



Mitológicas

ISSN: 0326-5676

caeasecretaria@gmail.com

Centro Argentino de Etnología Americana
Argentina

Bacigalupo, Ana Mariella
EL FANTASMA DE LA VIOLENCIA ESTATAL CHILENA EN COMUNIDADES
MAPUCHE: METÁFORAS DE TERROR, PODER DE ACCIONAR DE LOS NO-FINADOS
Y POLÍTICAS ENCARNADAS DEL SUFRIMIENTO
Mitológicas, vol. XXXII, 2017, pp. 9-34
Centro Argentino de Etnología Americana
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14655248001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL FANTASMA DE LA VIOLENCIA ESTATAL CHILENA EN COMUNIDADES MAPUCHE: METÁFORAS DE TERROR, PODER DE ACCIONAR DE LOS NO-FINADOS Y POLÍTICAS ENCARNADAS DEL SUFRIMIENTO

Ana Mariella Bacigalupo*

Summary: The Mapuche undead, killed by the Chilean state but lacking funerals to finish them as persons, remain trapped in the places of their deaths. They are both symbols of Mapuche rage against state-sponsored genocide and social agents who play central roles in Mapuche cosmopolitics and multitemporal memory making. While memory studies focus on pastness, national commemorations, and the celebration of individual martyrs, the undead foreground the collective trauma of all Mapuche killed in a place at different times and realize this trauma in Mapuche everyday lives. These morally complex undead call for justice through revenge and express trauma and cosmopolitics through two different modalities. First, through vengeful spirits in the river who sow illness, accidents, and death indiscriminately among the bodies and spirits of locals to force remembering and call for revenge or reparations, even as they make Mapuche healing impossible. Second, through the strategic use of revenge in the ritual massacre field to reinforce ethnic cosmopolitics. Here, the undead act as ancestors who grant health to those who follow stringent social and moral norms and perpetuate violence among those who transgress their ethnic, ritual, and moral project. These undead combine spiritual, ecological, social, and political factors with realpolitik to subvert state and non-Mapuche development projects, demand justice, and create avenues for interethnic dialogue—thereby enabling a better future for all.

Key words: Mapuche, Memory, Cosmopolitics, Post-human.

Introducción

El 30 de junio de 2007, con Jorge Sandoval subimos a un puente sobre el río Quepe en la Araucanía, en el sur de Chile. El puente bordeaba un campo en Nahuelhual donde Jorge a menudo realizaba rituales colectivos *ngillatun* para agradecer y pedir el bienestar para cuatro comunidades cercanas. “Este es un lugar de masacre. Hay huesos por todas partes”, me contó:

“Muchos murieron aquí en el río y sobre este puente, y también en los dos lados del río donde está el *ngillatuwe*. Ahora el puente come gente. Crea accidentes. Han chocado autos; se ha ahogado gente. . . hay *alwe* [fuerzas vitales] enojados ahí en el puente . . . y el río tampoco está solo . . . muchos *alwe* enojados de Mapuche que murieron violentamente y no tuvieron un *tranatun* [ritual de terminación] o un funeral viven en el río.” (20 de junio de 2007).

“Estas personas son *no-finados*. Estos *no-finados* no trascendieron. Siguen atados a este mundo. Quieren venganza. De modo que están atrapados aquí. Son como *alwe* pero más violentos. Y jamás desaparecerán.” (6 de diciembre de 2016).

“Algunos son los espíritus de Mapuche que murieron en las *Weuco* [las últimas batallas libradas entre Mapuche y chilenos, a partir de las cuales los Mapuche pasaron a formar parte del Estado chileno en 1881]. Sus huesos están enterrados en el campo de *ngillatun*. Son nuestros ancestros que nos protegen. Algunos espíritus son de los que murieron construyendo el ferrocarril y el puente para los chilenos [en 1897], que fueron apenas cubiertos como perros (...) Sus huesos están en la estructura de este puente. Después, están también los espíritus de los que fueron matados por los militares [durante la dictadura

* SUNY Buffalo. E-mail: anab@buffalo.edu

de Pinochet] que fusilaron gente, incluso a machi [chamanes], en este puente de noche y los tiraron al río o fueron comidos por perros (...) Pero los espíritus tuvieron su venganza. En ese pequeño parque junto al río apresaron gente y los enloquecieron... y muchos se enfermaron.” (30 de junio de 2007).

Muchos Mapuche de la zona de Quepe se refieren a estos seres como a “los no-finados” y como “*püllü* atrapados” (almas atrapadas), “*alwes* violentos” (fantasmas violentos o fuerzas de los difuntos) y “*fantasmas*” de Mapuche que tuvieron malas muertes. Yo me refiero a ellos como a los “no-finados”, un término amplio que abarca estas ideas.

Ni un enfoque ontológico radical ni uno modernista escéptico resulta útil para entender a los no-finados. Los no-finados no son seres posthumanos que existen en un mundo radicalmente diferente de indígenas (Viveiros de Castro, 1998; De La Cadena, 2015; Kohn, 2013; Holbraad, 2012). Más bien, se trata de personas y agentes sociales sin cuerpos vivos que comparten un mundo con Mapuche y no Mapuche vivientes, quienes a menudo están en conflicto entre sí. Los no-finados son también tropos para la furia de los Mapuche locales en contra del genocidio patrocinado por el Estado -por ser tratados como menos que humanos, como perros o como los que deben ser devorados por perros- y en contra de la desacralización intencional de aquellos y sus cuerpos. Al igual que los espíritus descontrolados buriatos producidos por las purgas de la era soviética (Buyandelger, 2013:88), los no-finados mapuche son metáforas culturales de violencia y olvido forzado en manos del Estado, y han surgido de

episodios de violencia y explotación a partir del siglo XIX en lugares como el puente Quepe.

La medida en que las personas entienden la capacidad de los espíritus para afectar resultados depende de cómo el pasado perdura, regresa, desaparece o se reproduce (Mueggler, 2001:252; Fausto y Heckenberger, 2007; Rappaport, 1998:208; Salomon, 1999:37; Wright, 2013). Algunos argumentan que los seres o espíritus de la tierra no son “reales” porque los indígenas dudan de su existencia o porque no aparecen en las narrativas “tradicionales” (Cepek, 2016). Pero la distinción entre lo real y lo irreal tiene poca relevancia en las prácticas reales de los locales, y los no-finados desempeñan roles importantes a pesar de no ser parte de las cosmologías mapuche más antiguas. Los locales pueden desconocer la existencia de los no-finados a fin de evitar ataques; sin embargo, atribuyen accidentes, muertes de otros y enfermedades inusuales a las acciones de los no-finados, tal como describe María, una Mapuche de la ciudad de Quepe:

“La gente dice que hay alwe violentos en el puente y en el río que provocan accidentes y atacan gente y la enferman. Dicen esto porque acá murió mucha gente. Hubo mucho sufrimiento. Pero yo nunca vi ninguno de estos fantasmas. Y no me enfermaron. Yo nado en el río y, aunque casi me ahogo en un remolino, no vi ningún fantasma así que no creo que existan. Pero tampoco salgo después de la caída del sol. Y tampoco dejo que mis hijos salgan. Porque uno nunca sabe. Y algunas personas fueron atacadas por estos seres. De modo que tenemos que lidiar con estos fantasmas ya sean reales o no.” (11 de diciembre de 2016)

Durante los veinticinco años que trabajé en la zona de Quepe, la gente rara vez hablaba de los no-finados porque hablar sobre ellos equivale a invocarlos. La mayor parte de lo que aprendí sobre ellos surgió gradualmente de las prácticas encarnadas (silencios, prohibiciones, miradas furtivas) y, en forma circunstancial, a través de sucesos atribuidos a ellos. Los adultos susurraban temerosos cuando alguien perdía la voluntad o la habilidad para ver, se sentía atado o atrapado o desarrollaba problemas autoinmunes; todo esto era considerado un síntoma de enfermedades provocadas por los no-finados. Los locales les prohibían a los niños y a las mujeres, incluyéndome a mí, nadar en el río o caminar cerca del río o del puente, especialmente al anochecer, porque éramos más vulnerables a ser atacados y enfermados por los no-finados. Únicamente poderosos *longko* masculinos (organizadores y líderes de rituales *ngillatun* en Nahuelhual) como Jorge Sandoval y Manuel Coliman (de Nahuelhual), Euladio Ancao (de Huenchual) y Luciano Huenchual (de Mahuidache), que vivían junto al río y apaciguaban a los no-finados en los rituales, podían hablarme sobre ellos sin ser castigados.

Los no-finados afectan a los vivientes porque existen en múltiples temporalidades a la vez. Para los Mapuche, los sucesos pasados nunca son única o enteramente del pasado; en cambio, sus compromisos con espíritus del pasado crean una manera alternativa de hacer historia: una estrategia multitemporal (1). Así, los Mapuche entienden la violencia estatal como algo que existe simultáneamente en el pasado, presente y futuro (Bacigalupo, 2016), como una condición que existe a través del tiempo, una “formación social definida por su relación con

el Estado” (Scott, 2009:208). La fuerza vital de todos aquellos que murieron en un lugar habita este tiempo acronológico de violencia y opera dentro de él.

