con el objetivo de poder realizar un rito característico de su pueblo en conjunto con su comunidad, pero Gendarmería se rehusaba a otorgar el permiso argumentando una serie de razones, entre ellas, que no era posible otorgar las medidas de seguridad necesarias para garantizar el estado del machi en la realización del rito (Diario Uchile, 2018). El machi decidió manifestar su descontento con la decisión de Gendarmería mediante una huelga de hambre, lo cual lo hizo bajar casi 20 kilos, generando así, graves efectos para su salud (El Desconcierto, 2018). Ante esta situación fue presentado un Recurso de Amparo, el cual fue rechazado por la Corte de Apelaciones de Temuco cuyo fallo fue confirmado por la Corte Suprema. Finalmente, luego de más de 100 días en huelga de hambre, le fue otorgado el permiso de salida (El Desconcierto, 2018).

Frente a este panorama, en julio del año 2018, el Centro de Estudios de Justicia, el Centro de Derechos Humanos y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile presentaron una propuesta -elaborada en conjunto- al Ministerio de Justicia, la cual busca modificar el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios con el objetivo de “cumplir con los deberes que involucran garantizar la integridad de las culturas indígenas incluso cuando las personas se encuentran privadas de libertad, resguardando su derecho a ejercer su identidad cultural, sobre todo si desempeñan un rol cultural y religioso a su pueblo” (Facultad de Derecho Universidad de Chile, 2018).

Por su parte, el Instituto de Derechos Humanos, dentro de su tercer estudio realizado sobre condiciones carcelarias, que abarca el periodo 2016-2017, ha identificado otras problemáticas referentes a las personas privadas de libertad que pertenecen a comunidades indígenas, señalado que entre el “2016 y 2017, solo en el 15,0% de las unidades penales se registran celebraciones o ritos de los pueblos indígenas, mientras que en el 85,0 % restante no se consignan” (Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2017, p. 129) y que “hay sectores adecuados para ceremonias indígenas en nueve unidades. Si bien hubo ejercicio de algunas ceremonias esto no es una generalidad” (Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2017, p.137).

De esta manera, los conflictos que se han producido dentro de las cárceles, los pronunciamientos de los Tribunales de Justicia, los estudios y las propuestas realizados por Instituciones -públicas y académicas- sobre el tema, sugieren la existencia de una problemática posiblemente normativa dentro del sistema penitenciario chileno, que está afectando a las personas pertenecientes a comunidades indígenas dentro de los recintos carcelarios en cuanto a su calidad de grupo minoritario. Los cuales, al tener una identidad cultural y cosmovisión propia poseen necesidades especiales, características que deberían estar incorporadas en el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios N°518. En otras palabras, existen elementos de la cosmovisión de los pueblos indígenas que podrían resultar relevantes para el sistema penitenciario y que en el caso de no estar contenidos en la reglamentación podría revelar una insuficiencia de este.

Por último, si bien es una cuestión que afecta a la generalidad de los pueblos indígenas existentes en Chile, es el Pueblo Mapuche aquel que constituye la mayor parte de estos grupos en

nuestro país -“del total de la población nacional (un poco más de 17 millones) 2.185.792 dijo sentirse pertenecientes a algún pueblo indígena, dentro de los cuales el 79,8% corresponde al pueblo mapuche” (Instituto Nacional de Estadísticas, 2017)- por lo que el desarrollo de nuestra investigación estará orientada a esta comunidad en específico.

2. Relevancia del problema

La importancia de identificar aquellos elementos de la cosmovisión mapuche para efectos de verificar si aquellos se incluyen en el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios se relaciona con la situación de vulnerabilidad y minoría que caracteriza a esta comunidad, razón por la que el Estado chileno tiene la obligación -en virtud de los compromisos internacionales que ha asumido luego de la ratificación del Convenio 169- de darles un tratamiento especial y así resguardar el principio de igualdad y no discriminación que exige justamente tomar en cuenta sus necesidades especiales que derivan de las diferencias propias de dos culturas coexistentes; la mapuche y la occidental.

Además, es relevante desde el punto de vista de los fines del sistema penitenciario, cuyas políticas debieran tener una orientación reeducativa, restaurativa y resocializadora que apunten a que los internos, una vez cumplidas sus condenas, no vuelvan a cometer delitos en el futuro. Así, en la medida en que no se reconozca la especialidad de las comunidades indígenas en atención a sus costumbres es difícil cumplir con dichos objetivos y evitar la reincidencia.

Por último, una sistematización de los elementos de la cosmovisión mapuche es necesaria en virtud de un desconocimiento generalizado de ésta y la falta de certeza sobre los aspectos relevantes para el sistema penitenciario, de tal manera que una vez que el legislador decida incorporarlos a la normativa, ello pueda realizarse de manera correcta para dar cumplimiento efectivo de los principios de igualdad y no discriminación, asegurando así la pertinencia cultural en la reglamentación.

3. Estado del arte:

El conflicto mapuche se ha tratado bastante en la doctrina nacional, autores como Jaime Couso, Raúl Carnevali, Myrna Villegas y Rodrigo Lillo han dado cuenta de la importancia de la cosmovisión mapuche en el Derecho Penal chileno. Por su parte, Couso ha analizado la forma en que el derecho penal ha tratado el comportamiento delictivo protagonizado por personas pertenecientes al pueblo mapuche, tomando como puntos de estudio dos tipos de casos tratados por los tribunales, el primero en cuanto a la violencia en su lucha por la reivindicación de tierras, y el segundo en cuanto a materias de sexualidad precoz e incesto entre ellos, delitos que ponen de relevancia las diferencias de valoración cultural de las conductas atípicas y el potencial para reconocer la importancia de estas diferencias en la definición de los deberes jurídicos que a cada uno corresponden, y que deben servir de base para juzgar su conducta en un Estado-Nación con un sistema jurídico monista “un solo derecho igual para todos” (Couso, 2013). En la misma línea, Carnevali ha expresado que el multiculturalismo ha supuesto nuevos desafíos para el Derecho penal, pues la valoración que puede tener un determinado comportamiento variará conforme el contexto cultural al que pertenezca el autor y desde esa afirmación busca comprender qué se entiende por delitos culturalmente motivados y si la respuesta para su tratamiento penal debe hallarse en la esfera de la antijuridicidad o en la culpabilidad (Carnevali, 2007). Myrna Villegas destaca como sistema sancionatorio mapuche vigente al Az Mapu -una especie de sistema meta jurídico que establece normas de conducta individuales y colectivas necesarias para mantener el equilibrio del cosmos, el cual tiene una raíz espiritual y un significado mucho más profundo que el que los occidentales atribuimos a nuestro derecho (Villegas, 2015) -refutando el negacionismo que algunos plantean ante la justicia penal ordinaria y la problemática que implica entregarle el conocimiento de todos sus conflictos (Villegas, 2014). Por último, Lillo considera para su análisis la persecución penal de los mapuches que han sido acusados de participar en delitos vinculados con la protesta por el reclamo de sus derechos y, por otra parte, manifiesta la necesidad del reconocimiento del derecho indígena y de sus tradicionales mecanismos de resolución de conflictos (Lillo, 2015).

Así, como podemos observar, la importancia de la cosmovisión mapuche ha sido destacada por dichos autores en el ámbito del derecho penal, particularmente en el ámbito de la justicia penal ordinaria y respecto valoración de sus comportamientos y determinación de la pena.

Sin embargo, no existen estudios orientados a la incorporación de ésta en el ámbito de la ejecución de las sanciones penales -particularmente en la normativa penitenciaria- como pretendemos realizar nosotros desde una sistematización de los elementos importantes de la cosmovisión mapuche para la materia, con el fin de constatar que ellos estén incorporados de manera eficiente en el Reglamento que actualmente regula el sistema penitenciario en nuestro país, por lo que en este sentido nuestra investigación resulta innovadora.

II. Hipótesis:

El Reglamento de Establecimientos Penitenciarios no recoge los aspectos relevantes de la cosmovisión mapuche, conteniendo normas estandarizadas que no atienden a sus particularidades propias. Esto, ha generado una serie de problemas en el tratamiento de las personas pertenecientes al Pueblo Mapuche, afectando a las que se encuentran al interior de los recintos carcelarios, como a las que realizan visitas. Es necesario -y urgente- modificar el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, de manera que incluya los aspectos relevantes de la cosmovisión mapuche, con el fin de garantizar la efectiva protección de sus derechos humanos.

III. Objetivos

Objetivo general:

- Identificar, analizar y sistematizar cuáles son los elementos de la cosmovisión del Pueblo Mapuche que son relevantes para el sistema penitenciario e identificar en qué materias del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios N°518 debe incorporarse.

Objetivos específicos:

- Investigar sobre la cosmovisión mapuche para efectos de identificar aquellos aspectos que sean relevantes para el sistema penitenciario.
- Verificar si aquellos elementos de la cosmovisión del pueblo mapuche son recogidos por el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios N°518.

PRIMERA PARTE: LA COSMOVISIÓN DEL PUEBLO MAPUCHE

I. EL CONCEPTO DE COSMOVISIÓN:

La Real Academia Española define el término cosmovisión como la “visión o concepción global del universo” (RAE), definición que a primera vista no deja entrever la complejidad e importancia del término. En este sentido, en una entrevista realizada por Constanza Jiménez a Beatriz Painniqueo Tragnolao -mapuche y dirigente de la comunidad Foliche Aflai- afirma que *‘la cosmología mapuche es amplia, abarca distintos y casi todos los aspectos de sus vidas. No está separada de lo espiritual, al contrario, lo espiritual está en constante presencia en su cotidiano. Uno de los puntos más relevantes en su manera de ver, es que los seres humanos de la tierra conciben el mundo natural como una réplica del sobrenatural’* [Así, para los pueblos indígenas, la cosmovisión tiene directa relación con] “la forma de ver el mundo, de relacionarse con su entorno, de concebir las energías del universo y relacionarse con la tierra, propio de su cultura e identidad” (Jiménez, 2015).

La complejidad de esta se evidencia, además, al tomar en cuenta que su conocimiento y transmisión no se lleva a cabo mediante un sistema de educación formal como ocurre en las culturas occidentales ni tampoco se encuentra contenida en fuentes directas y escritas¹. La cultura mapuche se caracteriza por su pragmatismo ya que tanto la transmisión del conocimiento y sus costumbres como el entendimiento de la visión de mundo se llevan a cabo a través de la oralidad; Además, esta forma de transmisión de la cultura “poseen carácter secreto y esotérico, controlándose estrictamente su divulgación al *winka* (chileno). Todo mapuche conoce, ya sea un segmento pequeño o amplio del esquema total de cosmovisión según su grado de aculturación y participación activa en ceremonias rituales. Sin embargo, son los portadores de estos conocimientos y creencias –machi, cacique, *dunulmachife* y *nillatufe*- quienes conocen el total” (Grebe, Pacheco y Segura, 1972, p.71).

¹ “Si bien es cierto que existen diversos trabajos que abordan el tema de la Cultura Mapuche, estos en su mayoría han sido elaborados por investigadores no mapuche; reflejando la forma en que desde la perspectiva occidental, y de acuerdo a los paradigmas e interpretaciones occidentales, se ha interpretado y entendido el mundo mapuche” (Sánchez, 2001, p.28)

Tales mecanismos de transmisión del conocimiento son principalmente tres; El *Nütxam*, que consiste en la transmisión de enseñanzas y valores a los más jóvenes a través del diálogo por parte de los ancianos (*fücha wentxun*) quienes son considerados como los poseedores de mayor sabiduría; El *Epeu*, que consiste en relatos transmitidos de generación en generación que contienen el kimün o conocimiento ancestral de la memoria mapuche; Y por último, el *Peuma* o sueños, a través de los cuales los espíritus de los antepasados (*kenyfükeche*) se comunicaban con el mapuche en su idioma ancestral (*mapuzugún*). Es común que mediante el *peuma* se den aviso de desastres naturales, de la necesidad de realizar un *guillatún* u otros ritos o ceremonias (Estudios Indígenas, 2018).

Consiguientemente, podemos afirmar que la oralidad nos ayuda a percibir la importancia de la conservación de su idioma; el *mapuzugun* constituye su lengua nativa y ancestral, de la cual se desprende el conocimiento de su cultura; *mapu* significa tierra, territorio o materia, *zugun* significa ‘el habla’, la voz, la energía que incide en el otro para comunicarse. De esta manera, el *mapuzugun* como el ‘habla de la tierra’ recoge la impresión y comprensión de la naturaleza al considerarse como la onomatopeya del sonido esencial que emerge de ella, de sus cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) y que el mapuche, luego de escucharla, expresó a través de su lenguaje, lo cual da cuenta del pragmatismo y la lógica natural presente en su cultura (Ñanculef, 2016).

Para comprender la cosmovisión y analizar los paradigmas del Pueblo Mapuche es esencial entender que el *Mapu* o la ‘tierra’ es “la base fundacional esencial de la cultura mapuche, y es parte del significado etimológico de la propia palabra mapuche, mapu-che, ‘gente de tierra’, el que nos desafía a meternos en lo más profundo de la formación de nuestra cultura, a partir precisamente del mapu” (Ñanculef, 2016, p. 25). Así, los mapuches le atribuyen un sentido de vitalidad a esta, concibiendo a sus elementos como sagrados que deben estar en constante equilibrio. Lo anterior se ve reflejado en lo expresado por Segundo Huala: ‘*Porque somos mapuche, en esta tierra nos dejaron, de aquí emergimos y se conformaron los diferentes linajes desde nuestros antepasados y que hoy se reflejan en nuestros nombres (apellidos). Así, unos salimos de los pájaros, otros de los ríos, de los volcanes, otros de las piedras... En fin, así se fueron conformando nuestras familias y por eso seguimos aquí enraizados en esta tierra. Nosotros no venimos de otra parte peñi*’ (Melín et al, 2016, p.28).

Esta espiritualidad deriva de la idea de que los mapuches “conciben el cosmos como una serie de plataformas que aparecen superpuestas en el espacio, todas de forma cuadrada e igual tamaño. Se dice que fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la plataforma más alta donde residen los dioses creadores. La agrupación de estas plataformas cuadradas define la ubicación de las tres zonas cósmicas: *wenu mapu* o *meli ñom wenu*, aposento ordenado y simétrico de los dioses, donde habitan espíritus benéficos y antepasados; las dos plataformas del mal, *anka wenu* y *minche mapu*, zonas caóticas, oscuras donde residen los espíritus maléficos y el mundo natural Mapu, donde el bien y el mal están presentes. La contradicción derivada de la oposición de estas dos zonas cósmicas en perpetuo conflicto se proyecta dinámicamente en la tierra. Por lo tanto, la visión cósmica mapuche es dualista: el *wenu mapu* contiene solo al bien y el *anka wenu* y *minche mapu* representan solo el mal y en la tierra coexisten los dos, en una síntesis que no significa fusión sino en una convivencia dinámica” (Jiménez, 2015). De este orden vertical del cosmos deriva una gran diferencia con la cultura chilena –y las culturas occidentales en general- en circunstancias de que para las comunidades mapuches coexisten en la matriz terrestre lo profano y lo sagrado, mientras que para nosotros representan dos dimensiones separadas.

A su vez, el *mapu* o mundo natural se ordena horizontalmente en virtud de cuatro puntos cardinales, de los cuales derivan dos tipos de orden espacial: uno ético y otro ceremonial. Del estudio realizado por los autores Grebe, Pacheco y Segura se desprende que “a los puntos cardinales se les asigna un orden jerárquico guiado, respectivamente, por la *oposición del bien y mal* y *por el movimiento circular contrario a los punteros del reloj a partir del Este*, que impera en el ceremonial religioso y profano. El orden espacial ético, regido por la pareja de oposición bien-mal, ha asignado a los puntos cardinales distintas connotaciones de bondad y maldad, de acuerdo a asociaciones de origen empírico-racional o mágico-religioso, ligadas a fenómenos naturales, climáticos o geográficos y sus efectos positivos o negativos en la economía agraria y bienestar general de los mapuches”. Así, el Oeste (*lafkén* o *nau mapu*) deriva de la oscuridad, el temporal, la lluvia mala, la ruina del cultivo, la enfermedad grave y la muerte y se le asocia a elementos mágico-religiosos como el *Wekufe* o espíritu del mal. El Norte (*piku mapu*) deriva del mal tiempo, la lluvia, las heladas y la enfermedad y se le asocia a la mala suerte. Por su parte, el Sur (*willi mapu*) deriva de la bonanza, el sol, el buen viento, buena salud, cosecha y trabajo. Y se le asocia a la buena suerte. Por último, el Este (*puel mapu*) es el más importante, deriva del buen viento, de la buena cosecha,

la salud y la abundancia, “se le menciona en primer lugar en las recitaciones rituales. Se dirigen hacia él las rogativas de la machi en todas las ceremonias chamánicas. Y en el gran ritual de fertilidad, el *nillatún*, todas las actividades se orientan primariamente hacia el este y secundariamente hacia el sur, dándose la espalda al oeste y colocándose defensas tanto en dirección hacia este último punto como hacia el norte” (Grebe, Pacheco y Segura, 1972, p.56).

Un tercer orden o relación del cosmos es la concepción temporal-espacial de éste, ‘asociado a los giros circulares de las ceremonias tradicionales. El orden ceremonial regido por esta idea de ciclos, nos transfiere a otro nivel de análisis en el cual se interrelacionan las dimensiones espacio y tiempo. Ejemplo de prácticas cotidianas y profanas donde transcurre el tiempo en circuitos o giros circulares completos son: la ingesta grupal de mate, vino o *mudai* (chicha de trigo) y que siguen el orden de la rueda. De manera más destacada aún, este principio se reproduce en ceremonias rituales religiosas como el *nillatún* (ritual de fertilidad) y el *neikurrewén* (ritual postiniático de la machi), o en las danzas y giros de los bailarines y jinetes circulando y repitiéndose en múltiples pares crecientes. El tiempo es percibido a través del eterno retorno del giro circular alrededor del poste sagrado o el árbol cósmico que representa el centro del mundo’ (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2012, p.20).

Los elementos naturales esenciales para comunidad mapuche son cuatro; la tierra, el agua, el aire y el fuego. De esta forma, “[t]odas las expresiones culturales del Pueblo Mapuche se manifiestan y se estructuran sobre la base de estos cuatro elementos principales, también la estructura de sociedad propia del Pueblo Mapuche está basada en los cuatro elementos bases señalados. Ellos de alguna forma están representados en la estructura social, que a su vez, considera cuatro elementos centrales: territorio, estructura organizacional, pensamiento o filosofía y sistema económico. (...) Ellos se relacionan y retroalimentan mutuamente, son interdependientes, de tal forma que si uno no avanza a la par de los otros existirá un desequilibrio en el conjunto de los elementos que componen el Pueblo, provocando una crisis a su existencia y sobrevivencia” (Sánchez, 2001, p.31).

De lo expuesto, podemos notar que la cosmovisión mapuche es de carácter dualista, circular, holística y dialéctica, cuyo eje central es la tierra en donde se mezcla lo espiritual y lo material, existiendo una estrecha relación entre los elementos naturales que la componen con lo

mágico y lo religioso, evidenciando el diálogo constante entre lo profano y lo sagrado. Así, “en el hombre mapuche está la copia de la totalidad del universo, esto es que cada hombre, cada mujer, cada niño, cada niña es en sí mismo un cosmos, es por ello que cuando una persona se enferma, es porque ha perdido el equilibrio cósmico respecto de los entes que conforman su naturaleza y para lo cual la Machi está facultada a reponer el equilibrio perdido” (Sánchez, 2001, p.32). Y como podremos notar, estas características se ven reflejadas en cada uno de los aspectos y elementos de su cultura; sus costumbres, el sistema de normas de conducta, los métodos de sanación y salud, las ceremonias religiosas, los objetos simbólicos y la agricultura giran en torno a la idea del mundo que ellos poseen, la que resulta muy importante comprender pues le otorgan unidad y cohesión al Pueblo Mapuche.

II. ASPECTOS RELEVANTES DE LA COSMOVISIÓN MAPUCHE:

1. El *Az Mapu* como sistema jurídico-sancionatorio.

El Pueblo Mapuche cuenta con un sistema propio de normas denominado *Az Mapu*, el cual determina el modelo de conducta y relación entre ellos mismos y con su entorno. Como veremos, este sistema que aún se mantiene vigente en las comunidades más tradicionales, contiene elementos basados en principios que difieren enormemente del sistema jurídico chileno con el cual subsiste paralelamente y muchas veces de manera antagónica debido a la falta de reconocimiento por parte del Estado

Tomando en cuenta que el idioma del Pueblo Mapuche es reflejo de su cultura, sería correcto comenzar por comprender el significado etimológico; “*Az mapu* en *mapunzugun* significa *Azküileal taiñ mogen, taiñ mapu egu*, esto es, estar bien, en armonía con el ser interno y con todas las fuerzas que rodean al hombre en su entorno natural y cósmico” (Sánchez, 2001, p.29). Lo anterior da luces de la estrecha relación de este sistema con la espiritualidad y el sentido de equilibrio, características que forman parte de su visión de mundo, holística y circular. Así, Elicura Chihuailaf –escritor mapuche- explica que *Az mapu* “(...) es nuestro deber ser en la *Nag Mapu* (la tierra en que andamos), el espacio territorial que reproduce la *Wenu Mapu* (la tierra de arriba). Son las normas que ordenan la reciprocidad, el espacio en el que es posible alcanzar el intercambio con el fin de otorgarle continuidad a los equilibrios duales que dicen relación, por ejemplo, con el día y la noche; salud y enfermedad; arriba y abajo; alegría y tristeza” (Chihuailaf, 1999. p.50). En este mismo sentido, Juan Sánchez Curihuentro –investigador mapuche- señala que “el *Az Mapu* expresa las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser, la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala el poder de hacer y no hacer y la manera en que se deben hacer las cosas (...) si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia

en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Curihuentro, 2001, p.29).

Este modelo de conducta es anterior a la creación del Estado e incluso anterior a la llegada de los españoles, hitos que han provocado que la regularidad de diversas prácticas que lo componen ha ido disminuyendo sobretodo porque, como ya habíamos adelantado, los elementos centrales del *Az Mapu* o Sistema Jurídico Mapuche son fiel reflejo de su cosmovisión, “(...) basada en la integralidad de la forma mapuche de concebir la vida, en que lo sociocultural no se desvincula de lo natural y sobrenatural. Ello hace difícil traducir los componentes del espectro ético-normativo del mundo mapuche, (en tanto prácticas al interior de los territorios) a los códigos normativos, en los términos en que los entendemos tradicional y occidentalmente” (Melin et al, 2016, p.23).

Sin embargo, se ha evidenciado que los elementos centrales de este sistema aún perduran y que incluso “[e]l derecho propio mapuche bajo el *Az Mapu* no solo subsiste, sino que cobra vigencia precisamente en aquellas comunidades más afectadas por la respuesta punitiva por parte del Estado para sus demandas territoriales y la consiguiente criminalización de sus miembros. Estas comunidades se muestran como herméticas y se esfuerzan en forma considerable por recuperar su derecho propio, como reacción defensiva frente a un sistema de justicia estatal en el que no confía. (...) Por el contrario, en aquellas comunidades en las que el nivel de conflictividad es menor, ya sea porque han optado por la vía institucional para la satisfacción de sus demandas, o porque simplemente han sido permeados por la cultura dominante, la pérdida del *Az Mapu* como justicia indígena es evidente” (Villegas, 2014, p.216-217).

La oralidad como forma de conocimiento y transmisión del *Az Mapu* constituye un punto importante ya que trae consecuencias que deben ser tomadas en cuenta para comprenderlo adecuadamente. Por una parte, las pautas de sociabilización y de conducta son enseñadas de generación en generación, principalmente a través del *mxam*² y del *vlkantun*³, las cuales constituyen

² Forma comunicacional mapuche de carácter oral, y que permite abordar y desarrollar diferentes temáticas a través de la conversación (Melin et al, 2016, p.129)

³ Forma comunicativa mapuche enunciada a través del canto, construida de manera espontánea. (Melin et al, 2016, p.129)

las principales formas para acceder al *mapuche kimün*⁴, recibido por las autoridades tradicionales como los ancianos, las machis y los *longkos*⁵ mediante los sueños⁶, la naturaleza y sus experiencias. “A través de ellos [autoridades tradicionales], el *mapuche kimün* orienta las acciones de los hombres y articula las relaciones sociales y espirituales: es como una guía tradicional de recursos y posibilidades respecto a los tabúes y las practicas ideales necesarias para mantener el equilibrio y la armonía con el entorno que rodea el individuo (...) el kimün constituye el punto de partida de la concepción de la persona, de las creencias, de las normas, es decir: el origen del *Az Mapu*” (Bustos, 2014, p.132).

Por otra parte, la importancia de la oralidad se manifiesta en el valor que se le da a la palabra y a los acuerdos establecidos entre ellos como elemento imprescindible para la buena convivencia, los cuales se incluyen dentro de las normas de conducta de las distintas comunidades o *lof*⁷ y que da cuenta además de la diversidad de sistemas jurídicos que podrían existir dependiendo de sus propios acuerdos. Y es por ello que, como explica Bustos, “pese a que, a primera vista, se pueda pensar que el *Az Mapu* consiste en una serie de dogmas inmutables, en realidad no es así. Nos encontramos ante una serie de proposiciones ancestrales genéricas que se prestan a diversas interpretaciones y usos según la época y las condiciones históricas, permitiendo abordar de manera dinámica situaciones de crisis, conflictos e incertidumbres en diferentes momentos (...) el conjunto ofrece variaciones según el territorio y la época, ya que no estamos ante un compendio de normas fijas y rígidas que se presten a una fácil codificación y compilación. Entenderlo de este último modo fue precisamente lo que llevo a ideas equivocadas sobre la cultura mapuche: el que el *Az Mapu* nunca fue codificado fue interpretado como un déficit evolutivo por algunos autores de principios del siglo XX que llamaron la atención respecto a la

⁴ Referido al cúmulo de conocimiento mapuche que ha sido construido a través del tiempo y como consecuencia de la interacción de la persona mapuche con el medio social, natural y sobrenatural (Melin et al, 2016, p.129)

⁵ Autoridad tradicional mapuche ligada principalmente al ámbito político, aunque en situaciones puede cumplir también un rol religioso. El espacio donde ejerce su dominio se denomina *lofmapu*. Su existencia obedece a su pertenencia a un linaje que tiene origen de *logko*, por lo tanto, su rol es hereditario y patrilineal. Entonces, su espacio jurisdiccional va más allá de las actuales comunidades jurídicas emanadas de la Personalidad Jurídica entregada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. (Melin et al, 2016, p.129)

⁶ “Los mapuche reconocen la existencia de personas con capacidad para desdoblarse y traspasar la dimensión terrenal y poder conocer la verdad mediante la incursión en otras dimensiones del espacio cosmológico: pueden soñar e interpretar los sueños o transmutarse (entrar en trance o *kuymün*, tener visiones especiales (*pelontun*) y pueden cumplir funciones de apoyo judicial en determinadas circunstancias” (Bustos, 2014, p.123)

⁷ Espacio territorial mapuche compuesto principalmente por personas pertenecientes a un mismo linaje y dirigidos por una autoridad denominada como *logko*. Un *lofmapu* puede abarcar muchas comunidades. (Melin et al, 2016, p.128)

ausencia de ley de autoridad entre los mapuches, aludiendo a una supuesta tendencia natural hacia el libertinaje y salvajismo” (Bustos, 2014, p.118).

Bajo esta lógica, podemos afirmar que el principio de legalidad presente en la justicia ordinaria no forma parte, en absoluto, del *Az Mapu* sino que por el contrario resulta un principio antagónico, ni tampoco es posible hacer distinciones dogmáticas en cuanto a las materias que tratan (público/privado, civil/penal), constituyendo así una de las grandes diferencias entre ambos sistemas.

En línea con lo anterior, resulta necesario resaltar el rol del *longko* en la resolución de conflictos, cuya figura es respetada “(...) en un contexto sociocultural mapuche y con un ámbito jurisdiccional-territorial propio. La validez del *longko* está dada por su conocimiento y práctica de la lengua y la cultura mapuche, la que hoy se desarrolla, especialmente, por medio de la realización de ceremonias como los *guillatun*⁸ y *eluvv*. (Melin et al, 2016, p.46). Así, estos intervienen en los casos más complejos que involucran en mayor proporción a la comunidad, atendiendo a protocolos de resolución de conflicto que especificaremos más adelante.

Otro elemento importante presente en el *Az Mapu* es la comunidad –y no el individuo– como aquella identidad que se encuentra protegida. “Todos los elementos que conforman la visión del mundo mapuche están enraizados y orientados por lo comunitario, por lo colectivo, puesto que lo que le pasa a unos de los *newen* repercute también a nivel colectivo, y por tanto a nivel de todas las dimensiones espaciales del *waj mapu*’ (Bustos, 2014, p.137). Esta idea justifica la responsabilidad compartida de la familia por el daño cometido por uno de sus integrantes, puesto que sus acciones afectan no sólo al culpable sino que a todos sus consanguíneos. Por lo mismo, los integrantes de la comunidad tienen un rol activo y decisivo en la solución de conflictos que se generen en su interior.

Un caso ocurrido en la comunidad Carriman Sánchez, del Aillarehue Huñilio da cuenta de lo anterior, puesto que frente un asesinato ocurrido en ella “(...) el *Longko* citó a reunión a la

⁸ Ceremonia sociocultural en la cual se realizan rogativas espirituales organizadas por un territorio, y que permite agradecer y solicitar ayuda espiritual a los diferentes *newen* que componen el mundo espiritual mapuche. Concurren allí relaciones sociales y culturales propias y que puede durar dos o cuatro días. (Melin et al, 2016, p.127)

comunidad para acordar lo que harían al respecto: *hicimos una reunión en la comunidad y en conjunto se acordó aislarlo durante dos años, a él y a su familia*’. Relata que el hechor no estuvo presente en la reunión, aun cuando se le citó, pero sí estuvo presente la familia. La sanción que se acordó por la comunidad fue cumplida por todos sus miembros, *‘eso se cumplió y nadie durante ese tiempo lo recibió en ninguna casa, no se le saludaba cuando se cruzaba en el camino’* (Sánchez, 2001, p.36). Esto resulta ser otra de las razones por las cuales se hace difícil la relación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena ya que ‘siendo un sistema sancionatorio cuyo eje central es la comunidad y no el individuo, creo que no es posible identificarlo con el derecho penal, si por éste entendemos un sistema de garantías establecido en favor del individuo para frenar el poder punitivo del colectivo representado por el Estado, y que ostenta como principios esenciales la presunción de inocencia, legalidad, culpabilidad por el hecho propio, personalidad de la pena, entre otros’ (Villegas, 2014, p.235).

Así, aquellas características -el equilibrio, la oralidad, el sentido de comunidad y la importancia de ciertos personajes con autoridad como el *longko* o la *machi*- se ven reflejadas en la forma de resolución de conflictos que la comunidad mapuche posee. Pero antes de entrar a describirlos, es necesario hacer una precisión respecto a los principales valores que orientan este sistema; la reciprocidad y el respeto:

El primero de ellos, acarrea la obligación de compensar el daño, “(...) que constituye un poderoso mecanismo de reparación y restitución del equilibrio y las relaciones sociales. Este principio se desmarca de la tradición judeocristiana impregnada de la noción de pecado en tanto que determinados delitos no se juzgan por su valoración moral, sino por su peligrosidad social y espiritual, por lo que muchas infracciones si son debidamente reparadas no implican estigma” (Bustos, 2014, p.124). Por su parte, el respeto (*yam*) implica respetar y ser respetado entre ellos, el entorno natural, la comunidad y la espiritualidad, lo cual “se plasma en las relaciones intercomunitarias e interpersonales mediante una serie de protocolos, rituales y el despliegue de un ética personal que gira en torno al cuerpo, el cual delata la categoría moral de los individuos en la escena pública (...) este comportamiento se considera imprescindible para que el otro se sienta persona, ya que una máxima de las relaciones interpersonales de la cultura mapuche alude a la obligación de tratar a los demás como persona (*che xokingen*: ser tratado como persona; creerlo persona)” (Bustos, 2014, p.138).

Aquellos principios nos permiten entender la importancia de la prevención como mecanismo preliminar a la punición, la cual constituye una medida de última ratio para la justicia mapuche. La prevención consiste en la transmisión de los valores por parte de los más ancianos a las nuevas generaciones (*gylam*⁹) y sólo cuando estos valores son transgredidos, primero se intenta solucionar el problema mediante la conversación o por medio de mecanismos auto-compositivos con el fin de llegar a un acuerdo, o también se busca la solución en comunidad generalmente mediados por un *Longko*. De esta forma, “el orden interno en esta sociedad se basa más en la auto-regulación que en la coacción. De ahí que la eficacia de la justicia mapuche se sustente más en el consenso y en la interiorización de las normas que en la represión y el monopolio de la violencia, y esto es una constante que se reproduce en la actualidad a la hora de abordar los conflictos internos o valorar las conductas de los individuos” (Bustos, 2014, p.125). Esta idea se ve claramente plasmada en el testimonio de Galvarino Gallardo, quien cuenta que frente a los conflictos, *‘se reunían los longko mayores para conversar respecto de los problemas, pero antes de conversar realizaban su rogativa, luego conversaban y se preguntaban por qué razón está comportándose así mi vecino: ese joven maltrata a su mujer; ese otro joven es ladrón; a ese otro joven le gusta mucho tomar, siempre anda ebrio. Se decían ¿qué haremos al respecto?, ¿qué le diremos? Entonces acordaban llamar al joven que cometía una falta, al que robaba, al que castigaba a su mujer: ‘no volverán a hacer esto’ les decían; es mal vivir eso que están haciendo, les decían; no lo sigan haciendo porque si lo siguen haciendo nosotros los sancionaremos; no sigan haciendo eso, no es bueno lo que hacen, les decían. Les daban grandes consejos para que dejaran de hacer lo malo, entonces, de esa forma obedecían y dejaban de hacer lo que practicaban, de eso yo fui testigo’* (Melín et al, 2016, p.42).

