

Las cargas carismáticas del cautiverio mapuche: la machi alemana-mapuche y su mitohistoria para aniquilar a la historia dominante chilena

Ana Mariella Bacigalupo¹

Un frío día de invierno en julio de 2010, en la comunidad mapuche de Millali al sur de Chile, Feliciano Lefian, de noventa y ocho años, y los mapuche más jóvenes Alberto Calfuñir y Domingo Katrikura me narraron la mitohistoria de Rosa Kurin, una poderosa cautiva alemana-mapuche de la Patagonia que había llegado a Millali en 1879 para hacerse machi poco tiempo después. Machi Rosa construyó una versión alternativa de la guerra de pacificación y la incorporación de los mapuche al Estado Chileno desde su experiencia en Millali. En la mitohistoria de machi Rosa ella había salvado a los mapuche del caos y la destrucción cósmica, y los mapuche aparecen como los vencedores espirituales del encuentro con personas de afuera de origen chileno, argentino y alemán. En este artículo analizo la vida de Rosa con el objeto de cuestionar la suposición ampliamente compartida de que los chamanes carecen de conciencia histórica y de que sus vidas están al margen de asuntos más importantes como la política, la identidad y la capacidad de accionar étnicas.

Las mitohistorias chamánicas son un modo de transmitir la capacidad histórica de accionar de los indígenas, es decir, la habilidad de accionar dentro de fuerzas sociales de mayor envergadura y sobre estas²—, además de ser expresiones de identidad étnica, condición de persona y ontología indígenas. Las narrativas mitohistóricas combinan nociones cíclicas y lineales del tiempo, incorporan cambios históricos radicales a las vidas de los indígenas, mitifican figuras históricas extranjeras y chamanes indígenas, y fusionan seres humanos y no humanos, otorgándoles la capacidad de transformar historias existentes. A través de la mitohistoria chamánica en torno a Rosa Kurin, los mapuche de su comunidad, Millali, borran la historia chilena dominante y utilizan la capacidad espiritual superior de accionar que poseen para construir un mundo nuevo.

Los mapuche tienen diversas maneras de representar el pasado, cada uno con sus propios supuestos sobre la condición de persona y la identidad. La historia étnica pan-mapuche narrada por miembros de movimientos políticos urbanos es distinta de las múltiples narrativas y técnicas encarnadas de recordación utilizadas por los mapuche rurales y que aparecen en rituales chamánicos, conversaciones, discursos y cantos en funerales, bodas y partidos de hockey. Existen diferencias regionales en las maneras en que los mapuche rurales evocan el pasado. En la costa de Chile, por ejemplo, donde no hay chamanes, los mapuche ven la historia como un cúmulo expresado mediante cantos seculares³. En los valles centrales del sur, donde predominan los chamanes, los oradores y caciques

1 U. Suny Buffalo.

2 Sider, Gerald. *Lumbee Indian Histories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. xviii.

3 Cf. Course, Magnus. “Los Géneros Sobre el Pasado en la Vida Mapuche Rural”. *Revista de Antropología* #21, 2010, pp.39-58. Santiago, Chile.

agregan vidas a través de narrativas sobre linajes y los chamanes habitan subjetividades pasadas a través de la posesión de espíritus.

Según el uso que le doy al término en este caso, la *conciencia histórica chamánica* es el sentido que tienen los chamanes del tiempo y la historia tal como lo experimentan en sus vidas diarias y a través de sus estados alterados de conciencia: sueños, visiones y experiencias de vuelos mágicos y posesión. También es la forma en que los chamanes y los miembros de sus comunidades perciben y narran la historia local desde el punto de vista del chamanismo. Es decir que los chamanes o sus compañeros mapuche pueden tener *conciencia* del término al comprender y participar de la historia local y nacional. Ambos grupos de actores, en forma conjunta o separada, construyen la historia mapuche de un modo diferente de la historia nacional chilena; y los conceptos de los miembros de la comunidad están fuertemente basados en las biografías mitificadas de los propios chamanes.

Las mitohistorias chamánicas mapuche son únicas en cuanto a que son mediadoras entre diferentes tipos de recordaciones narrativas del pasado. Combinan historias de vida individuales, mitos, la historia de la cambiante identidad cultural y política de los mapuche e historias nacionales chilenas más amplias, que ellos reinterpretan a través de la óptica chamánica. Si bien muchos pueblos indígenas utilizan géneros narrativos mixtos para integrar el mito y la historia en una mitohistoria con el objeto de expresar su pasado y mediar entre ellos y los otros,⁴ las mitohistorias chamánicas mapuche recurren al concepto de capacidad espiritual de accionar para expresar la naturaleza transformadora de la condición de persona y la identidad. Al analizar la vida de la machi Rosa Kurin, me interesa la interacción entre los distintos niveles históricos presentes en su mitohistoria y las circunstancias de la capacidad de accionar, alteridad, identidad y la condición de persona que surgen en su caso.

Los mapuche rurales consideran que el grado de fiabilidad de las narrativas mitohistóricas está supeditado a la cercanía del narrador con las personas y los sucesos narrados; y estos hombres aportaban buena credibilidad a su versión de la historia.⁵ El abuelo de Feliciano Lefian era primo del padre de Rosa Kurin. Si bien Feliciano era cuarenta años menor que Rosa —quien había vivido hasta los 82 años—, habló con la autoridad de alguien que la había conocido bien y que había presenciado algunos de los acontecimientos de su vida. Alberto Calfuñir habló como el nieto preferido de Rosa, como alguien que la recordaba de primera mano y que había escuchado sus historias de niño. Domingo Katrikura era el jefe o *longko* de una comunidad vecina y era muy versado en historia local. Su abuela había conocido a Rosa. Los tres fueron armando una historia sobre Rosa, interrumpiéndose entre sí para agregar detalles, hacer preguntas y bromas. Domingo a veces agregaba fechas y nombres de lugares y de personas, e insistía en que yo los utilizara sin cambios al escribir su historia.

4 Cf. Fausto, C. y Heckenberger, M. "Indigenous history and the history of Indians". En Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*. Gainesville: University of Florida Press, 2007, pp. 1-43.; Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988; Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998, p. 208; Salomon, F. "Testimonies: The making and reading of native South American historical sources" en Salomon, F. and Schwartz, S. (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 3: 1, pp.19-95.

5 La confiabilidad de un narrador mapuche está codificada lingüísticamente: en Mapudungu mediante la partícula "urke" y en español usando "se dice que...". Cuando estas frases están ausentes significa que el narrador presenció el suceso o vio a la persona directamente.

La mitohistoria de Rosa no es otro ejemplo de una “fría” sociedad levi-straussiana que busca negar la historia y minimizar el cambio para reestablecer el equilibrio y la continuidad. Las memorias indígenas no son mitos atemporales subordinados a narrativas lineales de conquista y nacionalización; son “formas culturalmente contextualizadas de conciencia histórica que conectan el pasado, presente y futuro de un modo novedoso”.⁶ Los mapuche cuestionan las narrativas históricas chilenas al fusionar acontecimientos históricos y las vidas personales a fin de contextualizar historias locales dentro de procesos cíclicos y míticos mapuche de mayor envergadura. La conciencia histórica mapuche es a la vez cíclica y lineal. Los espíritus chamánicos se transforman a medida que se “reciclan” a través del renacimiento y, como realidades sociales en la comunidad, van cambiando en diferentes momentos histórico-políticos en el tiempo lineal.

Los habitantes de Millali transformaron la historia en mito para borrar su traumática historia de subordinación a las poderosas personas de afuera de origen chileno, argentino y alemán. Con ese objetivo, emplearon tres estrategias. En primer lugar, en sus percepciones y narrativas, transformaron a poderosas personas históricas de afuera en héroes o brujos locales, quienes se involucraban con seres humanos y no humanos para beneficio o perjuicio de la comunidad mapuche. En segundo término, priorizaron la capacidad espiritual de accionar sobre la capacidad política de accionar y otorgaron los mismos poderes espirituales a los personajes históricos mapuche y no mapuche que mitificaron. En tercer lugar, revirtieron la habitual dinámica colonial de subordinación e imitación, en la que los subordinados imitan a aquellos que tienen poder sobre ellos. La mitohistoria de Rosa Kurin, en cambio, describía a los de afuera imitando los rituales chamánicos mapuche a fin de obtener poder de los indígenas espiritualmente superiores y de etnias mixtas.

En 1879 Rosa, de 6 años, y su madre alemana, ambas pelirrojas de ojos azules, huyeron de la Patagonia argentina a caballo hacia el oeste, en dirección a la Araucanía chilena, llevando como protección una piedra trueno (*tralkan kura*) que contenía el espíritu de un antiguo guerrero chamán. La piedra pertenecía al padre de Rosa, un jefe mapuche llamado Kurin, “el moreno”. Kurin había nacido en la Araucanía pero había pasado la mayor parte de su vida en la Patagonia, atacando grupos indígenas rivales y granjas de colonos españoles, alemanes y británicos en busca de ganado vacuno, caballos y cautivos. La madre de Rosa había sido una de las colonas capturadas por Kurin durante una incursión en Buenos Aires.

En 1878 el ejército argentino había iniciado una campaña para exterminar a los indígenas de las Pampas y la Patagonia e incorporar sus territorios a la nación-estado argentina. La peor batalla contra los mapuche tuvo lugar al año siguiente, y muchas familias del linaje Kurin y otras huyeron al oeste cruzando los Andes hacia Chile⁷; entre ellos estaban Rosa y su madre. Después de un descanso con los parientes de Kurin en Cunco, lugar donde este había nacido, ambas continuaron su huída más al sur hasta Millali, a cinco kilómetros de la actual ciudad de Quepe, al sur de Temuco en la Araucanía. Allí fueron adoptadas por un primo de Kurin. Millali —en su origen Millaleu, que significa “lugar brillante” o “lugar precioso”— era un sitio remoto cercano a un cerro conocido por su poder chamánico.

6 Cf. Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past...*, y Whitehead, Neil. “Histories and Historicities in Amazonia”. En *Histories and Historicities in Amazonia*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2003, pp. 59-80.

7 Bengoa, José. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1991, p. 122, 292.



Las personas de Millali que me relataron la historia de Rosa coincidieron en que ella se convirtió en chamán o *machi* repentinamente a los doce años, al tener una visión de un toro que lucía una campana gigante de bronce. El animal trepó a la cima del cerro que se levantaba sobre Millali: el destino de las almas para la comunidad y su lugar de origen cósmico, donde, según creencias, se había librado una batalla entre los míticos culebrones del agua y de la tierra. Para los mapuche, las visiones de toros presagian violencia y conflictos futuros; sin embargo, en el sueño de Rosa los toros se transformaban en piedras y ella pudo usar su poder mágico para proteger a la comunidad.

Luego de tener esa visión, Rosa subió al cerro de Millali con la piedra trueno de su padre y entró en trance cerca de un enorme árbol de boldo (*Peumus boldus*) que, según decían, poseía poderes espirituales ancestrales. Caían rayos y se oían truenos alrededor de la cabeza y la envolvían. De este modo, se inició como machi del relámpago que incorporaba tanto el poder peligroso de los extranjeros como el poder mapuche del trueno. Los mapuche consideran a las machi del trueno como las poderosas de su clase porque la fuerza que las inicia es enorme y no puede ser controlada por los humanos.⁸ Las machi del trueno son agentes que resuelven batallas entre fuerzas antagónicas en el mundo, un rol por el que Rosa sería recordada en Millali.

Rosa Kurin vivió en tiempos de enormes cambios culturales, económicos y políticos para los mapuche. Entre fines del siglo XIX y principios del XX, el Estado chileno doblegó finalmente la prolongada resistencia del pueblo mapuche, los obligó a instalarse en reservas (después de 1884) y luego dividió muchas de esas reservas en propiedades privadas que fueron vendidas a personas no mapuche (luego de 1927). El Estado impuso una forma occidental de gobierno a las comunidades mapuche, con un presidente de la comunidad que competía con los jefes tradicionales. El incremento de jerarquía política, la pérdida de tierras y de autonomía y la mezcla de mapuche ya divididos en facciones dentro de nuevas comunidades como resultado del desplazamiento provocado por la guerra contribuyeron en su conjunto al surgimiento de conflictos internos, de los cuales Millali no estuvo exenta. Con el arribo de colonos de origen europeo, hubo un aumento del mestizaje. Esto originó, a su vez, dudas y desacuerdos entre la gente sobre lo que constituía la "verdadera" identidad mapuche.

Para 2010, cincuenta y cinco años después de la muerte de Rosa acaecida en 1955, los habitantes de Millali recordaban ese período de la historia mapuche como un tiempo de caos cósmico y a Rosa como la machi que había salvado a Millali de la destrucción por parte del ejército chileno y de las inundaciones. Luego de su muerte, la gente rápidamente la mitificó como una líder religiosa chamánica que había transformado el caos cósmico en un nuevo orden mundial mediante el uso de sus poderes chamánicos y las ventajas de su herencia étnica mixta.⁹ Junto con otras figuras de su época, en especial el militar chileno Gregorio Urrutia y el poderoso inmigrante y terrateniente alemán Juan Schleyer, Rosa se convirtió en un personaje de la mitohistoria que me narraron los habitantes de Millali.

