

## Eurocentrismo, filosofía y la invisibilización del pensamiento ético mapuche

### *Eurocentrism, philosophy and the invisibility of Mapuche ethical thought*

**Daniel Santibáñez Guerrero<sup>1</sup>**

Miguel de Cervantes University, Chile  
Universidad Miguel de Cervantes, Chile

Recepción: 16 de mayo del 2022

Evaluación: 19 de octubre del 2022

Aceptación: 21 de noviembre del 2022



---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía, mención en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Chile. Académico e investigador de la Escuela de Ciencia Política, Universidad Miguel de Cervantes (Chile).

ORCID: 0000-0002-4508-1241

Correo electrónico: dsantibanez@corp.umc.cl.

## Resumen

El carácter marcadamente racional que el paradigma eurocéntrico atribuye a la filosofía occidental, legitima la marginación de toda forma de pensamiento que no se ajuste al arquetipo que representa la tradición filosófica iniciada en la Grecia clásica, descartando así cualquier eventual aporte de las culturas orientales, africanas y americanas. Dentro de estas últimas, la invisibilización filosófica del pueblo mapuche encuentra como factor adicional la alteración sistemática de su imagen que la literatura chilena realizó entre los siglos XVI y XX, negando, entre otros rasgos, precisamente su capacidad reflexiva. De esta manera, a pesar de no conformar un grupo unitario como tal, la identificación de conceptos morales que podrían –de modo general– dar forma a un pensamiento ético mapuche requiere de un distanciamiento con el eurocentrismo, tanto de su influjo en la epistemología como en la noción misma de filosofía que ha desarrollado.

**Palabras clave:** eurocentrismo, filosofía, mapuche, invisibilización, ética.

## Abstract

The markedly rational character that the Eurocentric paradigm attributes to Western philosophy legitimizes the marginalization of any form of thought that does not fit the archetype that represents the philosophical tradition that began in classical Greece, thus ruling out any eventual contribution from Eastern, African and Americans. Within the latter, the philosophical invisibility of the Mapuche people finds as an additional factor the systematic alteration of its image that Chilean literature carried out between the 16th and 20th centuries, denying, among other features, precisely its reflective capacity. In this way, despite not forming a unitary group as such, the identification of moral concepts that could –in a general way– shape Mapuche ethical thought requires a distance from Eurocentrism, both its influence on epistemology and in the notion of philosophy that it has developed.

**Keywords:** eurocentrism, philosophy, Mapuche, invisibility, ethics.

## Introducción

La consolidación que el eurocentrismo alcanza como perspectiva hegemónica del conocimiento en Occidente a partir de la modernidad, encuentra en prácticas colonialistas de tipo político y epistemológico su principal herramienta de dominio. Dichas prácticas, como explica Quijano (2014, p. 789), instauran una visión dualista del mundo que confronta lo racional, civilizado y científico que se asume como propio del pensamiento europeo, con lo irracional, primitivo y mítico que caracterizaría a las culturas no europeas englobadas, *grosso modo*, en el mundo cultural de Oriente.

Este contraste Occidente-Oriente que el eurocentrismo defiende, junto con omitir los eventuales aportes de las visiones de mundo de los pueblos africanos, oceánicos, caribeños y americanos, en el ámbito de la filosofía enraíza el convencimiento de que toda forma de reflexión distinta de los métodos, conceptos y temáticas de la filosofía occidental no puede ser considerada, formalmente, como filosofía. Tal convicción, por ejemplo, se manifiesta de modo claro en la seguridad con la que Hegel afirma que “(...) la filosofía griega no podía haber surgido en Oriente” (2008, p. 128), opinión que Heidegger comparte al aseverar que “(...) la ‘filosofía’ es griega en su esencia (...) Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originalmente filosóficos (...)” (2004, pp. 34-35).

Siguiendo este patrón de exclusión, dentro de las denominadas culturas precolombinas el pueblo mapuche será objeto de una práctica que intensifica la omisión del valor filosófico de su visión de mundo, a partir de la transfiguración sistemática de su imagen que realiza la literatura chilena desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XX (Antillanca y Loncón, 1998, p. 5). Las obras desarrolladas en este periodo, a pesar de corresponder a momentos históricos diferentes y de presentar características y propósitos distintos, coinciden en ofrecer una imagen del mapuche en función de la legitimación de los intereses específicos de dominación y posicionamiento político que se busca sobre el territorio chileno: durante el siglo XVI, los primeros textos históricos y crónicas redactadas por militares españoles, retratan al mapuche como un salvaje indomable y de espíritu altamente belicoso, lo que realza el heroísmo y valor de la campaña de conquista hispana. Entre los siglos XVII y XVIII, en cambio, la producción escrita que emerge de manos de las primeras órdenes religiosas en América, presenta al mapuche como un bárbaro gentil que requiere ser civilizado mediante la acción evangelizadora

de la Iglesia. Durante el siglo XIX hasta mediados del XX, con el auge del criollismo, la imagen del mapuche se empieza a vincular fuertemente con rasgos de salvajismo, superstición e ignorancia, ofreciendo el contrapunto a partir del que la naciente identidad cultural chilena pretende consolidar su definición de sí.

El presente trabajo desarrolla un examen general del proceso de invisibilización del pensamiento ético mapuche, que desde nuestra perspectiva es posible bosquejar a partir del conjunto de conceptos morales conocidos como *ad mapu / az mapu* (Mora, 2001; Molina, 2009). Nuestra hipótesis de trabajo, en este sentido, plantea que la minimización del valor filosófico de estos conceptos, por una parte, se vincula con el marcado influjo de una noción eurocéntrica de filosofía, que en pleno siglo XX aún encuentra connotados adherentes y, por otra, por la influyente tergiversación de la identidad del mapuche, realizada de forma sistemática por un segmento importante de la literatura chilena de los últimos siglos. De esta manera, a pesar de no conformar un grupo unitario como tal, la identificación de conceptos morales que desde nuestra perspectiva podrían bosquejar de forma general un pensamiento ético mapuche, requiere de un distanciamiento ante el eurocentrismo desde la comprensión de su influjo, tanto en la epistemología como en la articulación de la noción misma de filosofía.

**I.** El término ‘eurocentrismo’ es acuñado en la década de 1970 por el economista y politólogo egipcio Samir Amin (1931-2018). Si bien es posible identificar algunas referencias previas en obras geopolíticas alemanas de cerca de cincuenta años atrás, es Amin quien habla de eurocentrismo con la intención de aludir al paradigma que asume la primacía cultural de Europa frente al resto del mundo, esto, en un contexto ya marcado por el surgimiento de corrientes de pensamiento decolonial en las décadas de 1960 y 1970 (Pachón, 2014, p. 88).

