

VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama, 2010.

Conocimientos y relaciones sociales.

Ana Ramos y Pablo Cañumil.

Cita:

Ana Ramos y Pablo Cañumil (2010). *Conocimientos y relaciones sociales. VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vii.congreso.chileno.de.antropologia/57>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eYYc/mOc>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**SIMPOSIO 21: LOS ARCHIVOS ANTROPOLÓGICOS DE LA NACIÓN.
ESCRITURA, CUERPOS, ARTEFACTOS Y MUSEOS
COORDINADORES: DIEGO ESCOLAR Y JULIO VEZUB**

Conocimientos y relaciones sociales

Ana Ramos²⁴¹
Pablo Cañumil²⁴²

RESUMEN

Centrándonos en las luchas epistemológicas y las tensiones ontológicas entre formas de conocer diferencialmente posicionadas en las estructuras de poder, nos interesa repensar ciertas memorias sociales -circulantes entre las personas mapuches- sobre experiencias en las salamanca (pu renüpilli). Nos preguntamos acerca de la relación entre los modos de conocer y estas experiencias heredadas o vividas, por un lado, y sobre los marcos epistémicos que estas memorias actualizan para evaluar/valorar diferencialmente los conocimientos adquiridos, por el otro. El propósito de nuestro trabajo es identificar nuevas preguntas y relaciones desde marcos de interpretación alternativos. En esta dirección, no sólo creemos importante contextualizar el surgimiento de los discursos sobre las salamanca en determinado momento de la historia y de las relaciones de poder, sino también ver cómo éstos son apropiados desde experiencias diversas. Exploramos la posibilidad de comprender las estadías en pu renüpilli no sólo como lugar de producción de conocimiento sino también como parte de las epistemologías mapuches.

Palabras claves: salamanca, conocimiento, ontología, don, mapuche

ABSTRACT

This paper analyzes mapuche social memories about the salamanca (pu renüpilli), we focus on the epistemological and ontological differences inside structures of power. Our aim is, on the one hand, to study the relationship between these inherited or lived experiences and different ways of knowledge and, on the other hand, to analyze epistemic frames that these memories actualize in order to evaluate the acquired knowledge. We find new questions from alternative frames of interpretation. In this direction, we consider as relevant to contextualize the rise of discourses on the salamanca along the History as the way in which these discourses have been appropriated by different experiences. We explore the possibility of understand the stays in the salamanca not only as a place of knowledge but as a part of the mapuche epistemology.

Key words: Salamanca, knowledge, ontology, gift, mapuche

²⁴¹ CONICET - IID y PCa - UNRN, aramosam@gmail.com

²⁴² Mapunche, elcaniu04@hotmail.com

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Introducción

Pablo: *chem amta pillañ* (qué es el *pillañ*)

Laureano: *pillañ*, volcán

Pablo: *chem amta renü* (qué es el *renü*)

Laureano: *renü muten* (*renü* nomás) ((silencio)) salamanca

Generalmente, los antropólogos que han estudiado la producción de conocimiento prestando atención a las funciones del secreto se han centrado en el análisis de los mecanismos de poder por los cuales ciertas personas, con acceso a éste, resultan más competentes para ejercer algún grado de control sobre los otros miembros de la sociedad (Bern 1979, Morphy 1991). Sin embargo, producir socialmente cierto conocimiento como restringido no siempre se centra en el privilegio o estatus de ciertas personas sobre otras, sino que, como veremos en este trabajo, una epistemología del secreto puede tener también el efecto de definir el conocimiento mismo como poderoso, y performativo de relaciones y vínculos. Reflexionando acerca de los sentidos que adquiere la “salamanca” entre los mapuche del Puelmapu, encontramos que hablar sobre ello es un modo de reflexionar sobre el conocimiento. No es nuestro propósito explicar qué es efectivamente la salamanca sino, a partir de las historias sobre ella, encontrar otros accesos posibles a los modos de producir, transmitir e interpretar los saberes antiguos.

En estas páginas, aquello de lo que hablamos no siempre es lo mismo o tiene los mismos sentidos. Una palabra como *renü* -que es el vocablo en *mapuzügun* que se asocia con el de salamanca- es usada en contextos restringidos y designa algo como ancestralmente poderoso y respetado (*yam*²⁴³). Otras palabras, como *salamanca* o *brujería*, no sólo tienen un uso más regular y público sino que además actualizan otras redes de conocimiento, donde las divisiones entre lo malo y lo bueno, lo permitido y lo prohibido pueden devenir, en ocasiones, marcos preponderantes de interpretación. Sin embargo, estas dos palabras - *renü* y *salamanca*- no constituyen polos opuestos de significación sino que están estrechamente ligadas en una cadena continua de asociaciones (Morphy op. cit.: 80).

El sentido más externo²⁴⁴ es el que encontramos en las traducciones de Félix Augusta o de Bertha Koessler-Ilg, en el cual el “*reñü*” es definido como “cueva subterránea en que se forman los hechiceros”, “casa subterránea, guarida de los hechiceros” (Augusta 1966:208), “antiguamente tal vez nombre del brujo”, “casa subterránea, nombre de la salamanca” o asociado al “salamanquero” (Koessler-Ilg 2006: 340).

Aquel otro sentido más interno -en el sentido de Morphy (op.cit.)- se encuentra, por ejemplo, implícito en las definiciones del Lofche Fvta Anekon, donde el “*rünün*” refiere a

²⁴³ Utilizamos esta palabra para referir a algo cuyo sentido no es ordinario sino conformado por historias y saberes socializados en contextos especiales donde también participan los elementos del entorno.

²⁴⁴ Los sentidos internos y externos de los conceptos y las prácticas (Morphy op.cit.) se corresponden con las nociones de “adentro” y “afuera” utilizadas por Joanne Rappaport (2006). Estas metáforas espaciales suelen ser utilizadas por los intelectuales indígenas para organizar la topografía conceptual entre el apego a la cultura y la influencia foránea. En este trabajo, y siguiendo el planteo de la autora, las fronteras entre interior y exterior / adentro y afuera son retomadas por nosotros con el fin de enmarcar nuestras reflexiones sobre el devenir del conocimiento mapuche en los proyectos políticos de autodeterminación.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

una “casa social” cuyos sentidos se explican dentro del marco más general sobre Ixofil Admogen (Diversidad Cultural) y de Ixofil Mapu (Biodiversidad). Para el *werken* de esta comunidad, debajo de la fuerza del suelo donde habitan las fuerzas de los Elementos Naturales Tangibles e Intangibles, existen las fuerzas de los recursos naturales que están compuestas por sus órdenes naturales. El “*rvnuntvn mapu*” es la fuerza

que mantiene a lo que es conocido como salamanca, según el punto de vista del catolicismo y evangélico es donde habita el diablo, pero para nosotros los mapuches es donde podemos concebir de visualizar la vida de los distintos recursos y como debemos respetarlos a través de la convivencia mutua (En Ecos del Parque, interinstitucional 9).

Entre estas dos concepciones están las imágenes evocadas en las historias y reflexiones en las que nos centramos aquí. Constituidas por las capas de sentido que fueron sedimentando a lo largo de la historia, las palabras “*renü*”/“salamanca” evocan campos de significación donde las conexiones entre entidades y con el pasado no siempre son las mismas ¿Qué se acota o qué sentidos se priorizan cuando se traduce una práctica como salamanca o cuando se actualizan los marcos de interpretación del *renü*? Consideramos que en aquellos lugares de la memoria social donde el conocimiento ha permanecido innombrable se han resguardado, sin embargo, las reflexiones más profundas sobre el conocer. En esta dirección, la pregunta del trabajo se orienta hacia aquel silencio citado en el epígrafe, con el que Laureano expresa una mediación socioculturalmente significativa entre los sentidos externos y los internos en torno a la idea de *renü*/salamanca que aquí nos ha convocado.

En el primer apartado nos centramos en la producción histórica de un campo específico sobre el *renü*/salamanca con el fin de contextualizar las tensiones y contradicciones que le son intrínsecas. Consideramos que es a partir de estas interpretaciones en pugna que las experiencias de lo externo y lo interno adquieren los valores y sentidos regionales que nos interesa analizar aquí. El segundo apartado trata sobre la práctica de narrar historias - específicamente historias sobre el *renü*/salamanca- en contextos de transmisión, donde el eje del intercambio reside en hablar sobre el conocimiento mismo. En particular, estas historias crean sentidos de pertenencia compartidos al tiempo que reflexionan sobre las actitudes esperables hacia el conocimiento heredado y sobre el potencial del conocimiento como una de las agencias intervinientes el curso de la historia. En el tercer apartado, definimos el conocimiento, tal como es actualizado en las historias sobre el *renü*/salamanca, como un don. Encontramos que en ciertas experiencias “internas”, éste es un “don de relacionalidad” que las personas adquieren a lo largo de la vida (cuando devienen “personas especiales”) y en lugares estrechamente asociados con el *renü*/salamanca. Este don o conocimiento es también la habilidad para interpretar las señales sobre el proceso de la vida. Finalmente, el cuarto apartado concluye el trabajo retomando las tensiones históricas inherentes en las formas de conectar mundos, y con ellos, relaciones entre los vivos, con los antepasados y con las fuerzas o energías del entorno o universo.