Los Mapuche de Quepe aplican esta lógica a su comprensión de los no-finados: se proyectan en diferentes pasados y presentes y experimentan traumas de tiempos diferentes como una historia multitemporal. Desde este lugar liminal, sin restricciones temporales pero atrapados en el espacio, los no-finados construyen una historia alternativa, no de recordar el sufrimiento sino de hacer la historia misma. Más que simples recuerdos de violencia pasada, los no-finados son agentes en la historia y sobre ella.

Los no-finados son actores cruciales en la historia y en la política de Quepe porque los locales experimentan los efectos de la violencia pasada a través de encuentros físicos con los no-finados. Situados simultáneamente en paisajes sagrados y en la modernidad, son seres con intencionalidad y capacidad de accionar que se relacionan con seres humanos y practican una forma especial de lo que Isabelle Stengers (2010) denomina “cosmopolítica”. Los no-finados están atrapados en este mundo, perpetuando el sufrimiento y la violencia entre todos los Mapuche y no Mapuche de la zona que tratan sus restos sin respeto o que violan las normas sociales. Propugnan la moralidad y la justicia y castigan a los que no viven a la altura de sus normas. Pero los no-finados también propagan enfermedades, accidentes y muerte al azar entre los Mapuche y no Mapuche de la zona y los obligan a recordar la violencia que tuvo lugar allí.

Voy a describir el accionar de los no-finados en dos lugares de masacre en la zona de Quepe, en la Araucanía: el puente Quepe y

el río que corre debajo, y los campos rituales cercanos al río Quepe. Los no-finados de estos dos lugares utilizan la justicia, la venganza y su estructura multitemporal para delinear las políticas y la construcción de la historia mapuche. De esta forma, contribuyen a una cosmopolítica mapuche local que combina factores espirituales, ecológicos, sociales y políticos con *realpolitik*, una cosmopolítica profundamente arraigada en las experiencias mapuche de violencia patrocinada por el Estado y su lucha por sobrevivir (2).

El sufrimiento emplazado de los no-finados

Para los Mapuche, *ngen* (los dueños de los ecosistemas), los espíritus ancestrales, los *alwe* (fantasmas) y los no-finados son todos *newen* (poder o fuerza) y operan en el mismo plano ontológico que los humanos. Pero la medida en que operan como actores políticos y espirituales y como agentes de la historia varía significativamente.

Las buenas muertes son las que ocurren de un modo natural y sin sufrimiento o durante batallas entre iguales. Pero los Mapuche masacrados por el Estado padecen malas muertes, muertes impersonales que resultan de un tratamiento abusivo y de relaciones desiguales. Teresa Huenchuñir explicó que “*los que se enferman y mueren tienen una buena muerte. Para los que mueren en accidentes, por un golpe o son abusados por otros, sus espíritus permanecen deambulando alrededor de la casa como alwe.*” (11 de diciembre de 2016). Estos fantasmas están cerca y lejos al mismo tiempo, ansiando sociabilizar aunque peligrosos; son alteridad dentro de la constitución de la identidad (Kwon, 2008).

Como nadie sabe los nombres de los no-finados mapuche ni de dónde venían, han sido despojados de su *küpan* (ancestros), su *tuwün* (lugar de origen) y de la transformación de su condición de persona que le habría permitido a su *püllü* (espíritu) otorgar bendiciones y conocimiento a los vivientes para viajar al cielo cristiano o a *Munche Mapu* (la tierra mapuche de los difuntos). No recibieron ninguno de los rituales de terminación en los que una *machi* (chamán) “termina” las relaciones sociales que constituyen a una persona. En estos rituales, la *machi* nombra los logros de los difuntos, luego instruye al espíritu a olvidar la tierra de los vivientes y dirigirse a la tierra de los muertos. Les indica a los locales que destruyan las posesiones de los difuntos y a no pronunciar sus nombres. A continuación, la *machi* separa las diferentes partes de la persona -cuerpo, espíritu y fuerza vital a fin de que la persona como un-todo quede terminada: el *püllu*, que lleva la personalidad y las experiencias encarnadas de los vivientes, se fusiona con el *filew* (el espíritu ancestral colectivo de todo conocimiento) en una realidad trascendente (Bacigalupo, 2010, 2016:198-225).

Los deudos se preocupan en especial por el *alwe*, la fuerza vital del difunto, que acecha en torno del cadáver. Si los rituales fúnebres se llevan a cabo correctamente, el *alwe* se desintegra y el *püllu* parte hacia otro mundo. Pero si los vivos siguen recordando al difunto luego del funeral, entonces el *alwe* permanecerá en la tierra (Bacigalupo 2010, 2016:198-225). Una maestra de Quepe describió uno de los *alwe* que merodeaban en Huenchual:

“Una *machi* llamada Mariquita se casó con

Huenuman. Y enviudó y su hijo estuvo en la cárcel de por vida. . . entonces le quitaron la tierra y fue a vivir a la ciudad de Quepe y después se murió. Pero no le hicieron un tranatun. La velaron en una iglesia católica de Quepe . . . y la tierra donde ella había vivido pasó a ser parte de la comunidad de Humberto Toro. Y las casas ya habían sido entregadas a sus dueños cuando su alwe empezó a merodear de noche. Todavía se pueden oír los caballos de Mariquita galopando con riendas hechas de plata y sus cascabeles. Mucha gente de la comunidad lo oyó.” (7 de diciembre de 2016).

Los locales a veces hablan de los no-finados como “*alwe* violentos” porque los *alwe* también son personas no-finadas con capacidad social de accionar que siguen atadas a la tierra. Pueden ser fácilmente manipulados por los vivientes para convertirse en espíritus *wekufü* humanizados como el *witranalwe* (literalmente, “el visitante de afuera”, el espíritu de un jinete no mapuche) o *anchimallen* (su esposa) (Bacigalupo, 2010, 2016:198-225). Los espíritus *wekufü* pueden otorgarles a sus dueños riqueza y abundancia y matar enemigos si están bien alimentados con sangre y leche. Pero es habitual que se vuelvan en contra de sus dueños después de un tiempo y tomen su sangre, sus riquezas, su salud y, a menudo, sus vidas. Muchos Mapuche caracterizan a los *wekufü* como espíritus maléficos (Bacigalupo, 2007, 2010, 2016:198-225).

Sin embargo, los no-difuntos se diferencian de los *alwe* de varias maneras. Son más peligrosos que los *alwe* dado que sus nombres son desconocidos y sus cuerpos fueron maltratados. Si bien los *alwe* pueden ser manipulados por

espíritus maléficos y ser apropiados por brujos, también pueden ser exorcizados o curados por chamanes. Pero los no-finados son moralmente complejos y actúan en forma errática, buscando nuevas formas de vengarse y movilizar a otros seres espirituales en su búsqueda de justicia.

Los no-finados mapuche toman la forma de animales y de *ngen*, espíritus dueños de determinados ecosistemas o características del paisaje. Es usual que los Mapuche propicien a los *ngenko* (espíritus dueños del agua) y *ngen-mawida* (espíritus dueños del bosque) para obtener acceso a estos ecosistemas y sus recursos; si no lo hacen, los *ngen* capturarán el espíritu de un Mapuche o castigarán a la persona con una enfermedad. Sin embargo, a diferencia de los *ngen*, ancestros, deidades y espíritus *wekufü*, los no-finados no pueden mantener relaciones recíprocas con los vivientes y, en cambio, se apropian de sus formas. Los que padecieron muertes violentas en el río con frecuencia toman la forma de *ngen* del río, animales híbridos que aparecen en visiones para otorgar recursos o causar enfermedades. Los que fueron masacrados en lo que ahora es el campo de *ngillatun* toman la forma de ancestros. Orfelina Sandoval (la hermana de Jorge) explicó:

“El ngen o dueño del río puede tomar muchas formas diferentes pero tiene el mismo poder: pe- los vivos, pez perro, pez gallo, serpientes gallo, conejos chanco, ovejas deformes, serpientes zorro, perros, mantarrayas y serpientes aladas emergen del río para atacar a los vivientes (...) los aprietan, chupan y les comen la nariz, las orejas, los labios y los ojos (...) Pero en las épocas de Pinochet se puso peor porque todos

los muertos se caían al río y eran comidos por animales de río (...). y los no-finados toman la forma de animales de río para atacar a la gente y vengarse (...). Todos los años cinco o seis niños tienen que morir en el río (...) ahora que sacaron tanta piedra del río los seres están enojados y es peor (...). Ahora el río lleva animales extraños enojados y gente que se muestra y es ajena al espíritu de uno.” (6 de diciembre de 2016)

Deshumanizados y asesinados, como los muertos de Laos y Camboya (Langford, 2013:235), los no-finados mapuche conjuran subjetividades y formas alternativas a través de fusiones con criaturas no humanas. Ejemplifican simultáneamente lo común y corriente íntimo y la alteridad ontológica y confunden la división biopolítica de los seres humanos en animalidad y espíritu, existencia biológica y sociopolítica. Al igual que los animales, son tanto comunicativos como mudos, y su testimonio imposible está determinado por intercambios corporales entre materia humana y no humana (Langford, 2009:693). Pero a diferencia de los emigrantes surasiáticos, las políticas de los no-finados mapuche no están basadas en la existencia animal. Los no-finados mapuche siguen interviniendo en los asuntos comunitarios a través de sus emociones humanas, que está conectado al lugar donde los mataron.

