

**UNIVERSIDAD
ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO**

**“ENFOQUE ANTROPOLOGICO SOBRE MUNDO-VISION
Y PRACTICA DE LA MACHI”**

**TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO
DE ANTROPOLOGO**

ALUMNO : EMMANUEL CLEVER CORTES B.

PROFESOR GUIA : PEDRO MEGE ROSSO

SANTIAGO,

AGRADECIMIENTOS

Mis agradecimientos a la ***Universidad Academia de Humanismo Cristiano*** y a todo el cuerpo docente de ésta, por la entrega de los conocimientos necesarios para lograr mi objetivo profesional, agradezco también al profesor guía, Sr. Pedro Mege Rosso sus sugerencias y orientación en el desarrollo de la investigación lo que permitió la culminación de ésta tesis.

Gracias a Dios por otorgarme la vida y la salud.

INDICE

	Paginas
INTRODUCCION:	
1.- Agradecimiento	Pág. 2
2.- Presentación	Pág. 5
- Machi	
- Objetivo Principal	
- Objetivo Secundario	
- Metodología	
3.- Marco Teórico y Discusión Bibliografica	Pág. 10
4.- Chaman y Machi	Pág. 16
5.- Ngenpin y El Sacerdote	Pág. 18
- La Continuidad de las Descendencias en el Rol Social y la Funciones Religiosas del Machi	
- Sentido Comunitario VS Individualismo	
6.- El concepto Mapuche de Enfermedades	Pág. 23
7.- Kuymin	Pág. 25
- Machitum	
8.- La Interrelación de Estructura y Función en la Narrativa Oral Mapuche Etnográfica Discursiva del Machitum.	Pág. 26
9.- Machi Mapuche Líder Ceremonial	Pág. 32
10.- Perfil de la Machi	Pág. 33
11.- Acción Terapéutica	Pág. 35
- Diagnostico	
- Procedimiento Terapéutico	
- Método	
12.- Representaciones, Simbolismo, Panteón y Mitología	Pág. 37

-	Las Representaciones	
13.-	Rituales Mapuches	Pág. 45
14.-	Consagración de la Machi	Pág. 52
15.-	El Sistema Curativo	Pág. 60
16.-	Tipo de Llamamiento de las Machi	Pág. 64
17.-	La Machi Frente a Otras Alternativas de Salud	Pág. 93
18.-	Las Machis, representaciones actuales	Pág. 100
19.-	Conclusión	Pág. 110
20.-	Bibliografía	Pág. 112

2.- PRESENTACION

El contexto

- La machi mapuche siempre ha sido considerada en su cultura como el nexo principal entre el mundo sobrenatural de los espíritus y deidades y el mundo concreto, real y humano mapuche. Su rewe es concebido como un árbol cósmico que comunica el terreno humano con el de los dioses, y su ascensión al rewe simboliza su ascensión al cielo y el vuelo mágico de la machi en el más allá. La función más antigua y conocida de la machi es la curación espiritual y el uso de hierbas medicinales. El rol sacerdotal de la machi como orador ante la colectividad es una innovación relativamente reciente. Se conoce en algunas zonas donde los oradores tradicionales ya no existen pero donde todavía hay interés por mantener la tradición mapuche. Al ejercer un rol sacerdotal, la machi adquiere una nueva dimensión. Pone su capacidad de relacionarse con seres sobre-naturales al servicio de la comunidad, y adquiere presencia comunitaria y mayor influencia. Aunque las prácticas rituales de los mapuches y las funciones de la machi se han visto transformadas, los conceptos sobre-naturales sobre los que se asientan siguen siendo los mismos.

El sistema ritual es un punto entrecruzado de redes de relaciones sociales, simbólicamente, la machi encabeza la regla de significados y significantes que involucra desde los elementos rituales o instrumentos musicales que emplea en el machitum, incorporando a su saber chamánico el poder que le genera el trance. Es el sistema oral el que da verso a la sanidad del enfermo, por enfermedad entiendo a las personas que portan los kalkus, la machi desempeña diversos roles al servicio de su comunidad destacándose su participación en los ritos medicinales terapéuticos y diagnósticos, adivinatorios y comunicativos, proyectando la eficacia de los vientos para sanar o dar enfermedad, ella puede bendecir o maldecir en una doble significancia.

Es el sistema oral el que da verso a la eficacia simbólica que ella produce a través de las creencias tradicionales, la machi elimina el kalku, la machi proyecta la seguridad de la sociedad mapuche, ella puede bendecir o maldecir en una doble significancia, pero es la eficacia simbólica de la hechicera del trueno la que sana o enferma, esta eficacia simbólica es traducible a todos los elementos o instrumentos musicales que poseen simbología. El significado de las concepciones mitológicas son reactualizadas a través de la poderosa comunicación del discurso chamánico (Grebe 1986: 47 -66) en los ritos simples, dichos contenidos se expresan mediante recitaciones y cánticos; y en los ritos de mayor complejidad, se agregan a dichas recitaciones y cánticos una amalgama densa de poesía, música, danza y episodios dramáticos que le dan poder exclusivo a la machi, ella debe descubrir el mal pensamiento o negación del espíritu. El texto son los símbolos que acompañan a los elementos del sistema ritual, los cuales son traducibles estructuralmente.

La concepción comunicativa de la cultura mapuche aborda el problema dinámico por medio de la noción de estructura, este problema dinámico pasa por la tentativa de un proceso de integración del tiempo. No son simples estructuras que podamos incorporar a un mundo dado; debemos comprender las funciones mediante las cuales se imprime una forma

particular de la realidad. El estructuralismo radical rechaza este aspecto funcional de la lengua, separándolo radicalmente del lenguaje de la machi, la estructura ritual como objeto de ciencia solo se incorpora a ella en forma organicista y se corre el riesgo de tomar conceptos explícitos, nociones intuitivas aun muy oscuras trasladadas directamente de nuestra experiencia no elaborada de la vida . El margen de seguridad en sus posibilidades de diferenciación, su grado de integración en la estructura ritual son reactualizadas a través del discurso chamánico, así se vera llevada a enfocar un estado del habla como cuasi-equilibrio.

- Objetivo principal:

Entender el rito mapuche a través de los elementos e instrumentos musicales que acompañan las recitaciones y cánticos para idear un estructuralismo sobre la oralidad ritual, como herramienta antropológica, exponiendo el material simbólico para entender el procedimiento simétrico de la red de relaciones sociales que receptionan los mapuches atendidos por la machi, esta cosmovisión ritual mapuche se comprenderá como un nuevo ejercicio antropológico, estudiando la relación del rol machi-sacerdote con el ngenpin u orador, y con la labor de sacerdote cristiano. Se analizaran los aspectos sincréticos que encontramos en deidades, rituales y símbolos religiosos usados por la machi – sacerdote y el efecto que tienen sobre el sentido de identidad mapuche. Se vera la relación que surge entre la función sacerdotal y la función curativa de la machi. También se sugerirá una relación entre ésta y las enfermedades sobre-naturales producidas por el desarraigo y el mestizaje cultural. Se investigara en fin los procesos de evolución que afectan las funciones de la machi, el ngenpin y nguillatún que hoy pasa a tener gran importancia para la supervivencia social y espiritual de la comunidad mapuche.

- Objetivo secundario:

Idear el estructuralismo sobre el concepto de tralkamachi o hechicera del trueno para respaldar la eficacia curativa en el machitún, existen distintos tipos de machitunes. Es necesario traducir los códigos simbólicos de la machi para definir el estructuralismo de reciprocidades, las que se vinculan a través de la red de relaciones sociales.

Investigar el rol sacerdotal que cumple la machi en el nguillatún. Defendiendo la tesis de Ana Maria Bacigalupo, por que la machi actúa como sacerdote en las zonas cercanas a centros urbanos y su relación con cambios socio-económicos, con el sistema de reservaciones, con la agricultura intensiva y con la propiciación a una deidad mapuche

- Hipótesis

El estructuralismo puede involucrar la comprensión de los códigos a los que se rige la machi en el sistema ritual, entendiendo así el carácter de significados traducibles oralmente, es posible dar valor a lo que se entiende por enfermedad con un nuevo concepto para alienar a la cosmovisión mapuche a códigos nuevos.

Es posible entender la practica de la machi como la de una chaman que no puede desear el bien o el mal de las personas si no es por las fuerzas de la naturaleza, es debido a esto que no opera en un mito sino en una historia oral, el carácter de esta historia oral es lo que construye la memoria etnográfica, dentro de la sociedad mapuche. Hay diferentes formas de iniciarse, tratarse de dar forma a estos procesos de iniciación a través de formas ritualmente pautadas. En materia cultural el etnólogo hace suya los intercambios de movimientos chamanicos acentuados por las fuerzas de la naturaleza.

Así la machi se expresa a través del campo estructural mediante una filosofía del lenguaje que puede ayudarnos a comprender de una vez las virtudes y las limitaciones de sus rasgos dominantes de su estilo mental. Según Levis-Strauss el chaman al tratar a su enfermo ofrece al auditorio un espectáculo, ¿que espectáculo?, el que le valió de la revelación de su estado: el chaman no se contenta con reproducir o minar ciertos acontecimientos, los revive efectivamente en toda su vivacidad, originalidad y violencia. Y puesto que al concluir la sesión recobra su estado normal, podemos decir tomando el termino esencial del psicoanálisis que abre acciona ese momento decisivo de la cura en que el enfermo revive la situación inicial que origino su trastorno, antes de superarlo definitivamente. En ese sentido la machi es un abreactor profesional.

La machi es la filosofa de la naturaleza del tiempo, este es un factor dado en nuestra situación social, es un aspecto esencial de nuestras vidas que damos por supuesto, siempre hay algo que se repite, lo días, la luna o las estaciones y también algo que no se repite en donde todo proceso es irreversible. El tiempo dice Whitehead – no es otra cosa que la pura sucesión de épocas sin fin (Whitehead, 1927, p150). Todo lo que precisamos reconocer es que esta irreversibilidad de tiempo es sincrónica, y la psicología es un estado estacionario, la machi la aplica. Estos acontecimientos no son lógicamente idénticos, existe un control que aplica la machi dado por ngénechen desde el panteón de los dioses a las ceremonias más importantes en las que participa la congregación ritual, son el nguillatún y el awn .El nguillatún es un rito agrícola de fertilidad que suele celebrarse en la época antes de recoger la cosecha, para suplicar que aseguren la cosecha, protejan a los animales y proporcionen prosperidad y bienestar a los mapuches.

- Metodología

La tesis se construye a través de estudios cualitativos ocupando el estructuralismo como instrumentalización, el estudio se realizara con un enfoque analítico y sintético que no escapa al estructuralismo, con una noción de observación a estudios etnológicos y etnográficos que abarcara un análisis a documentos y escritos bibliográficos.