Las capas de sentido sedimentadas en la historia

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

La salamanca es un campo semántico en el que confluyen distintos marcos de interpretación sobre el mundo y sus entidades, sobre lo sagrado, sobre la relación entre naturaleza y cultura y sobre el conocimiento. En el territorio mapuche, este campo semántico tiene su propia historia. Empieza a configurarse como un lugar de tensión y disputas hacia mediados del siglo XVI, cuando a los primeros soldados españoles y misioneros les llamó la atención la palabra *pillañ*²⁴⁵.

Así, por ejemplo, el poeta chileno Pedro de Oña (1596) traduce la figura del *pillañ*, como el "espíritu maligno". Tempranamente, los cronistas la asocian con el "diablo" y le adjudican a quienes interactúan con sus fuerzas funciones de adivino (hechicería). Esta lectura temprana, de la cual Pedro de Oña sólo es uno de sus representantes, es la que inicia el largo proceso de mimesis y de apropiaciones en torno a las entidades mapuche de lo sagrado. Los colonizadores recurren a la magia de la mimesis, es decir, replican en sus imaginarios la figura del *pillañ*, participando en estas apropiaciones de los poderes de su original (Taussig 1993). Sin embargo, sostener que estas conexiones entre el *pillañ* y el campo de lo diabólico son meramente estrategias de persuasión y dominación puede resultar una apreciación anacrónica. Como sostiene Fabián Campagne (2002), autores como Pedro de Oña, al hablar de fenómenos como el *pillañ* y los espíritus malignos y las intervenciones del diablo en ciertas personas, estarían dictando lecciones de filosofía natural de acuerdo con los principios que regían las ontologías de aquellos años. Colonizadores y colonizados, en estas descripciones de la naturaleza, intercambiaban también sus umbrales de lo posible y lo imposible. Umbrales que, desde las divisiones de la modernidad tardía entre naturaleza y sociedad, nos impiden entender que los humanistas, misioneros y cronistas de aquellos tiempos podían *ver realmente* el accionar del diablo en el *pillañ*:

El diablo engaña a vuestros viejos, diciendo que se llama Pillán, y Huecuvoe (Valdivia 1606: n. del t. 2).

No adoran cosa alguna; hablan con el demonio, a quien llaman Pillán. Dicen que le obedecen porque no les haga mal (Lizarraga 1609: 283).

En estas traducciones, entonces, se inicia la interconexión entre el campo de sentidos del *pillañ* y aquel otro de la demonología basado en la conspiración del pacto diabólico. En esta región, y en este encuentro particular, para quienes llegaron allende los mares, el *pillañ* es el nuevo estereotipo de estos conjuros maléficos y los *machi* (brujos), sus adeptos.

Núñez de Pineda y Bascuñán (1863), entre sus vivencias durante el cautiverio - aproximadamente en el año 1640-, cuenta que ciertos sacerdotes nativos llamados "hucuvuyes o Renis", habían consultado en cuevas al Pillán, al cual lo brujos y poseídos machis reconocían como Dios".

En 1806, el Padre Melchor Martínez reflexiona sobre la "religión de los mapuche" tratando de dilucidar, en los límites de sus propias ontologías, si el Pillán es efectivamente o no el

²⁴⁵ La traducción referencial más técnica del término *pillañ* es volcán.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Diablo (pregunta que, por otra parte, supone la posibilidad de que lo sea): "Algunos misioneros son de parecer que este Pillán es el Diablo, a cuya opinión me inclino sin asegurarlo". Como pruebas de este parecer menciona, por un lado, las contadas de un "adivino convertido" sobre las apariciones de un ente, que en la imagen de una mujer le decía que era una bruja. Por el otro, el uso de la palabra "ruca" (casa) en conexión con la de Pillán, para este religioso, muy posiblemente estuviera dando cuenta del Infierno o la casa del diablo. Así, por ejemplo, Melchor Martínez cree en el accionar de "los Brujos" pero desconfía de sus intenciones cuando éstos sostienen que van a un "monte o una cueva, a xantucar o preguntar al Pillán" (Böning 1974: 32).

Un siglo después, y leyendo entre líneas las crónicas de los viajeros y misioneros de principios del siglo XX, reconstruimos un contexto diferente en los escenarios de interlocución y de diálogo entre colonizadores y mapuche. Resulta evidente que el poder asimétrico para fijar sentidos en estas arenas de disputa había ya establecido un piso "externo" y "público" de discurso. Así, por ejemplo, cuando el Padre Félix José de Augusta (1916) pregunta a sus informantes: "¿Es Dios el Pillán?", encuentra que éstos se "recelaban en comunicarlo", se "hacían rogar mucho para darles el relato respectivo" o contestaban con fórmulas ambiguas como "¡Quién sabe si es Dios!". Finalmente, y ante la insistencia de quienes interrogaban, los informantes contestaban:

...pillañes son los volcanes; allí dentro están los hechiceros, los brujos y los malvados (Augusta op.cit.).

...esto es una cosa de los Machis, sólo los ancianos lo nombraban (Robles Rodríguez 1910: 241).

También para las primeras décadas del siglo XX, Eulogio Robles Rodríguez menciona que los nativos hablaban poco del *pillañ* y que, en oposición a estos silencios, todos conocían a *Ngünechen* a quien traducían como dios.

A través de esta sucinta historia quisimos mostrar el modo en que las traducciones y las creencias europeas implicadas en las prácticas de disciplinamiento de los misioneros fueron estableciendo un piso discursivo ("externo" en el sentido de Morphy) sobre las conexiones entre el *pillañ*, el *renü*, el diablo y la hechicería.

La asociación del *pillañ* o el *renü* con la superficie de la tierra, las cuevas, los volcanes, las montañas o lo subterráneo²⁴⁶, y la creencia europea en sus poderes maléficos, han llevado a traducir sus sentidos en la noción occidental de salamanca. Definitivamente, entonces, el diablo (nombrado como *wekufe* o *kalku*) y sus asociados como el *chon chon* (cabeza con ala²⁴⁷), el *witrantalwe* (alma parada), el *ngüru* (zorro), entre otros, pasaron a ser parte de este mundo de cuevas, lugares bajo o sobre la superficie de la tierra y volcanes que se

²⁴⁶ "En medio de la rueda compasada / después que el suelo a soplos alisaron / Aquellas manos pérfidas hincaron / una ramilla lengua deshojada: / de cuya extrema punta doblugada, / por un sutil estambre, le colgaron / **un vedijón de lana de la tierra, / que es donde su Pillán se les encierra**" (Pedro de Oña op.cit.: 29).

²⁴⁷ Imagen fácilmente asociable con los vuelos nocturnos del modelo de la brujería europeo.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

llamaron salamancas. En breve, la figura de la salamanca será una síntesis posterior de estas conexiones, la cual, una vez arraigada en la cultura popular, confirmará también la idea de pacto entre ciertas personas y el diablo.

La noción temprana de pacto, por la cual bastaba efectuar una entrega (un don) para originar una obligación moral, es una de las acepciones tempranas del contrato en el derecho romano. De acuerdo con Henry Maine (1861), estas ideas jurídicas sobre el contrato funcionaron como una terminología plástica reutilizada en casi la totalidad del pensamiento occidental, pero específicamente, en los modos de razonar y en los tecnicismos de la teología y la metafísica (Maine 1861). La salamanca devino entonces, no sólo el complejo discursivo en que ciertas entidades quedaban relacionadas con lo diabólico, sino también aquel en que las relaciones con lo sagrado adquirían un marco contractual.

De este modo, aquellas entidades como el *pillañ*, el *wekufe*, el/la *machi*, el *witranalwe*, entre otros, que en determinados momentos devinieron innombrables se desplazaron al terreno de las historias sobre salamancas.

Los autores de este trabajo empezamos, entonces, nuestra investigación preguntándonos acerca de este espacio de lo oculto, lo secreto o lo indecible. Aun cuando reflexionamos sobre distintas entrevistas y conversaciones que habíamos registrado con anterioridad, para este artículo en particular, nos basamos centralmente en una larga conversación mantenida entre uno de nosotros (Pablo) y un anciano de Fűriloche. Esta conversación, como un "corpus síntesis" (Rockwell 1987) comienza a partir del momento en que Pablo introduce el tema de la salamanca. Lo que nos resultó iluminador es el modo en que Laureano fue estableciendo asociaciones entre distintas *performance* narrativas que directa o indirectamente giraron alrededor del tema. En esta sucesión de relatos, creemos que Laureano fue removiendo capas sucesivas de sentido, llegando hacia el final de la conversación, a un entramado de conexiones entre las cosas que tanto Pablo como Laureano perciben como más "internas", personales y constitutivas de su propia subjetividad como mapuche.