Trauma permanente y las políticas de exclusión de la memoria nacional

La construcción y la disputa de la memoria ha sido clave en la política y cultura chilenas, tanto bajo el régimen militar de Pinochet, en el poder hasta 1990, como bajo una democracia

ensombrecida por el legado de la dictadura y de militares aún poderosos. El reconocimiento de la injusticia se ha convertido en algo común e incluso institucionalizado en Chile en los últimos diez años a través del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en la capital, y en publicaciones sobre las víctimas de la dictadura de Pinochet. Las víctimas narran historias sobre las torturas sufridas a causa de sus ideologías políticas de izquierda, mientras que los que apoyan a Pinochet recuerdan su gobierno como un tiempo de salvación de los comunistas (Stern, 2006:ix, xxxvii). No obstante, las experiencias mapuche están ausentes de ambas narrativas colectivas porque los Mapuche están marginados del Estado y también porque los Mapuche no se ven reflejados en esas estructuras narrativas.

Desde su creación en el siglo XIX, el Estado chileno ha excluido con frecuencia a los Mapuche de la ciudadanía. Hacia 1973, quedaron sujetos al régimen militar de Pinochet sin ningún tipo de derechos. La Ley Antiterrorista de 1984 de Pinochet les negaba a los Mapuche el debido proceso y triplicaba las sentencias punitivas contra ellos; su aplicación no cesó con el fin de la dictadura de Pinochet. Desde 1990, al menos catorce activistas mapuche desarmados fueron muertos por la policía militar, y el gobierno ha ignorado las quejas de los Mapuche por la violencia y el acoso sistemáticos por parte de la policía militar en las comunidades mapuche (Vidal, 2011; *The Guardian*, 2013). En otras palabras, los Mapuche han sido asesinados por los militares y la policía ya desde el siglo diecinueve no por sus ideologías políticas sino porque son Mapuche (cf. Morales, 1999).

A raíz de que los Mapuche de la zona de Quepe ven al gobierno chileno, a la policía

militar y a los colonos como colaboradores en contra del pueblo mapuche, independientemente del régimen en el poder (Mariman, 2012), no se identifican como ciudadanos chilenos, a quienes ellos identifican como no Mapuche o *wingka*. Para ellos no tiene sentido recordar a sus muertos y desaparecidos en ceremonias públicas de segundo entierro o a través de obras que intentan llegar a un acuerdo con una única dictadura, por más brutal que haya sido. Más aún, las estructuras multitemporales mapuche cuestionan los estudios de memoria contemporáneos que igualan el tiempo principalmente con lo pasado. Los académicos han definido la antropología de la historia como la manera en que el pasado es conocido, interpretado y representado en las sociedades del mundo (Palmie y Stewart, 2013), en cómo la historia es puesta en circulación social (Hirsch y Stewart, 2005:268), en cómo las historias de hechos pasados se utilizan para socavar la historia oficial (Mueggler 2001:7) y en cómo la historia se concibe como una representación “verídica” del “pasado real” (Palmie, 2010:375). En diversas partes del mundo, las personas han usado los huesos y los espíritus de víctimas para responder colectivamente a la violencia del pasado (Mueggler, 2001), incluyendo guerras y otro tipo de traumas (Buyandelger, 2013; Ngo, 2015).

Los Mapuche de Chile experimentan la violencia del Estado como un continuo histórico de limpieza étnica que se remonta al siglo XIX. Dentro de este continuo, los Mapuche fusionan diversos fenómenos: su violenta incorporación al Estado chileno (1861-1883); la colonización y secularización de sus tierras; las matanzas durante los tiempos de Pinochet; y la continua

alianza entre los militares, los funderos y las compañías madereras forjada originalmente durante el gobierno de Pinochet. Las batallas que los Mapuche libraron para proteger sus espíritus dueños y sus paisajes sagrados han sido, en líneas generales, congruentes en todo este “tiempo”, aunque también específicas a cada régimen (Bacigalupo, 2016).

Los huesos y los espíritus de los no-fundados mapuche, muertos por el Estado a lo largo del continuo de pasado y presente, mantienen viva la experiencia del trauma al causar enfermedades y accidentes. Su accionar evita que los Mapuche olviden y les permite manejar el trauma permanente en sus vidas cotidianas. Así, estos huesos de Mapuche no son reliquias de un pasado distante o víctimas para ser conmemoradas en una “historia como progreso”; en cambio, son estrategias para la acción en la historia y sobre ella.

Muerte en el puente: huesos sin hogar y espíritus vengativos

Los Mapuche conformaron una sociedad extraordinariamente móvil, viajando por el río en sus *wampo* (canoas de un solo tronco) para crear extensos sistemas de intercambio, matrimonio y alianzas interétnicas entre diferentes patrilinajes (Bengoa, 2003:59–86); y la movilidad sigue siendo un ideal mapuche, aunque están atados a reducciones indígenas en tierras locales creadas durante su incorporación forzada al Estado chileno (1883-1921) y a ciudades específicas (Bacigalupo, 2016). Sin embargo, en la actualidad los Mapuche ven los ríos como antiéticos para la sociedad y la sociabilidad: son pasajes ambiguos al mundo de los muertos y lugares de

contaminación, enfermedad y engaño.

El Longko Segundo Huenupi me contó acerca del puente y río Quepe durante una pausa en el ritual *ngillatun* realizado el 3 de diciembre de 2016: “Este río Quepe y el puente son lugares de transición entre esta vida y la próxima. En este río viven seres que murieron ahí y aquellos que comerán los cuerpos de los muertos. Y algunos muertos viajarán por el río a la vida después de la muerte.” Además de la polución de los difuntos, el río también está contaminado por el basural de la Municipalidad de Temuco y la refinería de azúcar en su ribera. El agua y aire contaminados les produce a los vecinos infecciones en los ojos y jaquecas crónicas, que consideran ocasionadas por animales híbridos del río y por los no-fina-dos. Pero con creces los seres más peligrosos del río son los no-difuntos que fueron asesinados en el puente. Cobran venganza por sus muertes ahogando a los de afuera y causando enfermedades, pesadillas y locura en la población local.

Los puentes sobre estos ríos de muerte, construidos por los trabajos forzados de Mapuche a fines del siglo XIX, indican su transición de la autonomía a quedar atrapados en las estructuras físicas y sociopolíticas del nuevo Estado chileno. Si bien no hay registro de cuántas personas fueron asesinadas en estos puentes, las matanzas permanecen vivas no simplemente en la memoria mapuche sino en los huesos de los que sufrieron una muerte violenta. Euladio Ancao describió a los espíritus de los trabajadores que murieron violentamente mientras construían el puente y el ferrocarril para el Estado chileno en 1893, cuyos huesos quedaron enterrados dentro de esas estructuras. Un día de verano cuando estábamos cruzando el puente en mi camioneta, me explicó:

“Antes, cruzábamos el río en balsa pero después, alrededor de 1893, nivelaron el terreno para el ferrocarril y el puente (...) Lo hicieron todo a pulso y con buey y carro (...) El Viejo Mellado dijo que algunos Mapuche querían hacer huelga porque el trabajo era demasiado duro (...) pero a un trabajador que pronunció una palabra mal [habló en contra de sus jefes] lo mataron con una pala (...) Simplemente lo cubrieron con tierra y siguieron trabajando (...) Los hombres llegaban a trabajar y se emborrachaban, peleaban de noche (...) Había agujeros profundos porque juntaban escombros para hacer caminos y el ferrocarril y lo que hacían era clavarle un pico al tipo con el que habían peleado la noche anterior y lo tiraban al pozo (...) Hay una enorme cantidad de cuerpos y huesos ahí adentro del puente (...) Nadie decía nada (...) Los hombres que sobrevivieron se callaron la boca (...) Los dueños de los huesos, los cuerpos que están ahí siguen enojados. Continuaron unidos a sus huesos atrapados dentro del puente y ocasionan accidentes en el puente.” (8 de enero de 2010)

Las matanzas durante la dictadura de Pinochet intensificaron la percepción de la gente sobre el puente Quepe como un lugar de violencia habitado por los espíritus de los no-fina-dos mapuche. El Regimiento Tucapel (N° 8) de Temuco mató a Mapuche en los puentes de los ríos Tolten, Allipen y Quepe, en la región de la Araucanía, y arrojó sus cuerpos al agua. Alejandro Huenchufir se explayó: *“Muchos murieron en el puente Quepe. Algunos eran de acá. Otros fueron traídos de otros lugares: Carahue, Imperial, Cajón, Temuco (...) Los traían en camiones y los fusilaban (...) Los*

cuerpos permanecían en el río y algunos eran llevados por la corriente (...) y la gente tenía miedo de hablar sobre eso porque los militares los llevaban prisioneros enseguida” (30 de diciembre de 2009)

El puente y el río Quepe están así imbuidos por la fuerza de los no-finados atrapados allí. Tal como en Vietnam, las malas muertes atan las almas de los muertos al lugar, donde repiten su trágica historia en forma de accidentes que provocan más muertes (Kwon, 2008:128).