Se examinan los siguientes factores socio-culturales y sicológicos en machi mujeres y hombres: 1) conceptualizaciones sobre machi de centros urbanos, 2) variación en competencia ritual de las machi, 3) motivaciones personales de cada uno para hacerse machi. ¿Como se comparan las machi mujeres con machi hombres? ¿Por qué se hacen machi? ¿Y como varían?

El rol de la o el machi mapuche requiere de cierto conocimiento y comportamiento ideal para su rol (farón 1964:138-176). Sin embargo, cada machi toma el rol de forma distinta de acuerdo a sus experiencias personales y dones. Así, la experiencia subjetiva de la machi se apega a los símbolos culturales y se expresa por intermedio de ellos. Esto por medio del uso que la machi le da a los símbolos y creencias culturales y como ella o el conceptualiza este uso.

Como las motivaciones personales de la machi se relacionan con su competencia en el rol ritual, y la percepción que tiene la comunidad de machi en general.

Se realizarán interrogantes como las siguientes: ¿se ajusta el comportamiento de la machi a la percepción general que la comunidad tiene de ellas o ellos?, ¿Cómo se usan los símbolos culturales de machi en forma individual?, ¿Cómo afecta el rol de machi al status de las mujeres y hombres que tomaron este rol?.

- Las conceptualizaciones sobre machi de la comunidad. Estas conceptualizaciones establecerán el marco general dentro de la cual se verán los casos individuales, cuando los conceptos culturales se comparan con los casos individuales. Se verá si hay variación individual, pero ninguna diferencia sexual (entre hombres y mujeres machi) o al contrario, que difieren considerablemente en algún aspecto.

- Variación en competencia ritual de machi, las machi mapuches son llamadas sobrenaturalmente e través de sueños, visiones y enfermedades, pero tienen que ser entrenadas por mucho tiempo por otra machi antes de ser consideradas suficientemente competentes para ser a su vez machi. El hacerse machi también depende de la voluntad del afectado, la fuerza del llamado y de la ayuda de la familia para su entrenamiento. Cada machi tomará su rol de forma distinta y se destacará más en algunos aspectos que en otros, dependiendo de sus atributos personales.

- Motivaciones personales. Las machi están influenciadas por conceptualizaciones culturales, y por las expectativas que la comunidad tiene del rol de machi. La competencia ritual se puede medir de manera uniforme para todas las machi, pero la manera en que incorporan estos elementos a su experiencia depende de sus motivaciones profundas, restricciones, necesidades personales, y su llamado a servir.

Este trabajo intenta contribuir al estudio de la relación lengua –cultura –sociedad desde una perspectiva centrada en el análisis del discurso. Los recientes enfoques en el campo de la etnolingüística otorgan cada vez más importancia a la interrelación que se da entre la estructura del discurso y la función del mismo, como una expresión y actualización recíproca de la relación entre la lengua y la cultura de una sociedad.

ILUSTRACION DE LA MACHI



3.- MARCO TEORICO Y DISCUSION BIBLIOGRAFICA

La machi es una chaman según Levi –Strauss (1970 antropología estructural, editorial Eudeba, buenos aires), según Pedro Mege en su obra la Imaginación Araucana (Fondo Matta, museo de arte precolombino primera edición 1997) la llama la hechicera excesiva, cuantas formas hay para llamar a una machi, esto tiene que ver con el modo lingüístico de producir una consonancia que exprese las fuerzas de la naturaleza a través, de conceptos que pueden ser entendidos con la gramática comparada de ferdinand de saussure. Toda invención sirve para hablar de una cultura como dice Pedro Megge R. (el castellano no traduce el golpe fonético que se produce al pronunciar tralkamachi o hechicera del trueno, se necesita de una lengua aglutinante y dura para rescatar el efecto de su impacto sonoro). La lingüística mapuche no escapa a esta disciplina antigua que se ocupa del uso discursivo del lenguaje.

El deslizamiento de la dialéctica a la sofística define el mayor peligro de declive del discurso, la machi no escapa al sofisma, creatividad colectiva cuyos resultados se han ido de generación tras generación. Según la tradición oral mítica mapuche, el cosmos se compone de siete tierras cuadradas-plataformas estratificadas y superpuestas en el espacio cósmico (Grebe et. 1972: 50), dichas tierras representan dominios controlados por potencias sobrenaturales, tanto benéficas y constructivas como también maléficas y destructivas. Las cuatro tierras cuadradas superiores conforman el wenu-mapu (tierras altas). Es el ámbito supremo de las fuerzas del bien, donde residen los dioses y espíritus benéficos, antepasados, machi y caciques difuntos, en cambio en el raniñ-mapu (quinta tierra) residen los weküfe (espíritus malignos) y en el minche-mapu (séptima tierra) los kalku y weküfe (brujos y espíritus malignos todos los cuales son agentes del mal, la enfermedad y la muerte, y por último en el mapu (la sexta tierra) residen los hombres y mujeres mapuches, coexistiendo en ella las potencias del bien y del mal todas estas tierras cósmicas fueron creadas en orden vertical descendente, adoptando como modelo la plataforma del dios creador situada en la altura máxima. Los tres géneros tienen en común la rivalidad entre discursos opuestos, entre los cuales hay que elegir el más apropiado. En cada caso, se trata de hacer prevalecer un juicio sobre otro, la controversia reclama su resolución, incluso en el género epidictico se puede hablar en sentido lato, de litigio o proceso, el sistema ritual es un proceso dentro de la sociedad mapuche. La noción técnica de observación es pues abandonada, y si la observación es evidencia, también lo es esta última o podemos ocuparnos de la cuestión de la evidencia científica sin la ayuda del término, técnica evidencia.

En vez de eso nos podemos arreglar con la noción de oraciones observacionales para evidenciar los signos lingüísticos, así la machi pasa al terreno de las reuniones conmemorativas sin problema de cumplir con el proceso que hemos venido considerando. El tiempo es un factor dado en nuestra situación social, este es un aspecto esencial de nuestras vidas que damos por supuesto (Er. Leach, 1961 Ed, seis barral). El estructuralismo de Leach es sincrónico en el tiempo, esta oposición del acontecimiento y la estructura es en efecto la que constituye al parecer, la fuente principal de los problemas epistemológicos promovidos por las ciencias humanas, el problema epistemológico fundamental lo plantea precisamente, esta actividad de estructuración sui generis considerada por una

interpretación que se cree apresurada como prueba del idealismo espiritual mapuche, la comunicación entre los dominios cósmicos del bien y los mapuches es posible mediante la intervención de la machi, intermediaria entre los humanos y las potencias cósmicas benéficas. De este modo, ella es capaz de generar la energía vital, salud, bienestar supervivencia y destino de los seres humanos. Dicha intervención se produce mediante las potencias positivas comunicadas en las experiencias oníricas y en el trance extático chamánico, opuestamente, las potencias negativas del mal operan mediante la intervención del kalku (brujo o bruja) y de los weküfe (espíritus malignos). Estos últimos generan sufrimiento, desgracias, enfermedad y muerte destinados a los seres humanos.

Lo importante como objetividad integral, puede nacer de esta oposición dialéctica entre la aprehensión sensible del mundo y la construcción inteligible del esquema científico. El rewe constituye una representación icónica de la construcción simbólica del cosmos mapuche. Hay dos variedades de rewe: uno, con un tronco de siete peldaños, que representa al cosmos mapuche total que suma siete tierras; y otro con un tronco de cuatro peldaños, equivalente al wenu-mapu (cielo mapuche), integrados por la suma de cuatro tierras superiores del cosmos mapuche. Por su parte, el kultrún mapuche (timbal chamánico) representa la tierra mapuche (Grebe 1973), mientras su vasija, con diversos objetos terrestres en su interior-equivale a la tierra, su membrana pintada en cruz es polisémica, representa tanto a la división de la tierra mapuche en cuatro lugares, cuatro familias regionales y un centro, como también a los cuatro puntos cardinales, a las cuatro estrellas, astros o planetas; y asimismo a la machi, su dueña, puesto que su voz y espíritu ha sido introducido ritualmente en su interior.

Lo propio de la condición humana, una vez surgida, es la cultura que como sabemos, consiste ante todo en un sistema de signos que se relacionan entre si conforme a reglas y la primera regla es el respeto a las diferencias, la cosmovisión mapuche proporciona un modelo explicativo del universo, mediante el cual es posible acceder a los símbolos y sus referentes compartidos, estos últimos permiten una comprensión mas profunda de la construcción cultural de su universo simbólico. Un estudio reciente (Grebe1993) ha revelado la existencia de los ngen, espíritus de la naturaleza silvestre. Los dioses creadores han confiado a cada uno de éstos el cuidado de un elemento, al cual el hechizado cede ante el terror que experimenta, esta diferencia de la integridad de los convocados a las reuniones conmemorativas la que no deja de ser atendida por la machi pasa por un proceso de producción, que abarca, por igual, las relaciones que los humanos mantienen entre si, como las que estos mantienen con la naturaleza, Maurice Godelier (Instituciones Económicas). La Machi no queda exenta a estas instituciones económicas, las que no dejan de ser estructuralismo económico, en su sentido, lato los modos de producción son conjuntos duales de estructuras sociales.

La machi no deja de emplear la producción como resultado de los elementos que integran las fuerzas de la naturaleza, la noción de estructura implica una seguridad muy significativa en la congregación ritual, las ceremonias religiosas organizadas, tienen lugar dentro de relaciones sostenidas entre grupos de linaje, relaciones que implican la participación regular de muchas reducciones, esta reunión tiende a coincidir con la expresión regional (local), del sistema de matrimonios matrilaterales. Es decir, grupos de donadores y de receptores de mujeres, relacionados en forma permanente por los

matrimonios matrilaterales. También constituyen parte de la comunidad ritual (Luís Farón). Un rango central de la moral religiosa mapuche, es el concepto de una relación de mutua dependencia entre los vivos y sus antepasados. Esto representa una moral basada en la familia, simbolizada por la extensión de términos apropiados de parentesco a los miembros de la congregación ritual. La relación especial entre los vivos y los muertos se expresa en forma casi dramática en los funerales (awn), y en los ritos de fertilidad (nguillatún). Cada una de estas ceremonias une a un cierto número de linajes y reducciones en acciones rituales concertadas. Las creencias religiosas mapuche implican la propiciación de los antepasados auténticos del linaje, la definición de los ancestros míticos, elucidado de un panteón de dioses que reciben un énfasis regional y las suplicas a ngénechen.