La relación entre eurocentrismo y decolonialismo es estrecha, pues en gran medida la distancia que se busca tomar con la matriz del poder colonial europeo –cuyo influjo se interpreta como aún vigente– involucra una deconstrucción respecto del carácter universal y explotador de la sociedad capitalista-liberal europea (Lander, 2000, p. 12). Al respecto, Quijano (2014, pp. 777-778) destaca cómo la posición hegemónica de Europa, que promueve el eurocentrismo, se traduce en el despliegue de prácticas colonialistas vinculadas tanto con la dominación mediante el empleo de la fuerza, como con la

instalación de categorías de dominación entre las cuales la noción de ‘raza’ aparece como la más importante y continuadora, de algún modo, del antiguo concepto de ‘bárbaro’ que legitima la institución de la esclavitud en el mundo clásico griego. Estas formas de dominación se presentarían, en palabras de Dussel, como una “relación dialéctica con una alteridad no-europea” (2001, pp. 57-58), subrayando cómo ese vínculo involucra de suyo la conquista, colonización e invisibilización de una alteridad no-europea, que más que *des-cubierta es en-cubierta* como medio facilitador de la autoconstitución de la identidad europea. Dentro de esos elementos, ciertamente, los de tipo material ocupan un rol central, pues, siguiendo la lectura de inspiración marxista que Amin plantea, un foco de la acción colonizadora que los imperios europeos realizan a partir de los siglos XV y XVI es precisamente la explotación de recursos naturales y apropiación de los medios de producción, siendo por ello que para el autor egipcio el eurocentrismo no sólo representa un “(...) fenómeno específicamente moderno”, sino uno propio de la “dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno (...)” (1989, p. 9).

Un modelo propuesto para la comprensión de la relación dialéctica que la modernidad establece entre mundo cultural europeo y no-europeo, consiste en la conocida estructura ‘centro-periferia’. Amin (p. 23), adherente a esta lectura, destaca cómo para el capitalismo (afín con el pensamiento de la modernidad), la relación ‘centro-periferia’ se da precisamente en términos económicos: en una dirección, las sociedades capitalistas acabadas y dominantes y, en la otra, las sociedades capitalistas atrasadas, inacabadas y dominadas. El origen histórico de esta estructura se encontraría en el Renacimiento, momento en el cual Europa empieza a percibirse a sí misma como una civilización madura, continuadora de la cultura erigida por los antiguos griegos y centro civilizado de un mundo conectado por las nuevas rutas marítimas, donde Asia, África y América constituyen una periferia primitiva caracterizada por su menor desarrollo económico, político y cultural (Pachón, 2014, p. 82). Esta convicción impulsa el despliegue de una serie de recursos orientados a la expansión de los territorios de los Estados imperialistas europeos, los cuales perciben el éxito de sus conquistas como una suerte de confirmación de la superioridad de Europa frente al mundo periférico: de este modo, si el eurocentrismo se comienza a gestar con el Renacimiento, su consolidación llega en el siglo XVIII con la Ilustración, momento en que Europa ya toma conciencia plena de su superioridad sobre otros pueblos (p. 82).

A partir de este punto, la dominación que la sociedad liberal industrial europea ejerce sobre las demás culturales, sustentará sus prácticas colonizadoras tanto en la articulación de una narrativa histórica propia que proyecta al resto del mundo, como en la configuración de un discurso de legitimación de tipo ético y político, pero también de trasfondo epistemológico y metafísico. En relación con el primer punto, la reconfiguración del pasado histórico del pueblo dominado, como señala Fanon, corresponde a un rasgo particularmente característico del colonialismo, que “no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado”, sino que además “se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila” (2011, p. 164). La desvalorización e invisibilización del valor cultural del pueblo dominado, se traduce en la eliminación de los vestigios históricos de su pasado, absorbiendo al conquistado en la escritura que el colono realiza de su propia historia, que pasa a constituir también la nueva historia que se impone al colonizado (p. 40).

La incorporación forzada en este relato histórico, sin embargo, no implica que el pueblo conquistado adquiera los rasgos de racionalidad y superioridad que su dominador ostenta: dentro de esta crónica de autoafirmación, el colono reserva para sí los elementos que hacen de su acción imperialista una epopeya, una gesta heroica engrandecida por el doble éxito que representa, primero, lograr imponerse ante la resistencia del salvajismo, la belicosidad y la brutalidad de los pueblos no-europeos y, segundo, por la fijación de un orden y progreso ausentes en las tierras conquistadas (p. 40). Precisamente este concepto de progreso es el que ocupa un rol determinante en la construcción del “*mito de origen*”, que la modernidad ha elaborado respecto del carácter emancipatorio de sí misma frente a la visión de mundo medieval, involucrando, no obstante, lo que Dussel (2001, p. 60) denomina la “*falacia del desarrollismo*”: esto es, la convicción de que el patrón de desarrollo europeo, en virtud de su racionalidad, es el legítimo, el más conveniente y adecuado para el ser humano, y por ende debe ser reproducido unilateralmente por cualquier cultura. Esta pretensión universalista, no obstante, contrasta con la desestimación que el eurocentrismo manifiesta frente a las posibles leyes generales de la evolución cultural humana, pues en lugar de la identificación de patrones que podrían revelar los trayectos históricos de los diversos pueblos, opta por proyectar el modelo cultural europeo como el único válido para el mundo. Su universalismo, según se infiere de Amin, sería aparente y falaz, descartando su condición de teoría social al consistir finalmente en la

deformación de una ideología de dominación: un paradigma artificioso que, como todas las construcciones discursivas de este tipo, “(...) funciona de manera espontánea, con frecuencia en la vaguedad de las evidencias aparentes y del sentido común (...)” (1989, p. 9).

**II.** La prerrogativa que el colono tiene para escribir su propia historia y la de otros, se manifiesta a la par del influjo de un discurso de justificación de superioridad cultural europea, que se sustenta tanto en argumentos científicos como filosóficos. En su contenido, Lander (2000, p. 12) destaca los rasgos de racionalidad, objetividad, universalidad y neutralidad que el pensamiento europeo se atribuye así mismo al momento de articular este discurso de autoafirmación, remarcando las ya mencionadas diferencias con formas de pensamiento orientales, americanas y africanas que se identificarán como culturalmente inferiores.

En su arista científica, el discurso de legitimación del eurocentrismo dedica un espacio importante a la articulación del concepto de raza, noción que ejerce una influencia importante tanto en los pueblos colonizados como en las esferas intelectuales europeas. Dentro de este concepto, la relectura de la idea de naturaleza –especialmente influyente en el tránsito que experimenta la concepción del derecho natural de *base teológica* a una de *base racional* (Garay, 2011, p. 81)–, impulsa el desarrollo de teorías que defienden la división y clasificación del ser humano por género y raza, tal como las que elaboran Linneo, Buffon y posteriormente Gobineau. En estas clasificaciones se conceden al hombre europeo cualidades intelectuales y estéticas que evidenciarían su superioridad frente a las demás razas (entre ellas asiáticos, americanos y africanos), consideradas como versiones inferiores y degradadas del arquetipo ideal blanco (pp. 82-83).

