

INFORME:

**DIÁLOGO EN TORNO AL *CHEMAMÜLL*
DEL MUSEO DE HISTORIA NATURAL DE
CONCEPCIÓN¹: PERCEPCIONES DE SU USO
MUSEÍSTICO Y SIGNIFICACIONES ACTUALES
EN EL MELI WITRAN MAPU**

En memoria de Jorge Huenteo Mariman²
(1957–2022)

INTRODUCCIÓN

Los museos, tales como los de historia natural, han conformado sus colecciones, en particular las categorizadas como culturales, a través de formas que serían muy cuestionadas en la actualidad. Precisamente, son instituciones fundadas de acuerdo con lógicas coloniales, cuyas colecciones son la huella más tangible de este fenómeno (Bertin, 2021).

En consecuencia, la museología crítica y/o colaborativa ha cuestionado este pasado colonial, y reclamado gestiones y exposiciones más participativas y democráticas (Scholz, 2017), de manera que los museos inicien procesos de reconstitución y descolonización para intentar “revertir” la impronta colonial. En este proceso, el primer paso es reconocer la colonialidad en las bases de los museos y el patrimonio cultural (Brulon, 2020). En la práctica, los museos lo han hecho por medio de diversas gestiones cuyo núcleo es la vinculación con las comunidades originarias de donde provienen las piezas. Estas acciones incluyen la repatriación de piezas, la incorporación de personal indígena, investigaciones participativas, etcétera, como un modo de construir relaciones de confianza entre ambas partes y reconocer otras formas no occidentales de preservación y musealización (Kreps, 2003, citado en Opazo-Sepúlveda, 2020).

Evidentemente, esta vinculación ha sido positiva tanto para los museos como para las comunidades, ya que ha permitido desarrollar nuevos métodos y miradas contemporáneas sobre los objetos (Deliss, 2012 y 2014, citado en Cipolletti, 2018), problematizando con ello la mirada occidental y por ello nuestras representaciones. A su vez, las comunidades se han empoderado de las piezas museales y tienen mayor incidencia en su patrimonio al ser partícipes de las investigaciones, de la museografía y de la toma de decisiones. En este sentido, la presente investigación, sumándose a otras pequeñas experiencias realizadas anteriormente, se enmarca

1 En adelante, MHNC.

2 Dedicado al *kimche* Jorge Huenteo Mariman, quien accedió a participar de la presente investigación entregando su *kimün*. El *lamngen* se destacó por su gran competencia en la lengua y cultura mapuche, perteneció a la generación de mapuche hablantes nativos que tienen como lengua materna el chedungun, en el territorio de Quidico. Sus contribuciones en este estudio son un importante testimonio de sus experiencias y conocimientos; agradecemos haber podido ser testigos de estos. Lamentamos profundamente su fallecimiento a manos de terceros y esperamos que pronto se haga justicia en este terrible acontecimiento.

en los procesos decoloniales que hoy se están dando entre museos y comunidades, entendidos como un diálogo urgente, para, en palabras de Mignolo, “reconstituir lo que ha sido destituido” (citado en García y Pablo, 2021, p. 5).

PROBLEMA DE ESTUDIO

Desde 2003 el MHNC exhibe un *chemamüll* (“gente de madera” en mapudungun) que corresponde a una figura antropomorfa que mide 2,70 metros de alto, 80 cm de ancho y 90 cm de profundidad (Imagen 1).



Imagen 1. *Chemamüll* en exhibición permanente. N° de inventario 49.0088 (N° Surdoc 5-1608).

Su uso histórico está relacionado con el ámbito funerario, ya que se dispone sobre la tumba para indicar el lugar donde permanece el cuerpo. Representa y resguarda el cuerpo y alma del difunto, y a su vez es el guardián para guiar su alma en el tránsito a otro *mongen* (vida)³. Sin embargo, con la llegada de los españoles y el cristianismo, tanto por hurto como por destrucción, estas figuras fueron desapareciendo. Solo quedó un número reducido de ellas al cuidado de las comunidades mapuche en el sur de Chile y su producción entró en letargo hasta que fue reactivada en los años 90. En la actualidad diversos actores les han dado nuevos usos en diferentes escenarios.

El *chemamüll* exhibido en el MHNC es el centro de atención de la sala Eje Cultural y Ecosistemas Regionales, por lo que son recurrentes las consultas acerca de su significado, procedencia, materialidad, etcétera, lo que representa un problema, ya que se carece de información contextual de la pieza en sí y también de los usos y significaciones actuales de los *chemamüll*. Desde su puesta en exhibición permanente, el museo ha llevado a cabo una serie de modificaciones en las cédulas y paneles que complementan la pieza para informar al público acerca de su uso y contexto; no obstante, se trata de soluciones museográficas de corto plazo basadas en bibliografía relacionada con el tema.

Si bien los estudios antropológicos sobre religiosidad mapuche son abundantes, la focalización en los referentes materiales y su valoración patrimonial son aspectos aún poco abordados (Saavedra y Salas, 2019). Recientemente, en su investigación de título Rojas (2020) identifica los nuevos usos que se les da en la actualidad a los *chemamüll*. Algunos de ellos son el uso ceremonial, el uso memorial, el uso monumental, el uso artístico, el uso abyecto y el uso museístico. Sin embargo, aún se desconoce qué significados les están dando las comunidades y cuáles son las percepciones que se tienen de los usos que predominan en la actualidad. No contar con una mirada contemporánea de las piezas catalogadas como etnográficas puede conducir a guiones y narrativas estáticas fundadas en ideas sobre la identidad como una “perpetuidad congelada”, con connotaciones esencialistas y reduccionistas (Reca, Canzani y Domínguez, 2019).

En los últimos años los debates e investigaciones en torno a las colecciones que guardan los museos han aumentado, para centrarse cada vez más en el significado actual que los objetos tienen para las personas de cuyas sociedades provienen tales colecciones (Kraus, Halbmayer y Kummels, 2018, p. 10). Por ese motivo, han cobrado gran relevancia las investigaciones de campo y el trabajo colaborativo entre profesionales de museos y representantes de los pueblos indígenas. El concepto de identidad desplegado en estas experiencias no es esencialista, sino estratégico y posicional:

El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través

3 Se profundiza sobre este tema en el primer apartado de los resultados.

de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación. (...) Las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no “quiénes somos” o “de dónde venimos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella (Hall, 2003, p. 18, citado en Reca *et al.*, 2019, p. 3).

Por su parte, el enfoque decolonial da pie a diversos espacios dialogales que traen a la superficie conflictos, emergencias y ausencias que de otra manera quedarían subsumidos bajo la lógica del actual capitalismo multicultural (Lobeto, 2020). Así, se propone que la voz ausente de la cultura creadora de las piezas museales en depósitos y en exhibición se haga presente, prestando atención a cómo son percibidas por las comunidades. Puede suceder que los llamados “objetos”, exhibidos o en depósito, sean considerados seres vivos o espirituales, con capacidad de actuar y ejercer una poderosa influencia (Kraus *et al.*, 2018). Hoy, las demandas de las comunidades indígenas en torno al material sensible de ser exhibido en museos van en aumento en todo el mundo, y se enfocan no solo en osamentas, sino que también se amplían a “objetos”/“sujetos”. Lo que se reclama es que se los trate acorde a su razón de ser dentro del pensamiento de cada pueblo originario (Mirigō y Maha-piria, 2018). Sin embargo, en el MHNC no se ha hecho presente este tipo de demandas de manera formal. No obstante, es deber de las y los profesionales de los museos anticipar estos encuentros y propiciar vínculos con las comunidades a fin de que, en este caso, el *chemamüll* se exhiba de manera respetuosa y acorde a *mapuche kimün* (pensamiento mapuche).

Por tanto, el caso del *chemamüll* se vuelve un elemento crítico, relevante de estudiar a través de un enfoque decolonial y un modelo dialógico. El objetivo es, en primer lugar, conocer las significaciones socioculturales asociadas al *chemamüll*; en segundo lugar, adentrarse en las percepciones acerca de su uso museístico, y, por último, reunir información que permita analizar sus actuales condiciones de exhibición y puesta en valor, para posteriormente proponer otras más nuevas y pertinentes.

OBJETIVOS

El objetivo general es analizar las significaciones socioculturales actuales y las percepciones del uso museístico del *chemamüll* exhibido en el Museo de Historia Natural de Concepción.

Los objetivos específicos son: 1) conocer las significaciones socioculturales que le otorgan al *chemamüll* las y los representantes del Meli witrán mapu; 2) conocer las percepciones en torno al uso museístico del *chemamüll* de las y los representantes del Meli witrán mapu; y 3) reunir información que permita analizar las actuales condiciones de exhibición del *chemamüll*, para posteriormente proponer nuevas y pertinentes condiciones de exhibición y puesta en valor.

HIPÓTESIS

Las percepciones del uso museístico del *chemamüll* son diversas y heterogéneas, al igual que su significación sociocultural actual. Sin embargo, las significaciones coinciden en la relevancia y representación espiritual que ha tenido y tiene el *chemamüll* para la cultura mapuche, lo que impide que se lo conciba como un objeto, sino que más bien se entiende como un sujeto que no ha perdido tal atributo pese a su uso museístico.

El uso del *chemamüll* es percibido como una estrategia de revitalización cultural y reivindicación sociopolítica en aquellos espacios en donde se insertan.

La diversidad de opiniones y reflexiones emitidas por las y los participantes en los *nütram* es un insumo para construir una propuesta de conservación, exhibición y puesta en valor respetuosa del *chemamüll*.

