



Scripta Ethnologica

ISSN: 1669-0990

caeasecretaria@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Argentina

Bacigalupo, Ana Mariella

EL USO SUBJETIVO DE DOCUMENTOS DE ARCHIVO Y BIBLIAS POR MAPUCHE EN
ECHILE Y EL SURGIMIENTO DE ARCHIVOS ALTERNATIVOS

Scripta Ethnologica, vol. XXXIX, 2017, pp. 9-47

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14853734001>

- 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 USO SUBVERSIVO DE DOCUMENTOS DE ARCHIVO Y BIBLIAS POR MAPUCHE EN CHILE Y EL SURGIMIENTO DE ARCHIVOS ALTERNATIVOS (1)

Ana Mariella Bacigalupo*

Summary: *In this article I show how Mapuche from the Araucanian region in southern Chile engaged the colonialist power embedded in official documents and Bibles by avoiding, subverting, and exceeding the limits of the Chilean state archive in ritual and political ways. Mapuche sometimes have avoided census takers and mapmakers to prevent discrimination, conscription, and other perceived threats to their autonomy. At other times they have subverted the archive by using different names and by feeding officials false information to protect the community and for personal benefit. And Mapuche have exceeded the official archive by creating their own records and by appropriating the state's legal language in order to produce documents denouncing settlers and requesting land restitution. Some Mapuche consider these petitions analogous to acts of countersorcery. I show how Mapuche also produce their own bibles to create shamanic literacies, store shamanic power, and promote shamanic rebirth, which challenges outsiders' perceptions of Mapuche shamans or machi as nonliterate and ahistorical.*

Keywords: *Mapuche, Documents, Countersorcery, Machi.*

Introducción

Los documentos oficiales y las biblias tienen significados y usos contrarios para los Mapuche y el Estado chileno, determinados por percepciones opuestas acerca de la relación entre poder, oralidad y la palabra escrita. Las narrativas del Estado chileno sobre historia, identidad social y ciudadanía están vinculadas con el hemisferio norte en cuanto a la documentación, y marginan y oprimen a los pueblos indígenas analfabetos, en especial a las machi. Las partidas de nacimiento y los documentos de identidad determinan la existencia legal de los Mapuche, y los títulos de merced definen a los propietarios legítimos de la tierra. Los Mapuche, en cambio, asocian los textos autoritarios de la Iglesia y el Estado —la Biblia, los títulos de merced, los censos, los mapas, los documentos de identidad y las leyes chilenas—

con el poder legal y político de los no Mapuche, la vigilancia estatal y la usurpación ilegal de tierras mapuche. Los Mapuche a menudo ven las acciones y los documentos producidos por el Estado como hechos de brujería.

Los pueblos indígenas sudamericanos sin sistemas propios de escritura alfabética con frecuencia tienen conceptos de tiempo, historia y capacidad de accionar que difieren de aquellos pueblos que crean una historiografía positivista basada en la escritura. También se vinculan con la alfabetización de diversas maneras (2). Algunos académicos han argumentado que muchos pueblos indígenas analfabetos contaban con sus propios sistemas precolombinos de inscripciones, que luego conectaron con el sistema alfabético europeo, y así la producción de documentos legales indígenas podría garantizar legitimidad a los pueblos indígenas a los ojos del hemisferio norte y

* Investigadora.SUNNY, Buffalo. **E-mail:** anab@buffalo.edu

reconfigurar las prácticas políticas, identidades y memorias indígenas (Rappaport y Cummins, 2012; Salomon y Niño-Murcia, 2011). Otros sostienen que los indígenas utilizan textos seculares como objetos rituales poderosos independientemente de la manera occidental de leer y entender el alfabeto (Erikson, 2004; Gow, 1990; Guzman-Gallegos, 2009; Platt, 1992; Rappaport y Cummins, 2012). Sin embargo, se ha prestado muy poca atención al hecho de cómo los pueblos indígenas producen textos sagrados y los utilizan para hacer declaraciones políticas, narrar historias alternativas y hacer circular el poder chamánico (3). Por otro lado, la cuestión específica de cómo se entrecruzan los espíritus, la capacidad de accionar y las prácticas de alfabetización sigue en gran medida inexplorada.

Francisca se interesaba en las palabras de textos poderosos (*chilka newen*), tanto sagradas (biblias cristianas, biblias proféticas mapuche y etnografías de machi) como oficiales (títulos de merced y otros documentos legales). Las machi y sus seguidores consideran que los poderes de la Iglesia y del Estado que emergen de las biblias y los documentos oficiales son análogos a los poderes propios de una machi. Francisca leía documentos oficiales y biblias utilizando prácticas de alfabetización gráfica. También los usaba como objetos rituales que almacenaban poder chamánico. Veía las palabras de estos documentos como formas animadas “que bailaban por toda la página”, de las cuales ella podía extraer poder. Al igual que los sanadores *songhai* de Níger (Stoller, 1980:129), ella conceptualizaba las “palabras poderosas” como energía o entidades vivas con una existencia separada de los ámbitos de

la vida humana, animal y vegetal. Al utilizar textos poderosos como objetos rituales, las machi como Francisca evocan una alfabetización chamánica gráfica y performativa, además de una temporalidad chamánica que prima sobre los supuestos epistemológicos seculares y racionales que subyacen a la historiografía positivista (4). La biblia que Francisca quería que yo escribiera como su legado personal podría leerse a través de alfabetizaciones tanto chamánicas como comunes. Portaría sus poderes chamánicos y los extendería hacia el futuro. También podría ser leída por Mapuche y no Mapuche alfabetizados, cosa que les permitiría recordarla después de su muerte.

En este artículo nuestro cómo Francisca y otros Mapuche se vincularon con el poder colonialista arraigado en documentos oficiales y en biblias evitando, subvirtiendo y excediendo los límites del archivo del Estado de maneras rituales y políticas. A veces los Mapuche han eludido a los censistas y topógrafos para evitar discriminaciones, la conscripción y otras amenazas a su autonomía. En otras ocasiones, han subvertido el archivo utilizando nombres diferentes y brindando información falsa a los funcionarios para proteger a la comunidad y para beneficio personal. Y los Mapuche han excedido el archivo oficial creando sus propios registros y apropiándose del lenguaje legal del Estado a fin de producir documentos donde denunciar a los colonos y pedir la restitución de sus tierras. Los habitantes de Millali consideran estas peticiones similares a actos de contra-brujería. Por otro lado, los Mapuche producen sus propias biblias para crear alfabetizaciones chamánicas, almacenar poder chamánico y promover el renacimiento chamánico, lo que

cuestiona las percepciones de los de afuera sobre las machi como analfabetas y ahistóricas.

Las alfabetizaciones chamánicas mapuche promueven nuestra comprensión del grafismo indígena: la intersección secular de la oralidad, la performatividad y el texto alfabético. Los Mapuche transforman el poder imbuido en documentos oficiales y biblias y lo ostentan espiritual y políticamente para desafiar el dominio del Estado y la Iglesia. En este artículo, analizo cómo los espíritus adquieren capacidad histórica de accionar al animar los textos sagrados, transformándolos en objetos que almacenan poder chamánico permanentemente y producen historia indígena. Señalo cómo el nuevo medio de textos-objetos chamánicos permanentes cuestiona las transformaciones chamánicas post mortem –de figuras históricas a ancestrales y luego a la inversa- y, en el proceso, crea nuevas formas de historia indígena chamánica.

Tiempo histórico y la marginación de las machi

La idea de que las machi son agentes históricos es impensable en los modos analíticos dominantes de la historiografía positivista y del pensamiento judeocristiano (5). Michel Foucault (2006:xxxii) mostró que un discurso fundamentado en la irracionalidad y el analfabetismo de pueblos del hemisferio sur era un sistema de exclusión y represión desarrollado por europeos del siglo XIX y comienzos del XX para justificar el concepto de tiempo como un orden moral, significativo y unificado y el concepto de historia como lineal y basada en

textos, según la visión del hemisferio norte (Khalifa, 2006:ix-xx). Para los europeos, la historiografía positivista es una representación escrita y fáctica del pasado, que a su vez está separada del presente y del futuro, y se compone en base a principios racionales (Hirsch y Stewart, 2005:263-264). Un “discurso racional crítico” revelará “hechos reales” y resultará en una propuesta coherente, una interpretación final o una verdad innegable y evidente (Povinelli, 2002: 9, 11, 32). Karl Marx y Max Weber sostenían que las religiones judeocristianas “civilizadas” son compatibles con la racionalidad, la modernidad y la historia pero que las religiones indígenas no lo son.

Este historicismo funcionó como una “ciencia normal” (Kuhn, 1962) y las experiencias de multi-temporalidad -pasado, presente y futuro coexistiendo en el ahora (Stewart, 2012:10)- no fueron reconocidas o se consideraron desviadas. Así, el tiempo histórico medía la distancia entre el hemisferio norte “civilizado”, es decir el estado moderno, secular, científico y racional, y el hemisferio sur “pre-moderno”, integrado por pueblos indígenas chamánicos analfabetos e irracionales (Chakrabarty, 2000:7). Este paradigma historicista y colonialista sirvió como estrategia para negar lo que Johannes Fabian (1983) denominó coetaneidad: la participación tanto de indígenas como colonos como protagonistas en el mismo tiempo y espacio. Este punto de vista niega que todos los seres humanos piensen y actúen racional e irracionalmente (Jackson, 2007: 235-236) y no considera seriamente a los sistemas de conocimiento indígena.

En el siglo XVIII, sacerdotes, intelectuales y políticos de Chile empezaron a adoptar

el historicismo europeo para argumentar que los Mapuche carecían de nociones de tiempo y religión y que, por lo tanto, deberían ser excluidos de la historia (Molina, 1787:86-87; Barros Arana, 1888:104-105). El sacerdote jesuita Diego Rosales (1989 [1882]:29) subestimaba las historias cíclicas mapuche rastreadas a través del sol y la luna, junto con las nociones genéricas del pasado de los Mapuche, como “carentes de una estructura de tiempos diversos y de un registro de años”. Los historiadores interpretaron las prácticas chamánicas y analfabetas de los Mapuche como expresiones de sinrazón y barbarismo que los llevaba a creer en supersticiones y a adoptar “prácticas perversas”, incluyendo la brujería (6). El Estado consideraba que los Mapuche y chamanes analfabetos no eran aptos para ser ciudadanos chilenos dado que no participaban plenamente de la historia. Como las historias chamánicas que incluyen narrativas orales, la posesión de espíritus y el uso ritual de documentos amenazaba las instituciones de poder y autoridad del Estado y sus historias seculares —así como las narrativas de parentesco patrilineal mapuche—, los chamanes fueron retirados de los archivos como agentes históricos, y los historiadores chilenos los redujeron al ámbito del folklore.

Los legados del colonialismo incluyen la separación de la espiritualidad de la política y la ciencia, la construcción de un pensamiento indígena como predominantemente religioso y la exclusión del pueblo indígena de las esferas del poder político y la historia. Francisca a veces internalizaba estas percepciones colonialistas, viendo su incapacidad para leer y escribir como una condición de su inferioridad: “*Si yo supiera leer, mierda, ¿dónde estaría! ¡Las cosas*

que haría! No me habrían engañado. Pero fui a la escuela sólo un año y no hacía los deberes. No sabía leer mi libro. Usaba mi libro para pegarles a otros niños y para matar bichos” (15 de diciembre de 1991).

El hecho de ser relegados al ámbito de la sinrazón y la espiritualidad colocó a los Mapuche entre la espada y la pared. Si postulaban su propia cosmovisión como una alternativa para la cosmovisión secular del hemisferio norte, corrían el riesgo de cosificar y reforzar la división entre sinrazón y razón que los oprimía. Pero al invocar su propia cosmovisión, que combina la política con la espiritualidad, corrían el riesgo de abandonar el sistema simbólico que apuntalaba su identidad e historia diferentes (Jackson, 2007:241-247). Ante este dilema, las definiciones chilenas dominantes de historia y moralidad poco a poco fueron penetrando en las organizaciones mapuche sin parecer como algo impuesto: un típico ejemplo del funcionamiento de la hegemonía ideológica gramsciana.

