

Sobre la vida y el poder de las piedras: *Newenke kura* en el Museo Mapuche de Cañete

André Menard^{*}

RESUMEN: El presente artículo analiza los contenidos de un conversatorio realizado en el Museo Mapuche de Cañete en torno a su colección de *newenke kura* o piedras de poder. Por un lado, se aborda la cuestión de los nombres, usos y sentidos de los diferentes tipos de piedras que la componen, y por otro, se plantea una reflexión en torno a lo que puede entenderse por una «vida» y una «vitalidad» de dichos objetos; este último concepto apunta a una comprensión de las piedras como entes individuales o sujetos cargados de poderes excepcionales con los cuales las personas pueden entablar relaciones de características y consecuencias tan políticas como espirituales. Finalmente, se consideran las condiciones que explican este poder y su destino en un contexto museográfico.

PALABRAS CLAVE: piedras de poder, piedras mapuche, poder, vida, vitalidad, museo

ABSTRACT: This article analyzes the contents of a conversation held in the Mapuche Museum of Cañete around its collection of *newenke kura* or power stones. On the one hand, the question of the names, uses and meanings of the different types of stones is addressed, and on the other, a reflection is raised about what can be understood by a «life» and a «vitality» of these objects; the latter refers to an understanding of the stones as individual entities or subjects charged with exceptional powers with which people establish relationships of spiritual and political nature. Finally, we consider the conditions that explain this power and its destiny in a museographic context.

KEYWORDS: power stones, Mapuche stones, power, life, vitality, museum

PICHIGETUN DUGU: Feyta chi wiriñ zugu günezuamfi chem kimün mülen feuya chi dumgu mew txiparpulu kiñe gütxamtun feyta chi ruka mew “museo de Cañete” mew. Kiñe txokiñ dugu mew tukulpagey ti üy dugu, chem mew konkey chem piley mapuche mogen mew feyta chi pu pu newenke kura. Ka txokiñ mew kay ka güneduamgey chumechi tüfa chi pu kura niey kidu

^{*} Antropólogo y doctor en Sociología. Ha participado en diferentes proyectos de investigación y publicado trabajos referidos mayoritariamente a la historia y la política mapuche. Entre sus publicaciones figura la edición de los manuscritos del dirigente Manuel Aburto Panguilef (2013). Sus investigaciones más recientes tratan sobre la relación entre magia y política en el ámbito chileno-mapuche, así como sobre el estatus político de los objetos. Actualmente es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chile.

Cómo citar este artículo (APA)

Menard, A. (2018). *Sobre la vida y el poder de las piedras: Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete*. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

mogen ka mogeluwkey egün. Beyta chi dugu beypiley chumgechi t ipu kura kiduyegün yeney newen ka chumechi kimeluwkey pu che mew elual kimün mapuche rakizuam mew ka kidu mapuche ñi beyentun mew. Bey wüla balintugey chumgen ti pu kura ka chem mew mülepan, rukantuwkülepan egün “Museo” mew.

DOY BANEN CHI ZUGUN: newenke kura, mapu kura, newen, mogen, newengen, Ruka museo.

Introducción

El día 11 de junio de 2018 se realizó una reunión-conversatorio en torno a la colección de *newenke kura* o piedras poderosas del Museo Mapuche de Cañete (MMC). Asistieron los siguientes *kimche* y expertos mapuche: Lucinda Antil (*papay* de Elicura), Antonio Chihuacura (funcionario del Departamento de Administración de Educación Municipal de Tirúa, proveniente de Cholchol), Vicente Huenupil (*longko* de Cerro Negro, Tirúa), Tránsito Marilao (miembro de la comunidad Rayenantü, Tucapel Bajo), Alicia Maribur (asesora cultural, Cañete), Domínica Quilapi (tejedora de Huape, Cañete) y Miguel Tremun (*longko* de Copuco, Carahue). La sesión fue moderada por Rosa Huenchulaf, encargada de educación del MMC. Participaron además Juana Paillalef (directora del Museo), Mónica Obreque (encargada de colecciones) y quien escribe. El objetivo de la reunión era conocer las denominaciones, usos y sentidos de una serie de artefactos líticos expuestos en el Museo, la mayor parte de ellos en una vitrina que hasta entonces llevaba el título de «*Ngen kura*», algo que podría traducirse como ‘dueño espiritual de la piedra’. Tras la actividad, justamente a raíz de las reflexiones que allí se produjeron, se decidió cambiar dicho nombre por el de «*Newenke kura*», ‘piedras de poder’.

En este artículo intentaré presentar algunos de los temas desarrollados en esa conversación, los cuales, como veremos, nos llevarán más allá de la mera descripción de los usos y sentidos de esas piedras, para enfrentarnos a unas preguntas quizás más complejas en torno a lo que debemos entender por *newen* (‘energía, fuerza, poder’) y por *mongen* (‘vida’) cuando de estas piedras se trata.

Si revisamos la literatura sobre las piedras mapuche, sobre su poder y su vida, constatamos que, si bien existe un corpus importante de estudios o, al menos, referencias sobre ellas, este presenta un carácter más bien disperso y fragmentario: fuera de la temprana conferencia de Cañas Pinochet (1902) titulada «La religión de los pueblos primitivos. El culto de la piedra en Chile i en otras partes del globo» —donde el autor propone una exhaustiva revisión

del culto dirigido en el país a distintos tipos de piedras, desde grandes rocas a piedras más pequeñas (como la copuca o quepuca)—, la mayor parte de los estudios con que contamos se enfocan solo en ciertas categorías específicas de piedras.

Lo anterior tiene que ver con la atención variable que a lo largo de su historia ha prestado la antropología mapuche a las piedras en cuanto objeto de estudio. A fines del siglo XIX y principios del XX, es decir, en el contexto posterior a la conquista militar por parte de los Estados chileno y argentino, se les otorgó cierta importancia, coincidente con la adopción del modelo de las «tres edades», que permitió asociar a los mapuche con la figura evolucionista de una «edad de piedra» —anterior a la «de bronce» y a la «del hierro»— (Gänger, 2014, p. 179). Sin embargo, en los años posteriores se constata cierto desplazamiento (por no decir un debilitamiento) del foco antropológico sobre el tema, tanto en lo que dice relación con las preguntas planteadas como con los tipos de piedras estudiadas. En función de estos últimos, la bibliografía disponible puede resumirse en cuatro grupos principales.

En primer lugar, contamos con estudios y referencias a las llamadas «piedras santas» o *fūta kura*, grandes rocas que han sido objeto de veneración y/o de relatos míticos, de las cuales Casamiquela (1971, 2007) y Schindler (2006) ofrecen recuentos más o menos exhaustivos. Entre estas encontramos la piedra de Retricura (Oyarzún, 1924), la piedra de Curacautín (Oyarzún, 1910; Gordon, 1980; Weise, 2013), la piedra de Lumaco (Foerster, 1985b; Schindler, 2006), el Abuelito Huenteao (Foerster 1985a; Schindler, 2006) y Manquean (Schindler 2006; Pedersen, 1992), solo por nombrar las más conocidas. Dentro de esta categoría pueden considerarse también las piedras tacitas, tanto a partir de las interpretaciones presentes en la literatura histórica y arqueológica como de aquellas referidas a sus posibles usos, significaciones y vitalidad actuales (Guevara, 1911; Hermosilla, 2014).

En segundo término, existen estudios sobre piedras más transportables —como *klava* y *toki kura* (Balmori, 1963; Imbelloni, 1953; Koesler- Ilg, 1963)—, donde se abordan sus funciones políticas, sobre todo en contexto colonial (Rosales, 1988, pp. 133-134; Zavala, 2000, pp. 216-224; Obregón, 2015, p. 273; Ramírez y Matisoo-Smith, 2008). Otros examinan, por ejemplo, las propiedades técnicas y mágicas de las piedras horadadas *katan kura* y *pimuntue* (Cañas Pinochet, 1904; Joseph, 1930; Bullock, 1963).