Los no-finados de Quepe repiten la historia y se vengan por su trauma ahogando tanto a Mapuche como a no Mapuche en la zona o causando accidentes en el puente. Los no-finados aparecen como visiones o luces que saltan de autos que se aproximan. Jorge Sandoval narró tres de estas experiencias:

“Estaba dando vueltas en bicicleta y pasando con mi bicicleta y entonces hubo una gran explosión en la barrera al lado de la carretera. Y miré alrededor y no había nada (...) Hay muchos que chocan contra la barrera. Los vehículos vuelcan. Porque aparecen luces y gente en el puente y los autos tratan de evitarlos y chocan. Pero después no hay nadie (...) Manuel Calfiman salió de la comunidad a las cinco de la mañana para trabajar en la construcción y, cuando estaba llegando a la parte baja debajo del puente, se le apareció una persona y la chocó. Sintió el golpe. Vio por el espejo a la persona tirada en la ruta (...) Pero cuando bajó del auto para ayudarla, la persona no estaba (...) Otra vez una señora vio a ese hombre en la ruta y dio un volantazo para evitarlo y se cayó por la barranca (...) y el hombre desapareció.” (30 de junio de 2007)

Los no-finados también fuerzan a la gente de Nahuelhual a encarnar su sufrimiento enfermando a los miembros de la comunidad. Jessica Rain, una maestra de Quepe me contó lo siguiente: *“Muchos niños acá se enferman por ‘trafetun’ y se encuentran con un espíritu cuando caminan cerca del río. Sin embargo, los médicos no les encuentran nada raro. Porque los no-finados los atrapan (...) por eso no dejamos que nuestros hijos salgan de noche ni dejamos su ropa colgada afuera” (7 de diciembre de 2016).* Cuando las hijas de Jorge Sandoval, Jessica y Avelina, me hicieron dibujos de los no-finados que habitaban el río y el puente, los no-finados empezaron a aparecer en sus sueños y se enfermaron. Avelina explicó:

“Esa semana tuve muchas pesadillas. Soñé que estaba en la casa: dos hombres negros grandes y sin cara salieron del río para venir a agarrarme en mi casa, y uno de ellos me abrazó por atrás Yo no tenía voluntad. Me sentía cansada. No sabía qué quería hacer (...) Y entonces, no se si fue Jessica o Gabriel que vinieron a decirme: “El diablo está viniendo para llevarte.” (...) Tuve otro sueño en el que estaba caminando tarde junto al río y algo negro me agarró de atrás y había algo que caminaba a mi lado (...) Y cuando iba caminando a la escuela, los remolinos [kurrufu o el diablo] me agarraban (...) Me di un baño a la noche a eso de las 8 y tenía ganas de vomitar. Y salí y empecé a llorar sin motivo. Me temblaban las piernas. Mi tía me trajo algunas hierbas medicinales. Y después me senté y me desmayé. Me llevaron afuera y estaba temblando (...) Fueron a buscar a una vecina que se estaba entrenando para convertirse en machi (...) Me dio unas hierbas medicinales y me calmó. Y

entonces al día siguiente me llevaron al hospital de salud intercultural en Nueva Imperial y machi Rosa Pichun me trató durante cuatro días (...) Cuando alguien sueña estas cosas hay que tratarlo bien porque si no puedes volverte loco (...) Antes nadábamos en el río pero ahora no nadamos más. Porque Jesús, un amigo nuestro, dijo que sentía que había cosas raras en el río y que se le ponía la piel de gallina. Los no-finados se han convertido en los dueños del río.” (6 de diciembre de 2016)

Tal como argumentan de Vries y Weber (1997:2, 13), la violencia no ocurre en el pasaje del ser a la otredad sino en el intento mismo por delinear los límites que separan al ser de la otredad. Al determinar la estructura de la vida cotidiana de los seres individuales y colectivos desde el interior, la violencia impone una cierta dificultad de articulación que a menudo emerge en la forma de espíritus. Y esta aparición de los no-finados siempre implica el futuro: los no-finados son agentes morales que requieren que los vivientes recuerden y actúen, posponiendo así su redención permanentemente (Gordon, 2011:3).

Los locales encarnan literalmente a los no-finados al enfermarse, y entienden que ese sufrimiento está asociado a los continuos traumas de su incorporación a las estructuras del capitalismo global: la violencia, la pérdida de tierras, la migración y la envidia entre vecinos por las crecientes desigualdades (Bacigalupo, 2007, 2016). Algunos académicos argumentan que la apropiación experiencial de conflictos pasados crea analogías para las esperanzas y las tribulaciones del presente (Taussig, 1987:366), lo que les permite a las víctimas manejar lo que no puede decirse de otra manera (Kristensen,

2010:76). Pero para los Mapuche esas experiencias encarnadas no son ni analogías ni estrategias expresivas. Los no-finados causan enfermedades en individuos, familias y tierras y por lo general se los acusa por males que no pueden explicarse a través del sistema biomédico.

Mediante la estructura social de la enfermedad, los cuerpos mapuche adquieren la capacidad de accionar necesaria para manejar y transformar su trauma en el río Quepe (Kristensen, 2010:64). Cuando los locales se encuentran con los no-finados, bajo el aspecto de animales híbridos o humanos que emergen del río, articulan su terror a través de síntomas del mal (brujería), susto (miedo mágico) y *trafetun* (encuentros con espíritus en otro ámbito) que indican pérdida de identidad y desequilibrio: mareos, tristeza, llanto, no siendo uno mismo, deambulando sin un destino, malos pensamientos, desorganización, desorientación, ansiedad, depresión, viendo sombras, visión borrosa, falta de apetito, pérdida de peso, insomnio, apatía, llagas, forúnculos, hinchazón y fiebre (Bacigalupo 2001:48–50, 2007). El proceso de curación chamánica implica desenredar y desbloquear. Al purgar repetidamente los efectos de la violencia estatal de los cuerpos, casas y tierras, los Mapuche insisten en recordar el trauma en el dolor corporal y la furia espiritual. Al igual que en el sudoeste de China (Muegler, 2001:200), los rituales de curación para exorcizar las aflicciones personales y hacer que los pacientes olviden en la práctica conducen al trauma a una conciencia histórica común.

Muerte en el campo de masacre ritual: huesos ancestrales, sacrificio y castigo

Los tambores resonaban en el aire fresco del amanecer del 2 de diciembre de 2016. Cuatro *longko* estaban reunidos en el *ngillatuwe*, un poste tallado con el rostro y los brazos de la deidad mapuche *Ngenechen*. Se eleva en el centro del campo de *ngillatun*, mirando hacia el este y conectando el cosmos mapuche con el mundo de los vivientes. Jorge Sandoval estaba liderando a la comunidad en agradecer a los ancestros y a *Ngenechen* por los dones recibidos y pidiendo abundancia y bienestar. De repente el caballo de Alejandro Coliman vino corriendo hacia nosotros. Doris Ancao (la hija de Euladio Ancao) susurró: “*Los Coliman son longko legítimos de Nahuelhual porque heredaron esta posición, pero le entregaron la bandera de longko a Jorge Sandoval. Los ancestros, los ngillatuwe, los están castigando con mala suerte y enfermedades pero no hay marcha atrás.*”

Al día siguiente, *longko* Luciano Huenchual estaba tocando el *kultrun* y el parche de cuero se rompió. Otro mal presagio. Más tarde ese día, dos niños que volvían del *ngillatun* murieron atropellados por un conductor ebrio.

Varios locales me contaron que siempre muere alguien después de cada *ngillatun* en Nahuelhual. Dicen que los espíritus de antiguos *machi*, *longko* y la deidad *Ngenechen* castigan a los que transgreden las normas morales, a los que son irrespetuosos, a los que beben en exceso e incluso a los que usan celulares. Las advertencias de enfermedad y muerte incluyen la rotura de tambores y vasijas, caballos a la carrera y gente que cae o se ahoga. Doris Ancao explicó:

“*Este ngillatuwe es muy castigador y requiere obediencia. Hay huesos enterrados donde está el ngillatuwe. Y esos espíritus y Chau Dios [la*

deidad mapuche también conocida como Ngenechen] castiga a la gente por celebrar batallas (...) Donde está plantado el *ngillatuwe* si no lo respetas y le oras, te matará a ti o a tus animales. Si te burlas del *ngillatuwe* o juras, morirás. Si te emborrachas, mientes o usas el celular en el *ngillatun*, serás castigado con pobreza o enfermedad. Había un hombre que dijo que no tenía dinero para participar en el *ngillatun*, pero tenía muchos animales. Era tacaño. Y le prestó sus bueyes a un amigo y ahí justo al lado del *ngillatuwe* se murió el mejor de los bueyes (...). Jimena dijo que no iba a participar del *ngillatun* porque es un gasto grande. Y entonces su hijo se enfermó y gastaron el doble de dinero en el hospital. Esta vez fueron los primeros en comprar una vaca para el *ngillatun* (...) porque se dieron cuenta de que no habían querido sacrificarse para el *ngillatun* y casi pierden a un hijo (...) Si dices que vas a participar en el *ngillatun* y después no participas, entonces te castigan (...) El *ngillatuwe* debe pagarse con vidas. La última vez un hombre fue irrespetuoso y se atragantó y se murió sentado. Pero si haces cosas con el corazón, recibes el doble después.” (10 de diciembre de 2016)

Si bien todos los *ngillatuwe* castigan a los que transgreden las normas morales y sociales, el *ngillatuwe* de Quepe era el único que, según se decía, cobraba vidas humanas. Algunos locales argumentaban que los *ngillatuwe* de Nahuelhual eran violentos porque originalmente este era un lugar de masacre.