Durante el siglo XIX y principios del XX, las organizaciones mapuche buscaron legitimarse en discursos nacionales como oficiantes de políticas seculares. La Unión Araucana rechazó la cultura ancestral y apoyó la asimilación y modernización, mientras que la Sociedad Caupolicán promovía la incorporación gradual de valores nacionales chilenos a la cultura mapuche (Foerster y Montecino, 1988). El prejuicio de género tuvo un papel destacado en este proceso de adaptación. Ambas organizaciones veían a las machi como mujeres deshonestas, analfabetas e ignorantes que desobedecían a sus maridos, utilizaban venenos para debilitar o matar hombres, engañaban a personas ino-

centes y hacían que creyeran en la brujería (7). Las organizaciones presentaron una petición al gobierno para que prohibiera las prácticas machi por “fraudulentas” e “incivilizadas” y los rituales comunitarios por “inmorales” e “irracionales” (8).

Como resultado de esta convergencia de liderazgo estatal y mapuche, las prácticas machi fueron consideradas medicina ilegal en Chile hasta el advenimiento de la democracia en 1990. Rara vez encarcelaban a los chamanes pero por miedo muchos de ellos negaban ser machi.

Entretanto, el Estado chileno sostenía que los documentos escritos eran mucho más veraces y confiables que las historias orales mapuche y les negó la ciudadanía plena a todos los Mapuche analfabetos (*La Nación*, 26 de diciembre de 1924; Menard y Pavez, 2005:217), si bien los documentos legales chilenos les otorgaban algunos derechos sobre la tierra a los pueblos indígenas. Como parte de la incorporación de los Mapuche al Estado, los Mapuche alfabetizados fueron obligados a obtener cédulas de identidad como los demás ciudadanos chilenos. Estos documentos les confirieron a los Mapuche el derecho a votar y hacer negocios con chilenos y a determinar sus identidades, su capacidad política de accionar y sus vidas cotidianas. Sin embargo, hasta 1972 los Mapuche analfabetos no fueron considerados ciudadanos de pleno derecho, con derecho a votar ni poseer cédulas de identidad.

Tal como son representados por las cédulas de identidad, los Mapuche tienen conexiones ambivalentes con la identidad nacional chilena. Valorán estos documentos como objetos poderosos que simbolizan tanto su pa-

sado de alienación de los derechos ciudadanos como su estatus actual de ciudadanos de pleno derecho (9). Algunos Mapuche han dicho que las cédulas de identidad “nos han hecho personas” (Briones, 1993:81). Pero hacia finales del siglo XX, los Mapuche habían comenzado a incorporar los documentos oficiales como las cédulas de identidad como si fueran objetos de poder que ellos podrían transformar para sus objetivos personales. En marzo de 2000, un grupo de machi le pidió a Alejandra Kraus, la ministra chilena de desarrollo y planeamiento, que creara cédulas de identidad especiales para legitimarlas como “machi fundamentales para las tradiciones mapuche”, que practican la medicina legal y no son ni brujas ni oficiantes de medicina ilegal. Si bien el gobierno nunca emitió esas cédulas especiales para las machi, algunas machi alegan que sus cédulas nacionales de identidad documentan su legitimidad como chamanes más que como brujas.

Ese uso contrahegemónico de las cédulas de identidad ha sido una respuesta significativa aunque limitada de los Mapuche al poder y a los objetos patrocinados por el Estado. Las personas que creen que son pobres y marginadas porque no poseen documentos emitidos por el Estado no vinculan esa condición a la explotación producida y determinada por el régimen de cédulas de identidad. Las machi pueden argumentar que la mayoría chilena las concibe como brujas porque no poseen cédulas de identidad chamánica que las legitime. Pero eso no es lo mismo que confrontar la marginación más profunda derivada del sistema biomédico chileno y la Iglesia cristiana misógina, por ejemplo. Existe, sin embargo, una dimensión más compleja de la resistencia

mapuche. Los Mapuche han ideado algunos mecanismos importantes para evitar, resistir y subvertir el archivo colonialista y sus supuestos historicistas.

Cómo evitar y subvertir el archivo

En la actualidad, los Mapuche consideran que los documentos oficiales son tanto instrumentos de colonización vinculados al poder político y legal del Estado-nación chileno como textos poderosos que ellos pueden desafiar, imitar y manipular espiritual y políticamente. En trabajos previos mostré cómo desde 1886 los colonos y el Estado chileno han creado leyes codificadas en documentos oficiales, como por ejemplo títulos de merced, para facilitar el proyecto estatal de modernización permanente y para realzar sus esfuerzos por controlar y “civilizar” al pueblo mapuche. Acá me centro en los diversos caminos tomados por los Mapuche para resistirse a los discursos colonizadores arraigados en los documentos oficiales del Estado. Algunos eludieron a los censistas y topógrafos y adoptaron la invisibilidad en el registro escrito como una estrategia defensiva en contra de las discriminaciones, la conscripción y otras amenazas a su autonomía (10). Pero la invisibilidad a veces resultó ser una estrategia contraproducente en términos de derechos sobre la tierra: Domingo Katrikura describió cómo “*los censistas registraban los nombres de los presentes ese día pero los que huían quedaban afuera. . . Dado que no había puentes para cruzar el Río Quepe, los censistas sólo recorrían la vera del río. Los que vivían en lugares inaccesibles no aparecieron para el*

censo y no obtuvieron los títulos de merced” (4 de junio de 2007).

Otros Mapuche deliberadamente trastocaron el archivo dando nombres falsos a los censistas, agregando u omitiendo miembros de la familia para obtener beneficios o definiendo los escritos no mapuche como brujería. El uso por parte de los Mapuche de dos sistemas diferentes de nombres resultó especialmente frustrante para los funcionarios que creaban censos y genealogías. El término *küga* se refiere a un linaje que rastrea su descendencia a partir de un animal o planta totémica o de un ancestro primordial (11). El sistema chileno de nombres, en cambio, se centra en familias nucleares en lugar de en linajes, lo que disminuye el “poder del linaje transmitido por el nombre del linaje” (Bengoa, 1991:71). La adopción del sistema chileno de nombres tuvo un impacto significativo en las comunidades mapuche. Los prefijos *Calfu-* (Azul), *Huenchu-* (Hombre) y *Milla-* (Oro) en una época se referían a individuos en particular. En la actualidad, sin embargo, los nombres de linajes y los prefijos se usan juntos como nombres de familia, precedidos por los nombres de pila que a menudo son no mapuche. Feliciano Lefian explicó: “*Antes todos éramos de un único linaje. Calfuñir, Huenchuñir, Epuñir, Nahuelñir y Millañir; éramos todos zorros [ngürü, abreviado como el sufijo -ñir]. Pero con la llegada del sistema de reservas, cada cabeza de familia debía tener su propio nombre. Se cambiaron los nombres y se desarmaron los linajes”* (7 de julio de 2010).

Los Mapuche de Millali a veces contrarrestaron este impacto volviendo al sistema mapuche más antiguo, en el cual los hijos varones son nombrados agregando un prefijo al

nombre del linaje. Dos de los hijos de Pascual Calfuñir fueron nombrados de esta manera: Lincoñir (linaje de lanza-zorro) y Nahuelñir (linaje de león-zorro). Sin embargo, los demás hijos de Pascual fueron nombrados según el sistema chileno, que está basado en el apellido del padre: José Calfuñir, Santiago Calfuñir y Delfina Calfuñir. Dado que los hijos varones que no tienen el apellido del padre no son reconocidos como herederos, muchos se cambian el nombre para adaptarse al sistema chileno. Lincoñir se convirtió en Linco Calfuñir y Nahuelñir, en Nahuel Calfuñir (Feliciano Lefian, 17 de julio de 2010). Por otro lado, algunos censistas registraron los sobrenombres de las personas en lugar de sus nombres de pila o los escribieron mal, lo que confundió el archivo aún más.

Los Mapuche de Millali hacen hincapié en la continuidad de las personas y los linajes eligiendo nombres de hombres prestigiosos del linaje para los niños varones, de modo de fusionar sus identidades, historias y hazañas (Bacigalupo, 2010). Cuando yo visitaba Millali con regularidad había tres José Calfuñir, dos Manuel Lefian, dos Juan Millañir y dos Juan Kolipi. La gente rara vez hacía una distinción entre los hombres vivos con el mismo nombre; de hecho, subordinaban el tiempo cronológico y las historias individuales a la memoria ancestral del linaje. Al igual que los ancestros individuales se convierten en parte de las deidades y espíritus genéricos, los individuos pueden transformarse en ancestros genéricos de un linaje; y las machi individuales pueden convertirse en ancestros machi. Esta práctica mapuche desafía la noción del hemisferio norte de un ser unificado, y más específicamente

desafía el dominio de un registro censal oficial que requiere que cada persona se registre independientemente con un nombre único.

Algunos Mapuche deliberadamente trastocan el archivo dando nombres falsos a los censistas pues creen que el hecho de revelar sus nombres verdaderos les otorgará a los de afuera poder espiritual sobre ellos (Smith, 1855:222). Además, los Mapuche de Millali registran a los niños adoptados como hijos biológicos y a los inmigrantes de la comunidad como locales a fin de obtener más recursos o tierra de parte del gobierno. En 1909, machi Rosa Kurin declaró que Juan Huenchumilla y Luis Santos eran sus hijos para que pudieran conseguir algo de tierra en la comunidad, dado que el Estado consideraba colonos a los Mapuche que no pudieran probar la posesión legal de sus tierras con un título de merced. Cuando se realizó un censo en Millali después del terremoto de 1960, todos los hombres mapuche declararon como propios a todos los hijos que habían criado o que eran hijos de sus esposas aunque ellos no los hubieran concebido. Ignacio Huenchuñir, por ejemplo, reconoció a los ocho hijos de Rosa como propios aunque no había engendrado a ninguno de ellos. Y el padre de Francisca, Juancito Kolipi, era hijo de *wingka* pero fue criado y registrado en los documentos como hijo legítimo de Juan Kolipi. Si los habitantes de Millali tenían algún conflicto con miembros de la familia en el momento de hacerse el censo, a menudo adoptaban el apellido de un amigo o de una familia mapuche prestigiosa (12).

Francisca dio diferentes versiones de su nombre en distintos contextos. Al ser entrevistada por una revista no mapuche popular, se llamó a sí misma Francisca Kolipi Araneda

para enfatizar su relación con los *wingka* y su habilidad para realizar medicina folklórica. En otras oportunidades, se autodenominó Francisca Kolipi Kurin para destacar su relación con la poderosa machi Rosa Kurin. Y con el objeto de reclamar las tierras que había heredado, usó el nombre de Francisca Kolipi Lefian, afirmando su conexión ancestral con la tierra de la comunidad y la identidad regional Wenteché.

Mucha gente de Millali se reía cuando yo les mostraba los documentos oficiales sobre su comunidad. Señalaban errores en los nombres de las personas y en la constitución de las familias, y desestimaban las disputas entre miembros de la comunidad como chismes. Carmen Añiwal me dijo: *“Todas las peleas entre los antiguos están acá. . . Pero los Mapuche también les dieron a los censistas muchos nombres equivocados, y los censistas los anotaron como correctos. En algunas familias falta gente y en otras incluyeron personas que pertenecen a familias diferentes. Están todos mezclados”* (15 de junio de 2007).