En las primeras historias contadas por Laureano encontramos similitudes con otras registradas en distintas regiones (ver, por ejemplo, Judith Farberman 2005). Estos relatos actualizan aquellas redes de conocimiento en las que las creencias europeas conjugaron en texturas regionales: a) la salamanca como un lugar de diversión en el que se puede jugar al truco, bailar, tocar la guitarra o el acordeón, en el que habitan mujeres hermosas ("como un bar", en la explicación de Laureano); b) como un sitio en el que se obtiene riqueza o destreza que luego el diablo cobrará (por ejemplo, con la vida de los seres queridos)²⁴⁸.

²⁴⁸ Es sumamente frecuente escuchar este tipo de relatos sobre salamancas o personas que "son salamanqueros". En este marco de interpretación, con el cual Laureano comienza su conversación, la salamanca es el lugar donde se "juntaban toda la gente que se murieron, todos lo que han sido del diablo, ¿viste? Están ahí todos, tan completamente sano, no están destruido, están bien, ese era claro el que te contaba aquel tiempo, ¿viste?" Y recuerda entonces la historia de una persona que fue a la salamanca y luego se tiró al fuego y se quemó: "al tirarse al fuego algo malo habría en su corazón, ¿no? Habría intentado entrar, y no aguantó".

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Desde este ángulo de visión, y en los inicios de la conversación sobre las salamancas, Laureano recuerda algunos relatos, como por ejemplo éste contado por su padre:

L (Laureano): Dina Huapi, ahí está el renü... nomás vas a entrar, de llegar al renü, dicen que la pasan pero feliz... hombre. Dicen que no tienen ninguna recompensa, la recompensa será estar ahí... más de eso no pasa. Papá también me contó una ocasión, por eso yo te digo, conversaba su amigo. Este hombre dijo, íbamos tres para Jacobacci, me invitaron, yo no quise, no quise. Desensillé mi caballo y me acosté. Ellos dijeron: 'epu amueymu amuymun' (nosotros dos vamos). Se subieron por una piedra, dijo. Dice que alumbraba el fuego ahí. Pero él dice que no se animó a mirar, a curiosear de dónde salió el fuego, las luces... la cuestión es que él durmió tranquilo, y cuando despertó recién estaban llegando, se acostaron. Después él se levantó, como llevaba pava de lata, se puso a tomar mate, después al rato se levantaron los otros, contentos... y el amigo de él. Uno dice que le dijo, yo estaba todo por mirar nomás, me invitaron, bebida, tomé pero no me hizo nada. Los otros andaban borrachos. '¿Sabés qué traigo yo acá? dice que dijo, 'robé un tenedor de oro'. Todo de oro dice que había, plato... todo lo que traían era de oro... comieron ahí... andá a saber lo que comió el amigo... Cuando llegaron a Jacobacci, ese día alojaron ahí en Ojo de agua, llegaron a Jacobacci temprano. Che, 'sabés que yo robé un tenedor, acá lo traigo, lo traigo envuelto'... 'no está', dice que dijo, y empezó a dar vuelta con un pañuelo de mano, 'y era grande', dice, 'no se ve nada'... y lo empezó a desenvolver despacito... ¿Sabés que encontraron chiquitito, así, así nomás...? Era la parte del sapo... el brazo... ¿viste? Todo lo del sapo es el tenedor... justamente era como un tenedor...

P (Pablo): Wililafatra.

L: Wililafatra era eso.

Sin embargo, y a pesar de las similitudes genéricas en las historias sobre salamancas recogidas en diferentes regiones y tiempos, estos sentidos externos no están completamente separados de los sentidos más internos y locales del *renü*. Avanzada la conversación entre Pablo y Laureano, los relatos se despojan de las imágenes del diablo, lo malo, lo prohibido, la brujería e, incluso, del pacto.

Mientras las primeras historias tienen una función más lúdica, las últimas son valoradas en una epistemología del secreto donde el conocimiento y sus modos de transmisión resultan ser el tema de reflexión sobre el que gira la conversación. Es muy difícil "sacar el tema de la salamanca o del *renü*" en esta última dirección, pero su imagen está presente en las personas. Uno de nuestros puntos de partida es que las connotaciones europeas todavía imponen el silencio sobre un conocimiento heredado que, aun hoy en día, continúa siendo altamente valorado: el *renü*.

Nos preguntamos, entonces, qué nuevos sentidos se actualizan cuando, en vez de ser el lugar donde es posible encontrarse con el diablo (la salamanca), éste es el sitio en el que están los antepasados (*kuyfikecheyem*). Con esta pregunta no sólo releímos crónicas y compilaciones, sino que también volvimos a escuchar a nuestros interlocutores mapuche.

Las salamancas en contextos de transmisión de conocimientos

...el arte de narrar radica precisamente en referir una historia libre de explicaciones (Benjamin 1991).

Pero eso antes, será en el primer siglo, cuantos millones de años atrás. Porque eso va conversando *eymi ta fiita wentruiymi* (cuando vos seas grande) vas a conversar lo mismo. Eso no se termina, es una cadena (Laureano a Pablo durante la conversación).

Este trabajo, realizado en colaboración entre una persona que trabaja en el campo de la Antropología y un mapunche que se interesa por reflexionar acerca de su historia, fue motivado por las preguntas diferentes pero entramadas de sus autores. El hecho de que para uno de nosotros el proceso de investigación haya sido también un proceso de búsqueda identitaria en el cual, al tiempo que se producía información para el análisis, se iban también constituyendo vínculos de pertenencia compartida con los interlocutores, nos permitió reorientar las preguntas iniciales sobre la salamanca hacia el tema de su transmisión.

En el arte de hablar sobre el *renü* sin hablar explícitamente sobre el *renü*, creemos que se constituye la red que sostiene el arte de narrar. Siguiendo a Walter Benjamin (op.cit.), las historias centradas en la escucha son aquellas en las que la audiencia teje e hila sus sentidos mientras presta oído. Una historia libre de explicaciones es aquella que invita a la audiencia a establecer conexiones a través de sus lagunas, implícitos, preguntas o formas poéticas. Un modo de transmitir que no es ni didáctico ni informativo, sino constitutivo de lazos sociales.

El hecho de que uno de nosotros haya participado en este tipo de conversación como invitado a formar parte de una red de transmisión de conocimientos, es lo que nos ha permitido a ambos animarnos a pensar sobre los sentidos más profundos que se actualizan cuando entre los mapuche se habla sobre el *renü* sin hablar sobre el *renü*.

Siguiendo con el marco de interpretación que inició Laureano en la conversación, nosotros no nos proponemos "explicar" qué es el *renü*, sino los modos en que Laureano invitó a su interlocutor a hilar y tejer sobre una práctica más constitutiva de los sentidos del ser mapuche, ésta es, la de conocer.

Una actitud hacia el conocimiento: yewen

Laureano cuenta esta historia:

L: Bueno, lo que yo estaba conversando era esto... Entonces... porque antes la verdad es que no había camiones, ¿verdad? No había tren... no había nada... Entonces la lana que se juntaba acá por esta parte (está hablando de Lipetren, su lugar) iba por carro lleno, veinte carros, combinaban los vecinos y se iban, con

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

lanerío (...) Una ocasión vinieron ahí por Patagones, por ahí enfrente llegaron los carros, hicieron. Porque tienen su nombre también, así viene a quedarse, porque tiene su significado. ¿Cómo es que se dice? Así vienen a quedarse... su rodeo... tiene su significado.

P (Pablo): Künitu.

L: Claro, así... viene a ser el descanso... entonces andaba el cocinero especial, unos cuatro cocineros también andaban, libres, venían adelante, donde había agua, arroyo, así... cómo decir... ellos iban a prender el fuego, y ésto justamente en los montes más tupidos. Un reparo hermoso, ahí hicieron el fuego, otro hizo por allá, otro por allá, otro por acá... a reparo... y bueno, ahí estaban yerbeando, otros cantando, tomándose unos tragos... Venían de vuelta, ¿viste? Algunos paisanos cantaban en lengua... De repente sirvieron la comida, estaban por comer, claro... De repente dicen que movió la tierra, che. Y salió los bichos que nunca habían visto ellos, entonces un paisano gritó: “renü mew ta muleñ pin (sobre el renü estamos)” Pah... se rajaron, che. Nada que ver, era la tortuga que estaba enterrada abajo, se habían calentado ((risas)). Rajaron pobres paisanos a la noche, y nadie lo conocía, todos venían a mirarlo... Uf!!! Püllü tati chipay wezake püllü (espíritus salieron, malos espíritus) ((risa)) Eso era de reírse, ¿viste?

P: Ayekan tati.

L: Ayekan may, may (...) feymu ta renü mew ta ngütramkeafuy ñi fütachaw (esto siempre me comentaba mi papá), de esa vuelta quedó asustado, él andaba, era chico, quedó asustado esa vuelta. Por eso 'no hagan fuego en cualquier reparo, primero hay que decir si se puede o no se puede, pedir al lugar, no por el miedo del renü', lo que es la ignorancia, ¿no? Asustado hasta ahora... Era ya viejo papá (...) Nada que ver... si eran tortugas (...) Le dijo (un) hombre que no era salamanca ni cosa por el estilo, sino que era un echadero de tortugas a donde habían hecho fuego (...) Así que de ahí se acordaba, el renü...