El 5 de noviembre de 1881, el coronel chileno Gregorio Urrutia derrotó una insurrección pan-mapuche en la ciudad de Temuco, Araucanía, en el sur de Chile, e incorporó por

la fuerza a Mapuche y sus tierras al Estado chileno. El 20 de noviembre de 1882, mientras el ejército de Urrutia avanzaba hacia el sur, los *longko* de las comunidades de Nahuelhual y Huenchual libraron una última batalla cerca del río Quepe. Euladio Ancao narró los hechos mientras recorriamos el campo de *ngillatun*: “Esto fue un campo de batalla. Peleamos junto a los *Manquilef* y *Hueche* contra los *wingka* para conservar nuestra tierra (...) Nos arrinconaron los *wingka* (no Mapuche) en el río. Urrutia vino con rifles *Winchester* de repetición y [nos] masacró. La sangre corría por el río” (18 de diciembre de 2001)

La masacre fue conmemorada más tarde e incorporada a un campo ritual, un cuerpo colectivo donde los no-finados que habían muerto allí en distintas épocas se transformaban en héroes ancestrales capaces de actuar en el presente. Jorge Sandoval describió lo sucedido: “El viejo Mellado, que tenía más de 130 años, me contó que las personas que estaban organizando el *ngillatun* eran de la familia de los primeros *longko* del lugar, quienes estaban allí cuando tuvieron la pelea con los *wingka*. Y ahí fue cuando formaron el *ngillatuwe*. Y no nos olvidamos con el tiempo. Seguimos con la misma creencia. Porque esta tierra fue ganada por los ancestros mapuche que se sacrificaron cuando tuvieron la última batalla con los *wingka*. Y el *ngillatuwe* iba a ser como un cementerio porque murieron tantos Mapuche como héroes luchando por su pueblo, pero después decidieron que debía ser un campo sagrado, un campo de *ngillatun*. Y así fue como el *ngillatuwe* permaneció en ese lugar. Nuestros ancestros colocaron un *ngillatuwe* a cada lado del río Quepe, uno en Huenchual, el otro

en Pichi-Quepe, para recordar a los Mapuche que murieron peleando allí. Y ahí fue cuando empezaron los rituales ngillatun. Oraron por todos los Mapuche que murieron allí y los huesos de nuestros ancestros en el campo ritual nos protegen.” (4 de enero de 2009)

El campo de *ngillatun* es un cuerpo colectivo imbuido con la fuerza de huesos ancestrales, un lugar donde los locales se disuelven temporalmente. Es ahí donde los locales mantienen relaciones con los patrilinajes, con los vivos y difuntos, y con el pasado, el presente y el futuro. Según el *longko* Manuel Coliman:

“El campo de ngillatun se llama “weichan” [guerra] o “aukamapu” [tierra de guerreros] porque es ahí donde los guerreros mapuche se reunían antes de luchar contra los wingka (...) y oraban para ganar la batalla y siempre ganaban. Y después el ngillatuwe arrojaba nuestro fuego y el retumbar de truenos. Brillaba como una estrella (...) Eso es el newen guerrero del ngillatuwe. Y el newen de los antiguos longko, machi y guerreros, y la deidad Ngüinechenn vive en el ngillatuwe.” (11 de diciembre de 2016)

El *ngillatun* también es un lugar de transformación, olvido y diálogo. Nadie recuerda los nombres de los que murieron aquí, pero los espíritus no-finados de los guerreros masacrados se han transformado en espíritus de ancestros genéricos que dan consejo y bienestar a sus descendientes a cambio de ofrendas. Manuel Coliman explicó:

“Mataron a tantos guerreros mapuche; simplemente los dejaron allí (...) Se olvidaron de todo.

Ningún nombre, ningún funeral, ninguna flor, nada. Y convirtieron el lugar donde murieron en tierra sagrada, tierra de paz y diálogo (...) Los püllu están ahí. Porque cuando uno quiere hacer una reunión los de la comunidad prefieren ir al ngillatuwe en lugar de a cualquier otro lado (...) porque los espíritus también hablan desde acá a la comunidad hoy en día.” (11 de diciembre de 2016)

Tal como los restos del soldado desconocido son considerados como parte de la comunidad imaginada de una nación (Anderson, 1992:6–7), las cuatro comunidades que participan del ritual *ngillatun* en Nahuelhual se adjudican los restos no identificados de ancestros mapuche.

En términos más generales, los Mapuche denominan al *ngillatuwe* como *rewé*, refiriéndose tanto a las relaciones entre humanos y no humanos como al árbol de la vida que conecta diferentes tiempos y lugares (Bacigalupo, 2007:4, 52, 59-60, 2015, 2016:41, 38-48). En los rituales *ngillatun*, los *longko* disuelven diferentes temporalidades y hablan de ancestros no-finados genéricos que murieron en ese sitio y que otorgan poder y protección a los que oran allí. Sus huesos se usan para construir un legado común para los miembros de la comunidad unidos en el espacio *ngillatun* colectivo. Los habitantes de Nahuelhual recurren a estos ancestros para proteger a la comunidad contra la intrusión de fábricas cercanas, extensos fundos, la planta depuradora, la cantera de piedra, un desarrollo urbano y la ciudad de Quepe. Los ancestros no-finados genéricos crean, además, el *admapu*, o derecho ancestral, del campo sagrado de *ngillatun* y castigan a los que cues-

tionan sus leyes con enfermedad y muerte. *Longko* Jorge Sandoval explicó:

“Cuando Casimiro Coliman asumió la función de [longko] del ngillatun, cambió el ngillatuwe -el poste con la cara y las manos talladas donde oramos- por uno nuevo. En lugar de dejar el viejo ngillatuwe en el río para que se pudra, se lo llevó a su casa. No quería que los que nadaban en el río lo tocaran, así que lo dejó junto a un cerezo en su jardín con moras y maquis (...) Un mes después del ritual ngillatun empezaron los problemas. Decía que de noche oía caballos galopando desde el campo de ngillatun y que el sonido se perdía justo al lado del viejo rewe junto al cerezo (...) y salía y no veía nada (...) Eran los antiguos espíritus guerreros reclamando el poder del ngillatuwe (...) Casimiro fue a ver a una machi que le dijo que había cometido un error porque se había llevado el viejo [ngillatuwe] a su casa y tenía poder. Y que no debería haberlo llevado allí. Cometió un error. Debería haberlo dejado ahí junto al río para que se pudra (...) y se enfermó. Entonces tomó el viejo rewe y lo llevó a la orilla del río con una machi y hombres que tocaban pifka [flautas] (...) pero la enfermedad empeoró y murió. Fue reemplazado por Antonio Coliman.” (4 de enero de 2009)

Pero incluso aunque miembros de la comunidad respetaran los lugares sagrados que incluían huesos ancestrales y el *ngillatuwe* (o axis mundi) utilizado para comunicar sus consejos a sus descendientes, su misión fue alterada por dos proyectos no-mapuche en la comunidad: una planta depuradora y una cantera de piedra que desenterró los huesos

ancestrales y los sumergió en desperdicios.

Exhumación *wingka* de huesos de ancestros: la planta depuradora y la cantera de piedra

En 1997, los huesos ancestrales de Nahuelhual fueron exhumados por obreros de una planta depuradora y una cantera de piedra chilenas, propiedad del colono alemán Alfredo Mandel. Destruyeron parte del campo de *ngillatun* y dejaron profundos pozos y maquinaria oxidada tirada por la comunidad. El campo y la zona circundante había sido tierra comunitaria pero luego fue dividida en parcelas arbitrariamente y otorgada a miembros de la comunidad por el gobierno chileno a través del título de merced de 1907. Jorge Sandoval explicó: “Antes había un basural junto al río; ahora lo limpiaron y luego el gobierno chileno les pagó a propietarios mapuche individuales por esas tierras para poner una planta depuradora allí. Los huesos de nuestros ancestros están nadando en mierda (...) sus espíritus están enojados y nosotros estamos en un gran problema.” (6 de diciembre de 2016)

Cuando comenzó la construcción de la planta depuradora cerca del puente, miembros de la comunidad y arqueólogos de inmediato se dieron cuenta de que el sitio era una fosa común. Manuel Coliman describió lo que encontraron:

“Allí, donde están las piletas de la planta depuradora, si cavan dos o tres metros aparecerían huesos, jarros, vasijas pintadas, platería, tambores, flautas, cuernos largos, espuelas y cabezas de personas a las que sólo les queda pelo y dientes (...) porque eso era un antiguo cementerio (...) Siempre que moría alguien, lo enterraban ahí (...) Eligieron ese terreno plano

para hacer el campo de ngillatun pero los huesos de nuestros ancestros están en todas partes (...) y se llevaron todo al museo de Temuco.” (11 de diciembre de 2016)

Como fueron los colonos los que desenterraron los huesos, la comunidad temía que sus ancestros ya no respondieran a sus rituales *ngillatun* y que se produjera una catástrofe cósmica. Convencieron a los “ancestros” no-finados a unirse a los otros espíritus ancestrales que vivían en el campo ritual llevando las vasijas de cerámica y los huesos al *ngillatuwe* y orando sobre ellos. Longko Jorge Sandoval me contó: “Llevamos las vasijas que encontramos al *ngillatuwe*, a la cruz, y luego los dejamos junto al río entre las matas para que nadie los viera (...) Ahí también dejamos el antiguo *ngillatuwe* para que se pudra.” (6 de diciembre de 2016)

La historia de la cantera de piedra fue diferente, dado que involucraba no solo huesos sino el respeto y la performatividad adecuada de los rituales *ngillatun*. Como el campo de Nahuelhual era pequeño -menos de una hectárea- los participantes del ritual utilizaban el terreno vecino en los rituales *ngillatun* realizados una vez cada cuatro años para completar el *awün*, la vuelta que dan veinticuatro caballos alrededor del campo ritual y que define a la comunidad y la protege del mal y del sufrimiento.