Por lo tanto, cuando el mecanismo preventivo falla y se produce una infracción a las reglas del *Aŕ Mapu*, el curso a seguir ante esta situación no corresponde a la idea de un procedimiento establecido que pretenda investigar y sancionar las conductas como sucede en nuestro sistema penal, sino que más bien obedece a la idea de un ‘protocolo’ que consiste en preferir la autocomposición como primera instancia (conversar, llegar a un acuerdo), pasando por mecanismos de auto-tutela y a la intervención de un tercero que opere como mediador si es

⁹ “Existe claridad de la finalidad educativa y de reinserción social del *gylam* como proceso permanente al interior de la sociedad mapuche, orientado a la transmisión del deber ser conductual de las personas a partir de la niñez. Es el pilar del modelo educativo mapuche. Es una herramienta que se continúa utilizando con finalidades puntuales y para casos de determinadas conductas que pudieran considerarse delictivas. Esta acción es privativa de los mayores en tanto tienen el conocimiento de la lengua y la cultura, pues han acumulado los consejos y las prácticas de los antepasados” (Melín et al, 2016, p.42)

necesario. Sólo cuando estos mecanismos no son eficaces, se recurren a medidas sancionatorias o punitivas (Villegas, 2014);

En este orden, el *Güfewün* consiste en un diálogo para llegar a acuerdos basados en el conocimiento mapuche o *kimiin*. Luego, si el conflicto persiste, se recurre al *malokontun*, -una visita del *longko* a la familia afectada-. En caso de que ambos mecanismos fracasen, se realiza el *chaf zugun*, el cual implica a los afectados directos y consiste en un careo entre las partes con la presencia de un colectivo de personas que pretende determinar la culpabilidad o inocencia del sospechoso. Si aún no se zanja la situación se invita o se desafía al autor a resolver definitivamente la situación o el problema que la produjo, este mecanismo se denomina *Wixatuwün* y es como una especie de aviso previo antes de que el problema derive en cuestiones mayores. Cuando el aviso no surte efecto o nadie se da por aludido, se realiza el *Ruka kontun*, que consiste en visitar la casa del imputado para informarle que realizó una mala acción o hirió la dignidad de otro che y que tiene la obligación de saldar el agravio; según los autores mediante esta visita el afectado recupera la dignidad y el respeto ante las personas. Ante situaciones más críticas o violentas, que puedan involucrar a muchas personas, se recurre al *Weychan*, procedimiento en donde se hace partícipe al *longko* para recuperar el respeto y la tranquilidad dentro de un espacio territorial. Muchos han interpretado al *Weychan* como el tribunal supremo de la justicia mapuche. El último recurso para restablecer el equilibrio y en el que se acuerdan las decisiones o se fijan las acciones a seguir para solucionar el problema es el *Xawiil lof chen*, que consiste en una reunión de toda la gente impulsada por el *longko*, y en donde todos tienen el derecho y la obligación de hablar (Bustos, 2014).

Al llegar a la instancia sancionatoria no existe una tipificación ni alguna especie de declaración explícita sobre aquellas conductas o efectos de las transgresiones al *AꞤ Mapu*, sino que las sanciones son fruto de la interpretación que la comunidad hace de aquellas situaciones en particular, con especial consideración del daño producido al colectivo. A los delitos que suponen una afectación más grave a la comunidad producto del desequilibrio cósmico que causan se le aplican sanciones más severas, como el aislamiento o la expulsión de la comunidad a la que pertenecen, tanto del culpable como a su familia:

Así ocurrió el año 2000 en la comunidad Carriman Sánchez del *Lof* de Huilio, en donde se acordó que las familias beneficiarias por un subsidio entregada por el Instituto de Desarrollo

Agropecuario -INDAP- debían destinarla a un fondo para la comunidad que se utilizaría para comprar fertilizante y semillas que luego se repartirían entre las 35 familias que la componían. Luego de las postulaciones, 15 familias resultaron beneficiadas con los fondos, pero solo 14 entregaron el dinero. Ante esta situación, el *Longko* Juan Bautista Sánchez Lincanqueo cuenta que la comunidad se reunió y acordó sancionar al infractor con la *‘expulsión de cualquier beneficio que pueda llegar a la comunidad hasta que él no dé una explicación y reintegre aunque sea parte de esos recursos’*, quedando así excluido de toda actividad comunitaria, *‘se le expulsó de la comunidad como socio por haber traicionado su comunidad y el compromiso era, por ejemplo, si yo saqué subsidio de cien mil pesos lo entrego, y cuando todos entregamos todos teníamos que repartirlo a todos por igual’* (Sánchez, 2001). Este caso, además de ilustrar la expulsión como una forma de sanción, da cuenta del sentido de comunidad que está presente en la cultura mapuche en la toma de decisiones respecto a la distribución de los bienes que puedan beneficiarla y de la traición al colectivo que implica infringir estos acuerdos, justificándose de esta manera la participación de todos sus integrantes en la determinación de las sanciones.

Dentro de los mecanismos punitivos de la comunidad mapuche no están contemplados aquellos que impliquen la privación de la libertad, por el contrario, la repudian por considerarla contraria a sus principios, ineficaz en la reparación del daño y poco efectiva para la reinserción. A este respecto, el *Longko* Temulemu expresa: *‘¿Para qué sirve la cárcel? ¿Para qué? (...) Y algunos dicen, no, es para que llegue a la cárcel y de ahí se va a reinsertar y cuando esa persona sale, sale peor, yo digo ¿Quién invento la cárcel? digamos ¡privarnos de libertad! (...) para los mapuche la cárcel no existe, a lo mejor que pague con trabajo, que pague con esfuerzo, no privarlo de la libertad, que la gente lo vea que va cambiando, que la misma gente lo vaya evaluando, eso es mejor que saturar la cárcel de gente que no está haciendo nada y ni siquiera el trabajo dentro (...) Entonces yo, para mí, la justicia o sea la verdadera justicia debería de hacerse así, o sea donde participe la comunidad en tomas decisiones donde diga este es el culpable de tal asunto ¿Cuál va a ser el castigo? El castigo va a ser reparar los daños, en el caso de la vida va a ser difícil reparar los daños, pero suplir eso con trabajo que la persona esté ahí visible no estar dentro de la pared porque no servirá de nada, sirve mucho más afuera que adentro’* (Villegas, 2014, p.233).

Los delitos que son más reprochables por los mapuches son la traición, la brujería, el adulterio y los homicidios. Como pudimos observar en el caso ocurrido en la comunidad Carrimán Sánchez, la traición a la comunidad es vista por ellos como un delito de alta gravedad que se le castiga con mayor rigor. Claudio Gay relata que “hubo un tiempo, al comienzo de la

conquista, en que la severidad era ejercida contra los indios fronterizos que se habían hecho amigos de los españoles. Su amor patriótico no les permite comprender que sus connacionales se hayan unido al enemigo para atentar contra su propia independencia, y, sobreexcitados por la indignación, supieron aprovechar la menor circunstancia para atacarlos, saquearlos y arrasar sus propiedades” (Gay, 2018, p.134).

Hoy, homologamos este tipo de traición con aquellas conductas que importen apoyar al *winka* por sobre la comunidad, como a las acciones de las empresas y de las instituciones estatales que impliquen un perjuicio a su territorio o cultura. Bajo esta lógica, un ejemplo de traición es la colaboración en los procesos penales en contra de miembros de la comunidad, lo que se ve facilitado en aquellos que se llevan a cabo bajo la ley de conductas terroristas en los cuales se permite el uso de ‘testigos protegidos’ como medios de prueba, cuya identidad es ocultada al acusado y a sus abogados por medio de la utilización de biombos, disfraces o distorsión de la voz al momento de comparecer ante el Tribunal. Más allá de lo cuestionable que esto resulta por liminar el derecho de defensa, ha ocurrido que en la práctica, “(...) los testigos protegidos suelen ser miembros de las mismas comunidades mapuche que los acusados. Los fiscales les ofrecen protección a cambio de información de primera mano, y consideran esencial el anonimato para darles confianza frente a las posibles amenazas e intimidación de los activistas mapuche y sus simpatizantes. La policía asigna guardaespaldas a estos testigos e instala barreras fuera de sus casas, refuerza sus puertas y ventanas, instala alarmas de emergencia, les suministran teléfonos celulares y, si es necesario, los traslada fuera de su comunidad a viviendas rentadas. Después del anuncio de la sentencia en el caso Polunco Pidenco, el 17 de agosto de 2004, un periódico electrónico de Temuco publicó un informe confidencial de la fiscalía regional a la juez de garantía, Nancy Germany, en el que se detallaban gastos por un total de más de 20 millones de pesos (más de 30.000 dólares) empleados en la protección de diez testigos del caso” (Human Rights Watch, 2004, p.39).

La brujería, por su parte, también es considerado una gran transgresión a las normas del *Az Mapu*, que no es susceptible arreglar mediante compensaciones pecuniarias sino que con sanciones más severas como la muerte: *‘Un día enfermó y murió un niño de un indígena llamado Mozo Cona. La Machi atribuyó este a la bruja la muerte de su hijo y en una ocasión la esperó en un bajo del camino, la echó al suelo y la degolló. Del mismo sitio del crimen huyó para la Argentina. Una voz unánime de condenación se*

levantó en contra de Cona, pero él mandó decir que la mujer asesinada era bruja y que su desaparición importaba una seguridad para todos. Desde ese momento la opinión cambió y se tuvo como acción meritoria del crimen' (Rossel, 2008, p.91).

Hay delitos que los mapuche atribuyen a las consecuencias de la llegada del *winka* y a la usurpación de su territorio ancestral; es el caso de los delitos contra la propiedad, y en este sentido Claudio Gay cuenta que es posible que en tiempos antiguos la mayoría de los habitantes vivía en armonía relativa y confiable, que “[s]in conocer las utilidades de lo superfluo, vivían contentos con lo suficiente para sus modestas necesidades, y sin espíritu de envidia, sabían reconocer perfectamente lo tuyo y lo mío. Los robos eran infrecuentes y de una importancia mínima (...) con las guerras de invasión y luego de independencia, este sentimiento moral se fue relajando cada vez más y terminó cambiando las cosas de punta a cabo. Como esas guerras se hacían a las propiedades más que a los hombres, el daño a la agricultura y la falta de cosechas llevaron a hambrunas tan grandes y continuas que el robo se convirtió en la gloria de los que consiguieran saquear los campos de los españoles, viéndose a sí mismos como dueños de todos esos bienes que les fueron espoliados y que eran de primera necesidad” (Gay, 2018, p.127). De los relatos de las comunidades actuales también se desprende la misma idea, así, el *chachay* Alberto Queipul cuenta que antes de la llegada del *winka*, “*había tierras, estaba el territorio, todos tenían animales, awkas. No existían las peleas entre mapuche, eso lo metió el wigka. Tampoco existían los robos, porque no había necesidad; con esa costumbre llegaron los wigka que nos empezaron a robar animales, awkas y al final, nuestros mayores se juntaron y dijeron ¿por qué nos hacen esto?, Tenemos que ir a recuperar lo que nos están quitando. Entonces, el mapuche recupera sus animales y después nos dicen que somos ladrones. También el mapuche tenía sus bienes y su riqueza propia, platería y especialistas en trabajarla, cosa que ya no se ve*” (Melín et al, 2016, p.50).

Por tanto, existe una importante resistencia de la comunidad mapuche a recurrir a los sistemas de justicia debido a la diferencia que existe entre ambos, tanto en los principios que los fundan como en las sanciones y conductas que se consideran reprochables. “El desconocimiento de la cultura indígena en las normas penales chilenas ha derivado a que únicamente el ordenamiento jurídico penal reconozca las valoraciones de cultura occidental de raigambre filosófica liberal, cuyo punto de referencia es el ‘hombre medio’, que claramente no es indígena. El construir normas jurídicas que miran desde y hacia un prototipo de ciudadano modelo se produce una inferiorización de las modalidades divergentes, o formas de ver el mundo y de actuar

distintas al patrón hegemónico desde el cual se construye el ordenamiento jurídico. Esta inferiorización cultural a través de la ley conlleva a una realidad de desigualdad jurídica, donde el prototipo de ciudadano occidental es valorado de una forma privilegiada, a diferencia de aquellos cuyo comportamiento divergente es desvalorado por la norma, dándole un trato inferior, o derechamente castigando su actuar. Esta realidad de desigualdad jurídica corresponde al correlato de una desigualdad social, de una historia que excluyó a los pueblos indígenas de la construcción del Estado y de la política, y que hoy se sigue re-produciendo en la aplicación misma de las normas jurídicas” (Royo, 2015, p.374).

De esta manera, muchos de los casos protagonizados por personas pertenecientes a una comunidad indígena que llegan a los Tribunales de Justicia penal, adolecen de problemas producidos por el desencuentro normativo-cultural. Uno de ellos -expuesto en un trabajo realizado por Sandra Torres- ocurre en la comuna de Tirúa (Temuco) el año 2005, en que debido a la desaparición de uno de los integrantes de la familia Norín Pilquemán se realiza una denuncia por presunta desgracia, sin embargo, esta causa fue archivada provisionalmente al no obtener antecedentes necesarios para la investigación. Ante esta situación, la familia investigó el caso individualmente y llegaron a la conclusión de que el culpable de la desaparición fue un comerciante chileno, a quien secuestraron por una noche para ocasionarle daños a su camioneta y a su local comercial y así obligarlo a entregar información sobre el paradero del cuerpo (asumiendo en esos instantes que su familiar se encontraba fallecido debido al tiempo transcurrido). La víctima denunció esta situación y se inició un proceso penal en contra de las seis personas que participaron en los hechos, formalizándolos por los delitos de daño calificado y amenazas. En estas circunstancias, los padres de los imputados explicaron que “en la cosmovisión mapuche, las personas que fallecen deben ser ayudadas por sus familias a encontrar el camino hacia otros planos de trascendencia, lo que se hace a través de una ceremonia específica denominada *Amulpullun*, en la que debe estar presente el cuerpo del fallecido. Si este ritual es omitido, sobre todo en los casos de muertes trágicas, el alma queda rondando a la familia ‘regresa, pena’ y exige ser encontrada para restablecer las cosas a su debido equilibrio. En este caso ante la falta de resultados y la decisión de cerrar la búsqueda del cuerpo del desaparecido, llevó a la desesperación de la familia, y al desencadenamiento de los hechos. No podían aceptar la inactividad y falta de resultados y asumieron su búsqueda con el costo de que sus actuaciones se

convirtieron en delitos, pero la gravedad de lo ilícito penal, resultaba secundario frente a la exigencia del imperativo cultural” (Torres, 2009, p.21).

Sumado a lo anterior, se debe considerar que existe un evidente sentimiento de desconfianza hacia el Estado ya que “(...) situaciones conflictivas como las demandas indígenas, los intereses económicos involucrados, la política criminal promovida por el Estado, generan una tensión manifiesta entre las comunidades indígenas y el orden estatal vigente” (Torres, 2009, p.15). Y así lo han expresado ellos mismos, “*si uno recurre a la justicia winka, no va a haber justicia porque nosotros somos los enemigos del Estado Chileno ¿Cómo le vamos a pedir justicia a ellos mismos?*”-werken Lof Muco Bajo; “*a ningún mapuche le gusta mucho andar en la justicia, manchar nuestro apellido porque es muy mal visto en el pueblo mapuche por ejemplo, llegue una patrulla de carabineros donde una familia*”-comunera Lof Kurrache; “ (Villegas, 2014, p.225).

De todo lo expuesto en esta sección, hacemos énfasis en la importancia de la mantención del equilibrio del cosmos como la base de este sistema, de tal manera que las pautas y principios que orientan el modelo de conducta derivadas del Az Mapu, las acciones delictivas, las formas de resolución de conflictos y sanciones están siempre orientadas a este objetivo, el cual es fundamental para la armonía y el buen vivir no solo de una comunidad sino que del Pueblo Mapuche en su totalidad. Así, al darnos cuenta que el Az mapu como sistema moral/jurídico/sancionatorio subsiste en la actualidad evidenciamos que es esencial que este sea comprendido y reconocido por el Estado y sus instituciones, entre ellas, las instituciones penitenciarias, de la forma que analizaremos en la segunda parte de esta investigación.

2. Vestimenta y objetos simbólicos

En esta sección nos referiremos en primer lugar a la vestimenta mapuche, incluyendo también la joyería que la acompaña. Luego, expondremos sobre dos de los principales objetos simbólicos de la cultura mapuche; el *Kultrín* y el *Rewe*.

2.1 Vestimenta Mapuche

En cuanto a la vestimenta mapuche, comenzaremos por la utilizada por las mujeres de la comunidad, para después detallar la vestimenta masculina.

La vestimenta mapuche de la mujer está compuesta por el *Chamal* (también llamado *Quetpán* o *Kiipan*); la *Ikiilla*, (también llamada *Iculla* o *Iquila*); el *Trarive*; y los *Quelle*. (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010). Todas ellas, prendas con características especiales importantes de considerar:

El *Chamal*, *Quetpán* o *Kiipan* es “una especie de túnica sin mangas que parte en el cuello y termina en los pies, lo cual les da siempre un aire decente. Está ajustado al cuerpo por un cinturón que varía según las tribus” (Gay, 2018, p. 160). La mujer lo utiliza de tal manera que envuelva su cuerpo (Morris Von Bennewitz, 1985). Respecto a su color, “debe ser tan puro, tan intenso que logre los matices del azul [...] este color representa lo positivo, la divinidad o lo sublime, y diferencia edades” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 45).

La *Ikiilla*, *Iculla* o *Iquila* “es la capa de la mujer adulta” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 45). Ésta, hace “las veces de una larga mantilla” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 41). Consiste en “una especie de chal que puede ser bastante largo y llegar a las pantorillas, y que a menudo está bordado con pelos de perro blanco” (Gay, 2018, p. 161). Respecto a sus colores, el chal o manta es “de color negro bordeado con una franja de colores azul (*kalfü*), púrpura (*konolwe*) y verde (*karü*)” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 45).

Tanto el *Chamal* como la *Ikiilla*, son acompañadas por un accesorio que rodea la cintura para ceñirla al cuerpo (Tariwe) el cual cumple la función de cinturón y requiere una forma específica y profesional de confección. Además del Tariwe, las mujeres adornan su vestimenta con muchas joyas de plata (Morris Von Bennewitz, 1985).

Por último, los *Quelle* son “sandalias de cuero en forma de plantilla, atadas al pie por correas” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 45).

La forma de llevar el cabello por las mujeres mapuches también compone parte de su vestimenta, ya que se utiliza de una manera particular y tiene una significación especial. La forma tradicional de lucirlo es dividir el pelo a la mitad y hacer trenzas con él. En cuanto a su significación, este es considerado sagrado para la mujer mapuche, puesto que su crecimiento constante representa la vida eterna. De esta manera, si deciden cortarlo lo hacen en un lugar secreto y sagrado aunque frecuentemente evitan hacerlo (Oyaneder, 1999). Claudio Gay relata que “siempre llevan desnuda la cabeza y sus cabellos son negros y muy largos y abundantes, a los que le dedican atención a diario. Por la mañana los lavan con agua pura o con quillay” (Gay, 2018, p. 161).

Las machis femeninas de la comunidad mapuche tienen una vestimenta particular que las diferencia de las otras mujeres, ellas utilizan “la indumentaria completa con sus accesorios correspondientes tales como: trapelacucha el trarilonko, paños sobre el hombro, además, existen algunas machis que usan cintas de colores que sobresalen sobre su cabeza dependiendo el sector en el cual viven” (Municipalidad Padre Las Casas, 2010, p. 8).

Por su parte, la vestimenta masculina en la cultura mapuche se compone del *Makuñ* o *Mantas*, la *Kachiimakuñ* y el *Sobremakuñ* (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 46).

El *Makuñ* está compuesto por lanas naturales, que son de colores que “van en tonalidades del gris oscuro, pasando por los tonos cafés hasta llegar al blanco” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 46).

La *Kachiimakuiñ* es una manta que es utilizada por los miembros de la comunidad mapuche de manera cotidiana, ya que existen otras que se utilizan en ocasiones especiales, como el *Sobremakuiñ*, la cual es una manta que se utiliza en los rituales (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 46).

Bajo las mantas utilizadas por los hombres mapuches, utilizan camisa y pantalón (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 46).

En el desarrollo de aquellas ceremonias donde el rol del machi es fundamental, tanto los machis hombres como las machis mujeres utilizan la vestimenta completa, que los hace diferenciarse de los otros hombres de la comunidad. Así durante esos ritos o ceremonia usan una manta o capa, y sobre ella un trapelacucha en la zona del pecho y un paño sobre los hombros (Municipalidad Padre Las Casas, 2010, p. 8).

2.2 Platería Mapuche

Según Morris Bennewitz, el arte de la platería fue desarrollado por los mapuches, lo que permitió la realización de las joyas características de su cultura. Estas joyas, representan la materialización de la espiritualidad de la cultura mapuche (Morris Von Bennewitz, 1985).

Es en la zona de la cabeza y del tórax en “donde tradicionalmente se encuentran los más importantes y valiosos adornos del joyero araucano (...) [lo que] sugiere una conexión de las joyas y las ideas macro-religiosas con un aspecto biológico concreto” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 28-29).

Para la exposición de las joyas será utilizada la clasificación del autor Morris Von Bennewits. Las primeras a las cuales nos referiremos serán al grupo de joyas de tubos; en segundo lugar, serán el grupo de joyas de planchas de plata; en tercer lugar, el grupo de joyas de casquetes de plata; y, por último, el grupo de joyas de cadenas.

Del primer grupo, el de joyas de tubos, expondremos sobre el *Runi*, *Llol-Llol*, y el *Sikil* de Tubos.

Las joyas de tubos comparten ciertas características, las cuales “están formadas por series de tubos de plata que se suceden de arriba hacia abajo. Son alhajas que penden de la cabeza o tórax, sostenidas por otras prendas, en las que se fijan o amarran” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 74).

El *Runi* o *Regni Regni* “es, quizás, el más antiguo de los pectorales utilizados por los Mapuches durante la primera mitad del siglo pasado” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 20). Está compuesto por “tres corridas de tubitos de distintas dimensiones unidas por chaquiras de plata, bronce o vidrio. En su extremo inferior cuelgan PINPINES de diversas formas” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 117).

El *Llol-Llol* consiste en una “alhaja pectoral formada por tubitos en cuyo extremo inferior se ubican colgantes en forma de campanitas o dedales” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 21).

En el caso del *Sikil* de tubos, este está compuesto “por dos o tres corridas superpuestas de tubos o canutillos (RUNI), unidos por cuentas de diversas formas. De su extremo inferior cuelga una placa ovoidal de tamaño variado. Esta placa inferior fue trabajada mediante la técnica del fundido” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 17).

Del segundo grupo, el de joyas de planchas de plata, sus piezas más típicas son el *Tupu*, *Upul*, *Sikil* de Planchas y la *Trapelakucha* de Planchas. Según Morris Von Bennewitz, este grupo de joyas son las más representativas de la Platería Mapuche.

El *Tupu* es un alfiler o prendedor que se utiliza con el fin de sostener el chamal de la mujer (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986). Se ocupa en la zona pectoral, y “consiste en una larga aguja de plata que lleva remachada, en uno de sus extremos, una rodela de este metal” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 74). Los prendedores Tupu

tienen la característica de “llevar en su extremo superior un disco de plata” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 22). Existe un tipo particular de Tupu, llamado Tupu-Traripel, joya que se encuentra “formada por dos TUPUS unidos por un collar de cuentas llamado TRARIPEL, que en algunos casos incluye tubitos de plata. Esta pieza se utilizó para sujetar los extremos del CHAMAL a la altura de los hombros” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 23).

Los aros *Upul* consisten en “una lámina cuadrangular y el arco de sostén” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 55). Gay los describe así: “son la mayoría de las veces de un tamaño considerable, si es que no llevan puestos un conjunto de varios pequeños. Pude verlos conformando una argolla con perlas metálicas en la parte inferior, y de colores diferentes, y otros en forma de un gran cuadrado de plata, con la superficie ligera y simétricamente puntillada y con un medio anillo soldado en cada extremidad lateral con el fin de servir de suspensorio. El primero de estos pendientes medía un poco más de un pulgar y el segundo, un pulgar y medio” (Gay, 2018, p. 162).

Existen dos tipos de *Sikil* de planchas, están los de placas rectangulares y los de placas grandes. Respecto al primer tipo, “están formadas por dos de placas rectangulares paralelas separadas en el centro por una placa transversal. Los extremos de la pieza están formados por dos placas trapezoidales. Las uniones pueden ser de alambre o de pequeñas plaquitas rectangulares. Como adorno pueden llevar soldadas figuras de flores repujadas en su centro, [y en cuanto al segundo] están formados por grandes planchas laminadas por percusión (2 ó 3) unidas íntimamente mediante un par; de eslabones. Su cuerpo adopta así una estructura piramidal. La placa terminal de la prenda se caracteriza por su forma siempre trapezoidal, de perfil recto o evertido” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 18)

La *Trapelakucha* de Planchas se encuentra “formada por planchas cuadrangulares pequeñas, unidas entre sí por parejas de eslabones. Su decoración está hecha por incisión y presenta comúnmente motivos formados por líneas horizontales” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 24).

Del tercer grupo, el de joyas de casquetes de plata, expondremos el *Llef-Llef*, *Nitrowe*, *Lloven*, *Trarilonko* y el *Painel*.

La particularidad de este grupo de joyas “es que están confeccionadas con pequeños casquetes de plata cosidos, mediante un hilado indivisible, en la superficie de fajas de lana o cuero crudo sobrado” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 83).

Los pequeños casquetes con los cuales se confeccionan este tipo de joyas son llamados *Llef-Llef*, los cuales consisten en “pequeñas cúpulas de 3 a 6 mm. de diámetro. Varios miles de ellas tachonan, parcial o totalmente, vendas de cuero sobado o cintas tejidas con lana hilada. Con dichas piezas se engalanan las mujeres araucanas, especialmente la cabeza, las trenzas y el cuello” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 69).

El *Nitrowe* consiste en un accesorio que se utiliza “(...) generalmente recogidas en la cabeza, a manera de tocado, o lisas en el dorso, [consistente en una] cinta o faja larga de lana cubierta total o parcialmente, de pequeñas cupulitas de plata (LLEF LLEF)” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 27).

El *Lloven*, al igual que el *Nitrowe*, es un accesorio que se utiliza en la cabellera, particularmente en las trenzas. La diferencia entre el *Nitrowe* y el *Lloven* es que el “Nitrowe es un adorno de las trenzas. Las fajas del *Lloven* rodean la cabeza como un turbante, cubriéndola en todo su perímetro; este adorno no se halla concebido para fajar las trenzas, papel que desempeña el *Nitrowe*. Su rol es cubrir la cabellera arrollada previamente sobre la cabeza” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 83).

El *Trarilonko* consiste en “zarcillos de cobre y de oro, de pequeñas planchitas metálicas que colgaban de gargantillas y adornaban los ceñidores de la cabeza” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 29). Con la llegada de la colonización, se incorporan cintas de colores a la utilización *Trarilonko*, las que “representan los colores del arcoíris o también pueden ser los colores de la naturaleza” (Oyaneder, 1999, s/ páginas). La utilización de este accesorio por parte de los hombres mapuches consistía en amarrarse “el pelo a la altura de la frente con una tira (*trarilonko*) de cuero o de alguna

corteza vegetal, que después se hicieron hilos de colores” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 46).

El *Painel* “consiste en un ceñidor hecho con una venda de lana de 4 centímetros de ancho, cubierta con casquetes de plata. Los casquetes están puestos en seis filas lineales, una al lado de la otra, tapizándola en toda su extensión. Excepto, eso sí, en la parte posterior, donde lleva dos grandes planchas de plata, de forma rectangular, las que hacen las veces de broche de fantasía” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 83).

Del cuarto y último grupo, el de joyas de cadenas, expondremos el *Trarilonko* de cadena o medalla, *Kilkai*, *Chapeto* y Prendedor de Tres Cadenas:

El *Trarilonko* de cadena es “una cadena hecha por dos tipos de eslabones, uno decorativo y el otro de enlace. La cadena está formada por angostas placas de bordes almenados, tienen un gran espacio central por donde escurren anchos eslabones de enlace encintados que rellenan todo el espacio (...) [este tipo de *Trarilonko* lleva colgantes en forma de discos, los cuales] (...) trata de representaciones de símbolos como el agua (Co), el Sol (Antu), la cruz (Wenu), la serpiente (Vilu), o un insecto alado (Pellomen), figura relacionada con el espíritu de los difuntos” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 89).

El *Kilkai* es un accesorio que se utiliza como collar, en la zona pectoral, compuesto por cadenas “de las cuales penden innumerables colgantes discales” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 89). Esta joya “fija sus extremos a la altura de las clavículas, unidos por una cinta de cuero o de lana que la sujeta del cuello. La cadena de esta prenda está formada por dos tipos de eslabones decorativos (variedad de cadenas) que le confieren su característica particular. El primero está estructurado por una forma compuesta, con una perforación en cada extremo, que sirve para introducir el eslabón de enlace o unión. El segundo es una plaquita cuadrangular, con doble enlace, formado por pequeñas láminas anulares” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 21).

El *Kilkai Chapeto* consiste en un collar trenzado, el cual se utiliza “en el dorso, como un collar que embellece ese segmento, fijo por los extremos a cada cabo de las trenzas” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 92).

El Prendedor de Tres Cadenas o Prendedor *Akucha* o Prendedor es “es una joya pectoral de gran tamaño, de diseño complejo, que presenta muchas variables, pero su padrón básico es el siguiente: consiste en dos planchas de platas unidas entre sí por tres cadenas. [Las placas tienen un significado, ya que la] placa superior representa a dos aves enfrentadas y la placa inferior contiene una doble línea y un motivo labrado al centro” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 46). Las planchas que lo componen “son disímiles en su forma, en cambio las cadenas son semejantes” (Morris Von Bennewitz, 1985, p. 92).

Sikil de cadenas está formado “por dos a seis placas rectangulares unidas por pequeños eslabones. La última placa conserva la forma ovoidal, similar a la anterior. Las placas superiores tiene[n] decoraciones en su contorno, rectilíneas o curvas. En el centro presenta decoraciones circulares o figuras fitomorfas” (Ilustre Municipalidad de los Ángeles y Museo Regional de la Araucanía, 1986, p. 17).

2.3 Kultrún y Rewe como objetos simbólicos

A continuación, pasaremos a la descripción de los objetos simbólicos, el *Kultrún* y el *Rewe*; Estos objetos constituyen “una pareja complementaria de íconos paradigmáticos que representan a la cosmovisión mapuche”, puesto que tanto el *Rewe* como el *Kultrún* “poseen el poder de proyectar a la machi, su dueña, hacia las alturas” (Grebe, 2000, p. 278 y 280).

El *kultrún* o *kultxung* “es un membranófono que se construye con madera nativa y tiene la forma de un gran plato hondo que se cubre con cuero de chivo” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2012, p. 50). Este instrumento posee componentes religiosos y cosmológicos, porque “representa al universo mapuche, y asimismo a la machi y sus poderes” (Grebe, 1973, p. 3).

Respecto a la relación que tiene que tiene el instrumento con la *machi*, esta es particular, ya que no es posible llevar a cabo la práctica chamánica de la machi sin el *kultrún*, es decir, le impediría ejercer las labores propias de su rango (Ñanculef, 2016). En el mismo sentido, María Ester Grebe establece que “su grado de vigencia está unido inseparablemente a las prácticas chamánicas de la machi, por quien practica la medicina empírico-mágica aborígen y preside las actividades rituales de la comunidad mapuche” (Grebe, 1973, p. 6).

Ñanculef nos aporta un dato histórico respecto de la unión entre la *machi* y su *kultrún*: “Antiguamente nadie podía tener o portar un kultxung a no ser que fuera machi o anduviera acompañado de un machi, porque no se puede poner en manos de un irresponsable la voluntad de todo el planeta (...); [a pesar de que] hoy las cosas han cambiado y los kultxung se venden en los locales de artesanía y en los mercados de las principales ciudades, de modo que muchas personas que no deben tener este instrumento, no sólo lo poseen, sino que muchas veces lo usan como adorno (...), [ya que esta situación constituye una agresión a la cosmovisión mapuche] que atenta contra la tierra y traerá más de algún costo a los seres humanos” (Ñanculef, 2016, p. 109). Independientemente de la comercialización actual del *kultrún*, siguen existiendo comunidades mapuches que siguen la antigua tradición señalada anteriormente, al respecto, la comunidad mapuche, en el marco del caso machi Rosa Reiman sentenció, "el quitarle el kultrún a nuestra machi puede ser un acto con consecuencias terribles en donde puede correr riesgo su propia vida" (Cooperativa.cl, 2011).

En cuanto a la constitución del *kultrún*, las partes del *kultrún* son “cuero de cabrito” (*trëlke-kepëra*), por una “vasija de madera” (*mamël-kultrún*), “por un bordón o cuero torcido” (*korron-kultrún*), por “trecillas de crin de caballo” (*wedke-kultrún*), por una “asa de cuero” (*nëve-kultrún*) por una “baqueta de colihue” (*trëpu-kultrumve*) y por el “dibujo de la membrana” (*wirrin-kultrún*) (Grebe, 1973, p. 8).

Para poder llevar la construcción del *kultrún* a cabo, se deben ejecutar dos etapas, las cuales son “1) Tallado de la vasija de madera, la cual servirá de caja de resonancia. 2) Montaje del kultrún, la cual se subdivide a su vez en dos subetapas: a) adquisición y preparación de materiales y b) montaje del instrumento propiamente tal” (Grebe, 1973, p. 9).

En la primera etapa, se talla la vasija del *kultrún*, la cual se construye con madera de laurel (Grebe, 2000, p. 280). Esta elección no es azarosa, es realizada con este material debido que “representa al árbol cósmico que nace y se cría en la tierra, existiendo una estrecha relación entre ambos. Se cree que dicho árbol cósmico y el tambor tallado de su madera poseen el poder de proyectar a su dueña hacia las alturas. En efecto, para las machis mapuches dicha función es cumplida tanto por el rewe (árbol cósmico escalonado) como por el kultrún” (Grebe, 1973, p. 27).

La segunda etapa es particularmente relevante para nuestra investigación, ya que es en ella donde se obtienen y utilizan la mayor parte de los materiales necesarios para la confección de un *kultrún*, los cuales pueden ser incomprendidos por los agentes encargados del ingreso en los recintos penitenciarios. Al respecto, “el artesano debe adquirir algunos materiales en el comercio del pueblo cercano, cuyo costo es cancelado por la machi, dueña del nuevo instrumento. Ellos son los siguientes: un cuero de cabrito, sano y sin curtir; un trozo de correa de cuero grueso; algunos metros de lienza; y ocho bolitas de vidrio (o un número equivalente a cuatro o sus múltiplos) (...); [también, se necesitan] otros materiales se conseguirán en el domicilio del artesano o de la *machi*. Ellos incluyen: una cantidad abundante del crin de caballo (...); un trozo de colihue delgado, restos de género y lanas multicolores, para manufacturar la baqueta; objetos simbólicos diversos que se introducirán en el instrumento, consistentes en monedas de plata blanca, yerbas medicinales, pelajes de animales, plumas de aves, cercales y “tierra mágica” de la Argentina” (Grebe, 1973, p. 12). Cada uno de estos elementos tiene una significancia, la cual expone María Ester Grebe en su investigación realizada en terreno: ‘plata blanca, cuatro monedas chicas para que la *machi* tenga harta plata; cuatro bolitas de cristal, polcas, que dan *newén* (poder) a la *machi*; *foiye* (hojas de canelo) en contra del mal; semillitas del *chillim* (yerba medicinal) para que no le falte remedio a la *machi*; pelitos de animal -caballo, vaca, oveja, chanco-- para llamar suerte: que tenga animales la *machi*, buey de ngillatún; plumas de ave -ganso, pato, gallina- para que haya muchas aves en la casa; trigo y maíz para que no falte el pan, la comida; y tierra café de la Argentina para la buena suerte’ (Grebe, 1973, p. 26).

Respecto a la decoración del *kultrún*, generalmente se ejecuta en la víspera de un ritual relevante, siendo realizada por la machi o por alguna persona que participe activamente en los rituales mapuches (Grebe, 1973). La decoración del *kultrún* representa la cosmovisión mapuche, los diseños que contienen “apuntan a explicar la plenitud del universo, indicando los 4 puntos que

lo sostienen como 4 tirantes invisibles. La idea de witxan incluye el concepto de “tensión” o tirantez que determina el equilibrio cósmico e infinitud, llamados en su conjunto Meli-Witxan-Mapu, o sea, las 4 bases de sustentación del universo, y que se repiten en la de nuestro Sistema Solar y de nuestro planeta Tierra. El kulxug viene a constituir de esta manera todo un macrocosmos simbólico de la plenitud del universo y que a su vez constituye la tesis, la antítesis y la síntesis” (Ñanculef, 2016, p. 110).