8 Cf. Mege, Pedro. *La Imaginación Araucana*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 1997, pp. 13-18.

9 Los estudiosos de la Amazonía se han referido a estrategias políticas y figuras chamánicas-religiosas mestizas que han tenido visiones de un nuevo orden social como "mesiánicos", un término que Verber (2003) rechaza porque estos líderes chamánicos no eran mensajeros judeo-cristianos esperados de la redención espiritual. El origen étnico de Rosa y su rol como líder chamánico y mediador era similar al de Juan Santos Atahualpa (un mestizo educado que se decía descendiente de quechua) y al de Venancio Aniseto Kamiko (un hachero mestizo amazónico), ambos mestizos ambiguos marginales a la sociedad indígena por nacimiento o crianza. Al igual que Rosa, estos líderes chamánicos-religiosos utilizan los poderes que obtienen de su posición étnica ambigua para

■ ■ MITO, HISTORIA Y CAPACIDAD DE ACCIONAR

La mayoría de los historiadores chilenos creen que los chamanes carecen de conciencia histórica porque sus narrativas parecen irracionales y ahistóricas respecto de las narrativas históricas lineales occidentales y porque los chamanes amenazan los conceptos de historia del Estado y sus instituciones de poder y autoridad. Los historiadores de Chile, al igual que los de África (Feierman 1999), han privilegiado en forma sistemática las formas masculinas y estables de autoridad e historia, haciendo que las mitohistorias cambiantes y más fluidas de los chamanes femeninos y transvestitas masculinos se tornen invisibles, ahistóricas e ilegítimas.¹⁰

Si bien los mapuche rurales de los valles centrales del sur no coinciden con la “historia” creada por los historiadores occidentales, sí entienden las experiencias de los chamanes desde un punto de vista histórico. Según estos pueblos, los chamanes se convierten en parte de la historia al encarnar los espíritus del pasado (*püllu, fileu*) y las fuerzas del mundo (*nepen*) con el objeto de adivinar y curar. Estos mapuche consideran la conciencia histórica chamánica como la “verdadera historia”, que no puede circunscribirse al ámbito de la “imaginación histórica” (Comaroff 1992), de las “producciones creativas” (Lambek 1998:111) ni de los “compromisos discursivos con el pasado”¹¹.

Las mitohistorias chamánicas mapuche como las de Rosa son fundamentales para la conciencia histórica del pueblo mapuche —para su sentido del tiempo y de la historia— porque estas historias delinean el proceso por el cual la historia se transforma en mito y el mito se convierte en historia en la comprensión mapuche.¹² El poeta mapuche Leonel Lienlaf ve el presente como un tiempo histórico situado entre un pasado mítico, primordial y atemporal y un futuro igualmente mítico y atemporal (comunicación personal Diciembre 18, 2010); pero las mitohistorias chamánicas van y vienen entre el tiempo mítico y el histórico.¹³ La mitohistoria de Rosa comparte dos maneras complementarias en las

convertirse en mediadores entre el mundo de los indígenas y de los extranjeros, entre los vivos y los muertos y entre divisiones sociopolíticas, étnicas o espirituales en beneficio de la comunidad (Brown 1991; Cepek 2009). Estos líderes de ancestros mezclados fueron clave para las sociedades indígenas en momentos en que vuelven a forjarse las relaciones sociales, en que prolifera la actividad ritual y se difunden las cuestiones milenaristas. Rosa es única entre los líderes chamánicos-religiosos indígenas sudamericanos en cuanto a que no incorporó aspectos cristianos ni les dio nueva forma para satisfacer las necesidades espirituales de su comunidad, como tampoco propuso revertir el orden dominante de los colonos extranjeros a favor de un orden mapuche. Juan Santos Atahualpa lideró a los Ashaninka, Awawakan y Panoan de la Amazonía en una revuelta para liberarlos del yugo del dominio español y expulsar a los misioneros franciscanos. Transformó a los cristianos y argumentó que los sacerdotes españoles debían ser remplazados por clérigos nativos (Brown 1991:393; Santos Granero 1993:143). Venancio Aniseto Kamiko asumió un rol sacerdotal y adoptó el título de Cristo, aduciendo que los Arawakan podían celebrar sus propios rituales sin necesidad de los misioneros (Wright y Hill 1986:37). En cambio, los mapuche de Millali la colocan a Rosa en un lugar y tiempo sagrados y la ven como la creadora de un nuevo orden interétnico. Fusionan la identidad de Rosa con la de una machi mítica mapuche que salvó al mundo del caos y reconocen sus poderes como una alemana peligrosa que sedujo y transformó al coronel chileno Gregorio Urrutia.

10 Cf. Bacigalupo, Ana Mariella. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.

11 Cf. Course, Magnus. “Los Géneros Sobre el Pasado en la Vida Mapuche Rural”. *Revista de Antropología* #21, 2010, pp.39-58. Santiago, Chile.

12 Terence Turner (1988) rotula las complejas relaciones indígenas entre las diversas formas locales de mito e historia como “etno-etnohistoria.”

que el pueblo mapuche concibe el pasado. Una de ellas es a través de narrativas cronológicas lineales del pasado reciente (*küyfi*), "cuyos sucesos, personajes y lugares son conocidos por las personas"¹⁴. Esta modalidad, que produce el tipo de historia de acontecimientos con la que los occidentales están familiarizados, se expresa mediante historias de parentesco, biografías, metáforas históricas sobre "los tiempos del mundo" y las historias nacionales mapuche de dominio y surgimiento étnico. La otra modalidad es a través de narrativas mitológicas cíclicas y atemporales sobre el pasado primordial (*ruf küyfi*), cuando las fuerzas fundamentales de creación, transformación y destrucción conformaron la cosmología, filosofía y el paisaje mapuche¹⁵. Los sucesos cósmicos que involucran personajes míticos se repiten en diferentes tiempos y lugares. Según esta manera de concebir el pasado, el pueblo mapuche disuelve las identidades de chamanes prominentes y de otras personas luego de su muerte y las fusiona con las identidades de personajes previamente fallecidos y figuras míticas. Así, permanecen activas en la percepción de la gente o, en el caso de los chamanes, pueden ser rehistorizadas al renacer en nuevos cuerpos físicos. Al entrecruzarse lo cíclico con lo lineal, la mitohistoria mapuche puede verse como una especie de espiral donde las personas y los acontecimientos se repiten y se mueven a lo largo del tiempo.

La mitohistoria de Rosa Kurin brinda una nueva comprensión de la relación entre mito, historia y capacidad de accionar. Los pueblos indígenas hacen una distinción entre mito, como estructura sincrónica, e historia, como capacidad diacrónica de accionar, pues son modos cognitivos indígenas complementarios y diferentes que se expresan en distintos géneros narrativos.¹⁶ Si bien muchos pueblos indígenas combinan el mito y la historia para crear mitohistorias con fines específicos, la idea de que la distinción categórica entre mito e historia es irrelevante para comprender las perspectivas indígenas sobre el pasado¹⁷ no es válida.

Claude Lévi-Strauss escribió que los mitos son objetos históricos en constante transformación porque absorben los sucesos y procesos históricos mismos que buscan eliminar a fin de reestablecer un sentido de equilibrio social, y porque la apertura de los mitos permiten la incorporación a los de afuera.¹⁸ Muchos mitos indígenas en el mundo incorporan a los de afuera a medida que los mitos se

13 Los Yanéscha tienen una noción similar del tiempo, cf. Santos Granero, Fernando. "Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanéscha Historicity and the Struggle Against Temporality" en Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds.) *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*. Gainesville: University of Florida Press, 2007, pp. 47-73.

14 Huenchulaf, Ernesto; Cárdenas, Prosperino. y Ancalaf, Gladys. *Nociones de Tiempo y Espacio en la Cultura Mapuche*. Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, 2004, p. 24.

15 Ídem.

16 Cf. Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past...*; Hill, Jonathan. "Sacred Landscapes as Environmental Histories in Lowland South America". Ponencia presentada en el congreso American Anthropological Association Meetings, Washington, D.C., 30 de noviembre, 2007 y Hugh, Jones. "The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians". *L'Homme*, 1988, pp. 106-107, XXVIII (2-3).

17 Cf. Fausto, C. y Heckenberger, M. "Indigenous history and the history of Indians"...; Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes...* p. 208; Salomon, F. "Testimonies: The making and reading of native South American historical sources"...

18 Cf. Lévi-Strauss, Claude. *The Naked Man*. London: Jonathan Cape, 1981, p. 607; Lévi-Strauss en Gow, Peter. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 11 y 18.

rehistorizan en nuevos contextos¹⁹; y la historia de Rosa Kurin no es ninguna excepción. Personajes históricos blancos como el oficial militar chileno Gregorio Urrutia y el colono alemán Juan Schleyer, así como sucesos de la historia mapuche de sometimiento a los Estados chileno y argentino en el siglo XIX, ocupan un lugar central en la mitohistoria de Rosa.

En el trabajo de Lévi-Strauss, sin embargo, la transformación estructural y la diacronía de los mitos carecen de capacidad de accionar porque Lévi-Strauss no tuvo en cuenta la conciencia histórica indígena²⁰ que distingue entre historia y mito. Los mapuche distinguen entre las transformaciones que ocurren en el mito, donde se produce la metamorfosis de las instituciones y los personajes a lo largo de la narración, y la reorganización radical de funciones e instituciones económicas, políticas y sociales ocurridas en el tiempo histórico.²¹ En la mitohistoria de Rosa, tal como indicaré más adelante, ella ocupa el lugar del culebrón de la tierra mítica —una fuerza creadora— en el mito del diluvio mapuche, mientras que Schleyer representa al enemigo mítico, al destructivo culebrón del agua. No obstante, la estructura del mito mapuche sigue siendo la misma. Los mapuche intentan borrar la historia del dominio chileno sobre su pueblo a través de la mitificación, precisamente porque conciben el mito y la historia como categorías separadas de análisis.

La mitohistoria de Rosa muestra que, para los mapuche, los mitos son un modo de transmitir capacidad de accionar. Esta capacidad de accionar se expresa cuando los narradores reactualizan los mitos en contextos históricos específicos y fusionan el mito y la historia para fines determinados.²² La fusión de mito e historia crea las condiciones para la capacidad de accionar histórica tanto de seres míticos y de espíritus como de seres humanos.²³ Al mitificar a los hombres de la familia Schleyer como un brujo gigantesco y longevo que produjo caos al usurpar la tierra de Millali y los espíritus locales y al imitar los poderes chamánicos de Rosa, los habitantes de Millali interpretan el dominio del Estado chileno sobre su pueblo como un acto de brujería. Al mitificar a Rosa como la restauradora del orden cósmico en un momento de reorganización política y socioeconómica radical y de mestizaje, recuperan el control espiritual sobre su tierra y sus seres espirituales y recrean el lugar de su comunidad en un

19 Cf. Hugh, Jones. “The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians”..., p.130; Santos Granero, Fernando. “Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanesha Historicity and the Struggle Against Temporality”...

20 Cf. Fausto, C. y Heckenberger, M. “Indigenous history and the history of Indians”...

21 Tal como argumenta Norman Whitten (2011:331, 333): “Si bien apoyarse en un concepto de transformación, de interpretación estructuralista y neoestructuralista puede —aunque involuntariamente— negar la unión de la etnografía con la historia en provecho de un nexo de binarios textuales coloniales limitados como una explicación aplicada a la historia y/o etnografía, tal interpretación puede eclipsar la fuerza de la explicación indígena que lleva a generalizaciones en la unión de la etnografía y la historia... El estructuralismo y los enfoques y los procedimientos neoestructurales brindan un marco que abruma la evidencia inducida a través de la explicación etnográfica esencial para una ajustada lectura histórica y una cuidadosa interpretación histórica. Además, obliga a sus seguidores a descontextualizar los textos históricos y los tipos ideales abstractos de la ideología eclesiástica en busca de macrocontrastes que llevan a la distorsión epistémica”. La macrodicotomía de Lévi-Strauss de sociedades “calientes” (“occidentales” y aculturadas) que contrastaba (radicalmente) con las sociedades “frías” y prístinas ha sido criticada por Hill (1988), Turner (1988), Whitehead (2003) y Whitten (2011).

22 Varios autores han argumentado que la capacidad de accionar es una cualidad definida culturalmente, cuya definición varía según premisas ontológicas indígenas y prácticas relacionales, cf. Castro 2001; Fausto y Heckenberger 2007:12; Gow 1991; Strathern 1988; Taylor 2000; Wagner 1991.

23 Fausto y Heckenberger 2007; Rappaport 1998: 208; Salomon 1999:37.

nuevo contexto histórico. A través de este proceso, tanto Rosa como Schleyer se convierten en seres mitológicos con capacidad espiritual de accionar y poder transformador, constituidos en una presencia inmanente en la comunidad. Crean continuidad histórica en un proceso mítico, cíclico y espiralado que está fuera del tiempo histórico lineal.

A continuación, narro, en primera instancia, la historia de Millali en vida de Rosa en términos cronológicos lineales chilenos y mapuche. Luego muestro cómo los miembros de la comunidad relatan hoy en día su historia —y la de Rosa— como una mitohistoria que articula sus opiniones sobre la pérdida de tierras y de autonomía, sobre el mestizaje y las complejas relaciones de los mapuche con las personas de afuera.