El pequeño terreno junto al campo ritual y al río pertenecía a Virginia Leiva, quien le permitía a la comunidad usarlo para el *awün* y para bañarse y hacer picnic. Los miembros de la comunidad atribuían la buena salud y edad avanzada de Virginia a las bendiciones concedidas por los espíritus ancestrales por su apoyo a la comunidad. Sin embargo, en 1997,

Virginia se enfermó y le vendió la tierra a Jorge Hueche, uno de los Mapuche más acaudalados de la comunidad, quien a su vez se la vendió a Alfredo Mandel. Jorge Sandoval estaba molesto de que Virginia “*ni siquiera nos preguntó [a la comunidad] si queríamos comprarle el terreno. Simplemente se lo vendió sin decir nada a Jorge Hueche por una miseria.*”. Y la comunidad arengó a Hueche por tratar la tierra como un recurso privado en lugar de adherir a las creencias mapuche sobre paisajes sagrados y propiedad comunitaria de la tierra.

Alfredo Mandel construyó su cantera de piedra y su casa al lado del campo de *ngillatun* de modo que los miembros de la comunidad ya no pudieron realizar el *awün*. Los no-finados del campo ritual después castigaron a Hueche. Tal como describió Manuel Coliman:

“A toda hora del día y de la noche se oía el sonido de caballos galopando que llegaban a su casa (...) pero no eran caballos, eran los espíritus de caballos que lo castigaban por vender la tierra. La tierra tenía poder. Toda esa zona donde ahora están las máquinas de Mandel era parte del campo de ngillatun, y Hueche y su mujer se enfermaron gravemente.” (11 de diciembre de 2016)

Jorge Sandoval soñó con los dos antiguos *longko* de la comunidad:

“Aparecieron en la esquina, caminaron hasta [el ngillatuwe] y después al lugar donde Mandel tenía su oficina (...) Juan Manquien se sacó el sombrero y miró hacia arriba y se lamentó. “Achachay”, dijo (...) “Este es el signo de la tierra. Un día van a venderle el cuerpo [el de Hueche] como una carga de camión igual que

como él vende el cuerpo de la tierra. Está muy mal lo que hizo.” (...) ¿Y qué pasó con Hueche más tarde? Se enfermó y fue al hospital (...) Salió de una operación y después lo volvieron a operar (...) Se lo fueron llevando pedazo a pedazo (...) y finalmente murió todo cortado.” (16 de diciembre de 2016)

La comunidad interpretó la temprana muerte de Jorge Hueche como pago por el pacto con el diablo alemán que le permitió ganar poder, conocimiento y riqueza individuales... por un corto tiempo. En términos más generales, vieron su repentina mala suerte, pobreza y dolorosa muerte como *kastikutran* —castigo espiritual de los no-finados— por trasgredir las normas mapuche sobre la tierra y la redistribución de la riqueza. Manuel Coliman dijo: “Hueche murió de una manera muy complicada... porque todos saben que cuando vendió la tierra que se necesitaba para el *ngillatun* le causó un daño enorme a la comunidad.” Jorge Sandoval añadió:

“Jorge Hueche vendió la tierra junto al campo de ngillatun (...) ¿y para qué le servía toda esa tierra a Hueche? (...) Cuando la vendió se enfermó muy mal (...) Su dinero simplemente desapareció. Le compró un caballo a uno de sus hijos y el caballo se escapó y lo pisó el tren (...) y ahí se le acabó el dinero que había recibido por vender la tierra (...) Si no la hubiera vendido capaz que Hueche seguiría todavía vivo.” (6 de diciembre de 2016)

En cuanto a la cantera de piedra construida por Mandel, los miembros de la comunidad temían consecuencias cosmoecológicas más amplias. Al poco tiempo de que Hueche

le vendiera la tierra a Mandel, el *longko* que oficiaba en los rituales *ngillatun* de Nahuelhual quedó rengo de la pierna izquierda, cosa que la comunidad interpretó como castigo por los ancestros no-finados ofendidos del campo de *ngillatun*. Manuel Coliman se quejó:

“La cantera de piedra está destruyendo el río y contaminando. Están excavando demasiado cerca de los pilares, de modo que cuando crezca el río puede llevarse la pasarela (...) Se llevaron muchísima cantidad de piedra y ahora están sacando piedras del centro del río (...) Esto hizo el río más angosto y más peligroso (...) Los espíritus ngen y los no-finados están enojados y quieren venganza. Nadie puede nadar más ahí (...) Los wingka están destruyendo nuestra historia cambiando la tierra, el río, las plantas, los animales y a nosotros.” (11 de diciembre de 2016)

No obstante, estas advertencias de los ancestros no-finados de Nahuelhual resultaron insuficientes. La planta depuradora y la cantera de piedra destruyeron los lugares donde los no-finados habían unido el pasado, el presente y el futuro. Y sin el anclaje de un lugar, la construcción de la historia mapuche pierde mucho de su especificidad y poder fundamental.

Hacia 2010, los ancestros no-finados del campo de *ngillatun* habían centrado su cosmopolítica en proteger el campo ritual de los de afuera, y los *longko* de la zona de Quepe empezaron a hablar de su capacidad de accionar en términos incluso más amplios. Emergieron narrativas locales en las que los no-finados se vengaban de Mandel y de otras personas de afuera por destruir paisajes mapuche. Jorge

Sandoval soñó que invocaban los poderes del culebrón de la tierra primordial para que destruyera las industrias y los proyectos de desarrollo no mapuche: *“Soñé que un wingka con una enorme máquina llegaba a cavar la tierra de la comunidad (...) Le pedí que me acompañara a la comisaría pero se negó. El culebrón de la tierra se enojó. Y entonces me desperté y la tierra empezó a temblar”* (7 de marzo de 2010)

En diciembre de 2016, los no-finados del río incorporaron discursos ambientales para capitalizar los poderes del culebrón del agua primordial a fin de que se opusiera a la cantera de piedra de Alfredo Mandel. Jessica Sandoval explicó:

“Una de mis compañeras de clase, Daniela Caripan, se está entrenando para convertirse en machi y tuvo un sueño en el que le dijeron que el río Quepe no estaba solo. Que tiene su fuerza y que estaba enojado por toda la contaminación y la destrucción producida por la cantera de piedra, y que se iba a vengar. Y después la gente empezó a ver dos anacondas gigantes (...) que gobiernan el río. Dicen que no están enojados con los Mapuche sino con los wingka. Y que ahora los wingka van a morir y sufrir en el río pero que algunos Mapuche también van a caer.” (6 de diciembre de 2016)

En la versión de Segundo Ancao, la anaconda traída por los alemanes para que les diera riqueza se les volvió en su contra: *“Llegó un alemán con una anaconda chica y la alimentaba con obreros mapuche para que le trajera riqueza. Pero creció y se escapó (...) y luego llegó al río Quepe (...) un hombre de acá la*

vio nadando río arriba.” (10 de diciembre de 2016)

Hacia 2016, Alfredo Mandel se había enfermado. Su negocio fracasó y ya no disponía de dinero para hacer trabajar la cantera de piedra. Sus máquinas estaban abandonadas en toda la comunidad y las autoridades detuvieron la destrucción ambiental que él había causado. No participó del ritual *ngillatun* en diciembre de 2016 porque estaba en medio de dos cirugías. Alberto Coliman explicó:

“Acá hay muchos pozos y el río fue explotado en exceso. Sacó demasiado material (...) ahora le prohibieron al gringo que saque piedras del río. Está destruyendo demasiado (...) el río está protegido en algunos lugares por las autoridades, y los no-finados lo están castigando empobreciéndolo y enfermándolo.” (11 de diciembre de 2016)

En el pasado, muchos Mapuche habían presentado sus demandas en términos de derechos culturales, identidad étnica y ecología. Los culebrones primordiales, los no-finados y los *ngen* estaban ausentes de sus debates ambientales con los de afuera. Pero más tarde los Mapuche los incorporaron como aspectos esenciales de acción política en rituales chamánicos o movimientos étnicos que legitimaban la cosmpolítica en el ámbito de los discursos ambientales e interétnicos (Bacigalupo, 2016:164-165). Esto representó un gran cambio en la comprensión de los locales respecto de los no-finados, aunque hizo poco para sanar su sufrimiento.