La machi realiza sus funciones de diversas formas dentro de los patrones culturales aceptables para los mapuches. El rol de machi está culturalmente como propiciador de los espíritus ancestrales, combatiente de las enfermedades y fuerzas del mal, conocedora esotérica de los sagrados códigos y normas que velan por el bienestar de la comunidad, y gran conocedor de hierbas y remedios. La importancia de los sueños chamanicos, el rewe o el altar y el tambor ritual o kultrum también son aspectos comunes a todas machis. Bacigalupo, ha observado las grandes diferencias que existen entre ellas, y la importancia que tienen éstas para la realización reciproca entre machi-paciente, y machi-comunidad. Explora como varían estas según: 1.- Su ubicación geográfica (zona de valles centrales cercanas a centros urbanos, zona costera del centro sur, zonas cordilleranas, y precordilleranas lejanas de centros urbanos), 2.- Su grado de adaptación frente a prácticas medicinales y culturales chilenas (rol adaptado, rol atenuado y nuevos roles emergentes), 3.- Tipos de llamamientos (espíritu heredado, Perrimontúm o catástrofes naturales) y sus connotaciones (machi de sol, de luna y de dios).

Bacigalupo encontró una mayor proliferación de machi en zonas de agricultura intensiva más aculturadas y cercana a centros urbanos donde los jefes rituales son menos importantes y la machi ha asumido nuevas funciones. El tratamiento de enfermedades psicosomáticas producidas por el desarraigo y la pobreza son atribuidas a causas sobrenaturales que le da una nueva vigencia a la machi, descubrió además que existe una clara tipología de machi en estas zonas basada en distintos llamamientos, pero cuyas reputaciones individuales dependen de sus características personales y no del tipo al cual pertenece.

Las machi, como muchos otros chamanes (curanderas indígenas contemporáneas) interactúan con sociedades occidentales modernas dominantes, sin perder por ello el nexo con sus propias tradiciones, ni cambiar la esencia de su matriz cultural. Ellas han sobrevivido al colonialismo de la medicina occidental y la competencia de la medicina popular, por que son capaces de tratar el desequilibrio entre mente, cuerpo, emociones, espiritualidad, medio ambiente y medio social. Aunque la machi sigue usando las pautas tradicionales de curación, al mismo tiempo trata las enfermedades de la modernidad, mientras los mapuches explican la existencia del desequilibrio como producto de la acción de un ente maligno. Los chilenos no mapuche (wingka), no tienen explicación espiritual para estos desequilibrios, pero sus síntomas no son los mismos (angustia, estrés, depresión e insomnio).

El mal y las enfermedades espirituales son mas frecuentes en las zonas cercanas a las ciudades, por que es allí donde la cultura hegemónica chilena discrimina mas fuertemente contra el mapuche, produciendo en ellos síntomas psicossomáticos. Los mapuches sienten angustia y desarraigo al sufrir problemas de inadaptación, pobreza y discriminación frente a la cultura hegemónica chilena. También existe mayor competencia entre los mapuche por empleos, recursos y tierras escasas provocando mayor envidia y celos entre vecinos, parientes y amigos. Es además en esta zona de frontera, en la región de la araucania donde se ha incrementado el número de personas (wingka) que buscan los servicios de machi para curarse de los males de la modernidad.

Las machi mapuche son llamadas sobrenaturalmente a través de sueños, visiones y enfermedades, pero tienen que ser entrenadas por mucho tiempo por otra machi antes de ser consideradas suficientemente competentes para ser a su vez machi. El hacerse machi también depende de la voluntad del afectado, la fuerza del llamado y de la ayuda de la familia para su entrenamiento. Cada machi tomará su rol de forma distinta y se destacara más en algunos aspectos que otros dependiendo de sus atributos personales.

Se espera que las machi tengan un poder sobrenatural, y que aprendan técnicas de trance, curaciones, conocimiento herbal y que adquieran su parafernalia ritual, como el kultrún, el rewe y otras. Deben poder sacar los espíritus malignos o wekufes del cuerpo de los enfermos, en las ceremonias de curación o machitún, y llamar a los pillanes o espíritus ancestrales y ngénechen o sus deidades para ayudar a la comunidad mapuche en el ngillatún o ceremonia de fertilidad ritual

Las fuentes etnohistóricas parecen indicar que el chamanismo sigue teniendo un rol importante en la cultura mapuche contemporánea, especialmente en las zonas más cercanas a los centros urbanos.

Los autores Farón 1964, Dillehay 1990 y Stuchlik 1976 indican que la situación tradicional de los mapuches ha cambiado por la pérdida de tierras y recursos materiales de los mapuche, debido a esta situación los hombres han comenzado a trabajar fuera de la comunidad por sueldos fijos y las mujeres han empezado a vender artesanías y a trabajar como asesoras en las zonas urbanas, como lo indican Bengoa 1983 y Montecino 1984. A pesar de esta situación, Dillehay 1985, ha indicado el crecimiento del poder de las machi en las zonas urbanas, en ellas adquieren poder político informal.

Las fuentes etnohistóricas también señalan que tradicionalmente los machi eran hombres afeminados quienes invocaban a los espíritus familiares antiguos o pillanes para ayudar a curar enfermedades y para proteger a la comunidad. Antiguamente estos pillanes eran los espíritus muertos de guerreros, soldados muertos en combates y machi antiguas (Rosales 1674), lo que indica que estos espíritus serían todos masculinos. La teoría de denominar de esta forma a los machi cambia, en la actualidad la mayoría de los sacerdotes ya no son hombres, después de 1884, por el efecto de la reducción de tierras en territorio mapuche, según Farón, a través de su reflexión, la matrilinealidad, determina a los sacerdote como machi mujeres.

El primer indicio de machi mujeres no está claramente documentado y farón indica que el cambio de la predominancia de machi hombres a la predominancia de machi mujeres no está claramente documentado, Cooper 1946, ubica los primeros indicios de la existencia de machi mujeres en la segunda mitad del XVIII, Alonso de Ovalle 1646 lo ubica desde el siglo XVII y Moesbach a fines del siglo XIX.

Levi Strauss rechaza las interpretaciones clásicas en el estudio de la mitología, en primer lugar los mitos no expresan como se ha querido ver frecuentemente, sobre todo desde el terreno de la filosofía, los problemas externos que los hombres se han planteado desde siempre, su origen, su destino, la naturaleza de lo real, el orden, lo importante es la naturaleza de lo real, Moesbach tiene la razón según la lógica de mi tesis fundamentada en la teoría del parentesco de farón 1964.

Desde el punto de vista de la comunicación, la transición de la naturaleza a la cultura se ha apoderado como consecuencia de la ruptura de comunicación entre los hombres y los dioses, debe existir una mediación, en la cultura mapuche, esa mediación es la machi.

La machi sirve a las reuniones conmemorativas como equilibrio de la condición humana y es esta condición humana, llena de cultura, es la que consiste en un sistema de signos que se relacionan entre sí a través de un sistema de reglas y la primera regla que define la comunicación a buena distancia, es la exigencia al respeto de las diferencias. Las culturas nunca deben ser homogéneas se contraponen los objetos rituales en cada operación.

Contrañéndome a Pedro Megge la machi no se inicia a través de una reglamentación de los hombres, la machi es iniciada epidicticamente por las fuerzas de la naturaleza a través de las reuniones conmemorativas, es un auto revelarse, aunque no elaborada en conceptos científicos tan estrictamente definidos. Cuando se sustituye la escritura por el pensamiento, los que se privan de esta imagen sensible, corren el peligro de percibir más que una masa informe con la que no saben que hacer (Ferdinand de Saussure).

CEREMONIA, RITUAL



4.- CHAMAN Y MACHI

Los chamanes son agentes medico-religiosos propicios de una sociedad tribal o de cacicazgos. Los chamanes participan en la economía de subsistencia además de realizar las labores propias de su profesión. Se diferencian de las demás personas de la comunidad por entrar en trance, comunicarse con deidades y espíritus, y tener sueños, visiones, y enfermedades que son atribuidas a causas sobrenaturales. Los chamanes no se hacen profesionales por voluntad propia, sino que son elegidos sobre-naturalmente, y esta elección es algo que ellos no pueden rehuir. El neófito tiene contacto con los espíritus ancestrales y transmite sus mensajes, tiene alucinaciones y realiza vuelos mágicos para recuperar almas perdidas. Los chamanes tradicionales no se organizan ni actúan en grupo sino en forma individual. Es común entre ellos la práctica del ventriloquismo y los ritos de curación donde el mal se extirpa físicamente del cuerpo del enfermo en la forma de piedras, lagartijas, bichos y otros objetos, produciendo una sensación de alivio en el paciente.

El rol tradicional del machi del siglo XVI y principios del siglo XVII es equivalente al rol chamanístico siberiano definido como hombre medico sicopompo, místico, sacerdote y mago que esta en control de los espíritus (Eliade: 1964). La sociedad mapuche era una sociedad centralizada antes de 1884, conformada por pequeños grupos creados en base a relaciones de parentescos. Tradicionalmente, el machi era el propiciador de los espíritus ancestrales, combatientes de las enfermedades y fuerzas del mal, conocedor esotérico de los sagrados códigos y normas, hierbas y remedios. El actuaba como médico y exorcista en la ceremonia de curación llamada machitún, donde el mal es exorcizado y el alma del enfermo es recuperada de las manos de espíritus malignos o wekufes en el mas allá, el machi bendecía al moribundo para que su alma se juntara con la de sus antepasados y no se convirtiera en un wekufe o espíritu maligno. Además, los machi solían hacer adivinaciones y dar consejos que le daban mayor seguridad al hombre mapuche sobre su futuro incierto en situaciones conflictivas. Estos consejos estaban guiados por creencias religiosas y normas morales y éticas de conductas mapuches, que llevaban a una convivencia armoniosa con la comunidad viviente y con los antepasados. Con un propósito bastante parecido, el sacerdote católico busca salvar las almas de sus feligreses y les aconseja según los patrones de moralidad cristiana y bendice a los moribundos para que sus almas encuentren paz en el más allá.

En el siglo XVI y XVII los machi eran mayoritariamente hombres propiciaban pillanes o espíritus masculinos (Bacigalupo: 1988), de caciques, soldados y machi antiguos para tener suerte en la guerra, hacer adivinanzas y realizar curaciones. Las ceremonias colectivas de nguillatún tenían un énfasis netamente militar donde oficiaban los Nguenpin u oradores. Los machi contribuían con sus augurios sobre el resultado de las batallas y los lugares donde se encontraba el enemigo (Rosales).

Con la pacificación, el énfasis de los nguillatunes se volcó a la agricultura (Farón: 1964), y las congregaciones rituales bajo el sistema de reservaciones se hicieron cada vez más grandes. Los nguillatunes se realizaban principalmente para pedir fertilidad y abundancia de cosechas y dar gracias por lo concedido.

En esta época empezaron también a predominar las machi mujeres. Las primeras aparecieron a fines del siglo XIX (Moesbach: 1930), predominan sobre los machi hombres en la época post-reduccional. Estas machi eran regidas por el cuyen o la luna, el ser tutelar de la fertilidad, la generación y la fecundidad (Latcham: 1922), elementos necesarios para lograr una buena cosecha. En la época moderna, el ochenta por ciento de las machi son mujeres. La función de la machi se modifica según los cambios socio-económicos producidos en la sociedad mapuche y se transforma en un chamán-curandera. El rol de la machi aún está en procesos de transformación, y en algunas zonas empieza a adquirir elementos del rol sacerdotal.