Una tercera línea indaga aquellas piedras dotadas de personalidad o de potencias mágico-espirituales de las que hablaremos más adelante, como las de Manuel Aburto (Aburto, 2013), la famosa piedra de Kallfükura —identificada

como un espíritu *chewürpe*, *cherrufe* o *cheurfe*¹ (Koessler-Ilg, 1962; Canío y Pozo, 2013), y presente hasta el día de hoy en las ceremonias comunitarias de sus descendientes en San Ignacio, provincia de Neuquén— o las quepucas chilotas y su asociación a ritos de fertilidad (Cañas, 1902; Vásquez de Acuña, 1983; Álvarez, 2011).

Por último, cabe mencionar los estudios y referencias sobre piedras como *likan* o *llanka*, ya sea enfocados en su función dentro del ámbito del chamanismo (Métraux, 1963) o en el pago de las muertes (Rosales, 1988, p. 134).

En cuanto a las perspectivas de lectura y explicación del *newen* y el *mon-gen* de estas piedras, se pueden enumerar al menos tres posturas principales: una, más centrada en lo que podemos llamar el «valor» —espiritual, social, simbólico— que la piedra vehicularía; otra, en lo que entendemos como la «vida» —social, cultural— de la piedra; y una tercera, en algo que denominaremos como su «vitalidad» —extraordinaria, política o carismática—, es decir, la singularidad en virtud de la cual determinada piedra se desmarca de los objetos cotidianos.

Respecto de la primera de estas posturas, se puede decir que en ella resuena cierta disquisición teológico-simbólica surgida de las primeras interpretaciones formuladas por misioneros y posteriormente recogida por la antropología. Su origen se remonta a la famosa sentencia de Gerónimo de Bibar (citado en Foerster, 1993, p. 16) respecto de la ausencia de «casa de adoración» e «ídolos» entre los indígenas del Mapocho, idea que sería reproducida en lo sucesivo por religiosos como Alonso de Ovalle o Diego de Rosales, y más tarde sometida a discusión por estudiosos como R. Philippi (1886). Hasta el día de hoy la reencontramos en la pluma de escritores mapuche —de evidente adscripción cristiana— como Manuel Ladino Curiqueo (2014), pero ya no como un indicador de falta de religión, sino como prueba de una religiosidad plenamente espiritual y sin mediaciones idolátricas.

Ahora bien, entre la negación de una religiosidad mapuche y su afirmación iconoclasta distinguimos una vía intermedia —inaugurada por los jesuitas (Foerster, 1993, 1996) y retomada por cierta tradición antropológica—, que postula el carácter simbólico de la adoración a ciertos objetos como piedras o volcanes, en la medida en que funcionarían como representaciones de espíritus o deidades invisibles. Rolf Foerster (1985a), por ejemplo, explica la veneración de ciertas piedras remitiendo a «todo un simbolismo que hace de determinadas piedras espacios habitados por espíritus poderosos», co-

¹ Bola de fuego que vuela por los aires. Se le asocia también a un ser que habita los volcanes.

rrespondientes a «antiguos antepasados de los hombres, transformados –por diferentes circunstancias– en piedras». De ahí que «el poder de los espíritus de los antepasados no proviene de la piedra misma, sino de su vida “en el más allá”, de vivir en lo sagrado (numinoso)» (p. 44)².

Asociada al llamado «giro ontológico» (Henare *et al.*, 2007), la segunda postura –más reciente– se expresa en trabajos inspirados por las teorías del animismo (Descola, 2005), el perspectivismo (Viveiros de Castro, 1998) y el actor-red (Latour, 2005). En contraste con la primera, esta visión devuelve la causa de la potencia al objeto mismo, reconociéndole una vida y, más específicamente, una vida social. Así, objetos como los *kuel* (Dillehay, 2011), los árboles (Skewes, 2015), los descansos asociados a ellos (Rojas, 2016), ciertas neblinas inquietantes (el *kolüm* descrito por Course 2010), los *rewe* (Di Giminiani, 2013) y una piedra en territorio *pewenche* («la piedra de Pinochet», en Bonelli, 2016) son presentados como entes dotados de agencia y/o subjetividad, lo que equivale a suspender las oposiciones propias de una ontología occidental entre persona y cosa –o entre sujeto y objeto–, nivelándolas en un mismo plano de interacción. Precisamente en este sentido apunta lo expresado por Rosa Huenchulaf (com. pers., 11 de junio de 2018) durante la reunión: «la piedra no es un elemento inerte como nos enseñaron en la escuela, la piedra es un elemento vivo, no es un objeto, es un *mongen* [‘una vida, un ser vivo’]».

En el presente artículo se explora una tercera postura que, distinguiéndose de las anteriores, busca articularlas. Pienso en una aproximación que, al tiempo que se opone a la explicación simbólica o representacional de la potencia de los objetos mediante la afirmación de su autonomía ontológica, pone de relieve el problema de los diferenciales de potencia entre los seres (humanos y no humanos), introduciendo así una dimensión política en el análisis. Mientras la primera postura se basa en la lectura religiosa o espiritual del *newen* de las piedras –entendiéndolas como símbolos de creencias, espíritus o valores comunitarios–, y la segunda, en un reconocimiento del *mongen* –es decir, de una vida de la piedra que transcurre independientemente de las creencias humanas–, esta tercera alternativa pone el acento más en una vitalidad que en una vida, procurando comprender el tipo de relación que se da entre ciertas formas del *mongen* de las piedras y su *newen*. Nos centraremos, por tanto, en las fuerzas (tan espirituales como políticas) que emanan de las piedras, en la medida en que –como veremos más adelante– logran afirmar

² Podríamos mencionar también las interpretaciones de Helmut Schindler (2006) sobre el poder de estas mismas piedras y las de Yanai (1997) sobre la relación del Pillán con los volcanes.

su singularidad histórica y material justamente por ir más allá de los códigos que determinan el sentido y el uso de los objetos en el espacio cotidiano.

Newen, entre el uso y el sentido

En términos tipológicos, las piedras examinadas durante la actividad en el Museo Mapuche de Cañete pueden clasificarse en cinco tipos: una serie de quince *kachal kura* o hachas de piedra, otra de nueve *toki kura* o hachas insignia³, tres *klava*, un par de figuras antropomorfas⁴ y dos piedras de uso



Figura 1. Artefacto lítico de uso indeterminado, posiblemente una punta de flecha. La *papay* Lucinda Antil la identificó con una *longko manke* o cabeza de cóndor, mientras que Alicia Maribur la asoció a los llamados «*mepillan*», excremento del pillán (o del rayo). Museo Mapuche de Cañete, n° inv. 4-181-70. Fotografía de Darío Tapia.

y denominación más enigmáticos. La reunión se inició conversando acerca de estas dos últimas piezas, conversación que nos permite abrir una primera línea de reflexión: enfrentada a estas dos piedras, el primer acercamiento de la *papay* Lucinda Antil fue el de descifrar un sentido a partir de la forma. De la primera (fig. 1), dijo que se trataba de un *longko mañke* ('cabeza de cóndor')⁵ y de la segunda (fig. 2), de un *namun kura* ('pie de piedra')⁶. Lo anterior fue retomado por Antonio Chihuaicura, quien habló de ciertas piedras sobre las cuales se dice en el territorio de Cholchol que podían sacarse de las huellas de hombres o caballos.

Usted dijo que era el *namün* ['pie'], en mi tierra *pünegekey* ['se suele llamar'] esa piedra, que se parece a un pie, se llama «*entupünolwe*» ['sacar huellas'], y se pegaba en la huella que dejaba[n] las personas al caminar. También hay piedras que tienen el rastro de las huellas de un caballo, y es para sacarle las huellas a un caballo, y eso se usaba para la

³ Tanto los *kachal kura* como los *toki kura* fueron adquiridos entre los años 1970 y 1991 mediante compras o donaciones. Dos de estas piezas provienen de trabajos de prospección o rescate arqueológico, sin embargo en ambos casos se trató de recolecciones superficiales y, por lo tanto, carentes de «contexto» en el sentido arqueológico.

⁴ Estas cinco piezas –las *klava* y las figuras antropomorfas– fueron cedidas en préstamo por el Museo de Historia Natural de Concepción.

⁵ Esta pieza –junto con varios *toki kura* y *kachal*– fue comprada en 1970 al Sr. Magdaliel Gutiérrez.

⁶ El único dato de esta pieza que contienen los registros es que fue ingresada el año 2006.