Laureano narra la historia en la forma poética de un *ayekan*. Este género se caracteriza por ser gracioso a partir de su interjuego entre la realidad y la ficción. En el momento en que la anécdota se transforma en un *ayekan* ya no importa tanto la verdad sobre lo sucedido, sino el conocimiento que se transmite a través del mismo. El tema que Laureano parece estar introduciendo a través de este *ayekan* en particular es el de la actitud hacia los conocimientos antiguos. Independientemente de que esta historia no refería efectivamente sobre un *renü*, sí se expresa el error de haber “quedado con miedo” y se describe el temor hacia el aparente *renü* como ignorancia. El comportamiento alternativo, aquel que debería haberse llevado a cabo si el *renü* hubiese sido real, era el de “pedir al lugar” y “ver si se puede o no se puede” descansar allí. El miedo no era el modo de llegar, sino el respeto.

Una de las palabras en las que se inscriben estas actitudes hacia el conocimiento es la noción de *yewen*. Mientras que en algunas traducciones se equipara el *yewen* a las nociones castellanas de “vergüenza” o “miedo”, muchos de los abuelos con quienes hemos conversado hacen referencia al “respeto” o al “conocimiento” para explicarla. La confusión que provoca las risas en este *ayekan* es del mismo tipo: los viajeros, en su ignorancia, tuvieron miedo de lo que deberían haber tenido conocimiento y respeto.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

En esta misma dirección, el *longko* Maripan, quien había definido la salamanca como el lugar “donde está el diablo y esas cosas”, al preguntarle sobre el *renü* agregó: “es como una escuela (...) el que entra con un pensamiento sale bien, el que entra con dos pensamientos sale mal, hay que entrar con *yewen*”.

En una charla informal con un joven mapuche, Pablo comentó que estábamos haciendo un trabajo sobre salamancas y él le contó que había conversado con un abuelo sobre esto. El abuelo había recordado que iba desde Mamuel Choique hasta Jacobacci con su padre cuando en una pampita vieron un fuego grande donde había gente reunida. El padre le dijo que ahí había una reunión y que se tenían que desviar, puesto que era “una reunión muy importante” y no se podía entrar “así nomás”.

El *yewen* es la actitud con la que se participa también del *kamaruko* u otras ceremonias mapuche y, en ninguno de sus usos, la palabra connota “prohibición” o “temor”, y mucho menos asociaciones con la brujería o el diablo.

Basándonos en otras conversaciones, entendemos el *yewen* como una actitud hacia el conocimiento que implica un acercamiento al mismo sin dudas, sin temor y sin indecisión. Es decir, con *kiñe rakizuam* (un solo pensamiento). El *yewen* también implica tener *fezentun* (creencia²⁴⁹): *kiñe piwke, nor piwke nien küme amun ñi amual* (ser correcto para andar bien), *kiñe ka küme züngu nentuy, ñi kimual, ñi lonkoal, ñi ngütramkawual, ñi küme feleal* (sacar una buena palabra para poder aprender, pensar, conversar, para estar bien).

El conocimiento y el curso de la historia

En este apartado nos centramos en una conversación que uno de nosotros (en este caso Ana) mantuvo con Mauricio Fermín de la comunidad mapuche-tehuelche de Vuelta del Río. En la charla, Mauricio estaba reconstruyendo uno de los fragmentos más tristes de la historia mapuche, cuando varios años después de las campañas del ejército argentino contra la población originaria de la Patagonia, se levantaron los campos de concentración y las personas regresaban a sus lugares y, sobre todo, a reencontrarse con sus seres queridos.

Este relato da cuenta del modo en que la valorización mapuche del conocimiento también influye en la forma en que se elige reconstruir e interpretar lo que sucedió en el pasado, tal como nos cuenta Mauricio:

M (Mauricio): Entonces por ahí nomás andaban y... salían a bolear siempre avestruces, guanacos, pa comer. Y dice que un día salieron, anduvieron como dos días boleando avestruces, guanacos. Y había un hombre... bah... todos tenían chicos, las mujeres... y que llegó un hombre que tenía... ese señor la fue a ver a la mujer, y entra a la cocina y dice que tenía... estaba hirviendo el coso en la olla... Y dice que le preguntó qué tiene. Quedó sorprendido el hombre, qué es lo que estaba

²⁴⁹ Utilizamos aquí la palabra “creencia” para referir a cuando uno está haciendo algo convencido de que lo está haciendo bien. Se trata de dejarse llevar por la situación en la que uno se encuentra, ya sea ésta un *kamarikün*, *nguillipun* o la participación en un *renü*.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

hirviendo. Y le tapó la olla en la cabecita al chico, lo había matado al chico la pobre mujer.

A (Ana): ¿Cómo?

F: Lo mató para comerlo será... estaba hirviendo la cabeza. Y él cuando quiso... se enojó el hombre, quiso agarrar a la mujer, y rajó a la mierda... se fue a la mierda. Dice que se... entonces no sé que... que sabían escarbar antes... y estos estaban escarbando, estaban escarbando ahí. Y cayó derecho (un arco iris ahí), donde estaban escarbando, dice que escarbó, lo vinieron a buscar, eh? Se fue para debajo de la tierra, quedó debajo de la tierra la mujer. Dice que se abrió la tierra así. Con un cable dice que lo bajaron abajo.

A: ¿Y quedó adentro?

F: Quedó abajo de la tierra. Seis meses estuvo perdida, a los seis meses lo vinieron a dejar arriba. Dicen que traía un poquito de trigo, de semillas... de semillas de trigo, arvejas, habas... acá todo en la cabeza, todo.

A: Trigo y qué más.

F: Arvejas, habas, y papa. Dice que le dijeron allá abajo... que le dijeron ahí abajo, abajo de la tierra, la gente de ahí abajo, dice que le dijeron que tiene que sembrar eso. Así vas a tener qué comer. Y de repente se le apareció la mujer al hombre. ¡Una alegría dice que tenía el hombre! Después de tanto sufrir campearla. Dice que le preguntó dónde estaba, dijo que estaba debajo de la tierra. ‘Y cómo bajó’. ‘Me vinieron a buscar... y viste cómo (viene el viento)’. Dice que venía después de la guerra, pues, caminando... dice que pasó mucha miseria. Dice que la habían campeado, no encontraban rastro, ¡ni nada! ¡Nada! Qué iban a encontrar rastro si estaba bajo tierra. Contaba después que había mucha gente rica debajo de la tierra, ahí.

A: ¿Ah... sí?

F: Mucha chacra. Nosotros estamos encima de la otra gente de abajo ((silencio)) ¿Usted sabía que hay gente debajo de la tierra?

A: No.

F: No... y esa mujer vio toda la gente que vivían ahí. Se contentó el hombre cuando apareció la mujer.

Este lugar bajo la tierra, donde habita “la otra gente de abajo”, está también asociado al *renü*²⁵⁰. Para Laureano es “donde están los muertos”, y en *mapuzüingun*, donde estás los *küyfikecheyem*²⁵¹, los antepasados más antiguos.

En una concepción de la realidad donde todo lo que está arriba se replica abajo (“el *mapu* también está abajo”, decía una anciana mapuche) y donde ambos mundos están conectados, los antepasados ayudaron a la mujer a recuperar su conocimiento práctico para dejar de experimentar hambre y miseria, pero sobre todo, a retornar a la claridad ontológica que las experiencias recientes le habían hecho perder.

²⁵⁰ La raíz *renü* está también presente en expresiones como "hacer pozo", "escarbar", "zanja".

²⁵¹ El uso del sufijo “em” (los queridos) expresa un sentimiento más profundo y de mayor cariño, otorgándoles, en este caso a los antepasados, una mayor importancia en la vida de las personas.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

La historia más triste de las persecuciones, el hambre, las torturas y la pérdida es contada desde un marco de interpretación en el que -en este caso a través de las relaciones con el *renü*- se pone en un primer plano el cambio del curso de la historia hacia el reencuentro y la recuperación. Esta interpretación no sólo cambia el sentido de la historia hegemónica, sino que también valora el conocimiento -resguardado en las profundidades de la tierra por los antepasados- como una agencia central en el devenir de los acontecimientos. En su estadia bajo la tierra, la mujer adquiere sabiduría al mismo tiempo que encarna en su persona el retorno a una “relación de respeto y convivencia mutua con la vida”²⁵².

El conocimiento como un “don de relacionalidad”

El *renü* dicen que está en todos lados, donde usted pueda (Laureano).

Detrás de la idea de pacto que subyace en los sentidos que se fueron asociando a la salamanca, el “don” adquirido en estas cuevas o lugares asociados con la tierra resulta central. Asimismo, las conexiones de sentido entre la salamanca y la hechicería destacan los usos de ciertos elementos -sapos, víboras, otros reptiles o cabellos de ciertos animales- como recursos para llevar a cabo la habilidad de hacer daño. Si bien en varias historias que hemos escuchado, estos sentidos están presentes, la idea del “don” no siempre implica conocimiento para hacer daño y no siempre es parte de una relación contractual con los espíritus malignos (una en la cual el que recibe está obligado a dar²⁵³).