Las machi se convierten en mediadoras de ngénechen cuando adquieren poder informal, cuando aparece la agricultura y la especialización, y cuando dejan de estar vinculadas a la guerra, empiezan a adquirir importancia las actividades de grupos de machi y a formarse grupos solidarios entre machi que trabajaban como profesoras de aprendiz. Ahora la machi es poseída por su espíritu familiar y depende de la fuerza de ese espíritu en vez de dominar a los distintos espíritus sobre-naturales, como sucedía con el machi-chamán de antaño.

En el siglo XIX aparece el concepto de ngénechen, la deidad mapuche, y se afianza con la sedentarización de los mapuches al implantarse el sistema de reducciones en 1884. Las machi empiezan a propiciar más a ngénechen y a las deidades regionales y cada vez menos a los espíritus ancestrales. Esto es consistente con los nguillatún de hoy, que están formados por una gran congregación heterogénea que no tiene espíritus ancestrales en común. En la actualidad los rezos de machi se dedican predominantemente a la propiciación de deidades y espíritus ancestrales regionales. Son los ngenpin los que propician a espíritus ancestrales locales para fortalecer los vínculos del patrilinaje.

Las descripciones sobre la prácticas curativas de las machi del siglo XVII (rosales), coinciden con las características básicas de las curaciones actuales, como el uso del canelo, el sahumero. El uso del kultrún determina la existencia de grupos de machi, el exorcismo y la operación ritual. Lo que se pierde son los aspectos mas dramáticos de los rituales de machi, el sajar la lengua y abstraer sangre del cuerpo, el que el kultrún salte al lado de la machi cuando está en trance, el pisar tizones ardientes y realizar verdaderas operaciones con instrumentos punzantes.

5.- NGENPIN Y EL SACERDOTE

Las machis como sacerdotisas se conciben transculturalmente como profesionales de tiempo completo, que asumen sus funciones, herencia social o sucesión. Realizan un culto eclesiástico y están bajo el control del admapu. Las formas más básicas de sacerdocio se encuentran en sociedades agrícolas donde el líder socio-político es a la vez líder religioso, es el caso del ngenpin mapuche, estos sacerdotes son benevolentes, realizan cultos ancestrales y rituales vinculados a la agricultura. Las formas más desarrolladas de sacerdocio se dan en sociedades estatales políticamente integradas, donde el sacerdote sólo realiza funciones religiosas como es el caso del sacerdote católico.

Los sacerdotes tienen que pasar por un sistema de educación formal y adquirir conocimientos intelectuales de su cultura que se relacionan con el mundo sobre-natural (rituales, conocimientos de historia, genealogía y antepasados, conocimientos acerca de deidades y espíritus, y en el caso de los sacerdotes pre-colombinos, un conocimiento cabal de astronomía). Durante los cultos eclesiásticos la congregación religiosa asume un rol pasivo frente a las ceremonias realizadas por el sacerdote (Harris: 1987).

En la cultura mapuche, nunca ha habido agentes religiosos desvinculados del admapu y respaldado por un sistema jerárquico estatal como en el caso del sacerdote católico. La sociedad mapuche tradicional tenía una organización política centralizada, no existían los especialistas políticos estatales. Hoy en día con el sistema imperante de reducciones, hay un jefe a la cabeza de la reducción, pero se mantiene el sistema de autoridad centralizada. Cuando la machi o el ngenpin o nguillatufe (jefes ceremoniales) oran en el nguillatún, realizan una actividad adicional a su trabajo ordinario que les permite subsistir.

El ngenpin o nguillatufe es una persona que sabe orar, es instruida o aprende de oídas de otra persona y tradicionalmente es el que ora en las ceremonias de nguillatún, puede haber varios ngenpin, pero sólo uno de ellos es el jefe ritual que lidera la ceremonia. Los ngenpin están vinculados al sistema patrilineal por nacimiento (Farón 1964). El ngenpin representa el patrilinaje dominante en el ritual colectivo del nguillatún, y conecta a los vivos con los antepasados. La existencia de los ngenpin es documentado a partir del siglo XVII. Rosales se refiere al ngenpin como el hijo del cacique que cuenta a toda la gente noble y les hace un razonamiento desde lo alto, refiriendo las personas principales que han muerto de su linaje en aquellos años pasados y dando el parabién a los presentes de que estén para ornamento de su patria y estirpe. El ngenpin tiene conocimientos de rezos tradicionales que no tiene el mapuche común, conoce la genealogía, según la teoría del parentesco de Farón, y la lengua antigua. Los ngenpines no entran en trance ni son poseídos por espíritus, como las machi, pero cuando un ngenpin poderoso muere se cree que algún miembro de la familia heredará el espíritu del orador para continuar con la tradición. Rosales clasifica a los ngenpin como sacerdotes, porque son especialistas de tiempo completo. Como resultado de su posición social como jefe de linaje, y no como sacerdotes católicos integrados al sistema estatal chileno.

Tradicionalmente el nguillatufe o ngenpin principal, conducía la ceremonia y era el hijo del cacique de la reservación anfitriona del mercado nacional en formación después de 1884 el que seguía la tradición oral. El cacique no era jefe de varios linajes no emparentados, fue el toqui, en su defecto algún anciano de linaje dominante de la reservación, un cabeza de familia o lonko tendría actualmente la autoridad como jefe de la congregación religiosa que desempeñara el rol de jefe, era suficientemente competente, se recurría al ngenpin de otras reservaciones y más recientemente a los servicios de las emergentes machi. En la actualidad los lonkos tienen cada vez menos entrenamiento en las prácticas rituales tradicionales y no se sienten capaces de realizar el rol del ngenpin en los nguillatún.

Las características del ngenpin y de la machi son bastante distintas, aunque los dos pueden officiar en el nguillatún, los ngenpin están asociados al poder político y social y funcionan dentro del sistema de parentesco patrilineal, son jefes u hombres mayores del patrilinaje, parientes de los espíritus ancestrales y conocen los derechos y obligaciones de distintos grupos de parentesco dentro de la congregación. Aprenden los rezos tradicionales y la genealogía de los antepasados formalmente, pero no tienen ningún poder sobrenatural más allá del efecto que tienen los rituales llevados correctamente.

La machi no es ajena a las estructuras de parentesco y participa donde los conocimientos rituales son escasos. La machi tiene un contacto directo con el mundo espiritual a través de estados de conciencia y deriva su poder de un espíritu familiar, mientras que el ngenpin sólo se comunica con entidades espirituales a través de ofrecimientos y propiciaciones aprendidas formalmente. Las machi dirigen a su espíritu familiar y lidian con espíritus. El ngenpin es el representante de la comunidad ante sus antepasados, y su función es más dinástica, logran la unión y la solidaridad entre distintas reservaciones dentro de la congregación. La función sacerdotal de la machi tiene un enfoque más religioso, refuerzan habilidades rituales y ahuyentan espíritus malignos. La machi officia en el nguillatún por sus poderes sobre-naturales y su capacidad para combatir espíritus malignos.

Cuando la machi participa en ceremonias de nguillatún, combina elementos del rol chamánico tradicional con otros que son sacerdotales. Sigue realizando ceremonias individuales de curación, pero además empieza a propiciar a deidades y entes sobrenaturales para lograr beneficios Comunitarios.

Rol social y la función religiosa del machi.

La condición chamánica en la sociedad mapuche, se encuentra determinada por dos lógicas, en primer lugar por un nexo parental y de ascendencia, el cual posibilitó que este rol haya sido cumplido por antepasados de la machi y que por sucesivos relevos haya llegado a ser ejercido por ella, y en segundo lugar por la elección de la cual ella es objeto por parte de la divinidad, hay pues una continuidad genealógica que discurre generacionalmente dentro del linaje, manifestándose a través del tiempo. Los espíritus que obran como mensajeros y mediadores para combatir la enfermedad y el mal a través de la machi, actualizando de este modo un encadenamiento vertical que, partiendo de ngénechen, pasa por su enviada y se comunica por la machi a los miembros de la comunidad o grupo

afectado, para que todos enfrenten y derroten al mal. Este por su parte, exhibe su continuidad emparentándose con los miembros de la familia que le ha acogido, en una surte de alianza cuyos lazos una vez trenzados con la vida de un miembro, ya no es posible romper. Su protección va cobrando la vida de una familia hasta terminar con ella, chamán y kalku son, en cierto modo, elementos nodales en la interrelación de lo terreno con lo etéreo benigno y con lo maligno (Kuramochi 1990).

Nadie decide por sí mismo ser machi, ni otros miembros de la comunidad proceden en forma alguna a elegirlo o designarlo. Aunque tal ejercicio es prestigioso por una parte y rentable, por otra es una tarea muy dura y de gran sacrificio. Por lo tanto hay personas que deciden no seguir este llamado, otras que lo asumen y otras que se debaten entre una y otra opción. En un relato estudiado por Grebe, una mujer elegida no acepta este llamado y manifiesta que sabe que ha interrumpido el flujo de la tradición y el desarrollo de la identidad de su pueblo, pero, por otra parte, se sabe que en algunos de sus descendientes volverá a presentarse este llamado. En otro relato, después de numerosos hechos, visiones y repetición de fenómenos que señalan como elegida a una niña, ella y su familia aceptan esta misión (Carlos Cayupán). En el caso de la indecisión, estamos presenciando el proceso de una joven que habiendo decidido no ser machi, a pesar, de sus múltiples sueños o visiones y al sentir la presencia de espíritus tanto buenos como malos que no la dejaban en paz, ha decidido finalmente ser machi.

La elección a veces se manifiesta incluso en la niñez. La madre de la niña que se inicia como machi, tuvo sueños sobre su hija, premonitorios en este caso. Soñó un ritual relacionado con un corte o perforación de la lengua de la niña a través del cual atravesaba un filamento vivo; ello será adoptado por la nueva machi. Grebe nos dice que atravesando la cordillera una mujer con su hijita pequeña, quiso sacar huevos de un nido de un árbol, al subirse, cayó el nido aparente cubriendo un haz de culebras, esta señal indico la elección temprana, en la realidad futura fue una machi con gran poder.

Las curaciones logran eficacia por la oración, nivel de actuación sobrenatural que alcanza vibraciones suficientes, exaltación y poder sobre una zona oculta de las cosas y los seres, tal vez perceptible también para los poetas o los alucinados por el canto, tal como en otras culturas dentro de un sistema de comunicación de múltiples códigos en la dimensión sagrada, activando el nexo que lo liga a lo natural.