El pensamiento filosófico desarrollado en la Europa de los siglos XV y XVIII recoge este concepto, incorporándolo en la visión de ser humano a partir de la cual concibe su idea de filosofía. De esta manera, la racionalidad que Europa se atribuye a sí misma establece un vínculo de continuidad con la reflexión filosófica iniciada por los antiguos griegos, interpretándose como una propiedad exclusiva del pensamiento europeo, especialmente durante la Ilustración. Este movimiento, de acuerdo con la conocida definición de Kant (2013, pp. 87-88), precisamente se identifica con la superación de una actitud pusilánime (“minoría de edad”) frente al uso de las capacidades del entendimiento racional, la cual delega a otros (por pereza o cobardía) la dirección



de nuestras vidas y la comprensión del mundo. Desde la lectura ilustrada eurocéntrica, esta actitud se percibiría con claridad en algunas razas, siendo una de las más aludidas la negra: “(...) los negros de África por naturaleza no tienen un sentimiento que se eleve por encima de lo trivial (...) a pesar de que muchos de ellos han sido puestos en libertad, no se ha encontrado uno solo que haya desempeñado un papel importante en el arte, en la ciencia o en alguna otra valiosa cualidad (...)” (Kant, 2011, p. 59).

Esta aseveración coincide (y el mismo Kant lo señala) con la controvertida opinión expresada por Hume (2011, p. 204) respecto a la inferioridad de los negros frente a los blancos, siendo claro al afirmar que no es posible encontrar entre los primeros a ningún “fabricante ingenioso” ni exponentes destacados en “las artes ni las ciencias”. Su punto de vista, tanto en la forma como en el fondo, se suma a la posición de otros autores ilustrados que también manifiestan opiniones severas al momentos de referirse a africanos y asiáticos: Montesquieu (2003, pp. 304-305, 340), por ejemplo, afirma que la evidencia de que “(...) los negros no tienen sentido común es que hacen más caso a un collar de vidrio, que de oro” y que es “imposible suponer que estas gentes sean hombres (...)”, señalando respecto de Asia que “reina un espíritu de servidumbre que nunca la ha abandonado”, no pudiendo localizar ahí más que “el heroísmo de la esclavitud”. Voltaire (2001, pp. 7-8, 31, 50), por su parte, sumándose a la tesis de las diferencias raciales humanas (entre las cuales sería posible separar a los blancos de americanos, negros, chinos y albinos, entre otros), asegura que la mayoría de los negros (especialmente los cafres) “están sumergidos en la misma estupidez”, atribuyendo el retraso cultural asiático por su demora en el desarrollo de la escritura, siendo una cultura más bien caracterizada (como en el caso de Egipto) por el influjo de las creencias religiosas, la superstición y la barbarie; solo China estaría al margen de esta tendencia.

En este contexto, la convicción de que la filosofía constituye una actividad exclusiva del pueblo europeo se asentará en importantes pensadores de los siglos XIX y XX, siendo los dos más conocidos –y categóricos en la expresión de este punto de vista– Hegel y Heidegger. En el caso del primero, su posición se desprende de su mirada de la historia universal como “el progreso en la conciencia de la libertad”, cuyo trayecto transcurriría de Oriente hacia Occidente en un movimiento que únicamente inicia en Asia y finaliza en Europa, pues África es “(...) algo aislado (...) sumido todavía por completo en el espíritu natural”, mientras que en América sus habitantes “viven como



niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados (...)” (Hegel, 2005, pp. 129, 266, 270, 298, 398). El origen oriental del movimiento de la historia, sin embargo, no permite encontrar en dicha cultura los rasgos de racionalidad que Europa presenta desde los griegos: “(...) los orientales no saben que es el espíritu (...) La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los griegos; y por eso los griegos han sido libres (...) Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre (...)” (pp. 128-129). Esta ausencia de racionalidad repercute en su menor conciencia de libertad, involucrando una suerte de inmadurez que limita la culminación del movimiento dialéctico que involucra la historia (Dussel, 2001, pp. 61-62).

La obra de Hegel en la que la identidad europea de la filosofía se afirma de modo más directo es la póstuma *Introducción a la Historia de la Filosofía* (1892). En ella, desde la separación entre occidente-racional y oriente-irracional, el autor afirma:

La filosofía griega no podía haber surgido en Oriente. Los orientales son los pueblos en los que indudablemente surgió la libertad; pero el principio de la libertad aún no era en Oriente al mismo tiempo el principio del derecho (...) Por consiguiente, en Occidente estamos en el verdadero suelo de la filosofía; y allí tenemos que someter a consideración dos grandes formas, distinguir dos grandes períodos, a saber: 1) la filosofía griega, y 2) la filosofía germánica (...) En la historia, la filosofía se presenta allí donde existen constituciones libres. Allí nos llama la atención, primeramente, el Oriente. Pero en el mundo oriental no se puede hablar de verdadera filosofía; pues, para indicar brevemente su carácter, el espíritu, sin duda, se despierta en Oriente, pero esta relación es de manera que el sujeto, la individualidad, no es persona, sino que son determinados como sumergiéndose en lo objetivo. La relación esencial es allí la dominante (Hegel, 2008, pp. 128, 152, 160).

El nexo entre pensamiento alemán y filosofía griega que Hegel concibe es directo: el mundo germánico es el continuador de la reflexión filosófica griega, que representa una actividad propia de hombres libres al ofrecer las herramientas que permiten la conciencia de sí. Con ello sería la Europa de la modernidad la que posee en sí misma el principio necesario para la realización de su conciencia libre, no necesitando aprender nada de otras culturas: éstas sólo pueden ofrecer el abastecimiento de los medios materiales necesarios para la subsistencia, siendo por ello que la práctica colonizadora aparece propia de las civilizaciones más avanzadas (2009, pp. 204-205).