Durante las ceremonias mapuches se tocan instrumentos propios de la cultura mapuche, pero es el *kultrín* el instrumento que tiene una especial relevancia en los rituales, ya que “posee un rol directivo principal en el desarrollo de la música ceremonial, proveyendo al grupo instrumental de una base de sustentación sólida equivalente a una columna vertebral rítmica” (Grebe, 1973, p. 24).

El muralista Rolando Millante menciona la importancia del *kultrín* para la comunidad mapuche, ‘El kultrun es lo más sagrado que tenemos, porque nos comunica con la tierra. Ahí está plasmado toda nuestra cosmovisión, la redondez, los ciclos por los cuales pasa la tierra. En los murales siempre tiene que aparecer el Meli Witran Mapu [cuatripartición del mundo]. La machi es nuestra máxima autoridad religiosa, es quien nos comunica con los seres superiores’ (Baéz, 2001, p. 523).

Por su parte, el *Rewe* es otro objeto fundamental para la/el machi y las comunidades mapuche.

El *Rewe* consiste en un “objeto de madera, con escalones plantado en ubicación al Éste, indican el número de poderes con que los dioses dotan a la Machi para afrontar los males (...) un protector ubicado en todos los lugares donde existe una Machi. Ella hace sus rituales siempre en torno a este madero, dándole característica de sagrado” (Municipalidad Padre de La Casas, 2010, p. 7).

Al igual que en el caso del *Kultrín*, el *Rewe* tiene una especial relación con la machi, al respecto Grebe establece: “[es] un emblema icónico de la machi y de su vocación y oficios chamánicos, símbolo trascendente e indicador de su presencia, poder, condición e identidad

chamánica” (Grebe, 2000, p. 275). En el mismo sentido, Aldunate expresa que el *Rewe* “[es una] escalera ceremonial, símbolo de su estado y que representa su poder de comunicarse con el wenu mapu” (Aldunate, 1986, p. 61). En el marco del caso machi Córdova, Claudio Millancura señala: “el rewe, para cualquier autoridad religiosa mapuche y principalmente para un machi, significa el punto donde él se relaciona con los espíritus tutelares que le dan la energía y la fuerza. Es el punto que señala el territorio donde él tiene su fuerza” (Batarce, 2018).

Si bien el *rewe* puede sufrir variaciones de acuerdo con la región o localidad, su forma física más común corresponde a “una escalera tallada en un tronco de madera sagrada de laurel, cuya altura fluctúa entre 1.0 y 2.5 metros. Cada peldaño representa una plataforma terrestre. (...) se acompañan con grupos de ramas sagradas -4 de canelo, 4 de laurel, 4 de maqui y 4 de quila-, -con 4 chuecas y/o 4 varillas de colihue para uso ceremonial- y con dos banderas en ambos costados, que suelen ser, generalmente, una azul y una blanca -colores simbólicos que representan a las potencias sobrenaturales benéficas del pueblo mapuche. Estas banderas suelen incluir una estrella y/o media luna, símbolos astrales que evocan a las divinidades de la fertilidad, vida y salud, y constituyen emblemas del oficio chamánico” (Grebe, 2000, p. 275-276).

Los *rewe* representa la cosmovisión mapuche, ya que “constituyen la escalera cósmica mapuche, es el medio que permite la conexión del mundo natural con el sobrenatural” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2010, p. 29). Grebe nos detalla la significancia de sus peldaños al expresar que “el conjunto de cuatro tierras o lugares superiores, denominado meli-ñom-wenu o wenu-mapu, integra el mundo sobrenatural regido por potencias benéficas y constituye el mundo sobrenatural y aposento de los dioses machis y caciques fallecidos. Dichas cuatro tierras o lugares son representadas por los cuatro peldaños superiores del rewe, los cuales se nombran desde el primero al cuarto lugar, ciñéndose a un orden ascendente: (1) kiñe-ñom (primer lugar); (2) epu-ñom (segundo lugar); (3) këla-ñom (tercer lugar); y (4) meli-ñom (cuarto lugar) (...) [el quinto peldaño] representa al rangiñ-wenu –“medio arriba” o altura media- regida por potencias malélicas y aposento de los wekufe, espíritus malignos a cargo del jefe mapu-rey. Los wekufe adoptan diversas formas extrañas, fantásticas o desconocidas. Deambulan por la tierra, agua y aire acechando a los hombres débiles o enfermos para agravar sus males y causarles la muerte. Se asocian y vincular simbólicamente a los referentes del mal, representados por los colores negro de la muerte y rojo de la fiebre (...) [el sexto peldaño] representa al mapu -la tierra habitada por los

mapuches- caracterizada por la coexistencia de las potencias del bien y del mal. Estas son activadas, respectivamente, por la machi -intermediaria entre las potencias benéficas vitales del wenu-mapu y los mapuches-; y por el kalku (brujo) -intermediario entre las potencias malélicas destructivas del rangiñ-wenu y minche-mapu, y los mapuches. La coexistencia cósmica de ambas potencias opuestas implican la persistencia de estados permanentes de tensión y desconfianza (...) [el séptimo peldaño] representa al minche-mapu -la tierra subterránea regida por potencia malélicas- habitada por los lafrache y kofkeche (pequeños seres malignos). Es el dominio de la brujería que se genera y organiza en los renü -cuevas subterráneas- donde se reúnen los kalku junto a los wekufe para promover, programar y ejecutar conjuntamente sus designios nefactos que atentan contra la salud y la vida humanas. La brujería comparte y representa a los mismos referentes del mal del rangiñ-wenu: el negro y el rojo, que evocan la enfermedad y la muerte” (Grebe, 2000, p. 276-278).

3. La Agricultura Mapuche.

Como ya hemos explicado en los apartados anteriores, el Pueblo Mapuche mantiene una fuerte relación con la tierra puesto que es en donde confluyen las fuerzas de la naturaleza que forman parte del *Wallmapu*, atribuyéndoles un significado espiritual a los elementos que la componen. Es por eso que la agricultura es una actividad muy importante dentro de la cosmovisión mapuche. Esto se traduce, en palabras de Saavedra y Céspedes “[en] un modo de relación basado en la reciprocidad, tomando como eje un principio de equivalencia entre ellos y la tierra (*nũkemapu*), donde la cantidad de intercambios energéticos entre unos y otros deben ser equilibrados, de manera de devolver lo utilizado a lo humano (tierra) concluyendo en un principio de retroalimentación energética que permite el bienestar y el equilibrio general del cosmos” (Saavedra y Céspedes, 2017, p.31). De esta manera, el respeto por las diversas formas de vida fundamenta la complementariedad existente entre las plantas silvestres y domesticadas en que se basa la agricultura mapuche, desarrollando principios que han servido para resolver el problema del deterioro de los ecosistemas y que han sido transmitidos de generación en generación (Sepúlveda et al, 2004). Por tanto (y como veremos en este apartado) muchos de los aspectos técnicos y culturales de la actividad agrícola están estrechamente relacionados con aquella visión de mundo, su historia y la organización de la familia, lo cual no solo evidencia su importancia sino que además la imposibilidad de un estudio e implementación desvinculado de aquellos aspectos.

La agricultura Mapuche actual es el resultado de un proceso de conservación de sus propias especies y de asimilación de aquellos productos europeos: “Un estado simple, uniforme y estacionario, que fue sucedido pronto por una agricultura mucho más variada, que supo sacar provecho de todos esos granos y legumbres que los conquistadores de la vieja Europa introdujeron en el país junto a sus nuevos métodos de cultivo” (Gay, 2018, p.182). Pero además, el (mal) denominado proceso de pacificación de la Araucanía tuvo enorme implicancia en el modelo de producción agrícola debido a las reducciones de los espacios territoriales que produjeron un evidente deterioro de sus tierras, por lo que la mayoría de los cultivos quedaron reducidos a los de autoabastecimiento e intercambio familiar ubicados en las cercanías de sus hogares, producidos bajo un modelo de huerta (Gallegos, 2016).

Consecuentemente, los productos agrícolas se han visto fuertemente influenciados por los sucesos históricos y las políticas públicas, las formas de comercialización occidental mediante el traspaso del dinero (sustituyendo modalidades de intercambio indígena como el *traḱfintu*¹⁰) y las nuevas técnicas disponibles en la actividad agrícola. Así se puede apreciar en el estudio realizado por Egert y Godoy, quienes concluyen que ciertas especies han dejado de ser cultivadas por ciertas comunidades para sustituirlas por “variedades que resultaron más comerciales, de acuerdo a un criterio valorativo que parece haber estado asociado, en el caso de cereales y tubérculos, a tonalidades claras y texturas blandas. La consecuente pérdida de semillas de algunas variedades de trigo, arvejas y papas puede asociarse, entonces, a una pérdida de elementos culturales tradicionales, profundamente conectados con una particular adaptación al ambiente” (Egert y Godoy, 2008, p.67).

En línea con lo anterior, la agricultura de subsistencia practicada por las familias Mapuche se desarrolla típicamente en dos espacios: la huerta y la chacra. “La huerta es un espacio cercado, relativamente pequeño, ubicado cerca de la casa, y tal como ella, en un terreno alto y plano. La chacra, en tanto, viene a ser un terreno mayor, destinado a cultivos más extensos, como pueden ser las papas, el trigo u otros cereales” (Egert y Godoy, 2008, p.58). Sin embargo, debido al objetivo principal de nuestra investigación es que nos focalizaremos únicamente en el trabajo hortícola;

Pero antes de ahondar en las características esenciales de este espacio —y que evidencia además la importancia del desarrollo agrícola en las comunidades mapuche— destacamos que dentro de la educación familiar es esencial el traspaso del conocimiento de la técnica hortícola. En este sentido, Saavedra y Céspedes exponen que: “Gran parte de la transmisión de conocimiento mapuche proviene de las figuras maternas y paternas presentes en el hogar, en particular el conocimiento relacionado con la actividad hortícola y el rol de las mujeres, pues es traspasado de madres a hijas (también abuelas), en el mismo huerto a la hora de trabajar. La figura de los ‘antiguos a los viejos’ es la más recurrente a la hora de fundamentar de donde proviene el conocimiento; además, existe el deber de traspasar el conocimiento y experiencias propias a las futuras generaciones, con la finalidad de entregar todo lo necesario para su supervivencia. El

¹⁰ “Actividad cultural mapuche, consistente en realizar intercambio de bienes y conocimiento (kimun) entre personas y comunidades, especialmente de productos que entrega la madre tierra (ñuke mapu), tales como semillas, animales, frutas, artesanías y alimentos.” (Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 2015)

conocimiento mapuche relacionado con la actividad hortícola, es una fuente importante de saberes prácticos, que permiten y guían el desarrollo de la actividad a quienes subsisten de ella. Estos son saberes que permiten entender y dar respuesta a las situaciones cotidianas, que surgen en su relación con los cultivos y la tierra” (Saavedra y Céspedes, 2017, p.13). Así, la familia es un elemento central en la trasmisión de la cultura y en donde las prácticas productivas están integradas en la educación de los niños, quienes desde pequeños forman parte del trabajo familiar.

Así, Inostroza explica que el trabajo cooperativo consiste en que, por una parte, las mujeres asumen labores de siembra de semilla, cuidado de cultivos, emparvado, trilla a pies y elaboración de sub-productos, mientras que los hombres se encargan de los trabajos de roturación, siega de espigas, transporte y almacenamiento. Sin embargo, esta cooperación no se agota en la división de tareas dentro del núcleo familiar, sino que muchas veces se convierte en una práctica social en la cual participan diversas unidades domésticas o *lof* que se juntan y se ayudan mutuamente, bajo un contexto ceremonial en que se les invita a participar a través de un *erken* (mensajero). Así, juntos preparan la comida y los bebestibles en la casa del dueño, que consumirán una vez finalizado el agasajo y las labores. (Inostroza, 2011).

Esta es una instancia para fortalecer las relaciones entre ellos y que se realiza desde antes de la llegada de los españoles, así lo relata Claudio Gay, exponiendo que “[l]as cosechas, cuando son bastante abundantes, se realizan igual que los demás trabajos de labranza: en comunidad. Es lo que llaman un *mingajo*, que también practican los chilenos de la frontera y que consiste en reunir a un gran número de personas para colaborar. Cada uno tiene su tarea, y mientras la realiza, le traen chicha y carne asada, lo que no impide que una vez concluidos los trabajos organicen una gran fiesta en la que bebida y danza dan lugar a grandes excesos” (Gay, 2018, p.189).

Además, el desarrollo de la agricultura genera instancias de manifestación religiosa mediante la celebración de ceremonias de rogativa o agradecimiento relacionadas con los cultivos y las cosechas. Así, “[e]l *guillatún* tiene una estrecha relación no solamente con la huerta, sino con los cultivos en general, puesto que es una actividad ritual en donde se acude a dar gracias a la tierra y a *chawngenechen*¹¹ por la bonanza, la buena salud, los cultivos y todas las cosas que en general se han recibido. Junto con esto, también es la ocasión en donde la machi ruega y pide por

¹¹ Dios supremo, ser supremo, en el sistema religioso mapuche (Foerster, 1995)

la llegada de las lluvias, la prosperidad y bendiciones en los cultivos, que asegure el alimento y el bienestar de las personas en general” (Saavedra y Céspedes, 2017, p.26). Así, es de manifiesto que la huerta es un espacio de gratificación y bienestar, y en donde la reciprocidad y el respeto son elementos fundamentales en el desarrollo de esta para mantener el equilibrio con las fuerzas de la naturaleza.

En el marco del programa “Transferencia de Sistemas Productivos con identidad mapuche para la mejora e innovación del rubro hortícola, en la comuna de Panguipulli”, realizado por la Asociación Indígena *Futa Koyagtun KoꞤ KoꞤ Mapu* en el año 2016, se identificaron aquellas características esenciales de la huerta mapuche: La ordenación integrada por elementos vitales; la funcionalidad que el trabajo hortícola tiene para los huerteros y huerteras; el trabajo asociativo y restaurador; la diversidad natural y la espiritualidad que le da sentido y fuerza a ese trabajo, características que ocuparemos como base para el desarrollo de nuestra investigación en los siguientes párrafos¹²:

En lo que respecta a los elementos vitales, se identificaron aquellos que resultan básicos en la elaboración y conservación de las plantaciones. Así, el agua es esencial para la huerta, lo que justifica que sean generalmente ubicadas en las cercanías de un estero o riachuelo, lo cual no solo ayuda a la irrigación, sino que armoniza la siembra por el constante fluir del agua. Por su parte, el sol también debe ser considerado a la hora de decidir la ubicación de la huerta, que debe localizarse en espacios que reciban la luz y el calor adecuado en los diversos ciclos del año. Además, se recomienda que en el cierre del espacio se utilicen los cercos vivos, es decir, aquellos elaborados mediante la plantación de filas de arbustos menores y enredaderas tales como murta, grosella, michai, mora, maqui, romero y lavanda, de los cuales se podrá obtener frutos, follaje y control de plagas. Por último, se destaca la costumbre de conservar las semillas para los próximos cultivos (Asociación Indígena *Futa Koyagtun KoꞤ KoꞤ Mapu*, 2016). Coincidente con esta idea, en el trabajo de investigación ejecutado por el Programa de la Naciones Unidas para el desarrollo

¹² Debido a la falta de fuentes formales en la materia y escasa investigación académica que vincule la agricultura con la cosmovisión mapuche de manera genuina, es que hemos recurrido a una fuente alternativa de carácter audiovisual, en particular el documental individualizado, en donde se recoge de manera directa el conocimiento y experiencia mapuche a través de testimonios para poder entender el significado espiritual y, consecuentemente, la importancia de la agricultura para el Pueblo Mapuche. Así, estructuramos este apartado de acuerdo a los elementos que en el documental se exponen, complementándolo con el estudio realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el cual también utiliza testimonios como fuentes directas en su estudio.

(PNUD), María Luisa Huentemil Pincheira de la Comunidad indígena Pedro Callupi, Cullinco Bajo de la Comuna de Carahue expresa que: *“Para sacar las semillas hay que esperar que maduren y que se sequen en la mata, en forma natural, no se ponen al sol. Se elige la planta más bonita y sanita y de ahí se sacan las semillas y se guardan secas en una bolsita de papel. Luego las intercambio y me gusta enseñar lo que sé sobre las plantas. Los trafkintu, que es una tradición muy bonita, muy sana, son una ocasión para compartir semillas y nuestros conocimientos sobre las plantas”* (PNUD, 2016, p.58).

En segundo lugar, el documental identifica una variedad de funciones que aportan los trabajos hortícolas. Para los huerteros y huerteras, lo básico es la alimentación de sus familias puesto que la huerta mapuche provee y asegura elementos sanos, diferenciándose así de aquellos tipos de producción donde se han introducido agroquímicos y tóxicos (Asociación Indígena *Futa Koyagtun Koz Koz Mapu*, 2016). En este sentido, Marcelina Breve Escallupe de la Comunidad Pedro Callupi, Cullinco Bajo, Comuna de Carahue explica que *“en la tierra hay millones de bichos, de microorganismos que son útiles. No les echamos químicos a las plantas sino abono orgánico y hacemos desinfectante orgánico. Lo hago yo misma. Echo a cocer una cebolla con ají y con ceniza. Se hace un condensado. Para usarlo, a una copita se le agregan 2 o 3 litros de agua y con eso se fumiga. Son cosas sencillas. Nosotras hablamos con sencillez, de manera de que entre nosotras nos entendamos”* (PNUD, 2016, p.50).

Además, la huerta es una fuente de *lawen*, es decir, de medicina mapuche, puesto que, si bien muchas huerteras recolectaban medicina del bosque y de los humedales, la huerta también hace el espacio donde estos remedios se cultivan y han sido utilizados en la vida cotidiana (Asociación Indígena *Futa Koyagtun Koz Koz Mapu*, 2016). Por ejemplo, Patricia Panchillo Huenchunao, de la Comunidad indígena Juan Levío, sector Cuyinco de la Comunidad de Cholchol, explica que *‘El maqui es una planta muy útil, su fruto se come y es una medicina múltiple, entre otros usos es cicatrizante y sirve para bajar la fiebre’* (PNUD, 2016, p.48).

Se expone que la huerta es también un lugar de gratificación y prosperidad con la naturaleza puesto que es habitual el cultivo de diversas flores que contribuyen a fomentar la polinización, tales como la dalia, el chilco, el romero y la ruda (a la cual se le atribuye la capacidad de atrapar las malas vibras de las personas que la visitan), en este sentido, Marisol Patiño de Chauquén -una de las entrevistadas del documental- expresó: *‘En mi casa, para mi mamá y mi abuela la huerta era un espacio sagrado con sus conocidas, una forma de demostrarle a la otra persona que la puedes*

recibir. Cuando iban a la casa uno le mostraba la huerta y así se llevaba parte de eso que uno le convidaba' (Asociación Indígena *Futa Koyagtun Koz Koz Mapu*, 2016).

Por último, se identifica que la finalidad económica que cumple la huerta se traduce como un medio para obtener recursos económicos a través de la venta de los productos cosechados. (Asociación Indígena *Futa Koyagtun Koz Koz Mapu*, 2016). Finalidad que coincide con lo expresado por Marcelina Breve Escallupe, de la comunidad Pedro Callupi, Cullinco Bajo (Comuna de Carahue) quien cuenta lo siguiente: *'Yo vivo de mis plantas. Cultivo, por ejemplo, un cuarto de hectáreas de papas, unas 10 melgas de papas, si uno le pone bastante abono orgánico puede rendirle para vender y comer para el año entero. Si siembra 1/4 de hectárea de arveja puede vender la arveja en verde y deja una esquinita para la semilla. Siempre hay que dejar semillas para el próximo año. Pero no se puede plantar ahí mismo, hay que rotar los cultivos'* (PNUD, 2016, p.50).

La tercera característica que identifica el estudio es la gran biodiversidad, lo cual se expresa en la variedad de especies cultivadas en estos espacios, entre las cuales se distinguen aquellas que son consideradas ancestrales tales como la arveja sinila, el choclo nativo, hierbas aromáticas, variedades de porotos y especies cultivadas de generación en generación que se empeñan en mantener (como las habas moradas). Por otro lado, se identifican las semillas producidas en su territorio respecto de las cuales el *trafkintu* cobra mayor importancia como aquella instancia en que las distintas comunidades convergen e intercambian aquellas especies o semillas propias de su territorio, todo lo cual ayuda también a la diversidad de sus cultivos. Así, la asociación y combinación de especies entre hortalizas, plantas aromáticas, medicinales¹³, flores, árboles y arbustos tienen que ver con las propiedades y funciones que cada planta tiene y así lograr una complementariedad entre ellas y con la tierra, lo cual evidencia una vez más, la confluencia de saberes y prácticas en este espacio, como un sistema económico de intercambio y de prácticas

¹³ Saavedra y Céspedes hacen el alcance de que se debe hacer una diferenciación entre hortalizas y plantas medicinales, que si bien ambas forman parte de la huerta existe un trato diferente entre una y otra. Así expresan que: "las plantas medicinales tienen su origen en la recolección y en la relación directa entre el pueblo mapuche, el bosque y la huerta, son muy valoradas por su uso en la medicina tradicional Mapuche, ya que proveen de *lawen* o remedio, condicionando la tenencia y recolección de este tipo de plantas, manteniendo así una valoración y relación hacia ella que es guiada por sus principios sociales y culturales. Por otra parte, las hortalizas tienen en su gran mayoría un origen foráneo, integrándose dentro de los cultivos mediante un proceso de apropiación, siendo utilizadas para satisfacer las necesidades de alimentación mapuche, pasando por un uso que implica su manipulación y procesamiento mediante la elaboración de alimentos en la cocina, la que se ha ido modificando con la incorporación de nuevas técnicas y recetas provenientes de tradiciones occidentales, que permiten el aprovechamiento total de este tipo de alimentos. Así mismo, en la actualidad están muy relacionadas con el proceso de comercialización y generación de ingresos, lo que, por otra parte, lleva consigo la transformación de muchos de los principios sociales y culturales que regulan su aprovechamiento interiorizando consideraciones materialistas que en algunos casos se siguen asociando a consideraciones de origen espiritual" (Saavedra y Céspedes, 2017, p.33)

productivas basadas en principios y valores culturales (Asociación Indígena *Futa Koyagtun Koz Koz Mapu*, 2016).

El testimonio de Marcelina Breve Escallupe de la Comunidad Pedro Callupi, Cullinco Bajo, Comuna de Carahue cuenta que *“En el huerto tenemos de todo y sembramos todo junto: las hortalizas, las hierbas medicinales y de condimento y las flores. Pero también hay un cierto orden; por ejemplo, se planta una mata de cebollas al lado de una hierba aromática y un arbolito nativo, de modo que se protegen mutuamente de las plagas. Al lado de las arvejas se planta una mata de ajeno y el olor del ajeno protege las arvejas. Con la ruda plantamos las lechugas, porque la ruda protege a las lechugas”* (PNUD, 2016, p.50), lo cual afirma lo expresado en el párrafo anterior.

Finalmente, el documental pone énfasis en la espiritualidad presente en la actividad agrícola, identificando elementos como el respeto, el principio de reciprocidad y el equilibrio. Al respecto, Francisco Caquilpan Lincuante, de la comunidad de Futa Koyagtun koz koz (uno de los entrevistados en la misma investigación) expresa que *‘en este espacio hay vida, aquí están los ñen que cuidan y protegen estos espacios y por eso es que antiguamente nuestra gente se relacionaba con mucho respeto con las montañas. Los ñen son parte de la diversidad de la vida con quien nuestra gente se relaciona armónicamente’* (Asociación Indígena *Futa Koyagtun Koz Koz Mapu*, 2016). En este mismo sentido, Magdalena Huiriqueo Bulnes (entrevistada en el desarrollo de la investigación realizada por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) de la Comunidad de Pedro Cayuqueo, comuna de Cholchol, expresa que *‘Desde que estoy acá no tomo remedios, solo plantas medicinales y ni siquiera me he resfriado. Tengo con las plantas, con las flores, una conexión sin hablar. No necesito hablar, sino mirar, observar, sentir. Con el pensamiento digo a mis plantas: aquí estoy yo y estoy para hacerte un bien. Es algo recíproco: yo las cuido y ellas me dan para comer’* (PNUD, 2016, p.55).

Nos parece importante agregar que tanto el conocimiento de los ciclos climáticos durante el año, como la observación de los astros son esenciales para el desarrollo de la agricultura mapuche. Una de las conclusiones de María Ester Grebe en su investigación es que “[l]a gran mayoría de las actividades sociales y productivas, tales como la siembra y la cosecha, la caza y la recolección, el pastoreo, los viajes, las visitas a parientes y amigos y ciertas actividades domésticas y artesanales se rigen por la elección de estaciones y horas del día propicias, cuyas connotaciones positivas se asocian al bien. La elección del tiempo justo y adecuado asegura el éxito de las actividades a desarrollar” (Grebe, 1987, p.71)

“Existe en las horticultoras/es mapuche, un total conocimiento de las estaciones climáticas del año y las variedades de hortalizas que pueden ser sembradas en ellas (...) el invierno es conocido como *pukemngen* (tiempo de las lluvias), la primavera es conocida como *pewungen* (tiempo de los brotes), el verano se conoce como *walung* (tiempo de abundancia y cosecha) y el otoño es conocido como *rimu* (tiempo de descanso). (...) Sí se evidenció [en la investigación] la importancia de las distintas estaciones del año y su relación con los cultivos, al determinar las épocas de siembra y distintas variedades a utilizar” (Saavedra y Céspedes, 2017, p.27).

Respecto a la influencia de las fases lunares “(...) en la fase menguante se sabe que deben ser sembradas solamente hortalizas que van bajo el suelo, como zanahorias, papas, betarragas, rábanos, entre otros. Asimismo, existe la creencia que es la fase en que la tierra tiene más energía y toda la naturaleza tiene la fuerza necesaria para la vida, es por eso que muchas labores agrícolas se realizan bajo esta luna. También la luna menguante es utilizada para el trasplante de los almácigos, debido a que tienen más probabilidades de sobrevivir, por encontrarse con mayor fuerza la naturaleza. Algo muy distinto es lo que ocurre con la fase de la luna nueva y la fase de luna creciente, pues se atribuye a que en estas lunas se puede sembrar todas aquellas hortalizas que van sobre la tierra. El conocimiento dice que, en esa fase, tienen altas probabilidades de crecer fuertes y sanas. Para ello, se toma como referencia a la luna nueva o “luna perdida”, porque es el principio para la formación de la luna creciente. Es aquí cuando se siembran hortalizas de vaina como las arvejas, porotos, lentejas, entre otros y también se siembran cereales como el trigo y el maíz, para que tomen por completo la luna creciente y se desarrollen bien. Las hortalizas de hoja por su parte, pueden ser sembradas durante cualquiera de las dos fases descritas anteriormente, porque bajo ambas fases crecen favorablemente (...) El trasplante se debe realizar bajo creciente o menguante, teniendo en cuenta la luna en la cual se sembró porque para poder trasplantar se debe hacer en la fase contraria” (Manosalva y Carrasco, 2017 p.28-29).

Unido a lo anterior, “[e]xiste la creencia que, al no respetar las fases lunares para la siembra o el trasplante, provoca que las hortalizas y plantas en general, se suban y den semillas antes de alcanzar su total desarrollo, o no broten o bien se sequen. El respeto a este tipo de conocimiento, asegura el buen crecimiento y desarrollo de los cultivos en la huerta, siendo estos

saberes una de las guías más importantes para las personas que participaron de esta investigación” (Saavedra y Céspedes, 2017, p.29)

A raíz de todo lo anteriormente expuesto podemos afirmar que el trabajo hortícola Mapuche es más que la realización de cultivos, sino que es una fuente importante de sus tradiciones e historia, esencial para mantener el equilibrio y el buen vivir (küme mongen) y que aún perdura en las comunidades. Su conexión con la naturaleza y sus antepasados, la reciprocidad, el respeto por la tierra, los rituales religiosos, la cooperación, la importancia de los astros, las propiedades medicinales de las plantas y la forma de traspaso de conocimientos de generación en generación son elementos que deben ser considerados y protegidos para el efectivo desarrollo de la actividad agrícola Mapuche, en el sentido de que estos permiten su identificación y conservación de su cultura, y que cobra aún más importancia en la actualidad ante la lucha reivindicatoria de sus tierras, saberes ancestrales del Pueblo Mapuche en nuestro país.

4. Salud Mapuche:

La medicina indígena tradicional consiste en “aquellas prácticas que han tenido su origen en los espacios geográficos y sociales de los pueblos indígenas, y que surgieron antes de la colonia, y/o en el proceso, cuyos conceptos, metodologías terapéuticas se basan en la historia, la cosmovisión y la identidad cultural indígena” (Instituto Interamericano de Derechos Humanos y Organización Panamericana de la Salud, 2006, p.8).

La concepción de salud de los pueblos indígenas tiene rasgos definitorios particulares, que dicen relación con la representación integral del mundo. Bajo esta lógica, se concibe la salud como un sistema de bienestar integral que considera una serie de elementos espirituales, lo cual nos ayuda a entender la connotación cultural que tienen las enfermedades, fuertemente relacionadas con su sistema de valores y creencias (Instituto Interamericano de Derechos Humanos y Organización Panamericana de la Salud, 2006). Al respecto, Cuyul explica que “la salud [mapuche] está integrada a todos los fenómenos de la vida misma y atiende a determinaciones económicas, políticas, ambientales, espirituales, culturales e históricas que a su vez son dimensiones que pueden sintetizarse en el concepto de *küme mongen*” (Cuyul, 2013, p. 23).

La dualidad entre el *kümelkalen* y *Wekufe* resulta clave para entender la esencia del sistema de salud Mapuche. Por una parte, el concepto de *kümelkalen* representa el bienestar, es decir, el equilibrio en la vida de el/la mapuche en donde se incluyen aspectos económicos, religiosos, educativos, históricos, entre otros; por lo que el desequilibrio en alguno de estos aspectos es perjudicial para el individuo, pudiendo tener repercusiones no solo en una persona sino que, inclusive, en la comunidad (Oyarce et. al, 2010). Por el contrario, *Wekufe*, “alude a todo lo negativo y desconocido que existe y que puede provocar kuran o enfermedad, [siendo posible transmitir esta energía por] el pensamiento o emoción de un hombre (odio, ira, envidia, etc.), por un espíritu maligno, por el alma de un difunto y por cualquier cualidad *wekufü*” (Díaz et al., 2004, p. 10). De esta manera, cuando el equilibrio se desestabiliza a causa de la transgresión de las leyes de la naturaleza o se quiebran las normas del *Az Mapu*, se producen las enfermedades, las cuales pueden traer consecuencias tanto físicas como espirituales al individuo afectado (Díaz et al., 2004; Oyarce et al., 2010). En el mismo sentido el Machi Víctor Caniullan señala: “en nuestra sociedad no es como la enfermedad misma, no es como el dolor mismo, es un término más amplio que

engloba a la comunidad, a la familia y al che¹⁴ mismo, pero en su conjunto” (Caniullan, 2000, p. 131).

Según Torres, Conejeros y Jelves, para el Pueblo Mapuche existen dos tipos de enfermedades o *kuxan*: las *mapuche kuxan* y las *wigka kuxan*. Las primeras corresponden a las enfermedades propias de la cultura mapuche, conocidas a través de las generaciones y que se tratan exclusivamente mediante los especialistas de la salud mapuche; y, las segundas corresponden a enfermedades que fueron adquiridas a raíz de la llegada de los españoles, las cuales son propias del mundo occidental (Torres et al., 1995).

Dentro de las *mapuche kuxan* existen varios tipos de enfermedades: las *rekuxan*, *weda kuxan* y *wenu kuxan*. Las *rekuxan* “se producen por desequilibrios o descuidos de su persona como: pasar mucho frío, mucho calor, hacer fuerza, comer alimentos muy grasosos, lavarse el pelo o bañarse cuando se está con la regla, etc. [y la forma de sanarlos es mediante] plantas medicinales, *lawen*, receradas por meicos o lawentuchefe, componedores y otras personas que saben hacer remedio” (Torres et al., 1995, p.2). Las demás enfermedades se caracterizan por su origen sobrenatural y que sólo son conocidas por personas pertenecientes al Pueblo Mapuche. Así, las *weda kuxan* “son provocadas por los *wekufv*, o espíritus malignos, y el *kalku*, brujo [por su parte] las *wenu kuxan* que son enviadas por Gunecen u otros dioses a las personas que cometen errores y faltas en relación a la espiritualidad mapuche o en su trato con las demás personas (...) la forma de sanar este tipo de enfermedades es mediante la machi (Torres et al., 1995, p.2).

Son cuatro los principales especialistas de la salud mapuche, el/la machi, el/la lawentuchefe, el/la ngütamchefe y el/la Püñeñelchefe:

El/la machi es un/una “médico, muy brevemente lo podemos definir como Terapeuta familiar, que son principalmente mujeres que son absorbidas por las antiguas energías positivas y negativas, se transforman en personas con conocimientos, habilidades, sensibilidades pocos explicables en castellano. Sufren un rotundo cambio sobre sus energías y espíritu, adquieren sabiduría por medio de sueños y cumplen el rol de dirigir ceremonias sagradas en el LOFCHE (comunidad)” (Ministerio de Salud, 2018, p. 59).

¹⁴“Persona, gente, ser humano” (Ministerio de Salud, 2018, p.43).

El/ la lawentuchefe consiste en la persona encargada de sanar enfermedades menos graves a través de la utilización de hierbas y plantas medicinales complementando su uso con ceremonias, ritos, cantos y danzas. Sus saberes “proviene[n] del profundo conocimiento del entorno, especialmente de los bosques, y es traspasado de generación en generación” (Fundación de Comunicaciones, Capacitación y Cultura del Agro, 2014, p. 38).

El/la Ngütamchefe es la “persona conocedora de la forma, funciones y posición de los huesos y encargada de componerlos cuando han sufrido roturas o alteraciones en su posición. [Mientras que el/la Püñeñelchefe] es la persona “especialista en maternidad y con conocimiento de cómo debe nacer un niño y de cómo solucionar los problemas que se presentan en el momento del nacimiento” (Díaz et al., 2004, p. 11-12).

En algunos casos más de un especialista de la salud mapuche puede curar la enfermedad, pero respecto de ciertas enfermedades es excluyente la intervención de la machi, en este sentido, “los agentes de curación o salud popular –como hierbateros y meicas–, pueden reemplazar a la machi en el caso de enfermedades producidas por efectos del frío, calor, aire, alimentación y algunas causas mágicas; pero las enfermedades atribuidas a posesión de espíritu maligno, pérdida del propio espíritu y otras causas sobrenaturales, solo pueden ser tratadas por machis” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2012, p. 34).

Sin embargo, en la cultura mapuche no sólo es importante la intervención de aquellas personas, sino que además, existen objetos a los cuales se les atribuyen cualidades curativas importantes. Uno de ellos es el *kultrún*, instrumento mapuche que posee poderes curativos y propiedades diagnósticas o preventivas de la enfermedad (Grebe, 1973).