Los miembros de la comunidad concebían los documentos censales no como genealogías reales sino como fotos instantáneas de momentos específicos en el tiempo, que están, por lo tanto, abiertos a estrategias de subversión que minimizan el control ejercido por los textos del Estado. Sin embargo, Carmen opinó que los censistas hicieron algo útil: *“Los censistas anotaron los nombres de los antiguos que murieron hace tiempo y nosotros olvidamos. Y ahora los maestros les piden a los niños que busquen los nombres de sus ancestros, de modo que los miremos en los libritos que nos diste.”*

Los habitantes de Millali pudieron utilizar los documentos emitidos por el Estado para

construir versiones de su “historia familiar” en el idioma del hemisferio norte que el maestro pudiera entender. Esto destaca las limitaciones metodológicas de un enfoque puramente textual de construir la historia, que deja afuera a las personas que relatan sus historias pero no las escriben. En contraste con estos documentos ahora subvertidos, los habitantes de Millali hacen hincapié en su concepción de las historias chamánicas como “historia verdadera”. Ahora han fusionado los antiguos sistemas gráficos mapuche con el alfabeto europeo para crear nuevas formas de alfabetización chamánica.

El grafismo indígena y la alfabetización chamánica

En su artículo “Lección de escritura”, Claude Lévi-Strauss (1955:350, 352–355) utilizó una limitada comprensión de la escritura para argumentar que los pueblos indígenas tienen culturas orales que son oprimidas y alienadas por sistemas de inscripción europeos. El explorador decimonónico Edmund Reul Smith (1855:221–222) consideraba que el alfabeto era el único parámetro de civilización y rotulaba a los Mapuche de incivilizados por no poseer uno. Esos juicios normativos, e incluso la apreciación con más matices de Lévi-Strauss, comparten un supuesto inexacto: la grave dicotomía entre culturas orales y escritas y la división estrechamente relacionada de civilizado/primitivo. Pero mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI, los pueblos indígenas utilizaban sus propios sistemas de inscripción y comunicación visual en los que, a diferencia del sistema alfabético,

los signos representaban referentes más que sonidos (Salomon y Niño-Murcia, 2011; Santos Granero, 1998) (13). Los Mapuche creaban diseños gráficos en textiles e inscripciones glíficas en joyas de plata que siguen siendo leídos por las generaciones de mayor edad y por chamanes como Francisca. Estos diseños e inscripciones son “imágenes metadiscursivas de una cultura aparentemente duradera y con posibilidades de ser compartida y transmitida” (Silverstein y Urban, 1996:2). Describen historias primordiales y familiares, rituales y formas de organización social y política.

Con esta dimensión de alfabetización e inscripción en las culturas indígenas, no es sorprendente que, durante el proceso de colonización, a los Mapuche y a muchos otros pueblos indígenas les resultara natural conectar sus propios sistemas gráficos y formas de representación con el alfabeto europeo (Gow, 1990; Hugh-Jones, 2010; Perrin, 1986; Platt, 1992; Bacigalupo, 2014). Poco a poco, los Mapuche fueron incorporando la escritura de documentos legales al grafismo indígena (Salomon y Niño-Murcia, 2011), un proceso social de interacciones entre la oralidad, los actos rituales, las experiencias corporales y las formas pictóricas y alfabéticas. Francisca consideraba que las pinturas sobre su *rewe* eran semejantes a palabras escritas, y veía la escritura alfabética como diseños con fuerza que actúan pero no hablan. Estaba interesada en la calidad gráfica de la escritura -el tamaño y la distribución de las palabras en una página- y no en las palabras como representaciones visuales del habla (cf. Gow, 1990:92) (14).

Sin duda, la interpretación textual mapuche presupone una base multimedia. El

término mapuche *chillka* (derivado del vocablo quechua *quilca*) se refiere al material sobre el que se realiza una inscripción (piedra, madera, vegetal, papel). Pero el término también pueden aludir a letras, inscripciones y diseños, y a leer, descifrar, interpretar y aprender (Cárcamo-Huechante, 2011:146; Gerbhart-Sayer, 1985; Gow, 1990). El término *escritura* se traduce por lo general como *wirin*, vocablo referido a algo que se inscribió o dibujó y que también denota líneas, signos, diseños y bosquejos (Erize, 1960:206); y la escritura produce textos, aunque no todos los textos poseen el mismo valor o poder. Francisca hacía una distinción entre *chillkanewen* (textos con poder) y *chillka* (textos muertos), que no son ni documentos oficiales ni biblias. Francisca decía que, si ella trataba de leer libros escolares, periódicos o cartas personales, su espíritu “la achacaría con *kastikutran* porque aprender leyendo ‘*textos muertos*’ rompe la fuerza de la *machi*” (10 de enero de 1992) (15).

Francisca clasificaba todas las biblias cristianas como *chillka newen*, pero hacía una distinción entre la biblia luterana, que contiene las palabras del demonio; las biblias católicas y las biblias anglicanas, que contienen las palabras de Dios; y la biblia etnográfica que yo iba a escribir para acumular y hacer circular su poder chamánico después de su muerte.

Cuando en 1996 le entregué a Francisca una copia de mi monografía *Adaptación de los métodos de curación tradicionales mapuche: La práctica de la machi contemporánea en Chile*, ella fumó encima de mis citas de rogativas chamánicas -“letras chicas poderosas como en la Biblia”, las denominó-, con el objeto de revivirlas. “*Ese es el newen de Ngenechen, de*

Jesús, todo. Las letras chicas son la machi, la palabra, el conocimiento. Yo lo fumo y mis huesos se fortalecen. Nadie me lo puede ganar. . . En el libro, tú pondrás letras chicas. Palabra con newen” (15 de julio de 1996).

Francisca quería que yo canalizara su poder espiritual a través de mi escritura, de la misma manera en que ella canalizaba los espíritus. Si las machi leen un texto, le confieren autoridad a ese texto. Si experimentan el texto y le fuman encima, reviven el alma del texto y subordinan los supuestos de la historiografía positivista a los espíritus, cuyo “poder fluye a través de los textos y cuyas palabras son fuerza en acción” (Goldman, 2011:424–425). Los textos que contienen poder chamánico facilitan la comunicación entre vivos y difuntos y entre el presente, pasado y futuro. Tal como argumentaba Dipesh Chakrabarty (2000:238–239), una conciencia histórica racional limita la relación vivida entre el sujeto observador y otros tiempos etnográficos o históricos, mientras que las machi buscan mantener una relación viva con el pasado.

Francisca empleaba su alfabetización gráfica -la capacidad de comprender e interpretar datos representados visualmente- para entender el alfabeto como una tecnología que inscribía significados sobre un objeto físico. Creía que tanto ella como otros chamanes podían manipular estas inscripciones con fines espirituales. Al igual que los indígenas andinos, Francisca se centró en la fenomenología del objeto ritual que contenía la inscripción gráfica o, según las palabras de Joanne Rappaport y Tom Cummins, en “cómo la inscripción hace presente lo ausente y, por lo tanto, precede y autoriza cualquier tipo de decodificación de la

palabra” (2012:192).

Ella veía mi escritura como algo que representaba tanto sus narraciones orales como los sucesos históricos de Millali; las palabras eran diseños con fuerza, separados parcialmente de sus significados escritos. Estos diseños podían representar la materialidad de su cuerpo de la misma manera en que la cualidad física de los altares, reliquias y escrituras genera la presencia de lo divino. Francisca creía que podía usar su *newen* chamánico (poder o fuerza) para determinar cómo y qué iba a escribir yo. Al mismo tiempo, pensaba que, si yo aprendía su conocimiento chamánico y le permitía controlar mis sueños, entonces ella podría imbuir mi escritura con su poder chamánico. Al hacerme escribir su biografía usando el alfabeto, Francisca creía, además, que podría apropiarse del poder no mapuche, del *newen wingka*, contenido en la forma de la palabra escrita. Es esta interdependencia entre la alfabetización literaria, la alfabetización gráfica y la memoria oral y performativa indígena la que determinó la creación de la biblia de Francisca como un objeto intertextual.

Por otro lado, la escritura alfabética les permitió a los Mapuche representar y compartir su cultura de un modo reconocible para los europeos. La escritura se convirtió en una fuente de legitimidad para los indígenas al conferirles poder cultural y político y permitirles utilizar textos oficiales de manera antagónica y no intencionada (Bacigalupo, 2014) (16). Mientras que la escritura puede transformar las formas indígenas de la memoria, los documentos legales escritos también pueden vincular a los pueblos indígenas con sus derechos, lugares y acontecimientos de origen de un modo

irrevocable (Rappaport, 1998). Hacia el siglo XIX, los Mapuche escribían mayormente en español pero también en su propia lengua, *mapudungun*, para subvertir los discursos arraigados en los textos oficiales del Estado y para crear archivos mapuche autónomos. Hubo Mapuche alfabetizados que crearon sus propias estampillas, cartas y periódicos para divulgar la correspondencia política de líderes guerreros no conquistados (Pavez, 2003). Por otro lado, produjeron historias familiares, historias nacionales étnicas y biblias proféticas mapuche. En la actualidad, el 95% de los Mapuche están alfabetizados, lo que les ha permitido extender la ideología de la brujería al ámbito de la legalidad.

El poder de los documentos oficiales en la contrabrujería y en revivir el pasado

“Nuestras historias orales son iguales a la ley de los wingka, iguales a la ley de Dios, como la ley de la autoridad. . . Pero también aprendemos la ley de los wingka para escribir documentos y denunciarlos por sus abusos y por usurpar nuestra tierra. Lo que los wingka y los gringos nos hicieron fue brujería. Ahora les devolvemos su brujería”. (Alejandro Huenchufir, 8 de junio de 2010)

En toda América Latina, la esfera judicial se ha convertido en un ámbito para desplegar el poder chamánico y producir contrabrujería hacia los colonos. Los Mapuche se resisten al poder de los colonos y del Estado manipulando subrepticamente los documentos oficiales a través de medios rituales a fin de

que se conviertan en “*transcripciones ocultas*” (Scott, 1990) que funcionan para los Mapuche. El archivo está en la raíz de las identidades indígenas modernas porque a través de este los pueblos indígenas intentan “apropiarse de las formas de inscripción y de discurso legal europeo a fin de obligarlos según sus propios términos” (Platt, 1992:144). En el Perú del siglo XVIII, los chamanes aprendían la ley hispánica para extender la ideología de la brujería a las políticas nacionales y coloniales y alterar la penetración colonial. Los magistrados coloniales confirmaron los poderes de los chamanes como reales y eficaces al juzgarlos por delitos demonológicos más que políticos (Salomon, 1983:424, 2004:414) (17). De un modo similar, los Mapuche aprendieron el discurso legal chileno para continuar sus confrontaciones con los terratenientes en términos legales escritos con efectos prácticos y espirituales. El *Longko Domingo Katrikura* comentó: “*Necesitamos que nuestros nietos sepan las letras y controlen los papeles para que podamos proteger nuestras tierras ancestrales y sabiduría tradicional y tomemos el poder de los wingka*” (16 de junio de 2007).

Para los Mapuche de Millali, la contrabrujería y la producción de documentos legales de denuncia son modos de acción útiles en contra de los poderosos colonos no mapuche que han usurpado sus tierras. El 15 de octubre de 1928, Juan Millañir, *longko* de Millali, produjo un documento cargado de brujería para denunciar a Carlos Rosselot y a Carlos Schleyer (el hijo de Juan Schleyer) por ocupar ilegalmente la mitad de la reserva mapuche y para exigir su devolución a la comunidad (Tribunal de Leyes Comunitarias Indígenas, Exped. 1305:

32[2]). Los habitantes de Millali creían que efectivamente Juan Millañir los representaba ante el tribunal porque combinaba las nociones mapuche de posesión histórica de la tierra con las nociones chilenas de propiedad legal a fin de justificar su reclamo. Este argumentaba que los Mapuche eran dueños de la tierra porque sus ancestros habían vivido allí antes que los colonos y porque el Estado había reconocido sus derechos de posesión de la tierra otorgándoles el título de merced en 1909. Los colonos, sostenía, debían comprar la tierra precisamente porque no eran los dueños legítimos; entonces, violaban la ley al correr sus alambrados para usurpar más tierra mapuche. Al utilizar la contrabrujería, la escritura y la ley en contra de los colonos, buscaba participar igualmente de los poderes del Estado con el objeto de arrebatarles la tierra a Rosselot y Schleyer.