Heidegger, por su parte, también afirma la estrecha relación entre la cultura europea y la tradición filosófica que se inicia con los griegos. En la conferencia titulada *¿Qué es filosofía?* (realizada en 1955, pero publicada por primera vez un año después), reflexiona en torno al rol de la filosofía en un mundo cada vez más determinado por el influjo de la tecnología y su consecuente amenaza sobre los fundamentos de la verdadera identidad humana. La necesaria recuperación del vínculo entre ser y hombre que la filosofía está llamada a realizar, no sólo utiliza la razón como vía para la restitución de los valores de esta humanidad en peligro, sino que también conecta a Europa con la fuente griega original de la cual el Occidente europeo es, precisamente, su único sucesor:

La palabra φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. Y no sólo eso: la φιλοσοφία también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental. La expresión ‘filosofía europea occidental’, que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia; griego significa aquí: la filosofía es, en el origen de su esencia de tal naturaleza que precisó del mundo de los griegos, y sólo de este mundo, para iniciar su despliegue (...) La afirmación “la filosofía es griega en su esencia” no dice otra cosa que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originariamente ‘filosóficos’. De esto da testimonio el surgimiento y el dominio de las ciencias. Precisamente por el hecho de emerger de las capas más profundas del curso histórico del Occidente europeo, a saber, del curso filosófico, las ciencias están hoy en día en condiciones de imprimir su particular sello a la historia del hombre sobre toda la tierra (Heidegger, 2004, pp. 34-35).

De esta manera, directamente unida a los rasgos de racionalidad y sistematización con la que se le asocia desde los pensadores griegos, la noción europea de filosofía queda circunscrita a una reflexión racional totalizante, centrada en dilucidar los fundamentos últimos de la realidad y distante de cualquier tipo de aceptación acrítica de la verdad como la presente en la creencia o la fe (formas de conocimiento con los que, desde el mito, esta filosofía occidental intenta apartarse). Bajo estos rígidos márgenes, cualquier diferencia de fondo y forma presente en un sistema reflexivo respecto del modelo específico de filosofía que Europa ostenta, justificaría la eliminación de su carácter filosófico, descartándose así un importante número de tradiciones de pensamiento asiático, africano, oceánico y americano. Entre estas últimas, las denominadas culturas precolombinas también serán objeto de este criterio

de separación, apartándolas e invisibilizándolas de la historia de la filosofía y omitiendo, como en el caso del pensamiento mapuche, cualquier eventual aporte reflexivo que su visión de mundo pueda tener implícito.

**III.** La marginación del carácter filosófico del pensamiento mapuche, junto con el ya mencionado influjo de la noción eurocéntrica de filosofía, en el caso específico de este pueblo también se vincula con un proceso de desvirtuación sistemática de su identidad cultural, desarrollado por la literatura chilena entre mediados del siglo XVI a mediados del XX. Como explica Raviola (1965, p. 56), bajo este proceso la imagen del mapuche se moldea con el objetivo de legitimar los diversos intereses particulares de dominación y posicionamiento político desplegados sobre el territorio chileno, alternando entonces un retrato del mapuche que oscila entre el guerrero irascible y salvaje, hasta el indígena manso e intelectualmente limitado e, incluso, un individuo ignorante, haragán y vicioso.

A pesar de la escasez de estudios sobre la presencia del mapuche en la literatura (Fernández, 1994, p. 17), los autores coinciden en destacar cómo su figura aparece como motivo literario ya en los primeros textos publicados en América Latina. En el caso de Chile, estas obras corresponden principalmente a las crónicas escritas por soldados y exploradores españoles que forman parte de las campañas de conquista desplegadas entre los siglos XVI y XVIII, trabajos que dan origen al conocido “mito guerrero” con el que se suele identificar al mapuche, atribuyéndole incluso rasgos físicos y costumbres más bien cercanas al guerrero nórdico (Raviola, 1965, p. 58). Estas obras fundacionales, junto con los trabajos escritos por los misioneros que vienen a América con el objetivo de evangelizar a la población local, se consideran como los antecedentes de una historia de la literatura chilena que suele ser dividida en dos periodos (p. 55): *inicios*, correspondiente a las etapas de la conquista y la colonia (siglos XVI al XVIII); y *desarrollo*, en el que están comprendidos los periodos de la independencia, el romanticismo, la generación de 1842, el realismo, el criollismo, el modernismo, la generación del 50, etc. (siglos XIX hasta mediados del XX). En lo que respecta al mencionado proceso de desfiguración de la identidad del mapuche, las etapas donde esta práctica se percibe con mayor claridad son la conquista, la colonia y algunas corrientes del siglo XIX y XX como el romanticismo, el realismo y el criollismo.

Dentro del primer grupo –como señalamos–, el retrato del mapuche consiste en una descripción idealizada de la bravura y valentía que le serían propias, mezcladas con una conducta predominantemente salvaje, irracional y violenta (Muñoz, 1985, p. 57). En esta línea, por ejemplo, Ercilla y Zúñiga, en *La Araucana* (1569), afirma: “Chile, fértil provincia y señalada (...) la gente que produce es tan granada, / tan soberbia, gallarda y belicosa, / que no ha sido por rey jamás regida / ni a extranjero dominio sometida” (2005, p. I, 6), dirigiendo palabras de admiración a varios de los líderes más insignes de la resistencia araucana (como Colocolo, Lautaro, Galvarino y Tucapel), pero destacando la agresividad y crueldad generalizada del pueblo mapuche, incluyendo a mujeres y niños (pp. I, 33-36). Este último rasgo –vinculado siempre a la naturaleza guerrera que se asigna al mapuche– se encuentra también en *Arauco Domado* (1596) de Pedro de Oña y en *Purén Indómito* (publicado recién en 1861) de Diego Arias de Saavedra, mientras que en *Informe de Miguel de Olaverria sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus guerras* (1549) de Miguel de Olaverria, en *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* (1558) de Jerónimo de Vivar, en *Comentarios reales de los incas* (1609) de Inca Garcilaso de la Vega y en *Descripción histórico geografía del Reino de Chile* (1796) de Vicente Carvallo y Goyeneche, abundan las descripciones sobre las numerosas participaciones de los mapuches en los más importantes enfrentamientos bélicos de este periodo (Muñoz, 1985, p. 57).

En el caso del segundo grupo de textos, que como ya fue indicado corresponden a trabajos escritos por los misioneros enviados por la iglesia para la evangelización de los nativos de América, el mapuche no aparece tan directamente vinculado a conductas agresivas y violentas. Estos testimonios se concentran en el relato de las costumbres, creencias, lengua y formas de vida del pueblo araucano, gracias principalmente a la convivencia directa que muchos de estos religiosos tuvieron con algunas comunidades mapuches (Raviola, 1965, pp. 63-64). Las obras más importantes de esta etapa son *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646) del jesuita Alonso de Ovalle, *Historia General del Reyno de Chile* (publicado póstumamente 1877) del también jesuita Diego Rosales, y *Cautiverio Feliz y Razón de las guerras dilatadas en Chile* (1673) de Francisco Núñez de Pineda y Bascañan, quien si bien no pertenece a la iglesia, enfoca sus relatos de la vida cotidiana mapuche (especialmente la vinculada con la sexualidad) desde una perspectiva afín con la moral católica. En tal sentido, a pesar de la lectura favorable que ellos ofrecen sobre la cultura mapuche, estos autores coinciden en minimizar las habilidades intelectuales de este pueblo, adhiriéndose al modelo de “bárbaro

*gentil*” (p. 65) que, como vimos, constituye un concepto central de la interpretación eurocéntrica respecto de los habitantes de tierras no europeas. Su preocupación moral sobre las condiciones de vida y los abusos constantes que los mapuches padecen de parte de los españoles, no los disuade de caracterizarlos como ignorantes, incivilizados e incultos que necesitan de la cultura que, en este caso, la evangelización católica puede entregarles.