A partir de las reflexiones conjuntas en este trabajo, quisiéramos compartir el modo en que hemos definido lo que llamamos aquí el “don de relacionalidad”. Entendemos que éste es el conocimiento y la habilidad para relacionarse con el entorno. Asimismo consideramos que, en la profundización de este conocimiento, también se entraman las relaciones y los vínculos entre los seres del mundo. Cuando nuestros interlocutores hablan sobre el *renü* sin hablar del *renü*, definen sus propias epistemologías en torno a lo que significa conocer. En este sentido, la persona que posee el “don” es una persona especial porque tiene conocimiento.

Para mostrar el modo en que tratamos de entender lo que parecía a primera vista un tema más de magia y brujería, reponemos aquí las reflexiones que uno de nosotros (Pablo) escribió durante el transcurso del trabajo:

Desde que era un niño escuché a mis padres, vecinos, hermanos y algunos desconocidos para mí, hablar sobre la salamanca. Desde aquel entonces he escuchado algunas contadas en las que se decía, por ejemplo, ‘ése es salamanquero porque no pierde nunca a la taba’, ‘ése fue a hacer un pacto a la salamanca por eso no pierde’, ‘ése es buen jinete porque su abuelo era salamanquero y le dejo el don’ o ‘ese fulano tiene animales porque su familia había hecho un pacto’. Por eso, desde hace un par de años, cuando comencé a encontrar mi identidad como mapunche, me surgieron algunas preguntas: ¿Cómo es? ¿Para qué es? ¿Existió o existe? ¿Cómo

²⁵² Paráfrasis de las palabras del *werken* del Lofche Fvta Anekon, citadas más arriba.

²⁵³ El modelo del don descrito por Mauss (1972) no siempre se aplica al modo en que se entienden las reciprocidades y las formas de convivencia entre las fuerzas de los mundos conectados.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

entiende la idea de salamanca la cultura occidental y cómo la entiende la cultura mapuche? Desde estas preguntas quiero intentar plasmar lo que hoy en la actualidad está presente en muchas de las personas que habitan tanto en la ciudad como en los campos de esta región y cuáles son los sentidos que cada una de estas personas le dan. Dentro de esta búsqueda encontré el nombre de salamanca en *chezüingun*, ‘*renü*’, el cual nombra el lugar donde *pu mapuche* van a ‘sacar’ diferentes conocimientos para poder comprender el *wallmapu* (territorio) en el cual habitan, y así encontrar el equilibrio con los diferentes *pu newen* y poder *azümapun* (comprender, manejar) cada uno de ellos.

A continuación nos detenemos, entonces, en nuestras reflexiones acerca de aquellos conocimientos experimentados como el lugar social de “lo interno” -pero intrínsecamente asociados con otros usos más extendidos- a los que, cuando hablamos sobre la salamanca/*renü*, se nombra con la palabra “don”. Esas reflexiones surgen de las experiencias personales y sociales de uno de nosotros al mismo tiempo que son el resultado de largas conversaciones entre los autores de este trabajo. Por otra parte, no hablamos de un conocimiento -u ontología- igualmente vivido y sentido por todas las personas mapuche, sino de un marco de ideas circulantes y diversas, sobre el que nosotros buscamos identificar algunas conexiones teóricas para hablar del “don de relacionalidad” como conocimiento. Para entender esta idea de “don” consideramos que es necesario comprender primero las relaciones entre los conceptos de *kimun* y *kimlu* con el más inclusivo y previo de *mapuzungun* (lo que hay²⁵⁴).

El *mapuzüingun* es el que nos permite acceder al *inazuam*, al acto de percibir, ver, observar, escuchar la naturaleza y, en este acto, vernos también a nosotros mismos. Dentro del *inazuam* está el *chezüingun* (hablar la lengua como dicen los abuelos). El *chezüingun* nos ayuda a desarrollar el *rakizuam* (pensamiento) el cual implica el procesamiento de las ideas para poder entender, aprender e interpretar las cosas. Es entonces cuando desarrollamos el *kimun*, es decir, el conocimiento o el saber sobre las cosas. Este conocimiento es compartido a través del *ngulantuwün* (actos de socialización y transmisión recíproca). De este modo, y a partir de estas etapas, las personas llegamos al *azümuwun*, esto es, a reconocer y a manejar aquellas herramientas que me ayudan a desarrollar el *kimlu*. Este último es la habilidad o baquía en ciertos temas.

El *ngen* y el *newen* también son parte del *mapuzüingun*. El *ngen* es un ser que está en los elementos del *wallontumapu* (universo externo e interno²⁵⁵) y posee lo que llamamos *newen*, la energía que percibimos mediante los sentidos o a través de *pewma* (sueño), *witan* (latidos del cuerpo), *perimuntu* (visión). Primero percibimos el *newen*, y a través de esta percepción llegamos al *ngen*, quien nos da el conocimiento sobre ese *newen* previamente percibido.

²⁵⁴ Con la expresión “lo que hay” estamos refiriendo al sentido más ontológico del término, es decir a lo que existe o es percibido por el *che* (gente).

²⁵⁵ El *wallontumapu* incluye tanto el universo externo (p.e. los astros, el cielo, la tierra, los animales) como el universo interno de la subjetividad (un universo que las personas pueden percibir, por ejemplo, a través de los sueños o a través de los mensajes de los latidos del cuerpo).

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

La afirmación de Laureano, citada en el epígrafe, es entonces un principio filosófico profundo y complejo. El hecho de que el *renü* esté en todos lados y “donde usted pueda”, remitiría, según nuestras reflexiones, a estas ideas de relacionalidad que expresamos arriba. El conocimiento sería una relación con “lo que hay” que necesita nuestro involucramiento y nuestra agencia en la interpretación.

Las personas especiales y la adquisición de conocimiento

La conversación con Celia y Segundo²⁵⁶ comienza a girar en torno a los dones adquiridos en la salamanca cuando se introduce el tema de un vecino que sabía hacer bailar a la gallina. Sin embargo, aun cuando toda la charla es sobre la salamanca, ésta ya no se nombra más que con la expresión “allí”. Ellos empiezan recordando que las personas antes tenían más conocimiento, eran más solidarias entre sí y, sobre todo, eran *personales especiales*. La mamá de Celia sabía que si se enterraba el cuajo de las ovejas cuando se carneaban, nunca les iba “a faltar el trabajo ni nada”; Segundo, por su parte, contaba que él mismo había enterrado huevos de ñankitos -aves de la región- en la tierra y siempre le había ido muy bien.

A la madre de Celia este pájaro llamado ñanko le cuidaba los animalitos. “Si le faltaba algún animal sabía estar parado en el corral”. Pero no sólo le avisaba de alguna pérdida del ganado, sino que éste “tenía cosa para todo”. También avisaba cuando iba a llegar visita parándose en el palenque. Entonces ella decía “limpien rápido” y “al rato sabía llegar algún familiar suyo o conocido”. Luego de estos recuerdos personales, ellos cuentan la historia de un vecino de apellido Ñanko, al que el pájaro de su nombre (llamado en el relato como “el loquito”) también le cuidaba los animales:

C (Celia): Una vez Ñanko había perdido como 200 ovejas, allá de Chakaywuaruka se le habían venido, hasta lo de enfrente de casa de nosotros, en una loma alta. Al otro día nos levantamos temprano, siempre nos levantábamos temprano, ‘mirá, una majada mamá, no son las ovejas de nosotros’, ‘deben ser la ovejas de Ñanko’. Las echamos al corral y ahí se quedaron. Y como a las doce llegó el dueño²⁵⁷, ¿viste? Se lo andaba cuidando. Y después lo farreaba mamá, se farreaban entre ellos, porque sabían que eso no era malo. Le dijo mamá: ‘si allá andaba tu loquito, hoy lo andaba cuidando a las ovejas’.

Más adelante, Celia y Segundo dicen sobre este vecino: “sí, ése tenía... ése era salamanquero viejo, ése tenía capital grande, grande. Ése era el que cuidaba la oveja así... cuando se le apartaban o le sacaban las ovejas, ya sabía que le faltaban animales”. Ambos aclaran entonces: “la gente tenía capital porque creía en *eso*, pero era para tener capital, no para hacer daño a otra persona”. La madre de Celia siempre les había dicho que les iba a ir muy bien con el capital porque “ella tenía un *don* que le había dejado su finado padre”.

En la misma dirección, pero haciendo referencia a otros vecinos de quienes “los viejos” también decían que eran salamanqueros, Celia cuenta que, en el caso de ellos, al morir los

²⁵⁶ Conversación mantenida entre Pablo y sus padres este año mientras llevábamos a cabo la investigación.

²⁵⁷ Con la palabra “dueño” aquí se está nombrando al ave (ñanko) o “loquito”.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

mayores, y al no haber heredado ninguno de sus hijos *ese poder*, se terminaron todos sus animales (“y se terminaron nomás”).

En estos relatos, ellos subrayan la importancia de los actos de socialización y de transmisión recíproca (*ngulantuwün*) en la transferencia familiar de las habilidades y baquías para relacionarse con el entorno (*kimlu*). Por lo tanto, aquellas personas que han adquirido este don de relacionalidad o conocimiento son las que serán nombradas o recordadas como “personas especiales”.