Persistencia de los seres malignos

Observo una línea de continuidad en las vinculaciones de los seres malignos con los hombres de modo que una alianza se perpetúa en los descendientes. Se presenta también, una relación inexplicable aún en estas alianzas y sus efectos como en las víctimas de los brujos en relación a la sangre. El mal sólo ataca a los que están ligados sanguíneamente, además es muy persistente el patrón de favor y pago de animales a familiares, cuando los animales se terminan comienza la envidia y se origina el kalku.

Lucha de la machi contra el kalku..

La etnografía de Farón revela que había entre los de Novolhue y Huichalhue contra los de Huilcuve (Temuco); que hubo enfrentamientos entre jefes en la región de Chaura por asuntos matrimoniales; una relación nos habla de enfrentamiento por razones de no avisar a la familia de una mujer sobre su muerte y otra del enfrentamiento del cacique Colipi con sus enemigos de raza auxiliado por los extranjeros. Otros relatos hablan de enfrentamientos entre mapuches. Por otra parte, aukan es un término anterior a la guerra llamada de Arauco (en los relatos del diluvio se habla de aukanko: levantamiento. Sin ley ni autoridad no hubo naturalmente situaciones de dominantes y de dominados u otras equivalencias como explotadores y explotados es decir no era una sociedad de estado, pensando en la lógica del mercado nacional de 1884. De acuerdo con Clastres, el discurso económico estatal de la república de Chile, determina la lógica de reducción. El discurso levistraussiano define el estructuralismo a través del concepto de reciprocidad, fundamental y aceptable para validar la existencia de la guerra en la sociedad primitiva mapuche, concuerdo en que debe existir para la perfilación y conservación de la identidad el enfrentamiento con otros grupos. Comenzando con los mitos de orígenes, el mito diluvial presenta el enfrentamiento entre dos grandes cerros-serpientes, mito que pervive y que está muy lejos de tener el significado distante que podría tener para nuestra cultura de mercado nacional. Los registros actuales muestran la pelea de los volcanes con gran persistencia y con variaciones según Kuramochi, este acontecimiento remoto pervive en la costumbre del fuego sagrado de los sacrificios y del baile ritual en la región de Calafquén para los mapuches. En este contexto quisiera situar el machitún como enfrentamiento con las fuerzas del mal. A este respecto muchas personas de la sociedad mapuche son tomadas como medios por el mal por su falta de fe o el alejamiento de su tradición, para actuar contra otro que podría llamarse enemigo (la motivación más frecuente podría ser la envidia o la venganza). Por otra parte, los litigios son una forma de guerrear legalmente, sin embargo en donde la guerra continúa por una desvalorización y rechazo de la cultura es con respecto a lo llamado wingka, este hecho fundamenta mi teoría del racismo mapuche. Muchas veces la machi siendo mediador del servidor del cielo dice que causa el mal el que su gente se mezcle con los wingka, abandonando sus tradiciones, y en esto puede verse una forma de resistencia inducida por la cultura circundante que opera reforzada por el nivel religioso.

Lo que se da aparejado con un cierto ensimismamiento de la cultura y una sujeción ansiosa a la tradición, es lo que pareciera acercarse a lo que Levy-brühl dice de la mentalidad primitiva “hacer lo que los antepasados han hecho y no hacer lo que no han hecho”. Las guerras religiosas son más largas y enconadas, según lo muestra la historia. Las machi que siguen siendo elegidas y que siguen actuando en bien de la gente, son propiciadoras de la actualización constante de este enfrentamiento cubierto por un impulso hacia la identidad enfrentada al estado nacional y al mercado republicano chileno. Sin embargo, internamente, las luchas grupales han dejado lugar al ataque oculto, individual, pero igualmente actuante y muchas veces con desenlace fatal, de unos a otros por la brujería, además de los enfrentamientos de litigios, derivado del problema de la tierra. Este enfrentamiento confirmaría la tesis de Clastres sobre la sociedad primitiva exenta del mercado económico chileno, fundamento del kalku por la falta de fe en ngénechen, esto implica desvalorizar al wingka, lo que promueve a la civilización del mercado chileno a no idealizar a la sociedad mapuche. Conviene, por último, recordar el carácter altamente guerrero del pueblo mapuche que aparece introduciéndose como una cuña entre los

aborígenes del norte y del sur de Chile, que por testimonios arqueológicos, antropológicos y lingüísticos, destacan como diferentes, llamando la atención su ferocidad en las costumbres guerreras, como desollar, decapitar, las que no se encuentran en otros grupos indígenas.

Sentido comunitario

El mal es una agresión a la comunidad y se origina muchas veces por una falta de ésta y como tal es enfrentado por la comunidad en el acto curativo. Ya se ha propuesto el carácter mediador de la machi con la especificación de que ella está en un doble servicio a *ngénechen* y a la comunidad. Esta actuación de la machi restringe y regula su poder y su individualidad dentro del proceso colectivo en la comunidad no autárquica, aunque con dificultad por el problema de la tierra, regida por la ley de reducción de 1884, que afecta el plano religioso mediatizado por espíritus ancestrales. La misma divinidad se ve comunitariamente en las invocaciones e imprecaciones. ¿Dónde se sitúa entonces la individuación? al parecer en el mismo acto distintivo del otro como enemigo, del mal mediatizado por otros miembros de la misma comunidad, en otros términos es una forma de guerra interna. He aquí, al parecer, una forma de hostilidad, de guerra, que la etnografía muestra de gran incidencia y hasta en progresión. Un aspecto destacable resulta la transposición del patrón de intercambio, dar-recibir, observable desde las ceremonias de rogación, a las relaciones del hombre con los brujos o espíritus malignos: se recibe riqueza, se paga con vidas de animales y de personas.

6.- EL CONCEPTO MAPUCHE DE ENFERMEDAD

La lógica consensual tradicional mapuche plantea que no existe una línea divisoria entre mente y cuerpo como en la medicina occidental oficial. Todas las enfermedades mapuche se tratan en forma holística, y tienen componentes espirituales, mentales y físicos.

Según esta visión, las emociones, los procesos orgánicos y psíquicos están interrelacionados: las emociones afectan el flujo de la sangre en el corazón, el estómago el hígado y los riñones, la tristeza y los problemas familiares afectan el funcionamiento de los órganos, por lo cual la cura de enfermedades es tanto espiritual como física. Cuando a un problema o enfermedad se le atribuye una causa espiritual, las características de los malestares fisiológicos están íntimamente relacionados con el tipo de espíritu maligno que se cree está actuando.

Las machi entregan hierbas medicinales a sus enfermos, además de aconsejarles en la resolución de conflictos personales y sociales. Los mapuche deben tener fe en sus machi para que sus curaciones sean efectivas. En verdad, una enfermedad puede ser curada con medidas terapéuticas radicalmente diferentes y teóricamente contradictorias. Lo que importa es la fe que tienen los actores en el método de curación utilizado.

La forma en que los mapuches tratan la enfermedad es un asunto fundamentalmente práctico, buscan las causas, tanto naturales como espirituales, de los fenómenos que experimentan. Los mapuche poseen un sistema de pensamiento mágico-religioso que tiene el propósito racional de buscar las causas de las cosas. Analizan la sucesión de eventos del episodio mórbido y lo clasifican sobre la base de no abstraer la solución concreta a su problema o dolencia.

El tratamiento de enfermedades involucra procedimientos terapéuticos simbólicos y empíricos. Frecuentemente, esto incluye la magia simpática y la extirpación de objetos que simbolizan el mal tales como huesos, piedras y gusanos. A su vez, realizan actos específicos con eficacia simbólica como rituales, oraciones y uso de símbolos. Además, se realizan masajes con hierbas, cataplasmas y la ingestión de remedios hechos con hierbas medicinales.

El mal es percibido como una de las principales causas de la enfermedad y existe una clara vinculación entre el cuerpo biológico y el orden social.

La enfermedad y el mal son concebidos como fuerzas externas al cuerpo del enfermo y a la sociedad mapuche que se activan cuando los mapuche se vuelven envidiosos o transgreden ciertas normas sociales o rituales que rompen con el ideal cultural de reciprocidad y solidaridad.

Las actividades realizadas por la machi para exorcizar el mal y alejar a los espíritus malignos que vienen desde fuera, son una verdadera guerra espiritual y simbólica. Son comparables a los enfrentamientos militares de guerreros mapuche contra el invasor español para defender su tierra, los enfrentamientos entre pülluam (almas de guerreros) mapuche españoles en las nubes, y a la lucha del mapuche contemporáneo para mantener su

identidad cultural frente al proceso de creciente homogeneización de la sociedad chilena y el proselitismo religioso cristiano (Bacigalupo).

- Clasificación de kutran

Tradicionalmente los mapuche clasifican sus kutran de acuerdo a causas y síntomas, la diferenciación entre las enfermedades wingka y las de los mapuche apareció con la colonización.

Los kutran son causados por elementos existentes dentro del mundo mapuche y considerados posibles dentro del ámbito de este mundo y tratados por la medicina mapuche. Algunas dolencias como el cáncer, el sida, la bronco pulmonía, el reumatismo y la tuberculosis son consideradas de origen wingka y tradicionalmente tratadas con la medicina occidental. Sin embargo, hoy en día existen machi y practicantes de la medicina tradicional mapuche que tratan enfermedades wingka leves con hierbas medicinales. Por otro lado, las enfermedades mapuche producen síntomas graves con grandes alteraciones orgánicas también pueden ser clasificadas como wingka kutran.

Las enfermedades pueden tener causas naturales o espirituales y todos los síntomas pueden ser clasificados de acuerdo a su intensidad, duración y localización (Grebe).

Según su intensidad, están los pichikutran o enfermedades menores y futakutran o enfermedades graves.

De acuerdo a su duración, las enfermedades pueden ser lefkutran (recientes) o kuifikutran (más antiguas o crónicas).

Por último, las enfermedades están clasificadas por su localización: kutran lonko (enfermedades de la cabeza), kutran piuke (enfermedades del corazón), kutran forro (enfermedades de los dientes y los huesos), kutran putra (enfermedades del estomago) y kutran namur (enfermedades de los pies).

Las enfermedades más difíciles de curar son las de carácter grave, crónicas y espirituales, que afectan la cabeza y que nosotros denominaríamos enfermedades mentales según la neurología. No obstante, todas las enfermedades espirituales pueden desplazarse de una localización a otra y varían en su forma e intensidad.