Los poderes curativos del kultrún se manifiestan con el canto de la machi, lo que permite vincularla con los espíritus y eliminar al espíritu maligno (*wekufé*), el cual origina la enfermedad. De esta manera, el sonido del kultrún -junto con los cantos de la machi- facilita la sanación del enfermo mediante la llegada del *küime püllü*. En cuanto a las propiedades diagnósticas, el kultrún es utilizado en un ritual llamado *pewutún*, en donde “se aplica el toque de kultrún sobre alguna prenda

interior blanca del enfermo colocada al sol, [lo cual permitiría] captar e identificar la etología y síntomas de la enfermedad, facilitándose así su diagnóstico” (Grebe, 1973, p. 31).

También, “se utiliza, asimismo, su toque para prevenir la llegada de la enfermedad a un hogar o a un posible enfermo, evitándose que el espíritu maligno tome la posesión de este último” (Grebe, 1973, p. 31). Otras formas de realizar el *pewuntún* es mediante la examinación de la orina o saliva del enfermo, y en caso de que no sea posible asistir a éste de manera personal, se puede hacer mediante una fotografía (Torres et al., 1995).

Muchas de las prácticas curativas implican la realización de actos solemnes o ceremoniales. Así, una de las ceremonias de sanación mapuche más importantes es el *Machitún*: El *Machitún* se realiza en los casos en que la machi compruebe la acción maliciosa de un/una *kalku*, y tiene como fin “expulsar los demonios del cuerpo o para re-capturar su alma y devolverla al dueño, [para luego efectuar] una terapia con hierbas, que a veces dura meses, hasta que el enfermo se recupere completamente” (Montecino y Conejeros, 1985, p. 20).

Otra ceremonia de sanación mapuche es el *Entün* o *Datun*: Esta ceremonia, según Díaz, se realiza cuando el *wekufe* (espíritu maligno) ataca a una persona, generando una “condensación material” denominada por los mapuches como “endoparásito”, que consiste en la intromisión de una energía que produce graves efectos físicos en el individuo afectado. Frente a esto, “la terapia para contrarrestar al *weküfu* es el *entün*, conocida en la zona sur de Chile como *datun*, existiendo dentro de ella diversas técnicas: la succión de la región enferma (*ülun*, *ülutun* o *fotrarün*), masajes en la zona enferma, operación quirúrgica de la zona en cuestión (punción, *sajadura*, *trepanación*), por transferencia al cuerpo de un mineral, vegetal o animal, que engendra una diferencia potencial respecto al medio interno del paciente a fin de que en endoparásito se materialice en él” (Díaz et al., 2004, p.13).

Como ya hemos mencionado anteriormente, las plantas y los animales cumplen un rol fundamental en la medicina Mapuche, los cuales se utilizan como instrumentos sanativos. Las plantas medicinales consisten en “aquellas especies vegetales cuya calidad y cantidad de principios activos tienen propiedades terapéuticas comprobadas empírica o científicamente en beneficio de la salud humana” (Instituto Interamericano de Derechos Humanos y Organización Panamericana

de la Salud, 2006, p. 21). El uso de las plantas medicinales debe ser personalizado, atendiendo a las situaciones particulares del individuo afectado atacando el origen del mal, por ello, el utilizar las plantas medicinales que a otra persona le sirvieron para sanar, no sanará a otra persona con los mismos malestares. En cuanto al uso de animales en la sanación mapuche, éstos son utilizados cuando no es posible sanar la enfermedad mediante las plantas medicinales. Así, se realiza una ceremonia en donde se le traspara la enfermedad que padece el individuo al animal. Generalmente, este tipo de tratamiento es utilizado en los casos en que la persona padece de tumores o quistes (Caniullan, 2000).

Actualmente, existen en Chile tres organizaciones de salud mapuche: La Asociación Mapuche Newentuleaiñ (Hospital de Nueva Imperial), Asociación Mapuche para la Salud Makewe Pelale (Hospital Makewe) y la Coordinadora de Salud Boroa Filulawen (Centro de Salud Intercultural Boroa Filulawen) (Cuyul, 2013). La creación de estos establecimientos de salud se enmarca en una política estatal de involucramiento de las prácticas de la medicina tradicional indígena, particularmente de la mapuche, pudiendo así otorgar un servicio ofreciendo las diferentes prácticas medicinales, esto es, tanto la mapuche como la occidental; y de esta manera reconocer el pluralismo jurídico y la interculturalidad existente en el territorio chileno. Estas prácticas han sido validadas por organismos internacionales, como la OPS y OMS, las cuales han concluido que la pluralidad de prácticas médicas ha permitido mejorar la salud de la población. (Oyarce et al., 2010).

Sin embargo, es curioso que Andrés Cuyul critica fuertemente este sistema de salud intercultural, señalando que la política utilizada no interviene en todos los aspectos de la vida, que son fundamentales para el buen vivir (*keüme mongen*) y para la comunidad mapuche. Es decir, es un sistema que no ataca la contaminación de sus tierras, ni la pobreza, ni la discriminación constante que sufren las comunidades, manteniéndose una relación subordinada del Pueblo Mapuche al Estado chileno. A este respecto expone: “Este enfoque paternalista desconoce el ejercicio de autonomía y el derecho a la autodeterminación mapuche, que desde las experiencias autónomas de salud se pueden traducir en intervenciones sanitarias colaborativas y que no reproduzcan el tutelaje sanitario que han salvaguardado los programas de salud especiales para indígenas” (Cuyul, 2013, p.27).

En cuanto a la incorporación de la machi en los centros de salud interculturales, Cuyul señala: “La incorporación esporádica o permanente de chamanes indígenas a un centro de salud que se ha experimentado con mayor frecuencia a partir del año 2000 viene a descontextualizar su acción socio-terapéutica: se le recluye en un “box”, propio del método y espacio clínico (observación sistemática y control de variables), es decir, se desnaturaliza su rol comunitario interrumpiendo la cosmovisión y práctica en el contexto territorial, disponiendo al terapeuta indígena en un espacio aislado que facilita su domesticación tecnócrata, [además] se suman consecuencias que acarrea la transgresión al ngen peljü o dueño de los espíritus propios de la/el machi que generalmente trae consecuencias en su salud, según las lógicas socioculturales propias que rigen a estas autoridades espirituales mapuche ” (Cuyul, 2013, 28).

A partir de lo expuesto, podemos percatarlos que la concepción de salud mapuche posee una perspectiva integral de bienestar, entrelazándose con otros aspectos de la cosmovisión mapuche, como *az mapu*, objetos simbólicos y ceremonias religiosas. Además, podemos notar la gran diferencia que tiene con la concepción occidental de salud en varios puntos; respecto a sus agentes, a los métodos de sanación, a la evaluación de la salud, entre otros. Bajo esta lógica, el Estado Chileno ha realizado esfuerzos para poder incorporar la medicina mapuche en los hospitales estatales, sin embargo, ellos han resultado insuficientes al intentar homologar dichos aspectos a los sistemas occidentales, develando una falta de información y conocimiento de los elementos claves y de la verdadera esencia del sistema de salud Mapuche.

5 Ceremonias religiosas y ritos:

Gran parte de la vida mapuche tiene que ver con la religión y la espiritualidad. Así, tal como veremos en este apartado, existe una estrecha relación entre la dimensión social y espiritual, siendo la religiosidad un ingrediente esencial para la identidad del Pueblo Mapuche, por lo que la mayoría de sus ceremonias y rituales se consideran un puente hacia el mundo sagrado, donde habitan sus antepasados y divinidades. De esta manera, la mayoría de ellos están orientados al restablecimiento del equilibrio cósmico a través del principio de reciprocidad y al fortalecimiento de la comunidad y el *Wallmapu*:

En relación a lo anterior, Foerster explica que “los ritos realizan una representación dramática de los límites (de las diferencias), es decir, actualizan los sistemas de creencias, de mitos y de relatos referente a lo sagrado y a los dioses. [Además] los ritos hacen posible la conexión o el encuentro entre lo sagrado y lo profano (...) Esto explica que la oposición entre lo sagrado y lo profano tenga un carácter complementario y que constituya el principio capital de todo el orden cósmico. Entonces, por las características peculiares de cada uno de ellos y por su no menos indispensable comunicación, la sociedad requiere regular sus mutuas relaciones. Esto se logra a través de los ritos” (Foerster, 1995, p.88).

A continuación, expondremos los ritos y ceremonias más importantes para los mapuches, tales son: el *We Tripantu*, el *Nguillatún*, el *Palín*, el *Machitún* y el ritual funerario:

5.1 El *We Tripantu*:

Una de las celebraciones más importantes que forma parte de la identidad cultural del Pueblo Mapuche es el *We Tripantu*, fiesta que ha de conocerse popularmente como “El año nuevo mapuche” (Bengoa, 2014) Esta se desarrolla entre los días 21 y 24 de junio, pero es durante la noche del día 23 que tiene especial relevancia, justo al producirse el solsticio de invierno en el hemisferio sur, caracterizada como la noche más larga y el día más corto, y como la fecha en que el sol alcanza el acercamiento máximo a su territorio (Milesi, 2014)

De esta manera, esta festividad guarda estrecha relación con el conocimiento de la naturaleza y el respeto que el Pueblo Mapuche le tiene a ella y a sus elementos. Así, gracias a la observación de los cambios climáticos y de los astros -especialmente del sol y la luna- es que han desarrollado un gran conocimiento del tiempo y del espacio (*Inarrumen*¹⁵), lo que les ha permitido desarrollar un calendario propio (Roger, 2016). Al respecto, Ñanculef expresa que: “Todas nuestras nacionalidades indígenas conocían el inicio de un nuevo ciclo, lo que los *winka* llaman año, nosotros le llamamos ‘regreso del sol’, *kiñe püwul txipantu*, que es mucho más pragmático de entender que la idea del año (...) en todos nuestros pueblos indígenas creen en los ciclos, pues en el Universo hay ciclos y ciclos. En el puro Sistema Solar tiene 12 ciclos distintos (...) nuestro Mapu se demora 364 días dice el mapuche kimün [sabiduría mapuche], en dar una vuelta al sol, medido en 13 *küyen* o lunas de 28 días cada uno” (Ñanculef, 2001, p.3). Es por eso que la gran mayoría de los ritos y ceremonias que se realizan durante el *We Tripantu* tienen que ver con este conocimiento.

El sentido de la celebración es “la renovación del compromiso y las formas como se relaciona el mapuche con la naturaleza. Es el periodo en que la tierra inicia un proceso de renovación de sus energías donde el Agua, como uno de los principales elementos del *mogen che* o vida adquiere principal relevancia para una nueva etapa de producción, y para que las plantas empiecen a brotar, la savia de los árboles a funcionar después del letargo del *Rimügen* u Otoño” (Ñanculef, 2001, p.6).

La forma en que se celebra varía según las comunidades y las necesidades que estas requieran, sin embargo coinciden en la exteriorización de un sentimiento de celebración y alegría. Al respecto, en la entrevista realizada por Luis García Huidobro a Sofía Painiqueo (de la organización urbana Folilche Aflai), esta última expresa que: ‘alguna gente se amanece para recibir al gran Sol. Hay un momento calmo, en que la naturaleza está dormida, como entre las 4 y 5 de la mañana. La naturaleza está tranquila. Todos los seres vivos están cambiando su vestimenta, haciendo su limpieza. Los Mapuche se levantan, se levanta a los niños primero y se los lleva a lavarse en agua que corra. A esa hora el agua está cristalina. La naturaleza al despertar se

¹⁵ “*Inarrumen* es la metodología o ciencia mapuche del aprender de los hechos reales de la naturaleza, las condiciones que esta nos ofrece y la forma de relacionarse con ella fue lo que permitió a nuestras nacionalidades indígenas y a los mapuche en particular, descubrir los movimientos, tanto de rotación de la tierra, como de traslación” (Ñanculef, 2001, p.4)

lleva todo lo viejo, las enfermedades, los malos pensamientos, el agua se lo lleva. Luego se le pone a los niños ropa, en lo posible nueva o bien lavada. Se recibe al Sol con todos los seres vivientes, se lo recibe limpios y la vida se renueva (...) se comparten con él los alimentos preparados y se le agradece' (García-Huidobro, 2005, p.28).

Por su parte, Lara Milesi identifica en su estudio una generalidad de actividades que se desarrollan durante el *We Tripantu*. Así, son muy comunes los bailes y cantos de hombres y mujeres en la mayoría de las celebraciones, los cuales son musicalizados con instrumentos propios como el *kultrun*, la *trutruka* o el *trompe*. Además, se acostumbra la preparación de comidas especiales como *Fayun*, *kofke* o panes grandes con figuras. Se llevan a cabo juegos típicos, entre los cuales destaca el *Palín* (del cual hablaremos más adelante) y ceremonias que pretenden afianzar los lazos entre la comunidad y agradecer a la naturaleza para así equilibrar la energía cósmica y armonía del Pueblo; entre ellas destacan el *Katan* -ceremonia de perforación de orejas de las niñas para poner los pendientes característicos mapuche, y momento de la entrega de nombre a la niña por parte de la abuela materna-, el *Lakutun* -ceremonia en que el abuelo paterno le entrega el nombre a su nieto-, el *Misawun* -acto de compartir un mismo plato entre dos personas para recordar y afianzar su amistad, el *Konchotun* -ceremonia de compadrazgo-, y el *Llollipopun* -rogativa al lado de los árboles frutales donde previamente se ha dejado las ramas de coligüe, canelo, maqui y laurel, siendo usual darle golpecitos a los árboles con esas ramas para que produzcan mejor en el ciclo que comienza- (Milesi, 2014).

Por todo lo anterior es que podemos entender la importancia de la celebración del *We Tripantu*, no solo como una festividad típica sino que por la relación que esta tiene con la cosmovisión y el equilibrio de los elementos que componen el *Wallmapu* y por el panorama que generan las actividades para compartir con su comunidad.

5.2 El Nguillatún:

Dentro de los rituales más importantes en de la cultura Mapuche está el *Nguillatún*, el cual es definido por María Catrileo como aquel 'ritual que se realiza conforme a las tradiciones aprendidas de los antepasados para alabar, pedir o rogar a los cuatro dioses del *wenu mapu* (tierra

de arriba), y mantener o restituir el bienestar y equilibrio de los habitantes del *mapu* (tierra)⁷ (Castro, 2000, p.87). Como veremos, durante la realización del ritual se llevan a cabo diversos ruegos y pedidos colectivos, ya sea por la unión y bienestar de su comunidad, por la solución de problemas particulares que los aquejan, por el buen tiempo, por las cosechas o por la fertilidad de sus animales. Bajo esta lógica, el *Nguillatún* es considerado un rito solemne, en donde los símbolos e instrumentos, el rol de sus participantes, las formas de ejecución y el orden de los actos cobran una significancia especial:

Tanto la duración y periodicidad con la cual se realiza un *Nguillatún* como las actividades que se llevan a cabo en el transcurso de este, varían según las comunidades y las necesidades de cada una de ellas¹⁶. Así, “si bien algunos rituales son organizados en respuesta a circunstancias conflictivas inmediatas (catástrofes naturales y circunstancias políticas), la mayoría de las veces se trata de un ritual elaborado con gran tiempo y dedicación para agradecer a la divinidad los dones recibidos y pedir por el bienestar material y espiritual de la comunidad. (...) Algunas [comunidades] lo realizan todos los años, mientras que otras mantienen una alternancia cada cierto número de años. Existe, de todas formas, una tendencia a organizar un gran *Nguillatún* cada cuatro años, número simbólico por excelencia”. En cuanto a la duración, estos suelen durar de dos a cuatro días. (Castro, 2000, p.91)

Pablo Castro explica que los actores principales dentro de la ceremonia son: El *Nguenpin* – quien lleva la palabra durante las rogativas- el/la *Machi* –mediador entre el mundo terrestre y el mundo espiritual- los *kallfu mallen* y *kallfu wentru* –encargados de manipular los objetos sagrados- los sargentos –quienes actúan como guardianes y protectores de la disciplina del ritual- Además, dentro de los participantes importantes del grupo están los dueños del *Nguillatún*, encargados de la organización y preparación de este, liderados por un *Lonko*. Los asistentes de las comunidades vecinas invitadas se denominan *Metrem*, quienes también forman parte activa del ritual. Por último, estaría los *Witrán* o visitantes esporádicos (Castro, 2000).

¹⁶ “Después de un largo periodo de sequía organizan un *Nguillatún* para obtener lluvias. Si estas caen en exceso a punto de comprometer el porvenir de las cosechas, efectúan otro para obtener buen tiempo. Si se declara una enfermedad contagiosa, si se produce un terremoto o una calamidad pública celebran por todas partes grandes *nguillatunes* para conseguir la cesación del azote (...) No faltan casos en que la organización de un *Nguillatún* depende de algún fenómeno extraordinario como el de una visión en lugares apartados o si al regreso del pueblo por la noche, uno o varias araucanos tienen *peuma* [ilusiones]. El espíritu dominador de los hombres les aparece en forma de animal y les habla: *Estoy muy enojado con vosotros porque no me hacéis más Nguillatún. ¿Por qué me han olvidado mis corderos?* Los visionarios refieren su encuentro y los visionarios propagan la noticia rápidamente por la reducción. Piden el parecer del cacique y él resuelve celebrar un *Nguillatún* para prevenir algunas desgracias posibles” (Joseph, 1930, p.85)

Como ya mencionamos, es común que este evento sea preparado con mucha antelación por la comunidad organizadora, quienes días antes de la ceremonia recolectan alimentos y matan a los animales que servirán para la cena de los asistentes. Así, colectivamente construyen la ramada –lugar en donde se cocinará y servirá la comida- y preparan el fogón:

Las ramadas “son casetas de 2 m de alto y de unos 9 m² de base construidas con palos y ramas de eucalipto. Frente a cada ramada se excava el fogón, que consiste en un hoyo rectangular de unos 50 cm de profundidad, 100 cm de largo y 70 cm de ancho” (Gaete y Raurich, 1991, p.39). Además, las familias se encargan de capturar a los animales que serán sacrificados y de preparar el *Nguillatuwe* (espacio sagrado en donde se llevan a cabo las actividades y rogativas del Nguillatún) (Bengoa, 2014)

Al centro del *Nguillatuwe* se ubica el *Rewe*, “este árbol sagrado está formado normalmente del tronco tallado de un laurel, maqui o canelo. Para ser considerado propiamente *Rewe*, el palo debe estar adornado con ramas de diferentes árboles, generalmente árboles frutales que se consideran más propiciatorios como símbolos de fertilidad. Siempre mirando al este, el *Rewe* puede permanecer en el *Nguillatuwe* o ser plantado especialmente para la ocasión. Allí se depositan también grandes cuelgas de carne y de pan que luego son entregados a los visitantes, Además, el *Rewe* es adornado con banderas de diversos colores según sea la intención por la que se ruega. A cierta distancia del *Rewe*, hacia el Este, se ubica el *llangui-llangui*, el altar sacrificial donde se inmola el cordero y se enciende el fuego del sacrificio” (Castro, 2000, p.93). Así, el objetivo del *Rewe* es generar las condiciones necesarias para que la comunidad, desde el mundo terrenal-profano logre comunicarse con lo divino-sagrado, representando el centro del universo mapuche. (Joseph, 1930)

Ya listos los preparativos, llega el día de la ceremonia, la cual comienza muy temprano, generalmente con el *Avn o Avun*, que consiste en la realización de una cabalgata alrededor del espacio sagrado o *Nguillatuwe*. Los jinetes llevan consigo banderas e instrumentos musicales mientras van cabalgando y repitiendo gritos sagrados (Castro, 2000 ; Gaete y Raurich, 1991). “Este galopar representa por una parte una acción purificadora y transformador, y por otra parte es un acto honorífico [hacia las personas presentes y artefactos]” (Castro, 2000, p.95). El orden y el sentido de la cabalgata varía entre las comunidades, generalmente la finalizan acercándose al *Rewe* depositando las banderas u objetos sagrados, mientras los demás participantes tocan instrumentos y bailan o realizan cantos religiosos (*taiül*) (Gaete y Raurich, 1991).

El baile típico durante el Nguillatún es el *Purrún*, convocado por el jefe de la comunidad que se realizan durante el *Awn*, o en acto separado (Gaete y Raurich, 1991): El *Purrún* “consiste en girar alrededor del *rebue* con pasos cortos. Los participantes se toman del brazo o de la mano y giran como aspas de molino en el sentido contrario a las manecillas del reloj. La velocidad de la danza está dada por el ritmo monótono de la música, que al comienzo es lento, luego más rápido para, finalmente, volver a la cadencia inicial. Este baile dura poco más de una hora y junto a los instrumentos ya mencionados [sonajeros, *kultrun* y *trutruca*] se escuchan trompetas, *pifilcas* y *trutruca* cortas, tocadas por hombres que participan en el *purrún*. La *machi* más anciana, además de tocar el *kultrún* canta constantemente” (Gaete y Raurich, 1991, p.42).

Ya realizados el *Awn* y los bailes, comienza el ritual propiamente tal mediante las rogativas y oraciones en *mapuzungun* dirigidas a *Ngünechen* y el Panteón¹⁷. Durante ella se realiza el sacrificio propiciatorio, en que “[e]l *Ngenpin* en persona o delegando atribuciones a ayudantes, dan muerte a una o más víctimas ubicadas en las inmediaciones del altar, por lo común corderos de los que se extraen corazones y sangre. Es posible que se saque la sangre de una de las orejas de las víctimas sin darle muerte o en caso extremo, que ellas sean cortadas. Los *Ngenpin* manipulan los corazones durante las oraciones; la sangre se reparte a los congregados, para ser asperjada o simplemente vertida en un recipiente en el *Llangi-llangi*¹⁸” (Foerster, 1995, p.95). En algunas comunidades la carne es consumida por los asistentes, en otras se deja que los restos del animal se consuman en el fogón¹⁹.

Inmediatamente después de la rogativa y el sacrificio comienza una nueva ronda de *Awn* y/o bailes, que se van repitiendo según las costumbres y necesidades de la comunidad (Gaete y Raurich, 1991). Además, entre ellos existen momentos de descanso en los que se dirigen a las ramadas para buscar comida preparada por las mujeres de las familias organizadoras; “La comida que sigue al Nguillatún tiene las proporciones de un gran banquete. Algunos miembros de cada familia se han turnado durante la ceremonia, al abrigo de la ramada, para preparar los alimentos,

¹⁷ “Con respecto al Panteón mapuche, la mayoría de los autores están de acuerdo en que el *Ngünechen* aparece hoy como el dios más importante. Sea por influencia del cristianismo o no, la mayoría de los mapuches actuales lo consideran el único Dios. La imagen de dios más tradicional es una imagen cuaternaria. Esta cuaternidad está formada por una pareja de ancianos y otra de jóvenes, integrando así toda plenitud: sabiduría-ancianidad y fuerza-juventud, y masculinidad y feminidad. Algunos intérpretes de la plegaria consideran a estos cuatro dioses como una forma de dirigirse a un único dios, *Ngünechen*” (Castro, 2000, p.96)

¹⁸ Altar secundario

¹⁹ El humo del fogón que consume al animal sacrificado facilita la conexión con el *wenumapu* y las divinidades. (Foerster, 1993)

pelar y cocer el mote y las papas, asar la carne de las víctimas y llenar los cántaros de muday. En este día de abundancia, las provisiones alcanzan para todos” (Joseph, 1930, p.89).

Es importante destacar el rol de la/el machi en el desarrollo de la ceremonia, puesto que es quien hace de mediadora entre el mundo terrestre y el mundo espiritual. Es quien se comunica con los ancestros y las divinidades para verificar si estos han escuchado sus oraciones y las han recibido positivamente. Así, mientras el/la machi baila al ritmo de su *kultrun* alrededor del *Rewe*, generalmente en el último ciclo de rogativa y sacrificio del *Nguillatún*, va entrando poco a poco en un trance chamánico durante el cual se genera la conexión espiritual, con el mundo del Wenu Mapu (Joseph, 1930 ; Castro, 2000 ; Gaete y Raurich, 1991))

Alfredo Molina, antropólogo, relata el trance espiritual del Machi durante el *Nguillatún* de la comunidad de San Juan de Dios Colihuinca expresando que: “El machi Juan dijo <Marri Marri> y nosotros respondimos <Marri Marri>. El machi siempre tocando su *Kultrín* al lado de su oreja en forma vertical a su cabeza, mueve los indumentos chamánicos que posee el interior de su tambor. Estaba estableciendo una relación con otro mundo, con los dioses creadores. Empiezan hablar profundamente por un largo período en forma de pregunta y respuesta, y el machi sin parar de hablar comienza a dar información desconocida para mí, donde el Dugunmachife la procesaba y la guardaba en su mente, para posteriormente comentársela al machi, ya que después de dejar el trance el no recordará casi nada. El machi inspira fuertemente y luego bota el aire lentamente, mientras los músicos y gente que estaba a su alrededor le daban fuerza y aliento mediante el choque de coligues y gritos” (Molina, 2005, p.108). En este mismo sentido, Claude Joseph, presente en el *Nguillatún* realizado en la comunidad de Huentelolén expone en su investigación que la machi, al volver del trance, muy agotada “[d]eclara que el dominador de la tierra está contento con sus hijos porque le han celebrado *Nguillatún* y que se ha dignado escuchar favorablemente sus súplicas. Esta declaración es recibida con saltos de alegría y otras manifestaciones de regocijo. La machi da por terminada la ceremonia. Se le acercan por todos lados para congratularla del buen desempeño de su misión y le narran las particularidades que más han contribuido a dar solemnidad a la ceremonia” (Joseph, 1930, p.89).

Por todo lo expuesto, podemos darnos cuenta de que la realización del *Nguillatún* es visto por los mapuches como un imperativo de sus divinidades, necesario para restablecer el equilibrio entre las fuerzas y energías del mundo terrenal y espiritual. Así, “[c]on sus cultos de *Nguillatún* la

sociedad mapuche contribuye al mantenimiento del orden cósmico en la medida que, al destruir ritualmente las ofrendas y devolvérselas así a las divinidades, pueden reconciliar su trabajo con la naturaleza y con el orden divino, como también hacer efectiva la realización de la reciprocidad” (Foerster, 1993, p.100). Asimismo, podemos entender que el ritual es esencial para el Pueblo Mapuche de tal manera que puede significar un desequilibrio grave si este no se lleva a cabo, traduciéndose en desastres naturales, sequía y eventos negativos para el *Wallmapu*.

Sin embargo, la importancia del *Nguillatún* no se agota en el ámbito espiritual y religioso, sino que además constituye un evento social importante al ser un punto de encuentro y de unión entre las familias de la misma comunidad o con otras distintas. Así, la cooperación entre ellas en la organización del evento, la cantidad de alimentos que se comparten, la realización de bailes y exclamación de rogativas implican un trabajo en conjunto que exige su participación e integración, todo lo cual permite el fortalecimiento de los lazos entre las comunidades y, asimismo, del sentimiento de identidad étnica que los une a su pasado y cultura, propia del Pueblo Mapuche.

5.3 El Palín

El *Palín* (nombrado por los españoles como *chueca*) es el juego tradicional de la cultura Mapuche, que se practica desde antes de la llegada de los españoles y que aún pervive en las comunidades con sus reglas ancestrales a pesar de las constantes prohibiciones que les fueron impuestas durante los siglos XVII – XVIII y los conflictos producidos durante la –mal llamada– “Pacificación de la Araucanía”. (Painaqueo y Olivares, 2017) Es por eso que, como veremos, el *Palín* se ha considerado una actividad de índole recreativa, política y social que forma parte de la identidad cultural del Pueblo Mapuche y que lleva implícito la impresión de resistencia ante la colonización y la violencia estatal. Tanto así que el año 2004 fue declarado Deporte Nacional por acuerdo entre la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y Chile Deportes para asegurar su conservación y promoción (BCN, 2015).

El *Palín* es un juego de equipo y agilidad: “[para jugar] se forman dos equipos adversarios con el mismo número de jugadores [*palifes*], de 5 a 15 cada uno, representantes de parientes o amigos de dos reducciones o comunidades, que forman dos hileras frente a frente, a lo largo, en el tercio central de la cancha [*palibue o palime*] de 200 metros de largo por 12 metros de ancho, delimitado por ligeras zanjas. Los equipos se disputan una pequeña bola de madera [*palí*], que

golpean y empujan con extremos distales curvos de bastones de madera [*wiños*] tomados con ambas manos en oposición, como en hockey y golf. Hay desplazamientos rápidos para lanzar la bola hacia las líneas cortas del rectángulo de juego, que hacen las veces de metas, una para cada equipo. El equipo que sobrepase esa línea gana un punto o raya. Hoy se juegan dos sets de 20 minutos por lado.” (López Von Vriessen, 2009, p.93). “Un elemento importante de la práctica del Palin es la organización de los jugadores en el juego. En un principio el líder de cada equipo *Loncopalife* organiza a su equipo a lo largo del lugar de juego *Palive*. Cada uno con uno del equipo contrario en frente. Una característica de la dinámica del *palin* es que a pesar de ser un juego por equipos uno prácticamente juega con un solo jugador del equipo contrario, quien sería el *kon* (Painequeo y Olivares, 2017, p.15).

Para el desarrollo de este juego no solo se requiere de la participación de los jugadores (palifes) sino que además, los miembros de la comunidad juegan un rol fundamental en la realización de los preparativos, para que este se lleve a cabo en un ambiente espiritualmente adecuado ya que es un juego que está fuertemente vinculado a lo ceremonial: “Para la preparación del encuentro de palin, existía toda una mística en su ritualidad, que se realizaba de manera individual o con el grupo de jugadores. Ceremonias que eran dirigidas por una *machi* o *ngempin* en el campo de juego, o el jugador en el día anterior, preparaba su cuerpo como también su *wiño*, que lo trataba con ritos y con secretos preparados para ganar la contienda” (Rumian, 2009, p.2).

Lo anterior también se puede constatar en la figura del *Kon* (contrincante en el juego) ya que “cuando se juega un palin oficial uno debe de atender a su *kon*, alimentarlo, darle de beber y alojamiento si fuese necesario. Esto pues se entiende que para jugar se necesita de otros para realizarlo, ‘se debe de cuidar al *kon*’ se dice. De esta norma de juego se puede entender la importancia de la dualidad en el pueblo Mapuche, así como ésta también se ve reflejada en el juego y en los valores de la educación Mapuche (...) hay relatos en las comunidades donde se habla que los lazos entre *kon* son de por vida, o sea, que si se vuelve a jugar a la misma comunidad se debe jugar por lo general con el mismo *Kon*. Esto quiere decir que el lazo de unión es de por vida, y en algunos casos también es heredable” (Painequeo y Olivares, 2017, p.16).

Sin embargo, a pesar de que hoy en día el *Palín* se juega con la intención de fortalecer los lazos entre las comunidades mapuches, al generar instancias de unión y recreación, antiguamente era común que el *Palin* se utilizara, además, como una forma de resolución de conflictos entre

comunidades o para tomar decisiones políticas²⁰ dentro de una misma comunidad, fortaleciendo así la unión y la hermandad: Así, “(...) al producirse un conflicto interno –que incluso podría llevarlos a una guerra- entre las comunidades, y fuera difícil llegar a un acuerdo entre las dos partes, se determinaba jugar un partido de *palin*, siendo los vencedores dueños de la decisión final, que por supuesto acatarían los perdedores por haber empeñado su palabra” (Rojas, 2014, p. 238).

Durante la conquista, también se utilizaba para el fortalecimiento y preparación de los guerreros, ya que su práctica exigía mucha fuerza y resistencia: ‘El juego de chueca es un ensayo bélico que se ajusta a su naturaleza, donde cada uno manifiesta fuerza y destreza en la lucha; agilidad y ligereza en la carrera. Se exponen a ser heridos, pues rara vez termina el juego sin algún derramamiento de sangre. (...) Este juego observado de lejos es una viva expresión de una ardiente batalla, de su más propia imitación en la que no faltan los golpes y la sangre’ (López Von Vriessen, 2009, p.96). De hecho, esta fue una de las razones por las que el juego fue prohibido durante la época.²¹

²⁰ Un hecho conocido durante el siglo XVIII es el juego de palin donde se disputa la vida del Obispo de Concepción: “El 28 de octubre de 1787 salió de su palacio Don Francisco de Maran, Obispo de Concepción, con el fin de visitar la frontera de Chile llegando hasta Chiloé. (...) Sin Ninguna novedad llegó el Obispo hasta la plaza de Arauco después de haber confirmado en su trayecto a un gran número de personas (...) Al descender de las montañas de Tirúa, los caminantes se sorprendieron con un sonido inusitado que turbaba el silencio (...) Al día siguiente se puso Maran en marcha y caminaron todo el día, hasta que llegaron a un bosque, donde se detuvieron para cobrar aliento, ahí estaban cuando apareció una tropa de salvajes que gritaban ¡Malon! ¡Malon!. A tan brusco ataque todos se pusieron en precipitada fuga y Maran fue uno de los primeros en huir sobre su caballo. En vano se escondió el obispo pues luego lo descubrieron en una cueva tupida de coligue y quilas. Pero el tiempo que se habían demorado en buscarlo había permitido a Curimilla, el defensor de Maran, presentarse ante los indios de Tirúa, Tucapel y Llenen, cuando se conducía en triunfo a la víctima. Por ambas partes se manifestó el mismo tesón; unos por matar, otros por defender, y la tierra de Arauco iba a empaparse con la sangre de sus hijos, cuando los dos partidos convinieron en decidir por la suerte su querrela y reemplazar la batalla por una partida de Chueca (...) La victoria pareció por fin declararse por Huentelemu, cada golpe de su diestra retumbaba en el corazón de Maran. Un sudor frío pegaba los cabellos de su frente y el vértigo deslumbraba sus ojos y le hacía tener visiones espantosas. Por fin no tuvo fuerzas sino para caer sobre sus rodillas exclamando “señor señor ¿por qué me has abandonado?”. (...) En ese momento Curimilla se colocó frente a Huentelemu y, descargando su chueca sobre la de su contrario con tal furia que esta saltó en astillas, como la lanza hecha trizas en un bote, sin perder tiempo descargó otro sobre la bola, que, como no encontraba resistencia corrió por la llanura con la rapidez de una bala disparada por un arcabuz”. El juego de palin lo ganaron los que estaban a favor de perdonarle la vida al Obispo, por lo cual este pudo regresar a Concepción en los días siguientes. Ganan los Costinos al mando de Curimilla 3 rayas a 2 contra los llanistas de Huentelemu. (Painequeo y Olivares, 2017, p.12)

²¹ El Palín fue objeto de diversas prohibiciones durante los siglos XVII y XVIII, algunos de los argumentos para ello eran los siguientes: “a) conducían a idolatrías, dado que se invocaba al demonio la noche antes de jugar para ganar, b) fiestas donde se cometían actos de lujuria y donde terminaban borrachos hombres y mujeres, c) las mujeres se mudan de traje y los hombres se visten de animales con desenvoltura y supersticiones malas, d) los propios españoles comienzan a interesarse demasiado en el juego mapuche, e) se conspira contra la autoridad, f) atentado a la moral, por la participación de mujeres en el juego, indecentes y e inmodestas ofendiendo la decencia cristiana g) no asistencia a misa y al trabajo. Los argumentos antes esgrimidos, conllevan un sinnúmero de castigos que van desde las multas en dinero, excomuniación, hasta los azotes. Es importante dar cuenta que estas prohibiciones afectaban solo el territorio que estaba bajo el control español, siendo ineficaces y no legales al sur del río Bio Bio. (Painequeo y Olivares, 2017, p.11)

Así, a diferencia de otros deportes, el *Palin* no se basa únicamente en el juego y la competencia, sino que es considerado como un acto ceremonial y espiritual en donde el contrincante no es el enemigo sino que un compañero de juego, y en donde la participación de la comunidad es esencial para cumplir el objetivo del juego. Por lo mismo, hoy constituye una instancia de reunión y reencuentro con sus costumbres ancestrales, cuya conservación fortalece la unidad y la tradición del Pueblo Mapuche.