La habilidad para percibir la energía del *newen* y, a través de ésta, poder identificar el *ngen* (fuente del conocimiento) plantea una epistemología o un modo de conocer en el que todo lo que existe en el entorno, incluyendo a los seres humanos, participa como agente en la tarea de producir conocimientos.

El conocimiento entonces es, por un lado, más una habilidad que un contenido, por el otro, es más una compleja serie de conexiones y relaciones que definiciones referenciales sobre entidades aisladas. Dentro de este marco, aquello que es audible -fuente potencial de mensajes sobre las cosas y los procesos de este mundo- es lo que para cada persona -y de acuerdo con su propio *kimlu*- tiene *newen*.

Volviendo a la frase del epígrafe anterior, creemos que cuando Laureano dice que el *renü* puede estar en todas partes y donde “usted pueda” está localizando el conocimiento allí donde una persona es alcanzada por cierto *newen*. Una persona especial es entonces aquella que, en el proceso de sus propias etapas de conocimiento, irá estableciendo una relación o vínculo específico con ese *newen* que la ha elegido. La persona especial ha adquirido el *kimlu* o habilidad para recibir conocimientos del entorno. Por ejemplo, la habilidad para interpretar los mensajes del *ñanko*.

Después de estas reflexiones, y retomando algunas de las fuentes editadas que veníamos leyendo, encontramos que el *renü* también ha sido descrito en ellas, de maneras más directas o indirectas, como un lugar social de formación o de conocimiento.

Así, por ejemplo, en un relato compilado y parafraseado por Bertha Koessler-Ilg en la década del '30 (2006) -y en el marco de una interpretación sobre la salamanca en su versión más extendida- encontramos también los *index* históricos de otras asociaciones de sentidos. Por ejemplo, cuando la folklorista nos cuenta que:

La iniciación del brujo y su aprendizaje de artes mágicas se realiza en lugares apartados especialmente en grutas y cuevas llamadas por los araucanos *renü-püllü*, de *renü* morada y también *toldo* (nombre que da a sí mismo a veces al propio brujo) y *püllü*, suelo, y como adjetivo, subterráneo. A las *renü-püllü* se los llama también *salamancas* según la tradición española incorporada por los mapuches (...) El mismo chileno me refirió un cuento en que los *tehuelches* y *araucanos* convivían en el *renü-püllü* (...) Según él los brujos que participan de la reunión son numerosos ‘porque esos nunca mueren, desaparecen nomás para ir al mundo de abajo, a aprender cosas nuevas. Después vuelven’ (...) El mismo informante oyó a sus

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

antepasados que las *rünu-püllü* son las antiguas ‘grutas de la creación, donde Ngenechen creó a los animales y a los hombres y que después las cerró, porque algunos seres le habían salido mal y asustaban a la gente. Estas cuevas están debajo de la tierra, todavía hoy’. A las salamancas se llega a veces por casualidad; otras veces se es invitado (Koessler-IIg op.cit: 340).

Por otra parte, en las conversaciones que Ana -co-autora de este trabajo- mantuvo con distintas personas de Cushamen, el recuerdo de que los conocimientos más valorados se habían recibido en el *pillañ* o en las tumbas de los antepasados es parte de las narrativas compartidas.

Desde este mismo ángulo, Laureano introduce, entre sus historias sobre el *renü*, aquellas relacionadas con el *kurramalal*²⁵⁸. Éste es una de las figuras donde los sentidos históricamente sedimentados en la idea de salamanca emergen con sus tensiones y asociaciones. Para Laureano el *kurramalal* es una cueva de piedra que por la noche es un “chalet tremendo” lleno de tesoros. Lo ubica en provincia de Buenos Aires y cuenta un relato de su padre sobre unos compañeros de trabajo que le contaron que fueron a probar suerte en el *kurramalal*:

¿Cómo es al final sacar suerte? Dice que le dijo el otro. Dice que hay pelo de caballo, así... vos sacás, tirás el montón. Sacás, es suerte, envóvelo. Y si no sacás, porque no vas a tener. Después hay lana de oveja. Sacás, es suerte, envóvelo. Y si no sacás es porque no vas a tener. Todo va así... un montón de cosas. Todo lo que usted quiera hacer si sacás algo de ahí es porque va a ser y el que no saca, nada... así dice...

Sin embargo, para Laureano el *kurramalal* es también parte de lo que puede denominarse como *renü*, un lugar muy nombrado, conocido, respetado y visitado por los antiguos. En esta última dirección, el *kurramalal* está generalmente asociado con el heroísmo de los *longko*.

En los relatos citados por José Bengoa (1987) encontramos, por ejemplo, que el *longko* Lincanleo era calificado como “el mejor guerrero” porque había ido a “Curamalal (Casa de Piedra) en la Argentina a “arreglarse” para ser un “puro guerrero” (Bengoa op.cit.: 102). En la misma dirección, Bengoa transcribe el siguiente canto:

Hermano mi querido hermano
Vamos a Curamalal
Vamos a sacar remedio de la piedra
Entonces,
Entonces seremos valientes (Canto de Nahuelchen, en Bengoa op.cit.:103).

Estos lugares, particulares y específicos para distintas personas y grupos, no sólo son la fuente de una iniciación en la adquisición de los conocimientos, sino también uno al que se

²⁵⁸ Generalmente traducido como “casa o cueva de piedra”.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

asiste periódicamente para realizar consultas que buscan respuestas socioculturalmente informadas.

Vivían en Rauquenhue tres caciques, uno llamado Naguín, el otro Huerapill, el tercero Quinchahual. Cada uno tenía sus mocetones y todos juntos estaban bajo las órdenes de Huaquinpan, cacique principal de Colileufu. Había allí también un adivino, de nombre Tralaf. Ese solía ir a cierto lugar, llamado tafü²⁵⁹. Llegado allí saludaba: ‘Buenos días, Amoihuen’. ‘Vosotros saludad también a mi huecufe’, decía a los compañeros que traía; ‘ahí está’ (Coña: 78).

El héroe de la guerra y jefe de muchas naciones, el chao Kalfukurá (...) quería vengar un hecho (...) Una bruja que adivinaba por la Luna, que mantenía relación con los muertos de hace mil años, que le daban consejo estos finados, le dijo a Kalfukurá: ‘El *Uelu uitrau* no te va a ser fiel esta vez. Casi, por poco, eso te digo yo, va a empezar en esta lucha tu otra vida, la que sigue del otro lado de las grandes aguas, el *uñolieutún* (resucitar). Kalfukurá había ido a ver a la bruja en una gruta, donde sabían estar los espíritus de sus abuelos, que no se mostraban a todos (Koessler-IIg op.cit: 266-7).

Ya sea en la versión de Laureano donde el *renü* puede estar en cualquier parte, y estas otras donde se asocia con cuevas, volcanes, grutas y sitios subterráneos específicos, los distintos relatos parecen coincidir en localizar en el *renü* el lugar social de adquisición de conocimientos. Esto es, de los “dones” que poseen ciertas personas especiales cuando adquieren la habilidad para vincularse e interpretar los mensajes de ciertos *newen* del entorno (*mapuzüngun*).

El don de interpretar las señales sobre la vida

Las personas especiales, aquellas que han adquirido un don, son también las que tienen la habilidad para interpretar las señales a través de las cuales se transmiten conocimientos sobre la vida. Transcribimos aquí, entonces, la última parte de la conversación mantenida entre Laureano y Pablo:

P: ¿Y su mamá tendría algún don?

L: No el don lo tenemos nosotros en este momento, ahora, porque si mañana, pasado, en tu casa ves una luz, vos no te vas a quedar callado. Porque ya tenés el don de decirle, bueno, qué se yo, nombrar a tu dios... “ayúdeme señor, que éste se vaya, yo no lo necesito acá”, pero tampoco mal no lo voy a hacer. Que se vaiga, tal así como vino. Que no deje ninguna cosa mala. Y entonces por eso es que algunas veces comentarlo... lo que es malo, no agarrar, retarlo tampoco, tratarlo bien, cosa que se vaiga. No retarlo porque para ese espíritu, que está saltando, el anchimallen vamos a ponerle, está mandado por alguien, por otro, por un capo principal, que hay. Entonces... al ser que llega el mandado sano, entonces seguramente le va a decir... allá me trataron bien, dijeron que se vaya, que no venga más, entonces el

²⁵⁹ Traducido por Coña como "cueva subterránea, morada del espíritu malo".

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

tipo al ver que está sano, no lo han retado... no te persigue más. ¿Viste? Es como lo mismo que yo te puedo decir. Yo sé si tuviera... hoy si dentrara un zorrino aquí, aunque me mee la casa, ¿yo le apreto el cogote con la escoba? Agarro, lo agarro bien, lo envuelvo con un trapo, le digo, mirá: yo como sé la oración, le hago una oración... le digo... andate, no vengas más, no haga mal a nadie acá de mis vecinos, vuélvete. Bueno se va... pero yo si lo mato, ese animal que vino porque ya te dijo que es un mandado (...) ¿Qué pasó una vuelta en lo de un vecino? Ahí en esa misma casa que yo te dije que estaba la salamanca, claro. La madre de ese vecino... ahí vivía en la misma casa después... qué pasó ahí... Esta gente vivían rebien, una familia hermosa, tenía dos hijos, dos hijos grandes, uno tenía 16 y otro 18. Dice que una mujer grande, 40, no alcanzaba... o 35 años, miró por la ventana, por el vidrio y vio venir dos zorrinos. Por allá bajaron de la picada.