Pero los reclamos de Juan Millañir no fueron efectivos por la complicidad entre los colonos, la policía, el sistema judicial y el gobierno chileno, cosa que los habitantes de Millali atribuyeron a pactos con el diablo. El sobrino nieto de Millañir explicó: *“No pasó nada porque, a pesar de que el documento estaba cargado [tenía brujería], Rosselot era amigo del juez, del jefe de policía y del diablo, de modo que todo se arregló entre compadres”* (7 de enero de 2012). Para febrero de 1929 el gobierno había modificado la ley para dificultar la recuperación de tierras mapuche (18), y los funcionarios hicieron caso omiso de los reclamos subsiguientes que los habitantes de Millali presentaron en contra de Rosselot (quien vendió sus tierras al colono alemán Carlos Lürer en 1942) y de Schleyer (Archivo de la Oficina Fiscal, 1933:10-12). Luego de más reducciones

por parte del gobierno chileno en 1947 y 1952, a los habitantes de Millali les quedaron 202 hectáreas, 51 hectáreas menos que las otorgadas por el título de merced de 1909. El hecho de que el sistema judicial chileno no investigara los reclamos mapuche en contra de los colonos poderosos o no resolviera las disputas internas da fe de la marginación de los Mapuche dentro de los discursos chilenos de poder y política. Algunos habitantes de Millali creen que para superar a los poderosos colonos tienen que crear sus propias conexiones con el gobierno y el diablo, que son más poderosos que los brujos locales.

Francisca, sin embargo, creía que ella podía manipular el poder que reside en la materialidad de los documentos legales en pos de la comunidad. Los documentos oficiales no sólo “dejan filtrar la magia del Estado a las manos de las personas que estos dominan” (Taussig, 1987:264), sino que algunos los Mapuche creen que ellos pueden apropiarse del poder de esos documentos y transformar sus significados. En 1996, Francisca intentó revivir el mapa del título de merced de Millali de 1909 para traer al presente las realidades bajo las que se había constituido ese mapa y, así, recuperar las tierras que habían sido usurpadas. Fumó encima del mapa mientras cantaba *“Así como es en el cielo, así es en la tierra de abajo”* [*Chumlei ta wenu mapu ka feli ta nang mapu*] (2 de febrero de 1996). En 2008, la comunidad presentó un reclamo territorial escrito ante la CONADI, donde se denunciaba a terratenientes no mapuche por usurpación de tierras y se solicitaba la restitución de las 51 hectáreas que habían perdido desde 1909. En diciembre de 2009, la CONADI devolvió las 51 hectáreas,

que ahora representan el 20 por ciento de las tierras de Millali.

El reclamo escrito de la comunidad era un documento legal de petición al Estado y una forma de contrabrujería contra el Estado: una estrategia para cambiar la historia que hacía uso del poder de los textos oficiales en beneficio de la comunidad (Bacigalupo, 2014). Francisca creía que sus cantos y el hecho de fumar encima del documento tenían el poder de cambiar la historia: al revivir el pasado colectivo en el presente, ella ayudó a recuperar la tierra de la comunidad y les ofreció a sus miembros un futuro mejor mucho tiempo después de su muerte.

Historias étnicas y familiares como archivos mapuche alternativos

Los académicos han debatido con vehemencia las formas en que las historias indígenas chamánicas y de otro tipo se ven afectadas por las historias lineales del hemisferio norte acerca de acontecimientos y de naciones. Los antropólogos coinciden en que existen diferencias entre las historias indígenas y las historias *sobre* pueblos indígenas, pero no concuerdan respecto de qué cuenta como historia indígena y si ésta debería interactuar con historias de dominio estatal y colonial sobre los pueblos indígenas y cómo debería hacerlo (19). Algunos estudiosos han explorado cómo los pueblos indígenas construyen sus propias historias para dar sentido a sus encuentros con procesos históricos contradictorios y complejos y a la dinámica de poder de las sociedades estatales y coloniales (20). Muchos intelectuales mapuche optan por este enfoque para escribir sus propias historias

étnicas, políticas y familiares, que siguen genealogías claras.

Desde por lo menos el siglo XVI, los Mapuche han rastreado su historia a través de las vidas y las hazañas de individuos destacados: *longkos*, chamanes, oradores, políticos, más que a través de las instituciones o naciones que estos individuos representan (21). Por consiguiente, las negociaciones mapuche con individuos e instituciones, los discursos acerca de éstos y las acciones hacia ellos están siempre concebidos en términos de relaciones jerárquicas personalizadas —relaciones de poder y subyugación— entre individuos y sus descendientes, tales como aquellas entre hombres y sus mayores patrilineales o entre chamanes y Mapuche comunes y corrientes. Así, las ideas mapuche acerca de las relaciones y la colectividad también se transmiten a través de las historias de individuos destacados, aunque la importancia del individuo real pueda ser secundaria respecto de las nociones generalizadas de liderazgo, condición de chamán o condición de persona.

Desde principios del siglo XX, los intelectuales mapuche han estado escribiendo historias étnicas y familiares enraizadas en sus propias maneras de interpretar el pasado. Se oponen a las nociones chilenas dominantes de que los Mapuche son ahistóricos e irracionales al enfocarse en las historias políticas y seculares de hombres prominentes y sus patrilinajes, preservándolas y mostrando cómo se entrecruzan con la historia lineal nacional (Guevara y Mañkelef, 2002). Sin embargo, las historias de linaje mapuche basadas en vidas acumuladas son incompatibles con el registro genealógico chileno centrado en lo individual, y el énfasis

en las historias de patrilinajes mapuche en conflicto ha impedido el desarrollo de una historia étnica más amplia. El historiador oral mapuche Antonio Paineicura explicó: “*Nuestra historia es la historia de la familia y las estructuras sociales vigentes: rewe y aillarewe. Pero si creamos una historia de las familias y yo soy Wenteché, entonces no me identifico con las familias Nangche y no hay ninguna historia*” (7 de enero de 2010).

Las historias de parentesco patrilineal y las biografías políticas de hombres son las partes de la historia mapuche que resultan más atractivas a los estudiosos no mapuche interesados en historias de resistencia subalterna al poder estatal, en creatividad intelectual indígena y en el poder de determinadas familias indígenas (22). Algunos han descrito la historia mapuche de acuerdo con los principios de la historiografía positivista (Bengoa, 1991; Pérez-Sales *et al.*, 1998); otros han escrito sobre políticos e intelectuales mapuche destacados como individuos más que como representantes de historias colectivas más amplias (23). Algunos han escrito acerca de cómo las mujeres y las personas con género variable crean y reproducen conocimiento y significados en sus encuentros con el Estado (Richards, 2004; Bacigalupo, 2004, 2007) y en sus vidas cotidianas (Montecino, 1984; Bacigalupo, 1996); otros han escrito biografías sobre mujeres mapuche destacadas que son feministas (Reuque e Isolde, 2002) o machi (Bacigalupo, 2007, 2013, 2014; Montecino, 1999). A pesar de esto, existen pocas biografías de machi. Más específicamente, poco se ha escrito sobre linajes chamánicos paralelos rastreados a través de la línea materna donde las identidades de chamanes prominen-

tes (como Francisca) se han fusionado con las de machi fallecidas (como Rosa Kurin) y de chamanes primordiales a fin de crear machi multitemporales y ubicarlas ubicuamente en el tiempo (Bacigalupo, 2010, 2013). Si bien existen historias locales de patrilinajes y linajes chamánicos en diálogo con genealogías oficiales e historias nacionales chilenas y pan-mapuche, los intelectuales mapuche han tendido a justificar sus propias prácticas históricas seculares concibiendo a las machi como ahistóricas y apolíticas, aunque de hecho reconocen que las machi son fundamentales para la tradición e identidad mapuche.

Los intelectuales mapuche más importantes de la primera mitad del siglo XX -Manuel Mañkelef y Venancio Coñuepan- buscaron reinsertar a los Mapuche en la historia textual lineal chilena. Propusieron que los Mapuche se conviertan en coautores de la construcción de la historia chilena y que medien o fusionen los proyectos políticos de los Mapuche y de los miembros de la sociedad chilena mayoritaria. Y construyeron la historia mapuche teniendo en cuenta selectivamente el mestizaje y algunos aspectos del Cristianismo y la cultura chilena sin necesariamente integrar a los Mapuche en una identidad nacional chilena homogénea (24). Mañkelef escribió *Comentarios del pueblo araucano* (*Commentary on the Mapuche Nation*; 1911), con columnas paralelas de texto en español y *mapudungun*, para presentar su visión de la “conciencia doble” en la construcción de la historia chilena (ver Mallon, 2009; Menard, 2006). Tanto él como otros intelectuales crearon continuidades entre los héroes épicos mapuche y personas mapuche que vivían en su época, y definieron la diferencia

cultural mapuche en formas aceptables para el Estado chileno (Menard y Pavez, 2005:227). Coñuepan y Mañkelef iban cambiando entre sus identidades mapuche y chilena, las combinaban o representaban ambas simultáneamente (Crow, 2010:148). Recurrían a los discursos de igualdad y derechos individuales para representar a los Mapuche como ciudadanos iguales y como símbolos clave del nacionalismo chileno, mientras que al mismo tiempo pedían un tratamiento diferenciado por su vulnerabilidad como indígenas. Sus escritos causaron impacto en las élites mapuche y chilenas pues estos estudiosos brindaban una nueva manera de expresar la conciencia histórica mapuche y de relacionarse con la nación. Pero este proyecto de coautoría ostensible impidió el desarrollo de una historia étnica pan-mapuche independiente.

En el siglo XXI, una nueva generación de intelectuales mapuche ha creado una historia étnica mapuche más amplia, en la que se reconcilian las experiencias urbanas y rurales y se descolonizan los discursos históricos (ver Nahuelpan *et al.*, 2012; Antileo, 2012; Cárcamo-Huechante *et al.*, 2012; Mariman *et al.*, 2006, Cayuqueo, 2012; Caniuqueo, 2006, Mariman, 2012). Al igual que Hayden White (1973), estos estudiosos mapuche han argumentado que una narrativa histórica contiene el mensaje ideológico del autor, y cuestionan la habilidad de los historiadores chilenos de escribir sobre el pasado colonial tal como ocurrió, esgrimiendo que muchos siguen bajo la influencia de la agenda colonialista.

Estos académicos mapuche reinterpretan el pasado y sus documentos oficiales a través de sus propias epistemologías y sistemas de conocimiento, y establecen puntos de

convergencia y antagonismo con otras formas de conocimiento. Han creado una historia mapuche autónoma independiente de la historia nacional chilena, y han cuestionado la interpretación de los chilenos respecto de su propia historia nacional. Su historia étnica mapuche hace hincapié en las relaciones de poder colonial y la expansión del Estado, la historia de compromisos mapuche con el Estado e historias nacionales y locales mapuche como un discurso ideológico de descolonización. Según José Mariman y colegas (2006:260): “La historia debería narrar lo ocurrido en el pasado, hacernos reflexionar sobre el presente y proyectarnos hacia la situación que queremos en el futuro.”

Pero a pesar de sus cualidades alternativas y opuestas en cuanto a cuestionar los supuestos convencionales sobre historia, los intelectuales mapuche dependen no obstante de protocolos lineales, académicos, seculares y racionales para contrarrestar las representaciones europeas de los pueblos indígenas como irracionales y faltos de conciencia histórica (25). Han sido renuentes a explorar el rol clave que han tenido la biografía chamánica, la herencia espiritual y el renacimiento espiritual en volver a moldear las historias locales dentro de un contexto étnico nacional.