5.4 Ritos Funerarios

Ñanculef nos señala que en la cultura Mapuche existe el “gran principio del dual o par permanente”, el cual hace concebir a la vida (*mongen*) y a la muerte (*lagen*) como “dos ejes complementarios”. Al respecto, “es el dual lo que permite la vida, pues se requieren de dos personas para dar vida y así la vida hace su par con la muerte, la que no podría existir sin la vida” (Ñanculef, 2016, p. 62).

El mismo autor explica que para los mapuches la vida constituye un ciclo que se inicia con el nacimiento y termina con la muerte (*Chegen*), en donde se inicia otro nuevo ciclo. La importancia de la muerte es tal que “transcender a otro siglo es el verdadero sentido de la vida en el mapuche kimün, acción de morir es una transformación metamorfofísica para salir de la capa material que conforma al mapu a fin de entrar en el centro energético más potente del universo que los mapuches llaman Mallew-Mapu” (Ñanculef, 2016, p. 71).

Así, la muerte no es concebida como algo natural, ni siquiera para los ancianos, puesto que ésta se considera una consecuencia de los actos de los brujos o *kalku*. Los Mapuches buscan quien fue el causante del fallecimiento a través de un procedimiento de la machi o de otro especialista mapuche en el que examinaban el cuerpo del fallecido, así, una vez hallado el culpable, generalmente la sanción era también la muerte (Foerster, 1995).

Producida la muerte, los mapuches creen que el espíritu (*püllü*) y el alma (*am*) trascienden a una nueva dimensión: el *Mallew Mapu*²². En este sentido, Ñanculef explica: “somos kalül o cuerpo porque somos parte del mapu, de la materia temporal; somos püllü, aquella materia energética que

²² El Mallew Mapu es considerada una “parte estructural espacial del Wenu Mapu” (Ñanculef, 2016, p.63)

no se puede destruir ni acabar jamás y somos am, el cuerpo etéreo del püllü que resistirá y permitirá volar al híper espacio en búsqueda de la transcendencia como una especie de vehículo interestelar” (Ñanculef, 2016, p. 63).

Cuando el fallecido llega “a la tierra de arriba, el antepasado habita junto a los dioses uniéndose a las potencias extrahumanas, pero sigue, no obstante, unido a los hombres por diversos lazos que perduran en la mente de los vivos, rindiéndole culto (ofrendas y rogativas) en el día de los muertos (Primero de Noviembre), en los Nguillatunes, etc. El antepasado se transforma así en un mediador: participa dentro de la condición sagrada como de la condición humana. Símbolo sacro, es un arquetipo de la sublimación religiosa (síntesis entre lo humano y lo extrahumano)” (Foerster, 1995, p.89).

Uno de los ritos funerarios más importantes es el *Amultupullin*, el cual ha sido objeto de la investigación realizada por Curaqueo, quien explica que ésta tiene por finalidad que el espíritu del fallecido llegue a la plataforma *kalchen – mayeu*, y que, para lograrlo, este debe hacerlo desde la tierra hacia el mar, para así estar junto a los espíritus de los otros fallecidos. Para que esto sea posible, dicho autor expone que, primero se le realiza al fallecido un procedimiento con yerbas medicinales que tiene por fin evitar su putrefacción. Luego, el fallecido es introducido en una canoa con características especiales para ubicarlo en el centro de una habitación, esperando ser sepultado y trasladado a su última morada luego de la ceremonia preparativa, realizada por tres oficiantes a la hora crepuscular; uno de ellos representa al difunto y los otros dos se ubican a cada lado para tomarlo de los brazos y llevarlo hacia el oriente (puelmapu) mientras entonan canciones. De esta manera, el fallecido, considerado ahora como un espíritu ancestral o *Pillán*, puede realizar visitas a la tierra con el objetivo de otorgar protección y buena suerte, tanto a su familia como a su comunidad, para así evitar el ataque de espíritus malignos o demonios que pueden estar presentes cuando se realizan actividades muy concurridas, tales como fiestas, reuniones, malentendidos y altercados (Curaqueo, 1989 – 1990).

En los funerales *-eluwün-*, lo primero que procede es ir a dar el pésame el primer día, lo que se llama *pentukun*, en donde se realizaba “una conversación larga que mucha gente mapuche ha perdido, la que casi no se practica, pues requiere saber hablar el mapuzungun y conocer el

protocolo del *tuwün* o linaje patrilineal y del *küpan*, linaje matrilineal. Ahora la gente dice, igual que el *winka*, ‘sentido pésame’, y nada más” (Ñanculef, 2016, p. 65).

Luego, de acuerdo con Ñanculef, “la familia y parientes e integrantes del *lof* conversan y acuerdan el día del *elwün* y cómo se hará, dependiendo si es hombre o mujer”, para después dirigirse al lugar en donde se realizará la despedida al fallecido y prenderán fuego en el espacio elegido. Se comparte entre los asistentes bebestibles y comestibles, y “se vierten los líquidos en la tierra, en señal de compartir con el finado. Ahí es donde queda de manifiesto el sentido de la transcendencia del alma y espíritu, dando en ese momento diferentes interpretaciones del que alguna vez fue *che*” (Ñanculef, 2016, p. 65).

Añuñmayafyiñ significa en español “la acción de ‘sentarse junto al muerto’”, ritual que se ha ido modificando a lo largo de los años, ya que antes se realizaba por días, pero actualmente se ha visto reemplazado por los *velorios*, debido a la influencia de la cultura occidental (Ñanculef, 2016).

Sin embargo, de acuerdo con Ñanculef, esta tradición de velar por días aún se sigue realizando cuando las personas mapuches mayores fallecen, -particularmente cuando son autoridades en la comunidad mapuche-, las cuales son veladas por 4 días, lo que tiene el nombre de *meli antii*. Estas personas, “deben ser veladas o acompañadas sentados *añuñma* (...)”. Son veladas por cuatro días en honor a *Kuze*, *Fücha*, *Ülcha* y *Welche*, quienes “forman la idea de dios original en la cultura mapuche, y que representan los 4 elementos y que constituyen el *Fütxa Newen*, la gran energía, a la cual los mapuches comprendieron como su dios original en el nacimiento de nuestra ontología del lenguaje” (Ñanculef, 2016, p. 67).

Durante el primer día se conmemora la “primera energía cósmica” -*mapu*-, en el segundo por la “energía agua”, el tercero por la “energía del aire” -tradición que ya no se realiza actualmente, y, el “culto al fuego o *kütخال*”, siendo este último, el ritual de mayor relevancia (Ñanculef, 2016, p. 67-69).

Por último, se realiza el *u-wiin* que consiste en el “funeral mismo, es el ritual sagrado en el día del entierro, es la ceremonia de despedida del muerto” (Ñanculef, 2016, p. 70).

El Estado Chileno ha interferido en la realización de los rituales funerarios de la cultura mapuche: “Así, por los años 1950 aparecen entonces las urnas de fabricación wigka, donde los sistemas administrativos de la sociedad global obligan a los mapuches a utilizarlas, mientras lentamente decaen nuestros antiguos wampo y también nuestros antiguos rituales”, en el mismo sentido, “En los últimos 50 años ha habido por lo demás una serie de normas no mapuche que han alterado el sentido de nuestros funerales. En los años 1932 salió la ley de cementerios indígenas, en la cual se reglamentó el uso de los eltun mapuche. Se dijo, en ese entonces, que debían dejar de usarse los eltun de linajes familiares y se planteó que los cementerios mapuche debían estar a unos 6 kilómetros de distancia entre sí, los unos alejados de los otros. Esto obligó a nuestras comunidades a fusionarse en sectores y es la realidad de los eltun o cementerios mapuche de hoy. Conjuntamente con eso desde hace unos 50 años atrás empezaron, con el Servicio de Salud del Ministerio de Salud en el Departamento de Sanidad, a exigir lo que se llama el “pase”, que son especies de certificados de sepultación de los muertos mapuche para saber a qué cementerio o eltun iban a ser enterrados, documento que constituía la autorización oficial de sepultación. En estos documentos oficiales no indígena, se le pone que el entierro debe hacerse a mas tardar en 48 horas, basado en el mismo estilo wigka, los que a veces sepultan sus muertos antes de 24 horas. Estos funcionarios del Servicio de Salud nada saben de cultura y cosmovisión mapuche, por lo que ellos se rigen por los estatutos de origen wigka, le ponían que no más de dos días debían velarlo, a 48 horas el cuerpo debía ser sepultado. Pero mucha gente lo siguió haciendo por los 4 días no importando lo que dice el papel oficial, pues por suerte nunca ha habido fiscalización de cumplirse esta orden perentoria. Sin embargo, y por cierto, este mandato oficial repercutió mucho para que los mapuche ya no hicieran el velorio por los 4 días y dejaran de hacer los rituales de rigor que exige la cultura” (Ñanculef, 2016, p. 76). Según lo señalado por Ñanculef, otra de las razones por las que no se siguen realizando los velorios de cuatro días es porque resulta costoso para las familias, por lo que se ven en la obligación de acortarlo.

De esta manera, es importante destacar que los mapuches tienen una concepción cíclica respecto a la vida y la muerte por lo que creen en la trascendencia del espíritu. Y sus dos ritos funerarios más importantes son el *amultupullin*, el que tiene por objetivo hacer llegar al fallecido a la plataforma *kulchen – mayeu*, y el *eluwün*, que es el funeral propiamente tal. Estos ritos han perdido vigencia, debido a la influencia de la cultura occidental y de las regulaciones estandarizadas por el

Estado Chileno, sin embargo, se siguen realizando en algunas comunidades mapuches, quienes se han esforzado en mantener dicha tradición viva, acorde a la concepción de muerte que tienen los Mapuche.

5.5 El Machitún

Según Gutiérrez, el *machitún* consiste en una ceremonia mapuche en la cual se busca la sanación del enfermo causada por los espíritus malignos. Este ritual “incluye cantos y oraciones chamánicas, percusión del cultrún o tambor de la machi, trance, masajes, infusiones de yerbas medicinales, aspersiones, fumigaciones con tabaco, exorcismo, danza y una comunicación ritual que se establece entre la machi y su espíritu benefactor” (Gutiérrez, 1985, p. 99).

El *machitún* “para numerosos autores, en la sociedad mapuche el ritual chamánico desempeñaría un papel mucho más importante en la vida religiosa que el rito del nguillatún” (Foerster, p. 102).

La *machi* es muy relevante en la cultura mapuche, puesto que es “la líder ceremonial, principal portadora y actual oficiante de las creencias y prácticas míticas ancestrales en las comunidades campesinas mapuches (...)” (Gutiérrez, 1985, p. 99). La *machi* es la persona que tiene las habilidades, entregadas por los dioses, para poder vencer a los espíritus del mal o *wekufe* que invaden al enfermo durante la ceremonia de machitún (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2012).

Respecto al sexo de la *machi*, tanto un hombre como una mujer pueden serlo, sin embargo, los hombres suelen tener un mayor prestigio que las mujeres, a pesar de que existan más mujeres machis (Joseph, 1930).

En cuanto a la elección de la *machi*, Foerster señala que esta recibe un llamado divino por parte del *Nguenemapu*, en donde se le pide ser *machi*. Gutiérrez, en sus notas de terreno, nos narra la experiencia de la *machi* Chuñura Huentián, habitante de la comunidad de Lolén Alto: ‘Ya no me acuerdo mucho porque estaba como dormida (estado de trance). Todo lo que sé es que estaba muy jovencita...Una noche de furiosa tormenta escuché los truenos ensordecedores... los

relámpagos centellantes que tenían en color de los copihues, sentí que los relámpagos me levantaban y me quedé dormida. Al despertarme me encontré encaramada en la copa de un árbol y sentí una fuerza muy extraña. Me sabía poderosa... Bajé de un salto del árbol y con voz tranquila dije a mi gente que me es posible ver su futuro y que puedo curarlos si es que se enferman. Entonces en una grande ceremonia me declararon machi... Dicen mis familiares que después de eso, a menudo me levantaba en la noche y muy cerca del fuego bailaba y cantaba en sueños... nunca me quemé porque mis poderes guiaban mis pasos...’ (Gutiérrez, 1985, p. 103).

“En algunas ocasiones la machi puede ayudar a lograr este estado de éxtasis a través de la ingestión de sustancias alucinógenas principalmente el agua del canelo, fruto del copihue, o la mezcla de tabaco, amapola y maní seco” (Gutiérrez, 1985, p.106).

De acuerdo con Gutiérrez, las aspirantes a ser *machi* manifiestan ese llamado a través de una enfermedad. El mismo autor, menciona el caso de la “machi Juanita de la comunidad Tranapunte (Puerto Saavedra), quien señala que estuvo tullida cuando niña, que las curaciones de la machi no la sanaron y que solamente cuando aceptó ser discípula y llegó a ser iniciada como machi logró sanarse. Al respecto ella decía: ‘ (...) fue como si me soltaran los tendones que causaban mi tullimiento’ (Gutiérrez, 1985, p. 102). En efecto, existe “una dimensión positiva (fileu) que da origen a la machi, y otra negativa (wekufe), que da origen al ‘enfermo’ Sin embargo, en ambos casos hay enfermedad. La primera se supera con los ritos de consagración y de renovación; la segunda, por los ritos del machitún. Estos últimos se despliegan en el ámbito del exorcismo con vistas a la des-posesión del wekufe del cuerpo del enfermo” (Foerster, 1995, p. 109). Es por ello, que las machis deben aceptar este llamado con el fin de poder “recuperar su salud y aliviar las dolencias” (Gutiérrez, 1985, p. 103).

Luego de recibido el llamado, la familia busca a una *machi* quien le enseñe lo necesario para desempeñar la tarea, como los bailes y cantos (Joseph, 1930).

A las *machi* maestras, les agrada enseñarle sus conocimientos a las aspirantes, “se consideran honrados de poderlos enseñar y los tratan casi como iguales en las ceremonias”, pero este traspaso de conocimientos es remunerado, la aspirante o la familia de está debe remunerar a la *machi* maestra mediante dinero o especies que equivalgan a un monto determinado (Joseph, 1930, p. 74).

Para consagrar la calidad de *machi*, de acuerdo con Joseph, se debe realizar un ritual llamado *rebuétún* o plantación del *rebue*, el cual se encuentra programado con meses de anticipación. Si con el pasar de los años, el *rebue* se desgasta o se cae o se quema, la machi debe realizar nuevamente el *rebuétún*, teniendo leves diferencias con el primero (Joseph, 1930).

El *kuutrín* -instrumento al cual ya nos referimos en el apartado “Vestimenta y objetos simbólicos”-es uno de los elementos que la *machi* utiliza para realizar la ceremonia de *machitún*, el cual ahuyenta el espíritu maligno o *wekufe*, es decir, tiene propiedades curativas, como también diagnósticas y preventivas de la enfermedad o *kuutrán* (Foerster, 1995).

En el *machitún* “se podrían distinguir tres subsistemas: a) diagnóstico del mal; b) expulsión del mal y c) revelación sobrenatural sobre la sanación” (Foerster, 1995, p. 104). En cuanto al primer punto, el diagnóstico del mal, ya nos referimos a ello en el apartado “Salud”. La etapa de la expulsión del mal, dura generalmente dos días, y comienza con un *pillantún*²³, luego la machi procede a realizar una “plegaria inicial”, para finalizar con “la curación propiamente tal con una oración – canción llamada *ngillathüñmankuthran*” (Foerster, 1995, p. 105). Por último, proceden las revelaciones sobrenaturales sobre la sanación, en donde “comienza el *kuimín*, o éxtasis de la machi, el que tiene, según Alonqueo, dos partes: 1. *konpapëllün*, posesión del espíritu del *fileu*²⁴, en cuya conjunción a la machi se le hacen revelaciones saludables; 2. *Wuldnuthun*, transmisión de las revelaciones del *fileu* a la familia del enfermo (...)” (Foerster, 1995, p. 105). En esta última etapa, la machi sube al *rewe*, como una representación de la elevación de su alma (Foerster, 1995).

En algunos casos, la gente puede considerar a la machi como una bruja o *kalku*, debido al contacto que tiene con los espíritus malignos al luchar contra ellos, lo que los lleva a desconfiar de ellas, y, por lo tanto, no acceder a sus sanaciones (Gutiérrez, 1985, p. 101).

Acceder al *machitún* no es accesible para todos los enfermos, ya que tiene un alto costo, en el pasado, “el pago habitual consiste en una o varias ovejas y en los casos difíciles y para los *araucanos* más ricos pide un caballo o una yunta de bueyes” (Joseph, 1930, p. 79); y en tiempos

²³ El *Pillantún* es un canto matutino realizado por la machi, en donde alude al *Pillán*, quien es un espíritu que protege y cuida a las personas (Gutiérrez, 1985).

²⁴ “Espíritu de Poder y Sabiduría” (Foerster, 1995, p. 102).

más recientes, “el machitún, puede llegar a costar hasta 100.000 pesos” (Kraster, 2003, p. 8). Por la impresión del alto costo, Claude Joseph le preguntó a un integrante de la comunidad mapuche porque accedían a pagarlo cuando era una ceremonia “corriente y de resultados inciertos”, el cual le respondió: ‘que los médicos cobraban más caro todavía cuando hacían operaciones y que los machis sabían operar como cualquiera de ellos. Además, agregó, más vale la vida que una yunta de bueyes. En apoyo a su afirmación refirió que su padre, rico cacique en Manquehua, dueño de novecientos bueyes y vacunos, enfermó gravemente, pero no creía en la ciencia de los machis y rehusó los servicios de uno que le pedía una yunta de bueyes para machitucarlo. Además estaba muy apegado a sus animales y no quería soltar ni uno. Al fin murió y empezaron a morir también los bueyes hasta el último. Sus hijos quedaron sin nada y se tuvieron que ir a trabajar a la Argentina. Los animales, añadió, murieron de picada o carbunco y se les entró esta enfermedad porque mi padre no quiso dar la yunta de bueyes pedida por la machi’ (Joseph, 1930, p. 79).

En síntesis, el *machitún* consiste en un ritual de sanación mapuche, en donde la *machi* lucha contra los espíritus malignos o *wekufe*, con el objetivo de recuperar a la persona afectada. Este ritual sólo puede ser llevado a cabo por la *machi*, personaje de vital importancia para la comunidad mapuche. La *machi* es una líder espiritual, quien es elegida a través de un llamado divino por parte del *Nguenemapu*, y debe realizar un ritual llamado *rebetún* para consagrar su calidad de machi. El *machitún* contiene tres etapas, según Foerster, siendo de días la realización del ritual.

SEGUNDA PARTE: ¿RECOGE EL REGLAMENTO DE ESTABLECIMIENTOS PENITENCIARIOS LOS ASPECTOS RELEVANTES DE LA COSMOVISIÓN MAPUCHE?

Luego de exponer aquellos elementos de la cosmovisión del Pueblo Mapuche relevantes en materia penitenciaria, corresponde ahora verificar si estos están contenidos en el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios N°518 en aquellos títulos en donde resulten relevantes.

1. De los principios y fines de la Actividad Penitenciaria

El Título Preliminar del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios -entre los artículos 1° al 10°- contiene los fines y principios generales que regulan la actividad penitenciaria.

Así, se establece como fin primordial de dicha actividad *“tanto la atención, custodia y asistencia de los detenidos, sujetos a prisión preventiva y condenados, como la acción educativa necesaria para la reinserción social de los sentenciados a penas privativas de libertad o sustitutivas de ella”* (art 1°). “Conforme a dicho texto, el fin de la actividad penitenciaria es dual, encontrándose orientada tanto a la satisfacción de aspectos asociados al control del encierro –custodia, asistencia y atención de los internos- como al desarrollo de la acción educativa necesaria para la reinserción social (...) conviene, en todo caso, aclarar que la expresión “acción educativa” no es utilizada en forma estricta, es decir, como sinónimo de actividades asociadas a instrucción o formación de carácter escolar. Se utiliza específicamente en referencia al denominado *proceso de reinserción social*, ofreciendo una conceptualización que implícitamente se enmarca en una perspectiva tradicional del *tratamiento*, donde el condenado es comprendido como un individuo que padece déficits de formación personal y que, por ello, requiere que la actuación penitenciaria enfoque los esfuerzos vinculados a socialización en acciones que son asumidas como parte de su *educación* como persona” (Carnevali y Maldonado, 2013, p.390).

En relación con lo anterior, el artículo 10 en su letra b, establece que la organización de los Establecimientos Penitenciarios debe estar conforme al *“desarrollo de actividades y acciones tendientes a*

la reinserción social y disminución del compromiso delictivo de los condenados”. De esta manera -y si bien trataremos en otro apartado de nuestra investigación el contenido de las disposiciones del reglamento que regulan las actividades y acciones para la reinserción social (para así verificar si en ellas se incluyen o fomentan aquellas actividades que resulten importantes para el desarrollo de las cosmovisión de las personas privadas de libertad que pertenezcan al Pueblo Mapuche) es importante destacar que ya en el Título Preliminar la reinserción social de los internos se establece como principio y fin de toda la actividad penitenciaria, lo cual nos dará luces interpretativas a la hora de analizar el resto de las materias del reglamento.

Otra cuestión importante a la que alude este título tiene que ver con el reconocimiento -en el artículo 4º- de los Tratados Internacionales ratificados por Chile y de la Constitución Política como garantía y límite en el desarrollo de la actividad penitenciaria, lo que así mismo constituye un reconocimiento a los principios contenidos en tratados internacionales sobre la materia, tales como la Convención Interamericana de Derechos Humanos, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otros.

Bajo esta lógica, y tomando en cuenta el objetivo de nuestra investigación, es fundamental tener en consideración el principio de igualdad y no discriminación de los pueblos indígenas, garantizado por los instrumentos normativos expuestos en el párrafo anterior²⁵, y que debieran guiar la actividad penitenciaria aplicada a los internos pertenecientes a pueblos indígenas. Así, en el ejercicio de dotar de contenido este principio, es esencial hacer el alcance de que “la diferencia cultural que hoy han visibilizado los pueblos indígenas, reconocida en el derecho internacional de los derechos humanos como derechos colectivos de los pueblos indígenas, remece y desafía la afirmación de igualdad formal y homogeneizadora que el derecho liberal ha asumido como principio y valor superior, que se expresa en un ‘deber ser’ de cómo tratar a los seres humanos sin diferencias arbitrarias (...) La realidad nos plantea la paradoja de que la aplicación de la igualdad a diferentes, sin considerar la diferencia, tiene como resultado desigualdad, discriminación e inequidades” (MINSAL, 2009, p.38). Esta manera de interpretar el principio de igualdad y no discriminación lleva implícito un mandato al Estado de tomar un rol activo en la generación de

²⁵ Artículo 2 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: “Los pueblos y los individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas.”

tratamientos diferenciados para aquellas personas que se encuentran en una situación de vulnerabilidad debido a sus características y necesidades especiales, idea que se ve fortalecida con la disposición que ahora pasaremos a analizar.

Así, el artículo 2º dispone que *“fuera de los derechos perdidos o limitados por su detención, prisión preventiva o condena, su condición jurídica es idéntica a la de los ciudadanos libres,”* ello bajo el argumento expreso de que la relación entre el Estado y el interno es de Derecho Público. Esta disposición nos dice dos cosas importantes:

Primero, que las personas privadas de libertad son sujetos de derechos, siendo el derecho a la libertad ambulatoria el único que puede limitarse en estas circunstancias. En este sentido, el Instituto Nacional de Derechos Humanos ha señalado que *“Hasta hace pocos años la pena de privación de libertad justificaba por sí misma la restricción consecencial de un sinnúmero de derechos. La introducción de los derechos humanos al mundo penitenciario incorporó otra mirada: la privación de libertad solo afecta legítimamente el derecho a la libertad ambulatoria. El impacto en el ejercicio de los demás derechos está sujeto a ciertas reglas. Por un lado, están los derechos respecto de los cuales los Estados tienen cierta autonomía para establecer restricciones o limitaciones en el contexto de privación de libertad, como por ejemplo el derecho a voto y comunicación de la persona privada de libertad con el mundo exterior. En estos casos, la autonomía del Estado se ve sujeta a ciertas reglas de necesidad, proporcionalidad y legitimidad”* (INDH, 2013, p.11).

En segundo lugar, se establece un vínculo entre el Estado y las personas privadas de libertad, siendo este de Derecho Público. Al interpretar esta disposición, unida a la condición jurídica de los internos como sujetos de derechos y a las exigencias de los principios internacionales a las que -como ya vimos- el propio reglamento reconoce, podemos entender que ésta envuelve el deber del Estado de garantizar el ejercicio de los derechos de toda la población penal. Y es así como la Corte Interamericana lo ha entendido al expresar que *“el Estado se encuentra en una posición especial de garante frente a las personas privadas de libertad, toda vez que las autoridades penitenciarias ejercen un fuerte control o dominio sobre las personas que se encuentran sujetas a su custodia. De este modo, se produce una relación e interacción especial de sujeción entre la persona privada de libertad y el Estado, caracterizada por la particular intensidad*

con que el Estado puede regular sus derechos y obligaciones y por las circunstancias propias del encierro, en donde al recluso se le impide satisfacer por cuenta propia una serie de necesidades básicas que son esenciales para el desarrollo de una vida digna” (CIDH, 2006, p.44).

Dentro de este título también se establece el deber de imparcialidad, de igual trato a los internos y el respeto a los derechos humanos, todos contenidos en el artículo 5 del Reglamento al expresar que el contenido de sus normas debe ser aplicado de forma imparcial, sin hacer diferencias de trato basadas en su opinión política o religiosa, condición social, nacimiento o raza, entregándole a la Administración Penitenciaria el rol de procurar por la realización efectiva de los derechos humanos compatibles con la condición del interno.

Por último, es importante mencionar que en el artículo 6°, el Reglamento prohíbe aquellos actos que puedan constituir tortura o tratos crueles, inhumanos o degradantes y garantiza la libertad ideológica y religiosa de los internos y a respetar una serie de derechos: la intimidad personal, derecho a ser designados por su nombre propio, derecho a la información a la educación y el acceso a la cultura, *“procurando el desarrollo integral de su personalidad”*, obligando a la Administración Penitenciaria a velar *“por la vida, integridad y salud de los internos”* permitiendo así *“el ejercicio de los derechos compatibles con su situación procesal”*.

Considerando todo lo anterior, es adecuado tener en cuenta que los internos que pertenecen al Pueblo Mapuche no solo se encuentran en una situación de vulnerabilidad producida por el encierro, sino que además por el hecho de ser parte de un grupo minoritario que ha sido históricamente relegado por la cultura dominante. Además, tal como hemos corroborado en la primera parte de nuestra investigación, la cosmovisión cumple un rol fundamental en el desarrollo y fortalecimiento de la identidad cultural mapuche, cuyos elementos están presentes en todos los aspectos esenciales de su vida. De esta manera, las necesidades de las personas pertenecientes al Pueblo Mapuche que han sido privadas de libertad son bastante distintas a las del resto de los reclusos, por lo que el Estado, y consecuentemente la Administración Penitenciaria²⁶, debe garantizar la protección y el cumplimiento de tales necesidades.

Sin embargo, al examinar la normativa contenida entre los artículos 1° al 10° del Reglamento, no existe reconocimiento alguno a lo anteriormente expuesto para fomentar el ejercicio de los derechos

²⁶ Según el propio Reglamento de Establecimientos Penitenciarios (en su Título Sexto) la Administración Penitenciaria estará a cargo de Gendarmería de Chile. Por su parte, la ley Orgánica de Gendarmería de Chile, en su artículo primero, define a esta institución como *“un Servicio Público dependiente del Ministerio de Justicia...”*

colectivos de los mapuches y el efectivo desarrollo de su cosmovisión, sino que muy por el contrario, el artículo 5° -al establecer el deber de imparcialidad y de no diferenciación en el trato de los internos- revela la falta de preocupación en garantizar que dentro de los Recintos Penitenciarios se permitan tratos diferenciados para aquellos internos que de acuerdo a sus necesidades especiales lo requieran (como es el caso de las personas pertenecientes a pueblos indígenas).

Así, no es irrelevante la incorporación de estas materias en el Título Preliminar, puesto que su contenido se refiere a los fines y principios que deben estar presentes en el desarrollo de la actividad penitenciaria. De esta manera, es sabido que los principios y fines de las normas jurídicas cumplen un rol interpretativo importante²⁷ al momento de determinar el verdadero sentido y alcance de las disposiciones que forman parte del grueso del instrumento reglamentario. Consecuentemente, la incorporación en el presente título de principios que pretendan hacerse cargo de las necesidades de aquellos internos que pertenecen a pueblos originarios, para así exigir el respeto a la identidad cultural y a su cosmovisión, permitiría el reconocimiento de las diferencias culturales que existen dentro de la Población Penitenciaria, las cuales no pueden ser ignoradas a la hora de aplicar el reglamento.

El Centro de Derechos Humanos, el Centro de Estudios de Justicia y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile han presentado al Ministerio de Justicia y Derechos Humanos una propuesta elaborada en conjunto que formula una modificación al Reglamento de Establecimientos Penitenciarios N°518. Así, en lo que respecta al Título Preliminar, proponen modificar los artículos 5° y 6° del cuerpo normativo de la siguiente manera:

Primero, Agregar al artículo 5° un inciso tercero que disponga lo siguiente:

“La Administración Penitenciaria tendrá presente en la aplicación del presente Reglamento los derechos, costumbres y cosmovisión de la población indígena alojada en cualquiera de los recintos penitenciarios”

Consideramos que agregar dicho inciso al artículo 5° del Reglamento permitiría, de alguna manera, flexibilizar los principios de imparcialidad y trato igualitario contenidos en el mismo artículo al momento de aplicar las disposiciones del Reglamento, adaptadas a los derechos, costumbres y cosmovisión de los internos pertenecientes a pueblos indígenas, entre ellos, el pueblo Mapuche. De esta manera, se lograría una interpretación acorde al principio de igualdad y no discriminación exigido por los tratados

²⁷ “La ley debe ser interpretada en el sentido de su función, esto es, de acuerdo con el fin que le incumbe realizar. Es por esto que debe desecharse toda interpretación que haga irrealizable el derecho” (Andreucci, 2008, p.21)

internacionales sobre la materia que expusimos anteriormente que propone el tratamiento desigual de aquellas personas que se encuentra en una situación de desigualdad material.

En segundo lugar, se propone modificar el texto del inciso segundo del artículo 6° por el siguiente:

“Se garantiza la libertad ideológica y religiosa; las costumbres e identidad cultural de los internos; su derecho al honor, a ser designados por su propio nombre, a la intimidad personal, a la información, a la educación y el acceso a la cultura, procurando el desarrollo integral de su personalidad, y a elevar peticiones a las autoridades, en las condiciones legalmente establecidas”

Dicha modificación le atribuiría un rol activo a la Administración Penitenciaria al establecer que se debe <garantizar> la *“libertad ideológica y religiosa; las costumbres e identidad cultural de los internos”*, siendo a su vez, un reconocimiento de tales derechos como un fin general de la actividad penitenciaria, todo lo cual resultaría beneficioso para el efectivo cumplimiento de las necesidades de aquellas personas privadas de libertad que pertenecen al Pueblo Mapuche al momento de interpretar las demás normas del reglamento.

2. Del Régimen Penitenciario en los Recintos

Esta materia está regulada entre los artículos 24° al 32° del Reglamento. Es importante hacer el alcance de que existen tres tipos de regímenes según el grado de libertad permitida: El régimen abierto, el régimen semi-abierto y el régimen cerrado, sin embargo, en virtud de los objetivos de nuestra investigación, centraremos nuestro análisis en el Régimen Cerrado²⁸.

El título inicia con una definición expresa del concepto de “Régimen Penitenciario” que consideramos importante examinar para entender de mejor manera las materias del presente título. Así, el artículo 24° lo define como *“el conjunto de normas y medidas destinadas a mantener una convivencia pacífica y ordenada de las personas que, por resolución del tribunal competente, ingresan a los establecimientos penitenciarios administrados por Gendarmería de Chile, cumplir los fines previstos en la ley procesal para los detenidos y sujetos a prisión preventiva, y llevar a cabo las actividades y acciones para la reinserción social de los condenados”*.

De esta manera, a lo largo de este título se regula una serie de materias que subyacen de la obligación de mantener una convivencia pacífica y ordenada entre los internos, dentro de un ambiente seguro y respetuoso de la vida e integridad física y psíquica de las personas, siendo la Administración Penitenciaria la encargada de velar por dichos fines mediante el cumplimiento del Régimen correspondiente.

Para ello, se establecen los deberes de las personas privadas de libertad, tales como el cumplimiento de los reglamentos de orden y disciplina, las normas de sanidad e higiene y el deber de cuidado de las instalaciones y utensilios proporcionados durante el encierro. Consecuentemente, se reglamentan medidas de seguridad que puede adoptar la Administración Penitenciaria para asegurar el cumplimiento de dichos fines, para evitar el incumplimiento de los deberes de los internos y para impedir vulneraciones a sus derechos. Tales medidas son, particularmente, los registros corporales y las medidas especiales de extrema seguridad, regulados en los artículos 27° bis, 28° y 29° bis.

²⁸ “Conjunto de procesos y procedimientos en los que participan las personas que ingresan al Sistema Penitenciario, privadas de libertad por disposición de los tribunales competentes, en aplicación de la medida cautelar de prisión preventiva, cumplimiento de pena privativa de libertad o cumplimiento de una medida de apremio” (Gendarmería de Chile, 2019, p.2)

Respecto a los registros corporales, el Reglamento exige el cumplimiento de algunos requisitos y establece ciertas limitaciones, de forma tal de evitar prácticas intrusivas o que puedan, de alguna forma, transgredir el respeto de la dignidad de las personas privadas de libertad durante el desarrollo del registro, los cuales pueden ser de tres tipos; Registro Cotidiano, Registro Especial y Registro en Situación de Emergencia²⁹.

Por su parte, las medidas especiales de extrema seguridad pueden ser aplicadas en aquellos casos en que se vea amenazada la vida e integridad física y psíquica de sus compañeros de internación y funcionarios, o que implique una amenaza al orden de seguridad del recinto, de manera tal que sea necesario el traslado del interno a departamentos, módulos, pabellones o establecimientos especiales distintos.

La primera parte de nuestra investigación nos permite darnos cuenta de que, tanto en los registros corporales como en las medidas especiales de seguridad, existen elementos propios de la cosmovisión mapuche que podrían verse afectadas al momento de llevarse a cabo:

Así, en el caso de los registros corporales, definidos por el propio reglamento como “*una revisión visual y táctil exhaustiva de la vestimenta y especies que estos porten*”, es importante tener en cuenta aquellos instrumentos y vestimenta mapuche, que por su valor simbólico y espiritual puedan requerir un cuidado o trato especial en su manipulación.