METODOLOGÍA

Para la presente investigación se planteó un diseño cualitativo, de tipo descriptivo. El universo directamente aludido fueron las y los adultos mapuche del Wall Mapu.

La muestra se concentró⁴ en habitantes de la provincia de Arauco (comunidades en Tirúa y Tirúa sur), de Quetrahue (Lumaco), de Pellahuen (Galvarino), de la comunidad Coipuco, ubicada en la comuna de Carahue, y de Santiago.

Las técnicas de recolección de datos se orientaron al diálogo e intercambio de saberes, definido por Leff (2011) como una propuesta que se funda en una ética de la otredad y en una política de la diferencia, de modo que la valorización de los saberes locales desplaza la supremacía del conocimiento científico hacia los saberes arraigados en las condiciones ecológicas del desarrollo de las culturas, en las formas culturales de habitar un territorio y en el sentido existencial del ser cultural.

Históricamente, el *mapuche kimün* se ha transmitido a través de la oralidad, de la narración de historias y de la socialización de diversos saberes, por lo que el aprendizaje está ligado a la capacidad de escuchar (Bizama, 2021; Poblete *et al.*, 2020). Esta práctica se denomina *nütram* y es la base discursiva de la comunicación mapuche. Sus usos son diversos y dependen del contexto (Farías, 2021).

Por tanto, desde la perspectiva del diálogo de saberes se recurrió al *nütram* como técnica metodológica para comprender los objetivos propuestos, lo que permitió: 1) proponer métodos enmarcados en los saberes propios de cada contexto para otorgar sentido y desarrollar

4 Se concentró en esta zona dado que se tenía el contacto de participantes de investigaciones y actividades anteriores llevadas a cabo por el Museo Mapuche de Cañete.

prácticas respetando las características de la población, y no a través de la hegemonía del conocimiento occidental, según el cual las investigaciones siguen métodos probados en el contexto eurocéntrico occidental; 2) relevar la importancia de esta práctica y su preservación en el tiempo a fin de procurar la transmisión de saberes y de revitalizar el conocimiento ancestral (Bizama, 2021, pp. 351-355); y 3) conocer diversos testimonios que aluden a las experiencias y recuerdos de relatos escuchados en torno al *chemamüll* de quienes participaron en la presente investigación.

De esta manera, se realizó un *trawün* (reunión con personas que tienen conocimientos de la lengua y cultura) para recordar y reunir vivencias de las prácticas de las personas mayores y traerlas al contexto actual, así como reinterpretar colectivamente y con códigos actuales al *chemamüll* (Imagen 2).

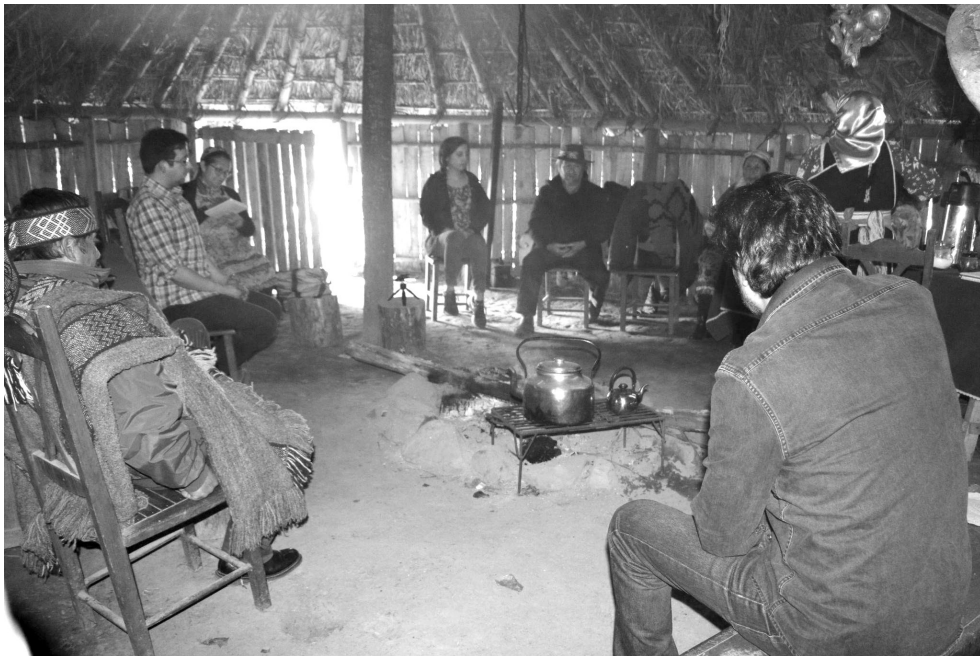


Imagen 2. *Trawün*.

A la actividad, que se realizó el miércoles 6 de octubre de 2021 en la *ruka* de María Pucol, ubicada en el valle de Elicura, asistieron 11 personas (Tabla 1). Previo a la conversación, se realizó un *ngillañmawün*⁵ guiado por el *kimche* Vicente Huenupil. Posteriormente, el *trawün* fue guiado por el coinvestigador Antonio Chihuaicura y la *lamngen* Rosa Huenchulaf, profesional del Museo Mapuche de Cañete⁶.

Tabla 1. Participantes del *trawün*

Nombre	Oficio/Cargo
Vicente Huenupil	<i>Kimche</i> y <i>ngillatufe</i>
Margarita Pailaya	Educadora de lengua y cultura indígena
Miguel Treumun	<i>Longko</i> de Koypuko
Francisco Huichaqueo	Artista visual y cineasta mapuche
Antonio Chihuaicura	Educador
Juana Paillalef	Directora del MMC
Rosa Huenchulaf	Encargada Área Educación del MMC
Mónica Obreque	Encargada de Colecciones del MMC
Roxana Torres	Directora (s) del MHNC
Josefa Krstulovic	Curadora del MHNC
Dayana Arrepol	Encargada Área Comunicaciones del MHNC

Además, se efectuaron cinco entrevistas semiestructuradas, dos de las cuales fueron presenciales (en Tirúa) y tres virtuales, mediante la plataforma Zoom.

5 Antonio Chihuaicura, coinvestigador de este estudio, describe el *ngillañmawün* como una ceremonia individual, familiar y/o colectiva en la que se agradece por el *mongen*, por la coexistencia en armonía de las múltiples vidas que se encuentran en el *nagmapu*, relacionadas con los *mongen* que se encuentran en el universo, *wenu mapu*. En el *ngillañmawün* (denominado *llellipun* en algunos territorios) también se pide por las necesidades que tiene el *lof* o colectivo y toda la biodiversidad que se desarrolla en él, incluyendo el *mongewe*, la alimentación, el sustento para todas las vidas, ecosistemas y seres humanos, el agua de las lluvias, lagos y mares, las semillas, etc. Los agradecimientos y peticiones persiguen alcanzar el *küme admongen* y el *küme adfelen*, vivir en armonía y en equilibrio como seres humanos interrelacionados con la naturaleza. La solicitud se realiza a *kuse* y *fücha*, energía anciana femenina y energía anciana masculina que forman parte de todas las existencias del cosmos. También se interpela a los antiguos mayores que ya no se encuentran en este plano, a las fuerzas espirituales, a los *ngen* o existencias dueñas de los distintos espacios naturales, a las autoridades como *machi*, *weichafe*, *longko*, *ülmen*, *weupive*, *koyawtuve*, etc., quienes han concluido su existencia en el *nagmapu mongen* (vida en la tierra).

6 En adelante, MMC.

Tabla 2. Personas entrevistadas

Nombre	Oficio/Cargo
Eladio Reiman Antileo	Educador tradicional, <i>werken</i> (mensajero) y <i>ngillatufe</i> (orador)
Hortensia Huenupil Huenupil	Educadora de lengua y cultura indígena
Eliana Cona Huenchunao	Educadora de lengua y cultura indígena
Jorge Huenteo Alcaman	<i>Ngillatufe</i> (orador) y <i>dungulmachife</i> (traductor de machi)
Rodrigo Castro Hueche	Artista visual

Cabe destacar que tanto para las entrevistas semiestructuradas como para el *trawiin* como recurso complementario se proyectó un procesado fotogramétrico —modelado 3D— del *chemamüll* con la finalidad de que el o la espectadora pudiera conocer la figura y su espacio expositivo.

Para analizar los datos se utilizó el análisis de contenido, estrategia según la cual el corpus de datos se separa en categorías que reflejan los objetivos planteados en la investigación, con variables definidas e indicadores específicos (Aignerren, 1999).

RESULTADOS

Los resultados que se presentan a continuación están separados en cuatro apartados. En el primero se exponen resumidamente antecedentes bibliográficos del uso del *chemamüll* en contextos funerarios, mientras que los próximos tres responden a los objetivos de investigación propuestos.

***Chemamüll*: sujeto espiritual y objeto de despojo**

Las referencias bibliográficas señalan que el uso histórico y “original” de los *chemamüll* ha sido en contextos funerarios, y que es una de las tantas expresiones y tradiciones mortuorias de la cultura mapuche. Así lo expresa un entrevistado:

Hay distintos tipos de rituales funerarios mapuche. En *lafken* está la balsa, donde se ahueca un árbol y ahí entra la persona y se va con provisiones para la siguiente vida para que siga su camino (...). Más a la cordillera están los *kuel* (...). Entonces, el *chemamüll* viene a representar eso, como otro tipo de ritual funerario donde a la persona se le levanta este gesto comunitario, y, bueno, anteriormente a lo mapuche está la tradición del Vergel, que ocupaba ánforas o vasijas funerarias donde el cuerpo se reducía y se metía dentro de esta gran olla, por así decirlo, para que la putrefacción, así como la chicha, la putrefacción del cuerpo se conservara de alguna manera, ya que ahí tiene ese vestigio, como de los mapuche,

que consideran que la vida no acaba con la muerte del cuerpo, sino que hay una vida que sigue (R. Castro, comunicación personal, 2021).