Finalmente, dentro de las obras de los siglos XIX y XX, las referencias al mapuche se desarrollan directamente en relación con la conformación de una identidad chilena que, como símbolo, se vuelve indispensable en el proceso de independencia que se desarrolla entre 1810 y 1818. En este periodo, la aproximación al mapuche se presenta en dos momentos distintos, aunque coincidentes en la práctica de adaptar el retrato del araucano según los objetivos perseguidos por la incipiente nación chilena.

En su primera etapa, la imagen del mapuche se utiliza como símbolo y emblema del movimiento de independencia latinoamericana, evocando –con intenciones proselitistas– una versión idealizada de su pasado y particularmente de su reticencia al sometimiento de los españoles (Antillanca y Loncón, 1998, p. 47). Seguramente el ejemplo más conocido de este tipo de interpretaciones se encuentra en las referencias del camiliano fray Camilo Henríquez, figura fundamental en la difusión de las ideas independentistas en Chile, quien utiliza como medio principal la publicación de periódicos en los que las alusiones elogiosas al pueblo mapuche, como en el caso del *Monitor araucano* (1813-1814), son constantes: “Descendencia de Arauco gloriosa / despertad ese heredado ardor / que os esperan laureles triunfantes / y alto nombre en los campos de honor” (Muñoz, 1985, p. 60).

A partir de mediados del siglo XIX, ya conseguida y consolidada la independencia de Chile, la situación del mapuche cambia de forma progresiva: el favoritismo inicial da paso a un cuestionamiento paulatino en la medida que la identidad chilena adquiere cada vez más forma, situándose en una relación de oposición con las características que se atribuyen al pueblo y la cultura mapuche. Este cambio comenzaría en la obra de Salvador Sanfuentes, quien en *Inami o la Laguna de Ranco* (1850), *Huentemagu* (1853) y *Ricardo y Lucia o la destrucción de la Imperial* (1857), reitera la evocación al pasado heroico guerrero y al espíritu libertario del mapuche, pero retomando también la asociación con conductas bárbaras y el carácter primitivo de sus creencias (Antillanca y Loncón, 1998, p. 89). Estos últimos rasgos son también recogidos por Alberto Blest Gana en *Mariluán: crónica contemporánea*

(1862), quien por primera vez plantea de forma directa la tensión que se daría entre el pueblo araucano y la sociedad chilena, defendiendo la necesidad de adaptación por parte del mapuche a los modos y maneras de la identidad nacional chilena, en una suerte de “pacificación no violenta” que permita conservar los elementos valiosos de su cultura, pero superando los aspectos más reprochables de sus costumbres (pp. 90-91). De esta manera, y a partir de este momento, el contraste entre lo chileno y lo mapuche se convierte en una suerte de tópico literario que se encuentra en trabajos como *El yerno de Marinao* (1942), *Mapu* (1942), *La vaquilla de Huenchulif* (1947) y el *Tobiano de Catrileo* (1955) de Mariano Latorre; *Flor Lumao* (1932), *El último toqui* (1950) y *El vado de la noche* (1954) de Lautaro Yankas, y *La permuta* (1957), *Sobre el modo correcto de quedarse dormido* (1957) y *Juan del Agua* (1962) de Luis Vulliamy, donde ya aparecen de modo frecuente varios de los rasgos negativos que forman parte de algunos de los prejuicios más característicos del chileno hacia el mapuche: pereza, falta de disciplina, inmoderación frente al sexo, la comida y el alcohol, tendencia al robo, facilidad para ser engañado, terquedad e ignorancia (pp. 101-103; Raviola, 1965, pp. 67-71).

Será recién a partir de la década de 1960 que la aproximación de la literatura a la figura del mapuche intenta describir rasgos más cercanos a los que el mismo pueblo araucano se atribuye. Tal intento, sin embargo, no logra desprenderse por completo de los elementos presentes en la desvirtuación de la imagen del mapuche, entre los cuales la hegemonía del eurocentrismo desempeña un rol fundamental. Muñoz (1985, pp. 32-34) identifica en este punto tres fuentes principales en la interpretación del indígena por parte de la literatura americana del siglo XX: a) ‘indígena’, que recogiendo el testimonio de los mismos pueblos originarios, concibe la literatura como una crónica de denuncia de las injusticias vividas por los indígenas, idealizando el pasado protagonizado por ellos antes de la llegada de los españoles; b) ‘ibérica’, que imprime a la descripción literaria una mirada piadosa hacia el indígena, originada en la perspectiva moral de la iglesia cristiana; y c) ‘francesa’, que contribuye especialmente al idealismo y nacionalización de la figura del indígena que se realiza durante las guerras de independencia latinoamericana.

El protagonismo de escritores mapuches en la literatura chilena se manifestará recién en la última década del siglo XX, momento en el que autores como Lorenzo Aillapán, Emilio Antilef, Elicura Chihuailaf, Rosendo Huenumán García, Jaime Luis Huenún, Leonel Lienlaf y Graciela Huinao, entre otros,



generan un espacio para la visibilización –principalmente a través de la poesía– de numerosos elementos de las costumbres, cosmovisión, moral y estética del pueblo mapuche. La ocupación de este espacio coincide con el cuestionamiento sostenido al paradigma eurocéntrico que Amin, Dussel, Quijano, Mignolo y otros autores desarrollan desde la década de 1960 en adelante, ofreciendo lecturas que permiten identificar elementos filosóficos en formas de pensamiento diferentes al arquetipo europeo predominante.