Recordemos que el *Kultrún* es un objeto muy importante para la machi al tener el poder de trasportarla a un plano espiritual en donde se comunica con los dioses o antepasados en determinadas ceremonias tales como el *Nguillatún* o las realizadas durante el *We Tripantu*, en las cuales también tiene el rol de musicalizarlas para llevar el ritmo de los bailes. Y por lo mismo, este se construye en base a materiales especiales y representativos sacado de la naturaleza, con funciones determinadas como otorgar abundancia a la machi, dotarlos de newen, espantar las malas energías y otorgar los beneficios medicinales. Así, es importante que durante los registros

²⁹ Art 19° DS 518: “El **registro cotidiano** o en situación normal consiste en una revisión visual y táctil superficial. Se propenderá a que este registro se realice una vez terminado el horario de visitas.

El **registro especial** consiste en la realización de una revisión corporal visual y táctil de las prendas y especies que porte el interno en el contexto de procedimientos especiales o preventivos relacionados con salidas fuera del establecimientos penitenciario o ante procedimientos catalogados como sensibles, a juicio del Jefe de Unidad, al interior del mismo, tales como los allanamientos.

El **registro en situación de emergencia**, se realizará cuando exista la necesidad real y urgente de pesquisar, detectar o incautar cualquier elemento prohibido por la Administración o este Reglamento, respecto de situaciones que revistan características de delito o quiebre del régimen interno, a partir de la vulneración de la seguridad integral del establecimiento”.

exista el debido conocimiento y cuidado por parte del personal encargado en la manipulación de este instrumento con características sagradas y espirituales para el Pueblo Mapuche, puesto que un manejo inadecuado que implique desarmarlo, o considerarlo como objeto prohibido, podría provocar un desequilibrio no solo en la persona que lo porta sino que además en su comunidad. Lo mismo ocurre en el caso de la vestimenta, que cumple un rol importante en la autodeterminación de los pueblos y de la conservación de su identidad.

Respecto a las medidas especiales de seguridad, es fundamental entender que el encierro tiene un impacto mayor en los mapuches, ya que -como vimos- su cosmovisión gira en torno a las energías que poseen los elementos de la naturaleza y del contacto con sus comunidades, cuyo alejamiento implica un desequilibrio espiritual tanto para ellos como para el Pueblo Mapuche en su conjunto. Así, el cambio de módulo o establecimiento puede significar un doble perjuicio si estos resultan ser más pequeños y restrictivos, o si el traslado a un nuevo recinto implica distanciarse aún más de sus comunidades.

Otro aspecto a considerar es el hecho de que las personas pertenecientes a pueblos originarios frecuentemente son víctimas de actos discriminatorios, por lo que hay que ser consciente de que “en los sistemas de prisiones que exageran la seguridad, las personas en situaciones de vulnerabilidad, incluidos menores, mujeres, personas mayores, personas viviendo en pobreza, miembros de minorías étnicas o religiosas, personas indígenas, personas LGBTI, inmigrantes y personas con discapacidades psicosociales pueden resultar más afectados al enfrentar riesgos más altos de exposición al abuso. Por ejemplo, puede que los las personas extranjeras sean percibidas como con un alto riesgo de fuga y los miembros de la minorías étnicas y religiosas y las personas LGBTI como una amenaza a la cultura dominante, y por lo tanto inconvenientes para la dirección normal de una prisión” (PRI y APT, 2014, p.21).

Bajo esta lógica, el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios debiera contener normas que garanticen el respeto y cuidado de aquellos objetos simbólicos importantes para la cosmovisión mapuche y de las prendas de vestir o accesorios que forman parte de su identidad, ya sea mediante la presencia de personal especializado y/o protocolos de seguridad particulares en el desarrollo de registros corporales a personas que pertenezcan a pueblos originarios. Además, el mismo reglamento debiera asegurar que la adopción de medidas especiales de seguridad no implique un perjuicio excesivo tanto para el interno como para su comunidad, ni que estas sean

motivadas por un sentimiento discriminatorio, ya sea por parte de la Administración Penitenciaria o de los demás internos.

Al observar el articulado que se ocupa de las medidas anteriormente expuestas, podemos observar que no existe consideración alguna de los elementos relevantes de la cosmovisión en esta materia a los que nos hemos referido en este apartado, ni tampoco existen normas que garanticen el respeto a la identidad cultural y la no discriminación de los pueblos originarios en la adopción de medidas especiales de seguridad. De esta manera, si bien el reglamento exige el respeto por la integridad y dignidad de los internos, no existe la obligación de una protección especial para los pueblos originarios cuya situación de vulnerabilidad exige.

Por otro lado, el Régimen Penitenciario también comprende el desarrollo de aquellas acciones y actividades tendientes a facilitar la reinserción social de las personas que han sido condenadas, y, si bien para efectos de nuestro análisis lo tratamos de manera separada de las medidas de orden y seguridad anteriormente expuestas, dichos fines están estrechamente relacionados, puesto que para la efectiva ejecución de dichas actividades es necesario que exista un ambiente adecuado y tranquilo dentro de los recintos penitenciarios. Bajo esta lógica, el artículo 29° establece que los principios de seguridad, orden y disciplina deberán armonizar con la exigencia de que no impidan las tareas de tratamiento de los internos.

Consecuentemente, la Administración Penitenciaria debe establecer un horario para la realización de actividades que “*fomente hábitos similares al del medio libre*” (art 27°), fijando horarios de alimentación, de inicio/término de jornada y de descanso (cuya duración mínima exigida es de 8 horas diarias). Además, el Reglamento exige que el resto del horario debe atender a las necesidades espirituales y físicas, actividades de tratamiento, formativas y culturales de las personas privadas de libertad.

Tomando en cuenta este último punto, es importante considerar que para satisfacer las necesidades espirituales y culturales de las personas pertenecientes al Pueblo Mapuche se requiere un tratamiento especializado debido a las particularidades que ya estudiamos en la primera parte de nuestra investigación. Así, aquellas ceremonias religiosas importantes para el efectivo desarrollo personal y cultural de los mapuches, tales como el *We Tripantu* y el *Machitún* necesitan de una serie de recursos materiales y humanos para llevarlas a cabo así como la consideración de ciertos aspectos especiales en el desarrollo común de la actividad penitenciaria.

Así, en el caso del *We Tripantu*, recordemos que tiene una fecha de celebración específica: el 24 de junio de cada año, aunque generalmente las actividades empiezan desde el 21 del mismo mes, días en los que es común que las personas madruguen sobre todo desde la noche del 23 de junio. Como pudimos apreciar, las actividades y rituales que se llevan a cabo durante esta fecha tienen que ver con la renovación de energías de la tierra, al comenzar un nuevo ciclo en el *Wallmapu*, por lo que es una celebración que resulta esencial a nivel espiritual y cultural para las comunidades mapuche. De esta manera, los horarios establecidos por los Establecimientos Penitenciarios para el desarrollo de las actividades de la población penal deben ser flexibles en estas fechas para que se puedan llevar a cabo los ritos más importantes que conforman dicha celebración, lo cual debiera considerarse en el texto reglamentario para que esta sea efectiva.

El *Machitún* también resulta relevante en esta materia, al ser una ceremonia que pretende la sanación de enfermedades producidas por aquellos espíritus del mal. Éste ritual solo puede ser realizado por la machi, quien debe entrar en un estado de trance espiritual para poder espantar al *wekufe* (espíritu maligno), para lo cual requiere el *Kultrún* que, como vimos, tiene cualidades curativas importantes. De esta manera, para llevar a cabo el ritual se necesita un ambiente tranquilo dentro del recinto penitenciario, por lo que es importante que durante su desarrollo se garantice la seguridad tanto del enfermo como de la machi que entrará en un estado de trance.

Con todo lo anterior, afirmamos que dentro del articulado que forma el Título Segundo del Reglamento, deberían existir normas que establezcan un régimen penitenciario especializado para aquellas personas pertenecientes a pueblos originarios, para así garantizar el respeto a su identidad cultural en el desarrollo de la actividad penitenciaria diaria y para generar las condiciones necesarias durante la celebración de ceremonias o rituales religiosos importantes para el bienestar de su comunidad.

Bajo esta lógica, si bien el inciso segundo del artículo 26° exige la apertura de una “*ficha única individual*” del interno, cuyo objetivo es la “*identificación y registro del mismo, así como la aplicación diferenciada del tratamiento penitenciario*”, no existe dentro del título normas que obliguen a llevar a cabo esa diferenciación a las personas pertenecientes a pueblos originarios, como sí lo hace respecto a los menores de edad en el artículo 32° del mismo cuerpo normativo.

El Centro de Derechos Humanos, el Centro de Estudios de Justicia y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile, en su propuesta modificatoria del

Reglamento -ya individualizada en los apartados anteriores- ha considerado que en esta materia es necesario hacer dos innovaciones:

Primero, se propone agregar un inciso quinto al artículo 29° que disponga lo siguiente:

“Para la autorización, programación y control de las actividades la Administración Penitenciaria tendrá en especial consideración las ceremonias y fechas significativas de los internos pertenecientes a los pueblos indígenas. Los principios de seguridad, orden y disciplina deberán adaptarse para dar cabida a dichas celebraciones.

Esta innovación resultaría beneficiosa para asegurar condiciones adecuadas para el efectivo desarrollo de las ceremonias descritas anteriormente (*We Tripantu*, y *Machitún*) ya que permitiría una flexibilización de las medidas de control de las actividades en cuanto a los horarios y la autorización de actividades, junto a la preparación de medidas de seguridad para que puedan ser llevadas a cabo de manera tranquila y respetuosa.

La segunda modificación consiste en crear un artículo 32 bis, el cual de alguna forma pretende caracterizar un régimen penitenciario especial para las personas pertenecientes a pueblos originarios, al igual como se hace con los menores internados en el artículo 32° del mismo reglamento. Así, el nuevo artículo 32 bis dispondría lo siguiente:

“En los establecimientos penitenciarios en que se encuentren indígenas internados, el régimen para ellos se caracterizará por una acción que respete los derechos, costumbre y cosmovisión de su cultura.

La Administración dispondrá de personal especializado para la custodia y aplicación de las acciones y actividades para la reinserción social de los internos pertenecientes a un pueblo indígena de que trata este artículo.

En los establecimientos en que se ejecute un contrato de concesiones, se estará además a lo que establezca el respectivo contrato para la atención de los internos indígenas”

Así, la declaración que exige el respeto por los derechos, costumbres y cosmovisión de los pueblos originarios, junto a la disposición de personal especializado resultaría beneficioso a la hora de realizar los registros corporales y decretar las medidas especiales de seguridad, cuya

regulación actual es insuficiente para asegurar la protección a su identidad cultural y bienestar espiritual en estas materias. Además, estas medidas ayudan a la creación de un ambiente adecuado en el desarrollo de sus actividades, sobretodo la presencia de personas especializadas, conocedoras de la cosmovisión mapuche y de sus derechos colectivos, aunque consideramos que es importante que dicho conocimiento debiera ser progresivamente difundido y aprendido por todo el personal de la Administración Penitenciaria.

3. De los derechos y obligaciones de los internos

El Título Tercero del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios regula una serie de aspectos que tienen que ver tanto con las obligaciones de los internos como de los derechos que deben ser garantizados por la Administración Penitenciaria dentro de los Recintos Carcelarios.

Para efectos de nuestra investigación, abordaremos el tratamiento reglamentario de tres aspectos específicos normados bajo este título: De la atención Médica de los internos; De las condiciones básicas de vida; y De las Visitas, los cuales son tratados en los párrafos 2, 4 y 6 respectivamente.

3.1 De la atención médica de los internos.

El párrafo 2° del Título Tercero del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios regula la atención médica de los internos, entre los artículos 34° a 38°.

Así, se establece que existirán unidades médicas en los establecimientos penitenciarios para efectos de requerir tratamiento u hospitalización para aquellos internos que necesiten ser atendidos.

Solo excepcionalmente se autorizará su internación en recintos hospitalarios externos, para lo cual debe existir una autorización por parte del Director Regional previa certificación del personal médico penitenciario en que conste que se dan algunas de las dos situaciones establecidas en el artículo 35°, referidos a *“casos graves que requieran con urgencia atención o cuidados médicos especializados que no se pueda otorgar en la unidad médica del establecimiento”* o en aquellos casos en que *“el penado requiera atenciones médicas que, sin revestir caracteres de gravedad o urgencia, no puedan ser prestados en el establecimiento”*.

Respecto a los establecimientos hospitalarios a los que pueden ser trasladados los internos que se encuentran en alguna de las situaciones anteriores, el artículo 36° dispone que aquellos penados que han sido autorizados serán llevados a los establecimientos hospitalarios públicos que

forman parte de los Servicios de Salud, y pueden ser atendidos en establecimientos diferentes solo si el interno cuenta con recursos suficientes para poder financiar la atención de su preferencia.

Al tratar la salud mapuche en la primera parte de nuestra investigación y comprender que tanto las causas, las enfermedades y los métodos de sanación de éstas difieren sustancialmente de aquellas enfermedades biológicas tratadas científicamente.

El derecho a la salud intercultural es un derecho colectivo garantizado por tratados internacionales ratificados por Chile, particularmente, el artículo 25 del Convenio 169 obliga a los gobiernos que suscriben el tratado a velar por que se establezcan servicios de salud adecuados para ello³⁰, por lo que garantizarla forma parte de un mandato internacional el cual debe materializarse en la creación de leyes y reglamentos internos que hagan efectivo su cumplimiento en los distintos ámbitos. De esta manera, como los internos son considerados sujetos de derechos por el mismo reglamento, este debe asegurar el cumplimiento efectivo a la salud intercultural de aquellas personas que pertenecen a pueblos originarios.

De esta manera, al examinar las normas anteriormente expuestas podemos darnos cuenta de que el tratamiento de la atención médica en el Reglamento está redactado de manera estandarizada.

Así, en lo que se refiere a las unidades localizadas al interior de los recintos penitenciarios este solo refiere a un tipo de servicio sin aludir a tratamientos alternativos ni tampoco contempla la presencia de personal especializado o la posibilidad de que para estos efectos ingresen personas con cualidades espirituales -como machis- para que los lleven a cabo.

³⁰ El artículo 25 del Convenio 169 establece lo siguiente:

“1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados a proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.

2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.

4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país.”

Por su parte, en aquellos casos en que se autoriza el traslado a otras instituciones médicas, estos solo aluden a la gravedad del interno o a la falta de atención médica adecuada prestada en el establecimiento en el que se encuentra cumpliendo condena, sin hacer alusión en este punto a las personas que puedan requerir tratamientos alternativos a la medicina común –como los internos mapuche- para lo cual necesitan ser trasladadas a lugares especiales para el desarrollo de ceremonias sanadoras.

El Reglamento tampoco hace alusión a medicamentos tradicionales disponibles ni a la posibilidad de ingreso de estos. Al investigar cómo funciona en la práctica este punto descubrimos que dicha posibilidad solo depende de la administración penitenciaria del recinto en particular, siendo pocos casos en que esto se hace efectivo: “El Estudio de Condiciones Carcelarias 2014-2015 (INDH, 2017, p. 127) expresa que en las unidades penales entonces observadas hay recintos que permiten el ingreso de medicamentos tradicionales mapuche y que en otros recintos se mencionan consideraciones en el ámbito de salud. En lo que a los informes de este estudio se refiere, se detecta que en el CCP de Río Bueno hay personas que pertenecen a la etnia Mapuche-Huilliche y en esa unidad se menciona que existe demanda por productos provenientes de la medicina tradicional, especialmente uso de hierbas medicinales. En el resto de las unidades penales no se recibe información sobre prácticas culturales asociadas al tema de salud (INDH, 2018, p.74).

Con todo lo anterior, podemos darnos cuenta que la regulación que se refiere a la atención médica de los internos resulta insuficiente para asegurar el efectivo respeto a la salud intercultural de las personas pertenecientes al pueblo mapuche (y pueblos originarios en general), ya que no contemplan el reconocimiento de enfermedades cuyas causas difieren de cuestiones biológicas que responden más bien a desequilibrios espirituales o espíritus malignos, ni tampoco en lo que respecta al tratamiento llevado a cabo por agentes revestidos de cierta autoridad espiritual, ni en lo que se refiere a los medicamentos tradicionales mapuche o hierbas medicinales.

De esta manera, la atención médica especializada o la posibilidad de acceder a métodos alternativos de sanación, solo depende del personal administrativo del recinto, no existiendo un mandato explícito en el reglamento que los obligue a garantizarlos, por lo que urge una modificación en dicho cuerpo normativo.

Para estos efectos, resulta ilustrativo el artículo 7° de la Ley 20.584 que regula los derechos y deberes que tienen las personas en relación con acciones vinculadas a su atención en salud y que resultar útil para una posible modificación reglamentaria que tenga como objetivo incluir el sistema de salud mapuche a las atenciones médicas prestadas por los Recuentos Penitenciarios:

Artículo 7°.- En aquellos territorios con alta concentración de población indígena, los prestadores institucionales públicos deberán asegurar el derecho de las personas pertenecientes a los pueblos originarios a recibir una atención de salud con pertinencia cultural, lo cual se expresara en la aplicación de un modelo de salud intercultural validado ante las comunidades indígenas, el cual deberá contener, a lo menos, el reconocimiento, protección y fortalecimiento de los conocimientos y las prácticas de los sistemas de sanación de los pueblos originarios; la existencia de facilitadores interculturales y señalización en idioma español y del pueblo originario que corresponda al territorio, y el derecho a recibir asistencia religiosa propia de su cultura.

3.2 De las condiciones básicas de vida

Las condiciones básicas de vida se encuentran reguladas en el 4° párrafo del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, en los artículos 45°, 46° y 47°.

Para nuestra investigación es relevante el artículo 45°. Este artículo establece que en los casos en los cuales Gendarmería otorgue vestimenta a los internos, debe ser digna y apropiada. Igualmente, los internos podrán ocupar su propio vestuario, siempre y cuando cumpla con los requisitos anteriormente mencionados.

De este modo, el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios establece respecto al vestuario una regulación genérica, desatendiendo a la particularidad del vestuario y joyería mapuche, los cuales son relevantes en la autodeterminación de los pueblos y de la conservación de su identidad.

Frente a este vacío reglamentario, el Centro de Derechos Humanos, el Centro de Estudios de Justicia y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile sugieren adicionar un inciso al artículo 45° del Reglamento de Establecimientos Penitenciario que disponga lo siguiente:

“En el caso de internos pertenecientes a los pueblos indígenas tendrán derecho a usar vestuario autóctono y portar objetos simbólicos propios de su cultura”.

Para finalizar, señalamos que adherimos a la propuesta señalada, ya que es necesario que se establezca de forma expresa la autorización para utilizar la vestimenta y joyería de los internos pertenecientes al Pueblo Mapuche, debido a sus particularidades. De este modo, se fomentaría la conservación de la identidad y se respetaría la autodeterminación de los pueblos indígenas.

3.3 De las visitas

El régimen de visitas se encuentra regulado entre los artículos 49° al 52°. El artículo 49° regula las visitas ordinarias, el artículo 50° las visitas extraordinarias y el artículo 51° y 52° las visitas especiales. Entre los artículo 53° al 55° se establecen las disposiciones comunes y, por último, los artículo 56° y 57° se preocupan de establecer limitaciones y restricciones en esta materia.

Las visitas ordinarias deben autorizarse como mínimo una vez a la semana, por un período de al menos 2 horas durante cada visita. Los condenados pueden ser visitados hasta por cinco personas paralelamente. Cuando se trate de internos que se encuentran en los módulos o dependencias regladas en el artículo 28°, las visitas serán llevadas a cabo en locutorios, salvo que el Director Nacional, mediante una resolución fundada, autorice que la visita se lleve a cabo de otra forma. Por su parte, las visitas extraordinarias duran un máximo de media hora, y, son autorizadas sólo en casos fundados.

Las visitas especiales benefician a los internos que no gocen de permisos de salida y que hayan pedido de forma previa el permiso. A través de las visitas especiales, podrán recibir visitas íntimas o familiares. Para beneficiarse de este tipo de visitas el condenado debe acreditar la relación de parentesco, conyugal o afectiva del visitante. Respecto a la visita íntima, esta se concede una vez al mes, y su duración es de una hora como mínimo y tres horas como máximo. En cuanto a la visita familiar, esta se otorga como mínimo dos veces al mes, y su duración es de

una hora como mínimo y tres horas como máximo. En la visita familiar, se puede exceder el límite de cinco personas impuesto en las visitas ordinarias.

En las disposiciones comunes se establece que el interno deberá estar recluso, de forma preferente, en un lugar cerca de su residencia. Con relación a los registros, el Reglamento dispone que serán registradas tanto las visitas como las pertenencias que lleven consigo. La revisión debe ser realizada y dirigida por personal del mismo sexo, siempre velando por el respeto a la dignidad de la persona. El registro puede ser realizado de forma manual, pero se preferirán los instrumentos tecnológicos existentes para tal efecto.

Por último, en lo que respecta a la regulación de las limitaciones y restricciones de las visitas, se establece que el Alcaide tiene la facultad de limitar o suspender de manera temporal las visitas a la población penal, o a parte de ella, velando por la seguridad y el buen orden del establecimiento. Igualmente, el Jefe del establecimiento puede denegar las visitas de los internos *“por razones de seguridad, mala conducta de ellas, o cuya presentación sea indecorosa, claramente desaseada o alterada, o que se encuentren bajo el efecto del alcohol o drogas”*.

En la cosmovisión mapuche nos encontramos con una serie de ceremonias religiosas, en las cuales es esencial la participación de todos los miembros de la comunidad, como es el caso del *We Tripantu*, ceremonia que puede perfectamente ser practicada dentro de los recintos penitenciarios con ciertas variaciones en su realización. Sin embargo, para que esto sea posible, se requiere que ciertas autoridades importantes de sus comunidades concurran a las unidades penales en calidad de visitas. De ahí la importancia de la reglamentación del régimen de visitas.

En lo que respecta a los objetos simbólicos, el *kultrín* es uno de los objetos de la cultura mapuche que reviste vital importancia para la machi y para la ejecución de las ceremonias religiosas, por lo que resulta esencial su consideración en esta materia.

Sin embargo, el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, no ha establecido una normativa que regule la situación de los visitantes pertenecientes a la comunidad mapuche, lo que es relevante, ya que el contacto del condenado con su cultura, comunidad y la realización de las

ceremonias religiosas y terapéuticas influyen en la integridad psíquica y psicológica tanto del interno, como de la comunidad mapuche.

En los siguientes párrafos nos referiremos al funcionamiento, en la práctica, de las visitas en general, con el fin de evidenciar las falencias de la regulación penitenciaria -lo cual igualmente afecta a los visitantes de la comunidad mapuche- para después referirnos a los casos particulares de la machi Rosa Reiman y el caso del machi Celestino Córdova, los cuales resultan ilustrativos de las consecuencias de la falta de inclusión de la cosmovisión mapuche en el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios.

Como lo mencionamos anteriormente, las visitas deben someterse a una revisión personal, la que se lleva a cabo a través de instrumentos tecnológicos o de forma manual.

En cuanto a la revisión a través de mecanismos tecnológicos, en el “Estudio sobre Condiciones Carcelarias” del año 2018, elaborado por el Instituto de Derechos Humanos, se exponen los datos estadísticos de Gendarmería respecto a los instrumentos tecnológicos que se encuentran en cada recinto penitenciario:

- “En el 2016, el 100% de las unidades penales contaba con paletas detectoras de metal, el 50,0% con sillas detectoras de metal y el 55,0% con arcos detectores de metal” (Instituto de Derechos Humanos, 2018, p. 85).
- “En 2017, el 97,5% de las 40 unidades penales observadas contaba con paletas detectoras de metal, el 50% con sillas detectoras de metal y el 52,5% con arcos detectores de metal” (Instituto de Derechos Humanos, 2018, p. 87).

Con relación a la revisión manual, se ejecuta en cualquier persona y sobre las pertenencias que desee ingresar al penal, ya sea niña, niño, una persona adulta, adolescente o una mujer embarazada. Se realiza una división de acuerdo al sexo de las visitas, para luego trasladarlos a dependencias para efectos de la revisión (Instituto de Derechos Humanos, 2018).

En algunos establecimientos penitenciarios, de acuerdo con el Instituto de Derechos Humanos, se les realizaban desnudamientos a las visitas, siendo éstos parciales o totales. A través

de la recopilación de información, el mismo organismo pudo evidenciar que de un total de 40 recintos penitenciarios, en 28 se les pidió a las visitas el desprendimiento total o parcial de sus ropas (Instituto de Derechos Humanos, 2018).

Las prácticas vulneratorias a las visitas han generado repercusiones en las relaciones de los internos con el exterior y su familia: “(...) los internos se quejan de este proceso, pues dicen que a sus visitas les ha tocado realizar ejercicios, les han bajado la ropa interior y les ponen la paleta entre las piernas. Muchos piden a sus visitas que solo acudan al penal una vez al mes para que de ese modo no pasen esas revisiones tan seguido; otros, en tanto, relatan que algunas visitas han decidido no volver porque los registros son muy intrusivos debido a que incluyen desnudamientos y sentadillas. Las mujeres privadas de libertad relataron situaciones similares, indicando que a los/las menores de esas también los desnudan. CPP San Antonio” (Instituto de Derechos Humanos, 2018, p. 89).

En la jurisprudencia también se ha manifestado esta problemática de las revisiones intrusivas efectuadas por personal de Gendarmería: “En septiembre de 2017, la Corte de Apelaciones de La Serena acogió un recurso presentado por el Instituto de Derechos Humanos, fallando a favor de seis menores de edad, familiares de internos del penal de la ciudad, que fueron objeto de revisiones corporales denigrantes, incluidos desnudamientos, en el contexto de visitas a sus familiares. (...) Además, [la Corte] critica que la normativa deje al arbitrio de un funcionario de Gendarmería la forma en que corresponde practicarles el registro” (Alcaíno, 2018, p. 400). “(...) la Corte de Apelaciones de Santiago, en abril del año 2002, conociendo de un recurso de protección presentado por una mujer que fue registrada por medio de la introducción de los dedos en su ano al intentar ingresar a visitar a su hijo en la cárcel de Colina II, prohibió a Gendarmería la práctica de tratos vejatorios y denigrantes durante el registro de las personas que ingresan a visitas, además de abstenerse de hacer exámenes, tocaciones o revisiones manuales en las partes íntimas de las personas. (...) Además, estableció “[q]ue no puede aceptarse tal técnica de excepción ante alguien que desea visitar a un recluso, por peligroso que este último pueda ser; el acto en sí es contrario a los principios esenciales que resguardan a la persona humana, y si existe el peligro que la autoridad carcelaria desea evitar, debe buscar otros medios civilizados para prevenirlo y, si ellos no existen, más vale correr el riesgo que atropellar el derecho de toda persona a su integridad física y psíquica y a la libre disposición de sí misma” (Centro de Derechos

Humanos UDP, 2005, p. 100-101). A pesar de la opinión jurisprudencial en contra de las prácticas intrusivas, estas siguen siendo realizadas en las unidades penitenciarias (Centro de Derechos Humanos UDP, 2005).

En cuanto a la frecuencia y duración de las visitas, los internos señalaron que existe una falta de organización por parte de Gendarmería, lo que impide el goce del tiempo estimado por el reglamento para la realización de las visitas, en donde pueden perder entre media y una hora del tiempo que tienen para éstos efectos (Centro de Derechos Humanos UDP, 2005).

Esta no es la única causa por la cual se genera una disminución del tiempo determinado por el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, ya que “lo mismo ocurre respecto de las personas que acuden a visitar a los reclusos, que, por regla general, deben soportar largas esperas debido a la gran cantidad de gente que concurre a la cárcel” (Centro de Derechos Humanos UDP, 2005, p. 97).

El Instituto Nacional pudo evidenciar que en ciertas unidades penitenciarias era realizado el ritual mapuche *We Tripantu*, sin embargo, su ejecución no se trataba de una práctica centralizada de Gendarmería, al respecto: “Igualmente destaca que en algunos recintos se celebraron actividades para los pueblos indígenas como en el penal de Arica y en Calama con la celebración del nuevo año indígena por los pueblos andinos; y en el mismo sentido en el CCP Osorno se indicó la celebración del We Tripantu (año nuevo mapuche). También se refirió en la unidad de Nueva Imperial que la población interna mapuche posee facilidades para realizar ceremonias y tradiciones propias de su pueblo, las que generalmente se realizan en el patio o multicancha. Por su parte en el CCP Lautaro se identificó que el año 2014 se realizó una celebración mapuche a pedido de un interno. En los recintos de CCP Antofagasta, CCP Chañanal y CP La Serena si bien no identifica las celebraciones, se refirió que hay un lugar para cultos religiosos, y que también se usan para celebraciones indígenas. Se reseñó que no se han formulado solicitudes para celebraciones indígenas en el CCP Santa Cruz, CP Puerto Montt, CDP de Puerto Aysén, CDP Coyhaique, y CDP Puerto Natales. Ello es un indicador de la falta de una política estatal de promoción, respeto y difusión de culturas ancestrales y que queda a iniciativa e intereses del Jefe de Unidad” (Instituto de Derechos Humanos, 2017, p. 44).

Resulta ahora relevante exponer dos casos que evidencia la importancia de la consideración de elementos culturales mapuche en la regulación del régimen de visitas: El caso de la machi Rosa Reiman y del machi Celestino Córdova, los cuales se dieron a conocer por diversos medios de comunicación:

La machi Rosa Reiman, en el año 2011, intentó entrar como visita a la cárcel de Angol, con el objetivo de visitar a comuneros mapuches que se encontraban realizando una huelga de hambre al interior del recinto penitenciario (Cooperativa.cl, 2011).

Durante la revisión, funcionarios de Gendarmería abren el kultrún descubriendo en su interior vainillas de balas. Lo que estos funcionarios desconocían es que las vainillas de balas cumplían la función de generar el característico sonido del instrumento musical y que éstas llevaban más de 30 años en su interior (Diario Uchile, 2017; Radio Universal, 2011).

Finalmente, la machi es detenida y le requisan el kultrún, acusándola de intentar entrar municiones a un recinto penitenciario (Diario Uchile, 2017).

La comunidad mapuche estimó esta situación como una ofensa a su cultura, manifestando lo siguiente: ‘el quitarle el kultrún a nuestra machi puede ser un acto con consecuencias terribles en donde puede correr riesgo su propia vida (...) [agregando que] esto nos deja demostrado que el *winka* jamás lograra entender la conexión con la naturaleza ni la forma en que comprendemos el mundo’ (Cooperativa.cl, 2011). En el mismo sentido, el dirigente Domingo Marileo señaló: ‘esto fue una situación muy incómoda para todos, se ha cometido un gran error sobre todo del Ministerio Público de no conocer en que terrenos se encuentran, han llegado a tal extremo de violar la dignidad de una machi, creo que eso es lo más grave (...) [Espero que] esto les sirva de lección a los fiscales, quienes deben comprender que están en un territorio en donde hay cosas que se deben respetar y no abusar de la forma como ellos han querido interpretar el kultrún de una machi, por el hecho que tenga ciertas cosas en su interior’ (Cooperativa.cl, 2011).

En el caso Celestino Córdova ocurrieron los siguientes hechos: “El 9 de junio de 2018, unas 150 personas acudieron a la cárcel de Temuco para celebrar *We Tripantu* - el año nuevo mapuche - junto al machi Celestino Córdova. A la hora de concluir la celebración, el personal de

Gendarmería de Chile hizo uso de gas lacrimógeno para desalojar los participantes: varias personas acabaron lesionadas por esa ola de violencia no justificada” (Huriaux).

Tomando en cuenta todo lo anterior, estimamos que el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios debería ser modificado de manera que permita el ingreso de las personas y de sus pertenencias de forma que no vulnere su integridad psíquica y física, permitiendo que el ingreso de las personas pertenecientes al Pueblo Mapuche sea más expedito y garantice que los objetos simbólicos que traigan consigo sean tratado de manera adecuada.

Así, es fundamental establecer una regulación diferenciada en esta materia que permita la realización de las ceremonias religiosas al interior de los establecimientos penitenciarios. Como pudimos evidenciarlo en los casos mencionados anteriormente, la falta de regulación implica una vulneración a los derechos de la comunidad mapuche lo cual tiene consecuencias negativas tanto para el interno, como para comunidad en su totalidad.

El Centro de Derechos Humanos, el Centro de Estudios de Justicia y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile, plantean modificar el inciso 1 del artículo 51 del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios de forma que establezca lo siguiente:

“Los Alcaldes podrán autorizar visitas familiares, íntimas y ceremoniales, si las condiciones del establecimiento lo permitieren, a los internos que no gocen de permisos de salida y que lo hayan solicitado previamente”.

Además de agregar un inciso 4 que disponga:

“En las visitas ceremoniales el interno deberá señalar en su solicitud la ceremonia que desea realizar indicando sus características y en qué medida ellas corresponden a su cultura, costumbres y cosmovisión”.

De este modo, el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios permitiría expresamente la realización de las ceremonias mapuches, y dicha decisión no quedaría sujeta a la voluntad del Jefe del Establecimiento. También, establecería el procedimiento mediante el cual debe realizarse

la solicitud para efectos de la realización de la ceremonia. Todo lo cual permitiría al condenado mantener la identidad cultural de la comunidad mapuche, junto con otorgarle una protección tanto psíquica como física, no sólo al interno, sino también a la comunidad en su conjunto debido al valor espiritual que ellas tienen.

Para finalizar, estimamos que debe existir una modificación del inciso 4 del artículo 54° del Reglamento que disponga lo siguiente:

“El registro deberá ser realizado mediante sensores y otros aparatos no táctiles, de los cuales dispondrán los funcionarios en los establecimientos”.

Si bien esta modificación que proponemos es de carácter general, es decir, no pretende introducir expresamente elementos culturales o de la cosmovisión de pueblos originarios, es evidente que la utilización de mecanismos menos intrusivos en la revisión de las visitas y de objetos que ellos portan, beneficiaría también a la población mapuche, sobre todo porque el tipo de problemas que se han generado en los casos anteriormente expuestos tienen que ver con la falta de protección en los registros y la falta de personal especializado.

4. De la aplicación de sanciones disciplinarias

El Régimen Disciplinario contemplado en el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios está regulado en el Título Cuarto, entre los artículos 75° al 91°, estableciendo el procedimiento mediante el cual es posible restringir los derechos de los internos a causa de su indisciplina, alteraciones en el orden y convivencia del recinto o por incurrir en faltas disciplinarias contempladas expresamente en el respectivo reglamento.

De esta manera, se contempla una serie de sanciones en el artículo 81°, las cuales son de carácter taxativa (está expresamente prohibida la aplicación de castigos distintos a los señalados) y que van desde amonestaciones verbales hasta aislamientos o internaciones en celdas solitarias, las cuales se imponen según el tipo de falta en que el interno ha incurrido. Para ello, se contemplan tres tipos de faltas disciplinarias: las graves, las menos graves y las faltas leves, enumeradas en los artículos 78°, 79° y 80° respectivamente.

Corresponde al Jefe del Establecimiento en donde se encuentra el interno la aplicación de las sanciones disciplinarias, mediante una Resolución, teniendo en vista el parte de rigor, y dejando constancia de las declaraciones dadas por el interno que ha incurrido en la falta, las del afectado (si es que está en condiciones de darlas) y/o de testigos que pudieran aportar. También se debe dejar constancia del testimonio del Consejo Técnico si este hubiere intervenido.

Además, se exige la notificación personal al interno tanto de la medida impuesta como sus fundamentos. En el caso de que los hechos constituyan una falta grave, se obliga al Jefe del Establecimiento escuchar al infractor antes de imponer cualquier sanción y de remitir al Director Regional de Gendarmería la Resolución correspondiente, quien por razones fundadas podrá modificarla o anularla.