■ ■ LA HISTORIA LINEAL ALREDEDOR DE LA HISTORIA DE ROSA

Desde la llegada de los españoles a Chile en el siglo XVI hasta la derrota final de los mapuche a fines del siglo XIX, el pueblo mapuche libró una prolongada resistencia mediante una guerra de guerrillas que incluyó facciones internas y alianzas cambiantes. Durante todos esos años existieron dos facciones rivales principales entre los mapuche que jugaron un rol importante en el imaginario histórico de los habitantes de Millali. La facción Nagche controlaba el sector oeste de las provincias de Arauco y Araucanía. Más al sur, la facción Wentche dominaba el piedemonte andino oriental en la Araucanía.²⁴ Los Nagche lideraron la insurrección mapuche contra los españoles durante el siglo XVIII²⁵; sin embargo, cuando Chile se independizó de España en 1810, buscaron negociar con el nuevo gobierno e integrarse a la sociedad chilena. En cambio, los Wentche siguieron enfrentados a los chilenos e intentaron hacerles respetar los tratados que los mapuche habían firmado con los españoles.

En el siglo XVI, hubo grupos de mapuche que empezaron a expandirse hacia las Pampas argentinas, atraídos tanto por el comercio de la sal de las salinas naturales en la región como por la oportunidad de atacar granjeros y grupos indígenas rivales en busca de ganado vacuno y caballos.²⁶ Ambas actividades atraían a los jóvenes mapuche porque estaban asociadas con lo masculino y les otorgaba prestigio, riquezas y poder simbólico a los guerreros.²⁷ En los siglos XVIII y XIX, muchos jóvenes mapuche de la facción Wentche —entre los que figuraba Kurin, el padre de Rosa— se desplazaron a las pampas

24 Cf. Bengoa, J. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1991; Guevara, Tomás y Mañkelef, Manuel. *Kiñe mufu trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. Santiago de Chile y Temuco: CEDM Liwen y CoLibris Ediciones, 2002; Pávez, Jorge. *Mapuche ñi nüttram chilkatun/. Escribir la historia mapuche: estudio posliminar de Trokinche müfu ñi piel: Historia de las familias siglo XIX*. *Revista de Historia Indígena* (7), 2003, pp. 7-51, y Rodríguez, C.R. “Antecedentes Históricos y Ambientales de Lumako y la Identidad Nagche”. *Revista de Historia Indígena*, Santiago de Chile: Universidad de Chile (5), 2001, pp. 83-118, sobre las facciones Nagche y Wentche.

25 Rodríguez, C.R. “Antecedentes Históricos y Ambientales de Lumako y la Identidad Nagche”... p. 84.

26 Alvarado, Margarita et al. *Weichan, la guerra de Arauco: Una mirada desde la estética 1536-1656*. Documento inédito, Santiago de Chile, 1991; Bengoa, J. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX...* pp. 101-103; Mariman, Pablo et al. *Escucha Winka: Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro*. Santiago de Chile: Lom, 2006, pp. 56 y 57.

27 Alvarado, M. et al. 1991, pp. 84, 87, 89; Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Archeological and anthropological perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the nineteenth century*. London: Bergin and Garvey, 2002, y Del Río, W. *Memorias de Expropiación: Sometimiento e Incorporación Indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 4 y 5.

argentinas y a la Patagonia para escapar de las guerras de los europeos en contra de los pueblos indígenas y para exaltar sus nombres como bravos guerreros y expertos jinetes. Es muy probable que la madre de Rosa haya sido tomada cautiva en 1872, durante una invasión mapuche a Buenos Aires, la capital de la Argentina.²⁸ La joven había arribado con la primera ola de inmigrantes alemanes llegados a las provincias de Buenos Aires, Neuquén y Río Negro a comienzos de 1870 en busca de tierras. “El cacique [Kurin] la expropió”, explicó un hombre de Millali. “Vio que era bonita y se la llevó en ancas. Se convirtió en su esposa y nueve meses más tarde nació Rosa”.

Hacia 1878, luego de varias décadas de una endeble alianza entre Kalfukura, el líder wenteche más importante, y varios gobernadores federales chilenos y argentinos, el discurso nacional argentino interpretó a los mapuche wenteche como bárbaros invasores que impedían que los indígenas locales se convirtieran en civilizados ciudadanos argentinos.²⁹ Ese año la alianza se hizo añicos cuando el general argentino Julio Roca y el coronel chileno Gregorio Urrutia coordinaron esfuerzos para exterminar a los indios de las pampas y la Patagonia, en las provincias de Neuquén y Río Negro en Argentina, y en las provincias de Arauco y Araucanía en Chile.³⁰

Después de la derrota mapuche en Argentina en 1879, y en Chile, en 1881, los miembros de varios linajes, tanto de las facciones Wenteche como Nagche, se trasladaron a la zona de Quepe, escapando de los colonos que se habían apoderado de sus comunidades. La zona de Quepe tenía escasa población y los jefes pudieron afincarse fácilmente y adquirir tierras. En 1884 el gobierno chileno completó su “pacificación” de los mapuche obligándolos a pasar a reservas, algunas de las cuales se convirtieron en las comunidades de Millali y sus vecinos.

Según las leyes chilenas, las tierras de la reserva otorgadas a los mapuche debían consolidarse y sus derechos comunitarios debían formalizarse antes de que pudiera venderse cualquiera otra tierra. En la práctica, las tierras se remataron a propietarios privados y a compañías de colonización antes de que los mapuche pudieran resolver sus reclamos territoriales.³¹ En teoría, el gobierno diferenciaba entre tierras desocupadas, que eran propiedad del gobierno, y las tierras indígenas, que solo podían venderse con la autorización del gobernador de los indígenas.³² En la práctica, el gobierno consideró muchas de las tierras utilizadas por los indígenas como si estuvieran desocupadas y el gobernador de los indígenas a menudo autorizaba la venta de tierras indígenas a colonos.

28 Rausch, G. B. *Conflict in the Southern Cone: The Argentine Military and the Boundary Dispute with Chile, 1870-1902*. New York: Praeger, 1999, p. 42.

29 Cf. Lazzari, A. y Lenton, D. “Araucanization and Nation, or How to Inscribe Foreign Indians upon the Pampas during the Last Century” en Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Contemporary perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego: living on the edge*, Westport: Bergin Garvey Series in Anthropology, 2002, pp. 33-46; Walther, Juan Carlos. *La conquista del desierto*. Buenos Aires: Eudeba, 1973; Zeballos, Estanislao. *Callvucurá y la dinastía de piedra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1981.

30 Cf. Bengoa 1991:260-261; Del Río 2005.

31 Mallon, Florencia. “Land, Morality and Exploitation in Southern Chile: Rural Conflict and Discourses of Agrarian Reform in Cautín, 1928-1974”. *Political Power and Social Theory*. Vol. 14, 2001, pp. 147, 160.

32 Donoso, Ricardo y Fanor Velasco. *Historia de la Constitución de la Propiedad Austral*. Imprenta Cervantes: Santiago, Chile, 1928, pp. 35-37, y Duchens, M. *Europeos Para Chile: La Reactivación de la Política de Colonización y el Trabajo de los Agentes Generales de Europa 1881-1886*. Tesis de Maestría. Santiago, Chile. Universidad Católica de Chile, 1995, p. 32.

En 1885, mucho antes de que los habitantes de Millali se hubieran constituido como comunidad y recibieran sus títulos de propiedad de la tierra (cosa que recién ocurrió en 1909), el gobierno chileno subastó el noventa por ciento de las tierras más fértiles de Millali a colonos, en su mayoría chilenos, aunque significativamente para esa comunidad, también figuraba un colono alemán llamado Juan Schleyer. Schleyer (1840-1925) llegó a la Araucanía con la segunda oleada de inmigrantes alemanes, enseguida después de la campaña de pacificación chilena de 1881-1884. Fue el primer colono alemán en los alrededores de Temuco y aún se lo sigue exaltando en el discurso nacional chileno por llevar la "civilización" a la zona. En 1885 Schleyer adquirió grandes superficies de tierra alrededor de Quepe, incluyendo el cerro de Millali. Construyó el pueblo de Freire, su estación de tren tuvo un exitoso emprendimiento maderero, y se convirtió en el superintendente de ferrocarriles local y en el primer alcalde de Freire.

El sistema de reservas produjo una reorganización radical en los sistemas mapuche de poder y autoridad. Ya no era posible continuar con el antiguo estilo de vida de movilidad y neolocalidad que tenían los miembros de patrilinajes aliados que ocupaban territorios ilimitados, dado que las reservas tenían límites precisos y los mapuche no podían obtener nuevas tierras.³³ En épocas anteriores a las reservas, el hijo más competente de un *longko* o jefe heredaba la función paterna. Un *longko* controlaba la distribución de la tierra dentro de su comunidad y encabezaba los rituales colectivos (*ngillatun*). Las machi o chamanes heredaban sus poderes por la vía materna de la familia, a menudo a través de la abuela materna. Las familias que producían machi y *longko* gozaban de prestigio y poder sobre las demás.

En Millali, como en otras zonas mapuche cercanas a los centros urbanos del centro sur de Chile, el sistema de reservas creó tres líneas paralelas de autoridad: el presidente electo, el *longko* y la *machi*. En la línea secular, un presidente electo desempeña tareas políticas y administrativas en nombre de la comunidad y negocia con el gobierno sobre cuestiones tales como los reclamos territoriales. A menudo, los descendientes del *longko*, a quien se le habían otorgado originalmente los títulos de propiedad de la tierra, y sus aliados asumen las funciones de presidente y funcionarios administrativos vinculados. En Millali, las familias Calfuñir y Huenchuñir, descendientes de los dos primeros linajes Wenteché afincados allí, lideraron la presidencia. La segunda línea de autoridad descansa en los jefes tradicionales o *longko*; no obstante, la incorporación de la administración secular ha erosionado su poder y su habilidad de negociar con jefes de otras comunidades.³⁴ En Millali, en lugar de tener autoridad secular, los *longko* ahora tienen una función de organizadores de los rituales *ngillatun* y se desempeñan como sacerdotes de *ngillatun*. En Millali y en las zonas mapuche de los valles del centro sur no existen *ngenpin* (dueños de la palabra) para ejercer el rol de sacerdotes durante los *ngillatun* como hay en las comunidades Huilliche y Pewenche, y entre los mapuche en las zonas cercanas a Freire y Villarica.³⁵ En los valles

33 Cf. Bengoa, J. "Políticas públicas y comunidades mapuches: Del indigenismo a la autogestión". *Revista Perspectivas* 3(2), 2000, pp. 331-365; Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Universidad de Santiago, 2000, y Stuchlik, Milan. *Life on a Half Share*. London: C. Hurst, 1976.

34 Mallon, Florencia. "El siglo XX Mapuche: Esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales" en Martínez Neira, C. y Saavedra, M.E. (eds.). *Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago de Chile: Catalonia, 2009, pp. 155-190, y Martínez, C. "Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública" en Martínez Neira, C. y Saavedra, M.E. (eds.) *Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago de Chile: Catalonia, 2009, pp. 135-153.

35 Cf. Bacigalupo "El Rol Sacerdotal de la Machi en los Valles Centrales de la Araucanía, en *¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?* Armando Marileo, Ana Mariella Bacigalupo, Ricardo Salas, Ramón Curivil, Cristián Parker, and Alejandro Saavedra, eds. Pp. 51-98. Santiago, Chile:

mapuche del centro sur, los *longko* elegidos por su conocimiento y habilidad obtenida a través de sueños y visiones organizan los *ngillatun* y ejercen roles sacerdotales. La tercera línea de autoridad descansa en las *machi* que, como intermediarias entre el mundo espiritual y el humano, también son contratadas para ejercer en el *ngillatun* en los valles mapuche del centro sur. En Millali hay mucha tensión y competencia entre *machi* y *longko* por ejercer los roles sacerdotales en el *ngillatun*.³⁶

Además de la competencia originada por el cambio de jerarquías sociales y políticas, otra fuente de conflicto y división surgida en vida de Rosa Kurin fue el cambio de punto de vista de los mapuche respecto del mestizaje y de la participación en la sociedad chilena. Anteriormente, los mapuche consideraban el mestizaje como neutral, en el peor de los casos, y como ventajoso, en el mejor de los casos ya que era una estrategia eficaz para expandir alianzas y poder. Al igual que muchos otros pueblos indígenas, los mapuche cultivaron una prolongada práctica de apertura hacia el otro, mediante la cual el yo indígena es posible únicamente a través del conocimiento, la incorporación, y la encarnación del punto de vista de personas, entidades y fuerzas foráneas³⁷. La otredad social continúa siendo una cuestión fundamental en las representaciones indígenas del pasado³⁸. Al hacerse similar a los otros —aunque sea solo parcialmente—, los indígenas creen que podrán comprender, pacificar y establecer relaciones sociales con ellos y tener acceso a sus cosas y poderes³⁹.