IV. A pesar de constituir requisitos indispensables, la distancia que se pueda tomar tanto del paradigma eurocéntrico que condiciona la noción occidental de filosofía, como de la imagen trastocada del mapuche a partir del proceso de alteración de su figura por parte de la literatura chilena, ambas actitudes no son suficientes al momento de inferir cabalmente la condición filosófica del pensamiento mapuche. Siguiendo el planteamiento de David Sobrevilla (1999, p. 51), al margen del contenido y/o las formas que adopte una determinada tradición reflexiva, el punto determinante para admitir su carácter filosófico se relacionaría con la distancia que esa tradición reflexiva presenta respecto de un pensamiento tradicional de tipo religioso o mítico. Es así que en contra de la tesis de Miguel León Portilla, quien defiende la condición filosófica de la cosmovisión de la cultura náhuatl (quienes a diferencia de otros pueblos habrían sometido a un examen crítico sus propias creencias religiosas, iniciando con ello un proceso de racionalización de su pensamiento), Sobrevilla (pp. 51-54) hace notar cómo esa racionalización incipiente no se traduce en un intento por reemplazar formalmente la cosmovisión religiosa predominante de esta cultura, conservándose como tal e incluso ocupando un rol central en la fijación de la visión de mundo, la moral y la legitimación de la autoridad en el pueblo náhuatl.

El cambio de un paradigma religioso-mitológico a uno filosófico, que Sobrevilla identifica como indispensable para la conformación de un pensamiento verdaderamente filosófico, presenta como referente central el conocido proceso de transición del *mito* al *lógos*, que marca el surgimiento de la filosofía en Grecia durante el siglo VII a. C. Esta lectura del origen de la filosofía, que Sobrevilla estudia con profundidad, impulsa interpretaciones como la conocida tesis del “milagro griego” que John Burnet plantea en *Early Greek Philosophy* (1892), donde la aparición de la reflexión filosófica en Grecia se concibe como abrupta: emerge de forma repentina, marcando un fuerte contraste con un pasado dominado por la cosmovisión mitológica, y con un presente mayoritariamente integrado por culturas donde la



interpretación de la religión prevalece. Las capacidades innatas del pueblo griego para el pensamiento racional, les permiten ser los primeros en desarrollar la filosofía y las ciencias, evidenciando así la condición de “raza de pensadores” con la que Burnet (1944, p. 59), Heath (1931, pp. 3-6) y Jaeger (2013, pp. 6-7), entre otros, identifican en una mayor o menor medida al pueblo griego.

La vigencia de la tesis del milagro griego se mantiene, coincidentemente, hasta la década de 1960: Jean-Pierre Vernant en *Los orígenes del pensamiento griego* (1962) y *Mito y Pensamiento en la Grecia clásica* (1965), es el primero en criticar la omisión que Burnet realiza de la relevancia que los mismo filósofos griegos reconocen al mito (Mondolfo, 1974, p. 12), planteando la necesidad de incorporar factores históricos, políticos y culturales en el estudio del surgimiento del pensamiento racional griego:

Si queremos levantar el acta de nacimiento de esta Razón griega, sentir el camino por donde ella ha podido desprenderse de una mentalidad religiosa, indicar lo que debe al mito y cómo lo ha superado, debemos comparar, confrontar con el telón de fondo del pasado micénico, este viraje del siglo VIII al siglo VII en que Grecia toma una nueva orientación y explora los caminos que le son propios: época de mutación decisiva que en el momento mismo en que triunfa el estilo orientalizante, sienta los fundamentos del régimen de la Polis y asegura, mediante esta localización del pensamiento político, el advenimiento de la filosofía (Vernant, 1992, p. 25).

Junto con el nexo entre historia, política y filosofía, bosquejado por Vernant, su interpretación también supone una relación de la razón griega con la creencia mitológica que carece del grado de oposición marcada que la tesis del milagro griego afirma. Dicho en términos más simples, esta idea de “razón filosófica griega” no presentaría el carácter puramente “racional” que se le atribuye, pues su vínculo con la religión y el mito se presentaría de formas más cercanas a las contempladas por la lectura eurocéntrica: así, por ejemplo, Bernal (1993, p. 43) destaca los importantes “prestamos culturales” que los griegos toman de las civilizaciones africanas y orientales, tanto para la configuración de su propio pensamiento mitológico como para el desarrollo de su reflexión científico-filosófica. Farrington (1957, p. 26) subraya, por su parte, la importancia de ese intercambio en la incorporación helénica del saber técnico desarrollado en Egipto y Mesopotamia, que los griegos “racionalizan” sólo de forma progresiva al conservar principalmente los procedimientos elaborados por estos pueblos antiguos (relacionados especialmente con

medicina y astronomía). Con ello, el contraste entre *mito* y *lógos* no se habría manifestado con el grado de radicalidad que los intérpretes asumen desde una posición afin con el eurocentrismo, perdiendo de esta manera fuerza la propuesta de Sobrevilla para apartar la condición “filosófica” de tradiciones reflexivas que no se ajusten al modelo europeo hegemónico.

V. Desde nuestra perspectiva, el cuestionamiento al reduccionismo racional de la noción occidental de filosofía permite la visibilización de elementos del pensamiento mapuche que, de forma general y con características propias, bosquejan una reflexión que podría interpretarse como un pensamiento ético. Dicha visibilización involucra, si no la transformación, por lo menos la toma de distancia con tres de los rasgos más privativos de la noción eurocéntrica de filosofía: a) la incorporación de la oralidad, las emociones, el sueño y el testimonio como medios para la transmisión del saber, los cuales, como en el pensamiento mapuche, también pueden constituir un instrumento para el desarrollo de una reflexión filosófica individual y comunitaria (Molina, 2009, pp. 207-220); b) la autonomía respecto a la necesidad de una forma necesariamente sistemática en la construcción argumentativa del pensamiento filosófico, pues a diferencia de la lectura eurocéntrica de filosofía, el empleo de frases, sentencias, canciones, refranes, cuentos o incluso una simple conversación aparecen también como recursos que permiten expresar diversas concepciones de mundo valiosas, precisamente, por la variedad de posiciones que reflejan; y c) la posibilidad de identificar una diversidad de conceptos –de carácter más abstracto o práctico– sin requerir la presencia de un grupo unitario como en los sistemas de filosofía occidentales.

Coincidiendo con estos elementos, una primera aproximación a la identidad que presentaría la filosofía mapuche es la que ofrece el connotado historiador ancestral y pensador mapuche, Juan Ñanculef, quien plantea: “La filosofía del pueblo mapuche como muchos otros elementos de nuestra cultura, se daba en lo pragmático. Es una situación de realidad cotidiana, de relacionarse con la naturaleza, entendida básicamente como el “ser mapuche”, es decir, gente de la tierra, y una vez más el eje es el ‘*mapu*’, es decir, la tierra” (1990, p. 10).