Francisca y su familia eran conscientes de esta dinámica y por eso querían que yo escribiera un libro sobre la experiencia, la transmisión y el recuerdo del pasado a través de una lente chamánica (26). La conciencia histórica chamánica también puede contribuir a un proyecto mapuche más amplio de descolonización histórica y de recuperación de conocimiento histórico dado que las prácticas chamánicas ofrecen un punto de entrada productivo para

pensar sobre los pueblos indígenas de un modo distinto que en cuanto a su asimetría política respecto de la nación-estado o como colectividades indígenas locales (27). Tal como escribió Jonathan Hill (1999:394): “Los sistemas de representación indígenas aún encarnados en la actualidad en las prácticas chamánicas y en las evocaciones poéticas de un pasado histórico y mítico constituyen un enfoque paralelo a las contradicciones entre nacionalismo e identidades indígenas.”.

Los Mapuche de Millali usan el lenguaje de los espíritus para cuestionar los discursos seculares racionales que proponen el desarrollo, la modernización, la ley y la historiografía positivista como principios de la civilización. En lugar de protestar en contra de los colonos organizándose políticamente y recuperando las tierras ancestrales, someten los documentos oficiales y las biblias a las demandas de los espíritus y chamanes fallecidos y los incorporan a las epistemologías espirituales locales.

La producción de biblias mapuche

La creación de documentos legales indígenas les garantiza legitimidad a los pueblos indígenas a sus propios ojos y a los ojos del Estado, y reconfigura la memoria indígena de un modo significativo (Rappaport y Cummins, 2012; Salomon y Niño-Murcia, 2011). La mayoría de los textos producidos por Mapuche sirven para el objetivo político de afirmar sus reclamos colectivos a la identidad y a una mayor legitimidad. Pero las biblias mapuche expresan una conciencia histórica alternativa más profunda, de modo que ni estas ni los

procesos de su producción han resultado fácilmente legibles para los no Mapuche.

En el Chile decimonónico, al igual que en África, la Biblia -un texto sagrado no indígena- se convirtió en la metonimia del poder colonial y en un instrumento de autoridad religiosa cristiana, pero fue usada de distintas maneras. Mientras que la Iglesia de Zimbabue estaba comprometida con una fe inmaterial y a sus seguidores no se les enseñaba a leer la Biblia (Engelke, 2003), la Iglesia Carismática Pentecostal de Zambia vinculaba la materialidad de la Biblia con el Espíritu Santo. La espiritualidad se veía como un prerrequisito para la curación, la profecía y la alfabetización de la Biblia decretada divinamente (Kirsch, 2008). Los Mapuche creían que el lenguaje misterioso de la Biblia tenía potencia y eficacia, que emergía del libro pero también estaba separada del libro en sí (Menard, 2013) (28). Se apropiaron de las biblias católicas de los capuchinos y de las biblias protestantes de los anglicanos pero rechazaron las biblias luteranas alemanas pues estas confesiones desempeñaron roles totalmente diferentes en el proceso de colonización. Los luteranos alemanes no hacían proselitismo ni trataron de relacionarse con los Mapuche ni incorporar a los indígenas y sus creencias, como sí lo hicieron los católicos y anglicanos. Así, las biblias luteranas estaban relacionadas con la usurpación y la explotación de la tierra mapuche por parte de ricos terratenientes alemanes, y con el proyecto alemán de “civilizar” a los Mapuche haciéndolos trabajar como jornaleros. Los Mapuche aún creen que el demonio escribió la biblia luterana e infundió sus poderes en el texto sagrado a fin de que los alemanes pudieran destruir la moralidad y

sociabilidad mapuche.

Por el contrario, los Mapuche asociaban las biblias de los capuchinos y anglicanos con el poder de Dios, la evangelización y la alfabetización. Estas biblias inspiraron la producción de biblias mapuche así como el uso chamánico de las biblias como objetos rituales (29). Los Mapuche de la zona de Quepe recibieron una fuerte influencia de las lecturas bíblicas por parte de misioneros capuchinos católicos italianos y protestantes anglicanos estadounidenses durante el siglo XIX. El objetivo de los capuchinos era evangelizar a los Mapuche e incorporarlos por completo al Estado chileno y a la Iglesia Católica. Con este fin, crearon paralelos entre las figuras, creencias y prácticas católicas y las de los Mapuche. Los capuchinos ganaron seguidores expulsando demonios y, en estas acciones, tanto las machi como los sacerdotes encontraron paralelos en sus identidades y prácticas rituales (Bacigalupo, 1995, 2007, 2008). Los misioneros anglicanos eran aún más abiertos a la cultura mapuche que los capuchinos y permitían la continuidad de la poligamia y del juego del palín entre los Mapuche. Pero los maestros y misioneros anglicanos en Quepe también alfabetizaron y enseñaban la integración con el Estado y la biblia cristiana ya en 1895 (Menard y Pavez, 2007).

Los Mapuche valoraban las biblias anglicanas y capuchinas como una manera de acceder al poder curativo de los autores, los santos y la deidad de la Biblia, y como un modo nuevo de expresar el poder profético y de registrar la memoria histórica. Muchos líderes mapuche educados en la misión de Quepe utilizaron la Biblia de maneras novedosas que confirieron sentido a sus identidades pero que

no ayudaron a integrarlos a una sociedad chilena homogénea (Menard y Pavez, 2007). Estos líderes eran conscientes del poder simbólico de la producción escrita y se la apropiaron para incrementar su estatus como “civilizados”.

A principios del siglo XX, los profetas mapuche experimentaron sueños reveladores sobre el futuro de los Mapuche. Estos líderes se embarcaron en maneras nuevas de compromiso con la Iglesia a través de la producción de sus propias biblias mapuche en español y situaron el sistema simbólico cristiano europeo dentro del contexto espiritual y sociopolítico mapuche. A través de estas biblias, los profetas crearon paralelos con la espiritualidad mapuche, el judaísmo y el cristianismo. Los profetas alfabetizados manipulaban la oralidad y la alfabetización según múltiples criterios culturales a fin de negociar entre sus visiones del mundo y la sociedad postcolonial chilena. Pusieron por escrito narrativas anteriormente orales referidas a sueños y encuentros con santos y espíritus de un modo que combinaba el “tiempo de antes” con el “tiempo de ahora”. Entretejieron estas historias en biblias, incorporando el poder de Jesús y de sus apóstoles a las epistemologías chamánicas y legitimando las concepciones chamánicas de la historia.

A diferencia de las machi, estos profetas no se involucraban directamente con espíritus durante estados alterados de conciencia para realizar rituales y curar. En cambio, los profetas mapuche trastocaron el discurso de los misioneros católicos y protestantes argumentando que Dios habla en forma directa con los chamanes y profetas mapuche, lo que hace innecesarios a los sacerdotes y ministros (Delrío, 2005:108–109). El profeta Aburto Panguilef, por ejemplo,

fue “poseído por la escritura” y veía su texto como un objeto potente. Produjo cientos de páginas en las que describió sus sueños y reflexiones sobre la práctica espiritual y política. Germán, el hijo de Aburto, comparó a su padre con el profeta Samuel (Menard, 2013:xciv). Si bien Panguilef era un profeta y no un chamán, creó paralelos entre los roles de los sacerdotes católicos, de los chamanes y de los profetas. Se describía a sí mismo como un profeta, como “el *machi* de todos los *machi*” y como el “rey de la Araucanía” (Menard, 2003:7–8).

Panguilef sostenía que los Mapuche deberían mantener una identidad étnica y política separada del Estado chileno mediante la conservación de sus rituales, sueños y normas sociales tradicionales. Defendía la continuidad de la poligamia, de los *datun* y de los *ngillatun*, al tiempo que se involucraba con intelectuales progresistas (Foerster, 1983:115). Celebraba la “brillante historia” de la resistencia mapuche a la asimilación por parte del Estado chileno, argumentando que las tierras ancestrales mapuche eran un espacio para la cultura tradicional, la práctica espiritual y la memoria histórica (Crow, 2010; Mallon, 2005:90; Menard y Pavez, 2005:51). Incorporó el cristianismo a su práctica y le rogaba al Dios de todos los santos que bendijera a los Mapuche, “el pueblo elegido”, afirmando su relación única con la divinidad y la naturaleza (Menard, 2013). Al mismo tiempo, recurría al profetismo judío y al concepto cristiano de “justicia divina” más que a la historicidad chamánica mapuche.

Severiano Alcaman, un Mapuche educado por los capuchinos en la segunda mitad del siglo XX que luego se convirtió en sacerdote y antropólogo, escribió una biblia en la

que registró el poder chamánico y los rituales mapuche. Buscó legitimarlos como enseñanzas divinas semejantes a las de Jesús. Utilizó su posición de prestigio para justificar los poderes chamánicos y las creencias mapuche a los ojos de la mayoría chilena.

Para algunos Mapuche, la lectura e interpretación de las biblias cristianas compite con la capacidad de accionar de los chamanes y con su experiencia directa con espíritus a través de la oración y la posesión, y las socava. El *Longko* Jorge Sandoval argumentaba que “*las machi que usan textos y biblias no son espirituales. Las machi deben seguir a sus espíritus y no tener la biblia delante de ellas* [para guiarlas]” (4 de enero de 2011). Pero algunas machi utilizan biblias como objetos rituales subjetivos y esos textos se convierten en instrumentos cruciales en las prácticas chamánicas y en las biografías machi.

Algunos chamanes masculinos de Quepe se identificaban como “sacerdotes machi mapuche” o como “machi bíblicos” a fin de obtener poder del catolicísimo y sus rituales y para revitalizar las tradiciones chamánicas mapuche. Los sacerdotes machi mapuche buscaban establecer su superioridad espiritual por encima de los clérigos y misioneros no indígenas, en base a su comunicación directa con lo divino. Utilizaban su título de cristianos para criticar el aspecto ambiguo del chamanismo mapuche -amoralidad, brujería y género variable (30) - y para erigirse como hombres célibes morales que eran legítimos tanto en términos locales como en los de la mayoría chilena (Bacigalupo, 2005, 2008) (31). Como mujer, Francisca no podía alegar la identidad de un sacerdote machi mapuche o de un machi

bíblico. Y ella no realizaba rituales en la iglesia católica de Quepe, cosa que hacían algunas machi femeninas. Pero se identificaba como machi católica y obtenía poderes de la Virgen María, la Biblia y San Francisco.

Las “biblias celestiales” figuran de un modo prominente en las narrativas de sueños de las machi y compiten con las veneradas por Mapuche evangélicos, quienes dicen que los nombres de los que serán salvos están escritos en letras doradas en esa biblia (32). Las machi, en cambio, vinculan las biblias celestiales con sus propias historias de vida. Así, en el sueño iniciático de machi Marcelina, la Virgen María tenía “en la mano un papel que parecía un testamento. . . y encima de su cartera una biblia enorme con el nombre [de Marcelina] escrito en su interior y una cruz de plata” (Bacigalupo, 2004:442). Machi José supo en su sueño que mis escritos etnográficos sobre su persona se reflejarían en su biblia celestial: “*Si haces bien tu trabajo, Mariella, quedará escrito en el cielo... Será como una 'biblia' sobre mí*” (Bacigalupo, 2007:142).

Varias machi me dijeron que, en el Día del Juicio Final, el tiempo acabará y los muertos serán juzgados según lo que se escribió sobre ellos y sus obras en el libro de la vida, que ellas interpretaban como biblias celestiales sobre sus vidas. Pero machi Francisca no soñó con una biblia celestial. Quería que yo escribiera una biblia sobre ella que perdurara en esta tierra luego de su muerte, y creía que, a través de esa biblia, regresaría su espíritu chamánico.