Sin embargo, la pérdida de territorio en manos de terratenientes chilenos y alemanes, junto con la discriminación hacia los mapuche por parte de las autoridades chilenas, hicieron que los no mapuche chilenos (*wingka*), los estadounidenses o europeos (*gringo*) e incluso los mestizos (*champurra*) fueran vistos en Millali con grandes sospechas. Los mapuche empezaron a limitar su apertura hacia el otro para evitar “convertirse en *wingka*”. Hacia 1930 algunas personas de la comunidad habían comenzado a recurrir a nociones esenciales de identidad étnica basadas en lazos de sangre para protegerse de ser asimilados por la cultura chilena dominante. Otros buscaron participar de la sociedad chilena en igualdad de condiciones.⁴⁰ Un líder mapuche de Quepe, por ejemplo, intentó sin éxito la subdivisión de las reservas mapuche en lotes de propiedad individual, creyendo que esto ayudaría a integrar mejor a los mapuche en la sociedad chilena como ciudadanos de igual categoría. Los

Ediciones San Pablo, 1995; Dillehay, Tom *Monuments, Empires, and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. New York: Cambridge University Press, 2007; Foerster, Rolf. *Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, 1985, y Course “The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche Ritual Authority.” Hau, 2012.

- 36 Bacigalupo “El Rol Sacerdotal de la *Machi* en los Valles Centrales de la Araucanía, en *¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?* Armando Marileo, Ana Mariella Bacigalupo, Ricardo Salas, Ramón Curivil, Cristián Parker, and Alejandro Saavedra, eds. Pp. 51-98. Santiago, Chile: Ediciones San Pablo, y Bacigalupo, A. M. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- 37 Santos Granero, Fernando. “Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha patterns of Culture Change” *Current Anthropology*, Vol.50, No.4, 2009b, pp.477-512.
- 38 Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past...*, 1988, p. 10.
- 39 Gow 2007:300; Vilaca 2006:512.
- 40 Cf. Crow, Joanna. “Negotiating Inclusion in the Nation: Mapuche Intellectuals and the Chilean state”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5(2), 2010, pp. 131-152; Mallon, Florencia. “La Doble Columna y la Doble Conciencia en la Obra de Manuel Manquilef”. *Revista de Antropología* 21, 2010, pp. 59-80.; Menard, André. “Manuel Aburto Panguilef: de la República Indígena al sionismo mapuche”. *Nuke Mapu Working Papers Series* 12, 2003, disponible en: www.macpuche.info, pp. 7-8; Menard, André y Pavez, Jorge. *Mapuche y Anglicanos*. Santiago de Chile: Ocho Libros, 2007, p. 51.

miembros de la facción Wentche que apoyaban el esencialismo mapuche acusaron a los defensores de la participación de ser personas de afuera "como *wingka*" o como miembros de la facción enemiga Nagche.

Entonces, en las comunidades de los alrededores de Quepe, miembros de diferentes facciones y linajes mapuche, que ostentaban diversas conexiones patagónicas y chilenas, se mezclaron entre sí, con chilenos y no mapuche y con personas de origen europeo reciente. Los mapuche habían perdido la guerra, a muchos de sus miembros, sus tierras y su poder, y se veían forzados a adaptarse rápidamente a un nuevo modo de vida. La confusión, competencia política e interacción étnica resultantes serían parte de la vida y del legado de Rosa Kurin en Millali.

■ ■ LOSTIEMPOS DE ROSA, UNA MACHIALEMANA-MAPUCHE

Las personas con las que hablé en Millali creían que, cuando Rosa llegó a la comunidad, el espíritu de un poderoso *machi* fallecido rondaba por allí, buscando a alguien para iniciarlo como nuevo machi en quien renacería su espíritu. Un hombre me contó que un miembro de la familia del muerto "soñó que el espíritu decía: 'Me voy muy triste porque busqué por el norte, por el sur, por el este y por el oeste y no encontré a ningún buen hombre ni a ninguna buena mujer [para elegir como machi]'... Pero ese espíritu siguió andando y se apoderó de Rosa. Ella entendía a los espíritus".

Rosa Kurin era una buena candidata para ser elegida por el espíritu chamánico por dos motivos. En primer lugar, tenía poder espiritual obtenido de lo que podría denominarse el "complejo chamánico-militar patagónico", el linaje Kurin de su padre y toda la tradición de los guerreros wentche quienes, según se creía, poseían poderes sobrenaturales superiores a los de sus rivales Nagche. Los mapuche creen que los líderes carismáticos decimonónicos como Kurin utilizaban el *nwen* o fuerza vital derivada de ancestros, animales espirituales y piedras especiales para hacer llover y convertirse en guerreros invencibles y oradores persuasivos. Las piedras son fuentes especialmente importantes del poder *nwen*; son chamanes y ancestros petrificados que continúan otorgando poderes a seres humanos vivos. Al llegar a Millali de pequeña, Rosa ya poseía el poder de la piedra trueno de su padre.

El segundo motivo por el que Rosa resultaba una elección probable como *machi* era su mestizaje, pues la ubicaba en una condición de alteridad u otredad. Se considera que las personas de ascendencia mixta, gringa y mapuche, poseen poderes especiales porque ven el mundo tanto como personas de adentro como de afuera; Rosa fue una de las tantas *machi* alemana-mapuche rubias o pelirrojas y de ojos azules de la Araucanía.⁴¹ Las *machi* buscan obtener poder y conocimiento de los espíritus muertos de personas poderosas, como por ejemplo de *machi* y *longko*, que son vistos como personas sociales no humanas de afuera porque ya no están con vida.⁴² Rosa fue considerada más cercana

41 Cf. Bengoa, J. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX...*, p. 85; Vicuña Mackenna, Benjamín. *Discursos Parlamentarios*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1939.

42 Viveiros de Castro, Eduardo *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4:469-488, 1998. Eduardo Viveiros de Castro argumenta que los muertos no son humanos porque están separados de sus cuerpos y, por lo tanto, son radicalmente diferentes del mundo de los vivientes. Los espíritus muertos se transforman en animales y en otras formas de alteridad corpórea tales como afines y enemigos (1998:482).

al mundo de los muertos que otros por ser una persona étnica de afuera, un afín potencial sin parientes consanguíneos en la comunidad, y porque al ser machi, “un ser multinatural por definición y oficio”⁴³, ella podía moverse entre las perspectivas e identidades de seres humanos, animales, espíritus, personas de adentro y de afuera, sin perder su condición de sujeto humano mapuche. Por lo tanto, ella era capaz de mediar con los espíritus muertos con mayor eficacia que cualquier otra persona de Millali.

Las personas de Millali creían que, debido a su mestizaje, Rosa podía imitar y apropiarse mágicamente del poder de los alemanes y hacerlo parte de su práctica como machi mapuche. Domingo Katrikura explicó:

“La mezcla de Mapuche con alemán o de Mapuche con wingka sale extremadamente inteligente y poderosa. . . porque el *wingka* es rápido en sus reacciones y tiene el poder de la riqueza y las conexiones políticas y trabaja todo el tiempo. . . y el Mapuche es espiritual y tiene el poder de los ancestros y de la tierra. Por ese motivo Rosa era tan poderosa. Todos esos poderes eran parte de su práctica de machi”.

No obstante, a pesar de su herencia mestiza, Rosa era considerada mapuche, porque vivió y fue criada como mapuche. Alberto Calfuñir dijo: “El pensamiento [*rakidum*] de Rosa, [su] mentalidad eran mapuche porque fue criada como mapuche, aunque su sangre era mezclada”. Otro hombre añadió: “Fue criada como mapuche y así se pudo hacer *machi*. Era tan mapuche como cualquiera en Millali”. Los mapuche, al igual que los amazónicos, creen que la consustancialidad —compartir una naturaleza común, sustancias, afectos y recuerdos— se genera por “proximidad, por compartir la vida de un modo muy cercano, por el comensalismo, el cuidado muto y el deseo de convertirse en parientes”⁴⁴. Rosa pasó su vida aprendiendo a equilibrar su alteridad —la de una persona étnica de afuera y de una *machi* con parientes espirituales— con su identidad como una mapuche casada con Millali y que buscaba beneficiar a su gente.⁴⁵

Cuando Rosa tenía unos veintitantos se casó con Ignacio Huenchuñir, miembro de una prominente familia Wenteché local. No tuvieron hijos en común pero Rosa dio a luz a seis hijos de otros hombres, lo que le brindó un círculo de parientes en Millali. Los miembros actuales de la comunidad me explicaron que todos los hijos de Rosa fueron reconocidos como hijos legítimos de Ignacio Huenchuñir, y que todos, salvo uno, utilizaron el nombre de la familia Huenchuñir.⁴⁶

Los habitantes de Millali no condenaban a Rosa por sus aventuras amorosas. Aceptaban su apertura sexual aduciendo su alteridad. Era una *machi* mitad alemana. Durante el siglo XIX, los mapuche de

43 Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1998, p. 483.

44 Vilaça, Aparecida. “Making kin out of others in Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2), 2002, p. 352.

45 Suzanne Oakdale observó un proceso similar en Prepori, un chamán kayabi. Cf. Oakdale, Suzanne. “Anchoring ‘The Symbolic Economy of Alterity’ with Autobiography”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 5(1), 2007, p. 70.

46 Los hijos de Rosa fueron Juan Lefiman (hijo de Lefiman), Benito Huenchuñir (hijo de Urrutia), Miguel Huenchuñir (padre desconocido), Francisco Huenchuñir (hijo de Manqueo), Santiago Huenchuñir (hijo de Santos), y Clorinda Huenchuñir (hija de Santos).

Chile y Argentina contraían matrimonio libremente con personas de afuera y no tenían ninguna noción de pureza étnica o racial.⁴⁷ Hacían hincapié en identidades relacionales más que en parentesco de sangre y recurrían a discursos inclusivos de etnicidad. Les asignaban un especial prestigio a las esposas no mapuche, cuyas “pretendidas destrezas sexuales otorgaban prestigio, poder y riqueza social a sus maridos”.⁴⁸ Los habitantes de Millali celebraban la libertad sexual de Rosa como auspiciosa dado que su mestizaje creaba lazos de parentesco entre alemanes y mapuche de Chile y Argentina, y su parentesco con espíritus traería bienestar a la comunidad.

Rosa estableció una de las alianzas más importantes con el coronel chileno Gregorio Urrutia, quien encabezó la campaña militar final en contra de los mapuche de la Araucanía. Entre 1877 y 1883 fundó numerosos fuertes y pueblos en sitios estratégicos de la Araucanía con el fin de sofocar las rebeliones mapuche, establecer la soberanía del Estado chileno en territorio mapuche, y facilitar la comunicación y el transporte entre enclaves chilenos.⁴⁹ Sin embargo, también parece haber tenido una fuerte simpatía hacia los mapuche, lo que trajo conflicto en su relación con el gobierno chileno (ver anexo sobre los conflictos de Urrutia con el Ministerio de Guerra). Tuvo una relación amorosa con Rosa Kurin y fue padre de uno de sus hijos, Benito Huenchunir. Las personas con las que hablé en Millali reconocían en Rosa el mérito de haber transformado a Urrutia en un defensor de su comunidad, que aprendió de Rosa la práctica *machi*. En 1882 Urrutia hizo construir el Fuerte Freire en un sitio llamado RukaÑamku, en la cima del cerro de Millali.

Si bien Urrutia justificó la construcción ante el Ministerio de Guerra diciendo que le permitía controlar el valle vecino, el lugar no tenía ningún valor ni económico ni estratégico militar. En cambio, tenía una tremenda importancia espiritual y simbólica para la comunidad. Los habitantes de Millali veían a RukaÑamku (“casa de halcones”) como el sitio cósmico de origen de Millali, como un lugar totémico, y el destino de los espíritus ancestrales. Creían que las personas que vivían allí poseían el poder de los animales tótem de sus linajes.⁵⁰ El linaje de los *Ñamku* (“halcones”) poseían el poder de los espíritus ancestrales, y los *Nawelpi* (“tigre de río”) poseían el poder de la guerra, el chamanismo, y la brujería. Fue en *RukaÑamku* donde se realizaron los primeros rituales *ngillatun* de Millali para asegurar la fertilidad y la providencia. Y fue allí donde Rosa recibió sus poderes chamánicos. El viejo cementerio de Rūga Platawe colindante con RukaÑamku, donde los mapuche enterraban joyas y monedas de oro en *metawe* (“vasijas mapuche”) entre las raíces de un viejo laurel, también era un lugar con importancia espiritual. Todavía hoy en día los habitantes de Millali creen que Urrutia había reconocido la importancia espiritual de RukaÑamku y Rūga Platawe y había construido el Fuerte Freire allí para proteger los poderes chamánicos de Rosa y los sitios espirituales de la comunidad.

47 Bengoa, J. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX...* pp. 111, 369.

48 Brooks, James F. “Seductions and betrayals: La frontera gauchesque, Argentine nationalism, and the predicament of hybridity” en Brooks, J. F. (ed.). *Small worlds: method, meaning, and narrative in microhistory*. Santa Fe: University of New Mexico Press, 2008, p. 255.

49 Cf. Urrutia, Gregorio. Carta al Ministerio de Guerra, Diciembre 8. Archivos Nacionales del Ministerio de Guerra. Santiago, Chile, 1882.