Heridas abiertas y la imposibilidad de sanar

El ritual *tranatun* anima a los participantes a salvar lo mejor del pasado para entender el presente y a cambiar lo peor del pasado para crear un futuro mejor (Bacigalupo, 2016:98-102). Dado que los no-finados permanecen atrapados en los lugares donde fueron muertos, causando sufrimiento a otros, me preguntaba si los rituales *tranatun* realizados por *machi* podrían liberar a los no-finados de Nahuelhual. En mi libro *Thunder Shaman*, documenté a dos *machi* que hicieron precisamente esto en una comunidad cercana a Curacautin en 2007. Dejándose poseer por no-finados mapuche y no mapuche, estas *machi* narraron sus nombres y experiencias de muerte violenta durante una batalla entre Mapuche y no Mapuche en 1882. Los no-finados explicaron que sus cuerpos habían sido arrojados a fosas comunes y no habían recibido funeral ni rituales *tranatun*. Las *machi* públicamente reconocieron y articulaban las experiencias de los no-finados y luego sanaron su trauma llevando a cabo un ritual *tranatun* para ellos con la ayuda de miembros de la comunidad local. Sacrificaron un cordero y ofrecieron harina, *muday* (una bebida hecha con maíz) y otros alimentos; nombraron a los no-finados y les dijeron que tenían que partir a su hogar en un mundo diferente. Transformados en espíritus comunes de los difuntos y liberados hacia el mundo de los muertos, los no-finados dejaron de existir y sus subjetividades e historias multitemporales fueron olvidadas. Estas *machi* borraron el pasado de sufrimiento y convirtieron a los difuntos en ancestros que utilizarían su capacidad histórica de accionar para proteger a la comunidad de vivientes.

Esta transformación de los no-finados

mapuche en Curacautin fue la única instancia que pude documentar de verdadera sanación de los no-finados. Por lo general, para los Mapuche la sanación es temporal. Las personas continuarán transgrediendo normas y la brujería y la enfermedad vuelven y deben ser sanadas en repetidas oportunidades. Pero en Curacautin, las *machi* determinaron las fallas rituales correctas y sanaron a los no-finados en forma permanente. Aunque los ancestros de Curacautin permanecían apenas unidos a sus huesos, su apego no se activaría a menos que fueran desenterrados, invocados o insultados.

Le conté a mucha gente de la zona de Quepe sobre estos hechos de Curacautin y les pregunté si la idea de convocar a *machi* para realizar un *tranatun* no podría sanar a los no-difuntos y aliviar su sufrimiento. A todos a los que les pregunté me contestaron con una negativa. Manuel Coliman resumió el sentimiento generalizado:

“Creo que el amulpullun, el tranatan tiene que hacerse en el momento en que se está enterrando a la persona. No creo que se pueda hacer un tranatun muchos años después. Además, esos no-finados son demasiado fuertes y ya son parte del paisaje. Son el puente, el río, los animales en el río. Ninguna machi puede sacarlos de esos lugares y liberarlos de su sufrimiento.”
(11 de diciembre de 2016)

Los espíritus enojados de los no-finados de diferentes tiempos continúan enfermando física y mentalmente a los habitantes de la zona de Quepe. Las *machi* sí curan estos ataques individuales por parte de los no-finados. Pero ninguna de las *machi* con las que hablé iba a realizar un *tranatun* para liberar a los no-fina-

dos en su conjunto. Para ellas, la violencia se había arraigado en tal medida al paisaje que eran inseparables. El sufrimiento de la gente a manos del Estado chileno, pasado y presente, no podía borrarse mediante una sanación más general. Y así los no-finados permanecen en esos lugares y continuarán expresando y, a la vez, causando trauma.

Políticas de la memoria espacializada de los no-finados

La falta de información sobre desaparecidos mapuche en las conmemoraciones chilenas refleja el descargo de responsabilidad de la nación respecto de la violencia del Estado contra los Mapuche y su negativa a ver continuidades en esta violencia desde el siglo XIX hasta el presente. Pero algunos Mapuche también se resisten a que se recuerden sus propias experiencias de trauma porque esto confinaría su experiencia únicamente al pasado y levantaría una barrera a la expresión del trauma en sus vidas cotidianas. Para esta expresión, los no-finados son cruciales.

Las prácticas históricas y políticas de los no-finados mapuche no son reconocidas como tales por el Estado, y de hecho son impensadas. Pero la cosmopolítica de los no-finados implica nuevas formas de capacidad de accionar. Al reconocer la capacidad liminal de accionar de los no-finados, los Mapuche padecen las enfermedades del trauma pero también ganan capacidad histórica de accionar para sí mismos. Al disolver la temporalidad en los cuerpos de los chamanes, el cuerpo colectivo del campo de *ngillatun* y los huesos de los no-finados, los Mapuche crean una nueva forma de historia.

Cathy Caruth (1991:181–82, 188, 192)

argumenta que la experiencia y el intento de entender el trauma nos brinda la posibilidad de una historia que ya no es directamente referencial. La historia, al igual que el trauma, nunca es simplemente propia; la historia es precisamente la manera en que estamos implicados en los traumas de unos y otros. El concepto de historia ayuda a explicar el rol de los no-finados impredecibles. Tal como otros muertos en el mundo (Klima, 2002), los no-finados mapuche son difíciles de dirigir o controlar. Pueden subvertir las agendas del Estado y lastimar personas aparentemente inocentes, lo que complica la posibilidad de subversión. Los no-finados imponen sus proyectos políticos de venganza y subversión sobre los vivientes, y los vivientes a su vez imponen sus proyectos políticos sobre los no-finados al desestimarlos a ellos y a sus actos interpretativos. Los Mapuche dicen que los no-finados los hacen sufrir para forzarlos a que recuerden. Dada la naturaleza física del sufrimiento, el hecho de recordar no es sólo discursivo sino encarnado.

Los Mapuche interpretan las experiencias del trauma estatal a través de los no-finados moralmente complejos en dos modalidades diferentes. Los espíritus indeterminados vengativos, cuyos huesos están desparramados en el río salvaje y enterrados en el puente, obligan a otros a participar de su experiencia de violencia. Estos espíritus siembran enfermedad indiscriminadamente dentro de los cuerpos y espíritus de miembros de la comunidad y no Mapuche de la zona; imponen el recuerdo y exigen justicia ya sea a través de la venganza o de reparaciones en forma de ofrendas. Pero dado que las demandas de los no-finados nunca pueden satisfacerse, los locales recurren a exorcismos chamánicos y rituales de sanación para

manejar temporalmente el sufrimiento propio y el de los no-finados. Pero esta sanación no puede ser permanente pues la violencia estatal es acumulativa y permanece presente en las vidas de los Mapuche de la zona de Quepe. Los no-finados continuarán experimentando y expresando esta violencia, y los locales continuarán sufriendo accidentes y enfermedades.

Los no-finados cuyos huesos yacen debajo del campo de masacre ritual de Nahuelhual y que son vistos como “ancestros” por los locales son agentes determinados que regeneran la comunidad y cargan con la responsabilidad por sus acciones y el bienestar de la comunidad en tiempos pasados, presentes y futuros. Según la lógica local, los “ancestros” no-finados conceden salud a los que siguen estrictas normas morales y sociales. Pero, por otro lado, estos no-finados perpetúan la violencia y la enfermedad, no al azar sino que entre aquellos que transgreden su proyecto moral y ritual.

Al igual que los zombis sudafricanos (Comaroff y Comaroff, 1999), los no-finados mapuche de la zona de Quepe fueron creados por procesos políticos y económicos más amplios. Pero los roles que desempeñan en la economía de las ciencias ocultas son radicalmente diferentes. Los zombis de Sudáfrica están vinculados con las condiciones de trabajo rápidamente cambiantes del capitalismo. Las brujas y los ricos se enriquecen consumiendo a otros: hacen resucitar a migrantes negros muertos y los transforman en zombis que no son más que instrumentos de producción. En cambio, los no-finados mapuche están vinculados con la discriminación, la ciudadanía y la violencia estatal postcolonial. Los militares eliminan Mapuche, concebidos como ciudada-

nos de segunda clase, a fin de crear una nación neoliberal homogénea donde la tierra está en manos de la élite pudiente de origen europeo. Sin embargo, los no-finados mapuche no sirven como instrumentos del capitalismo o del Estado. En cambio, subvierten al Estado a través de proyectos de justicia y venganza y cometen actos de violencia dentro de las comunidades mapuche.

Tanto los no-finados del río como los no-finados del campo ritual exigen justicia mediante la venganza, si bien sus objetivos son diferentes. Los primeros causan enfermedad y sufrimiento indiscriminados para obligar al recuerdo encarnado, mientras que los segundos castigan únicamente a los que transgreden las normas mapuche. Los culebrones primordiales, los espíritus *ngen* y los malvados espíritus *wekufü* tienen todos roles consolidados dentro de la cosmología mapuche, mientras que los no-finados, traumatizados por los efectos de la violencia, están constantemente buscando mejores formas de venganza. Es esta posición única la que permite a los Mapuche y a los no-finados actuar dentro de la historia y sobre ella en formas novedosas.