7.- KÜYMIN

El rol de la machi no varía fundamentalmente en relación al de los chamanes en general en el establecer comunicación con el mundo sobrenatural e incluso en el enfrentamiento con las fuerzas del mal. Pero hay algunas distinciones fundamentales. En primer lugar él no actúa por motivaciones económicas, de estatus social o incluso de poder, como lo propone Clastres para otras sociedades. El actúa como servidor, en segundo lugar, no es él quien actúa, es el espíritu, quien tomando su cuerpo opera en el ritual, por eso él deja de ser y se convierte en otro ser kuymin. Decir que está poseído, sería una extrapolación grave desde la percepción de la realidad de esa cultura, se trata de otra situación relacional entre los sujetos y la realidad. Su discurso es diferente ya que utilizan términos que no son usuales, aunque no muestra un carácter hermético absoluto, llegando a ser esotérico, metafórico o codificado con alteraciones morfosintácticas y a través de él se produce la corriente de alimentación desde lo religioso funcional a la actualidad comunitaria y a su identidad. En esta comunicación se revela la importancia de la lengua y del sustrato tradicional religioso como elementos constituyentes y preservantes de la cultura.

El dungumachife es el interlocutor del pülle que habla en el ser del kuymin. No obstante otras personas mayores se dirigen a él para alimentar su diálogo. Todos los demás se comunican a través de expresiones corporales rítmicas y gritos de aliento. El sonido de los instrumentos musicales enriquece los códigos de este proceso.

El pülle, según algunos se trata de un espíritu de algún antepasado o de muchos espíritus de machi anteriores que combaten con el machi contra el mal, en la ceremonia terapéutica.

Machitún

Machitún y nguillatún parecen denominaciones ambiguas ya que no existe una ceremonia única, éstas son distintas para cada caso y ocasión. En cuanto a la enfermedad se puede decir lo mismo que en la cultura occidental, que no hay enfermedades sino enfermos. En este sentido no resulta difícil situar el concepto de enfermedad en la cultura occidental. Se ha sobrecargado de estimación la consideración de la enfermedad como un objeto, una cosa en desmedro del aspecto subjetivo implicado. Para la cultura mapuche habría que pensar que la enfermedad es un asunto psicosomático religioso y colectivo, inserto en su concepción continua, horizontal y estratificada del mundo, por que en su cosmovisión entran con igual estatus el sueño, la visión y la interpretación de todas las percepciones del entorno natural e histórico.

8.- **LA INTERRELACION DE ESTRUCTURA Y FUNCION EN LA NARRATIVA ORAL MAPUCHE. ETNOGRAFIA DICURSIVA DEL MACHITUN.**

Este enfoque se sitúa en el análisis de un tipo de genero narrativo mapuche denominado weupin (lenz: 1985) o poesía religiosa, en la forma de un discurso del machitún, pronunciado por una sacerdotisa o “machi” con el propósito de sanar a un enfermo. Para observar la interrelación de la estructura del machitún, pondré atención a los elementos fonológicos, léxicos y de organización poética y retórica por una parte, como asimismo a la función y propósito tanto del evento en general como de las intenciones individuales de los participantes.

El texto que analizare corresponde a una clase de narrativa discursiva o weupin, que se distingue de la narración en prosa que incluye relatos o conversaciones ngütram y epeu, historias de animales y mitos, como también de los ülkantun o cantos de variado tipo. Los weupin son discursos de exhortación a un grupo o a un enfermo que se caracterizan por su alto componente mágico, regularmente con presencia de espíritus sobrenaturales, son además textos muy realizativos ya que la exposición verbal pública pone de manifiesto todo el poder y los conocimientos que se brindan desde el wenumapu.

El machitún en particular, es el rito de curación de un enfermo por parte de la machi, los textos y las frases que lo conforman son verdaderos guiones de acción para lograr el objetivo. Los textos son discursos en el sentido de matriz principal y constituyen un patrón fijo, memorizado, y heredado de las prácticas originarias de machitún, pero la contextualización del rito al enfermo y su caso particular, permite a la machi crear parte de los textos en el momento del discurso. La correcta verbalización realizadora del textoacción a través del espíritu de la machi, es esencial para sanar al enfermo.

El machitún se inicia a la entrada del sol o anüñma, previo a ello se han dispuesto dos coligües paralelos o “kemukemu”, seperados a 80 cm. de distancia y enterrados en la tierra frente a la casa del enfermo, en ellos se posará el espíritu de la machi y ésta se sujetará de ambos al entrar en trance. Asimismo, a los pies y cabeza del enfermo acostado en el suelo, se le plantan dos kemukemu de distinta especie, que se alternarán diariamente mientras dure la sanación.

El pariente más directo del enfermo presenta a la machi su petición para la sanación, hace esta alocución sentado frente al enfermo, haciendo énfasis en los dones divinos que ella posee por designio de ngénechen. Mientras más larga y reiterativa sea su petición, más ayudará al logro del objetivo.

Los participantes del rito son la yeülfe, su ayudante, quien acompaña con su cascabel o kultrún el ritmo del canto discursivo de la machi, también a su lado está el dungumachife cuya misión es memorizar todo el mensaje que dará la machi durante su estado de trance para reproducirlo al término del ritual. Participan también un grupo de hombres con chuecas en sus manos, los kefafafe que las golpean y dan gritos sobre la machi y el enfermo para ayudar a sacar el espíritu maligno del enfermo.

El machitún es una lucha del espíritu de la machi, que es el espíritu del chau dios que se posesiona de ella, para luchar contra el espíritu maligno del enfermo.

Primera fase- “aniñma nutran”

La machi comienza su oración con una Melodía rítmica de canto candencioso:

*“hoy voy hacer tratamiento a este enfermo, e-ep!
Porque todos por aquí me pidieron que se sane,
Por que yo soy machi me buscaron, sí,
Tú, padre dios, me hiciste que sea machi, sí
Por eso padre, que se sane este enfermo, e-ep!
Existe en este mundo sí fuerzas, de maldad
Existe en la vida sí, fuerzas de maldad
Si es que existiera, padre, que salga!, que se vaya!
Que sane esta criatura .tu criatura ésta es, e ep!*

Al termino de cada intervención de la Machi, los kefafafe golpean sus chuecas y Gritan con un tono muy agudo al inicio y descende al término:

*“ya –a-a-a-a
y-y-y-y-y”*

Segunda fase – “küymitún”

Cuando la machi comienza a mover pesadamente la cabeza hacia los lados, es signo que ha entrado o “küymiñ y el espíritu “pülle” que ha tomado posesión de ella.

El dungumachife la anima diciéndole:

*“tú que eres machi, dijiste,
que sane esta criatura,
tú, chau dios, hiciste esta criatura
¡haga fuerza ud. Papay”*

La machi se afirma en los Kemukemu y comienza a hablar entre dientes, sin modular, con melodía de canto:

*“esta era una persona sana, ya no está sana, e –ep
Trátenlo con buen remedio,
Le van a dar remedio de los antepasados
Hay remedio para la herida del enfermo, e ep
A este no le ocurrirá nada
trátenlo con buen remedio
nada más le sucederá a la cabeza enferma
y al estomago enfermo
estará bien otra vez
trátenlo con buen remedio. e –ep”*

tercera fase – “ülür”

Al termino del mensaje, la machi se aproxima al enfermo para hacer “ülür”, canto de sanación. Con un puñado de hojas de yerbas en una mano, las aplasta sobre el enfermo, mientras con la otra mano hace sonar su “wada” (calabaza con semillas adentro) su espíritu le habla al espíritu del remedio en forma desafiante:

*“tú, remedio, de antepasado te dejó Chau dios
para que sanes al enfermo,
al enfermo, su criatura,
para que sanes al enfermo,
por eso, sana a este enfermo!”*

Cuarta fase – “tripay püllü”

Concluido el tratamiento, la machi vuelve al patio cantando y tocando su kultrún. La acompañan el “dungumachife”, la “yeülfe” y los “kefafa”, la machi se para frente al kemukemu y su espíritu “püllü” sale y se despide de ella. La machi hace un resumen del enfermo y su tratamiento, dice si se recuperará o no, y si será un tratamiento largo o corto.

El dungunmachife agradece al espíritu de la Mahi, dice:

*“gracias sí, que nos trajeron buena noticia
Nos dieron esperanza, nos dijeron
Que se sane nuestro enfermo
ud. ya entró a hacerle tratamiento
A través de ella, la machi
Por que ella es machi
Por eso la buscan*

Haga mucho empeño que se sane este enfermo”

Luego, se dirige a la machi y le dice:

*“ahora esté atenta por que su espíritu
En sueño le revelará los remedios”*

La machi confirma diciendo “feley, feley Chau”. Luego ella y el dungumachife se despiden del espíritu, le dicen: “peukayal, peukayal”.

Tomando un impulso final con mucha energía, la machi da saltos, hace “purún” (baila con Kultrún) mientras los kefafa golpean sus chuecas sobre ella. Entonces vuelve a su

normalidad y deja el estado de “küymiñ.
entrega su kultrún para que se lo guarden.

Quinta fase – “ülür machi”

El dungumachife toma un cuchillo y presiona la hoja de éste sobre la cabeza, hombros y brazos de la machi. Este rito tiene como función sacar el espíritu maligno del enfermo que se alojó en la machi durante la fase del “ülür”.

La machi toma entonces un sorbo de agua Fresca y lo lanza al aire con gran fuerza en Forma de neblina como símbolo de vida, de Frescura .Luego se lava las manos y se seca.

Sexta fase – “ngütramtún”: Martín alonqueo (1979)

Ahora la familia del enfermo la invita a pasar a la casa o ruka (casa de madera y paja), Le dan un asiento especial o si desea se sienta en el suelo .El dungumachife se sienta frente a ella y comienza a reproducir todo el discurso pronunciado por la machi durante su estado de trance desde el inicio y hasta el final del rito.

Concluido su relato, hace participar a los kefafafe, yeülfe dueños del enfermo para que complementen lo relatado, si quedó algo importante sin mencionar.

Así concluye el machitún en su etapa de añüñma o inicio.

Al amanecer se iniciará de manera idéntica todo el ritual, el cual toma el nombre de “tripal” o terminación.

A continuación algunos elementos que componen la estructura discursiva y las funciones del machitún. Digamos primero que la variedad lingüística de este rito difiere del habla cotidiana mapuche en varios aspectos. Un rasgo fonológico sobresaliente es el alargamiento del fonema vocálico /a/ cuando va precediendo a un fonema consonántico oclusivo como en tñfachi o tufa püle, efecto estético que otorga una pauta melódica cadenciosa al texto.

Otro elemento que contribuye al ritmo poético melódico del discurso es la intercalación del grito de tono ascendente “e-ep” al término de una frase que la machi desea enfatizar en forma especial y que permite además disponer de un espacio de tiempo para conectar las ideas de su discurso.

En la estructura morfosintáctica se observa un uso mucho más frecuente y de significado más amplio que el del uso coloquial, del sufijo desirativo de tercera persona “pe”, como en “tremoep tñfachi pñen” (que se sane esta criatura) o “machingepe (que sea machi), su función en este tipo de textos es enfatizar el deseo profundo de que algo ocurra de determinada manera, como también aproxima la acción al momento mismo del habla, la materializa a través de la palabra.