Urrutia, Gregorio. Carta al Ministerio de Guerra, Diciembre 8. Archivos Nacionales del Ministerio de Guerra. Santiago, Chile, 1882. Los fuertes construidos por Urrutia después pasaron a ser los pueblos de Traiguén, Nueva Imperial, Carahue, Galvarino, Chol-Chol, Villarica, Kuracautín y Cunco.

50 Verniory, Gustave. *Diez Años en Araucanía 1889 - 1899*. Ediciones Universidad de Chile: Santiago de Chile, p. 409, 1975.

Durante toda su vida, Rosa fue conocida por sus poderosas performatividades mientras llevaba a cabo rituales de fertilidad colectivos y de curación chamánica. En términos locales, era rica porque le pagaban bien por sus servicios de *machi* y además criaba ganado vacuno para su venta. Hacía ostentación de su riqueza luciendo a diario todos los ropajes de una *machi* y las pesadas joyas de plata. Pero también era una *machi* generosa que distribuía su riqueza en la comunidad haciendo regalos a los mapuche menos afortunados: chicha de manzana, papas y carne, y contribuyendo con animales en los rituales colectivos.

En 1950 las familias Wenteche de Millali se dividieron en facciones en pugna. Una estaba liderada por las familias Huenchuñir y Calfuñir y la otra, por la familia Millañir.

Las tres familias pertenecían al linaje del zorro (*ngüru*, abreviado como *ñir* al ser usado en nombres), un animal que los mapuche consideran como un *trickster* o engañador, como un mediador entre los vivos y los muertos y, a veces, como brujo. Algunas personas de Millali atribuyeron esta división a la naturaleza conflictiva y engañadora del linaje del zorro. Otros la asignaron a los conflictos entre las familias Millañir y Huenchuñir en relación con el liderazgo de la comunidad y las tierras comunitarias, que habían sido reducidas aún más por el gobierno chileno en 1947.

La ruptura produjo desorden social, conflictos y acusaciones de brujería. Se manifestó visiblemente en la performatividad del *ngillatun*, que normalmente incluye a toda la comunidad. Antes de la división, Rosa había presidido los *ngillatun* periódicos en Millali, pero ahora la cabeza de la familia Millañir afirmaba que la Virgen María la estaba obligando a desvincularse del resto de la comunidad, y a empezar a realizar un *ngillatun* separado en un sitio ritual diferente. Dado que la familia Huenchuñir y sus aliados, los Calfuñir, recurrían al prestigio del poder chamánico-militar patagónico-wenteche de Rosa, una Huenchuñir por matrimonio, los Millañir buscaron legitimarse en el catolicismo.

Rosa, en ese entonces de setenta y siete años de edad, estaba desolada por la división, que habría de continuar hasta 2004, y se negó a realizar más rituales. Un día de 1955 decidió morir. Su nieta Norma recordó: "Yo era una guagüita [en esa época], pero mi mamá me explicó que Rosa no sufrió nada. Pidió que la bañaran y le cambiaran la ropa. Empezó a tocar su tambor [*kultrung*] suavemente porque no tenía fuerza. Se sentó y se quedó dormida". Al poco tiempo, su identidad y la historia de su vida pasaron al ámbito del mito.

■ ■ LA MITIFICACIÓN DE ROSA

Inmediatamente después de la muerte de Rosa, su familia y vecinos de Millali empezaron a recordarla como una figura de proporciones épicas, mezclando su vida con acontecimientos cósmicos de la mitología mapuche, de manera que ha permanecido como una presencia viva en el tiempo cíclico. Su familia había grabado la lápida con las palabras "Rosa Kurin murió a la edad de ciento diez años. Recuerdo de su hijo y nietos". El número 110 la ubicaba en un período de tiempo mítico pues, cuando la gente de Millali quiere referirse a sucesos o personas de un tiempo o ciclo diferente, dicen "hace más de cien años". El número diez (*mari*) alude al poder y a la victoria. Los descendientes de Rosa no tenían ningún interés en ubicarla en el tiempo lineal incluyendo en la lápida las fechas de su nacimiento y muerte, como es costumbre en los cementerios chilenos.



Luego del fallecimiento de Rosa, los habitantes de Millali la asociaron al árbol sagrado de boldo en el cerro de Millali. Alejandro Huenchuñir dijo: "El poder de Rosa estaba allí. Oímos guagüitas [relacionados con la fertilidad] llorando [allí] y vimos dos *metawe* [vasijas ceremoniales de cerámica vinculadas a la abundancia] bonitas, pintadas, que luego desaparecieron". En 1995 Enrique Huenchuñir derribó el árbol de boldo para iniciar una plantación de eucaliptos. Murió al poco tiempo. Su hijo Jorge quedó cojo de la pierna izquierda y huyó de Millali para no regresar jamás. Los miembros de la comunidad interpretaron estos acontecimientos como prueba de la continua presencia espiritual de Rosa y su castigo a aquellos que transgredieron la tradición chamánica.

Por último, la mitificación de Rosa estuvo ligada a sucesos de mucha mayor envergadura, incluso cósmicos, hasta que la recordada Rosa adquirió cualidades carismáticas como alguien que había salvado a Millali de la represión militar por parte del coronel Urrutia y del desastre natural. A principios del siglo XX, los mapuche de Millali con los que hablé consideraban que la radical transformación económica y sociopolítica derivada de la pérdida de sus tierras, de su soberanía territorial y de su estilo de vida a fines del siglo XIX y comienzos del XX no era otra cosa que una catástrofe cósmica, un tiempo de caos en un proceso cíclico de mayor amplitud. Al concebir la colonización como un momento de caos en un ciclo que finalmente llegaría a su fin para dar origen a un orden nuevo, los mapuche rurales de Millali cuestionaban las narrativas históricas lineales chilenas de progreso y civilización, así como las historias nacionales lineales escritas por los intelectuales mapuche.⁵¹

En las narrativas mitohistóricas relatadas en Millali, el desorden cósmico empezó cuando el colono alemán Juan Schleyer se apropió del poder del cerro de Millali y solo la fuerza chamánica de Rosa logró salvar a la comunidad de la destrucción. Schleyer compró el cerro luego de la partida de Urrutia de Millali en 1885, cuando el fuerte que él había construido en RukaÑamku se convirtió en un campo militar utilizado para proteger los intereses de colonos *wingka* y alemanes. Un hombre explicó que "el gringo [Schleyer] era amigo de los militares y se apropió de todas las tierras buenas y echó a todos los mapuche. Estas tierras ahora son propiedad de la familia Schleyer-Roth y las familias Ñamku y Nawelpi [que habían vivido en RukaÑamku] no tenían donde criar dos vacas".

Al adquirir el cerro, Schleyer expropió dos sitios de tremenda importancia para los habitantes de Millali: *RukaÑamku*, el sitio de origen ancestral, y junto a este un antiguo cementerio conocido como *Rüga Platawe*, donde los mapuche enterraban alhajas, vasijas de cerámica y monedas de oro entre las profundas raíces de un laurel hueco. Dicen los mapuche que, al apoderarse de estos lugares, Schleyer robó la riqueza, el poder y los recursos de Millali. En la mitohistoria local, él hizo esto imitando a machi Rosa, y engañando a los enanos locales que custodiaban los tesoros de Millali. Al combinar los relatos que me hicieron los habitantes de Millali en 2007, la historia resultó ser la siguiente:

"Antes, la gente de Millali sacaba oro del cerro y del río y también guardaban monedas de oro. No confiaban en el banco, así que enterraban el oro en *Rüga Platawe* y los enanos lo cuidaban.

51 Los habitantes de Millali, al igual que las sociedades amazónicas, perciben que los ciclos de larga duración de consolidación interétnica y política se intercalan con períodos críticos de cambio rápido, incluyendo episodios de entusiasmo milenarista que prometen un nuevo orden mundial futuro, luego del cual todas las cosas cambiarán, cf. Brown, Michael. "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". *Ethnohistory* 38: 4, 1991, p. 390, y Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past...*, p. 7.

Así creció la riqueza del cerro de Millali. El oro tenía poder. Los Mapuche también enterraban sus muertos con joyas y tesoros.

Machi Rosa les pidió a los enanos que le dieran un poco de oro del río para comprar un caballo para el *ngillatun* [ritual colectivo de petición y gracias] que beneficiaría a todos, y se lo entregaron. Schleyer vio esto y, cuando compró el cerro de Millali y la puso en su fundo, hacía igualito a la *machi* Rosa y engañó a los enanos. Les dijo que le dieran oro para beneficiar a toda la comunidad. El oro nadó, nadó y entró a las bateas para sacar oro del río porque los enanos así lo quisieron. Schleyer abrió una mina de oro en su fundo, y los enanos trabajaban debajo de la tierra y le subían el oro por un pozo que tenía en su casa. Pero era un engaño. El oro era solo para él. Schleyer puso un candado en la entrada para que ningún Mapuche pudiera buscar oro”.

En una carta a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) fechada el 31 de agosto de 2007, los habitantes de Millali escribieron que la pérdida de Rüga Platawe “causó confusión y escasez en la comunidad porque perdimos toda nuestra riqueza y poder”. En su “economía política de vida”⁵², los mapuche creen que la fuerza vital que anima al universo es finita, escasa y que está distribuida de modo desigual. Todos los seres vivos compiten para acumular la mayor cantidad de fuerza vital posible y los mapuche han experimentado el robo de esta fuerza vital por parte de los gringos a través del despojo territorial y la extracción de oro y madera de sus antiguas tierras. Según esta percepción, los gringos no solo explotan, despojan, esclavizan y matan a los indígenas⁵³ sino que también los hostigan con sus poderes maléficos⁵⁴. Un hombre de Millali se quejaba de que “ahora los alemanes son dueños del cerro y se apropiaron de su poder. Por eso son ricos e invencibles”. En la mitohistoria de Rosa, las intenciones individualistas y capitalistas del gringo transformaron a los enanos (quienes normalmente son ayudantes del *ngen* mapuche o dueños espirituales de los ecosistemas) y a otros espíritus en seres maléficos que se convirtieron en esclavos de Schleyer y cuyo propósito era absorber el trabajo, la sangre y la fuerza vital de los mapuche para beneficiar al gringo. Una mujer mapuche dijo: “Todos los *ngen* están dominados por Schleyer. Por eso su tierra es tan fértil y la de nosotros tan pobre”.

El gringo Schleyer representaba una nueva forma de alteridad para los mapuche de Millali que necesitaban nuevos mediadores (los enanos o *kofkeche*) y nuevas formas de mediación (ayudando, custodiando y esclavizando). En la mitología mapuche, los culebrones vinculados al diablo por lo general custodian tesoros para los mapuche o les otorgan poder y riqueza si se alimentan con leche de culebrón. En el mito de Rosa, son los enanos —seres no humanos sin etnicidad— quienes custodian los tesoros de Millali. En la mitología chilena, los enanos son seres maliciosos que engañan a la gente, aparecen y desaparecen y no guardan lealtad con nadie.⁵⁵ En la actualidad, los mapuche han incorporado a los enanos en su cosmología tanto como ayudantes de chamanes, que le indican a

52 Cf. Santos-Granero, Fernando. *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.

53 Cf. Brown, Michael. *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades agarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1984, y Varese, Stéfano. *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1973.

54 Cf. Santos-Granero, Fernando y Frederica Barclay. “Bundles, Stampers, and Flying Gringos: Native Perceptions of Capitalist Violence in Peruvian Amazonia.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol 16(1):143-167, 2011: 155, 158.

55 Dannemann, Manuel. *Enciclopedia del folklore de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

la machi qué remedios administrar a sus pacientes, como mensajeros de brujos. El mito de Rosa incorpora a los enanos no solo como guardianes del tesoro sino como mediadores entre la *machi* Rosa y los espíritus *ngen* y, bajo la apariencia de esclavos, entre el brujo Schleyer y los espíritus *ngen*. Por último, cuando Rosa recupera los poderes espirituales de Millali, los enanos se convierten en sus ayudantes. Los enanos expresan la cambiante construcción contextual de etnicidad, identidad y alteridad de Millali.

Una manera de comprender la historia de los enanos es a través del concepto de Michael Taussig de mimesis como medio para confrontar la alteridad. Mimesis es la réplica mágica de los seres, objetos, rituales o prácticas de otros poderosos con el fin de obtener el poder de otros⁵⁶, al tiempo que borra la memoria de esa apropiación y así niega el poder del otro.⁵⁷ Al imitar a Rosa con el fin de engañar a los enanos, Schleyer revirtió la noción de que los dominados imitan la alteridad de los dominadores en un intento de apropiarse del poder que les atribuyen.⁵⁸ Como gringo y propietario legal del cerro de Millali, Schleyer ejercía poder político y económico sobre los habitantes de Millali y los dominaba. Sin embargo, fue solo cuando Schleyer imitó los rituales chamánicos de Rosa que hizo suyo el poder espiritual de esta y fue capaz de obtener oro del cerro de Millali. Rosa les había pedido oro a los enanos para financiar un ritual en bien de la comunidad, que, según destacó Steven Rubenstein⁵⁹, subordinaba la acumulación a la circulación. Schleyer invirtió esta economía de poder, subordinando la circulación a la acumulación capitalista al guardarse el oro para sí e impidiendo el acceso de los mapuche locales al cerro.