Michael Taussig (1987) y Paul Stoller (1995) argumentaron que las personas menos poderosas pueden copiar a sus dominadores en un intento por apropiarse del poder extraordi-

nario de los opresores. Pero como señaló Fernando Santos Granero (2009a:492-493), esta estrategia creativa puede también constituir un intento de los menos poderosos por dominar al otro hegemónico utilizando las herramientas culturales disponibles. Panguilef, Alcaman, Francisca y otras machi intentaron apropiarse de los poderes de sus dominadores a través de versiones de biblias capuchinas y anglicanas indigenizadas y mágicamente producidas. Al hacer esto, interpretaban sus identidades étnicas y personales y su autonomía política en un contexto nuevo. Los hombres mapuche se identificaban como machi católicos, sacerdotes machi o machi bíblicos (Bacigalupo, 2005, 2008), pero no querían pasar a ser como los *wingka* cristianos en forma permanente. Empleaban conceptos y símbolos cristianos indigenizados para “arrebatar el control del cristianismo de manos de los blancos, al tiempo que los remodelaban para satisfacer las necesidades del pueblo indígena” (Brown, 1991:401) y para producir sus propias biblias. Francisca se identificaba como machi católica y se refería a su biografía como una biblia porque quería contribuir al género existente de biblias proféticas, que confieren sentido a las identidades múltiples y mutables, tal como otros habían hecho bajo influencia de los misioneros cristianos.

Francisca me pidió que escribiera una biblia sobre ella porque quería que sus palabras tuvieran el peso del texto autoritario de la Iglesia y el poder de una biblia profética mapuche. La biblia de Francisca es un objeto sagrado y poderoso que contiene su espíritu machi. No es un fetiche mercantilizado cuyo poder está determinado por valores de mercado abstractos. Ella creía que mi biografía chamánica sobre

su persona absorbería su poder chamánico y la validaría como profeta poderosa y machi católica casi de la misma forma en que la Biblia cristiana había absorbido los poderes de Dios, Jesús y los apóstoles y los había validado junto con el poder de los *wingka* cristianos. Además, Francisca creía que su biblia acumularía y haría circular su poder chamánico después de su muerte.

Esta multiplicidad de biblias -las usadas por distintas confesiones cristianas, las producidas por los profetas mapuche, las biblias celestiales de las machi y la biblia que escribí sobre Francisca- tiene implicancias para la memoria personal y colectiva mapuche, para la conformación de la identidad y para las percepciones de lo sagrado. Los profetas escriben biblias para registrar sus interpretaciones de la memoria colectiva mapuche en forma de texto y para negociar las espiritualidades tradicionales y las nuevas identidades en relación con el Estado-nación chileno y la Iglesia aunque en forma separada de estos. Las machi incorporan biblias a sus prácticas chamánicas y estos textos se convierten en objetos sagrados que acumulan y hacen circular el poder personal de un espíritu machi. Las biblias también pueden servir a fines colectivos y ser utilizadas para curar (biblias anglicanas, capuchinas y mapuche) o para destruir al otro (biblias luteranas). Al apropiarse de los poderes del dominador y emplearlos para sus propios fines, las machi cuestionan los procesos de colonización y evangelización y crean memorias colectivas nuevas en las que los Mapuche se convierten en vencedores espirituales de la historia.

Biblias chamánicas, capacidad espiritual de accionar e historia

He demostrado que, si bien muchos pueblos indígenas utilizan textos como objetos rituales independientemente de la manera de leer y entender el alfabeto del hemisferio norte, los Mapuche también producen o encargan textos sagrados propios para narrar historias indígenas y para hacer circular el poder chamánico. La biblia de Francisca brinda una nueva comprensión acerca del rol de la palabra escrita en las alfabetizaciones chamánicas y de las biografías chamánicas en la creación de una conciencia histórica indígena y en la producción de historia. Las machi expanden conceptos de alfabetización y temporalidades indígenas vinculando las biblias con la memoria mapuche individual y colectiva, con experiencias chamánicas de colonización, evangelización y mestizaje, y con ideas controvertidas sobre continuidad histórica, muerte y renacimiento. Las narrativas biográficas chamánicas mapuche no son sólo un mecanismo a través del cual las historias individuales se convierten en historias primordiales colectivas y viceversa sino que también sirven para el renacimiento chamánico.

La alfabetización chamánica amplía ideas sobre cómo el grafismo y la escritura operan como discursos de poder dado que los chamanes mapuche infunden en las biblias un nuevo modo de intertextualidad que hace hincapié en las narraciones orales analfabetas, en las percepciones chamánicas de la realidad y en las formas performativas de acumular y hacer circular poder. La permanencia del alfabeto preservado en los libros se ha incorporado a los conceptos mapuche de historia y memoria, y la

escritura brinda así un medio nuevo a través del cual los Mapuche pueden apropiarse del poder de los de afuera y propagar el poder chamánico. En esta alfabetización chamánica, el alfabeto no sólo canaliza las palabras y las historias de chamanes sino que además contiene el poder de los mismos espíritus chamánicos. Y al fumar y cantar sobre él puede, en efecto, producir historia al permitir el renacimiento de los espíritus chamánicos en los cuerpos de machis nuevas. El hecho de creer en este renacimiento le brindó a la comunidad de Francisca tanto una continuidad estructural como la posibilidad de transformación; en otras palabras, una historia local incluso en la nueva forma textualizada de las biblias chamánicas mapuche. Y esta historia alternativa es capaz de explicar nuevas relaciones interétnicas y otros cambios fundamentales que ocurren en el contexto dinámico de la modernidad y el colonialismo.

Los espíritus pueden convertirse en agentes históricos eficaces si dejamos margen para la existencia de experiencias, narrativas y mundos que van más allá de las intenciones de los autores, que exceden los límites del archivo y que reconocen nuevas formas de compromiso profético entre espíritus y textos (Fausto y Heckenberger, 2007:14; Salomon, 1999). Los espíritus mapuche son únicos por el hecho de adquirir capacidad histórica de accionar al animar textos, transformándolos en objetos rituales y vinculándolos a los procesos del recuerdo y la desmemoria, así como a las transformaciones de la condición de persona que ocurren luego de la muerte de un chamán. La capacidad histórica de accionar de Francisca era evidente cuando usaba su espíritu para manipular el mapa del título de merced de la

comunidad, reviviendo la realidad del pasado en la que se produjo el mapa y cambiando la historia en beneficio de los Mapuche presentes y futuros.

Francisca comprendió que las biblias cristianas son textos sagrados, aunque en sus manos se convertían, además, en objetos rituales imbuidos de poder y tenían además la habilidad de transformar el mundo y el futuro. Ella y su familia creían que su biblia acumularía sus poderes incorpóreos dentro de las citas de sus palabras impresas en la página y los haría circular a través del tiempo y el espacio. La transformación del poder chamánico de Francisca en un texto no disminuiría la fuerza de sus palabras, que continuarían ejerciendo la capacidad de accionar de Francisca incluso en su ausencia. Pero dado que la cualidad física de la escritura también afecta aquello que representa, yo tuve que ser muy precisa y cuidadosa con lo que escribía. El ser de Francisca está situado en el otro mundo y en el pasado, mientras que mi texto es de este mundo y del presente; y este nuevo objeto potente y textualizado tiene el potencial de reforzar su autoridad brindándole una posición transcendental desde donde dirigir la palabra a un público en un futuro distante (33).

Las biblias pueden transformar la forma de la historia y lo sagrado mapuche. Los poderes, la historia de vida individual y los sueños de Francisca ahora quedaron representados indirectamente por esta biblia y están guardados permanentemente en un texto alfabético. Esta biblia también desafiaba las percepciones chamánicas mapuche respecto de la construcción de la historia pues cuestionaba la condición de persona cambiante de Francisca a través de la política de recordar y olvidar en las comuni-

dades mapuche: de figuras históricas en vida a figuras ancestrales a la hora de la muerte, y luego nuevamente como individuos limpios de sus cualidades antisociales en el momento del renacimiento. Fue recién luego de que la comunidad hubiera reescrito sus propias memorias de Francisca que la familia de ésta me permitió escribir su biblia. Esta biblia permitirá que la identidad individual de Francisca resurja en un contexto nuevo y, presumiblemente, que ayude a su renacimiento espiritual en el cuerpo de una nueva machi.

La alfabetización chamánica -y la biblia de Francisca como un objeto ritual- sugiere un nuevo medio que documenta y a la vez hace posible su reindividualización, rehistorización y, quizá, su renacimiento en el futuro, para así perpetuar la conciencia histórica y hacer historia. La biblia chamánica y las historias de Francisca también tuvieron un rol central en la manera en que los habitantes de Millali concibieron sus relaciones con los colonos y el Estado durante el “tiempo de civilización” acronológico y el “tiempo de lo silvestre y de la guerra”.

Notas

1. Partes de este artículo fueron publicados anteriormente en 2014 “The Potency of Indigenous Bibles and Biography: Mapuche Shamanic Literacy and Historical Consciousness” *American Ethnologist* 41(4): 648-663. Este artículo salió en su versión inicial en inglés en mayo de 2016 como el capítulo 5 “Shamanizing Documents and Bibles” de mi libro *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*, publicado por la Universidad de Texas Press.
2. Los estudiosos han investigado esta cuestión analizando el mito y las etnohistorias (Hill, 1988, 2009; Turner, 1988), la narrativa (Basso, 1995; Fausto, 2002; Oakdale, 2005), el ritual (Graham, 1995; Wright, 1998; Conklin, 1995; Taylor, 1993), el paisaje (Santos Granero, 1998; Vidal, 2000), el parentesco (Gow, 2001) y la historicidad (Whitehead, 2003; Taylor, 2007; Fausto y Heckenberger, 2007).
3. Para más ejemplos de publicaciones indígenas de narrativas sagradas, ver Hughes Jones (2010).
4. Janet McIntosh (2009) analiza cómo los adivinos giriama de Kenia crean una alfabetización mística en la que los espíritus que los poseen “leen” y “escriben” el Corán en árabe, un idioma que sus anfitriones no entienden.
5. Del mismo modo, Trouillot (1995:73, 82) sostiene que una insurrección exitosa de esclavos conducente a la creación de un estado independiente en Haití era impensada dentro de las ontologías y epistemologías del pensamiento occidental colonial.
6. Ver Pietas en Gay I 1846:487; de Olivares 1874:7:493-495; de la Cruz 1953:42,

- 47-49; Barros Arana 1888:104-105.
7. Ver *El Araucano*, 1º de septiembre de 1927; Foerster y Montecino, 1988:59-60; Guevara y Mañkelef, 2002:121-122), “Compra Venta de Mapuches en Valdivia” (*Diario Austral*, 25 de octubre de 1942) y “Los Araucanos” (*El Mercurio*, 11 de abril de 1930).
 8. Ver Intendencia de Cautin, Volumen 12, nota 1331: 13-14; *El Araucano*, 1º de agosto de 1926; 1º y 4 de enero de 1928; 1º de abril de 1928.
 9. Ver Gordillo (2006) y Allard (2012) para otros ejemplos de fetichismo indígena de las cédulas de identidad.
 10. Para otros ejemplos indígenas de invisibilidad, ver Fogelson (1989:142).
 11. Ver Alarcón, 2008:66; Luis de Valdivia, 1887[1606]:52-53; Latcham, 1924:595-596; González de Nájera, 1889[1614]:96).
 12. Para un ejemplo de cambios políticos del nombre, ver Menard (2013).
 13. Dennis Tedlock (2010) muestra que las inscripciones icónicas mayas de espíritus animales son un refuerzo de inscripciones fonéticas en una versión compleja de ideas.
 14. A diferencia de Sangama, el chamán piro estudiado por Peter Gow (1990:92), Francisca no experimentaba un texto como si fuera una persona con labios que pudiera hablar ni tampoco veía al papel como poseedor de un cuerpo.
 15. Para modos activos e inactivos de comunicación, ver Gill (1985:226, 233, 228).
 16. Johannes Fabian notó que, para mediados de la década de 1990, los antropólogos ya no podían mantener la ilusión de una distinción clara entre las sociedades alfabetizadas y analfabetas dado que los “indígenas” utilizan la alfabetización para sus propios proyectos de supervivencia (1993:84).
 17. Los indígenas a menudo ven similitudes entre la materialidad de los libros y las armas de los colonos y los objetos rituales chamánicos (Hugh Jones, 2010; Hill, 1993:6). Las firmas en documentos son consustanciales a la persona, dado que pueden usarse como un mecanismo para obtener obsequios (Allard, 2012). Los chamanes con frecuencia nombran a entidades patogénicas como dardos o brujos con el fin de controlarlos y destruirlos de la misma manera en que los burócratas controlan a la gente escribiendo sus nombres y sus números de documento (Allard, 2012; Gordillo, 2006). Además, se vengan de sus enemigos denunciándolos en documentos (Walker 2012). Los pueblos indígenas incluyen metáforas de alfabetización