Gracias a escritos de cronistas y viajeros de siglos pasados se ha podido conocer más acerca del uso histórico y tradicional del *chemamüll*. En 1908 Tomás Guevara escribió:

Los indios aprendieron de los españoles la sepultacion a la usanza europea, esto es, del cadáver estirado i puesto en ataud, a estrechar mas sus enterratorios i a poner en ellos cruces católicas, figuras de hombre o mujer (*chemamüll*), toscamente labradas en madera, i simbolos diversos (...) el indio se muestra mui solícito en el cuidado de las tumbas de sus mayores, profanas desde la dominación española hasta la república por los buscadores de entierros. Estas profanaciones exasperaban al araucano i ahondaban su rencor profundo a la raza antagónica (Guevara, 1908, p. 276).

Cabe aclarar que hay serias dudas de que los *chemamüll* se hayan originado por la influencia española (ver Looser, 1934, pp. 28-29). Como también se indicó en los *nütram*, los *chemamüll* se fabricaban desde antes de la llegada de los españoles.

Del escrito de Guevara cabe destacar el extremo cuidado que se tenía con los *eltun*, aspecto que también expuso Looser: “El indio araucano siente un respeto profundo por los muertos y protege y cuida cariñosamente las sepulturas. Cada reducción tiene su cementerio y ¡ay! del audaz que viene a violarlo” (1934, p. 28). En su diario, Verniory relata la siguiente experiencia:

En el “eltun”, o cementerio abandonado, a medio camino entre el Cautín y el Quepe, había notado yo una especie de ídolo, más bien un monumento funerario, cuya posesión codiciaba. Como la línea alcanza ahora hasta la gran excavación del Quinquero, me encuentro a sólo cien metros del lugar y resuelvo aprovechar la ocasión para satisfacer mi deseo. En una noche de luna clara trepo a un carro de mano, manejado por dos hombres. Llevamos palas y picotas. Dejamos el vehículo en línea y nos dirigimos hacia el cementerio. El ídolo es un enorme bloque de madera de roble pellín groseramente esculpido y plantado en tierra. Representa vagamente la figura de hombre cuya gran cabeza redonda está coronada por una especie de sombrero de copa (...). El claro de luna nos traicionó. Nos tienen que haber divisado cuando cometíamos esta profanación, pues, repentinamente, desde una ruca situada a cierta distancia, resuena la trutruca, el gran cuerno que da la alarma y llama reunión. Felizmente ya hemos terminado nuestro trabajo. Acarreamos rápidamente la estatua monumental hasta el carro y arrancamos a toda velocidad hacia Temuco (...). Pero ¡ay!, este robo sacrílego costó la vida de un desgraciado chileno (...). A la mañana siguiente, no lejos del lugar fue descubierto un cadáver atravesado por la espalda con una lanza (...). Pienso algunas veces

con remordimiento en este desgraciado cuando miro al ídolo, ahora en Bruselas (2001, pp. 415-416).

El relato de Verniory evidencia las prácticas habituales de hurto y despojo material contra el pueblo mapuche, y que en la actualidad muchas de estas piezas se encuentran en colecciones privadas y/o museos⁷. Por eso es importante formular, generar y orientar estos encuentros e investigaciones participativas desde perspectivas decoloniales.

El chemamüll en el mapuche kimün: reviviendo relatos en el nütram

En este apartado se exponen los resultados del primer objetivo propuesto en esta investigación: conocer las significaciones socioculturales que le otorgan al *chemamüll* las y los representantes del Meli witrán mapu. Además, se señalan los distintos usos de los *chemamüll* referidos en los *nütram*, con la finalidad de relevar su valor espiritual, independientemente de cuál sea su uso.

Cabe mencionar que hablar sobre el *chemamüll* no fue espontáneo ni simple, dado que la muerte en la cultura mapuche es un tema que se trata con sumo respeto y cuidado: “Cuando la gente nace es un gran asunto, pero cuando se muere es un gran asunto también y por eso es tan importante la forma de abordarlo, lo cuidadoso que hay que ser y por eso hicimos este *ngillañmawün*” (A. Chihuaicura, comunicación personal, 2021). Además, aunque no se trataba de un tema desconocido para las y los participantes, tampoco se trataba de un asunto cotidiano.

El declive del uso del *chemamüll*, así como su desconocimiento, se asocia a diversos factores. Eladio señaló el impacto del cristianismo católico en las costumbres mapuche, ya que consideraba que muchas prácticas espirituales eran paganas, por lo que fueron prohibidas:

pu koyawtufe fütrake kimche niey ta kom elelŋekefuy ta eltun mew ta chemamüll ta kuyfi, feyta allküpan, feypingen ta iñche, feyta ta tüfachi pu wingka may feyta akulu tukulpalu tüfachi ka ngillatuwe dungu kisu engün vangelico pingün, católico ka pingün feyta, fey may anümpay tüfa tañi krüses pingkey ta ka feyta pu mapuche iñchiñ feyta inayetufiñ feychi kimün kuyfi felekelafuy iñche feypingen ta tüfa, tañi chuchuyem piñew felekelafuy, tüfa ka yamdungufel ta tüfa pingey ta, lay may ta che fey, fey elŋekefuy ta fey elelŋekefuy chemamüll eltun mew meñkulŋekefuy chumngechi yengey ta wampo, tachi urna pi ta wingka, wampo mew yengey, feyta kajon ka pi ta wingka, fey ta ka femngechi meñkulŋekefuy

7 Precisamente, el *chemamüll* al que alude Verniory actualmente se encuentra en exhibición en el Museo Quai du Branly de París.

wümentukulekefuy ta tachi wünetu chemamüll pingén ta ñche, fey ta allküpan ta ñche (E. Reiman, comunicación personal, 2021)⁸.

Las reubicaciones geográficas, el desplazamiento forzado, los procesos de reducción y despojo territorial producto de la última invasión militar del Estado chileno y argentino hacia el pueblo mapuche, la “Pacificación de La Araucanía” y la “Campaña del Desierto” son también factores muy mencionados. Como relata Juanita a propósito de las guerras y los *weichafe* que murieron en el territorio por la última invasión militar y el genocidio (1881-1883):

A nosotros nos tocó hacer salvataje de un lugar que se estaba construyendo, una casa en la cual apareció un cántaro, un *metawe*, un cráneo (...) y lo más increíble es que ese *kufi kalül* [cuerpo antiguo] estaba enterrado así nomás, sin *wampo*, sin piedra, sin nada, y yo decía pero cómo pudieron haberlo enterrado así nomás, sin *eluwün* (...) y, claro, hay mucha gente que murió sola, nadie la enterró, gente que la enterraban ahí como pudieron (...) la comunidad de ahí dijo vamos a dejar esto hasta aquí, porque también tienen derecho a descansar, y vamos a instalar aquí unos *chemamüll* para pedirles perdón por lo que hicimos porque no era nuestra intención (...). Entonces, esta idea se va socializando y la gente va asumiendo ciertas responsabilidades en su mismo territorio.

La historia relata que se encontraron restos sin ningún tipo de ritual, aunque la muerte es un asunto muy importante en la cultura mapuche, lo que evidencia cómo la invasión territorial impactó en las prácticas y tradiciones, en el patrimonio material mapuche y, con ello, en los conocimientos asociados.

Por eso, para dialogar en torno al *chemamüll* se realizó un ejercicio reflexivo tanto personal como colectivo: “*ngewetulay kimün reke tüfachi dungu mew feymew fachiantü trawül, trürü-maiñ ta kimün, tunten taiñ puwle taiñ kimün*”⁹ (R. Huenchulaf, comunicación personal, 2021). En los *nütram* adquirieron un rol principal los recuerdos de relatos contados por familiares y/o conocidos.

8 “A todos se les dejaba en el cementerio antes un *chemamüll*, eso alcancé a escuchar, me dijeron, entonces, cuando llegaron los chilenos impusieron otros espacios de rogativa propios, evangélicos, católicos. Entonces, instalaron sus cruces se dice, entonces, nosotros, los mapuche, seguimos esa creencia; antes no era así, eso me contaron, no era así, dijeron mis abuelas. Esto es otra respetable creencia, cuando fallece la gente, entonces se le deja un *chemamüll* en el cementerio, se le lleva en andas de la misma manera en que se llevan los *wampo*, las urnas, como dicen los chilenos, en los *wampo* se llevan, cajón, dice el chileno, entonces se lleva en los hombros, va primero el *chemamüll*, me ha dicho, eso alcancé yo a escuchar”.

9 “Pareciera que ya no quedan saberes sobre este asunto, por eso hoy reuniremos, acordaremos, igualaremos y pondremos en orden nuestro *kimün*, hasta donde llegue nuestro *kimün*”.

El chemamüll en el eltun

Como se indicó, uno de los usos más conocidos, y acerca del cual hay más referencias bibliográficas al respecto, es el uso del *chemamüll* en contextos funerarios. En consecuencia, a continuación se describen los atributos estéticos y las significaciones socioculturales asociadas al *chemamüll*.