En agudo contraste con las narrativas nacionales chilenas sobre el papel de Schleyer en aportar civilización y progreso, los habitantes de Millali lo ubicaron dentro de su mitohistoria en el contexto de la brujería, y de hacer pactos con el diablo, acto ampliamente atribuido a los patrones en toda América Latina⁶⁰. La luz intermitente emitida por los faroles del carruaje de Schleyer cuando visitaba sus propiedades por la noche se convirtieron en bolas de fuego maléficas (*cherrufe*), en objetos que acompañan al diablo y a los brujos, que le sirven en sus viajes nocturnos⁶¹. Los habitantes de Millali creen que los miembros de la familia Schleyer utilizaban bolas de fuego y *chon-chon*, una cabeza voladora de brujo, como instrumentos de brujería para coaccionar a sus trabajadores. Un hombre dijo: "Al farol del viejo gringo lo llamamos *chon-chon* porque vuela de noche para asustarnos. Desde que el gringo recorre sus propiedades de noche, los *cherrufe* han estado bajando del cerro para molestarnos de noche y asegurarse de que le obedecemos".

56 Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993, p. xviii.

57 Santos Granero, Fernando. *Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanesha Historicity and the Struggle Against Temporality...*, p. 59.

58 Cf. Taussig 1993.

59 Rubenstein, Steven. "Circulation, Accumulation, and the Power of Shuar Shrunken Heads". *Cultural Anthropology* 22(3), 2007, pp. 357-399.

60 Cf. Edelman, Marc. "Landlords and the Devil: Class, Ethnic and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives". *Cultural Anthropology* 9(1), 1994, p. 62, y Gould, Jeffrey. "To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandenga Nicaragua, 1912-1979", Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990, p. 30.

61 Municipalidad de Freire 1983. Documento inédito, pp. 10-11, 15.

Los habitantes de Millali disolvieron la identidad de Juan Schleyer en la de su hijo Carlos, en la de su nieto político Über Roth-Schleyer y en la de otros descendientes. Luego, mitificaron “al gringo” como un gigantesco y poderoso brujo, “Schleyer”, quien hizo un pacto con el diablo para hacerse poderoso y rico y acordó con el diablo darle a cambio las vidas de los miembros de su familia. Un hombre de Millali explicó con más detalle: “Es un gigante con poderes mágicos que saca de un pan negro cuadrado [pumpnickel] que le entregó el diablo. Por eso puede trabajar día y noche plantando árboles, trabajando la tierra y sacando su oro”. Los mapuche de Millali describieron al diablo que trabajaba para Schleyer como “un hombre gigante que baja del fundo para hacer brujería en Millali” junto con el espíritu *witranalwe*, un español delgado y alto a caballo. En esta imagen mitificada, Schleyer se convierte en la personificación del señor colonial feudal que se apropió de las tierras mapuche, explotaba a los trabajadores mapuche y violaba a sus mujeres.

Como un extraño para los habitantes de Millali, Schleyer era visto como más cercano al ámbito de los animales y espíritus que al de los seres humanos. Dado que el mitificado Schleyer, como gigante, diablo o *witranalwe*, tenía un cuerpo no humano distinto de los cuerpos de los humanos, experimentaba el mundo de un modo diferente que los seres humanos. Esto es lo que Viveiros de Castro, al escribir sobre los pueblos amazónicos, denominó “perspectivismo”: si bien todos los seres comparten el mismo espíritu genérico, cada tipo de ser ve el mismo mundo de manera diferente según el cuerpo que lo habita⁶². Los chamanes y brujos son únicos en cuanto a que pueden ver el mundo desde perspectivas diferentes y comprender los lenguajes de las distintas especies. En el caso de Schleyer, una mujer de Millali comentó: “El gigante Schleyer es bien rubio y es por eso que piensa como diablo. Quiere todas las riquezas, todas las tierras, todo el poder. No posee animales a medias como nosotros. No ayuda a los vecinos. No da nada. Todo se lo lleva”. Según esta perspectiva, Schleyer pretendía ser humano e imitaba los hábitos de los humanos, pero su verdadera esencia era la de un brujo multinatural en quien no se podía confiar.

A pesar de estas imágenes, en otros contextos la gente de Millali veía al histórico Juan Schleyer como un ser humano con un cuerpo como el de ellos. En vida de Schleyer, buscaron aliarse con él para obtener su protección y favores y, más tarde, desarrollaron opiniones favorables tanto de su persona como de sus descendientes vivos, a quienes veían como terratenientes honestos que ayudaban a la comunidad a través de la institución paternalista del patronazgo. Juan Schleyer había sido padrino de miembros de la comunidad, por ejemplo, y había llevado a gente enferma al hospital. Por otro lado, algunos jefes mapuche de la zona de Quepe se habían educado en la misión anglicana y creían que los gringos (personas de origen europeo reciente) respetaban las autoridades mapuche locales más que los no mapuche chilenos (*wingka*). Esta actitud hacia Schleyer refleja una tendencia mapuche a establecer relaciones estratégicas con personas que los reconocen y de quienes pueden obtener poder más que con instituciones o representantes de ideologías políticas.

Sea cual fuere la opinión sobre el Schleyer histórico, la versión mitificada que hicieron los mapuche de Millali sobre su persona lo mostraba como un agente del caos cósmico provocado por la civilización. En consecuencia, recrearon a Rosa Kurin como una *machi* mítica que volvió a quitarle a Schleyer el

62 Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1998, p. 479, y Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. Tipití, *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), 2004.

poder espiritual de Millali y que restauró el orden cósmico y el sentido a su mundo a través de la intervención ritual. Fusionaron los acontecimientos de principios de la década de 1900, incluyendo una inundación que asoló a la comunidad en 1933, con el tiempo cíclico, incorporándolos al conflicto mítico entre el culebrón de la tierra, *Tren-Tren* (asociado con el este, los Andes y la vida), y el culebrón del agua, *Kai-Kai* (asociado con el oeste, el océano Pacífico y la muerte).

Según los habitantes de Millali, la pérdida de su cerro sagrado, el ámbito de *Tren-Tren*, provocó tal desorden cósmico que, en 1933, el culebrón del agua, *Kai-Kai*, intentó destruir el mundo con una inundación. Únicamente gracias a la acción ritual de Rosa se pudo restaurar el equilibrio entre ambos culebrones y salvar a la comunidad. Alberto Huenchuñir relató la siguiente historia escuchada a su abuelo:

“El cerro se reventó como una bomba de agua echando agua para todos lados. Hasta tumbó a los caballos. Hubo viento y una lluvia fuerte por muchos días. Casi dio vuelta el mundo... Había truenos y empezó el mal. Las estrellas cayeron a la tierra y un toro gigante con una campana de bronce bajó de lo alto entre las nubes. Esto pasó frente a la casa de Lefian. Todos lo vieron... Rosa subió al cerro y sacrificó dos ovejas y las colgó del árbol sagrado de boldo para calmar el agua. El trueno y los relámpagos la tomaron, *kuymicaba* [entró en trance]... Se juntó mucha gente a rezar, todos mojados... Estábamos rodeados de agua, y la gente de otra comunidad gritaba preguntando si estábamos vivos o muertos. Rosa dijo: ‘Vamos a hacer un *ngillatun*. Todos se tienen que cubrir con tela blanca, lana blanca y seguir a los caballos blancos al frente. Y así es como vamos a calmar la furia de las aguas [*Kai-Kai*] y del cerro [*Tren-Tren*]’. Mientras rezaba, Rosa flotaba en el agua y poco a poco las aguas bajaron. Todos los *ngen*, los espíritus, le obedecían. Mi padre dijo que era así como lo contaba mi abuelo.”

En esta narrativa mitohisórica, los miembros de la comunidad identifican a Rosa con un espíritu chamánico de tiempos primordiales (*rüf kuyfi*) y la asocian con el mito del diluvio mapuche, que menciona una inundación provocada por la lucha entre *Tren-Tren* y *Kai-Kai*. En la historia de la creación, la mayor parte de la humanidad muere ahogada o se transforma en criaturas marinas. Algunos humanos reciben ayuda de *Tren-Tren* y sobreviven en las cumbres de las montañas, pero recurren al canibalismo y producen un mayor desorden cósmico. Cuando solo queda una pareja, un chamán se introduce en la montaña y dice que ambos deben orar y sacrificar a su hijo único arrojándolo al agua para aplacar la ira divina. La pareja realiza el sacrificio, el agua se congela dentro de la montaña y se restaura el orden en el mundo.⁶³

Muchos mapuche creen que el caos producido por el diluvio se repite en forma periódica. Para los habitantes de Millali, Rosa Kurin se convirtió en una *machi* arquetípica, histórica-mítica porque fue capaz de recurrir a los poderes del buen culebrón de la tierra para derrotar al maléfico culebrón del agua y restablecer el equilibrio en el cosmos.

La gente de Millali cree que, una vez que Rosa restauró el orden en el mundo, la relación entre Schleyer, el diablo, los enanos y otros espíritus cambió radicalmente. Decían que Schleyer había en un

63 Bacigalupo, A. M. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007, pp. 46 y 47.

principio engañado al diablo alimentándolo con las vidas de sus trabajadores mapuche en lugar de las de los miembros de su familia, el precio que, según la creencia mapuche, normalmente pagan los que hacen pactos con el diablo.⁶⁴ Cuando el diablo se dio cuenta de esto, se volvió contra Schleyer y mató a sus hijos adultos en violentos accidentes para alimentarse con su sangre. Un hombre explicó:

“Los Mapuche que trabajan en la casa de Schleyer no duran nada. A la medianoche [la hora del diablo], aparecía el patrón. Entonces la mala suerte golpeaba a los Mapuche y morían... Cuando el diablo se dio cuenta [de esto], tomó al sobrino de Über Roth-Schleyer de Alemania e hizo que matara a su primo... y el otro hijo de Über iba galopando con su caballo cuando el diablo puso un alambre de púa entre dos árboles y lo decapitó”.

Los enanos y espíritus de Millali, que habían sido engañados por Schleyer durante el ciclo del caos, ahora lo engañaban a él. En enero de 2010 Alberto Calfuñir sonrió con aire de suficiencia al señalar dos pozos cavados por “el gringo” al pie del laurel hueco en el antiguo cementerio de Rūga Platawe:

“El gringo vio el laurel brillando a la noche y pensó que encontraría oro enterrado ahí. Llevó una máquina para detectar oro y empezó a cavar pero no encontró nada. Los enanos le mostraron tesoros y después los hicieron desaparecer, burlándose de él... Los *metawe* [vasijas de cerámica] con monedas de oro están enterrados bien hondo entre las raíces del laurel y los enanos los hacen mover bajo tierra para que el gringo nunca los encuentre”.

■ MITOHISTORIA, IDENTIDAD Y CAPACIDAD DE ACCIONAR

Los chamanes mapuche, tal como demuestra la mitohistoria de Rosa Kurin, ciertamente poseen conciencia histórica y su “verdadera historia” fenomenológica, basada en la encarnación de espíritus y fuerzas, les permite mediar entre los distintos mundos, identidades y seres. Su conciencia histórica chamánica se vuelve inteligible para las personas comunes a través de la narración de mitohistorias, que constituyen un medio de transmitir la capacidad histórica de accionar de los indígenas en base a las capacidades transformadores del poder espiritual. Y dado que las mitohistorias interpretan la capacidad espiritual de accionar de los indígenas como superior a la capacidad política de accionar de los dominadores, pueden, a partir de la narrativa, eliminar la historia dominante, revertir la dinámica colonial de subordinación e imitación y crear nuevos mundos e historias.

Las mitohistorias son útiles porque concilian la tensión existente en la antropología entre lo que Frank Salomon⁶⁵ denominaba la otredad de la historia indígena y el reconocimiento de la capacidad de accionar del pueblo indígena. Las mitohistorias son radicalmente Otro, no porque estén aisladas de las historias étnicas indígenas y dominantes sino porque aquellas someten a estas a una lógica chamánica mediante la cual los seres humanos y no humanos actúan como agentes históricos y los indígenas se convierten en los triunfadores de la historia. Más aún, las mitohistorias son capaces de reconciliar diversas clases de representaciones rurales y urbanas del pasado —historias de vida,

64 Cf. Bacigalupo 2007, y Schindler, Helmut & Yáñez, Minerva. *La Piedra Santa del río Lumaco*. Documento Inédito, 2009.

65 Salomon, F. “Testimonies: The making and reading of native South American historical sources” en Salomon, F. y Schwartz, S. (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press 3: 1, 1999, pp. 19-95.

historias de parentesco, historias étnicas nacionales, mitos e historias dominantes— en narrativas que cuestionan la lógica de la historia nacional dominante.