- gráfica en las tradiciones y el discurso chamánico, y las sesiones chamánicas abundan en metáforas extraídas de experiencias indígenas del archivo colonial (Salomon y Urioste, 1991; Platt, 1992: 139).
18. Ver Bengoa (1991: 372); Foester y Montecino (1988:73-74, 79, 81); Mallon (2001:147).
 19. Ver Sahlins (1995); Wolf (1982:19, 385); Turner (1988:238); Gow (2001:303).
 20. Ver Hill (1988); Santos Granero (1998); Wright (2013); Oakdale (2005); Whitehead (2003); Taylor (2007); Graham (1995); Fausto y Heckenberger (2007); Rappaport y Cummins (2012); Salomon y Niño-Murcia (2011).
 21. Por otro lado, las sociedades indígenas del mundo a menudo minimizan el individualismo a favor de las historias y los valores colectivos, al tiempo que celebran las hazañas individuales de prestigiosos líderes y héroes culturales indígenas (Fogelson, 1989:140).
 22. Ver Pérez-Sales et al. (1998); Pávez (2003); Pinto (2003); Bengoa (2004).
 23. Ver Foerster y Montecino (1988); Pávez (2003); Menard (2006); Menard y Pavez (2005); Crow (2010).
 24. Ver Pávez (2003); Menard (2006); Mallon (2009).
 25. Para otro ejemplo, ver Rappaport (1998).
 26. Los estudiosos han argumentado respecto de dos formas de memoria social: la experiencia vivida o cómo las personas recuerdan, olvidan y reinterpretan el pasado; y la persistencia cultural o el recuerdo de acontecimientos y experiencias del pasado y un pasado transmitido y atesorado (Battaglia, 1992:14; Berliner, 2005:201). La conciencia histórica mapuche incorpora a ambos dentro de su construcción de la memoria colectiva del grupo.
 27. La relación entre la conciencia histórica chamánica mapuche y la producción de historia nacional chilena recuerda la comparación de Fasolt entre la Eucaristía, como el principal ritual del Catolicismo, y el ritual de los historiadores contemporáneos de obtener pruebas. Tal como señaló Palmie (2010), en ambos casos -el cuerpo de Cristo y el pasado histórico- estamos discutiblemente ante una “realidad” que, en última instancia, no puede corroborarse pero que debe representarse y presentarse como socialmente vinculante a través de procedimientos ritualizados. De acuerdo con lo que sostiene Fasolt (2004), lo sagrado -en el sentido de Durkheim- de las pruebas, dada su centralidad para esos rituales, surge de las visiones liberales de libertad y responsabilidad personal, al tiempo que

- las estabiliza; dos componentes clave de un credo en el corazón mismo de la praxis historiográfica moderna.
28. Las biblias son en parte temporales, al ser textos materiales con palabras que representan conceptos cristianos de tiempo como hechos únicos e irrepetibles; y en parte eternas, pues representan la palabra de Dios y buscan sacar al lector del tiempo y ponerlo en contacto con lo eterno (Engelke, 2004:156, 169).
29. Los pueblos amazónicos ven los libros y las grabaciones como objetos rituales. Para los Tukano, los libros son objetos rituales; para los Kayapo, las grabaciones tienen esa cualidad. Ambos son lo que también registran, de modo que el medio es en sí mismo parte del mensaje. El video documenta en un registro principalmente visual, con el contenido verbal en un plano secundario. El libro es fundamentalmente un registro verbal pero también actúa como un sustituto de representaciones visuales y orales pasadas. Los libros y las cámaras de video encajan con las prácticas y las ideas de las personas que los usan, además de estar vinculadas a un proceso continuo de transformación cultural (Hugh Jones, 2010).
30. Los sacerdotes median entre el mundo natural y el mundo sobrenatural en beneficio de los humanos y poseen autoridad moral, pero también usan faldas y practican una sexualidad que se diferencia de la de los hombres de familia comunes y corrientes (Bacigalupo, 2008).
31. Los movimientos milenaristas amazónicos como Orden Cruzada (pueblos Cocama y Tikuna de Perú y Brasil) y Hallelujah (pueblos caribe-hablantes de Guyana, Venezuela y Brasil) rechazaban aspectos de la sociedad indígena que consideraban negativos, tales como la brujería y la ebriedad (Regan, 1988:136; Brown, 1988, 1991:401).
32. En cambio, en el altiplano ecuatoriano el libro de Dios contiene las fechas de nacimiento y de defunción de las personas (Wogan, 2003).
33. Ver Webb Keane (2011) sobre la relación entre ausencia, el pasado y el otro mundo.

Bibliografía

- Alarcón, A.M.
2008 *Estructura y Significado de los Apellidos Mapuche*. Impresos Maigret.
- Allard, O.
2012 "Bureaucratic Anxiety Asymmetrical interactions and the role of documents in the Orinoco Delta, Venezuela."

- HAU: *Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 234–56
- Antileo, B. E. 2012 *Migración Mapuche y Continuidad Colonial In Ta Iñ Fijke Xipa Raki zuameluwün: Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche.* Cárcamo-Huechante et al (ed) Luis. Temuco, Chile: Comunidad de Historia Mapuche.
- Bacigalupo, A. M. 1995 “El Rol Sacerdotal de la Machi en los Valles Centrales de la Araucanía.” En *¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?*, edited by Ricardo Salas Ramón Curivil Cristián Parker Ana Mariella Bacigalupo, Saavedra Alejandro and Marileo Armando, 51-98. Santiago, Chile: Ediciones San Pablo.
- 1996 “Mapuche Women’s Empowerment as Shaman/Healers.” *Annual Review of Women in World Religions* 4: 57-129.
- 2004 “The Mapuche Man Who Became a Woman Shaman: Selfhood, Gender Transgression, and Competing Cultural Norms.” *American Ethnologist* 31 (3): 440-457.
- 2005 “The Creation of a Mapuche Sorcerer: Sexual Ambivalence, the Commodification of Knowledge, and the Coveting of Wealth.” *Journal of Anthropological Research* 61(3): 317–336.
- 2007 *Shamans of the foye tree: Gender, power, and healing among Chilean Mapuche.* Austin: University of Texas Press.
- 2008 “The Re-Invention of Mapuche Male Shamans as Catholic Priests: Legitimizing Indigenous Co-Gender Identities in Modern Chile.” En *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas.* Edited by Robin Wright and Aparecida Vilaca, 89–108. Aldershot, UK: Ashgate 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.
- 2013 Mapuche Struggles to Obliterate Dominant History: Mythohistory, Spiritual Agency, and Shamanic Historical Consciousness in Southern Chile. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 20(1):77-95.
- 2014 "The Potency of Indigenous Bibles and Biography: Mapuche Shamanic Literacy and Historical Consciousness" *American Ethnologist* 41(4): 648-663.
- 2016 *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. Austin: University of Texas Press.
- Barros Arana, D.
- 1888 *Historia General de Chile vol 9*. Santiago: Librería Central de Mariano Servat.
- Basso, E.
- 1995 *The last cannibals: A South American oral history*. Austin: University of Texas Press.
- Battaglia, D.
- 1992 "The Body in the Gift: Memory and Forgetting in Sabari Mortuary Exchange." *American Ethnologist* 19(1): 3-18.
- Bengoa, J.
- 1991 *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX*. Santiago: Ediciones Sur.
- 2004 *La memoria olvidada: Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Presidencia de la República, Comisión Bicentenario.
- Berliner, D.C.
- 2005 "The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology." *Anthropological Quarterly* 78.1 (2005): 197-211.
- Briones, C.
- 1993 "Qué importa quién gane si nosotros perdemos siempre": Los partidos políticos desde la minoría mapuche. *Cuadernos de Antropología Social* # 7: 79-119.
- Brown, M. F.
- 1988 "Shamanism and its Discontents."

- Medical Anthropology Quarterly* 2: 102-120.
- 1991 Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia. *Ethnohistory* 38(4):388–413.
- Caniuqueo, S.
- 2006 “Antagonismo en las Percepciones Territoriales, Un Marco de Interpretación.” *Revista Historia y Geografía* 19: 9-48.
- Cárcamo-Huechante, L.
- 2011 “The Long History of Indigenous Textual Cultures: A Response In Textual Cultures: Texts, Contexts, Interpretation.” *Autumn* 6 (2): 142-146.
- Cárcamo-Huechante, L., H. Nahuelpan Moreno, H. Huinca Piutrin, P. Mariman Quemenado, M. Mora Curriao, J. Quidel Lincoleo, E. Antileo Baeza, F. Curivil Bravo, S. Huenul Colicoy, J. Millalen Paillal, M. Calfio Montalva, J. Pichinao Huenchuleo, E. Paillan Coñoepan y A. Cuyul Soto.
- 2012 *Ta Iñ Fijke Xipa Rakizuamehuwün: Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco, Chile: Comunidad de Historia Mapuche.
- Cayuqueo, P.
- 2012 *Solo Por Ser Indio y Otras Crónicas Mapuches*. Santiago: Editorial Catalonia.
- Chakrabarty, D.
- 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Conklin, B.
- 1995 “Thus Are Our Bodies, Thus Was Our Custom: Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society”. *American Ethnologist* 22(1):75–101.
- Crow, J.
- 2010 “Negotiating Inclusion in the Nation: Mapuche Intellectuals and the Chilean State.” *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5 (2): 131-152.

- Delrio, W. M. *confesionario de la lengua de Chile.*
 2005 *Memorias de Expropiación: Sometimiento e Incorporación Indígena en la Patagonia 1872-1943.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. Leipzig: Teubner.
- De Olivares, M. *Diario Austral*
 1864 *Historia militar, civil y sagrada de Chile.* Colección de Historiadores de Chile, vol. 4. Santiago: Imprenta del Ferrocarriles. 25 de octubre de 1942. “Compra Venta de Mapuches en Valdivia”,
El Araucano 1 Septiembre, 1927.
El Araucano 1 Agosto, 1926 9: 6-8
El Araucano
 1 Enero, 1928, La Juventud Araucana, 1: 2-3.
- De la Cruz, L.
 1953 “Tratado importante para el conocimiento de los indios pehuenches según el orden de su vida” *Revista Universitaria*, 38 (1): 29-59.
El Araucano 4 Enero, 1928.
El Araucano
 1 Abril, 1928 , Los Machis, 15: 3-4.
El Mercurio
 11 de Abril de 1930. “Los Araucanos.”
- De Nájera, A. González
 1889 [1614] *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile.* Colección de Historiadores de Chile vol. 16. Santiago: Imprenta del Ferrocarril. Engelke, M.
 2003 “The Book, the Church, and the “Incomprehensible Paradox”: Christianity in African History.” *Journal of Southern African Studies* 29(1): 297–306.
- De Valdivia, L.
 1887 [1606] *Arte, vocabulario y*

- 2004 "Text and performance in an African church: The Book," "live and direct." *American ethnologist* 31 (1): 76-91.
- 2004 "Chamanisme, écriture et ethnopolitique." *L'Homme* 171-172: 525-528.
- Erize, E.
1960 *Diccionario comentado mapuche-español: Araucano, pehuenche, pampa, picunche, rancülche, huilliche*. Bahía Blanca, Argentina: Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
- Fabian, J.
1983 *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fasolt, C.
2004 *The Limits of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fausto, C.
2002 «Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie.» *Journal de la Société des Américanistes* 88 (88): 69-90.
- 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. Pp. 1-43. Gainesville: University Press of Florida.
- Foerster, R.
1983 *Martín Painemal: Vida de un dirigente mapuche*. Santiago, Chile: Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA).
- Foerster, R. y S. Montecino
1988 *Organizaciones, líderes y contienda smapuches (1900-1970)*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.
- Fogelson, R.
1989 "The Ethnohistory of Events and Nonevents." *Ethnohistory* 36 (2): 133-147.