El *chemamüll* se instalaba sobre la cabeza de la persona fallecida: “*kuyfi fūcha ūlmen, cacique, longkongepe, elngi ta mapu mew, dewma lalū alwengetulu, elelŋi kiñe anūmka, longkopüle*” (V. Huenupil, comunicación personal, 2021)¹⁰. Respecto del tamaño y forma del *chemamüll*, se menciona que tiene relación con el rol de la persona fallecida en la comunidad:

... *feyta kom chemamüll ta felelayngün, feyta müley ta fütake chemamüll doy nielu ta doy niekefulu ta longkolelu, pu ngenpin, machi, doy ta kim-che mülelu, pu papay, chachay, feyta doy kalekefuy tañi chemamüll pin-gen ta iñche, fey ta allküpan* (E. Reiman, comunicación personal, 2021)¹¹.

De esta manera, según lo indicado, los *chemamüll* de grandes dimensiones corresponden a personas importantes en y para la comunidad, como un *machi* o un *longko*.

Las características estéticas de un *chemamüll* son antropomorfas y están asociadas al sexo del difunto: “*wentruadngekey, domoadngekey*” (J. Alcaman, comunicación personal, 2021)¹². Esto se debe a que el *chemamüll* representa al *adche* —forma, aspecto, costumbre— del difunto. A través de la estética e impronta de cada tallado se menciona que también se podían conocer aspectos tales como cuántos años alcanzó de vida, quién era, qué hacía en su *lof* (territorio), etcétera.

El *chemamüll*, además del *adche* de la persona fallecida, representa el *püllü* (espíritu de las personas), lo que se explica por el *newen* (fuerza que el difunto le otorga al *chemamüll*: “*kisu ngūnewkelay mamüll, kisu mülelay, pu longko ngūneni tüfeychi mamüll*”¹³ (J. Alcaman, comunicación personal, 2021). Al fallecer “*elkefuy tañi püllü pingey, tañi anūmka mew elkefuy tañi püllü chew ta anūmelngey kisu*”¹⁴ (J. Alcaman, comunicación personal, 2021).

El *lamngen* Miguel Treumun reflexiona que no es casual que estas figuras sean de madera, pues los árboles son el signo más evidente de la conexión que tiene el *nagmapu* con el *wenumapu* y el *miñchemapu*:

10 “Los grandes *longko* era dejado en la tierra, cuando ya moría y se convertía en *alwe*, se le dejaba un árbol, por el lado de la cabeza”.

11 “... todos los *chemamüll* no son iguales, existen los *fütake chemamüll*, los de grandes dimensiones, los que tenían más, solían tener más aquellos que eran *longko*, los *ngenpin*, *machi*, los que eran autoridades sabias, las *papay*, los *chachay*, aquellos eran distintos sus *chemamüll*, me dijeron, eso alcancé a escuchar”.

12 “Se le da forma masculina, forma femenina”.

13 “Los *mamüll* no se dominan solos, no están solos, los *pu longko* tienen dominio de aquellos *mamüll*”.

14 “Solía dejar su espíritu, dicen, en el árbol dejaban su espíritu donde se le había plantado”.

¿Dónde están las raíces? Están en el *minchemapu*, se van hacia el *minchemapu*, la parte del tronco está con nosotros en el *nag mapu* y las ramas proyectan hacia el *wenumapu*, es la conexión más tangible, más, se puede decir, exacta de esa conexión de la vida misma, de las energías, y, siguiendo el ejemplo del árbol, el árbol, imagínense, necesita la energía de arriba y necesita la energía de abajo para dar el fruto. ¿Dónde? Aquí, donde estamos nosotros. Entonces, cuando se plantaba un *chemamüll* se buscaba eso, cuando se ponía en un cementerio, por ejemplo, la parte que se entierra de ese árbol está conectada, ¿dónde? Con la tierra. Y ¿hacia dónde se sepulta la persona? Con la tierra. Pero nosotros, sabiendo que nuestro *püllü* no se queda ahí donde se queda el *alwe* que es el cuerpo, se proyecta hacia arriba, regresa, retorna, pero hay una reconexión. Por eso nosotros decimos: “*wiñotukey ta kimün, wiñotukey tañi pu fúchakecheyem, wiñotukey ta kimün feymew wiño, wiñotukey witratukey ta machi, wiñotukey ta longko, kom kimün wiñokey, welu püllü may chi*”¹⁵.

Entonces, para mí, el *chemamüll*, no sé decirlo así en idioma moderno, es el radar que tenemos entre el cielo y la tierra, donde circula la vida del mapuche que está en el *nagmapu*, conectado con todo lo que existe acá, pero que nuestros *pu longko*, nuestros “*püllü tañi eleletew müley ta wenumapu mew*”¹⁶.

Así, la figura del *chemamüll* en un *eltun* no solo representa el paso de una persona a la muerte, sino también su vínculo con el *nagmapu*, dado que cobra vitalidad y *newen* al resguardar el *püllü* de quien fallece, atributos espirituales que hacen que sea comprendido como un sujeto.

Este uso tradicional/histórico, es decir, el uso del *chemamüll* en los *eluwün* (funerales) se ha evidenciado en diversas experiencias actuales. Un ejemplo reciente es el *chemamüll* construido al *weichafé* Pablo Marchant Gutiérrez, brutalmente asesinado por Carabineros de Chile el 9 de julio de 2021 durante una recuperación de tierras en el fundo Santa Ana de Forestal Mininco.

Otro relato de uno de los entrevistados:

... donde nació, en Quetrahue, hace tres años, me parece, se fue una anciana, *machi*, entonces se le dejó un *chemamüll* en el cementerio donde descansa, también se le dejó el *rewe*. También está el mayor José Luis Huilcamán, él también tiene un *chemamüll*; está el alcalde de Lumaco, llamado Painiqueo, también se le dejó uno. Lentamente se ha vuelto a respetar, lentamente se están uniendo este conocimiento. También anduve hace un poco más de un mes, un hermano más se fue allá en Pidenco,

15 “Regresa el conocimiento, regresan los antiguos, regresa el *kimün*, se vuelven a levantar las *machi*, regresan los *longko*, todos los *kimün* regresan”.

16 “Nuestros espíritus que nos han dejado están en el territorio de arriba”.

allá también se le dejó un *chemamüll* (E. Reiman, comunicación personal, 2021).

Ambos ejemplos demuestran que, más que una práctica desaparecida, estuvo en letargo y en la actualidad ha sido revitalizada y reivindicada tanto por motivos culturales como políticos.

Otras experiencias demuestran la reticencia que sienten algunas personas a que se les fabrique un *chemamüll*. Así lo relata la *lamngen* Hortensia, quien señala que en su comunidad, entre las décadas de los 80 y 90, el *longko* encargó expresamente que no instalaran un *chemamüll* sobre su sepultura, debido a que “*weñetuafuy chi, doy feyta feyta pi kisu, weñetuafel*”¹⁷ (H. Huenupil, comunicación personal, 2021). Este temor podría explicarse por el histórico saqueo y destrucción que ha sufrido el pueblo mapuche de su patrimonio material y la gravedad que significaría el robo de un *chemamüll* que resguarda al difunto: “Porque nosotros tenemos un alma *lamngen*, entonces, esa alma no creo que él va a querer que lo vayan trayendo de allá pa acá. Esa alma lo está mirando a uno, a su carne, que tiene abajo en el *nagtu mapu*” (H. Huenupil, comunicación personal, 2021).

No obstante, las y los participantes desean que se revitalice con más fuerza esta práctica, como un símbolo, como una recuperación de lo que hacían las y los antepasados: “Que más bonito sería ir recuperando algún día si alguien, algún *chachay* que tenga, que sea como, por ejemplo, como *longko* de una comunidad, hacerle eso como un tallado de *chemamüll* para que siempre recordemos su *püllü* y que esté su fuerza en ese *eltun* como era en el *mapu*” (E. Cona, comunicación personal, 2021).

Por tanto, los *chemamüll* siguen siendo cada vez más utilizados en estos espacios. Su presencia denota atributos espirituales intrínsecos, lo que lleva a reflexionar sobre la importancia de conocer estas significaciones propias de la ontología mapuche, las cuales revelan que son considerados sujetos y no objetos desde una distinción moderno-occidental.

El chemamüll como demarcador/separador de espacios

Otro uso histórico que sigue dándose en la actualidad es el *chemamüll* como “separador/demarcador de espacios” en diferentes contextos.

Por ejemplo, se usa para indicar territorios mapuche, como también territorios recuperados. Hortensia Huenupil recuerda una historia que decía que, una vez que se ganaba una disputa por territorio, *nietun mu mapu* (en la recuperación de la tierra), se dejaba un *chemamüll* para demarcar y demostrar que aquel espacio era mapuche: “El *chemamüll* dice que ellos ganaron la batalla (...) están peleando por la tierra y cuando se gana hay que dejar un *chemamüll*” (comunicación personal, 2021). Margarita Pailaya recuerda un relato que escuchó a temprana edad, específicamente de su tío: “*pewmantukulel tañi longko mew kuyfi, tañi allkütukefel* (...)”

17 “Podrían robarlas, más aún, dijo él, me van a sacar foto, dijo, después de muerto mi alma va a sufrir”.

iñche allküñmafiñ tañi nüttram kiñe malle, amutuy dewma, fentren tripantu, ella pichi domongen, tremkülen müten, estaba creciendo, pero entre *pichidomo nguyülafñ*”¹⁸ (comunicación personal, 2021).