Figura 2. Artefacto lítico, presumiblemente un pulidor de cerámica. La *papay* Lucinda Antil la identificó también con una *namun kura* o pie de piedra. Museo Mapuche de Cañete, n° inv. 131-2-06. Fotografía de Darío Tapia.

guerra generalmente, dicen que se tenía otro conocimiento.⁷ (Antonio Chihuaicura, com. pers., 11 de junio de 2018)

Por otra parte, la referencia a una *longko mañke* y a una *namun kura* planteaba una clara relación entre la forma de estas piedras y la formación de los apellidos de ciertos linajes mapuche. De hecho, Miguel Tremun explicitó esta asociación, refiriendo a un *kimün* ('saber') que excede los sentidos y convenciones humanas: dicho saber permite leer en el mundo material—por ejemplo, en la forma de las piedras— los indicios de un espacio trascendental e invisible, arquetípico

y espiritual, del cual participarían los elementos de la naturaleza y que determinarían, por ejemplo, el sentido o el tipo de potencia de los linajes y sus apellidos. Este *kimün* respondería a lo que Miguel Tremun describe como la «filosofía mapuche»:

Según la filosofía mapuche, todo lo que nosotros conocemos de la naturaleza está en otra dimensión en forma espiritual en el *wenu mapu* ['mundo de arriba'], si existe aquí por ejemplo el cóndor en la cordillera, en el escudo nacional, y está el gran cóndor espiritual, y es el *küga* de un linaje familiar, como el *manke* ['cóndor']: Alkaman, Lepiman, Pichulman, Rapiman. Está eso espiritual, y eso espiritual de alguna manera se replica acá en la tierra como el cóndor, pero también se replica la energía, están los *kura* ['piedras'], Kallfükura, Lefikura, Paineicura, Chihuaicura, las piedras, también están en forma material. Pero también vive esa energía espiritual acá, por eso esa energía se manifiesta en ese tipo de familia que es distinta a los *keupu*, que tiene que ver con la roca, que se supone que es más dura que la piedra, y algunos son de roca. Entonces, eso también está acá y esa es la energía que se transmite, según el *kimün* que tenga la familia para usar esa energía puede ser negativo o positivo, y en tiempos del *weichan* ['guerra'], los *füchakeche* ['ancianos'] recurrieron a todas las fuerzas posible[s] para poder mantener la vida mapuche, para poder mantener las tierras y poder ganarlas a los *wingkas*, ellos recurrieron. (Miguel Tremun, com. pers., 11 de junio de 2018)

⁷ La transcripción y traducción al español de los fragmentos de la discusión originalmente pronunciados en *mapudungun* estuvieron a cargo de Ana Rosa Ñanculef.

Sin embargo, poco después, al continuar la revisión de las piezas, Alicia Maribur y la misma *papay* Lucinda Antil reconocieron que la piedra con forma de pie seguramente correspondía a un pulidor utilizado para el trabajo con la greda⁸—contra la descripción museográfica que la identificaba como una herramienta de molienda—. Más allá de una discusión sobre el correcto o verdadero sentido de las piezas, lo anterior abre una reflexión en torno a la tensión que cruza la lectura de estas piezas (y de los fenómenos llamados «culturales» en general) entre, por un lado, la posibilidad de saber y describir su uso y función concreta, y, por otro, la ausencia de este conocimiento que nos obliga a interpretarlas como si en ellas se concentrara un sentido oculto que se debe descifrar.

Como veremos, quizás sea la oscuridad respecto del uso y la función práctica de estas piezas en una cadena de operaciones sociales y técnicas lo que puede llegar a dotarlas de cierto *newen*. A su vez, el hecho de que se encuentren suspendidas en el espacio contemplativo del museo puede promover su empoderamiento simbólico, entendiendo aquí lo simbólico como un tipo de eficacia del objeto (o de su imagen) opuesto a una eficacia meramente técnica. De cualquier forma, este *newen* simbólico que en su oscuridad nos obliga a buscar los sentidos ocultos en las piezas no parece ser un efecto exclusivo de la sustracción que, instaladas al interior del museo, experimentan respecto de sus usos cotidianos, sino que en ocasiones ha sido y sigue siendo un aspecto presente en los usos y en las vidas que estas piedras han desarrollado fuera de los museos. Las formas en que se entiende o manifiesta esa vida de las piedras es lo que exploraremos a continuación.

El *mongen* de las piedras

En dos ocasiones el *longko* Vicente Huenupil planteó el problema de que la piedra es más que una piedra. Primero dijo: «esto no solo es una piedra, este viene con un ser y con un conocimiento, con una fuerza» y, más adelante, «porque ese no es un *kura*, ese es un *ngen*, es un espíritu que en la vista de uno se ve como *kura*». Esta intervención recuerda aquello que en los años cuarenta, desde su singular construcción teológico-política, escribía el dirigente Manuel Aburto Panguilef respecto del conjunto de trece piedras (todas dotadas de nombres propios) que lo acompañaban en sus actividades políticas y religiosas:

⁸ En palabras de Alicia Maribur (com. pers., 11 de junio de 2018): «Y estos, era más que nada para utilizar en la cuestión de los *rag* [‘greda’], porque trabajaban en la greda, pero no es para machacar, es solo para pulir, sí para pulir objetos, por ejemplo cuando... los antiguos trabajaban en eso».

En esta segunda lección te hacemos presente que tú, diariamente te inclinas a las piedras acumuladas en nuestra mesa, pero con razón, porque tú ya no te perteneces, como lo has dicho tantas veces y reiteradas veces en tus reuniones, y como lo dirás ahora más que nunca, por todas las bienaventuranzas que hasta aquí has obtenido de alguien, y que obtendrás diariamente, pero no por las voluntades humanas de aquellos tus congéneres o de las de huincas, sino que de los Ángeles y Arcángeles *representados a tu existencia humana* [las cursivas son mías] por medio de aquellas piedras temidas por tus semejantes, que son concordia de las divinidades de dios que distingues y distinguirás. (Aburto, 2013, p. 462)

También trae a la memoria algo que, según ciertos testimonios, declaraba el *longko* Namunkura acerca de la famosa piedra que le heredara su padre Kallfükura: «no es una piedra, eso que he dejado⁹ es un *chewürpe*, eso no es una piedra, se vuelve piedra aquello». A lo que agrega: «es aquel que nos permite ser respetados» (Canío y Pozo, 2013, p. 289).

Se trata, entonces, de piedras dotadas de una cualidad especial: la de ser algo más que una piedra. Pero el hecho de ver en ellas la apariencia material de ciertos entes espirituales no las vuelve simples representaciones de estos: así como las personas pueden ser entendidas en ocasiones como un tipo de cosa (el mejor ejemplo nos lo da el cadáver), en ciertas ocasiones las cosas también pueden ser entendidas como un tipo de persona¹⁰, y su presencia material no esconde, sino que encarna esa presencia espiritual. Pareciera ser que lo que aquí estamos llamando «espíritu» tiene justamente que ver con el problema de la vida que estas piedras viven, más que con la mera creencia mística en una sustancia inmaterial que las habitaría.

Pero ¿cómo se manifiesta esta vida? Una forma —quizás la más notable— es la de irse y, eventualmente, reaparecer:

Yo una vez encontré una piedra, y era muy redondita de color verde, yo la tenía en mi casa porque me gustaba mucho coleccionar las piedras, y la tenía en mi casa, y de repente

⁹ Se refiere al hecho de que un general de apellido Rojas le habría exigido entregarle la piedra, a lo que Namunkura habría accedido. Sin embargo, la piedra finalmente se habría escapado y regresado con el *longko*.