Consistente, entonces, más en una praxis que en un ejercicio reflexivo puramente abstracto, un ámbito donde los rasgos recién mencionados de la filosofía mapuche –plasticidad, sentido práctico, relación con la tierra, multiplicidad de formas concretas de transmisión del saber, sentido colectivo, etc.– pueden percibirse con mayor notoriedad es su pensamiento ético, plasmado en un

conjunto de principios valóricos conocidos como *Ad mapu / az mapu*. Con este término, como explica Mora, el mapuche alude en general tanto a la idea de ‘armonía’, concebida en términos del ajuste a un orden concebido como correcto, como a la “costumbre” entendida como la externalización de esa armonía, pudiendo entonces “ad mapu” traducirse aproximadamente como “(...) el arte de la armonización de las formalidades y costumbres de la tierra (...)” (2001, p. 109). De esta manera, la exigencia moral que se plantea para cada mapuche consiste en mantener un orden armónico en la interioridad y la exterioridad, es decir, en la relación consigo mismo, con los demás y con la tierra, pues es ésta la que entrega el marco para el desarrollo de su conciencia de sí, de los demás y, especialmente, del mundo y de la realidad de la cual forma parte (Molina, 2009, p. 264). Su desarrollo involucra un conocimiento al cual se accede, como hemos señalado, mediante diversos caminos vinculados con la oralidad, pero también a través del hábito, el reforzamiento y la práctica que, como en la ética aristotélica, representan el camino para el desarrollo de una conducta ética (p. 265).

Si bien por sus características el pensamiento ético mapuche se resiste a fijaciones conceptuales rígidas, los estudiosos (pp. 269-280) suelen dividir este conjunto de principios en trece preceptos generales que engloban la correcta dirección de la vida mapuche en los tres ámbitos antes señalados: ‘sí mismo’, ‘los demás’ y ‘la naturaleza’. De forma general, estos conceptos son:

1. Duam (intención, sentimientos buenos-malos): alude a la intencionalidad y voluntad de un hombre de buenos sentimientos en su comportamiento. Como concepto, alude a la unión de lo emocional y lo racional (que el mapuche no separa), refiriéndose así a la capacidad para percibir las consecuencias de los actos y pensamientos que, finalmente, se relacionan con el desarrollo del autocontrol.
2. Gunekon: se relaciona con la actitud frente al conocimiento que se está recibiendo; cuestión que supone responsabilidad en el uso y dominio de estos saberes. La evaluación de la conducta a partir de los valores morales de la cultura mapuche es permanente y debe ser plasmada tanto en la vida pública como privada.
3. Keyuwun: apunta a la solidaridad y a la colaboración entre los mapuches en diversos contextos, especialmente en los de índole social

(trabajo, ceremonias religiosas, etc.). En el mapuche el ejercicio de la reciprocidad surge de manera espontánea, independiente de su consanguinidad, evidenciando así la fuerte presencia del carácter comunitario de su pensamiento.

4. *Kimtuku* (*kim*: sabido, entendido, ingenioso, sensato) se refiere al conocimiento de carácter práctico, que por sus características es logrado con rapidez y espontaneidad. Más que un conocer teórico, es el comprender y entender la ejecución de algo lo que evidencia la verdadera posesión del conocimiento.
5. *Küna*: hace referencia al origen de las personas, expresándose especialmente en los apellidos. Destaca el sentido de pertenencia a un linaje vinculado, a su vez, con algún elemento de la naturaleza (animales, disposiciones anímicas, flores, piedras, etc.).
6. *Küpalme* (*küpa*: venir, familia, descendencia): origen del linaje o la ascendencia familiar; cuestión fundamental por los roles sociales de los antepasados. Este principio explica en gran medida el valor y jerarquía de los mayores en la sociedad mapuche, pues representan básicamente la experiencia y la sabiduría.
7. *Newén* (fuerza, firmeza): representa la firmeza y la fuerza espiritual del sujeto; atributos relacionados con la energía vital que para el mapuche cuantifica y califica nuestra experiencia. La fuerza, así concebida, conforma un todo: es corporal, moral y espiritual.
8. *Ngülam* (consejo, aconsejar): tiene que ver con el aconsejar y orientar la conducta, especialmente la de niños y jóvenes, en un contexto de ausencia de instancias formales y sistemáticas de educación. La posibilidad de socializar valores, educar y moldear la conducta, así se entiende como una práctica relacional, adquiriendo especial importancia la presencia de un buen ejemplo y la sabiduría transmitida mediante los consejos.
9. *Poyewum* (*poyén*: amar, estimar): la actitud en los afectos, especialmente en lo referido a la benevolencia y la atención hacia el otro (*poyén-nkechi*: con bondad, benevolencia; *kümepiwke*: persona bondadosa).

10. *Rakiduam* (mente, pensamiento, intención, opinión, inteligencia): alude a la inteligencia, el pensamiento y la opinión, es decir, a la capacidad de razonar. Este pensamiento, que no consiste en un razonamiento puro, se presenta junto con la voluntad o la emoción, sustentándose en la observación de elementos cuantitativos y concretos de la realidad.
11. *Inaduam* (reparar): se relaciona con el prestar atención a lo que se dice y se hace, cuidado que involucra un autoconocimiento más allá de lo conceptual, pues se trataría de encontrar la coherencia entre nuestro pensar y nuestro actuar, cuyos referentes estarán en los saberes inspirados en la naturaleza.
12. *Ruf dungun* (*rüfdungufe*: persona que siempre dice la verdad): tiene que ver con el decir la verdad en todas las circunstancias, es decir, mantenerse en el contorno de lo verdadero y lo cierto. Cobra importancia para la realización de este principio la transmisión correcta de conocimientos verdaderos: una comunicación valiente y veraz.
13. *Yamiüwim*: apunta al respeto mutuo que las personas deben tener en el pensamiento, el conocimiento, la relación y la socialización. Este concepto se refiere también a la relación armónica entre el hombre y la tierra, lo que da lugar a lo que algunos estudiosos han denominado como una “ética de la tierra”.

Como ya señalamos, este conjunto de principios no constituye una doctrina o un sistema ético en el sentido eurocéntrico del término. Dentro de la plasticidad y dinamismo que los caracteriza, de alguna forma el *ad mapu* se ajusta a la territorialidad, pues su conformación no se percibe del mismo modo de parte del mapuche del sur (huilliche) que la del mapuche cordillerano (pehuenche), adecuándose por lo tanto a la geografía, educación e historia específica de cada asentamiento mapuche (Molina, 2009, p. 282). Este rasgo, lejos de plantear un problema vinculado con la aspiración de validación universal presente en la visión eurocéntrica de filosofía, evidencia cómo en el pensamiento filosófico mapuche la recepción y asimilación de la tradición se efectúan mediante un ejercicio reflexivo activo, y no a través de una aceptación acrítica y pasiva. Por esta razón, a pesar de no conformar un grupo unitario, la presencia de algunos de los conceptos morales del *ad mapu* y el particular proceso reflexivo comunitario, dialógico y práctico que

les dio forma durante siglos, son suficientes para evidenciar la presencia de un ejercicio filosófico con rasgos propios, que en cualquier aproximación que se emprenda requerirá de una distancia del eurocentrismo y su conceptualización de la filosofía y la racionalidad.