El relato cuenta que las primeras familias mapuche que llegaron al territorio de Tirúa decidieron ir al otro lado del mar a asentarse, hacia isla Mocha, a través de un *wampo*. Tanto antes de navegar como una vez en tierra realizaron un *ngillañmawün*, para lo cual construyeron un *mamüll* ceremonial, un *pürapürawe* y, posteriormente, un *chemamüll*, para que en el futuro las nuevas generaciones supieran que ahí habían llegado ellos y se mantuviera el *mapuche kimün*:

feymew maneltun müley ta wenu chaw ngealu, kuse ñuke ta adkintulekey fillantü, puliwen, pun, chummekeiñ ta iñchiñ, kisu ta fill ta adkintuniey, wirintukuniey tañi chumekel tañi pu choyün, feymew elkunukefi tachi mamüll, taiñ kimnieael, iñchiñ taiñ mapuchengen chumngechi kiñe muestra señal pi ta fewla ahora wingkadungun, fey kiñe pichin pu lamuen femngechi mülefuy ta nüttram (M. Pailaya, comunicación personal, 2021)¹⁹.

Ambos relatos se refieren a que el *chemamüll* era un demarcador de espacio para denotar la presencia mapuche en el territorio.

El *chemamüll* también se menciona como marcador del límite entre lo “cotidiano” y lo “espiritual”, de modo que su presencia denota el “ingreso” a espacios considerados ceremoniales. Rodrigo Castro menciona como ejemplo actual el uso del *chemamüll* para separar espacios turísticos de lugares respetados y con importancia espiritual como los bosques:

... nosotros levantamos cuatro *chemamüll* que separaban las cabañas que ellos tenían, porque tenían un territorio que lo ocupaban turísticamente (...) con el bosque que había de resguardo, entonces ya marcaba esos límites, donde uno pasaba como en el cotidiano, sin fijarse, a pasar a otro espacio con una disposición distinta, con una actitud distinta de más de respeto (R. Castro, comunicación personal, 2021).

Otro ejemplo mencionado por Rodrigo es la comunidad Rayen Mawiza, donde el *chemamüll* marca la separación entre el espacio “cotidiano” de aquel donde se realizan ceremonias.

Saavedra y Salas también describen este uso que le dan algunas comunidades, en las cuales el *chemamüll* se dispone en el centro del espacio de rogativa o *ngillatuwe*:

18 “Lo memoricé en mi cabeza hace tiempo, cuando solía escuchar (...) yo le escuché la conversación a un tío, ya se ha ido hace muchos años, cuando era apenas una niña, estaba creciendo, aunque era una niña no lo olvidé”.

19 “Entonces hay agradecimiento al padre del cielo, a la anciana madre que todos los días está observando, temprano, en la noche, lo que hacemos; ella todo lo observa, tiene escrito lo que hacen sus hijos, por eso se deja ese *mamüll*, para conocer, nosotros los mapuche, cómo somos, una señal o muestra, se diría en español, eso es, un poco hermanos, así era el *nüttram*.”

La disposición del *chemamüll* en el campo de *guillatúe*, como centro de la rogativa comunitaria, denota varios aspectos: 1) un rol de conexión de la comunidad con el eje vertical sagrado y atemporal del universo mapuche; 2) un símbolo de la pervivencia atemporal del *tübül* y el *küpan* (linaje ancestral y territorio de origen de la comunidad); 3) la simbiosis entre el mundo de los vivos y de los muertos y la representación de los antepasados (Saavedra y Salas, 2019, p. 93).

Estos autores señalan que el Centro Ceremonial de Mono Paine es el sitio por excelencia donde esta función se grafica. Precisamente, ese *chemamüll* fue muy mencionado en el *trawün*: “Ese monopaine que le digo era muy poderoso, uno cuando iba a vender cochayuyo e iba en carreta, pasaba a pedirle ‘que me vaya bien en el viaje, que vuelva mi carreta llena’, así era, *peñi*” (V. Huenupil, comunicación personal, 2021). Se reconoce como un lugar importante donde las personas hacen rogativa, *ngillañmawün*. Por otro lado, se critica el nombre “mono” con el cual se denomina comúnmente a ese *chemamüll*, lo que ha conducido a que se nombre así al resto de los *chemamüll*: “El *wingka* dijo mono, pero nosotros como mapuche decimos *chemamüll*” (M. Pailaya, comunicación personal, 2021). “Eso, incluso acá en Tirúa, a los *chemamüll* de arriba les dicen los monos. Y yo, con una persona le dije no se llama mono y tuve una discusión” (A. Chihuaicura, comunicación personal, 2021).

Cabe mencionar que, a diferencia de los *chemamüll* utilizados en los *eltun*, que tienen la forma —el *adche*— de la persona que falleció, los que se dejan en los *ngillatuwe* representan la fuerza creadora femenina y masculina. En ambos casos el *chemamüll* se presenta como una figura espiritual, que representa a las y los antepasados, así como la permanente conexión que hay entre el *wenu mapu*, *nag mapu* y *miñche mapu*.

El chemamüll en otros nuevos contextos y espacios

Si bien se mencionó que en la actualidad el *chemamüll* se utiliza de la forma tradicional/histórica, también se reconocen diversos nuevos usos y, por tanto, nuevas resignificaciones que le han dado tanto las mismas comunidades como gente externa al pueblo mapuche. Como se verá, estos usos persiguen fines políticos, educativos, turísticos e inclusive decorativos.

El uso del *chemamüll* con objetivos tanto políticos como educativos es aceptado por las y los participantes de este estudio. Sin embargo, se destacan dos consideraciones importantes. En primer lugar, que deben ser fabricados por personas mapuche:

Ahora es diferente, porque el *chemamüll* lo traen de otros lados, po, *lamngen*, por eso. No lo piden a personas del mismo sector, y ahí es donde estamos mal, no debiera ser así, el *chemamüll* debiese salir aquí de la misma comunidad, de la misma zona, como le dicen, así debiera ser. De la propia gente, y ¿qué hacen ahora? Van a comprar pa allá no sé hasta dónde (H. Huenupil, comunicación personal, 2021).

En segundo lugar, el *chemamüll* se debe instalar siguiendo el protocolo en una ceremonia de plantación²⁰. Este proceso es de suma importancia para que se haga con respeto. Como señala una entrevistada: “Pienso que si va con algo de cultura, colocarlo con respeto, hacerle un homenaje como mapuche, yo creo que ahí sí va con un *newen*, pero si es por colocarlo por colocarlo nomás en una parte, así yo creo que no vale mucho, no estaría con ese *newen*” (E. Cona, comunicación personal, 2021).

Su uso con fines políticos se ve cada vez con mayor frecuencia, principalmente en protestas. Un ejemplo es el *chemamüll* levantado en la renombrada Plaza Dignidad, como símbolo de representación del pueblo mapuche. Otro ejemplo es el *chemamüll* ubicado en la plaza Teniente Dagoberto Godoy de Temuco, en conmemoración al asesinato de Camilo Catrillanca (14 de noviembre de 2019). “En lo de Camilo Catrillanca siempre se levantó haciendo *ayekan*, entonces no se ha desligado de la parte espiritual” (R. Castro, comunicación personal, 2021). Pese a estos fines de representación de la lucha mapuche en el contexto de las protestas, la figura del *chemamüll*, como explica el entrevistado, no se desliga del protocolo ceremonial.

Los *chemamüll* se han instalado en distintos espacios públicos y/o privados con el objetivo de difundir la cultura y el conocimiento mapuche. Idealmente incorporan cédulas explicativas y descriptivas de la figura. En general, este uso es aceptado, ya que, como indica una entrevistada, los *chemamüll* representan “los pasados históricos de los humanos, de las personas que han muerto, yo creo que están como representación simbólica de la historia, de los mapuche” (E. Cona, comunicación personal, 2021).

Por otro lado, están los usos con fines turísticos y decorativos, como la instalación de *chemamüll* en plazas, miradores, etc., los cuales, en su mayoría, carecen de objetivos y contenidos que aporten al reconocimiento y visibilización del pueblo mapuche en sus ámbitos culturales y políticos. Además, generalmente no se fabrican ni instalan siguiendo el protocolo mapuche, por lo que carecen de sentido y contexto. Estos usos son percibidos de manera negativa: “Algunos lo dejan como un monito y ahí no me gusta na mucho” (H. Huenupil, comunicación personal, 2021). “En ese sentido decorativo pierde esta carga, digamos, el contenido de lo que a nosotros significa, se pierde la representación mapuche” (R. Castro, comunicación personal, 2021). “No tienen un *newen*, ni fuerza del *mapu*, no va a ser un *chemamüll* como corresponde” (H. Huenupil, comunicación personal, 2021).

En suma, se conciben como usos superficiales que irrespetan lo que representa el *chemamüll*:

*... feleley may, tüfa ta elngey ta chem pipimi nga, plaza mew, fillpüle nga
elngety feyta yamngewelay ta kimün ta mapuche, mapuche ta iñchiñ
ta kim iñchiñ ta petu ta yamnewiñ, tüfey ta feychi chemamüll elngey
pipeymi nga plaza mew fillpüle kiñeke mew, fütake waria mew, mülekey*

20 En la cultura mapuche todas las prácticas espirituales reciben un nombre. Por ejemplo, la plantación de un *rewe* se denomina *anümrewen*. A partir de esta construcción, se deducen posibles nombres para el alzamiento de un *chemamüll*: *witranpüramael chemamüll, anüm mamüllael, anümchemamüllael*, etcétera.

*plaza mew, kañpüle kiñeke mew pichike waria mew ka mülekey, feyta ayentudungu ta tüfey, feyta iñche ta kimpalan ta tüfa, iñchiñ may taiñ mamüll ta tüfeyfel, fey tañi yamniewael ta tüfachi dungu, ta elngey ta wingka mew rangikoni wingka, weñey tañi kimün ta pu wingka, ayentungeiñ ta iñchiñ fey ta yengetuy ta fillpüle*²¹ (E. Reiman, comunicación personal, 2021).