¹⁰ Seguimos aquí las tesis del antropólogo Jean Bazin, cuando, por ejemplo, escribe: «Entre las cosas y los seres humanos, la frontera es menos precisa. Basta considerar que los humanos existen de dos formas, como personas vivas y como osamentas muertas, como agentes en acto y como reliquias de agentes difuntos, para que se perturbe nuestra distancia con las cosas, esa distancia que las constituye como objetos al mismo tiempo neutros y adecuados a nuestro uso. Ya que, si los humanos también son cosas, ¿por qué las cosas, y en primer lugar aquellas que tienen el estatus de artefactos humanos, no serían personas?» (Bazin, 2008, p. 539).

desapareció, y yo dije «me la robaron», muy linda, y la sentí. En una ocasión se hizo un *ngillatun* [‘ceremonia rogativa comunitaria] acá en el Museo, hace muchos atrás, yo vine, y en la noche, mientras andábamos en el *purun* [‘danza’], yo vi la piedra, y era la mía, mi piedra que la encontré. Claro, era mi piedra, y yo me alegré y yo no lo podía creer, cómo llegó, y es mi pregunta hasta el día de hoy, me la llevé y la guardé en una cajita, muy bien guardadita para que nunca más me la robaran o me la sacaran. Sabes que una vez en una feria conversando con un chico que sabe mucho de piedras, y me dice que a veces la[s] esa[s] piedras se van, cuando no la[s] saben alimentar, se van. Me dijo «traígamela para verla» y fui y abrí mi cajita, y la piedra no estaba. Y desde ahí nunca más la vi, se perdió mi piedra. Haciendo comentario, me decía[n] las personas que esa piedra se llamaba «*likan*» y me dijeron que tenía que alimentarlo. (Domínica Quilapi, com. pers., 11 de junio de 2018)

En esta misma línea, Tránsito Marilao narró lo siguiente:

Y hablando un poco de los *likan*, bueno, yo lo vivo siempre por el hecho de mi mamá ser machi. Ella cuando se equivoca, ellos se van los *likan*, quedan muy poco[s], ella tiene hartos, entonces tiene que hacerle *purun* para llamarlo, y los pone al medio del *kultrun* [‘instrumento ceremonial de la machi’] en las líneas, y con otro *kultrun* les toca, y empiezan a hacer *purun*, se van para allá, para acá, es decir hacen *purun*, entonces si van a volver o la van a perdonar a ella, vuelven todas otra vez aquí al centro, siempre lo hace ella y después los alimenta con remedio. (Tránsito Marilao, com. pers., 11 de junio de 2018)

Lo interesante en estos testimonios –como en otros que surgieron a lo largo de la conversación– es que dicho movimiento responde al hecho de que las piedras, así como pueden ayudar a quien las posea, exigen a cambio un tratamiento adecuado: que se guarden ciertos protocolos, que se les alimente de determinada forma. De ahí que su vida pueda ser entendida o, incluso, medida en función del respeto, por no decir el temor, que inspira su capacidad de actuar en los asuntos humanos.

Por eso tenía[n] mucho cuidado los abuelos con los niños. Mi abuela me decía: no vaya a tomar las piedras, no se lleve las piedras, puede tener familia, puede tener hermanos, no ande jugando con piedras. (Antonio Chihuaicura, com. pers., 11 de junio de 2018)

Una de las formas en que las piedras pueden intervenir en el destino de las personas es propiciando alguna actividad. En la reunión, por ejemplo, Vicente Huenupil se refirió a ciertas piedras que se extraen del estómago de los lobos marinos y que recuerdan a las copucas de la isla de Chiloé, piedras macho y hembra que, con el tratamiento adecuado, pueden multiplicarse y asegurar la fertilidad de los campos (Cañas, 1902; Vásquez de Acuña, 1983; Álvarez, 2011):

Yo como *lafkenche*, no me van a creer esto, un animal marino, que se llama «el lobo marino», ese si tiene cinco o tres años, si tiene tres años tiene que tener tres piedras dentro de su estómago, y si tiene más años, tiene más piedras. Entonces, la piedra no solamente es acá sino en el *lafken* ['mar'], también tiene una demostración, y ese es muy recomendable la parte nuestra, que si usted tiene un corral, tiene ovejas, decían, en una esquina del corral, entierre todo eso, pero no lo va ir a enterrar así en la tierra, sino déjelo en un cantarito de greda, échele muday, córtele la oreja a una oveja, y le echas un poco de sangre también, porque así va a salir la multitud. (Vicente Huenupil, com. pers., 11 de junio de 2018)

Así tratadas y multiplicadas, estas piedras pueden a su vez favorecer la multiplicación de los propios animales. Lo mismo que señaló Miguel Tremun respecto de ciertas piedras que aparecen en el intestino de algunas ovejas.

Yo un día, tendría unos 18 años, estaba donde mis padrinos que eran viejitos, y me hicieron descuerar una oveja, y por esas cosas, le miramos las tripas, y la oveja estaba trancada, «mire, tiene cosas duras», y le abrimos, y eran tres piedras, era como un colorcito de piedras castellana, es poquito más café que esto, pero eran piedras redonditas. Entonces mi padrino me dijo: «Ahijado, esa es suerte tuya, tenís que llevarla», «no», le dije yo, y de ahí me dijo, lo mismo que dijo usted, eso me dijo: «se entierra en un cantarito en una esquina del corral y cada vez que se señala en la primavera, los pedacitos de oreja, cuando se le corta la cola a la borrega, y la sangre se echa, y eso aumenta», me dijo. Así como se va llenando el cantarito de greda, el piño de oveja igual va aumentando. (Miguel Tremun, com. pers., 11 de junio de 2018)

En este y otros casos, el uso de las piedras es inseparable del reconocimiento de su condición vital en cuanto reconocimiento de los códigos o protocolos que enmarcan las posibilidades de entablar una relación con ellas (más allá de un mero uso instrumental). De ahí que su vida deba entenderse como una vida social, en la medida en que muchas de estas piedras pueden ser consideradas bajo la figura del aliado con el cual se adquieren los compromisos del don y de la deuda. Esto es especialmente claro en el caso de piedras como los *toki kura* (fig. 3) o las *klavas* (fig. 4), que, como veremos en el apartado siguiente, están directamente asociadas a figuras de poder.

Toki kura y klava: el oráculo y los peligros del newen.

Piedras de poder como *toki kura* o *klava* se manifiestan como una materialización del poder y la autoridad de un sujeto, algo que en cierta forma se



Figura 3. Dos *toki kura*. Museo Mapuche de Cañete, n°s inv. 24-30-73 y 11-34-71. Fotografía de Darío Tapia.

coloca por sobre la voluntad y las decisiones de este y que, en definitiva, «lo hace ser persona», en palabras de Namuncura. En este sentido, el mismo *longko* reflexionaba:

«Tanto que sabe el maldito indio», así dicen de mí los *wingka* poderosos, «pues no sabe nada, no sabe leer», dicen de mí los *wingka* poderosos. Yo por mí mismo no sé, no sé lo que debo decir, es mi piedra que me tiene así, esta es la que me dirige en todas las cosas. (Cañío y Pozo, 2013, p. 298)

Pero ¿de qué formas podrían estas piedras asegurar el poder y la autoridad del *longko*? La respuesta se halla en una propiedad que comparten la piedra de Kallfükura con *toki kura* y *klava*: su poder oracular. Hablando sobre una piedra que trajo consigo a la reunión –una con forma de *klava* en la que se reconoce el esbozo de un ojo a medio tallar–, Domínica Quilapi se refirió a esta potencia:

En una ocasión fue el *longko* de Tirúa, el que falleció en el accidente, y a él le mostró las piedras, y él les dijo que antiguamente las

usaban para anunciar cosas que iban a pasar así en los sueños, me dijo que esta piedra si la podía usar yo debajo de la cabecera como antiguamente se usaba para el corazón del chucao, y se dejaba debajo de la cabecera, y cuando cantaba mal, era porque si uno tenía un viaje era porque le iba a ir mal, esto hacía lo mismo, pero con cosas grandes que iban a pasar. Me dijo: «*lamuen* [‘hermana’], si usted quiere lo usa debajo de su cabecera, va a tener *peumas* muy exactos», y a mí me dio miedo, yo creo que no estoy preparada para eso. (Domínica Quilapi, com. pers., 11 de junio de 2018)

Más adelante, ahondó en el temor y el compromiso que implica embarcarse en una alianza con una piedra de estas características:



Figura 4. *Klava*. Museo Mapuche de Cañete, n° inv. A-III-86a. Fotografía de Darío Tapia.