La violencia es un hecho social total. Los no-finados mapuche demuestran cómo las transformaciones en la práctica religiosa resultan clave para la experiencia y la comprensión de la violencia. Dado que el discurso religioso intenta negar el cambio histórico, las personas a menudo ven este discurso como irreductible más que como una fuerza externa que, en la práctica, sí cambia (Van der Veer, 1997:199). Los no-finados son seres relativamente nuevos en la práctica y creencia religiosa mapuche, pero es a través de ellos que los Mapuche ahora

se vinculan con la violencia del Estado. Su mutabilidad les permite propagar una comprensión de la violencia como un continuo histórico acumulativo. Luego utilizan estrategias multi-temporales para actuar dentro de la historia de violencia y sobre ella: para extender su alcance dentro de las comunidades mapuche pero también para exigir justicia y abrir la posibilidad de un futuro mejor.

Agradecimientos

Los fondos para esta investigación fueron obtenidos gracias al generoso apoyo del Max Planck Institute for Religious and Ethnic Diversity. Presenté distintas versiones de este trabajo en varios seminarios y coloquios, y estoy agradecida a los participantes por sus comentarios. Mi agradecimiento a los participantes del taller “*The Afterlife of Death*” organizado por Peter Van der Veer en el Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity en Göttingen; del *Research Seminar on Religious Diversity* en el Max Planck Institute for Religious and Ethnic Diversity; el *Seminario de la Human Ecology Division*, Departamento de Geografía Humana, Lund University, organizado por Alf Hornberg; El seminario de investigación en el *Department of Anthropology, University of Copenhagen*; y a los participantes del panel “Calling Evidence into Being: Violence and the Troublesome Dead” en el *American Anthropological Meetings*, 16-20 noviembre de 2016.

Por conversaciones que me ayudaron a escribir este manuscrito, mi reconocimiento a Michael Jackson, Gary Urton, Peter Van Der Veer, Erik Mueggler, Paul Sorrentino, Tam

Ngo, Jean Langdon, Laurel Kendall y Ronald Niezen. También quiero expresar mi agradecimiento a cuatro evaluadores anónimos por sus comentarios sobre este trabajo.

Notas

1. Para los Mapuche, el pasado nunca está muerto (cf. Sartre, [1940]); más bien, está contenido y transformado por el presente y, en última instancia, fusionado con éste (Benjamin, 1999:462; Shaw, 2002:265).
2. En las comunidades mapuche costeras, son los oradores más que los chamanes quienes dan a los difuntos cualidad de objeto a fin de hacerlos completos y liberarlos de sus relaciones recíprocas con los vivientes (Coña, 1984 [1930]; Schindler, 1996; Course, 2011).

Bibliografía

Bacigalupo, A. M.

- 2001 *La voz del kultrun en la modernidad: Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi*. Santiago: Editorial Universidad Católica.
- 2007 *Shamans of the foye tree: Gender, power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- 2010 "The Life, Death, and Rebirth of a Mapuche Shaman: Remembering,

Forgetting and the Willful Transformation of Memory." *Journal of Anthropological Research* 66 (1): 97-119.

- 2016 *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. Austin: University of Texas Press.

Bengoa, J.

- 2003 *Historia de los Antiguos Mapuches del Sur. Desde Antes de la Llegada de los Españoles Hasta las Paces de Quilin*. Editorial Catalonia.

Benjamin, W.

- 1969 "Theses on the Philosophy of History" En *Illuminations*. Edited by Hannah Arendt. New York: Schocken.

Buyandelger, M.

- 2013 *Tragic Spirits: Shamanism, Memory and Gender in Contemporary Mongolia*. Chicago: University of Chicago Press.

Caruth, C.

- 1991 *Unclaimed Experience: Trauma*

- and the Possibility of History. *Yale French Studies*, 79, Literature and the Ethical Question. pp. 181-192 Yale University Press.
- Cepek, M. L.
2016 There Might Be Blood: Oil, Humility, and the Cosmopolitics of a Cofán Petro-Being. *American Ethnologist* 43(4):623–635.
- Comaroff, J. y J. Comaroff
2002 Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism *South Atlantic Quarterly* 101(4) Coña, P.
1995 [1927] Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun = Testimonio de un caique mapuche dictado por Wilhelm de Moesbach, Ernesto, 1882-1963. Santiago: Pehuén Editores.
- Course, M.
2011 *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Champaign: University of Illinois Press.
- De la Cadena, M.
2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Fausto, C. y M. Heckenberger
2007 Indigenous History and the History of Indians. En *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Carlos Fausto and Michael Heckenberger, (eds) Gainesville: University Press of Florida.
- Gordon, Avery.
2011 Some thoughts on haunting and futurity. *Borderlands* 10, 2.
- Hirsch, E. y C. Stewart
2005 Introduction: Ethnographies of Historicity. *History and Anthropology* 16: 261-74.
- Holbraad, M.
2012 *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Klima, A.

- 2002 *The Funeral Casino: Meditation, Massacre, and Exchange with the Dead in Thailand*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kohn, E.
- 2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California.
- Kristensen, D.
- 2010 'Uncanny Memories, Violence and Indigenous Medicine in Southern Chile'. En N Argenti & K Schramm *Remembering Violence. Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. (eds) Berghahn Books, New York & London.
- Kwon, H.
- 2008 *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press
- Langford, J.
- 2009 Gifts Intercepted: Biopolitics and Spirit Debt. *Cultural Anthropology*, 24(4).
- 2013 *Consoling Ghosts: Stories of Medicine and Mourning from Southeast Asians in Exile*. Langford, Jean, (ed). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Morales, R.
- 1999 Cultura Mapuche y Represión en Dictadura. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 3
- Mueggler, E.
- 2001 *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*, Berkeley: University of California Press.
- Ngo, T.
- 1979 Bones of Contention: Placing the Dead of the 1979 Sino-Vietnam Border War. *Unpublished paper*
- Palmie, S.
- 2010 Slavery, Historicism and the Poverty of Memorialization. *En Memory: Histories, Theories, Debates*. Susannah Radstone and Bill Schwarz (ed.) Bronx: Fordham University

- Press. *Resistance: Hidden Transcripts*. New Hasen: Yale University Press.
- Palmié, S. y C. Stewart
 2013 For an Anthropology of History. Paper presented at the 112th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Chicago, November 20.
- Rappaport, J.
 1998 *The politics of memory: Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press Books.
- Sartre, J. P.
 2004 (1940) *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Translated by J. Webber. London: Routledge.
- Salomon, F.
 1999 *Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, J.
 1990 *Domination and the Arts of*
- Schindler, H.
 1996 *Amulpüllün: Un rito funerario de los Mapuches chilenos. Lengua y Literatura Mapuche*, 7.
- Shaw, R.
 2002 *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stengers, I.
 2010 *Cosmopolitics I (PostHumanities)*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Stern, S.
 2006 *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*. Durham: Duke University Press
- Taussig, M.
 1987 *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of

- Chicago Press.
- The Guardian
January 4, 2013 *Arson Deaths in Chile Spark Anti-terror Measures*. Associated Press in Santiago.
- Van der Veer, P.
1997 The Victim's Tale. En: *Violence, Identity, and Self-determination*. Hent de Vries and Samuel Weber (eds). Stanford: Stanford University Press.
- Vidal, A.
2011 Lista de Mapuche Muertos post Dictadura en Relación al Llamado Conflicto Mapuche. Enlace Mapuche Internacional, April 27.
- Viveiros de Castro, E.
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4.
- de Vries, H. y S. Weber (eds.)
1997 *Violence, Identity, and Self-Determination*. Stanford: Stanford University Press.
- Wright, R.
2013 *Mysteries of the Jaguar Shamans. Ancient Knowledge of the Baniwa Maliiri*. Omaha: University of Nebraska Press

Resumen

Los no-finados mapche, asesinados por el Estado chileno pero sin funeral para completarlos como personas, permanecen atrapados en los lugares donde murieron. Son tanto símbolos de la furia mapuche contra el genocidio patrocinado por el Estado como agentes sociales que desempeñan roles fundamentales en la cosmopolítica y la construcción de la memoria multitemporal mapuche. Si bien los estudios sobre la memoria se centran en lo pasado, en las conmemoraciones nacionales y la celebración de mártires individuales, los no-finados traen a un primer plano el trauma colectivo de todos los Mapuche muertos en un lugar a lo largo de diferentes épocas y hacen realidad este trauma en la vida cotidiana de los Mapuche. Estos no-finados moralmente complejos exigen justicia a través de la venganza y expresan el trauma y la cosmopolítica mediante dos modalidades diferentes. En primer lugar, a través de espíritus vengativos en el río que siembran enfermedad, accidentes y muerte indiscriminadamente entre los cuerpos y espíritus de los locales para forzarlos a recordar, y piden venganza o reparación, incluso aunque tornen imposible la sanación mapuche. En segundo lugar, a través del uso estratégico de la venganza en el campo de masacre ritual

para reforzar la cosmopolítica étnica. Acá, los no-finados actúan como ancestros que otorgan salud a los que cumplen con estrictas normas morales y sociales y perpetúan la violencia entre los que transgreden su proyecto moral, ritual y étnico. Estos no-finados combinan factores políticos, sociales, ecológicos y espirituales con *realpolitik* para subvertir proyectos de desarrollo estatales y no mapuche, exigir justicia y crear avenidas para el diálogo interétnico, lo que abre la posibilidad de un futuro mejor para todos.