P: ¿Epu zañi?

L: Epu zañi ta inainawingu (dos zorrinos que venían a la siga uno del otro) Después lo salió a mirar otra vez. Llegaron por donde estaba la chacra, y el renü siempre así, medio para allá... ((especifica con su mano))

P: Ah... ¿los zañi venían?

L: Claro, de esta mano... y el renü venía a quedar así... Y bueno, cuando ya miró la mujer otra vez venía ya pasando de la quinta, pero venían derecho a la casa. Bueno, después se sintió como que... algo pasaba... se sintió media molesta. Cuando volvió a mirar ya estaban en el portón los dos zorrinos, agarró y cerró la puerta. Dice que los zorrinos, mirá... Así hacían ((el chachay rasguña su banco expresando el sonido que emitían los zorrinos para entrar a la casa)) Querían dentrar.

P: Rakawrakawi (rascar).

L: Rakawrakawi. Y después cuando... desapareció... abrió la puerta. Iban para allá donde estaba el loco, el loco tenía una piccita chiquitita.

P: ¿Ese que había ido al renü?

L: Claro.

P: ¿Para ahí iban los dos zorrino?

L: Claro koniy ta ñi rukamew (iban a entrar a su casa). Bueno, lo dejó nomás. Al rato, de repente torearon lo perros, venía el vecino, el marido de la mujer. Y ahí le comentó que dos zorrinos entraron en tal parte. ¡¡Pucha!! El vecino... ignorante... claro, no conversa nada... agarra le larga los perros, lo queman che, vivo, lo tiró al fuego. Y estaban los muchachos también ahí. No pasó ni una semana, enfermó un chico de ellos. Mirá cómo es la ignorancia, ¿no? Yo siempre digo, yo nunca hay que matar una araña que entre a tu casa, andate, lejitos, porque son todos espíritus. Una lagartija por ahí entra, no agarra lo mata, no, no... dejalo que puede venir de werken (mensajero). Dejalos que se vaya por ahí. Bueno... Y éstos lo mataron, y el chico siguió peor. Después el otro también se enfermó, y bueno, el otro murió. Bueno, ahí vino la policía, el otro estaba en cama, por los vecinos estaban rodeados... Fueron a sepultarlo al que murió primero y el otro estaba grave... Cuando llegaron, a punto de despedir murió el otro... ¿Viste cómo es? Esos dos espíritus venían a llevar a esos dos muchachos, si lo mataran... y si no lo mataran salvaría para siempre... Mirá cómo es, ¿no? Por eso yo te digo eso, es un don. Por eso guardá esto como experiencia de lo que estamos manejando. Claro, por eso, salva... No agarrar, quemar... Hacer pedazo lo que pueda hacer, pero el espíritu que

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

viene no lo ves vos, el diablo que viene adentro, que viene persiguiendo, y el mismo diablo que salió de ese cuerpito que estaba tomado ese zorrino, le va a decir: a mí me hicieron pedazo, me quemaron... El otro se enoja, entonces ahí manda una legión. Mucho. Algún bicho desconocido, pájaro... muchas veces un pájaro, por ahí, y entre. Amungue amungue tufameu mulelay tami zuam amutunge muten, inche chem sume ta zewmayu (que te vayas, acá no está tu zuam (interés) andate nomás, yo no te voy a hacer nada). Nada más. Y él sabe en lengua, sabe en castilla, ¿qué no sabe? Así vinieron las cosas. Igual, con tal que usted no le haga mal. Justamente nosotros tenemos un don al ser que escuchamos bien, eso le sirve.

Los zorrinos, asociados con el *renü*, llegaron a la casa de este vecino con un mensaje. La habilidad para oír e interpretar esta señal y responder apropiadamente a los mensajeros es lo que Laureano define aquí como don.

Uno de los énfasis de Laureano en este relato está puesto en la importancia del *ngülantuwun* (socialización del conocimiento). Por ejemplo, cuando le dice a su interlocutor (Pablo) que el don “lo tienen en ese momento” porque le está transmitiendo su saber y su experiencia. O cuando, más adelante, explica: “Por eso yo te digo eso, es un don. Por eso guardá esto como experiencia de lo que estamos manejando”. Finalmente, cierra su relato retomando esta misma idea (“Justamente nosotros tenemos un don al ser que escuchamos bien”) sintetizando la comprensión del don como la habilidad para escuchar. En este sentido, el conocimiento o *kimun* no puede entenderse por fuera de los contextos de transmisión en los cuales emerge y se socializa.

Reconocer las señales y sus mensajes implica saber quién es uno (*ineyngen chi*) y entenderse parte del entorno (*azmongen*). El don de relacionalidad es, en este caso, identificar, reconocer y conectar experiencias como señales sobre el curso de la propia vida. Asimismo, el conocimiento es interactuar apropiadamente y con palabras precisas con estos mensajeros reconocidos, puesto que, al hacerlo, también es posible cambiar el curso de los acontecimientos: “*Amungue amungue tufameu mulelay tami zuam amutunge muten, inche chem shume ta zewmayu*” (que te vayas, acá no está tu zuam (interés) andate nomás, yo no te voy a hacer nada).

El don o conocimiento es poderoso y performativo porque al manejarlo podemos orientar el devenir de la vida misma. En el marco de estas teorías sobre el conocimiento, éste no sólo interviene en el curso de la historia de un grupo sino también en el de las biografías personales.

El don de transitar los mundos conectados (a modo de conclusión)

Así como la mujer del relato de Fermín habitó un tiempo en el mundo debajo de la tierra, Celia menciona que:

C: La mamá se acordaba... Los padres de aquel vecino, esos eran salamanqueros, y ahí en la piedra alta donde estaban, vos iba a mirar... pasaba de un lado para el otro. Pero nosotros nunca nos asustamos sabíamos ir a mirar.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Ambos narradores están hablando de una existencia en la cual el hecho de que los mundos estén conectados no sólo está dentro de los umbrales de lo posible²⁶⁰ sino también de lo deseable. Retomando el hilo argumental de este trabajo, desde el momento histórico en el cual entraron en diálogo asimétrico formas diferentes de conectar los mundos existentes, la tensión entre el lugar asociado al “infierno” y el lugar de habitación de los antepasados y la historia se conjugan en una misma noción de conocimiento (don). Los saberes adquiridos en la salamanca/*renü* son heterogéneos y contradictorios en cada una de las historias puesto que sus poderes residen tanto en la magia y en la brujería como en la habilidad para relacionarse con el entorno. En esta tensión constitutiva en las valoraciones de los conocimientos adquiridos “allí”, nosotros destacamos el sentido contextual -de acuerdo a quiénes son los interlocutores, cuáles son las preguntas y tópicos de la conversación, las circunstancias del intercambio y los géneros discursivos seleccionados- de expresiones como “salamanqueros”, “personas especiales” o “poseedores de un don”.

Esta tensión, por ejemplo, se manifiesta en ciertos seres como el *witranalwe* (alma parada) o el *anchimallén* (un chico). Ambos pueden estar asociados con las rocas, las montañas y las cuevas; uno materializado en un cuerpo vaporoso que anda vagando por los campos, el otro como un niño que ya no crece, al que se lo puede escuchar por las noches y ver brillar como una luz entre las montañas, rocas y cuevas (de la entrevista con Laureano). Estos seres corporizan las concepciones heterogéneas en las formas de entender las conexiones entre los mundos. Por un lado, son guardianes de la salamanca, fabricados y enviados por los *wekufe* (generalmente, diablos) o los *kalku* (en ocasiones, brujos) para hacer daño. Por el otro, pueden tener su propio *newen* y operar como ayudantes en el cuidado de los animales -como el ñankito en la historia de Celia y Segundo-, pueden ser mensajeros sobre la vida como los zorrinos en la historia de Laureano, o pueden ser almas de seres queridos que aun no llegaron a destino.

[Sobre el *witranalwe*] Dicen que es un muerto muy grande, un hombre gigante que el mismo diablo levantó. ((luego se corrige)) O... el machi lo levanta. Muere ese hombre, le roban el cementerio, le extraen que descarne el tipo o descarne el diablo, y lo hacen levantar los huesos... Y ese *witranalwe* es para cuestión de animales (...) Claro, dicen que eso no come sangre porque hay otro diablo que come sangre, y a ese hay que darle acero, si es posible aguja. El con una aguja que se coma tiene para rato, pero dice que cuida los animales... como si... campo alambrado... nadie te puede sacar nada. Porque ese de una manera u otra lo espanta (...) Cuida los vacunos, yeguarizos, miles y miles de ovejas, él lo pastorea. Nunca le va a ir mal al tipo ese. Para eso es el *witranalwe*. Pero yo creo que los que tienen *witranalwe* no hay ninguno, ya se han muerto todos. Esa clase de alma no estarán tampoco tirados... o andarán por ahí vagando” (conversación con Laureano).