Los elementos léxicos que caracterizan a este texto son, por una parte, el uso reiterativo de “puñen”, que en el habla cotidiana corresponde a hijo pequeño de mujer, pero que al ser pronunciado por la machi toma el significado de “criatura de dios”, en un sentido figurativo de origen divino, Otro elemento es el uso del “mai” que corresponde al adverbio enfático “sí”, intercalado frecuentemente en el texto. Su uso marca las líneas poéticas y le sirve a la machi para llenar los espacios de tiempo mientras elabora la siguiente emisión otorgándole textura y cohesión a su discurso.

El nombre con que la machi interpela al espíritu del remedio es también de particular importancia, lo llama “alwe lawen” (remedio de los antepasados) atrayendo hacia él la fuerza de los espíritus de antepasados para que sanen al enfermo. Esto es una muestra del gran poder verbal mágico que ostenta la machi, que al describir una acción en el lenguaje del espíritu hace que éste realmente exista y actúe con todas sus propiedades sobre el enfermo.

En la estructura organizacional y retórica del discurso se observan paralelismos sintácticos y semánticos que unen líneas adyacentes. El sufijo desiderativo de “pe” se intercala al verbo cuando en la frase se nombra al enfermo por su nombre divino “püñeñ” (tremope tufachi puñeñ: que se sane esta criatura), pero se omite en la frase con un significado similar, pero más terrenal (tremo tufachi nutran: que se sane este enfermo).

Asimismo, en dos líneas idénticas se reemplaza una palabra por otra levemente distinta a la anterior, pero que pertenecen a un mismo campo semántico

Müley ta mapa newen kay, filladkawun
Existe en este mundo fuerzas de maldad
Müley mongumew kay, fill adkawun
Existe en la vida sí, fuerzas de maldad.

La repetición de líneas idénticas para enfatizar lo afirmado se observa en el discurso de “küymitún”, donde “küme lawentuafimün” (trátenlo con buen remedio), se repite tres veces alternadas.

Aparte de la función netamente poética, los paralelismos descritos permiten generar textos largos, la longitud de éstos está íntimamente relacionada con la gravedad del enfermo, como también sirve de ayuda de memoria para ir moviéndose de una línea a otra.

Finalmente, el rol de cada participante nos permite describir la función de cada uno en el evento comunicativo.

El rol del enfermo es pasivo y su función es meramente receptora de los acontecimientos.

Los dueños del enfermo adoptan una actitud de colaboración y participación en la oración permanente durante el rito, cumpliendo una función comportativa. Por otra parte, la “yeülfe” en su papel de ayudante.

Los “kefafafe” contribuyen al éxito de la ceremonia de sanación con el golpe de sus chuecas y gritos cuya función es espantar al espíritu maligno que ha poseído el enfermo.

El “dungumachife” apoya y reconforta a la machi, y Luego interpreta su mensaje entregado durante el estado de trance. El discurso de este personaje cumple una función metacomunicativa, ya que está constantemente clarificando razones y argumentos, estableciendo la correspondencia entre el contenido proposicional y el evento comunicativo, y especifica permanentemente lo que está ocurriendo en el momento en que éste ocurre.

La machi es el actor principal del evento. Por designio divino asume el papel de médico de su comunidad, tanto en lo físico como en lo psíquico y social, ella cumple dos funciones ampliamente realizativas en el machitún, desde la perspectiva de los actos de habla. Una de sus funciones es judicativa, ella interpreta y realiza estimaciones de los designios de dios para con sus hijos y es también ejercitativa o directiva porque ejercita todo su poder para ordenar que las cosas ocurran de cierta manera.

9.- LA MACHI LIDER CEREMONIAL

Desde épocas inmemoriales, la cultura mapuche ha desarrollado un sistema de creencias mágico religiosas que la es propio y que se encuentra muy arraigado en la gran mayoría del pueblo mapuche.

La líder ceremonial, principal portadora y actual oficiante de las creencias y prácticas ancestrales en las comunidades campesinas mapuches, es la machi, ella es agente de salud, concedora de un complicado rito de acción terapéutica denominado *machitún*.

El *machitún* mapuche, es una ceremonia de ancestro remoto destinada a sanar a los enfermos del mal que han provocado “espíritus malignos”, este ritual incluye cantos y oraciones chamánicas, percusión del kultrún o tambor de machi, trance, masajes, infusiones de yerbas medicinales, aspersión, fumigaciones con tabaco, exorcismo, danza y una comunicación ritual que se establece entre la machi y su espíritu benefactor. La machi realiza esta ceremonia de carácter humanitario en su lengua nativa: el *mapudungún*.

La machi como agente de salud entre los mapuches antiguamente se les denominaba “*fileos*” que etimológicamente significa “*fil*”: todo; “*leufun*”: saber (aquel que todo lo sabe). La machi mapuche, es definida como un médico curandero, intermediaria entre la gente y el mundo de los espíritus, las machi ejercen una doble función ritual comunitaria. Como agente de salud, preside las prácticas chamánicas de la medicina empírico mágica, ejerciendo una función humanitaria que involucra ideas de amor fraterno. Su acción está destinada a curar el mal o la enfermedad que aqueja a sus semejantes, como líder ceremonial preside la diversas actividades rituales de la comunidad mapuche, este rol lo desempeñan en forma reciente, ya que antiguamente eran los caciques y lonkos “*ulmen*” los encargados de organizar los nguillatunes.

A estos líderes ceremoniales, se les considera fieles depositarios y portadores de las tradiciones míticas de ancestro remoto y las creencias de su pueblo, su rol de curandero y sacerdote ha permanecido vigente a través del tiempo.

10.- **PERFIL DE LA MACHI**

Las machi son seleccionadas desde la infancia para dedicarse a este doble oficio, generalmente se produce algún acontecimiento en la comunidad mapuche que indica que cierto individuo ha sido elegido por los espíritus para ejercer esta función, su elección se evidencia a través de signos o enfermedades que podrían ser consideradas psicológicas.

Las machi novicias son sometidas a un aprendizaje que requiere determinadas aptitudes, de manera que no todas pueden llegar a convertirse en expertas machi o chamanes.

Las innumerables machi consagradas aseveran que su vocación se produce a través del “espíritu de machi” que se posesiona de las futuras aprendices a través de manifestaciones visibles y concretas para la comunidad mapuche.

Todas las machi identifican una fuerza extraña, poderosa, sobrenatural, un espíritu de machi, al cual hay que obedecer para recuperar la salud y aliviar las dolencias. Las manifestaciones oníricas juegan un papel muy importante en la elección de las machi seleccionadas para el rol.

Las reclutadas para la curación de enfermedades o algunos síntomas psíquicos, que las hacen ser candidatas aceptables para ser machi. Antiguamente y según la tradición oral, existían mapuches que habían tenido este privilegio por transmisión de oficio en forma hereditaria.

Una vez que la postulante a machi ha sido reconocida por la machi oficial, apta para ser introducida al sacerdocio, ésta se traslada a la ruca de la machi instructora donde dará inicio a su período de instrucción y aprendizaje.

La transmisión de todos los conocimientos chamánicos se realizara en forma oral, en su lengua vernácula: “mapudungún”.

La educación de una machi se concreta fundamentalmente sobre tres aspectos básicos:

- a) El reconocimiento exhaustivo y profundo de las propiedades curativas de las plantas o yerbas medicinales, que en cada caso se debe aplicar al enfermo conforme a una terapéutica especial
- b) El dominio completo del arte de la percusión de su tambor chamánico: el kultrún, además del canto y la comunicación ritual.
- c) El perfeccionamiento de sus aptitudes hipnóticas

Los conocimientos médicos eran transmitidos por las machi consagradas a las novicias que se iniciaban en las delicadas artes de la medicinas. El entrenamiento de la machi mapuche comenzaba por lo general muy temprano en la vida, de aprendiz y con el

correr del tiempo, adquiriría su consagración definitiva. El periodo de instrucción pre-iniciático de la futura machi era variable según sus capacidades.

La machi instructora le otorga enseñanzas sobre la cosmología araucana, le revela secretos heredados de antaño por sus antepasados referentes al dios dual, la misteriosa divinidad dual expresada en una sola persona.

Es instruida respecto del pillán, un espíritu protector y guardián de los hombres. La tradición señala que este espíritu benefactor fue en épocas arcaicas un antepasado común, a este espíritu alude la machi en su canto matinal denominado: pillatún.

11.- LA ACCION TERAPEUTICA

Todas las sociedades tienen su particular concepto referente a las causas de la enfermedad, a los medios en uso para descubrirlas y la manera particular de tratarlas. La antropología médica en general y su sub-campo, etnomedicina, proporcionan innumerables ejemplos de esta aseveración.

En efecto el concepto de enfermedad en la cultura mapuche está íntimamente relacionado con la creencia en seres sobrenaturales. El habitante indígena de la Araucanía cree que las enfermedades y la muerte son causadas por haberse introducido en el cuerpo del paciente un espíritu maligno o por que han sido víctimas de un daño o mal de parte de un brujo o kalku.

Si la causa de la enfermedad es de origen natural, la machi puede remitir su tratamiento a un especialista según sea el caso, por ejemplo : de una torcedura ,dislocación, ella puede indicar al paciente que acuda al “gnatancheffe” (componedor de huesos); si se trata de un problema a la vista , remitirá al “gnaguentuchefe” (oculista arcaico), y si es una enfermedad leve y sin mayores complicaciones , lo puede atender el “lawentufe” quien probablemente le hará un “rapitún” (vomito), o un gnahunteñun (lavado) y la acción terapéutica se concentrará exclusivamente en los recursos de la medicina herbolaria tradicional y sus derivados.

- Diagnostico

El diagnóstico realizado por las machi es variado y mixto, dependiendo en gran medida del grado de aculturación existente en la comunidad mapuche y de la distancia al centro urbano más cercano. En las comunidades campesinas relativamente aisladas se puede encontrar con mayor pureza.

Destaca entre ellos el diagnóstico chamánico, el “pewuntún”, rito de adivinación por una prenda o ropa usada por el enfermo. Este rito de diagnóstico o adivinación chamánica es el más complejo e infalible pronóstico respecto de las causas que han producido la enfermedad.

La uroscopía o examen visual de la orina, es otra técnica utilizada como diagnóstico. La muestra de orina debe ser depositada en un frasco limpio y transparente, el paciente debe estar en ayunas. La machi agita el líquido y observa la forma que toma el remolino, el color, la consistencia, incluso el olor, ayuda a la machi a formarse un cuadro clínico exacto del paciente que la consulta.

- Procedimiento Terapeutico

Para la gran mayoría de las machi realizar un machitún a un enfermo requiere de gran sacrificio y predisposición mental .La ceremonia comienza muy de madrugada antes

de la salida del sol, cuando la machi llama al pillán (o espíritu benefactor) en un rito simple y solitario llamado “pillatún”.