El castigo aplicado por el Jefe del Establecimiento debe ser justo, es decir, *“oportuno y proporcional a la falta cometida tanto en su drasticidad como en su duración y considerando las características del interno”* (Artículo 82°)

Tal como pudimos apreciar en la primera parte de nuestra investigación, para el Pueblo Mapuche el “sistema jurídico o sancionatorio” obedece más bien a un modelo de conducta del “deber ser” denominado *Az Mapu* cuyos principios distan bastante del Sistema jurídico estatal (y

de los sistemas jurídicos occidentales en general), lo cual implica que tanto las conductas reprochables como las sanciones impuestas difieren de un sistema a otro, situación que no es insignificante para los internos mapuches, sobre todo cuando se produce una contraposición entre ambos, ya sea porque ciertas conductas que el sistema considera sancionables, para los mapuche forma parte de sus prácticas culturales, o porque las formas de castigo no coinciden con los mecanismos de solución de conflictos ni con los principios esenciales del *Az Mapu*, todo lo cual puede significar para ellos un desequilibrio cósmico o espiritual para su comunidad.

Así, los elementos del *Az Mapu* que tratamos en nuestra investigación resultan particularmente relevantes a considerar en este título:

Primero, respecto a las conductas que se consideran reprochables por la cultura mapuche que no están tipificadas como delitos o faltas por el sistema penal, encontramos los actos de brujería y de traición a la comunidad mapuche. Además, recordemos que una de las características principales del *Az Mapu* es la oralidad como forma de transmisión, por lo que no existe una tipificación de aquellas conductas prohibidas, siendo el *Az Mapu* totalmente ajeno al principio de legalidad.

En segundo lugar, respecto a las conductas tipificadas por el sistema estatal que para los mapuches representan prácticas culturales aceptadas por la comunidad, o muchas veces estas pueden significar acciones esenciales para mantener el equilibrio en el *Wallmapu*, o para comunicarse con sus antepasados (como es el caso del consumo de alucinógenos en los rituales como el Nguillatún y el Machitún para que la machi alcance un estado de trance)³¹.

En tercer lugar, respecto a las formas de resolver los conflictos en las comunidades mapuche, estas obedecen más bien a sistemas de auto-composición o de mediación en los cuales sus autoridades -como *longkos* o jefes de comunidad- tienen un rol protagónico. Así, las medidas sancionatorias son de ultima ratio y orientadas al colectivo, dentro de las cuales no se contempla a la privación de libertad o encierro, el cual se considera hasta perjudicial para las personas y su comunidad.

³¹ “[H]ay que destacar que los mapuches, como todas las culturas americanas, utilizaron plantas alucinógenas, con el fin de conectarse con sus antepasados, espíritus y dioses, incluyendo en sus ceremonias estados de trance y rituales de adivinación y curación acompañados de encantamiento con canciones rituales y el tamborileo del kultrín” (Szapiro, 2017, p.22)

Al examinar la normativa de este título, corroboramos que no existen consideraciones a dichos elementos;

Así, en cuanto a la tipificación de las faltas disciplinarias, hechos como *“pretextar enfermedades inexistentes, o dar excusas falsas, como medio para sustraerse a las cuentas o al cumplimiento de sus deberes”* (art 80 letra b), al constituir una falta leve, puede implicar amonestaciones, anotaciones negativas en fichas personales o prohibición de recibir encomiendas y paquetes hasta 15 días. Si bien no son sanciones que puedan afectar gravemente su desarrollo cultural, es importante considerar aquellas enfermedades que, como vimos, no tienen que ver con causas biológicas sino que han sido producidas por desequilibrios energéticos o espíritus malignos, que solo podrían ser comprendidas desde el foco de su cosmovisión.

Por su parte, *“La participación en movimientos colectivos que no constituyen motín pero que alteren el normal desarrollo de las actividades del establecimiento”* (art 79 letra j); *“Regresar del medio libre en estado de manifiesta ebriedad o drogadicción”* (art 79 letra l); o *“Mantener o recibir objetos de valor, joyas o sumas de dinero que excedan los máximos autorizados”* (art 79 letra ñ) son consideradas faltas menos graves, pudiendo sancionarse con privación de participar en actos recreativos comunes; prohibición de recibir paquetes o encomiendas; limitación o privación de visitas; o con la revocación de permisos de salidas. Así, el desarrollo de actividades culturales mapuche dentro de los recintos, el consumo de plantas psicotrópicas durante ceremonias religiosas realizadas en el medio libre cuando estos han obtenido un permiso para participar en ellas, o el porte de objetos simbólicos importantes, son actividades importantes para el desarrollo cultural de los internos mapuche que podrían resultar perjudicadas a causa de la tipificación reglamentaria y las sanciones que llevan arraigadas.

Por último, el consumo de drogas estupefacientes o psicotrópicas dentro de los recintos (art 78 letra i); y *“Desencerrarse, vulnerar el aislamiento o romper la incomunicación por cualquier medio”* (art 78 letra n) son consideradas faltas graves que pueden implicar una colisión cultural en cuanto a la convicciones normativas, por lo que juzgar con la misma severidad estas conductas resulta perjudicial para aquellos internos mapuche, sobre todo por la naturaleza de los castigos que pueden ser aplicados; la privación de hasta un mes de toda visita o correspondencia con el exterior, aislamientos de fin de semana en celdas solitarias, o la internación de hasta 10 días en las mismas. Es importante recordar y tener en cuenta a este respecto, que la libertad y el contacto con la naturaleza y la comunidad resulta esencial para el Pueblo Mapuche, es más, su privación ni

siquiera está contemplada entre los medios de solución de conflicto o de sanciones, aun cuando la conducta sea altamente reprochable para ellos.

Evidenciada la falta de consideración de los factores culturales del Pueblo Mapuche en la valoración de las faltas disciplinarias y del mayor perjuicio que podría significar la imposición de determinadas sanciones, consideramos que el Reglamento padece una insuficiencia normativa al imponer un tratamiento estandarizado tanto en la tipificación y sanción de las faltas como en la forma de solución de conflictos.

Sin embargo, este no es un problema del que solo adolece el sistema sancionatorio a nivel intra-penitenciario, sino que a nivel país no existe un reconocimiento formal a la jurisdicción propia del Pueblo Mapuche, existiendo una subordinación de estos al sistema estatal. Todo bajo la idea de un Estado-Nación unitario que implica la adopción de un sistema jurídico único para todos los habitantes. Así, “con la instauración del estado chileno, el derecho positivo se impuso como el único referente jurídico válido, lo que implicó la negación del ‘derecho propio’ mapuche y su clandestinización en muchos sectores. Sin embargo, a pesar de esto, los sistemas propios de resolución [de] conflictos y formas de convivencia social, en la mayor parte de los territorios lograron mantenerse y renovarse de forma paralela a la justicia ordinaria. Dichos procedimientos, en conformidad con el denominado bloque constitucional de derechos fundamentales, actualmente debieran ser respetados y considerados por la justicia estatal” (Melín et al, 2016, p.70).

Del Convenio 169 de la OIT, por sus artículos 8, 9 y 10 se desprende la obligación de los Estados de otorgar la posibilidad a los pueblos indígenas a recurrir a sus propios medios de resolución de conflictos penales producidos entre ellos, siempre en la medida en que esto sea compatible con el sistema jurídico nacional. Además, el Convenio exige a las autoridades y tribunales penales a tener en cuenta sus costumbres y sus características económicas, sociales y culturales en sus decisiones. Y en cuanto a las sanciones, prescribe que debe preferirse una que sea distinta al encarcelamiento.

Sin embargo, a este respecto, el Tribunal Constitucional chileno determinó que “Confrontado el texto del artículo 9º, número 1º, con el contenido de los artículos 73º y 19º, Nº 3º, de la Constitución, debe necesariamente concluirse que lo que el Convenio dispone es absoluta

y nítidamente incompatible con el sistema procesal nacional. En efecto, nuestra Constitución es categórica en cuanto ordena que todos los conflictos que se promuevan dentro del territorio de la República, deberán someterse a la jurisdicción de los tribunales nacionales para ser resueltos por medio de un debido proceso. Por su parte, el artículo 73° [ahora 76°] señala ‘La facultad de conocer de las causas civiles y criminales, de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado, pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley’. Por lo tanto, dicha disposición excluye el empleo de cualquier otro medio de solución de conflictos que pudieran usar los pueblos interesados para la represión de los delitos cometidos por sus miembros, como lo es el que propone el artículo 9° del Convenio N° 169 que, por ende, es inoponible e incompatible con nuestro sistema procesal penal contemplado para la sanción de los ilícitos que tipifica’ (Tribunal Constitucional, 2000, 52°).

A pesar de lo anterior, la misma sentencia resuelve que lo dispuesto en el artículo 9° numeral 2 del Convenio 169³² no es inconstitucional, expresando que: “En consecuencia, el número 2° del artículo 9°, en la medida en que autoriza al juez para tomar en cuenta la costumbre, no contraviene la Constitución Política, toda vez que la jurisdicción que ejerce y que, para el caso concreto, se singulariza en su competencia específica, lo autoriza para ponderar todos los elementos de hecho y de derecho ventilados en el proceso, entre los cuales pueden encontrarse las costumbres de los pueblos indígenas, sin que ello violente, de manera alguna, la igualdad ante la ley, y menos, la igual protección de sus derechos ante la justicia que ésta le brinda;” (Tribunal Constitucional, 2000, 56°).

Con el objetivo de materializar el mandato internacional a la legislación nacional, el año 1993 se dicta la Ley Indígena N°19.253, la cual establece en su artículo 54° “el derecho de hacer valer la costumbre en los juicios sustanciados entre indígenas, siempre que ésta no contravenga la Constitución. También la ley otorga la facultad a los jueces de aplicar como eximente o atenuante de responsabilidad la costumbre indígena. Sin embargo, limita la producción de la prueba de la costumbre, a los medios que franquea la ley y a un peritaje que realice la CONADI a petición del Tribunal. [Sin embargo] más allá de estas normas [Convenio 169 y Ley Indígena], no existe en la legislación vigente mayor regulación respecto de la facultad de las comunidades de administrar justicia de acuerdo a su propia costumbre, tampoco la posibilidad de resolver sus conflictos por

³² Artículo 9 N°2 Convenio 169 OIT: “Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia”.

medio de mecanismos alternativos. Siendo procedente en consecuencia, aplicar las normas de derecho común en todos los conflictos que se susciten entre indígenas” (Torres, 2009, p.7-8).

Respecto a la posibilidad de considerar a la costumbre indígena como antecedente para constituir una eximente o atenuante en un juicio penal, tal como lo contempla la Ley Indígena, Jaime Couso expresa lo siguiente: “Es cierto que en materia de atenuantes e incluso, hipotéticamente, en materia de eximentes de responsabilidad criminal, el Derecho penal chileno admite la posibilidad de hacer ciertas diferencias basadas en la costumbre indígena (...) pero la limitada extensión que se da a esas reglas especiales, y la suspicacia que su sola existencia despierta en algunos, da cuenta de la importancia que se asigna al principio conforme el cual el Derecho es y debe ser uno y el mismo para todos” (Couso, 2013, p.12). De esta manera, ello obedecería a la implementación de un “modelos integracionista”,

Otro modo de reconocimiento –o e este caso, más bien de inclusión- del derecho indígena al estatal es aquel que ha sido instaurado en Bolivia. ‘En efecto, los países han dejado de considerar al derecho estatal como la única fuente del derecho, aceptándose otras expresiones normativas de carácter obligatorio como el derecho consuetudinario indígena. Como veremos, la constitución de Bolivia ha pasado a ser la carta fundamental que mayor relevancia concede al derecho indígena, incluso por sobre los estándares internacionales, reconociendo a estos pueblos el derecho de ejercicio de sus sistemas públicos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión, en un marco de pluralismo jurídico e interculturalidad y otorgando igual jerarquía tanto a la jurisdicción ordinaria como a la indígena’ (Melin et al, 2016, p.87).

Así, el pluralismo jurídico al que se alude en el párrafo anterior, o la inclusión de derechos colectivos en el sistema penal, podría presentar algunos problemas en esta materia. A este respecto, Carnevali expresa que: “Uno de los mayores problemas que se pueden presentar con la instauración de derechos colectivos, como por ejemplo, el establecimiento de sistemas judiciales atendiendo al grupo cultural, es el riesgo a la generación de guetos dentro de una sociedad, que puede derivar a un desmembramiento social. Precisamente, una sociedad en la que existen diversas identidades normativas, difícilmente, desde una perspectiva preventivo general, puede ser eficaz el Derecho penal. Es decir, mediante el reconocimiento de la diversidad cultural como un derecho colectivo y la disposición de los pertenecientes a tales grupos a buscar vías propias de solución de conflictos – fragmentación del Derecho penal por la presencia de derechos penales

propios-, se terminaría por admitir ciertos comportamientos intolerables para el resto del componente social. Basta pensar en las prácticas de maltrato familiar o de agresión sexual” (Carnevali, 2007, p.22-23).

Considerando todo lo anterior, ante la insuficiencia normativa del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios en esta materia, el Centro de Derechos Humanos, el Centro de Estudios de Justicia y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile ha propuesto crear un nuevo inciso 2 al artículo 82°, pasando el antiguo inciso 2 a ser el inciso tercero, y el antiguo inciso 3 a ser el inciso 4:

“Al aplicar la sanción el Jefe del Establecimiento deberá tener a la vista la pertenencia del interno a los pueblos originarios y que la conducta antirreglamentaria no se encuentre justificada por las costumbres y derecho consuetudinario propios de su cultura, dentro del respeto a los derechos humanos”.

Así, la propuesta modificatoria estaría inspirada más bien en el modelo integracionista de la cultura mapuche a la estatal, explicada por Jaime Couso: “En efecto, el reconocimiento de un cierto valor a la costumbre indígena, con esos acotados efectos, supone abandonar completamente en manos del derecho penal estatal legislado la definición del alcance del injusto penal típico, es decir, lo lícito y lo ilícito, para efectos penales, permitiendo a la normatividad indígena incidir solamente en la decisión de si el individuo es, y en qué medida, individualmente reprochable por su comportamiento antijurídico, o si cabe exculparlo, porque él (en su caso, condicionado por su cultura –defectuosa, desde el punto de vista de las definiciones estatales de lo injusto-) era incapaz de actuar de otra forma (de actuar como era debido, como los individuos sin defectos personales o culturales actuarían)” (Couso, 2013, p.24).

Sin embargo, en vista de la declaración de inconstitucionalidad del numeral 1 del artículo 9 del Convenio 169 de la OIT, referido a la utilización de métodos especiales utilizados por los pueblos originarios para la resolución de sus conflictos penales³³; sumado a la opinión expuesta de

³³ Sin embargo, Melín ha contra-argumentado lo declarado por el Tribunal Constitucional, expresando lo siguiente: “En efecto, si el requisito es que los tribunales sean creados por ley, bastaría que se promulgara un cuerpo normativo que reconociera la facultades jurisdiccionales y de competencia de los pueblos indígenas, a través de sus respectivas autoridades. De esa forma, y siguiendo el argumentos del propio Tribunal Constitucional, no habría inoponibilidad ni incompatibilidad entre la aplicación de la justicia indígena y el sistema procesal penal chileno. Es más, leyes de coordinación e implementación, han sido formulas ya usadas para lograr la vigencia del derecho propio en América Latina, Perú y Bolivia (...)” (Melín et al, 2016, P.72)

Carnevali sobre las dificultades que podría conllevar la inclusión de derechos colectivos distintos en el sistema penal; sumado también a que el problema de la falta de reconocimiento del *Az Mapu* como sistema jurídico sancionatorio no es una cuestión que solo acaba en la reglamentación de las faltas disciplinarias intra-penitenciarias sino que es una problemática que debería ser asumida primero mediante un reconocimiento constitucional y legal, es que consideramos que para estos efectos resultaría más adecuado seguir un modelo integracionista que permita la consideración, por parte del Jefe del Establecimiento, de las costumbres y de la cosmovisión mapuche a la hora de imponérsele una sanción, para que así el castigo sea justo en términos del mismo Reglamento como *“oportuno y proporcional a la falta cometida tanto en su drasticidad como en su duración y considerando las características del interno”* (art 82 inc.1).

5. De las actividades y acciones para la Reinserción Social:

Como ya pudimos examinar, el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios considera la reinserción social de las personas privadas de libertad como uno de los principios y fines que guían la actividad penitenciaria al mencionarlo de manera generalizada en su Título Preliminar, correspondiéndole al título quinto dotar de contenido a dichas declaraciones mediante la regulación de actividades y acciones (de carácter voluntario para los internos) que tengan como referente la progresividad del proceso de reinserción social de cada uno. Así, el desarrollo de dichas actividades queda entregado a la Administración Penitenciaria, quienes deben, según el artículo 94°, atender a las necesidades específicas de las personas privadas de libertad a quienes estén dirigidas.

De esta manera, el Título Quinto engloba los artículos 92° al 115°, entre los cuales gran parte corresponde a la regulación de los permisos de salida que son particularmente cuatro: la salida esporádica, dominical, de fin de semana y la controlada al medio libre. Estos son definidos por el propio reglamento como *“beneficios que forman parte de las actividades de reinserción social y confieren a quienes se les otorgan gradualmente, mayores espacios de libertad”*. Así, desde el artículo 96 en adelante se contempla una serie de requisitos y condiciones para poder acceder a ellos, existiendo una regulación muy escueta y general para las demás actividades que puedan fomentarla.

Así, si bien el progresivo contacto con el medio libre de las personas privadas de libertad ayudan a *“prepararlas para que, por propia voluntad, participen de la convivencia social”* (tal como refiere el Reglamento, en su artículo 92, al fin de las actividades del presente Título), el Régimen de Salidas, al ser tratado como “beneficios” y estar supeditados a una serie de requisitos para poder optar a ellos (la mayoría asociados a la conducta de los internos dentro de los recintos penitenciarios) más que un medio resocializador, que pretenda entregar herramientas para el correcto desarrollo futuro de las personas una vez cumplida su condena, o como una consecuencia de un tratamiento formativo, pareciera ser más bien un galardón de buena conducta o -en palabras de Carnevali y Maldonado- *“(…) como instancias de prueba donde el desarrollo autónomo que presente el individuo, en relación a su perfil de riesgo, determinará la caracterización concreta y el derrotero de su puesta en libertad. Con ello, el contenido del tratamiento parece confiado –prácticamente en exclusiva- a los incentivos que ofrece el término del encierro, que opera en base a condiciones*

pre-existentes y no a consecuencias de la actividad de la administración” (Carnevali y Maldonado, 2013, p.392).

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante el desarrollo de actividades intra-penitenciarias que cumplan un efectivo rol educativo, recreativo y resocializador que impliquen una preparación previa para enfrentar progresivamente el medio libre. En este sentido, Andrew Coyle, luego de un examen al artículo 10.3 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos³⁴, estima que: “*Los estándares internacionales de derechos humanos y una correcta administración de las cárceles exigen que las prisiones no sean lugares de aburrimiento y de monotonía. Por el contrario, los prisioneros deben ser capaces de utilizar su tiempo en prisión de manera positiva, para mejorar su educación, aprender nuevas habilidades personales o laborales y prepararse para su liberación*” (Coyle, 2012, p.23).

De las actividades que identificamos en la primera parte de nuestra investigación, son particularmente tres las que debieran ser -al menos- consideradas por el Reglamento de establecimientos Penitenciarios en esta materia;

- i. El *Palin*, como el juego tradicional del Pueblo Mapuche que –como pudimos concluir del estudio- no solo es considerado como una actividad recreativa o deportiva, sino que además es considerado un acto ceremonial y espiritual que ayuda a fortalecer los lazos entre las comunidades y el reencuentro con sus ancestros.

Además, el esfuerzo físico que implica el juego ayudaría además a mantener el estado físico y salud de los internos e internas pertenecientes al Pueblo Mapuche, siendo motivados a participar en un deporte que implique una conexión con sus tradiciones (recordemos que las actividades reguladas en este título tienen el carácter de voluntarias).

El trabajo en equipo y la asimilación del contrincante (*Kon*) como un compañero de juego y no como un rival, son valores bastante positivos para la convivencia, cuya promoción podría resultar beneficiosa dentro de la comunidad penitenciaria.

³⁴ “El régimen penitenciario consistirá en un tratamiento cuya finalidad esencial será la reforma y la readaptación social de los penados” (ONU. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Adoptado el 16 de diciembre de 1966. Artículo 10.3)

Considerando las normas del juego, este no exige mayores requerimientos ni utensilios costosos, por lo que el desarrollo de torneos de *Palin* dentro de los recintos carcelarios no debiera significar mayores problemas para la Administración Penitenciaria.

- ii. Los trabajos de huerta (agricultura Mapuche): La importancia de la tierra para el Pueblo Mapuche da cuenta del significado que se le atribuye a la agricultura como un espacio de bienestar, gratificación y reciprocidad. Así, el respeto por los elementos de la naturaleza es esencial para mantener el equilibrio del cosmos y el contacto con sus antepasados en la cultura Mapuche

Bajo esta lógica, uno de los mayores perjuicios que afectan a las personas mapuche que han sido privadas de libertad es el impedimento que implica el encierro en el contacto con la tierra. De esta manera, el desarrollo de trabajos de huerta dentro de los Recintos Penitenciarios permitiría, de alguna manera, subsanar el menoscabo que ello significa.

Además, como pudimos darnos cuenta, la huerta es una fuente de productos con propiedades medicinales especiales, lo cual iría de la mano con su forma de concebir la medicina y el *küme mogen* o “buen vivir” mapuche. Así, ello permitiría dar espacios de medicina alternativa ancestral dentro de los Recintos Penitenciarios.

- iii. Platería mapuche: La ornamentaría mapuche contiene un valor espiritual y cultural importante en la medida que su utilización implica un sentido de pertenencia y tradición al representar elementos de la naturaleza, dioses, antepasados o elementos de su cosmovisión en general. Así, la elaboración de joyas y accesorios forma parte de las actividades importantes en su desarrollo personal, cultural y espiritual.

Sumado a la posibilidad de llevar a cabo actividades propias de su cosmovisión, el desarrollo de la platería mapuche puede ser utilizado, además, como una posibilidad de ingreso mediante la venta de dichos productos, lo cual es un gran

incentivo para quienes conocen la técnica y un beneficio a la hora de enfrentar progresivamente el medio libre.

Por último, el desarrollo de la platería mapuche dentro de los recintos penitenciarios resultaría, además, beneficioso para fomentar el conocimiento de técnicas ancestrales dentro de la comunidad penitenciaria en general, ayudando así a la conservación y respeto de pueblos originarios en nuestro país.

Así, las características espirituales que dichas actividades tienen en común, en la medida que ayudan a armonizar las energías del cosmos y a la conservación de sus tradiciones, develan la importancia que estas tienen en el desarrollo personal de las personas pertenecientes al Pueblo Mapuche, que al ser privadas de libertad las aleja totalmente de su comunidad, tradiciones y contacto con la tierra, cuestiones que -como vimos- son esenciales para su cultura.

Bajo esta lógica, los efectos del encierro resultan aún más perjudiciales para aquellas personas, lo cual exige una preocupación especial por parte de la Administración Penitenciaria en el desarrollo de actividades, que atiendan a sus necesidades particulares, tendientes a la reinserción social durante el cumplimiento de su condena.

El artículo 95 del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios es el único dentro del Título en análisis que se refiere a actividades intra-penitenciarias, entregándole a la Administración penitenciaria el rol de fomentar el *desarrollo de actividades deportivas, recreativas y culturales* para los internos, sin hacer ninguna referencia a las necesidades especiales que requieren las personas pertenecientes a pueblos originarios, por lo que ninguna de las actividades anteriormente destacadas cabrían como una exigencia para la Administración Penitenciaria, develando la falta de consideración de estas en la elaboración del Reglamento, y consecuentemente, la insuficiencia normativa en esta materia.

Bajo esta lógica, la propuesta de modificación reglamentaria elaborada por el Centro de Derechos Humanos, el Centro de Estudios de la Justicia y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile considera pertinente agregar un inciso segundo al artículo 95° que disponga lo siguiente:

“Las actividades, ceremonias y celebraciones especiales de los internos indígenas serán fomentadas y respetadas por la Administración Penitenciaria”

En lo que respecta a los permisos de salida, estos son definidos en el artículo 96° del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios como *“beneficios que forman parte de las actividades de reinserción social y confieren a quienes se les otorgan gradualmente mayores espacios de libertad”*. De este modo, *“los permisos de salida se entienden como una etapa de la planificación para la reinserción social de los reclusos, insertos en el marco del sistema progresivo, entendiéndose que su finalidad se dirige a mantener y reforzar los lazos familiares y contactos sociales de los beneficiarios, facilitar su reinserción, disminuir los efectos nocivos de la prisionización, favorecer a la integración del sujeto a su medio social y contribuir tangencialmente a la descongestión del sistema carcelario”* (Pino, 2012, p. 8), es por ello, que deberían tender a este objetivo y no se deben usar como medios para otro tipo de fines

Existen cuatro permisos de salida, los que se encuentran contenidos en el mismo artículo mencionado anteriormente, y son los siguientes: (1) la salida esporádica, (2) la salida dominical, (3) la salida de fin de semana, y (4) la salida controlada al medio libre.

De este modo, los permisos de salida constituyen una manifestación de la progresividad con la que se pretende la reinserción del condenado, es por ello, que existe un orden de prelación en los permisos de salida, siendo el primero de ellos la salida dominical, luego, la salida de fin de semana, y, por último, la salida controlada al medio libre; el objetivo es que la gradualidad de la libertad colabore al manejo que tendrá el individuo fuera del establecimiento penitenciario (Salinero, 2007).

Respecto a la naturaleza jurídica de los permisos de salida, Pino establece que se trata de un derecho de los internos, los cuales pueden acceder a ellos en la medida que cumplan con los requisitos y presupuestos que se le exigen para ello (Pino, 2012).

Existen cinco funciones que cumplen los permisos de salida, las cuales son: (a) el mantenimiento y reforzamiento de los lazos familiares y contactos sociales del condenado, (b) la ejecución de importantes medidas en las áreas de educación, formación y perfeccionamiento laboral, esparcimiento, (c) evitación o disminución de los efectos colaterales perjudiciales de la

privación de libertad, (d) campo de prueba social, y, (e) ser un elemento de juicio para el otorgamiento de la libertad condicional (Salinero, 2007, p. 9-11).

A continuación, nos referiremos a los cuatro permisos de salida: (1) la salida esporádica, (2) la salida dominical, (3) la salida de fin de semana, y (4) la salida controlada al medio libre:

Las salidas esporádicas se encuentran ordenadas entre el artículo 100° y el 103° del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios. Este permiso se otorga con el objetivo que los internos “*visiten a sus parientes próximos o a las personas íntimamente ligadas con ellos, en caso de enfermedad, accidente grave o muerte de ellos o que estén afectados por otros hechos de semejante naturaleza o trascendencia en la vida familiar*”, o, “*para la realización de diligencias urgentes que requieren de la comparecencia personal del condenado y se extenderá por el tiempo estrictamente necesario para ello*”, es decir, se trataría de un permiso que se otorga debido a un hecho imprevisto o de urgencia en la vida personal del condenado. En relación con la duración del permiso, en el primer caso se concede por un máximo de 10 horas, y, en el segundo caso, por un máximo de 6 horas. Igualmente, este permiso se puede conceder como “premio o estímulo especial”. Cuando se trata de este último caso, puede otorgarse una vez al año y por un máximo de 10 horas. La salida esporádica se concede bajo vigilancia del personal de Gendarmería, quien podrá adoptar las medidas de seguridad que considere pertinentes, siempre teniendo en consideración el principio de proporcionalidad establecido en el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios. El interno debe acreditar mediante documentación los hechos sobre los cuales descansa su petición.

La salida dominical se encuentra regulada en el artículo 103° del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, permiso que se concede para salir del recinto penitenciario durante el domingo por un máximo de quince horas. El Reglamento de Establecimientos Penitenciarios no se refiere al objetivo que se busca a través de la concesión de la salida dominical, “pero por sus características se desprende que persigue fortalecer el contacto del condenado con su entorno familiar y personal, así como probar la confiabilidad de éste y su desenvolvimiento en libertad” (Salinero, 2007, p. 20).

La salida de fin de semana se encuentra reglada en el artículo 104° del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios. Esta salida es concedida en la medida que el interno haya cumplido de manera satisfactoria con las obligaciones impuestas en la salida dominical, y cuyo

objetivo es el mismo, es decir, permitir al condenado robustecer los lazos familiares y lograr su incorporación en la sociedad (Pino, 2012).

La salida controlada al medio libre se encuentra normada en los artículos 105° y 106° del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios. Durante este permiso se les permite a los internos “*salir durante la semana por un período no superior a 15 horas diarias*”, siendo el objetivo de éste que los condenados puedan “*concurrir a establecimientos laborales, de capacitación laboral o educacional, a instituciones de rehabilitación social o de orientación personal, con el fin de buscar o desempeñar trabajos*”. En cuanto a la duración de la concesión de este permiso, se otorgará por todo el tiempo necesario para el desarrollo de los objetivos. Los internos favorecidos con este permiso tienen la obligación de presentar documentación periódicamente que demuestre la realización de las actividades por las cuales es concedido el permiso.

En cuanto a los requisitos, éstos se dividen en requisitos formales de postulación y requisitos de concesión.

Los requisitos formales de postulación sólo permiten la postulación al permiso de salida, ya que para su concesión deben cumplirse otros requisitos, los cuales veremos en el siguiente párrafo; los requisitos formales de postulación son: (1) el consentimiento del condenado; (2) el cumplimiento de los plazos establecidos (los internos deben cumplir con tiempo mínimo de cumplimiento de su condena, lo cual varía según el permiso solicitado); y el (3) cumplimiento íntegro de las obligaciones de permiso anterior (Pino, 2012).

Los requisitos de concesión, en todos los permisos de salida, salvo la salida esporádica, requieren un informe positivo por parte del Consejo Técnico; y son los siguientes: (1) ausencia del peligro de abuso, (2) ausencia del peligro de fuga, (3) cumplimiento íntegro de las obligaciones del permiso anterior, (4) informe favorable del Consejo Técnico, y, (5) necesidades de reinserción social del condenado (Salinero, 2007).

A continuación, nos referiremos a los incumplimientos y quebrantamientos, suspensiones y revocaciones.

La revocación o suspensión del permiso de salida es una consecuencia del incumplimiento de las obligaciones que se fijaron para el goce del permiso, o, cuando cambian las circunstancias

que permitieron el otorgamiento del permiso de salida, lo que, de haberlo sabido por el ente decisor, se hubiese denegado el permiso (Pino, 2012).

El quebrantamiento de un permiso de salida implica que el interno deberá, de acuerdo con el artículo 111 del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, “*cumplir a lo menos, un tercio del saldo insoluto de la condena quebrantada antes de poder postular nuevamente a los beneficios, cualquiera sea el plazo que les falte para cumplir el tiempo mínimo para postular a la libertad condicional*”. Cabe agregar que, en la normativa, se refiere a quebrantamiento e incumplimiento de manera indiferenciada. El quebrantamiento se produce en situaciones de mayor gravedad, incluyendo la fuga del individuo o la comisión de un nuevo delito durante el goce del permiso de salida (Pino, 2012).

Por último, la suspensión del permiso se genera cuando el interno viola alguna de las obligaciones o condiciones que debía cumplir al momento de la concesión del permiso de salida (Pino, 2012).

El Instituto de Derechos Humanos recogió datos estadísticos respecto a los permisos de salida en 44 unidades penales en Chile³⁵³⁶, en donde se llegó a las siguientes conclusiones:

- De un total de 34.614 condenados, solamente 2032 de ellos obtuvieron permisos de salida, representando el 5,9%.
- En cuanto a la concesión del permiso de salida, el 32% de los internos condenados ha postulado a uno de los cuatro beneficios, pero sólo un 8,7% de ellos gozaba de un permiso a la fecha de la encuesta.
- Sobre la frecuencia en que los internos condenados habían postulado a un permiso de salida, en promedio lo habían realizado tres veces, y los que gozaban de un permiso a la fecha de la encuesta, habían postulado en promedio más de cuatro veces.
- Por otra parte, los internos señalaban que el permiso más difícil de ser concedido era la salida dominical, debido a que constituye el primero en el orden de prelación de los permisos; pero, una vez obtenido, manteniendo buena conducta y no quebrantando las normas del beneficio era más sencillo postular a los permisos que le siguen, salvo el permiso de salida controlada al medio libre, ya que para acceder a éste de debía tener un trabajo estable fuera del recinto penitenciario. En el mismo sentido, Pino establece

³⁵ En esta recopilación de datos realizada por el Instituto de Derechos Humanos no se consideraron los permisos de salida esporádicos.

³⁶ Los datos fueron recogidos con fecha 30 de septiembre de año 2012.

respecto a la concesión de la salida dominical³⁷, que, de un total de 8.803 hombres internos, sólo 1.287 acceden a ella, y, de 952 mujeres, este permiso le es concedido a 146. Igualmente, Pino reconoce que la brecha entre permisos concedidos y postulantes se acorta en el permiso de fin de semana, el segundo en el orden de prelación, en el cual, de un total de 960 hombres que postularon al beneficio, éste le fue otorgado a 889, y de un total de 122 mujeres, el permiso le fue otorgado a 89 (Pino, 2012).

De acuerdo con lo expuesto anteriormente en el apartado “Ceremonias religiosas y ritos”, nos encontramos con instancias en las cuales es necesaria la participación de ciertas personas, lo que requiere permisos por más de un día para que este pueda estar en compañía de su comunidad producto de alguna de las siguientes circunstancias:

- En el marco de los ritos funerarios, existe la tradición de velar al fallecido durante cuatro días junto a la comunidad a la que pertenecía la persona fallecida.
- El machitún, ceremonia terapéutica mapuche, es un ritual que dura días, sólo su segunda parte, de acuerdo con la clasificación realizada por Foerster, dura generalmente dos días.
- El *We Tripantu*, “año nuevo mapuche”, es realizado durante los días 21 y 24 de junio.
- Para finalizar, el *Nguillatún*, es un ritual variable en cuanto su duración y periodicidad, sin embargo, comúnmente se realiza cada cuatro años, y su duración varía entre los dos a cuatro días.

Sin embargo, el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios contiene una regulación genérica, que no incorpora disposiciones que contemplen la cosmovisión mapuche. Al momento de la concesión de los permisos de salida no existe ninguna consideración respecto a la pertenencia al pueblo mapuche por parte del interno, lo que le permita al órgano decisor incluir este factor en la aprobación o rechazo del permiso. Los días y los plazos en los cuales se otorgan los permisos no permitirían la participación de los individuos mapuches en las ceremonias religiosas y terapéuticas, debido que éstas duran varios días y, en el caso del *We Tripantu*, se da en una fecha determinada; de este modo, ninguna de las salidas permitirían desarrollar a cabalidad las ceremonias mencionadas anteriormente.

³⁷ Los datos fueron recogidos durante el año 2010.

En la práctica, esta falta de regulación ha generado una serie de problemas, lo que ha concluido en vulneraciones a las personas pertenecientes al pueblo mapuche. A continuación, mencionaremos el caso de Celestino Córdova, quien sufrió las consecuencias de la vaga regulación respecto a los permisos de salida para los internos mapuches.