Las mitohistorias ofrecen una manera novedosa de entender la relación entre el mito sincrónico y la historia diacrónica. Al mediar entre los registros míticos y cíclicos y los registros históricos y lineales y combinarlos, los indígenas crean historias espiraladas donde las personas y los acontecimientos se repiten y se mueven a lo largo del tiempo. Las mitohistorias son profundamente históricas en cuanto incorporan personas de afuera y narran los cambios radicales que las personas han experimentado con el correr del tiempo. Pero lo hacen de una forma que borra las historias traumáticas de los indígenas de subordinación a los dominadores de afuera. Al mismo tiempo, los indígenas subordinan los acontecimientos, personajes y las narrativas históricas dominantes a las narrativas espiraladas, a las estructuras míticas y a las ontologías del devenir de los indígenas. Los habitantes de Millali disuelven las vidas de prominentes mapuche y personajes no mapuche y los reinventan en conjuntos estructurados de relaciones míticas. En el caso de Rosa Kurin, fusionaron su historia con la de la machi mítica del pasado primordial y fusionaron al colono Juan Schleyer con el diablo, recreando a ambos como protagonistas principales de la confrontación cósmica entre el culebrón de la tierra, *Tren-Tren* (representado por Rosa, la machi mítica), y el culebrón del agua, *Kai-Kai* (representado por Schleyer, el brujo maléfico).

En las mitohistorias, los personajes carismáticos, los seres mitológicos y los espíritus, como agentes de la historia, pueden marcar el comienzo y el final de etapas cíclicas en una historia espiralada. Los habitantes de Millali veían la derrota militar de los mapuche y la huida de Rosa a Chile como el final de una era de guerra, de poder personal y espiritual-militar de los chamanes guerreros y sus alianzas políticas transnacionales. Gregorio Urrutia y su relación con Rosa marcaron el inicio de una era de sometimiento de los mapuche al Estado chileno y la creación de complejas relaciones interétnicas. La aparición de Schleyer fue el comienzo de una fase de caos cosmológico provocado por la colonización y la pérdida de tierras. La mitificación de Rosa señaló el principio de un ciclo de restauración del orden cósmico.

Las mitohistorias muestran que los indígenas median entre las relaciones de alteridad, identidad y capacidad de accionar a través del uso simultáneo de múltiples modos de incorporación y transformación del otro. Al incorporar al otro a través de la apropiación, el comensalismo, el sexo, la procreación, el matrimonio, el parentesco ficticio y la internalización de jerarquías coloniales, los pueblos indígenas se constituyen como tales y logran la capacidad histórica de accionar, obteniendo el poder de los otros en su mundo marginalizado.

La mitohistoria de Rosa Kurin también abunda en ambigüedades que ayudan a que la gente de Millali encuentre sentido a sus vidas, su humanidad, sus relaciones con otros y su mestizaje. Viveiros de Castro⁶⁶ argumentó que la alteridad y no la identidad era el estado por defecto en la Amazonía; sin embargo, entre los mapuche de Millali ambas se alternan entre sí. Si bien Rosa es la heroína de la historia por la manera en que utiliza sus poderes chamánicos mapuche, es parte alemana y crea una alianza de gran beneficio para Millali al tener un hijo con el chileno Urrutia. Durante su vida se transformó de una posición de alteridad (como alemana y machi) a una de identidad con sus parientes

66 Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”...

(como esposa mapuche, madre y persona que protege a la comunidad). Luego de su muerte, se volvió a transformar en una posición de alteridad (como machi mapuche mitológica), aunque su identidad con los parientes continúa a través de su presencia inmanente en la comunidad. Juan Schleyer ocupa una posición de alteridad porque es una persona de afuera de descendencia alemana y, en su persona mitificada, puede adquirir el aspecto de un gigante, del diablo o de un espíritu maléfico. Al mismo tiempo, se lo identifica como humano cuando muestra su costado benévolo de hombre honesto, patrón laborioso, padrino y donante de la comunidad mapuche. A Urrutia se lo presenta simultáneamente como un comandante militar chileno conquistador (una posición de alteridad) y, bajo la influencia de Rosa, como el hombre que le dio un hijo mapuche, que se identificó con los mapuche y se convirtió en el protector de Millali. La mitohistoria de Rosa muestra cómo los sujetos se mueven continuamente entre la celebración de la alteridad para ganar poder y la domesticación de la diferencia a fin de identificarse con los parientes y lograr un sentido de pertenencia.

Las mitohistorias son también comentarios sobre la naturaleza transformadora de la condición de persona indígena y las identidades étnicas indígenas. La mitohistoria de Rosa, por ejemplo, niega el poder o la superioridad de los de afuera al atribuirlos a la dinámica e imitación temporarias. Rosa se apropió de los poderes de los alemanes y los hizo suyo tan pronto como fue iniciada como machi, y se convirtieron en sus poderes chamánicos “intrínsecos” y permanentes. Schleyer obtuvo poder solo temporalmente al imitar los rituales de Rosa y alegar los poderes chamánicos de Rosa como propios. Dado que Rosa ya poseía el poder de su origen alemán, ella no imitó a Schleyer ni tampoco le importó que él copiara sus rituales chamánicos. Ella recurrió a sus poderes chamánicos alemanes-mapuche intrínsecos para quitarle a Schleyer el control espiritual del cerro de Millali y restaurar el orden, a pesar de que el Schleyer humano e histórico seguía conservando la tierra. La historia describe a Rosa como intrínsecamente poderosa y moralmente superior a las personas de afuera porque utilizaba su alteridad como machi alemana-mapuche para el bien de la comunidad y no con objetivos capitalistas e individualistas.

La capacidad transformadora de accionar de las mitohistorias posee implicancias ontológicas que son centrales para el esfuerzo antropológico y para la capacidad de accionar de los indígenas. Las ontologías y no las epistemologías se han convertido en los verdaderos objetos de los antropólogos (Argyou 1999), dado que reconocemos que los discursos indígenas hablan ante todo del mundo y no solo de la sociedad y la mentalidad indígenas (Viveiros de Castro 2003). Las mitohistorias les permiten a los indígenas crear nuevas ontologías del devenir. Los indígenas se conciben como seres con una capacidad espiritual superior e inherente de accionar que crean mundos mejores para sí. En su nuevo mundo, los mapuche borran su historia de sometimiento a los dominadores de afuera, a la temporalidad chilena, a la mortalidad mapuche y al olvido del pasado mapuche.⁶⁷ Al recordar a Rosa y narrar su historia a través de la ontología y la capacidad de accionar indígenas, los habitantes de Millali intentan tener control sobre su presente y su futuro. Al cuestionar su historia de subordinación a los de afuera a través de la ética y los poderes espirituales superiores de Rosa y al hacer que su presencia sea inmanente en la comunidad, esperan alcanzar la igualdad y la inmortalidad. Y ese nuevo mundo de esperanza les permite a los mapuche alejarse de las facciones y los conflictos internos y

67 Tal como alega Santos Granero, “no existe ningún recuerdo del pasado que no esté vinculado a la esperanza de la inmortalidad, y no puede existir salvación sin recuerdo del pasado”. Santos Granero, Fernando. *Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanasha Historicity and the Struggle Against Temporality...* p. 51.

crear una forma de conciencia histórica que promueve la solidaridad y la capacidad de accionar grupal y que tiene el potencial para la movilización política.

■ ANEXO:

CORONEL GREGORIO URRUTIA: EL AMBIGUO PACIFICADOR CHILENO DE LA ARAUCANÍA Y EL PROTECTOR DE MILLALI

El Coronel Gregorio Urrutia ocupó una posición ambigua como “Pacificador de la Araucanía” que incorporó a los mapuche y sus tierras al Estado chileno y como el “protector indigenizado del cerro cósmico de Millali” frente a las autoridades chilenas. Los habitantes de Millali no ven a Urrutia como a un representante del Estado sino como un militar ambiguo que utilizó su poder político para progresar en su carrera militar y su interés personal para proteger a Rosa y sus poderes de machi.

Los de Millali denominaron al coronel “el *wingka* Urrutia” y se unieron a los chilenos en elogiarlo por “llevar el progreso” y la “civilización” a la zona central mapuche mediante la construcción de puentes, caminos, líneas de telégrafo, fuertes y pueblos.⁶⁸ Al igual que los indígenas del Bajo Urubamba⁶⁹, la gente de Millali aprovechó su conocimiento de lo que era considerado por los discursos nacionales como “civilización” para protegerse de los abusos de las autoridades chilenas y de los terratenientes. Por otro lado, Urrutia performaba la cultura mapuche: comía su comida, estaba comprometido con los intereses comunitarios, creía en los poderes chamánicos y empleaba hierbas medicinales mapuche cuando estaba enfermo. Cuando tuvo un hijo con *machi* Rosa, también se convirtió en pariente de su familia y, por lo tanto, de la comunidad.

Las lealtades de Urrutia para con el gobierno chileno y Millali variaban según el contexto. Entre 1877 y 1883, Urrutia fundó numerosos fuertes y pueblos en sitios estratégicos con el fin de sofocar las rebeliones mapuche, establecer la soberanía del Estado chileno en territorio mapuche y facilitar la comunicación y el transporte entre enclaves chilenos.⁷⁰ El 8 de diciembre de 1882 Urrutia hizo construir el Fuerte Freire en un sitio llamado *RukaÑamku*, en la cima del cerro de Millali con ocho casas y una torre de vigilancia que estuvo ocupada por 30 hombres durante cuatro años (1882-1885)⁷¹. Si bien Urrutia justificó la construcción ante el Ministerio de Guerra diciendo que le permitía controlar el valle vecino, el lugar no tenía ningún valor ni económico ni estratégico militar. En cambio, tenía una tremenda importancia espiritual y simbólica para la comunidad.

Urrutia tenía una relación conflictiva con el gobierno chileno. En diciembre de 1881 el parlamento chileno lo acusó de “confraternizar con los indígenas rebeldes” y alegó que Urrutia estaba “en la senda equivocada y que el país esperaba tanto más de él”.⁷² El coronel recobró cierta credibilidad ante

68 Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909: 221-230.

69 Gow, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 215.

70 Urrutia, Gregorio. Carta al Ministerio de Guerra, Diciembre 8. Archivos Nacionales del Ministerio de Guerra. Santiago, Chile, 1882.

71 Manuscrito inédito sobre la historia de Freire.

72 Discursos parlamentarios Benjamín Vicuña Mackenna, 2 de diciembre de 1881, vol. III: 478-479.

el gobierno al convencer a los indígenas de Villarica de firmar un tratado el 1.º de enero de 1882, que puso fin a la guerra de pacificación. Urrutia explicó:

“En todos mis actos he procurado hacer la ocupación araucana convenciendo al indio de las ventajas de la civilización, tratándolos con cariño, ayudándolos en sus pleitos, prestándoles la protección debida contra los ladrones y contra usurpadores de sus tierras. Nunca he fusilado a un indio... y si alguna vez lo sometí a prisión, fue por robos. Me impuse como norma de conducta invariable no mentirles nunca, ni faltaba jamás a las promesas que les hacía... Atendía lo mejor posible a los indios pobres facilitándoles bueyes para sus trabajos, dándoles semillas y hasta los ayudaba en sus cosechas con mis soldados. Para estimular al trabajo les compraba maderas aunque fueran mal elaboradas, pagándoselas como las de los españoles. Este fue mi gran secreto para ocupar la Araucanía, sin derramar una gota de sangre, sino en caso de guerra”.⁷³

El coronel les prometió a los mapuche que el gobierno chileno les aseguraría su prosperidad y los ayudaría en tiempos de necesidad, siempre y cuando se avinieran a formar parte del Estado chileno.⁷⁴

Para noviembre de 1885, el Ministerio de Guerra había trasladado el fuerte Freire a una ubicación estratégica a orillas del río Tolten, donde construyeron el pueblo de Pitrufquen.⁷⁵ El pueblo de Freire fue construido junto al ferrocarril, a 7 km del fuerte original de Rucañanko.

Gregorio Urrutia renunció a su cargo como líder de la guerra de pacificación en mayo de 1884 porque recibió más acusaciones de “confraternizar con los indígenas rebeldes”⁷⁶ que atacaron a los ingenieros del ferrocarril a orillas del río Quepe el 9 de abril de 1884.⁷⁷ Además, Urrutia se negó a que testigos de los militares declararan en contra de su supuesto asesinato de 24 indígenas que eran enemigos de Millali y no acataban las órdenes de las autoridades judiciales.⁷⁸

Alejo, el bisnieto de Urrutia, destacó los cambiantes aspectos contextuales y relacionales de la identidad de Urrutia: “Cuando estaba acá, era igual que un Mapuche, pero cuando se iba a Villarica a pacificar a los Mapuche se convertía otra vez en *wingka*”. Sin embargo, sus rivales chilenos querían que mantuviera una única identidad como coronel leal al gobierno y lo volvieron a acusar en 1884 de “confraternizar con los indígenas rebeldes”⁷⁹, situación que lo obligó a renunciar a su puesto y a viajar a Santiago para utilizar sus conexiones y obtener su sobreseimiento. Destruyó los archivos del proceso judicial en su contra. En 1887 Urrutia fue promovido al rango de General e Inspector de la Guardia Nacional por pacificar a los mapuche, y murió en 1897 a los sesenta y siete años.

73 Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909:230; Barros Arana, Diego *Historia de la Guerra del Pacífico*. Santiago: Librería Central Servat y Co., 1880-1881.