[...] al encontrarla y no saber cómo usarla y tenerla, también produce un miedo a la persona, por ejemplo, esta misma piedra, el hecho de que tenía esto, era como una cuidadora, si yo la ponía debajo de mi almohada, por ejemplo, esta piedra me iba a anunciar cosas que podían pasar, y yo en un momento tuve la intención de hacerlo, pero después dije yo: «si algo pasa, si algo me ocurre a mí y si yo no sé manejar, cómo puedo actuar delante de esta piedra, puedo hacer una tragedia, algo grande, algo grave, para mí, para mi familia», [...] yo antes recolectaba las piedras, después cuando me empecé a encontrar con piedras que eran más o menos de un significado, que venían a esta tierra con un significado para las personas, empecé a tenerles más respeto. Ahora mantengo estas tres piedras en la casa, las mantengo así como aislada, porque también supe que hay que alimentarlas. [...] que todas las piedras tienen que ser manejadas y alimentadas para poder ser... y tener la energía como dice el hermano acá, es difícil. (Dominga Quilapi, com. pers., 11 de junio de 2018)

Este temor del poder, pero también de las exigencias que puede hacer una piedra, es ostensible en la noción de las piedras *kalku* ['brujo'], piedras que asisten a las personas en la consecución de sus ambiciones a cambio de pagos tan dolorosos como la vida de sus familiares (Miguel Tremun, com. pers., 11 de junio de 2018).

A la luz de estos relatos, vemos que el *kimiün* sobre las piedras entraña, por una parte, la capacidad de reconocerlas en sus potencias y afectos particulares, y por otra, el conocimiento de los códigos y protocolos que supone entablar una correcta relación con ellas. Pero también entra en juego otro factor: la condición política que subyace a la vida y la potencia de este tipo de piedras. En un testimonio recopilado por Bertha Koessler a mediados del siglo XX en el Puelmapu (actual territorio argentino), su interlocutor mapuche Amuiaiu-Pangü le decía lo siguiente:

Mis abuelos decían siempre «*tokikura*», y lo consideraban piedra muy santa, pedía adoración. Además tenían que darle siempre bastante sangre [...]. Reciben tanta sangre estas piedras como pueden tomar, chupan muy bien. Deben tener mucha fuerza, para poder cumplir su tarea. El dueño de un *tokikura* entierra siempre su piedra en la tierra de él. Cerca de la casa, para poder mirarla siempre, esta piedra mágica que presta grandes ayudas. Porque es avisadora, se llama «*peutuŕe*» (oráculo: lo que previene, avisa); se llama «*peutuun*» esto de averiguar la suerte de uno, especialmente cuando hay rumor de malón. (Koessler, 1962, p. 95)

Dicha suerte venía indicada por un movimiento de la piedra: «[si] sale el *tokikura* encima de la tierra sin que nadie lo haya tocado, es con toda seguridad una victoria [...]. No se mueve la piedra mágica, es mala señal, que quiere decir que habrá derrota» (Koessler, 1962, p. 95). Pero lo interesante del testimonio de Amuia-Pangü es que explica el comportamiento de estas piedras en función del contexto histórico y político que vive su pueblo:

La razón por que están bajo tierra los *tokikura* prueba que es cierto lo dicho: cuando pisaron los blancos la tierra de los mapuche, cuando se apoderaron la *mapu* ['tierra'] los *winka* ['blancos'] entonces quedaron abajo las piedras y nunca más han subido. ¿Subirán? (Koessler, 1962, p. 96)

Esta misma sensibilidad histórica y política de las piedras respecto de la presencia *wingka* en territorio mapuche fue señalada por la *papay* Lucinda Antil al hablar de los *kachal kura* y su relación con el *aukiñ*, es decir el eco:

Antes estaba esta piedra, cuando uno andaba en las montañas uno le hablaba por ahí y contestaba la *kura*, y ahora cuando uno anda en la montaña, aunque hable, no contesta, se van, los *katripache* ['afuerino'] será, desaparecieron, «*aukinñiko*» ['eco'] decía mi mamá, se llamaba «*aukinñiko*», la piedra o el cerro que había contestaba, cuando andaba en el cerro uno, ahora parece que no hay eso, ahora está arrancando la sabiduría mapuche, donde llegó otra sangre digo yo, antes se veían más cosas. (Lucinda Antil, com. pers., 11 de junio de 2018)

De estos testimonios se desprende que la vida de las piedras no se entrelaza solo con la de algunos individuos, sino con el destino de todo un territorio y de su gente.

Toki kura y *kachal kura*: origen extraordinario y uso espiritual

Vimos que la vida de las piedras puede entenderse a partir de los códigos y protocolos que determinan su reconocimiento y usos, o de las formas de

entablar relaciones con ellas. Pero advertimos también que tras la recurrente afirmación de que no son solo piedras, de que a la vida que define su uso se le agrega otra cosa, subyace la idea de una fuerza o energía que podría identificarse más con una vitalidad que con una simple vida. Volvemos a encontrar aquí el problema de aquella singularidad histórica y material de la piedra individual que excede los códigos y clasificaciones genéricas, lo que nos remite al problema de su relación con lo extraordinario.

En este sentido, es clave entender que parte del poder de estas piedras reside en el hecho de ser cosas encontradas—o sea, no ser artefactos creados (al menos completamente) por manos humanas— y, por lo mismo, su contexto de aparición resulta trascendental. Piedras como los *toki kura*, las *klavas* y los *kachal* tienen justamente esa cualidad de aparecerse a las personas, es decir, de remitir a (y, en cierta forma, materializar) un acontecimiento singular que escapa a los planes y la voluntad de los sujetos. De ahí que el encontrar una de estas piedras pueda entenderse como un encuentro con la piedra o, aun más, como el resultado de una elección efectuada por la misma piedra. Vicente Huenupil decía lo siguiente sobre los *kachal* y los *toki kura*:

Este no es solamente que cae del trueno, este viene con un significado para llegar a la tierra, porque ese *gen* o espíritu, como se diga, tiene la conexión de la naturaleza, según escuché un poquito, cuando nosotros las personas estamos desobedeciendo, el *pallke pillañ* se deja caer, para que nosotros nos aleonemos, para darnos cuenta que nosotros estamos fallando, nosotros fallamos, hermano. Por eso que este no queda encima, según decían, se va a siete metros, setenta metros, no sé cuánto, y después de ese tiempo apare[ce]n arriba pero con una utilidad, y quién lo va ir a encontrar, ¿Yo lo voy a ir a encontrar?, ¿o el hermano y la hermana? Había una persona que tenía que encontrarse, soñaba y después caía un *kachal kura*, le decían «tienes que ir a buscarlo, está en ese lugar». Por eso, todas las personas, yo mismo que soy mapuche nunca he encontrado una piedra así. No todos los hermanos y hermanas, no tenemos esa espiritualidad para encontrar una piedra. (Vicente Huenupil, com. pers., 11 de junio de 2018)

Y así como hay personas favorecidas por la preferencia de una piedra, Antonio Chihuaicura explicó que también puede haber territorios favorecidos por las *fûta kura*, grandes «piedras santas» que con su peso aseguran la estabilidad de la tierra—lo que es otra forma de hablar de su suerte—:

[...] había una *ngenpiñ* [‘persona encargada de realizar las oraciones en las diferentes rogativas’] que tenía una *fûta kura* [‘piedra grande’], era bien grande, no en nuestra zona ni en Cholchol tampoco, y ella usaba esa piedra, y realmente la gente que tiene piedra

tiene mucha fuerza, a pesar que la piedra es de otro elemento, cada vez se va poniendo más fuerte, en mil años va incrementando su fuerza. Generalmente, las piedras son muy importantes, escuché ese conocimiento, cuando hay piedras en la tierra ese lugar se llama «*mentao mapu*», la tierra pesa, era lo que decía la gente antigua. Cuando en la tierra hay piedra, esa es buena tierra, no pasan cosas malas, así como cuando hay terremoto, nosotros decimos «*faney*» [‘tiene peso’] y así también la casa no está por sí sola, también debe pesar, y ahí colocan el *kudi* [‘piedra de moler’], cuando hay *fütake kudi* [‘piedra para moler grande’] en una casa, entonces la casa pesa. (Antonio Chihuaicura, com. pers., 11 de junio de 2018)

El poder de la piedra parece entonces vinculado con el acontecimiento que implica su encuentro o con la elección del «*zulliñ che*» (‘persona elegida’, según lo denomina Alicia Malibur). Pero su relación con el acontecimiento como manifestación de lo extraordinario no se detiene ahí: implica la pregunta por su origen, asociado a la figura trascendente del pillán. Conocida es la imagen de los *toki kura* o los *kachal kura* como productos del rayo, esa manifestación por antonomasia del acontecimiento extraordinario y de su potencia sobrehumana (lo que explica que se le considere como una manifestación del mismo pillán). Pues bien, gracias al testimonio de Alicia Maribur, supimos que no solo *toki kura* y *kachal* pueden ser considerados productos del pillán, sino también objetos más pequeños como ciertas puntas de flecha: «Esta piedra era de mi madre y se llama “*mepillan*” [‘excremento o desecho del pillán’], porque cuando hay muchas cuestiones de truenos, estos se liberan de los pillán, y ahí se caen estas puntas, eran como las puntas de lanza» (Alicia Maribur, com. pers., 11 de junio de 2018).