El uso del *chemamüll* como elemento decorativo en diferentes escenarios se percibe como irrespetuoso, pues no persigue un objetivo significativo ni toma en consideración lo que representa para la cultura mapuche, sino que más bien se trata de un uso superficial que tiende a la folclorización.

El *chemamüll* del Museo de Historia Natural de Concepción

En este apartado se hace referencia al segundo objetivo específico de esta investigación: conocer las percepciones en torno al uso museístico del *chemamüll*. En particular, solo dos participantes conocían la exhibición permanente del MHNC, por lo que al resto se le enseñó un modelado 3D del *chemamüll* y se le describió su museografía. Cabe mencionar que la mayoría de las respuestas y reflexiones estuvieron basadas también en otros museos y lugares donde habían visto *chemamüll* exhibidos.

Como se indicó en el apartado anterior, el uso del *chemamüll* con fines educativos es percibido positivamente siempre y cuando se haga “con causa de conocimiento, estar en la forma correcta o buscar por lo menos lo más adecuado para no trasgredir la espiritualidad que eso conlleva” (M. Treumun, comunicación personal, 2021). No obstante, para este uso educativo en los museos surgen varias apreciaciones en torno a la institución como tal.

En primer lugar, se aprecia que la gestión del patrimonio material mapuche en los museos debe estar a cargo de personas mapuche: “Encuentro que si no tienen un poquito de sangre mapuche no lo deberían tener. Si hubiera un apellido mapuche y el otro *wingka* no sería ningún problema, ahí no discuto, pero que solo sean apellidos *wingka*, eso es solo por interés” (H. Huenupil, comunicación personal, 2021). O como lo expresa Francisco:

El asunto es por qué el mapuche no tiene propiedad o potestad para tener opinión sobre la posesión de esas prendas robadas en la guerra, porque la pertenencia que tiene ahora no es mapuche, es *wingka* (...) el asunto es cuándo lo comandamos nosotros, porque es mapuche, no es *wingka*. Y

21 “Así es, estos se dejan donde ha dicho usted, en las plazas, en todas partes se han vuelto a dejar, pues ya no se respeta el conocimiento mapuche; nosotros somos mapuche, sabemos, aún mantenemos el respeto entre nosotros, aquel *chemamüll* que es dejado en las plazas, como usted ha dicho, en muchas partes, muchas veces en las grandes ciudades, suelen estar en las plazas, en otros espacios, algunas veces en los pueblos también hay, esto es una burla, esto yo no lo conocí, para nosotros es nuestro árbol, al cual se le tiene que mantener respeto, fue dejado entre los chilenos, se entrometieron los chilenos, robaron nuestro conocimiento los chilenos, se burlan de nosotros, por esta razón se llevan a cualquier parte”.

también nace la pregunta ahí de cómo representamos la posesión que hay, yo creo que ahí el *peñi* acertó en algo y es cómo lo ponemos dentro del espacio. Está bien que esté guardado y que bueno, que a lo mejor estos *wingkas* lo mantuvieron ahí y no se apollara con la termita y todas estas cosas, bien, pero cómo los disponemos, cómo comandamos y cómo hacemos un mecanismo empático verbal para que estén dirigidas por gente mapuche o las futuras generaciones, para que lo enseñen bien, porque tú vas al museo y dice “*chemamüll*”, dice “tótem de madera” y hasta ahí llega el conocimiento (F. Huichaqueo, comunicación personal, 2021).

Dentro de la serie de acciones de inclusión y diálogo que se pueden realizar desde una museología colaborativa con los pueblos cuyos objetos han sido musealizados, está la incorporación de miembros de pueblos indígenas en los equipos de los museos (Opazo-Sepúlveda, 2020). Si bien esta medida es mencionada por pocos participantes, se manifiesta como primordial para aceptar la presencia de piezas mapuche en los museos²². Por otro lado, hay quienes profundizan en el contenido que acompaña a este tipo de colecciones:

... no me molesta tanto que estén nuestras piezas exhibiéndose en un museo no administrado por gente mapuche (...) pero sí lo que me molesta es que en los datos técnicos, en la ficha técnica, no se explicita el origen de este objeto, por ejemplo, el Precolombino solo pone colección privada o de una minera, pero no sale el año de producción del objeto, ni tampoco sale si fueron producto del huaqueo, del robo indiscriminado a los espacios sagrados mapuche y de los cementerios (R. Castro, comunicación personal 2021).

Es decir, se señala la importancia de que el relato guiado, o la misma museografía, considere y exponga las históricas relaciones de poder —asimétricas y de opresión— en torno a la formación de colecciones, narrando de manera transparente el pasado colonial de los museos.

En segundo lugar, surge la percepción de que los museos son lugares que enseñan solo acerca del pasado. “*ta mapuche ta petu müleiñ ta iñchiñ, petu mongeleiñ, elngefule ta tūfa ta museo pipeymi may, fey ta mapuche ta mülewelay, ngüyuy tañi dungun, iñchiñle ta tukulelpatuafuiñ piay ta wingka*”²³ (E. Reiman, comunicación personal, 2021). Esta asociación e imaginario social de la institución museal como un lugar que presenta el pasado de manera estática no es de extrañar, puesto que la exhibición de las piezas patrimoniales de los pueblos originarios se ha

22 En particular el MHNC requiere de más profesionales en casi todas las áreas de trabajo, en especial en las curadurías. A pesar de estas carencias, que se han manifestado, no se ha podido contratar a más personas, ya que estos procesos son gestionados por el nivel central. Por eso, esta podría ser una propuesta que el MHNC podría solicitar en un futuro. Mientras tanto, desde 2018 se ha propuesto que en todos los proyectos de investigación y gestiones referidas a las colecciones etnográficas participen actores mapuche.

23 “Pues los mapuche aún existimos, aún estamos vivos, si se deja en el museo, como usted ha dicho, es porque los mapuche ya no existen, porque han olvidado su idioma, nosotros les haremos recordar otra vez, nos dirán los chilenos”.

caracterizado por incluir descripciones que hacen referencia a algo pasado. Precisamente, esto ocurre cuando no se trabaja con las comunidades originarias de las piezas que se resguardan.

Gran parte de las historias y narrativas que acompañan a las piezas han sido escritas y construidas desde una mirada occidentalizada y académica (Catlin-Legutko, 2016, citado en Opazo-Sepúlveda, 2021). De ahí la importancia de descolonizar el relato e incorporar una visión del presente, con la voz y las perspectivas indígenas en la exhibición de sus patrimonios.

El inicio del trabajo entre museos y comunidades es valorado y reconocido por la mayoría de las y los participantes: “Muchas veces los museos los ponen como objetos inertes, como fuera de todo contenido y contexto cultural (...) si bien hay una forma de presentar la estética, que sea atractiva y toda, falta como esos links, que me parece superbién que lo hagan ustedes” (R. Castro, comunicación personal, 2021).

Asimismo, se destaca la importancia de que el contenido se construya desde y con gente de la misma cultura. Esta reflexión estuvo muy presente en el *trawün*:

Entonces, idealmente nuestras cosas, y sobre todo las antiguas, son un referente para las nuevas generaciones, para enseñar y poder mostrarles la cultura. Estos conocimientos tan antiguos no pueden estar en cualquier lugar, tienen que estar protegidos y tienen que asegurar la enseñanza a niños y niñas, y lo más contextualizado posible, como lo que hemos hecho acá, con *kimün* y con *nütram*, con todo lo que pueda salir para que ese *chemamüll* o el *mamüll* no esté solo, sino que esté acompañado y sostenido por una cultura, no solamente el objeto, sino que toda su espiritualidad, y para llegar a hacer eso, eso es un trabajo arduo, complejo y muy difícil, porque hay que pensar y repensar y reflexionar, y que tiene que brotar y madurar desde los *chachay* y los *papay*, y la gente que sabe y que tiene este *kimün* (A. Chihuaicura, comunicación personal, 2021).

Como señala Antonio, es fundamental que el uso museístico del *chemamüll* sea adecuado, contextualizando sus significaciones y usos, y respetando la espiritualidad que representa para la cultura mapuche.

En general, desde la mirada profesional-académica las piezas culturales museales son gestionadas en condiciones que tienen como principal fin su resguardo y conservación. Sin embargo, para las poblaciones originarias aquellas piezas son la base de su cultura y en muchos casos representan la relación con los ancestros, con los símbolos que permiten la conexión de las actuales generaciones con sus antepasados. Es decir, tienen significados que trascienden a aquellos impuestos por el Estado y la sociedad hegemónica. Estas distinciones sobre el patrimonio pueden señalarse como diferencias ontológicas frente al concepto, de manera que ciertos grupos culturales se relacionan de modos distintos con sus herencias ancestrales, elementos naturales, símbolos o lugares. Por eso, lo que se desea para dichos elementos, para

su existencia y estima, podría llegar a ser radicalmente diferente o contrario a lo que dictan los ideales modernos (Opazo-Sepúlveda, 2021).

Como se ha señalado anteriormente, en la ontología mapuche los *chemamüll* son considerados sujetos, ya que representan y mantienen el espíritu de la persona fallecida. Si bien se desconoce si el *chemamüll* del museo fue fabricado con ese fin, las y los participantes de este estudio señalan que, dadas sus dimensiones y características, es muy probable que haya sido así. Además, como se ha reiterado, los *chemamüll* por sí mismos son figuras importantes y respetadas en la cultura mapuche, pues expresan el vínculo con el plano espiritual.