El *chon chon*, los seres de dos cabezas o los zorros, entre otros, suelen estar asociados con las puertas de las salamanca (“porque eso es una cosa secreta”). Pero también son manifestaciones de un sentido circular de la vida, en el que la muerte es un pequeño paso

²⁶⁰ En un sentido similar, muchos relatos orales cuentan cómo Calfukura y otros *lonko*, en los tiempos del *aukan* (guerra), se traspasaban de un lugar a otro en las batallas.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

hacia otras dimensiones que siguen en interacción con la *mapu*. Para algunos abuelos, el *witranalwe*, por ejemplo, es el alma que queda “vagando por ahí” cuando alguien muere y no se le hace la ceremonia completa (*latun*). Por eso la *machi* o algún ser querido hace una ceremonia para ayudar al alma del difunto a completar su proceso de *mapungetuy*, es decir, a volver a su lugar de origen y a ser lo que era. Sin detenernos en las distintas concepciones sobre estos seres, lo que nos importa aquí es destacar cómo en ellos se asocian y disputan sentidos diferentes. Unos asociados con la imagen del diablo y los pactos realizados en la salamanca, otros asociados con las conexiones positivas y deseables entre mundos diferentes.

Como resultado de la historia de colonización, el campo de interpretaciones *renü*/salamanca actualiza la tensión entre, por un lado, un mundo subterráneo, infernal y asociado con el diablo, sus aliados y sus adeptos, los brujos/as, que debe mantenerse separado para el bienestar y el buen vivir de los vivos. Por el otro, un mundo habitado por los antepasados con el que se espera estar permanentemente conectado puesto que, de estos vínculos, emergen no sólo el bienestar y el buen vivir, sino también los conocimientos y los sentidos de la historia en curso. Seres como el *witranalwe* o el *anchimallen* son la corporización de esta tensión, puesto que mientras son guardianes de un mundo existente pero no deseable, son también la manifestación de un tránsito esperable entre estos mundos conectados.

En el marco de esta ontología desde la cual tanto Fermín, Laureano, Celia y Segundo nos narraron sus historias sobre el *renü*, creemos que tanto las descripciones del lugar, sus usos y las habilidades allí adquiridas actualizan un marco de interpretación socioculturalmente significativo sobre las prácticas de conocimiento. El *renü* pareciera operar como el símbolo complejo (Briggs 1986) en el que es posible asociar y conectar distintos saberes en un marco común y más general. Pero al mismo tiempo, y como resultado de sus relaciones históricas con la idea de salamanca, el *renü* ha operado como el lugar donde los umbrales entre lo posible y lo imposible se encuentran en tensión y en permanente discusión. Todos aquellos seres, eventos y experiencias que son percibidos como parte de estos umbrales han quedado circunscriptos al campo de sentidos del *renü*/salamanca, siendo por momentos experimentados como “meros cuentos para asustarse un rato”, historias de brujería y de pactos con el diablo (posibles pero valoradas negativamente) o, y sólo en ciertos contextos muy especiales, filosofía mapuche o conocimientos poderosos sobre los mundos conectados y existentes.

Las informaciones producidas en este trabajo, aun cuando hayan sido dichas en modalidad asertiva por nosotros, por Laureano o por Fermín, son, en todos los casos, hipótesis o vehículos de nuevas preguntas. Y el objetivo de todas ellas consiste en buscar marcos teóricos y metodológicos cada vez menos etnocéntricos para comprender los procesos históricos y los mundos en los que vivimos. En nuestro intento por descentrar nuestras formas de entender, también pusimos en tensión nuestros propios umbrales de lo posible y lo imposible.

Por otra parte, también tuvimos motivos más explícitamente políticos. Algunos relacionados con el hecho de volver a leer y a desestructurar las asociaciones que favorecen las fuentes éditas -escritas por quienes han tenido el poder para hacerlo. Nuestro trabajo

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

espera ser un aporte en la empresa de tratar de poner en diálogo y tensión epistemologías de la memoria social mapuche con aquellas más fijas y estandarizadas por el pensamiento moderno y occidental. Otros, relacionados con permitirnos, desde nuestras experiencias diferentes, ensayar asociaciones posibles en la reconstrucción de estos otros marcos alternativos de interpretación.

El *renü*, como resultado histórico de las relaciones sociales entre mapuches-tehuelches y colonizadores, ha ido inscribiendo los procesos de su transmisión en una epistemología del secreto. De este modo, y en tanto práctica social constitutiva de lazos sociales, al recontar historias sobre el *renü* las personas hablan acerca de las actitudes esperables frente a las fuentes del conocimiento y la valorización de éstas como agentes de la historia. Asimismo, estas historias sobre el *renü* definen el conocimiento como un “don” al que hemos llamado aquí “don de relacionalidad” para subrayar el hecho de que conocer es la habilidad para identificar aquellos lugares sociales en los que es posible, a lo largo de una vida, adquirir ciertas baquías para vincularse con el entorno e interpretar sus señales o mensajes. El conocimiento es un proceso que involucra tanto trayectorias sociales y grupales, como personales, y en este sentido, las conexiones, asociaciones y formas de constituirse como una “persona especial” no sólo son históricas sino también creativas. Creemos que estas reflexiones son importantes para la comprensión de los procesos de memoria y olvido, puesto que al entender el conocimiento como relación -con el entorno, entre las personas vivas, entre éstas y aquellos que han pasado a habitar otros mundo conectados- el curso de la historia ya no es sólo aquel controlado por la linealidad de la historia oficial (hacia el progreso, la asimilación o la reemergencia) sino uno el que el reencuentro y reconstitución creativa de los vínculos deviene central.

Referencias citadas

- AUGUSTA, F. F. J., 1916. *Diccionario araucano-español y español-araucano* I y II. Santiago.
- AUGUSTA, F. F. J., 1966. *Diccionario araucano-español y español-araucano*. San Francisco, Chile.
- BENJAMIN, W., 1991. *El Narrador*. Taurus Ed., Madrid.
- BENGOA, J., 1987. *Historia del Pueblo Mapuche*. Ediciones Sur, Santiago de Chile.
- BERN, J., 1979. Ideology and domination: Towards a reconstruction of the Australian Aboriginal social formation. *Oceania* 50: 118-32.
- BÖNING, E., 1974. *El concepto de Pillán entre los Mapuches*. Colección Mankacén, Buenos Aires.
- BRIGGS, Ch., 1986. *Learning How to Ask. A sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge UP, Cambridge.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

CAMPAGNE, F., 2002. *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso de la España de los siglos XV y XVIII*. Miño y Dávila editores, España.

FARBERMAN, J., 2005. *Las Salamanacas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Siglo XXI, Buenos Aires.

KOESSLER-ILG, B., 2006. *Cuenta el pueblo mapuche*, Volumen I Tradiciones. Editorial Mare Nostrum Ltda., Santiago.

LIZÁRRAGA, F. R., 1968 (1609). *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Manuskript: 1603-1609. "Biblioteca de autores españoles". Madrid, y Bibl. Argentina. Buenos Aires. Librería de la Facultad, 2 vol., 1916.

MAINE, H. S., 1861. *El derecho antiguo. Considerado en sus relaciones con la historia de la sociedad primitiva y con las ideas modernas*. Parte General. Escuela Tipográfica del Hospicio, Madrid.

MAUSS, M., 1972 (1925). *Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades*. En *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.

MORPHY, H., 1991. *Ancestral Connections. Art and an Aboriginal System of Knowledge*. The University of Chicago Press, Chicago/London.

NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, F., 1863. *Cautiverio feliz del maestre de campo don Francisco Núñez de Pineda y Bacuñán y razón de las guerras dilatadas del reyno de Chile, compuesto por el mismo y dedicado al rey N. S. Don Carlos II, que Dios guarde muchos años para gloria nuestra*. Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos de la Historia Nacioanal, III, Santiago de Chile.

OÑA, P. de, 1917 (1596). *Arauco Domado*. Editorial Universitaria. Escritores Coloniales de Chile, Santiago.

RAPPAPORT, J., 2006. "Adentro" y "Afuera": *El espacio los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano*. Primera conferencia del ciclo "Pueblos Indígenas: Desafíos en un mundo globalizado", GEAPRONA, Universidad de Buenos Aires, 18 de abril.

ROBLES RODRÍGUEZ, E., 1910. *Costumbres y creencias araucanas*. Anales de la Universidad de Chile CXXVII, año 68, 223-249. Santiago.

ROCKWELL, E., 1987. *Notas sobre el proceso etnográfico (1982-1985)*. Departamento de Investigaciones Educativas, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN, México.

TAUSSIG, M., 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Routledge, London and New York.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

VALDIVIA, P. L. de, 1887 (1606). *Arte y gramática general de la lengua que corresponde en todo el reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario*. Ed. Facsimilar “Platzmann”, Leipzig, Lima.