El machi Celestino Córdova fue condenado a 18 años de prisión, debido al incendio provocado en la propiedad del matrimonio Luchsinger Mackay -Wener Luchsinger y Vivian Mackay-, lo que causó la muerte de ambos (Diario Uchile, 2018).

Celestino demandaba un permiso para salir del recinto penitenciario por un lapso de 48 horas, con el objetivo de poder renovar su *reme* en su calidad de machi, cuestión sumamente relevante para el bienestar físico y psíquico del solicitante, como también de la comunidad en que se encuentra inserto (El Desconcierto, 2018).

Como este permiso fue negado en variadas ocasiones por parte de Gendarmería, el machi Celestino decidió iniciar una huelga de hambre, lo que incidió gravemente en su integridad física y psíquica, ya que según el médico Víctor Canillan, el machi sufría de la “enfermedad del machi”, lo que se traducía ‘en muchos dolores de hueso en los músculos, el debilitamiento generalizado del cuerpo y no poder dormir’ (El Desconcierto, 2018).

En el marco de la solicitud de salida del recinto penal, el gobierno decidió organizar una reunión a la que asistieron Jorge Luchsinger Mackay, el lonko Aniceto Norín, el ministro de Desarrollo social, Mariano Cayupil, el machi Camilo Mariano Cayupil y el ministro de desarrollo social, Alfredo Moreno (El Desconcierto, 2018).

Claudio Millacura, académico del departamento de Antropología de la Universidad de Chile, señala respecto al caso del machi Celestino Córdova que el rol de un machi es ‘mantener los equilibrios en la comunidad que representa y son las energías que están en ese territorio las que le permitirán ese equilibrio’; y, como el machi Celestino no había podido acudir hasta ese lugar se ‘rompió ese balance u violentó esa relación’. Para solucionar los efectos nocivos de la privación de libertad por parte del machi, menciona Millancura que éste debe ‘volver a ese territorio para pausar estas energías (...). El machi ha dicho que como no se le permite la libertad ejercerá su responsabilidad en el lugar donde está ahora, pero para poder inaugurarlo, tiene que volver al

territorio y ponerlo en pausa. De lo contrario queda abierto y con eso hay pérdida de energía' (Batarce, 2018).

Finalmente, el permiso le fue concedido, ocasión en la cual el ministro de Justicia, Hernán Larraín, declaró: 'el consejo técnico del recinto penitenciario de Temuco ha decidido autorizar la solicitud que ha hecho Celestino Córdova para renovar su rehue. Es una práctica habitual en los distintos recintos penitenciarios del país que sus consejos técnicos estudien, reciban y autoricen salidas excepcionales' (T13, 2018).

En virtud de lo anteriormente expuesto, podemos evidenciar los efectos de una normativa estandarizada respecto de los permisos de salida, en donde no se contemplan las particularidades de los internos pertenecientes al pueblo mapuche. Al momento de la concesión de los permisos de salida, el órgano decisor no considera los aspectos de la cosmovisión mapuche, en particular sus ceremonias religiosas o terapéuticas, cuya ausencia puede significar perjuicios físicos y psicológicos. Las bajas concesiones del primer permiso de salida en el orden de prelación de éstas, es decir, la salida dominical, revela la urgencia de un tratamiento diferenciado para las personas originarias de la comunidad mapuche.

Adherimos a la propuesta realizada por el Centro de Derechos Humanos, el Centro de Estudios de Justicia y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile, quienes sugieren crear un inciso 4 en el artículo 98 del Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, que disponga lo siguiente:

“La administración Penitenciaria garantizará al momento de la concesión, suspensión o revocación de los permisos señalados en el artículo 96 el reconocimiento y respeto por los derechos, costumbres y cosmovisión de la población indígena alojada en los recintos penitenciarios”

De esta forma, al momento de la concesión, suspensión o revocación de los permisos de salida se tendría en consideración la particularidad de los internos pertenecientes a la comunidad mapuche que se encuentran en las unidades penales, cuestión que se debe tener en consideración para la concreción del principio de no discriminación e igualdad.

Y, la creación de un inciso 2 en el artículo 109 del mismo cuerpo normativo:

“En cualquier caso, la Administración Penitenciaria en la concesión de cualquiera de los permisos de que se trata este Título deberá conceder el respectivo permiso cuando este se fundamente en indicaciones terapéuticas con pertenencia cultural, ceremonias y fechas significativas de un pueblo indígena; y el solicitante se encuentre investido como autoridad de un determinado pueblo, sin perjuicio de la adopción de las adecuadas medidas de seguridad que el caso amerite”.

De esta manera, se permitiría la participación de los condenados en las ceremonias terapéuticas y religiosas de la comunidad mapuche, lo cual es relevante para mantener la integridad psíquica y física tanto de los internos como de la comunidad a la que pertenecen.

CONCLUSIÓN

En la primera parte de nuestra investigación, pudimos evidenciar que existe una serie de elementos que se repiten en todos los puntos que analizamos, tales como el sentido cíclico de la vida, la reciprocidad, el equilibrio cósmico, el traspaso del conocimiento y la importancia que tiene la tierra y sus elementos para el buen vivir. De esta manera, si bien sistematizamos por materia cada uno de sus aspectos para lograr una mejor comprensión y poder identificar correctamente aquellos que pudieran resultar importantes en asuntos penitenciarios, la cosmovisión mapuche forma parte de una unidad, en que cada una de sus dimensiones espirituales deben estar en constante equilibrio, todo lo cual justifica las necesidades particulares que tienen las personas pertenecientes al Pueblo Mapuche, mayormente incomprendidas e ignoradas por la cultura dominante.

Luego de identificar aquellos aspectos, pudimos corroborar que el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios establece una regulación estandarizada, lo cual ha traído consecuencias negativas en el efectivo desarrollo cultural de las personas privadas de libertad que pertenecen al Pueblo Mapuche, cuyas necesidades difieren del resto de la población. Ello se ha podido evidenciar en los casos Celestino Córdova y Rosa Reiman, quienes sufrieron las consecuencias de una normativa insuficiente.

Es por ello, que urge elaborar una modificación al Reglamento de Establecimientos Penitenciarios N°518 que contemple los aspectos relevantes para la cosmovisión mapuche que hemos expuesto en la primera parte de nuestra investigación. Esta modificación debe realizarse conforme a la normativa nacional vigente y a los tratados internacionales suscritos por el Estado Chileno. Así, se podría otorgar a los condenados una adecuada protección a sus derechos, sobre todo por la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran.

Resulta ilustrativo para ello la Propuesta modificatoria realizada por el Centro de Derechos Humanos, el Centro de Estudios de Justicia y el Centro de Interculturalidad y Derechos de la Universidad de Chile presentada al Ministerio de Justicia el año 2018, a la cual adherimos, ya que ha tomado ciertos elementos culturales de los pueblos originarios para que estos sean

considerados en la normativa actual con el fin de otorgar la debida protección a los internos pertenecientes a pueblos indígenas.

Si bien, no es extraño que el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios no incluya los aspectos relevantes de la cosmovisión mapuche -ya que la normativa chilena en su generalidad no los incorpora-, una modificación a esta sería un avance en la protección a los derechos de las personas pertenecientes al Pueblo Mapuche que se encuentran condenados en una unidad penal, sobretodo bajo la lógica de que el encierro resulta aún más perjudicial para ellos. Además, una modificación implicaría un esfuerzo importante por parte del legislador en la comprensión de la cosmovisión, lo que generaría un impacto positivo entre la relación del Pueblo Mapuche con el Estado Chileno.

BIBLIOGRAFÍA

Normas Legales:

CHILE. Ministerio Secretaría General de la Presidencia. 2005. Constitución Política de la República de Chile. 22 de septiembre de 2005.

CHILE. Ministerio de Justicia. 1998. Decreto 518: Reglamento de Establecimientos Penitenciarios. 21 de agosto de 1998.

CHILE, Ministerio de Relaciones Exteriores. 2008. Decreto 236: Promulga el Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la organización internacional del trabajo, 14 de octubre de 2008.

CHILE, Ministerio de Planificación y Cooperación. 1993. Ley 19.253: Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 05 de octubre de 1993.

CHILE, Ministerio de Salud. 2012. Ley 20.584: Regula los Derechos y Deberes que tienen las personas en relación con acciones vinculadas a su atención en salud. 24 de abril de 2012

Libros y revistas:

ALDUNATE DEL SOLAR, C. 1986. Cultura Mapuche. [en línea] Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación. <<http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0054991.pdf>> [consulta: 17 junio 2019]

ANDREUCCI, R. 2008. Los Conceptos de la Corte Suprema sobre interpretación de la ley a través de sus sentencias. [en línea] Revista Nomos, Universidad de Viña del Mar. N°1 <<http://sitios.uvm.cl/derechosfundamentales/revista/01.011-039.Andreucci.pdf>> [consulta: 01 diciembre 2019]

AZ MAPU, Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el Rakizuam y el derecho propio. 2016. Por Miguel Melin Pehuen “et al”. [en línea] Ed. Felipe Berríos Ayala. <<https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/984/azmapu.pdf?sequence=1>> [consulta: 03 junio 2019]

BÁEZ ALLENDE, C. 2001. De la evidencia al indicio: El kultrun y su carácter icónico. [en línea] IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G. <<https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/75.pdf>> [consulta: 17 junio 2019]

BENGOA, J. 2014. Memoria y rito: El Nguillatún y el We Tripantu entre los mapuche. En: José Bengoa “et al”. Mapuche: Procesos, políticas y culturas en el Chile Bicentenario. 2ºed. Santiago de Chile. Catalonia. pp.195-214

BUSTOS, J. 2014. Los derechos humanos de los pueblos indígenas; El *Az Mapu* y el caso mapuche. Temuco, Chile. Ediciones Universidad Católica de Temuco. Colección Cátedra Fray Bartolomé de las Casas. 453p.

CANIULLAN, M. 2000. El mundo mapuche y su medicina. [en línea] Temuco, Chile. Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco. <http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/460/ACER_956-7019-14-2_03_2000_1_cap9.pdf?sequence=1> [consulta: 17 de agosto]

CARNEVALI, R. 2007. El multiculturalismo: un desafío para el Derecho Penal moderno. [en línea] Revista Política criminal. Julio. Volumen 2, número 3. <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2719116> [consulta: 02 junio 2019]

CARNEVALI, R y MALDONADO, F. 2013. [en línea] El Tratamiento penitenciario en Chile: Especial atención a problemas de constitucionalidad. Revista Ius et Praxis, Año 19, N°2. <<http://www.biblio.dpp.cl/biblio/DataBank/art12.pdf>> [consulta: 01 diciembre 2019]

CASTRO, P. 2000. El rito del Nguillatún: Identidad encarnada. [en línea] Revista Actas Teológicas y Religiosas. Vol. 6, N°1 <<https://portalrevistas.uct.cl/index.php/actasteologicas/article/view/66/68>> [consulta: 02 octubre 2019]

CHIHUAILAF, E. 1999. Recado confidencial a los chilenos. Santiago de Chile, LOM Ediciones. 68p.

CONCEPTOS de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto en la cultura occidental. 2004. Por Alejandro Díaz “et al”. [en línea] Revista Ciencia y Enfermería. 24 de mayo de 2004. Vol. 4. < <https://scielo.conicyt.cl/pdf/cienf/v10n1/art02.pdf> > [consulta: 17 agosto 2019]

COUSO, J. 2013. Derecho y Pueblo Mapuche. [en línea] Santiago, Chile. Ed. Helena Olea Rodríguez.

<www.derechoshumanos.udp.cl/derechoshumanos/images/Publicaciones/Libros/DERECHO_YPUEBLOMAPUCHE/Mapuchesyderechopenal.pdf> [consulta: 02 junio 2019]

COYLE, A. 2012. Prisiones y prisioneros: una revisión desde los estándares internacionales de derechos humanos. [en línea] Anuario de Derechos Humanos <www.anuariodh.uchile.cl> [consulta: 06 diciembre 2019]

CURAQUEO, D. 1989 – 1990. Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes. [en línea] Revista Chilena de Antropología. Número 8. < <https://core.ac.uk/download/pdf/46532162.pdf> > [consulta: 27 agosto 2019]

CUYUL, A. 2013. La política de salud chilena y el pueblo Mapuche. Entre el multiculturalismo y la autonomía mapuche en salud. [en línea] Segunda época, año 7 n°14. < <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/06/Andres-Cuyul-1.pdf> > [consulta: 17 agosto 2019]

DESARROLLO de un Sistema de Información Integral de Salud Intercultural *Rakin Mongen Filu Lawen Pu che*. 2010. Por Ana María Oyarce “et al”. [en línea] Santiago de Chile. Publicación de las Naciones Unidas. <<https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/3796/1/lcw300.pdf> > [consulta: 17 agosto 2019]

EGERT, M. y GODOY, M. 2008. Semillas, cultivos y recolección al interior de una familia mapuche huilliche en Lumaco, Lanco, Región de los Ríos, Chile. Revista Austral de Ciencias Sociales. 14: 51-70.

FOERSTER, R. 1995. Introducción a la religiosidad mapuche. [en línea] Santiago de Chile. Editorial Universitaria. <<http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0009042.pdf>> [consulta: 27 agosto 2019]

GAETE, N. y RAURICH, V. 1991. Etnografía de un Nguillatún. [en línea] Boletín Museo Mapuche de Cañete N°6. <https://www.academia.edu/6348218/Etnograf%C3%ADa_de_un_nguillat%C3%BAn> [consulta: 02 octubre 2019]

GAY, C. 2018. Usos y costumbres de los Araucanos. Santiago, Chile. Penguin Random House Grupo Editorial Chile. 372p

GREBE, E. PACHECO, S. SEGURA, J. 1972. Cosmovisión mapuche. Cuadernos de la Realidad Nacional (14): 46-73

GREBE, M. 1973. El kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. [en línea] Revista Musical Chilena. Vol.27, N°123-1. <http://www.eumus.edu.uy/amus/GIDMUS/archivos/Mapuche_kultrun_MGrebe.pdf> [consulta: 17 junio 2019]

GREBE, M. 1987. La concepción del tiempo en la cultura mapuche. Revista Chilena de Antropología, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación Universidad de Chile (6): 59-74.

GREBE, M. 2000. Creencias e identidad de la cultura mapuche: rewe, kultrún y ngillatue. [en línea] Revista Lengua y Literatura. Número 9. <<http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/viewFile/486/42>> [consulta: 17 junio 2019]

GUTIERREZ, T. 1985. El “Machitún”: rito mapuche de acción terapéutica ancestral. [en línea] I Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G. Santiago de Chile. <<https://www.academica.org/i.congreso.chileno.de.antropologia/8>> [consulta: 19 diciembre 2019]

INOSTROZA, I. 2011. La agricultura en las comunidades mapuches de Chile 1850-1890 Cultura, Hombre, Sociedad (CUHSO) 3(2): 295-313

JOSEPH, C. 1930. Las Ceremonias Araucanas. [en línea] Boletín del Museo de Historia Natural. Boletín 13. Chile. <http://publicaciones.mnhn.gob.cl/668/articles-63459_archivo_01.pdf > [consulta: 1 diciembre 2019]

LA KINWA MAPUCHE: Recuperación de un cultivo para la alimentación. 2004. Por Juan Sepúlveda “et al”. Temuco, Chile. 123p.

LILLO, R. 2015. Justicia Penal y Derechos Indígenas; El largo camino del reconocimiento de la diversidad. [en línea] Revista Austral de Ciencias Sociales. Número 28. <<http://revistas.uach.cl/pdf/racs/n28/art06.pdf> > [consulta: 02 junio 2019]

LOPEZ VON VRIESSEN, C. 2009. La prohibición del palín o chueca en Chile entre los siglos XVII y XVIII. [en línea] Aloma. *Revista de Psicologia Ciències de l'Educació i de l'Esport*, n° 25, Barcelona. <<http://www.raco.cat/index.php/Aloma>> [consulta: 9 noviembre 2019]

MANUAL de salud para áreas rurales mapuches. 1995. Por Cristina Torres “et al”. [en línea] Temuco, Chile. <http://www.biblioteca.uach.cl/biblioteca_virtual/libros/1995/615.882TOR1995.pdf> [consulta: 17 agosto 2019]

MILESI, L. 2014. Estrategias de frontera desde la interculturalidad. El caso del *We Tripantu* Mapuche hoy. [en línea] Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Periferias, Fronteras y Diálogos Taragona, 2-5 de septiembre 2014. <https://www.academia.edu/10897683/Estrategias_de_frontera_desde_la_interculturalidad.El_caso_del_We_tripantu_mapuche_hoy. > [consulta: 02 octubre 2019]

MONTECINO, S y CONEJEROS, A. 1985. Mujeres mapuches: el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes. [en línea] Centro de Estudios de la Mujer, serie mujer y salud. Número 2. <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-85007.html>> [consulta: 17 agosto 2019]

MORRIS VON BENNEWITZ, R. 1985. Platería Mapuche. [en línea] Santiago de Chile. Editorial Kactus. <<http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0053872.pdf>> [consulta: 17 junio 2019]

ÑANCULEF, J. 2001. We Txipantu - We Txipan Antü Wiñol Txipantu. El año nuevo de los pueblos indígenas en el cono sur de América, el encuentro con la naturaleza. [en línea] Chile. <<https://docplayer.es/11121403-We-txipantu-we-txipan-antu-winol-txipantu.html>> [consulta: 10 octubre 2019]

ÑANCULEF, J. 2016. Tayiñ Mapuche Kimün: Epistemología Mapuche - Sabiduría y conocimientos. [en línea]. Santiago, Chile. Universidad de Chile <http://www.uchileindigena.cl/wp-content/uploads/2016/10/Tayin%CC%83-Mapuche-kimun_29092016-1.pdf> [consulta: 02 junio 2019]

OYANEDER SHULTZ, L. 1999. Mapuche. Ethic race of Chile. Fotografías/Photographs. Santiago de Chile. L.O.S Editores. s/ páginas.

PAINEQUEO, JC; OLIVARES, A. 2017. De los inicios del palin y su desarrollo en el pueblo Mapuche. [En línea] *We pichike riipü mew palin*: fomentando prácticas tradicionales mapuche en el Biobío. Centro Cultural Mapuche Lafken Palife, San Pedro de la Paz. <http://www.archivohistoricoconcepcion.cl/digital/2la_ruta_del_palin_san_pedro_de_la_paz.pdf> [consulta: 11 noviembre 2019]

PINO, O. 2012. Los permisos de salida que se conceden a los condenados a penas privativas de libertad. Normativa chilena y estadísticas (2000-2011). [en línea] Derecho y Justicia. Número 2. <https://www.google.cl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwif_j_tDmAhVuIbkGHXnkDLwQFjAAegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fediciones.ucsh.cl%2Findex.php%2Fderechoyjusticia%2Farticle%2Fdownload%2F918%2F859%2F&usg=AOvVaw1GIB9r-T_36EhtqRdAFGgG> [consulta: 2 diciembre 2019]

ROJAS, Luis. 2014. El Palin. En: José Bengoa “et al”. Mapuche: Procesos, políticas y culturas en el Chile Bicentenario. 2ºed. Santiago de Chile. Catalonia. pp.233-251

ROSSEL, P. 2008. “Crimen y costumbre en la sociedad mapuche contemporánea: la perspectiva policial” Revista de Estudios Policiales (3): 85-99

ROYO, M. 2015 “Derecho Penal e interculturalidad como manifestación del principio de igualdad”. Revista Política Criminal. 10(19): 362-389.

SANCHEZ, J. 2001. El *Az Mapu* o sistema jurídico mapuche. Revista CREA, Centro de Resolución Alternativa de Conflictos, Universidad Católica de Temuco (2): 28-38

SÁNCHEZ, D. 2010. El concepto de cosmovisión. [en línea]. Revista Kairos. Julio-diciembre. Número 47. <<https://vicktorlsgz.files.wordpress.com/2012/12/el-concepto-de-la-cosmovision.pdf>> [consulta: 02 junio 2019].

SAAVEDRA, M. y CÉSPEDES, L. 2017. Centro de Transferencia Tecnológica y Extensión Arauco Sustentable: Producción hortícola mapuche en el territorio lafkenche Quidico-Ponotro. Boletín INIA N°354, 86p. Instituto de Investigaciones Agropecuarias, Chillán-Chile. ISSN 0717-4829

ROGER, R. 2016. Las estrellas a través de las araucarias: La etnoastronomía mapuche-pewenche. [en línea] Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino Vol. 21, N°2, 2016. <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/bmchap/v21n2/art06.pdf>> [consulta: 02 Noviembre 2019]

TORRES, S. 2009. Derecho Penal y Diversidad Cultural. Una mirada a la nueva justicia penal en contexto mapuche. [en línea] Revista Electrónica del Instituto Latinoamericano de Estudios en Ciencias Penales y Criminología, 004-10, <<http://www.ilecip.org>> [consulta: 19 junio 2019]

VILLEGAS, M. 2014. Sistemas sancionatorios indígenas y Derecho Penal. ¿Subsiste el Az Mapu?. [en línea]. Revista Política Criminal. Julio. Vol. 9, N° 17. <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-33992014000100007> [consulta: 15 junio 2019]

VILLEGAS, M. 2015. Derecho propio indígena y derecho penal chileno: Abriendo camino para su conocimiento. Revista de Ciencias Penales, Sexta Época, Vol. XLII, N°3. pp 265-284

Jurisprudencia:

- Jurisprudencia Nacional:

Tribunal Constitucional, 4 de agosto de 2000, Rol N°. 309.

Corte Suprema, 16 de mayo de 2018, Rol. N° 8641-2018.

Corte de Apelaciones, 4 de mayo de 2018, Rol N°. Amparo 41-2018.

- **Jurisprudencia Internacional:**

Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). 2006. Caso Montero Aranguren y otros (Retén de Catia) Vs. Venezuela. Sentencia de 5 de julio de 2006 [en línea] <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_150_esp.pdf>

Notas de prensa:

BATARCE, C. 2018. Así es el rewe, el altar mapuche que Celestino Córdova insistió en visitar. [en línea] La Tercera en Internet. 27 de julio, 2018. <<https://www.latercera.com/nacional/noticia/asi-rewe-altar-mapuche-celestino-cordova-insistio-visitar/259853/>> [consulta: 20 octubre 2019]

COOPERATIVA. CL. 2011. Movimiento mapuche reclamó por detención de machi y decomiso de su kultrún. [en línea] Cooperativa.cl en Internet. 17 de mayo, 2011. <<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/pueblos-originarios/mapuche/movimiento-mapuche-reclamo-por-detencion-de-machi-y-decomiso-de-su/2011-05-17/110938.html>> [consulta: 28 octubre 2019]

COOPERATIVA.CL. 2011. Ministerio Público devolvió kultrún requisado a machi en Angol. [en línea] Cooperativa.cl en Internet. 18 de mayo, 2011. <<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/pueblos-originarios/mapuche/ministerio-publico-devolvio-kultrun-requisado-a-machi-en-angol/2011-05-18/145901.html>> [consulta: 29 octubre 2019]

DIARIO UCHILE. 2018. Machi Celestino Córdova anuncia que extremará huelga de hambre. [en línea] Diario Uchile en línea. 20 de julio, 2018. <<https://radio.uchile.cl/2018/07/20/machi-celestino-cordova-anuncia-que-extremara-huelga-de-hambre/>> [consulta: 29 octubre 2019].

EL DESCONCIERTO. 2018. Jorge Luchsinger Mackay: “No nos oponemos a que el machi Celestino Córdova reciba un permiso para salir a renovar su rehue”. [en línea] El Desconcierto en línea. 25 de julio, 2018. <<https://www.eldesconcierto.cl/2018/07/25/jorge-luchsinger-mackay->

no-nos-oponemos-a-que-el-machi-celestino-cordova-reciba-un-permiso-para-salir-a-renovar-su-rehue/> [consulta: 29 octubre 2019].

EL DESCONCIERTO. 2018. Machi Celestino Córdova podrá ir a su rewe: Ministro Larraín confirma que fue clave la opinión de Jorge Luchsinger. [en línea]. El Desconcierto en Internet. 27 de julio, 2018. <<https://www.eldesconcierto.cl/2018/07/27/machi-celestino-cordova-podra-ir-a-su-rewe-tras-decision-de-gendarmeria/>> [consulta: 02 julio 2019]

HURIAUX, C. Columna: Violaciones de derechos humanos, el caso de Celestino Córdova. [en línea] Fundación Henry Dunant < <https://www.fundacionhenrydunant.org/2012-06-29-20-56-38/la-voz-de-los-pasantes/831-ddhh-machi-celestino-cordova> > [consulta: 29 octubre 2019]

RADIO UNIVERSAL. 2011. Vainillas percutadas de kultrún pretendían ser cotejadas con otras encontradas en hechos de violencia. [en línea] Radio Universal en Internet. 19 de mayo, 2011. <<https://www.radiouniversal.cl/2015/vainillas-de-armas-percutadas-en-kultrun-pretendian-ser-cotejadas-con-otras-encontradas-en-hechos-de-violencia/>> [consulta: 29 octubre 2019]

T13. 2018. [Video] Otorgan permiso a Celestino Córdova para renovar su rehue. [en línea] T13 en línea. 27 de julio, 2018. < <https://www.t13.cl/noticia/nacional/otorgan-permiso-celestino-cordova-renovar-su-rehue>

VINALES, V. 2017. Advierten violación de normas presos indígenas. [en línea] Diario Uchile en Internet. 24 de mayo, 2017. <<https://radio.uchile.cl/2017/05/24/defensor-publico-advierte-que-chile-incumple-normas-para-presos-indigenas/>> [consulta: 28 octubre 2019]

Tesis:

MOLINA, A. 2005. La función del Universo sonoro en el Nguillatún y en la labor del machi. Tesis para optar al título de Antropólogo y al grado de Licenciado en Antropología Social. Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 154p.

GALLEGOS, A. 2016. Caracterización y diferenciación productiva de las comunidades mapuches de la Región de la Araucanía de acuerdo al desarrollo comercial de su producción agropecuaria. Tesis para optar al grado de magister en geografía mención recursos territoriales. Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Arquitectura y Urbanismo. 143p.

Otros documentos:

ALCAÍNO, E. 2018. Informe anual sobre Derechos Humanos en Chile 2018. [en línea] Santiago de Chile. Ediciones Universidad Diego Portales, 2018. <<http://www.derechoshumanos.udp.cl/derechoshumanos/images/InformeAnual/2018/Alcaino-Derechos-de-privados-Libertad.pdf>> [consulta: 15 diciembre 2019]

Biblioteca del Congreso Nacional (BCN). 2015. Iniciativas que buscan declarar como deporte nacional a determinadas actividades físicas, deportes y juegos tradicionales. [en línea] BCN Informe. Santiago de Chile. <<https://www.camara.cl/pdf.aspx?prmID=33597&prmTIPO=DOCUMENTOCOMISION>> [consulta: 02 Noviembre 2019]

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS UDP. 2005. Informe Anual sobre Derechos Humanos en Chile 2005. [en línea] <<http://www.derechoshumanos.udp.cl/derechoshumanos/images/InformeAnual/2005/Cap%2001%20Condiciones%20carcelarias.pdf>> [consulta: 10 diciembre 2019]

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO. 2003. Informe Final de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, Vol. III, Tomo III, Cap. III. [en línea]. Santiago, Chile. <http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_ii/capitulo_III.pdf> [consulta: 15 de junio 2019]

CONSEJO NACIONAL DE LA CULTURA Y LAS ARTES. 2012. Conociendo la Cultura Mapuche. [en línea]. Santiago de Chile. <<https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2013/02/Gu%C3%ADa-mapuche-para-web.pdf>> [consulta: 17 junio 2019]

ESTUDIOS INDÍGENAS. [en línea] <<http://www.estudiosindigenas.cl/trabajados/GDAM%20WEB/sitiom/mapuche.htm>> [consulta: 06 junio 2019]

FACULTAD DE DERECHO, UNIVERSIDAD DE CHILE. 2018. Facultad de Derecho propone al Gobierno garantizar derechos penitenciarios indígenas. [en línea]. <<http://www.derecho.uchile.cl/noticias/145556/facultad-propone-al-gobierno-garantizar-derechos-penitenciarios>> [consulta 10 de junio 2019]

FUNDACIÓN DE COMUNICACIONES, CAPACITACIÓN Y CULTURA. 2014. Mapuche, serie introducción histórica y relatos de los pueblos originarios de Chile. [en línea] Santiago de Chile. < <https://www.fucoa.cl/que-hacemos/que-hacemos/cultura/pueblo-originarios/mapuche/> > [consulta: 17 agosto 2019]

GARCÍA-HUIDOBRO, L. 2005 ¿We Tripantu o San Juan?. [en línea] Chile. <<https://es.scribd.com/document/126751300/2005-junio-We-Tripantu-x-Sofia-Painiqueo>> [consulta: 02 octubre 2019]

GENDARMERÍA DE CHILE, 2019. Boletín Estadístico N°123 año III. Semana del 04 al 10 enero de 2019. [en línea] <<https://html.gendarmeria.gob.cl/doc/estadisticas/n123dicvariadic1819.pdf> > [consulta: 15 diciembre 2019]

HUMAN RIGHTS WATCH y OBSERVATORIO DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. 2004. Indebido Proceso: Los juicios antiterroristas, los Tribunales Militares y los Mapuche en el sur de Chile. [en línea] Human Rights Watch. Octubre 2004 Vol. 16, No. 5(B) <<https://www.hrw.org/legacy/spanish/informes/2004/chile1004/>> [consulta: 19 junio 2019]

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS; ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD. 2006. Medicina indígena tradicional y medicina convencional. [en línea]. San José, Costa Rica. <https://www.academia.edu/24987343/INSTITUTO_INTERAMERICANO_DE_DERECHOS_HUMANOS_ORGANIZACION_PANAMERICANA_DE_LA_SALUD_medicina_indigena_tradicional_y_medicina_convencional> [consulta: 10 diciembre 2019]

INSTITUTO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (INDH). 2013. Estudio de las condiciones carcelarias en Chile, diagnóstico del cumplimiento de los estándares internacionales de derechos humanos. [en línea] Santiago de Chile. Ed. Eliana Largo Vera. <<https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/639/Estudio%20general?sequence=4> > [consulta: 10 diciembre 2019]

INSTITUTO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (INDH). 2017. Estudio de las condiciones carcelarias en Chile 2014-2015. [en línea] Santiago de Chile. Ed. Eliana Largo, María

Daniela Lara y Julio Cortés. <
<https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/1136/estudio-general.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> [consulta: 15 diciembre 2019]

INSTITUTO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (INDH). 2018. Estudio de las Condiciones Carcelarias en Chile: Diagnóstico del cumplimiento de los estándares internacionales de los derechos humanos sobre el derecho a la integridad personal 2016-2017. [en línea] Santiago, Chile. Ed. Hernán Morales Silva. Santiago de Chile, <<https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/1180/estudio-general-2016-2017.pdf?sequence=3>> [consulta: 10 julio 2019]

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS (INE). 2018. Síntesis de Resultados Censo 2017. [en línea] Chile. <<https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>> [consulta: 13 junio 2019]

ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE LOS ÁNGELES y MUSEO REGIONAL DE LA ARAUCANÍA. 1986. Tesoros de la Araucanía. [en línea]. Temuco, Chile. <https://www.museoregionalaraucania.gob.cl/642/articles-52985_archivo_01.pdf> [consulta: 17 junio 2019]

JIMENEZ, C. 2015. Espiritualidad y cosmovisión mapuche; “nosotros sostenemos cotidianamente una conversación con la naturaleza”. [en línea] Newfield Network. 27 de agosto, 2015 <<http://www.newfield.cl/2015/08/27/espiritualidad-y-cosmovision-mapuche/>> [Consulta: 06 junio 2019]

KRASTER, A. 2003. El uso de sistema de salud tradicional en la población Mapuche: Comportamiento y Percepción. [en línea] < http://www.mapuche.nl/doc/kraster0703_sp.pdf > [consulta: 1 diciembre 2019]

MANOSALVA, H y Carrasco, N. 2017. Saberes y prácticas de la huerta mapuche: estudio de caso con horticultores mapuche-lafkenche, de la zona de Tirúa. [en línea] Boletín INNIA N°354. <<http://biblioteca.inia.cl/medios/biblioteca/boletines/NR40741.pdf>> [consulta: 16 Noviembre 2019]

MINISTERIO DE LAS CULTURAS, LAS ARTES Y EL PATRIMONIO, GOBIERNO DE CHILE. 21 de Octubre de 2015. Trafkintu, antigua ceremonia mapuche será rescatada en comuna del El Bosque [en línea] <<https://www.cultura.gob.cl/eventos-actividades/trafkintu-antigua-ceremonia-mapuche-sera-rescatada-en-comuna-de-el-bosque/>> [consulta: 15 agosto 2019]

MINISTERIO DE SALUD (MINSAL), 2009, Salud y Derechos de los Pueblos Indígenas en Chile: Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT. [en línea] <<https://www.minsal.cl/sites/default/files/files/cartilla%20DERECHOS%20Y%20SALUD%20C169%20.pdf>> [consulta: 01 diciembre 2019]

MINISTERIO DE SALUD. 2018. Diccionario Mapuche. [en línea] Chile. <<http://www.bibliotecaminsal.cl/wp/wp-content/uploads/2018/01/006.DiccionarioMapuche.pdf>> [consulta: 17 agosto 2019]

MUNICIPALIDAD PADRE LAS CASAS. 2010. Manual de Protocolo para no Mapuche. [en línea] Departamento de Cultura y Biblioteca. <http://www.padrelascasas.cl/TRANSPARENCIA_MUNICIPAL/MANUAL%20MAPUCHE/MAPUCHE.pdf> [consulta: 17 junio 2019]

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD) 2016. Guardianas de Semillas. Un ejemplo de lucha contra la desertificación. Santiago de Chile. 75p.

Reforma Penal Internacional (PRI) y Asociación para la Prevención de la Tortura (APT). 2014. Equilibrando la seguridad y la dignidad en las prisiones: un marco de trabajo para el monitoreo preventivo. [en línea] Panamá. <https://www.apr.ch/content/files_res/balancing-security-and-dignity-es-1.pdf> [consulta: 12 diciembre 2019]

Real Academia Española (RAE). 2019. Diccionario de la Lengua Española [en línea] <<http://www.rae.es>> [consulta: 10 mayo 2019]

RUMIAN, Ponciano. 2009. La chueca, el deporte ancestral mapuche williche renace en el Futawillimapu. [en línea] Chile <http://www.futawillimapu.org/pub/El_Palitun.pdf> [consulta: 9 noviembre 2019]

SALINERO, M, 2007. Los permisos de salida en la legislación chilena. [en línea] Defensoría Nacional < <http://www.biblio.dpp.cl/biblio/DataBank/5265.pdf>> [consulta: 10 diciembre 2019]

SZAPIRO, S. 2017. Las medicinas ancestrales del continente americano a la luz de la medicina sintérgica: Trabajo presentado en Congreso Internacional de Sintérgica [en línea] Cancún. <http://www.drshalomonzapiro.com.ar/images/varios/cosmovision_filosofia_mapuche.pdf> [consulta: 05 diciembre 2019]

Material Audio-visual

MATILDEAUDIOVISUALES, “Cultivando el Kume Mongen”. Video de YouTube, 13:46, publicado el 10 de enero del 2017 <<https://www.youtube.com/watch?v=NstEU83-oJM&list=PLhiBSmGZaVQC04oPzMq5wGhS5UT5UAFa2>> [consulta: 03 Septiembre 2019]