Respecto de la posibilidad de que el *chemamüll* del museo haya sido fabricado para una persona en particular, una entrevistada señala: “Yo creo que a la persona que le sacaron el rostro, yo creo que esa persona a lo mejor hace cuántos miles de años ya se fue y ya no está existiendo en este mundo de la tierra abajo, pero yo digo que esa persona debe estar muy triste” (H. Huenupil, comunicación personal, 2021). Esta tristeza se debería a la extracción del *chemamüll* de su contexto funerario. En este acto de “sacar el rostro” se profana a la persona fallecida y a su familia, así como al *admongen*, la forma de vida mapuche y su relación con la muerte. Se quebrantan las creencias y códigos que dieron sentido a la fabricación e instalación de un *chemamüll*, lo que representa la opresión a la que se encuentran expuestos los pueblos originarios.

En consecuencia, al abordar la situación del *chemamüll* en los museos surgen ciertas dudas respecto de si la trasgresión ya está hecha, es decir, si el *chemamüll* ya fue despojado del ser al que cuida y representa, ¿cómo se debe abordar de manera respetuosa, bajo protocolo mapuche, su permanencia en el museo?

En el ámbito espiritual se señala la importancia de realizar un *ngillañmawün*: “Yo estoy de acuerdo que se mantengan en los museos, como le decía, que se mantenga en los museos con su historia, que nos represente como historia mapuche, como símbolo, pero con respeto, que se haga así con un *ngillañmawün*” (E. Cona, comunicación personal, 2021). Realizar esta rogativa sería lo más básico y primordial para respetar la espiritualidad intrínseca del *chemamüll*. Lo ideal es hacerla cada cierto tiempo: “*mapuche trawün, fey mew ta ngellipuy, feymew kümechi anütuay, feyta küme ngellipukey*”²⁴ (J. Alcaman, comunicación personal, 2021).

A partir de estas propuestas surgen nuevas reflexiones, como si la realización de *ngillañmawün* ayudará a mantenerlo en otro espacio. Si equilibrará de alguna forma esta trasgresión. Difícilmente se tendrán estas respuestas a cabalidad, pero conocer las percepciones de su uso museístico representa un primer paso para un actuar respetuoso y responsable con la ontología de la cultura que le dio origen.

24 “Una reunión mapuche, entonces harán rogativa, entonces, de buena manera se asentará, entonces, se le hará habitualmente rogativa”.

Reflexiones en torno a las actuales condiciones de exhibición del *chemamüll* y propuestas nuevas y pertinentes para su exhibición y puesta en valor

La ejecución y resultados del presente estudio derivan en un proceso de musealización del *chemamüll*, es decir, en la asignación de valores desde las voces mapuche. Asimismo, los espacios dialogales permitieron dar cuenta de nuevas aristas para considerar en la exhibición y puesta en valor del *chemamüll*. Tales aristas revelan formas de gestionar su propio patrimonio dentro del espacio museal, el cual se ha caracterizado por museografías, en su mayoría, construidas sobre la base de conocimientos de intelectuales, académicos y/o del Estado, y que hoy, desde una perspectiva decolonial, se pretende encaminar hacia una gestión respetuosa con el pensamiento mapuche.

De esta manera, lo primero que se debe tomar en consideración para una correcta exhibición y puesta en valor acorde al *mapuche kimün* es realizar la ceremonia:

... esa espiritualidad es la que no debe de perderse de vista y a lo mejor la pieza que está en el museo a estas alturas de la vida sacarla sería un error, pero sí darle una connotación y a lo mejor ponerlo en un sitio especial, no sé, pero algo habría que hacer con eso (...) entonces, uno tiene que pensar un poquito, cómo a esta altura y en las condiciones le devolvemos a eso que tenemos ahí lo que realmente se merece por lo que significa y lo que es, tanto en el tema cultural como en el tema espiritual, entonces son varias cosas (...) hoy día no se puede volver a lo ideal ni a lo óptimo, sino tratar de buscar lo que más esté al alcance que más corresponde hacer, no lo que conviene hacer, sino lo que corresponde (M. Treumun, comunicación personal, 2021).

Para que su resguardo y exhibición sean respetuosos con la ontología mapuche es importante conocer las percepciones mapuche sobre las representaciones socioculturales y los usos actuales del museístico del *chemamüll* del MHNC. Decolonizar el quehacer curatorial implica tratar de manera distinta las piezas museales, es decir, no solo diferenciarlas según su materialidad y necesidades específicas para una óptima conservación y/o exhibición, sino también según lo que representan y significan para la cultura que les dio origen.

Otro elemento que se reiteró y destacó fue la importancia de incorporar en el relato guiado la lógica colonial fundacional de los museos y cómo desde hace algunas décadas esta ha sido cuestionada. Incluir este aspecto en el relato guiado permitiría a su vez dar a conocer los recientes trabajos que realice el museo en esta línea decolonial.

Por otro lado, se enfatizó en la contextualización de la pieza en sí, es decir, en que la museografía describa dónde se insertan, qué representan, para qué se utilizan: “Me gustaría que estuviera solamente en los *eltun*, a lo mejor también en otro lugar, pero donde fuera importante, donde se conociera, o donde hubiera como una historia que relacionara a los *chemamüll* en los *eltun*” (E. Cona, comunicación personal, 2021). Como señala Eliana, la utilización de un *chemamüll*

debe venir acompañada con la presentación de lo que significa y representa espiritualmente para la cultura mapuche, de manera que se informe adecuadamente sobre este y no se distorsione su significación. En particular, estos elementos sí están incorporados en la museografía actual, que dispone de una fotografía²⁵ de un cementerio mapuche detrás del *chemamüll*, con cuatro paneles interactivos que al abrirlos despliegan imágenes²⁶ que muestran el esculpido y la ceremonia de instalación:

... al fondo tienen esta gigantografía del cementerio que me parece bien, sin tanto texto, sino como un link visual de donde estaba posiblemente ese objeto naturalmente dispuesto. Y hacer esa referencia y dar ese contexto me parece genial. Porque muchas veces los museos los ponen como objetos inertes, como fuera de todo contenido y contexto cultural, como que uno no se explica o uno no llega a saber para qué se usaban, qué eran, en qué consistían, como que hay una descontextualización supergrande (R. Castro, comunicación personal, 2021).

Ambos recursos permiten contextualizar el uso histórico/tradicional de los *chemamüll* en los *eltun* y los procesos ceremoniales que acompañan su instalación.

Otro tema en el cual se enfatizó es que la museografía exhiba el *chemamüll* de manera dinámica, vale decir, que no se presente ni condicione en las narrativas como un objeto del pasado que está en desuso. Se propone incluir en el guion curatorial una mirada contemporánea del *chemamüll*. Precisamente, los resultados expuestos en este informe permiten darle este ambiente narrativo²⁷, al profundizar en su representación espiritual y en los nuevos espacios y contextos en los cuales se insertan hoy en día:

... lo que hoy hemos realizado es como aportar al proceso, porque igual esto hay que verlo como un proceso, lo que hoy día construimos puede ser solamente muy poquito y quizás después van a salir otras cosas que va a haber que ir las sumando, así como también esa es la razón de ir modificando la museografía en cada museo, porque el *kimün* va cambiando, los procesos van cambiando (R. Huenschlaf, comunicación personal, 2021).

Como indica la *lamngen*, la implementación de estas narrativas dentro de la estructura museal a través del guion curatorial es un proceso que debe darse continuamente a fines de adaptarse a los cambios (resignificaciones y nuevos usos) y ofrecer nuevas alternativas, en sintonía con las dinámicas contemporáneas socioculturales (Aranzazu-López *et al.*, 2018).

25 La imagen es parte de la Colección del Museo Mapuche de Cañete.

26 Todas las imágenes van acompañadas de citas del libro *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX* (autobiografía de Pascual Coña, de P. Ernesto Wilhelm de Moesbach).

27 El propósito de los ambientes narrativos es concebir al museo desde nuevas perspectivas con el objetivo de crear experiencias museográficas que promueven la autorreflexión, integran las voces antes marginadas, donde la museografía genera una sensación de vigencia y vitalidad (Aranzazu-López, Bahamón-Cardona y Beltrán, 2018).

CONCLUSIONES

Los resultados expuestos dan cuenta de que el *chemamüll*, además de ser utilizado actualmente en contextos funerarios, ha adquirido nuevos usos en diversos escenarios, es decir, ha transitado desde el espacio ceremonial al espacio público (Rojas, 2020). El *chemamüll*, al representar el *püllü* de la persona fallecida, lo dota de un valor espiritual intrínseco, de modo que es comprendido y entendido desde la ontología mapuche como un sujeto. Por eso, aquellos escenarios que no respetan ni reconocen este valor espiritual son percibidos de manera negativa.

En consecuencia, los diversos usos, gestiones e intervenciones que se realicen en torno a los *chemamüll* no deben disociar su inmaterialidad de su materialidad, más bien, estos aspectos deben ser comprendidos como un todo. Hacerlo es de suma importancia para desplegar un trabajo con respeto, que mejore su puesta en valor y exhibición.

En particular, se manifestó una recepción positiva respecto del uso museístico del *chemamüll*, siempre y cuando se realicen ceremonias protocolares mapuche, a fin de no seguir transgrediendo la espiritualidad que representa. A su vez, se propusieron componentes para incorporar en su museografía, los que se presentan como insumos para construir una propuesta de exhibición y puesta en valor óptima, acordes al *mapuche kimün*.

Los saberes mapuche expuestos en los encuentros dialogales representan una oportunidad de revalorizar institucionalmente el *chemamüll* a través de la autorrepresentación indígena. Es decir, de transformar la musealización mediante sus conocimientos, miradas y lógicas, para así causar un impacto positivo y real en el *modus operandi* del museo con sus aportes decoloniales (Cury, 2020), e incluir una forma de conocimiento que complementa al ya producido por la institución (Bertin, 2021).