## Conclusiones

La invisibilización de los elementos que permiten identificar rasgos de lo que podría entenderse como un *pensamiento ético mapuche*, en términos generales, se desarrolla en dos niveles: uno macro, relacionado con la idea misma de filosofía articulada desde el eurocentrismo y su noción de la racionalidad, y el otro más específico, vinculado con el proceso de tergiversación de las características del mapuche que la literatura chilena desarrolla sistemáticamente durante cerca de cuatro siglos. La relación entre ambos niveles es directa, pues en gran medida la construcción de esta imagen del mapuche que erige la literatura chilena (un pueblo belicoso, indómito y lejano a la reflexión) se sostiene, atribuyendo los rasgos de racionalidad, en primer lugar, al mundo europeo representado por los conquistadores españoles y las órdenes religiosas católicas que se instalan en suelo americano y, en segunda instancia, a la floreciente identidad chilena que se auto percibe como continuadora de ese espíritu racional europeo con el cual –desde su interpretación– contrasta el salvaje pueblo mapuche.

En este punto, el influjo del eurocentrismo se revela en su vertiente epistemológica al determinar una noción de racionalidad impregnada tanto de la noción occidental de filosofía, como de la convicción de que la vía de indagación y exposición del conocimiento también debe ser racional y sistemática. De esta manera, y en lo que sugerimos entender como una suerte de segunda arista de su influencia, es desde el mismo eurocentrismo que estos rasgos de racionalidad se trasladan a la identidad cultural del mundo occidental europeo, que ostentaría en exclusiva el pensamiento racional como uno de sus atributos más propios, significativos y distintivos frente a otros mundos culturales como los de Asia, África y América.

Esta suerte de triple identificación entre Europa-racionalidad-filosofía, sin embargo, omite el vínculo profundo que el pensamiento filosófico experimenta en sus orígenes griegos con el mito, primera fuente de conocimiento en el mundo antiguo, y con el cual la filosofía desplegada en estos primeros siglos no parece rivalizar de la forma radical que las interpretaciones de estudiosos posteriores afirman, especialmente al tomar en cuenta la coexistencia

de la reflexión y el mito en pensadores como Pitágoras, Parménides y Platón. Dentro de estas interpretaciones, seguramente, la ya comentada *tesis del milagro griego* aparece como la más influyente en la afirmación del contraste entre mitos y lógos, a pesar de las posteriores dificultades que enfrenta para sostener la imagen de una Grecia capaz de desarrollar el pensamiento racional aún rodeada de pueblos sumidos en una comprensión mitológica y primitiva del mundo. Con ello no sólo la idea de filosofía se racionaliza a partir de la noción de racionalidad con la que algunos influyentes pensadores la empiezan a identificar desde la modernidad (Hegel) hasta adentrados al siglo XX (Heidegger), sino también la misma idea de filosofía se instrumentaliza por el influjo de una racionalidad, que se percibe a sí misma como una herramienta: racionalidad instrumental, concepto subyacente en gran parte de la visión eurocéntrica de la filosofía, la ciencia y el conocimiento racional.

De esta manera, sin conformar un corpus conceptual acabado y sistemático como el que plantea la noción eurocéntrica de filosofía, pero superando los márgenes de la creencia propiamente mitológica, los preceptos del *ad mapu* aparecen como pautas que orientan la conducta del mapuche a partir de una serie de principios que, como en la ética, fundamentan una moral dirigida a la consolidación del correcto vínculo entre los mapuches y su entorno. La identificación de estos principios, por su parte, emerge como resultado de una reflexión colectiva, elaborada dialógicamente con los antecesores y con un trasfondo marcadamente práctico (*kimtuku*), y vinculado con las emociones (*rakiduam*). De este modo se configura una idea de sabiduría que adquiere su sentido en la medida en que se ejerce de forma consciente (*duam*) la gratitud y responsabilidad con el conocimiento que se recibe (*gunekon*), la solidaridad (*keyuwun*), los lazos de pertenencia (*küina*) y linaje familiar (*küpalme*), la convicción (*newén*), la benevolencia (*poyewum*), la sinceridad (*ruf dungun*), la coherencia entre el decir y el actuar (*inaduam*), el respeto con el otro y con el espacio físico en que se habita (*yamüwüim*) y, especialmente, con la intención de contribuir en la formación de valores por parte de los demás integrantes de la comunidad (*ngülam*).



## Referencias

- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo, crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.
- Antillanca, A. y Loncón, C. (1998). *Entre el mito y la realidad, el pueblo mapuche en la literatura chilena*. Santiago: Asociación Mapuche Xawun Ruka.
- Bernal, M. (1993). *Atenea negra*. Barcelona: Crítica.
- Burnet, J. (1944). *La aurora de la filosofía griega*. México: Argos.
- Dussel, E. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ercilla y Zúñiga, A. (2005). *La Araucana*. Madrid: Cátedra.
- Fanon, F. (2011). *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaoporta.
- Farrington, B. (1957). *Ciencia griega*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Fernández, M. (1994). *Historia de la literatura chilena (tomo I)*. Santiago: Salesiana.
- Garay, N. (2011). La construcción teórica de la discriminación étnica o racial en la Filosofía Política Ilustrada. *Revista Crítica Jurídica*, 31, pp. 79-94. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rcj/article/view/35410>
- Heath, T. (1931). *A Manual of Greek Mathematics*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G. (2008). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Madrid: Alba Libros.
- Hegel, G. (2009). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Herder.
- Hume, D. (2011). *Ensayos políticos y morales*. Madrid: Trotta.
- Jaeger, W. (2013). *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kant, I. (2011). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant I. (2013). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza.
- Lander, E. (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Molina, H. (2009). *¡Marrichihueu! Un estudio antropológico, histórico y filosófico de la cultura mapuche*. Santiago: Culturalia.
- Mondolfo, R. (1974). *El pensamiento antiguo (vol. I)*. Buenos Aires: Losada.
- Montesquieu (2003). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Alianza.
- Mora, Z. (2001). *Filosofía mapuche, palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago: Cerro Manquehue.
- Muñoz, B. (1985). *Huairapamuschas, la búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Ñanculef, J. (1990). *La filosofía e Ideología Mapuche*. Revista Ñüthram, 4, pp. 9-16.
- Pachón, D. (2014). La crítica del eurocentrismo y el pensamiento emergente en América Latina. *Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia y América Latina* (pp. 77-95). Bogotá: USTA.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLASCO.
- Raviola, V. (1965). Lo Araucano en la Literatura Chilena. *Revista Sylo*, 1, pp. 55-73. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Sobrevilla, D. (1999). *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: Banco Central de la Reserva del Perú.
- Voltaire (2001). *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.