Lo relevante aquí es que el poder de estas piedras, con su aspecto de artefactos líticos al decir de los arqueólogos, no deriva solamente de su vínculo con la potencia extraordinaria del rayo; también radica en el hecho de escapar a la lógica humana y utilitaria de ser simples artefactos, o sea, en su condición de obras de la naturaleza –obras de un trabajo que trasciende lo humano o, al menos, la humanidad de los vivos tal como la conocemos–.

Vicente Huenupil expresaba tal convicción de la siguiente forma:

No se hicieron eso tal como el que tiene la *lamien* en sus manos. Yo creo que naturalmente Wenuchau [‘el padre de arriba’] las dejó, dejó hecho, a lo mejor lo talló ese, porque antiguamente no habían herramientas para fabricar de esa manera, no había metal, el metal llegó con los *wingka*, con la llegada del metal llegaron las ollas, la pala, el azadón, solo con el metal, así, y eso era el *ngen*, tenía que ser el poderoso ese que hizo eso. (Vicente Huenupil, com. pers., 11 de junio de 2018)

Es interesante reparar en que cuando Vicente Huenupil dice que el *toki kura* «no es solamente que cae del trueno, este viene con un significado para llegar a la tierra, porque ese *ngen* o espíritu, como se diga, tiene la conexión de la naturaleza», este último concepto parece referirse —al contrario de lo que podría suponerse— a aquello que la tradición occidental denomina «lo sobrenatural», es decir, lo extraordinario. En oposición a la idea de la naturaleza como el reino de ciertas leyes y regularidades anteriores a la historia y a las decisiones políticas de los humanos, aquí parece manifestarse como la fuente de todas aquellas señales y acontecimientos extraordinarios que, como vimos en el caso de los *toki kura*, son la condición de las decisiones y destinos sociales y políticos de pueblos e individuos.

Sostener el origen natural —es decir, sobrenatural— de estas herramientas es una manera de instalarlas en un plano que va más allá de la vida técnica y cotidiana de las herramientas comunes. Mientras la vida de estas últimas puede ser descrita a partir de las cadenas operativas (en palabras de los arqueólogos) que determinan tanto su fabricación como sus usos, la de piedras como los *kachal* o *toki kura* —justamente por tratarse de objetos no manufacturados, sino encontrados— escapa a la regularidad de las prácticas tecnológicas cotidianas y predecibles, constituyéndose más bien en indicio de un acontecimiento siempre singular y extraordinario.

Y así como Vicente Huenupil nos recordaba que la piedra poderosa «no solo es una piedra», sino que «un *ngen*, es un espíritu que en la vista de uno se ve como *kura*», es decir, una «piedra» entre comillas, se podría decir que *kachal* y *toki kura* son como «herramientas» entre comillas: por un acontecimiento (sobre)natural, presentan la imagen de la herramienta, liberada de sus usos cotidianos.

En este sentido, resulta interesante que se señalara una suerte de continuidad o de traducción tecnológica entre el *kachal kura* (fig. 5) y el hacha de metal. Antonio Chihuaicura (com. pers., 11 de junio de 2018), por ejemplo, indicó que el *kachal* «también se deja siempre detrás de la puerta, porque después cuando se pasó al hacha para cortar leña, se dejaba siempre el hacha detrás de la puerta». En cierta forma, es como si el hacha de metal heredara algo de ese *newen* que en el *kachal* excede su primaria funcionalidad técnica de mera herramienta para cortar leña. Rosa Huenchulaf reaccionó a lo anterior planteando una posible distinción entre un uso más público o político del hacha, representado por el *toki kura*, y otro más doméstico del *kachal*, que le habría permitido esa suerte de traducción espacial y tecnológica a través de la figura del hacha moderna:



Figura 5. Dos *kachal kura* o hachas de piedra. Museo Mapuche de Cañete, n°s inv. 11-32-71 y 4-77-70. Fotografía de Darío Tapia.

Yo creo que también está diversificado su uso, los que llevaba[n] los guerreros, los que yo creo que tienen hoyos [*toki kura*], y esta[s] eran de uso doméstico, para *lawen* [‘medicina’], para la fuerza, para la protección de la casa. Es que yo estaba pensando que la *ruka* mapuche tenía su ordenamiento interno, no era al azar, y hay un lado. Me llamó la atención cuando dijeron que el hombre llevaba todas sus cosas hacia el lado sur, el *eltukawe zomo* [‘lugar reservado para las cosas de la mujer’], y al lado norte, el *eltukawe wentxu* [‘lugar reservado para las cosas del hombre’], y se dejaban todas las herramientas, y partía con el hacha, y el hacha detrás de la puerta. Yo no tenía idea de esto, pero siempre mi papá incluso trancaba la puerta con el hacha, pero el hacha moderna, el hacha de ahora, no sabía que anterior a esa hacha estaba esto. (Rosa Huenchulaf, com. pers., 11 de junio de 2018)

Este desplazamiento de su eficacia tecnológica a una eficacia de otro tipo que se aplica a los *kachal* es quizás más evidente en el caso de los *toki kura*, por tratarse de piezas que en su propia manufactura ya efectúan este desplazamiento desde lo técnico a lo que más arriba llamé «lo simbólico» (por no decir «mágico», «político» o «espiritual»). El haber sido creadas con un fin que desde un principio escapa a la simple utilidad técnica del hacha —el ser, en definitiva, la pura imagen de un hacha (fig. 6)— potencia su condición de insignias o símbolos capaces de materializar un poder abstracto¹¹.

Pero con la liberación respecto de las determinaciones técnicas que definían sus usos cotidianos surge la pregunta por el tipo de uso que cabe a estas piedras dotadas de poder precisamente a consecuencia de lo anterior. Encontramos una respuesta en lo que señaló Antonio Chihuaicura al hablar sobre los *kachal* (figs. 7 y 8):

¹¹ En su descripción de los *toki kura* de una colección perteneciente a la Compañía de Aceros del Pacífico (CAP), Zulema Seguel observaba que «su elaboración minuciosa, la delicadeza de su pulido, sus formas elegantes, hace que las consideremos como objetos no utilitarios», es decir, objetos inapropiados para actividades prácticas como cortar madera o arar el campo (Seguel, 1966, p. 211).

Yo sé cómo se usan. Dependen del tamaño, son *wüinen* ['mayor'] o *ñizol* ['principal'] *toki kura*, va cambiando, depende el tamaño y la posición de quien lo usaba, en muchas zonas se usa como *lawen*, cuando alguien tiene parálisis, lo dejan en un lugar, y a cierta hora, y luego lo deben tomar en sereno [...]. El puma es lo único que le tiene miedo es el hacha, no le tiene miedo a la *txalka* ['escopeta'], el cuchillo, a nada.

Lo único que le tiene miedo es al *toki*, porque el *toki* debe tener fuerza y energía. En el fondo no es una herramienta para usarlo con las manos, es una herramienta espiritual. (Antonio Chihuaicura, com. pers., 11 de junio de 2018)



Figura 6. *Toki kura*. Esta vista lateral permite apreciar su delgadez, evidencia de su condición no utilitaria. Museo Mapuche de Cañete, n° inv. 11-22-71. Fotografía de Darío Tapia.