Los hallazgos permiten dar cuenta del dinamismo del *chemamüll* y de la importancia de reconstruir las narrativas —hacia una autonarrativa— que se presentan al público y que apoyan su exposición, dejando de lado descripciones que aluden solo al pasado y/o lo tradicional, para dar cabida a una mirada contemporánea.

Tanto la experiencia del FAIP realizado en 2019²⁸ como la del presente estudio se proponen como el inicio de un largo camino hacia una decolonización del conocimiento, bajo una lógica de diálogo entre iguales. Ambas experiencias han contribuido a incorporar el dinamismo que merecen las piezas categorizadas como “etnográficas” y a fomentar la participación de las comunidades en el espacio del museo.

Este último aspecto estuvo muy presente en las reflexiones finales de las y los participantes del *trawün*, quienes señalaban la riqueza del diálogo en torno a estos temas, y cómo estos espacios permiten activar sus memorias, relacionarse con prácticas tradicionales y reconectarse con sus

28 “*Chañuntuku y matra*, más que anverso y reverso: Usos, técnicas y relaciones de la expresión textil ecuestre pewenche de la colección del Museo de Historia Natural de Concepción, Chile”.

ancestros. Como señala Opazo-Sepúlveda, la codocumentación podría ser un ejercicio que comporte beneficios mutuos, pues el museo gana conocimientos que no posee, los saberes indígenas, y estos últimos recuperan y revitalizan conocimientos y técnicas que los objetos provenientes de sus territorios y pasados guardan en sus manufacturas y materialidades (2020, p. 65). Por tanto, estos estudios participativos son muy significativos para ambas partes. Sin embargo, “descolonizar el museo no es un hecho instantáneo. A medida que las audiencias continúan cambiando, los museos deberán revisarse constantemente. Las nuevas audiencias tendrán nuevas expectativas y necesidades, de ahí la necesidad de que los museos se evalúen y realicen auditorías de descolonización una y otra vez” (Chitima, 2021, p. 69)²⁹.

Sin duda, quedan muchos retos y desafíos por delante a fin de avanzar hacia un trabajo decolonial de manera reflexiva. Entre ellos, incorporar personas nativas al equipo de trabajo para que se hagan cargo particularmente de las colecciones etnográficas, generar estrategias y principios (políticas o planes de acción) de operar decolonialmente, identificar en las diferentes áreas del museo conductas coloniales, etcétera.

Para finalizar, como señala Opazo-Sepúlveda, la existencia, legitimidad social y supervivencia de estas instituciones dependerá de cuán capaces sean de construir historias plurales, que sucedan entre territorios, tiempos y actores múltiples, asegurando la autonomía y autorrepresentación de estas subjetividades. Este es un camino recientemente iniciado por los museos de Chile, que representa una importante oportunidad para construir nuevas maneras de relacionarnos, haciendo ejercicio de conciencia de las autoridades implícitas entre los participantes del encuentro, y de voluntad para renunciar a la autoridad que estas instituciones han tenido históricamente frente a los grupos indígenas, sus identidades y sus historias (2020, p. 100).

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos al Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2021 del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural por la oportunidad y los fondos para desarrollar esta investigación y, especialmente, a todas y todos aquellos que colaboraron en reconstruir parte de la memoria histórica oral mapuche a través de los distintos *nütram*, colaborando en las entrevistas, acompañando, dirigiendo procesos, escuchando y aportando con sus respectivos saberes. Sus aportes no solo visibilizaron el *kimün* en torno a los *chemamüll* y a los temas museísticos que implican su exposición, sino también la revalorización, contextualización y reconstrucción de la memoria oral mapuche a través de sus propias voces, en su propio idioma, en el que será sin duda un material fundamental para las futuras generaciones.

29 Traducción propia. Cita original: “Decolonising the museum is not an instant happening. As audiences continue to change, museums will be required to constantly review themselves. New audiences will have new expectations and needs, hence the need for museums to review and conduct decolonisation audits time and again”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aignerren, Miguel (1999). “Análisis de contenido. Una introducción”, en: *La Sociología en sus Escenarios*, 3, pp. 1-52.
- Aranzazu-López, Carlos, Carlos Bahamón-Cardona y Diego Beltrán (2018). “Narrativas museográficas interactivas”, en: *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, 10(19), pp. 75-86.
- Bertin, Marion (2021). “Que signifie ‘décoloniser’ les musées?”, en: Yves Bergeron y Michele Rivet. *Descolonizando la Museología 2* (pp. 43-47). ICOFOM.
- Bizama, Karina (2021). “Nütram (conversación), una herramienta con pertinencia cultural en la investigación en contexto mapuche”, en: *Revista Inclusiones*, 8, pp. 344-358.
- Brulon, Bruno (2020). “Introducción. Descolonizando la museología: la experiencia museística contada en los tiempos de las comunidades”, en: Bruno Brulon (ed.). *Descolonizando la museología* (pp. 30-50). ICOFOM.
- Chitima, Simbarashe (2021). “Negotiating the Decolonisation of National Museums in Zimbabwe”, en: Yves Bergeron y Michele Rivet. *Descolonizando la Museología 2* (pp. 67-70). Río de Janeiro: ICOFOM.
- Cipolletti, María (2018). “Significados escondidos. Artefactos y aquello que se nos escapa sin un acercamiento émico”, en: Michael Kraus, Ernst Halbmayer y Ingrid Kummels (eds.). *Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)* (pp. 305-318). Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz.
- Cury, Marília (2020). “Indigenous peoples and Museology – experiences at traditional museums and possibilities at indigenous museums”, en: Bruno Brulon (ed.). *Descolonizando la museología* (pp. 354-370). Río de Janeiro: ICOFOM.
- Farías, Israel (2021). “Génesis y procesos determinantes de la identidad mapuche urbana: implicancias educativas y políticas”, en: *Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe*, 15(29), pp. 79-99. doi: doi.org/10.5281/zenodo.5716227
- García, Jesús, y Ana Pablo (2021). “Descolonización del pensamiento y la teoría de los museos para pensar en la definición de museo: una plática con el Dr. Walter Mignolo”, en: *Más Museos*, 2(3), pp.1-5.
- Guevara, Tomás (1908). *Psicología del Pueblo Araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Kraus, Michael, Ernst Halbmayer e Ingrid Kummels (2018). *Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz.
- Leff, Enrique (2011). “Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción de social de la sustentabilidad”, en: Arturo Argueta, Eduardo Corona-Martínez y Paul Hersch (coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 379-391). Ciudad de México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Ediciones de la UNAM.
- Lobeto, Claudio (2020). “‘Liberar’ la estética. Una mirada decolonial del Museo Afrobrasil”, en: *Hermeneutic*, 18, pp. 137-155.
- Looser, Gualterio (1934). “La representación de figuras humanas y de animales por los araucanos”, en: *Clío*, 5, pp. 23-31.

- Mirigõ, Diana, y Orlando Maha-piria (2018). “La perspectiva desde Mitú, Colombia: museos, objetos y narrativas”, en: Michal Kraus, Ernst Halbmayer e Ingrid Kummels (eds.). *Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz.
- Opazo-Sepúlveda, Camila (2020). *La gestión del patrimonio indígena en los museos de Chile. El caso del Museo Histórico Nacional (1990-2020)* (tesis de posgrado). Universitat de Barcelona, España.
- Poblete, Carolina, Alberto Moreno, Eduardo Sandoval y Esteban Aedo (2020). “*Kuifi kimün aukantun kimeltuwün meu*. La enseñanza del juego mapuche desde las lógicas internas de su cultura (*Kuifi kimün aukantun kimeltuwün meu*. The teaching of the Mapuche game from the internal logic of its culture)”, en: *Retos*, 37, pp. 197-204. doi: 10.47197/retos.v37i37.72518
- Reca, María, Ana Canzani y María Domínguez (2019). “Colecciones etnográficas y sus potencialidades educativas: una experiencia de activación patrimonial”, en: *Midas*, 10. doi: 10.4000/midas.1756
- Rojas, Montserrat (2020). *Chemamüll, gente de madera, ayer y hoy* (tesis de posgrado). Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Saavedra, José, y Eugenio Salas (2019). “El chemamüll: Tradición sagrada, pervivencia y símbolo de resistencia cultural mapuche”, en: *Cuadernos de Historia del Arte*, 32(7), pp. 33-103.
- Scholz, Andrea (2017). “Tejiendo nuevos enlaces: la revitalización de una colección etnográfica por la plataforma Compartir Saberes”, en: *Mundo Amazónico*, 9(1), pp. 119-142. doi: 10.15446/ma.v9n1.64354
- Verniory, Gustave (2001). *Diez años en Araucanía: 1889-1899*. Santiago: Pehuén.

JOSEFA KRSTULOVIC MATUS

Investigadora responsable

Antropóloga

Curadora de Colecciones de Artesanías y Etnográficas

Museo de Historia Natural de Concepción

Coinvestigadores

ANTONIO CHIHUAICURA CHIHUAICURA

Rütrafe

Profesor de lengua mapuche

DAEM Tirúa

ROXANA TORRES ROSSEL

Artista visual

Curadora de Colecciones Fotográficas

Directora (s)

Museo de Historia Natural de Concepción

MÓNICA OBREQUE GUIRRIMAN

Antropóloga

Curadora

Directora (s)

Museo Ruka Kimvn taiñ Volil, Juan Cayupi Huechicura