- Foucault, M.
2006 *History of Madness*. Edited by Khalifa Jean. New York: Routledge.
- Gay, C.
1846 *Historia física y política de Chile*. Vol. 1. Paris: Imprenta de Maulde y Renos.
- Gerbhart-Sayer, A.
1985 *The Cosmos Encoiled: Indian Art of the Peruvian Amazon*. New York: Center for Inter-American Relations.
- Gill, S.
1985 "Nonliterate Traditions and Holy Books: Toward a New Model." En *The Holy Book in Comparative Perspective*, edited by Frederick M. Denny and Rodney L. Taylor, 224–239. Columbia: University of South Carolina Press.
- Goldman, M.
2011 "Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as Transformações das Religiões de Matriz Africana no Brasil." *Revista de Antropologia* 54(1): 407-432.
- Gow, P.
1990 "Could Sangama Read? The Origin of Writing among the Piro of Eastern Peru." *History and Anthropology* 5: 87–103.
2001 *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Gordillo, G.
2006 "The crucible of citizenship: ID-paper fetishism in the Argentinean Chaco." *American Ethnologist* 33 (2): 162-176.
- Graham, L.
1995 *Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Guevara, T. y M. Mañkelef
2002 Kiñe mufu trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX." *CoLibris Ediciones, Santiago de Chile*: 7-28.
- Guzman-Gallegos, M.
2009 "Identity Cards, Abducted Footprints and the Book of San Gonzalo: The

- Power of Textual Objects in Runa Worldview.” En *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, edited by Fernando Santos Granero, 214–234. Tucson: University of Arizona Press.
- Hill, J.
1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
1993 *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Albuquerque: University of Arizona Press.
1999 «Nationalisme, chamanisme et histories indigenes au Venezuela.» *Ethnologie Française* 29: 387-96.
2009 “History, Power, and Identity: Amazonian Perspectives.” Theme issue, “Identity Politics: Histories, Regions, and Borderlands,” *Acta Historica Universitatis Klaipedensis* XIX, *Studia Anthropologica* III: 25–47.
- Hirsch, E. y C. Stewart
2005 “Introduction: Ethnographies of Historicity.” *History and Anthropology* 16: 261-74.
- Hugh-Jones, S.
2010 «Entre l’image et l’ecrit, La Politique Tukano de patrimonialisation en Amazonie.» Intendencia de Cautin volume 12, nota 1331: 13-14
- Jackson, M.
2007 *Excursions*. Durham: Duke University Press Books.
- Keane, W.
2011 “What Eludes Speech: A Dialogue with Webb Keane by Rosemary A. Joyce.” *Journal of Social Archaeology* 11(2): 158–170.
- Khalifa, J.
2006 “Introduction.” En *History of Madness*, authored and edited by Michel Foucault. London: Routledge.
- Kirsch, T.
2008 *Spirits and Letters: Reading, Writing,*

- and Charisma in African Christianity. Berghahn books: New York and Oxford.
- Kuhn, T.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Latcham, R.
1924 *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile.
- Levi-Strauss, C.
1955 "La leçon d'écriture." En *Tristes tropiques*, 312-324. Paris: Plon.
- Mallon, F.
2005 *Courage tastes of blood: The Mapuche community of Nicolás Ailío and the Chilean state, 1906–2001*. Durham: Duke University Press Books.
2009 "El siglo XX Mapuche: Esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales Catalonia." En *Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, edited by C. Martínez Neira and M. E. Saaveda, 155-190. Santiago: Catalonia.
- Mariman, P., S. Caniuqueo, J. Millalén y L. Rodrigo
2006 *Escucha Winka: Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epilogo Sobre el Futuro*. Santiago: Lom Ediciones.
- McIntosh, J.
2009 *The Edge of Islam: Power, Personhood, and Ethnoreligious Boundaries on the Kenya Coast*. Durham: Duke University Press.
2001 "Land, Morality and Exploitation in Southern Chile: Rural Conflict and Discourses of Agrarian Reform in Cautín, 1928-1974," *Political Power and Social Theory* 14: 141-193.
- Menard, A.
2003 "Manuel Aburto Panguilef: de la República Indígena al sionismo mapuche." *Nuke Mapu Working*

- Papers.*
- 2006 “Emergencia de la tercera columna en el texto: ‘La faz social’ fragmento de los Comentarios del pueblo araucano de Manuel Manquilef. Presentación y comentario.” *Anales de Desclasificación* 1(2): 927-938.
- 2013 Manuel Aburto Panguilef y los archivos de la Federación Araucana (estudio preliminar). En André Menard (Editor) *Diario del Presidente de la Federación Araucana, Manuel Aburto Panguilef*. CoLibris, Santiago Pp xciii-cxx.
- Menard, A. y J. Pavez
- 2005 *El Congreso Araucano: Ley, raza y escritura en la política mapuche. Política*. Santiago, Chile: Depto. Ciencia Política–Instituto de Asuntos Públicos, Universidad de Chile. pp. 211-232.
- 2007 *Mapuche y Anglicanos*. Santiago: Ocho Libros.
- Molina, J.I.
- 1901 [1787] *Compendio de la historia civil del reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile, vol. 24. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Montecino, S.
- 1984 *Mujeres de la tierra*. Santiago: CEM-PEMCI.
- 1999 Sueño con menguante: Biografía de una machi. Santiago: Editorial Sudamericana. Montecino, S.
- 1984 *Mujeres de la tierra*. Santiago: CEM-PEMCI.
- Oakdale, S.
- 2005 *I Foresee My Life: The Ritual Performance of Autobiography in an Amazonian Community*. Lincoln: Nebraska Press.
- Palmie, S.
- 2010 “Slavery, Historicism and the Poverty of Memorialization.” En *Memory: Histories, Theories, Debates*, edited by Susannah Radstone and Bill Schwarz. Bronx: Fordham University Press. Pp 363-375.
- Pavez, J.
- 2003 “Mapuche ñi nüttram chilkatun/.

- Escribir la historia mapuche: studio posliminar de Trokinche müfu ñi piel: Historia de las familias siglo XIX.” *Revista de Historia Indígena* (7): 7-51.
- Pérez-Sales, P., R. Bacic Herzfeld, y T. Durán
Pérez
1998 *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica*. Santiago: Ediciones LOM Ltda.
- Perrin, M.
1986 “Savage Points of View on Writing.” En *Myth and the Imaginary in the New World*, edited by Edmundo Magaña and Peter Mason, 211–231. Dordrecht: Foris.
- Pinto, J.
2003 *La Formación del Estado y la Nación y el Pueblo Mapuche. De la Inclusión a la Exclusión*. Santiago: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- 1992 *Writing, Shamanism and Identity or Voices from Abya-Yala*. Oxford: Oxford University Press.
- Povinelli, E.
2002 *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Rappaport, J.
1998 *The politics of memory: Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press Books.
- Rappaport, J. y T. Cummins
2012 *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Regan, J.
1988 “Mesianismo Cocama: Un movimiento de resistencia en la Amazonia Peruana.” *América Indígena* 48: 132.
- Platt, T.

- Reuque, P. y R. Isolde
 2002 *When a Flower Is Reborn: The Life and Times of a Mapuche Feminist*. Edited, translated, and with an introduction by Florencia Mallon. Durham: Duke University Press.
- Richards, P.
 2004 *Pobladoras, Indígenas, and the State: Conflict Over Women's Rights in Chile*. Piscataway, N.J.: Rutgers University Press.
- Rosales, D.
 1989 *Historia general del reyno de Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Sahlins, M.
 1995 *How 'natives' think about Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago
- Salomon, F.
 1983 "Shamanism and Politics in Late Colonial Ecuador." *American Ethnologist* 10(3): 413-428.
 1999 *Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salomon, F. y M. Niño-Murcia
 2011 *The Lettered Mountain: A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham: Duke University Press.
- Salomon, F. y G. L. Urioste
 1991 *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: The University of Texas Press.
- Santos-Granero, F.
 1998 "Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia." *American Ethnologist* 25(2):128-148.
- Santos-Granero, F.
 1998 "Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia." *American Ethnologist* 25(2):128-148.
 2009 "Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanasha Patterns of Cultural Change." *Current Anthropology* 50

- (4): 477-493.
- Scott, J.
1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press.
- Silverstein, M. y G. Urban
1996 *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, E. R.
1855 *The Araucanians, or Notes of a Tour among the Indian Tribes of Southern Chili*. New York: Harper and Brothers.
- Stoller, P.
1980 "The Epistemology of Sorkotarey: Language, Metaphor and Healing among the Songhay." *Ethos* 8(2): 117-131.
1995 *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
- Stewart, C.
2012 *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taussig, M.
1993 *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge.
- Taylor, A. C.
1993 "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro." *Man*: 653-678. Resistance." *Ethnohistory* 47(3-4): 635-667.
2007 "Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon." *En Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*, edited by Carlos Fausto and Heckenberger Michael, 133-168. Gainesville: University of Florida Press.
- Tedlock, D.
2010 *2000 years of Mayan Literature*. Berkeley. University of California Press.

- Trouillot, M. R. 1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press: Boston MA.
- Turner, T. 1988 "Etno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society." En *Hill Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Vidal, S. 2000 "Kuwé Duwákalumi: The Arawak Sacred Routes of Migration, Trade, and Resistance." *Ethnohistory* 47(3-4): 635-667.
- Wogan, P. 2003 *Magical Writing in Salasaca: Literacy and Power in Highland Ecuador*. Westview Press.
- White, H. 1973 *Metahistory: The Historical Imagination in the 19th Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Whitehead, N. 2003 "Histories and Historicities in Amazonia." En *Histories and Historicities in Amazonia*, edited by Whitehead Neil, 59-80. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wolf, E. 1982 *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.
- Wright, R. M. 1998 *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*. Austin: University of Texas Press.

Archivos

Tribunal de Leyes Comunitarias Indígenas
 Archivo de la Oficina Fiscal

Resumen

En este artículo muestro cómo los Mapuche en la zona de Araucanía en el sur de Chile se vincularon con el poder colonialista

arraigado en documentos oficiales y en biblias evitando, subvirtiendo y excediendo los límites del archivo del Estado Chileno de maneras rituales y políticas. A veces los Mapuche han eludido a los censistas y topógrafos para evitar discriminaciones, la conscripción y otras amenazas a su autonomía. En otras ocasiones, han subvertido el archivo utilizando nombres diferentes y brindando información falsa a los funcionarios para proteger a la comunidad y para beneficio personal. Y los Mapuche han excedido el archivo oficial creando sus propios registros y apropiándose del lenguaje legal del Estado Chileno a fin de producir documentos donde denunciar a los colonos y pedir la restitución de sus tierras. Algunos Mapuche consideran estas peticiones similares a actos de contrabrujería. Por otro lado, los Mapuche producen sus propias biblias para crear alfabetizaciones chamánicas, almacenar poder chamánico y promover el renacimiento chamánico, lo que cuestiona las percepciones de los de afuera sobre las machi o chamanes Mapuche como analfabetas y ahistóricas.