Ni confeccionadas por manos, ni utilizables con ellas, estas «herramientas espirituales» –que es quizás otra forma de hablar de unas «herramientas» entre comillas– basarían su utilidad justamente en que escapan a los códigos que determinan el uso instrumental de un objeto inerte por parte de un sujeto humano (lo que, como vimos, es la condición de su poder). Su utilización descansa, más bien, en la relación política existente entre dos sujetos mediados por ciertos diferenciales de poder y en la serie de obligaciones sociales que ella implica¹². De ahí que este uso espiritual de las piedras pueda entenderse como el establecimiento de una relación en virtud de la cual se activan ciertas potencias políticas contenidas por la piedra en cuanto sujeto dotado de una poderosa singularidad histórica. En este sentido, Antonio Chihuaicura agregó:

Yo me acuerdo, cuando aparecía una piedra, los abuelitos siempre decían: «cuando las cosas no se usan, se echan a perder, las ollas se oxidan, los *kudi*, todo». Entonces, cuando tenían una piedra, le hacían *wewpin*, saludaban a la piedra, y le decían de dónde

¹² Un poco a la manera de lo que Ewald Böning escribía a principios de la década de los setenta sobre el concepto de «pillán»: «Para ellos [los mapuche] la línea divisoria entre persona, animal, árbol y montaña no está suficiente tensada. Ellos no diferencian 'a primera vista' entre 'animado' e 'inanimado', 'sensible' e 'insensible', 'pensante' y 'no pensante', sino ante todo entre fuerte y débil, grande y chico, fortaleciente y debilitante, útil y dañino: el Pellü determina la línea divisoria de su escala de valores. Para el mapuche Pichumilla el volcán Villarrica no es, en primer lugar, una elevada masa de basalto y lava, piedra muerta, sino un Am rico en Pellü, un ser que tiene poder, un Pillán ante el cual él se siente débil y pequeño con su diminuto Pellü, expuesto a la misericordia e inclemencia, como el impotente ante el poderoso» (Böning, 1995, pp. 163-165).



Figura 7. *Kachal kura* o hacha de piedra. Museo Mapuche de Cañete, n° inv. 4-77-70. Fotografía de Darío Tapia.



Figura 8. *Kachal kura* o hacha de piedra. Nótese la diferencia de tamaño respecto del *kachal* de la figura 7. Según Antonio Chihuaicura, estas variaciones servían para significar las diferencias de jerarquía política entre sus poseedores. Museo Mapuche de Cañete, n° inv. 4-96-70. Fotografía de Darío Tapia.

venía, «tú vienes de una guerra y trae tu gran fuerza, ven a defendernos, tú anduviste en los grandes *weichan* [‘guerra’], anduviste con los *toki* [‘jefe de guerra’], ven a defendernos, ven a ayudarnos, por eso apareciste», eso lo hace la machi o la gente mayor que sabe. (Antonio Chihuaicura, com. pers., 11 de junio de 2018)

Vida y vitalidad de las piedras en el museo

Lo anterior nos lleva a la pregunta planteada al inicio de este texto sobre el destino o el tipo de vida de estas piedras al interior de un museo. Hay quienes han propuesto la idea de que, una vez ingresados a este, los objetos etnográficos entran en una especie de muerte. Un buen ejemplo de este punto de vista se observa en la película *Las estatuas también mueren* (1953), de Chris Marker y Alain Resnais, donde, al hablar del destino de las esculturas africanas expuestas en los museos europeos, se afirma: «los hombres, cuando mueren, entran a la historia; las estatuas, al arte». El supuesto en el cual se basa esta afirmación es que la vida de tales objetos se limita a su inscripción en un contexto de uso originario, un poco a la manera en que la arqueología solo es capaz de concebir el valor y el sentido de los objetos en función del contexto en que fueron excavadas. Sin embargo, como hemos visto, existen ciertas cosas cuya vida tiene que

ver, más bien, con la vitalidad que les da su singularidad histórica y material –aquella por la que aparecen más como individuos que como ejemplares de una categoría genérica–, derivada de mantenerse al margen de los códigos contextuales. Esta liberación de los códigos es lo que puede hacer de ellas herramientas espirituales.

Desde esta perspectiva, se podría decir entonces que, en lugar de funcionar como la tumba de los objetos, el museo puede ser entendido como un espacio en el que estos acceden a esa vitalidad propia de los objetos que logran sustraerse de sus contextos de uso profano. De ahí la importancia que suele tener el problema de la autenticidad de sus piezas, pues demuestra que, más allá de la función representacional que el guion museográfico les asigne al describirlas en términos genéricos (asociándolos, por ejemplo, a tipologías tecnológicas o rituales, o a determinadas culturas y períodos), exhiben en la suspensión aurática que les da su reclusión en la vitrina (o en el depósito) la singularidad de individuos dotados de una materialidad y una historia propia.

En este sentido, más que una pérdida de la vitalidad de estas piedras, su persistencia en el museo implica un desplazamiento de su residencia y, por lo tanto, de la capacidad de entablar relaciones con ellas y, de esta forma, activar su poder. Hablando de ese uso espiritual de los *kachal* y *toki kura*, y de la importancia que tenían para las familias mapuche, Antonio Chihuaicura narró lo siguiente:

Yo he conversado con mucha gente, que después los hijos venden las cosas cuando la gente mayor ya se va. Entonces un caballero me decía: «no, esta piedra era de un abuelito mapuche, detrás de la puerta como sesenta años, después el abuelito falleció y los hijos la vendieron». (Antonio Chihuaicura, com. pers., 11 de junio de 2018)

Rosa Huenchulaf respondió con el siguiente comentario: «Eso nos dice también que en todas las familias podría haber una de esta[s], todas las familias tendrían que tenerlos». De ahí la importancia política que adquiere su presencia y, sobre todo, la posibilidad de acceder a ellas en un museo como el Museo Mapuche de Cañete.

Si a las piedras se les reconoce una vida que –a diferencia de aquella primera postura teórica presentada al inicio del texto– es autónoma respecto de las creencias y contextos culturales, y que se expresa en su circulación, interacción, agencia o vitalidad –a fin de cuentas, en su mayor o menor poder de «hacer hacer cosas» a las personas (Latour, 2009)–, entonces se entiende que su entrada en el museo no signifique su muerte. Surge, por el

contrario, la pregunta política por quién tiene acceso o «administra» —es decir, aprehende, contiene, oculta, canaliza, etc.— ese *newen*, vitalidad, energía o poder de las piedras. Y es ahí donde el Museo Mapuche de Cañete constituye un caso especial, al volver visible la tensión de su doble vocación de manera más evidente que en otros museos. Por un lado, forma parte de un sistema museográfico estatal, integrado a su vez a un sistema más general de contención —mediante archivos, museos y cementerios— de las fuerzas auráticas que emanan de ese amplio ámbito de objetos poderosos que van desde monumentos y obras de arte, hasta reliquias y cadáveres; en los museos, esta operación suele efectuarse mediante la subordinación del *newen* de las piezas a una función representacional (de una cultura, una nación, un período, etc.). Por otro lado, sin embargo, tiene la particularidad de que busca escapar a este mandato meramente representacional (el de constituir un espacio de exhibición de objetos que representen «la cultura mapuche» dentro de un marco patrimonial de «lo chileno») mediante su apertura a otro mandato, que le exige reconocer ciertas formas de manejar y de convivir con el poder de los objetos que son tan anteriores como exteriores a la forma impuesta en ese territorio desde fines del siglo XIX por los aparatos museográficos y de archivación estatal.

Así como los protocolos de conservación y la suspensión aurática en la vitrina son las formas museográficas tradicionales de proteger la vida y responder a la vitalidad de estas piedras de poder, la actividad realizada en el Museo abre esta vida a otras instancias de interacción y les permite manifestar su *newen* o su vitalidad de otras formas, con otros actores, activando códigos y protocolos distintos. De hecho, durante el encuentro las piedras salieron de su vitrina y compartieron la mesa con otras piedras que los asistentes trajeron de sus casas. Antes de tocarlas y referirse a ellas, Miguel Tremun les dedicó un *llellipun* o rogativa para pedirles permiso, y, al finalizar la actividad, cada uno de los participantes, mirando hacia el oriente, hizo lo propio a modo de agradecimiento.