74 Lara, Horacio. *Crónica de la Araucanía*. Volumen I y II. Santiago, Chile: El Progreso, 1889:451.

75 Archivo del Ministerio de Guerra, vol. 1368, s/f.

76 Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909: 246-247.

77 Archivo del Ministerio de Guerra, vol.1045:266-267.

78 Archivo del Ministerio de Guerra, vol. 1040, 10 de noviembre de 1884.

79 Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909: 246-247.



Los habitantes de Millali recurrían a la historia de Urrutia para interpretar las cambiantes realidades políticas y sociales de la comunidad durante el proceso de pacificación y para entender su propio mestizaje. Veían a Urrutia como un hombre que tenía acceso a ciertos grados de poder político y militar que utilizaba para progresar en su carrera militar y para proteger a Rosa, pero que también estaba limitado por las autoridades chilenas. Otros interpretaban sus acciones de un modo diferente. Mis amigos académicos chilenos argumentaron que Urrutia manipuló a los mapuche para que formaran parte del Estado chileno sin una confrontación militar importante. Según esta interpretación, Urrutia construyó el Fuerte de RukaÑamku con el fin de controlar a los habitantes de Millali. Alejo Huenchuñir, en cambio, alegó que Urrutia era parte de la comunidad y que protegió el Cerro de Millali construyendo el fuerte en RukaÑamku, confrontando a los enemigos de Millali y negándose a obedecer el sistema judicial militar chileno. Otros veían a Urrutia como un oportunista. La mayoría de los habitantes de Millali asocian la pérdida de sus tierras y el desastre cósmico resultante no con Urrutia en sí, sino con las políticas de marginación del Estado chileno y la avidez de los propios terratenientes.

■ ■ AGRADECIMIENTOS

La investigación de este artículo fue posible gracias al financiamiento de la School of Advanced Research en Santa Fe y el Humanities Institute de la Universidad de Buffalo. Empecé a escribir este artículo durante una pasantía de investigación en el National Humanities Center, en el año 2009-2010, financiada por el National Endowment for the Humanities y la Fundación Rockefeller. Estoy en deuda con todos los mapuche de las comunidades de Millali, Imilco, Chihuipilli, Nahuelhual y Huenchual que compartieron conmigo sus narrativas sobre la mitohistoria de Rosa y me contaron sus perspectivas sobre el tiempo y la historia mapuche. Quiero agradecer a Claire Alexander, Michael Brown, Magnus Course, Matthew Engelke, Laura Graham, Jonathan Hill, Steven Rubenstein, Neil Whitehead, y también a los cinco evaluadores anónimos por sus comentarios sobre el borrador de este artículo.

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Argyrou, Vassos 1999. "Sameness and the Ethnological Will to Meaning". *Current Anthropology* 40 (S1):S29-S41

Alvarado, Margarita; de Ramón, Ema y Peñaloza, Cecilia. *Weichan, la guerra de Arauco: Una mirada desde la estética 1536–1656*. Documento inédito, Santiago de Chile, 1991.

Bacigalupo, Ana Mariella. "El rol sacerdotal de la *machi* en los valles centrales de la Araucanía" en Marileo, Armando; Bacigalupo, Ana Mariella; Salas, Ricardo; Curivil, Ramón; Parker, Cristián y Saavedra, Alejandro (eds.), *¿Modernización o sabiduría en tierra Mapuche?* Santiago de Chile: Ediciones San Pablo, Pp. 51-98, 1995.

_____. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.

Barros Arana, Diego. *Historia de la Guerra del Pacífico 1879-1884*. Santiago: Librería Central Servat y Co., 1880-1881.

Bechis, Martha. "The Last Step in the Process of 'Araucanization of the Pampa', 1810-1880: Attempts of Ethnic Ideologization and 'Nationalism' among the Mapuche and Araucanized Aborigenes" en Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Archeological and anthropological perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the nineteenth century*, London: Bergin and Garvey, 2002, pp. 121-132.

_____. "La vida social de las biografías: Juan Calfucurá 'líder total' de una sociedad sin estado" en Sautu, Ruth (ed.). *El método bibliográfico*, Buenos Aires: Lumiere, 2004, pp. 185-213.

Bengoa, José. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1991.

_____. "Políticas públicas y comunidades mapuches: Del indigenismo a la autogestión". *Revista Perspectivas*, 2000, 3(2):331–365.

Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Archeological and anthropological perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the nineteenth century*. London: Bergin and Garvey, 2002.

Brooks, James "Seductions and betrayals: La frontera gauchesque, Argentine nationalism, and the predicament of hybridity" en Brooks, J. F. (ed.). *Small worlds: method, meaning, and narrative in microhistory*. Santa Fe: University of New Mexico Press, 2008, pp: 247-64.

Brown, Michael. *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades agarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1984.

_____. "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". *Ethnohistory* 38: 4:388-413, 1991.

Ceppek, Michael. *The Myth of the Gringo Chief: Amazonian Messiahs and the Power of Immediacy*. *Identities: Global Studies on Culture and Power* 16:227-248, 2009.

Course, Magnus. "Los Géneros Sobre el Pasado en la Vida Mapuche Rural". *Revista de Antropología* #21, 2010, pp.39-58. Santiago, Chile.

_____ "The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche ritual authority." *Hau*, 2012.

Crow, Joanna. "Negotiating Inclusion in the Nation: Mapuche Intellectuals and the Chilean state". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5(2):131-152, 2010.

Dannemann, Manuel. *Enciclopedia del folklore de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

Del Río, Walter. *Memorias de Expropiación: Sometimiento e Incorporación Indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

Dillehay, Tom. *Monuments, Empires, and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Donoso, Ricardo y Fanor Velasco. *Historia de la Constitución de la Propiedad Austral*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1928.

Duchens, Myriam. *Europeos Para Chile: La Reactivación de la Política de Colonización y el Trabajo de los Agentes Generales de Europa 1881-1886*. Tesis de maestría. Santiago de Chile. Universidad Católica de Chile, 1995.

Edelman, Marc. "Landlords and the Devil: Class, Ethnic and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives". *Cultural Anthropology* 9(1):58-93, 1994.

Fausto, Carlos. y Heckenberger, Michael. "Indigenous history and the history of Indians" en Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*, Gainesville: University of Florida Press, 2007, pp: 1-43.

Foerster, Rolf. *Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, 1985.

Gould, Jeffrey. *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandenga Nicaragua, 1912-1979*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990.

Gow, Peter. "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man* 24: 567-82, 1989.

_____ *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____ *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Guevara, Tomás y Mañkelef, Manuel. *Kiñe mufu trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*, Santiago de Chile y Temuco: CEDM Liwen y CoLibris Ediciones, 2002.

Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

_____. "Nationalisme, chamanisme et histories indigenes au Venezuela". *Ethnologie Française*, 29, 1999, pp. 387-396.

_____. "Sacred Landscapes as Environmental Histories in Lowland South America". Ponencia presentada en el congreso American Anthropological Association Meetings, Washington, D.C., 30 de noviembre, 2007.

Huenchulaf, Ernesto; Cárdenas, Prosperino. y Ancalaf, Gladys. *Nociones de Tiempo y Espacio en la Cultura Mapuche*. Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, 2004.

Hugh, Jones. "The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians". *L'Homme*, pp. 106-107, XXVIII (2-3): 138-155, 1988.

Lambek, Michael. *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*. New York: Palgrave, 2002.

Lazzari, Axel and Lenton, Diana. "Araucanization and Nation, or How to Inscribe Foreign Indians upon the Pampas during the Last Century" en Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Contemporary perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego: living on the edge*, Westport: Bergin Garvey Series in Anthropology, 2002, pp. 33-46.

Lévi-Strauss, Claude. *The Naked Man*. London: Jonathan Cape, 1981.

Mallon, Florencia. "Land, Morality and Exploitation in Southern Chile: Rural Conflict and Discourses of Agrarian Reform in Cautín, 1928-1974". *Political Power and Social Theory*. Vol. 14, 2001, pp. 141-193.

_____. "El siglo XX Mapuche: Esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales" en Martínez Neira, C., y Saavedra, M.E. (eds.). *Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago, Chile: Catalonia, 2009, pp. 155-190.

_____. "La Doble Columna y la Doble Conciencia en la Obra de Manuel Manquilef". *Revista de Antropología* 21, 2010, pp. 59-80.

Mariman, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José y Levil, Rodrigo. *Escucha Winka: Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2006.

Martínez, Cristián. "Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública" en Martínez Neira, Cristián y Saavdra, Marco Estrada (eds.). *Las disputas por la etnicidad en América Latina: Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*. Santiago de Chile: Catalonia, 2009, pp. 135-153.

Mege, Pedro. *La Imaginación Araucana*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 1997.

Menard, André. "Manuel Aburto Panguilef: de la República Indígena al sionismo mapuche". *Nuke Mapu Working Papers Series 12*. Disponible en: www.mapuche.info, 2003.

_____ y Pavez, Jorge. *Mapuche y Anglicanos*. Santiago de Chile: Ocho Libros, 2007.

Municipalidad de Freire. Documento inédito, 1983.

Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909.

Oakdale, Suzanne. "Anchoring 'The Symbolic Economy of Alterity' with Autobiography". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 5(1), 2007, pp. 58-78.

Pavez, Jorge. "Mapuche ñi nütram chilkatun/. Escribir la historia mapuche: estudio posliminar de Trokinche müfu ñi piel: Historia de las familias siglo XIX". *Revista de Historia Indígena* (7), 2003, pp. 7-51.

Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago, 2000.

Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998.

Rausch, George. *Conflict in the Southern Cone: The Argentine Military and the Boundary Dispute with Chile, 1870-1902*. New York: Praeger, 1999.

Rodríguez, Carlos Ruiz. "Antecedentes Históricos y Ambientales de Lumako y la Identidad Nagche". *Revista de Historia Indígena* (5), Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2001, pp. 83-118.

Rubenstein, Steven. "Circulation, Accumulation, and the Power of Shuar Shrunk Heads". *Cultural Anthropology* 22(3), 2007, pp. 357-399.

Sahlins, Marshall. *How 'natives' think about Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Salomon, Frank. "Testimonies: The making and reading of native South American historical sources" en Salomon, Frank. and Schwartz, Stuart. (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. 3: 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 19-95.

Santos Granero, Fernando. *Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII*, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos 4: 133-152.

_____ "Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanesha Historicity and the Struggle Against Temporality" en Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*, Gainesville: University of Florida Press, 2007, pp. 47-73.

_____ *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.

_____ "Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha patterns of Culture Change" *Current Anthropology*, Vol.50, No.4, 2009b, pp.477-512, 2009.

_____ y Barclay, Frederica. "Bundles, Stampers, and Flying Gringos: Native Perceptions of Capitalist Violence in Peruvian Amazonia". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* vol. 16(1), 2011, pp. 143-167.

Schindler, Helmut. *Acerca de la Espiritualidad Mapuche*. Munich: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, 2006.

_____ y Yáñez, Minerva. *La Piedra Santa del río Lumaco*. Documento inédito, 2009.

Sider, Gerald. *Lumbee Indian Histories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Stuchlik, Milan. *Life on a Half Share*. London: C. Hurst, 1976.

Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.

Taylor, Anne-Christine. "Le Sexe de la proie: Représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme* 154-155, 2000, pp. 309-334.

Turner, Terence. "Etno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society" en Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Urrutia, Gregorio. Carta al Ministerio de Guerra, Diciembre 8. Archivos Nacionales del Ministerio de Guerra. Santiago, Chile, 1882

Varese, Stéfano. *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1973.

Veber, Hanne. "Asháninka Messianism: The Production of a 'Black Hole'". *Western Amazonian Ethnography. Current Anthropology* 44(2), 2003, pp. 183-211.

Verniory, Gustave. *Diez Años en Araucanía 1889-1899*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile, 1975.

Vilaça, Aparecida. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2), 2002, pp. 347-365.

_____ "Chronically unstable bodies. Reflexions on Amazonian corporalities". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3), 2005, pp. 445-464.

Vicuña Mackenna, Benjamín. *Discursos Parlamentarios*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1939.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1998, pp. 469-488.

_____ "GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality" en Rival, Laura y Whitehead, Neil (eds.). *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 19-44.

_____ (Anthropoloy) AND (science) AND. Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and the Commonwealth. Julio 2003.

_____ "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), 2004.

Wagner, Roy. "The Fractal Person" en Godelier, Maurice y Strathern, Marilyn (eds.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 159-173.

Walther, Juan Carlos. *La conquista del desierto*. Buenos Aires: Eudeba, 1973.

Whitehead, Neil. "Histories and Historicities in Amazonia" en Whitehead, Neil (ed.). *Histories and Historicities in Amazonia*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2003, pp. 59-80.

Whitten Norman. "Historical and Mythic Evocations of Chthonic Power in South America" en Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1998, pp. 282-306.

_____ "Ethnogenesis and Interculturality in the "Forest of Canelos": The Wild and the Tame Revisited" en Hornborg, Alf y Hill, Jonathan (eds.). *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities through Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado, 2011: 321-334.

Wright, Robin y Hill, Jonathan. "History, Ritual, and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon". *Ethnohistory* 33, pp. 31-54, 1986.

Zeballos, Estanislao. *Callvucurá y la dinastía de piedra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1981.