A diferencia de otro tipo de piezas y artefactos expuestos en el museo — artefactos que remiten a ciertas funciones técnicas u ornamentales de su vida anterior a la inscripción museográfica—, las piedras de poder, como vimos, ya participaban de antemano de esa condición que excede lo tecnológico o funcional, la condición espiritual de «no ser herramientas que se usan con las manos». Por lo mismo, tienen el mérito de poner en escena, en mayor medida que otros objetos, la tensión política que aquí he descrito como una tensión entre dos regímenes de manejo e interacción con objetos de poder:

el de la museografía chilena estatal y las formas paraestatales o contraestatales que actores y comunidades mapuche han desarrollado antes y fuera de esos espacios archivísticos y museográficos.

Actividades como la que aquí presentamos nos permiten conocer no solo un poco más sobre los nombres, sentidos y usos que estas piedras han tenido en la historia del pueblo mapuche; también nos permiten experimentar la vitalidad que ellas siguen manifestando al activar conversaciones, rogativas e, incluso, el presente artículo, y de esta forma reflexionar sobre el futuro que les cabe en el devenir no solo espiritual, sino que político de este pueblo.

Agradecimientos

Agradezco especialmente a Lucinda Antil, Antonio Chihuaicura, Vicente Huenupil, Tránsito Marilao, Alicia Maribur, Domínica Quilapi y Miguel Tremun por compartir sus saberes y experiencias, así como a los funcionarios del Museo Mapuche de Cañete y al equipo de Colecciones Digitales del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, que hicieron posible la realización del presente artículo. Cabe señalar que este trabajo contó también con el apoyo del Concurso Fortalecimiento de la Productividad y Continuación de la Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, financiado por su Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo (proyecto FPCI 13-1117).

Referencias

- Aburto Panguilef, M. (2013). *Libro diario del presidente de la Federación Araucana, Manuel Aburto Panguilef*. Santiago: CoLibris.
- Álvarez, R. (2011). Prácticas rituales asociadas a tierra y mar: quepucas y treputo. En *Actas III Seminario «Chiloé: Historia del contacto»* (pp. 62-70). Ancud: Museo Regional de Ancud - Dibam.
- Balmori, H. C. (1963). *Toki, keraunos*, piedra de virtud. En *Primer Congreso del Área Araucana Argentina* (pp. 131-137).
- Bazin, J. (2008). *Des clous dans la Joconde*. París: Anacharsis.
- Bonelli, C. (2016). Palabras de piedra, materiales proféticos y políticas del dónde. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, (26), 19-43.
- Böning, E. (1995). *El concepto de Pillán entre los mapuches*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Bullock, D. (1963). Mil piedras horadadas. *Boletín de la Sociedad de Biología*

- de Concepción*, (38), 57-126.
- Canio, M. y Pozo, G. (eds.). (2013). *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la «Campana del Desierto» y «Ocupación de la Araucanía» (1899-1926)*. Santiago: s. n.
- Cañas Pinochet, A. (1902). *La religión en los pueblos primitivos. El culto de la piedra en Chile i en otras partes del globo (conferencia dada en la Sociedad Científica de Chile)*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Cañas Pinochet, A. (1904). *Estudio arqueológico sobre las piedras horadadas. Conferencias dadas en la Sociedad Científica de Chile en Junio i Julio de 1903*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Casamiquela, R. (1971). Notas sobre sitios y piedras rituales del ámbito pehuenche austral. *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*. Santiago: Universidad de Chile / Soc. de Arqueología de Santiago.
- Casamiquela, R. (2007). *Estudio del ngillatun y la religión araucana*. Rawson: Secretaría de Cultura del Chubut.
- Course, M. (2010). Of words and fog. Linguistic relativity and Amerindian ontology. *Anthropological Theory*, 10(3), 247-263.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Di Giminianni, P.G. (2013). The contested *rewe*: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3), 527-544.
- Dillehay, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.
- Foerster, R. (1985a). *Vida religiosa de los huilliche de San Juan de la Costa*. Santiago: Ed. Rehue.
- Foerster, R. (1985b). Piedra Santa: el Yumbel mapuche. *Pastoral Popular*, 36(4), 25-27.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foerster, R. (1996). *Jesuitas y mapuches*. Santiago: Ed. Universitaria.
- Gänger, S. (2014). *Relics of the past. The collecting and study of Pre-Columbian antiquities in Peru and Chile, 1837-1911*. Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, A. (1980). *Cura cahuiñ: una visión nueva de los petroglifos del Llaima*. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural de Chile*, (37), 61-74.
- Guevara, T. (1911). *Folklore araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (2007). Introduction. En A. Henare, M. Holbraad y S. Wastell (eds.), *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically* (pp. 1-31). London: Routledge.

- Hermosilla, N. (2014). Las piedras tacitas como enclaves culturales. Disponible en <http://tacitas.blogspot.com/2016/08/piedras-tacitas-como-enclaves.html>
- Imbelloni, J. (1953). *Epítome de culturología*. Buenos Aires: Ed. Nova.
- Joseph, C. (1930). Antigüedades de la Araucanía. *Revista Universitaria de la Universidad Católica de Chile*, 15(9), 1190-1196.
- Koessler, B. (1962). *Tradiciones araucanas, tomo I*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Latour, B. (2005). *Changer de société. Refaire de la sociologie*. París: La Découverte.
- Latour, B. (2009). *Sur le culte des dieux faitiches. Suivi de Iconoclash*. París: Les empêcheurs de penser en rond / La découverte.
- Ladino, M. (2014). *Espiritualidad mapuche*. Santiago: Ed. Jurídicas.
- Métraux, A. (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- Obregón, J. (2015). *Les Indiens rebelles face à leurs juges. Espagnols et Araucans-Mapuches dans le Chili colonial, fin XVII siècle*. Rennes: PUR.
- Oyarzún, A. (1910). Los petroglifos del Llaima. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural de Chile*, (2), 38-48.
- Oyarzún, A. (1924). *La piedra santa de Retricura*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Pedersen, P. (1992). *Historia de San José de la Mariquina (1551-1900)*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Philippi, R. (1886). Aborígenes de Chile. Estudio sobre un pretendido ídolo de ellos. *Anales de la Universidad de Chile*, (49). Santiago: Imprenta Nacional.
- Schindler, H. (2006). *Acerca de la espiritualidad mapuche*. Múnich: Martin Meidenbauer.
- Ramírez, J. M. y Matisoo-Smith, E. (2008). Polinesios en el Sur de Chile: evidencia dura, nuevas preguntas y nuevas hipótesis. *Clava*, (7), 85-100.
- Rojas, P. (2016). El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros. *Chungará*, 48(4), 657-678. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000023>
- Rosales, D. de. (1988). *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*. Tomo 1. Santiago: Editorial Universitaria.
- Schindler, H. (2006). *Acerca de la espiritualidad mapuche*. Múnich: Martin Meidenbauer.
- Seguel Z. (1966). Se adjunta noticia sobre los 'toqui-curas' de la colección C. A. P. En *Actas del VII Congreso Internacional de Ciencias Prehistóricas*

- y Proto-históricas, 21-27 agosto* (pp. 211-212). Praga.
- Skewes, J. C. (2015). Sobre árboles y personas: la presencia del roble en la vida cordillerana mapuche de la cuenca del río Valdivia. *Atenea*, (512), 189-210.
- Vásquez de Acuña, I. (1983). *Piedras mágicas de Chiloé (quepucas, piedras del rayo, pirimaes, la piedra de Rum* [separata]. Santiago: Universidad Técnica del Estado.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio. En A. Surralles y P. García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del mundo*. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Weise, G. (2013). *Historia de Curacautín. Testigo de mi tiempo*. Tomo I. Temuco: Imprenta Wesaldi.
- Yanai, T. (1997). Böning, Ewald: el concepto de Pillan entre los mapuche. En *Scripta etnográfica*, (19), 151-172.
- Zavala, J. M. (2000). *Les Indiens Mapuche du Chili. Dynamique des relations inter-ethniques et stratégies de résistance, XVIII^e siècle*. París: L'Harmattan.