A través del canto, la machi se comunica con el pillan, espíritu mítico ancestral, y por intermedio de él solicita a la divinidad dual su incondicionalidad, apoyo, ayuda y protección.

La sesión chamánica está regida por las fases de la luna, se prefiere el “pun apon pillen” (la noche de la luna llena) para la realización de esta ceremonia.

La machi ha traído consigo brebajes y yerbas medicinales: “pepafin nutran, nierki lawen” (he venido a ver oportunamente a este enfermo, por que aún tiene remedio).

La machi ha llegado a presidir esta sesión terapéutica engalanada con muchas joyas de plata, especialmente brazaletes, pulseras y anillos de plata. Según la creencia de que este metal es un contra para que el mal del enfermo no sea transmitido (por contacto)

- Método

La acción terapéutica se desarrolla junto al canto y toque del kultrún, incluye masajes e infusiones de yerbas medicinales. Su labor la inicia con el ritmo llamado “taültún” (cántico con diagnóstico). El taültún es la primera fase ritual, son cánticos proféticos, entonados antes de pasar a la segunda fase denominada “datún”. El datún es un rito mixto, incluye canto y masaje para relajar. Es un acto de frotación del cuerpo en forma completa con yerbas medicinales.

Un rito denominado “pitreutún”, sahumero con tabaco, masajes y succiones en la parte enferma del cuerpo del afectado (donde se encuentra alojado el mal). Concluyen estas ceremonias nocturnas del machitún. Para asegurar que el enfermo sanará y que la mala suerte abandonará el medio familiar; la machi mapuche solicita al enfermo que orine, para luego realizar el análisis previo (examen visual de la orina o uroscopía) y recetar, de acuerdo a la sintomatología la yerba medicinal correspondiente y su profilaxis mágico-empírico.

El lenguaraz relata el contenido del lenguaje ritual que la machi ha comunicado durante su estado de trance, y ésta a su vez lo expresa a los interesados participantes de la ceremonia, quienes escuchan el episodio con sumo interés, concientes de que se trata de un mensaje sobrenatural en beneficio de los afectados .

12.- REPRESENTACIONES, SIMBOLISMO, PANTEÓN Y MITOLOGÍA

- Las Representaciones

El orden del universo, aparece con claridad cuando consideramos a lo sagrado como una síntesis entre lo condicionado (el mundo cotidiano y temporal) y lo incondicionado, (el mundo mítico y atemporal), esto es posible por el empleo de símbolos que están relacionados con las clasificaciones esenciales a cuyo mérito se debe que todas las cosas se encuentran ordenadas.

En la sistematización del universo clasificatorio mapuche destacan la obra de Luís Farón, Ester Grebe y Tom Dillehay, además de intelectuales mapuches como Martín Alonqueo, Armando Marileo, y Juan Ñanculef.

Farón realizó su trabajo de campo en áreas cercanas a Temuco en la década de 1950, constató una serie de oposiciones complementarias cuyo simbolismo estaba asociado a la “moralidad religiosa”. Para él, el principio ordenador del sistema fue el de “izquierda y derecha”, malo y bueno.

Una segunda observación de Farón fue que el orden izquierdo contenía a las categorías “inferiores” y el derecho a las “superiores” y se introdujo así un principio de jerarquía: izquierda; mujer y niños, derecha; hombre, en el segundo caso evidencia cómo “categorías mentales”, el sentido de las prácticas sociales más esenciales de la sociedad mapuche, como el sistema de alianzas parentales regidas por el “operador matrilateral” (casamiento preferencial con la hija del hermano de la madre) y el congregacionalismo ritual .

María Ester Grebe amplió de una manera notable el sistema clasificatorio a otras esferas de la cultura mapuche: al espacio, al tiempo, los colores, los instrumentos musicales la mitología, etc. Para Lévi Strauss el pensamiento salvaje se define por su coherencia interna y por su capacidad de extensión prácticamente ilimitada, una “devoradora ambición simbólica”. Grebe Identificó el dualismo como el principio ordenador de la visión cósmica mapuche. El dualismo, para esta autora, es un “sistema interpretativo integral del universo” que “postula la existencia de dos principios heterogéneos, disímiles e irreductibles, los cuales estarían presentes tanto en las configuraciones culturales complejas como en sus elementos constituyentes o aspectos particulares de su realidad, cuya base reside en la conjunción de dos principios opuestos que forman parejas de oposiciones, tales como bien/mal, hombre/mujer, vejes/juventud. Es condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico, la yuxtaposición o síntesis de dichas polaridades” (Grebe 1974: 47). A diferencia de Farón, consideró que la oposición fundamental es entre el bien y el mal; “en efecto, la connotación negativa del lado izquierdo y positiva del lado derecho, son subproducto de una orientación espacial de la cultura mapuche hacia el este, punto cardinal óptimo hacia el cual se dirigen las rogativas rituales, por lo tanto, al enfrentarse hacia el este, el lado izquierdo se ubica hacia el norte (punto cardinal negativo) y el lado derecho hacia el sur (punto cardinal positivo). A mi juicio el punto de partida de las parejas de oposiciones mapuches reside en el par antitético bien y mal (Grebe).

El modelo de Farón está más cerca de la realidad, por que homologar el universo de los seres y de las cosas a la clasificatoria del bien y del mal, puede llevar a pensar, por ejemplo, que “el terror” que siente el mapuche frente al *wekufe* (mal) es análogo al color negro, que Grebe clasifica en la misma categoría. Hay, además, un cierto relativismo en la oposición bien/mal. El negro (para seguir con el mismo ejemplo) es utilizado en algunos *nguillatunes* para pedir lluvias cuando hay amenaza de sequía, los adornos de plata, altamente valorados, dejan de serlo sin embargo en determinados contextos rituales. Los ejemplos son infinitos. Por otro lado muchas de las oposiciones son pensadas como complementarias (hombre /mujer; día /noche) o antagónicas (incesto/matrimonio; bien /mal). Las primeras pertenecen propiamente al campo del “dualismo” no así las otras.

Grebe a partir de catorce testimonios construyó el siguiente esquema del cosmos: siete plataformas cuadradas iguales que están superpuestas en el espacio. Su creación se realizó en forma descendente “tomando como modelo la plataforma más alta”, las plataformas se pueden agrupar en las siguientes connotaciones, de cielo (*numapu: meliñom, kelañom, epuñom, kiñeñom, ankawenu*), una de tierra (*mapu*) y una de infierno (*minchemapu*). Hay plataformas de bien y de mal. Las de bien son las cuatro primeras y son el aposento ordenado y simétrico de los dioses, espíritus benéficos y antepasados. Las de mal son dos: *ankawenu* y *minchemapu*, son zonas oscuras, extrañas y caóticas, allí residen los espíritus maléficos (*wekufes*) y los hombres enanos o pigmeos (*laftrache*), por último, “la contradicción derivada de la oposición de estas dos zonas cósmicas en perpetuo conflicto se proyecta dinámicamente en la tierra, mundo natural en el cual este dualismo se sintetiza (Grebe: 1972). Dillehay, por su parte, añade que cada uno de estos niveles “tiene su dimensión horizontal orientada por los cuatro puntos cardinales. Cada punto cardinal representa un grado menor de lo bueno, partiendo del este como punto de referencia inicial. Las superficies verticales se interceptan unas a otras a través de la dirección este-oeste. Al ascender los planos, un ancestro pasa desde la esquina ubicada en la parte este (muy bueno) hacia la esquina de la parte oeste (muy malo) del próximo nivel más alto hasta que se alcanza el mundo del *wenumapu*. Una última observación de Dillehay se refiere a la ubicación de los elementos tróficos en el *wenumapu*: los carnívoros al *meliñom*; carnívoros y herbívoros al *kelañom*; herbívoros y plantas al *epuñom* y por último, las plantas, seres inorgánicos, agua, al plano del *kiñeñom*.

Esta formalización sobre el cosmos posiblemente corresponda a lo que Farón llamó *especial lenguaje* de oficiantes rituales y machi. Un saber, por lo tanto cuya forma de transmisión es selectiva y restringida a un número limitado de individuos (como *nguillatufe, machi, dungumachife*), pero sin que lleguen a representar, por este hecho, castas o cofradías de sacerdotes y especialistas, Armando Marileo en un manuscrito aclara que la “cultura mapuche se mueve a través de dos tipos de conceptualizaciones o interpretaciones: a) *kuiñi dungu ka kuiñi kimün*: lo auténtico, original y tradicional; b) *we dungu ka we kimün*: popular, simple y/o actual” su reflexión la define como “auténtica”, de allí que su objetivo al escribir sea “orientar a nuestros hermanos mapuches y no mapuches en el uso correcto de estos conceptos .

Por otro lado, no existe constatación etnográfica, en el pasado, acerca de este cosmos, incluso hoy esta representación vertical es rechazada por algunos investigadores

mapuche. Curaqueo ve en el uso de las distinciones cielo, medio cielo, tierra y bajo tierra una analogía con las categorías cristianas de cielo, purgatorio, tierra e infierno. Para él el eje no existe entre los mapuches, donde más bien la clasificación tiene un sentido horizontal, a través del cual el muerto no asciende, sino que camina hasta llegar al *kulchemayeu*, lugar donde llega después de haberse purificado”. Sin embargo, en la obra de Alonqueo encontramos algunos antecedentes que confirman esta visión: “su espíritu de machi se remontará al séptimo cielo, allá donde está su gran protector que le dio el ser y el poder”. El rewe de la machi puede tener siete peldaños, eso significa “siete estados de cielo o poder, es la congregación que sumo poder y de mayor jerarquía. Dillehay, en su trabajo ya citado, concluye que los estudios del mundo etéreo y cosmológico de los mapuches, confirman varios rasgos observados por Ester Grebe, especialmente lo referente a la organización espacial del mundo *wenumapu*, añadiendo a continuación que en lo referente a la ubicación jerárquica y a la ubicación de estatus de los dioses mayores, y de los antepasados, existen en la actualidad “pocos Mapuches que se recuerden de este aspecto de su cultura ,y en algunos casos la gente ya no tiene suficientes conocimientos del pasado para reconstruir el molde completo”.

Volvamos al principio dualista teniendo en cuenta estos antecedentes y preguntémosnos sobre el alcance que tiene. Recordemos que el dualismo es un principio de organización, susceptible de recibir aplicaciones muy diversas. En ciertos casos, el principio se aplica sólo a las competencias económicas, en otros se extiende a la vida política, en otros abarca incluso la vida religiosa ceremonial .Por fin, puede extenderse al sistema de matrimonio” (Lévi-Strauss). El dualismo es una estructura binaria, que puede recubrir una estructura ternaria: por ejemplo, entre los *winnébagó* lo alto es representado por un polo, el cielo, mientras que lo bajo exige dos: la tierra y el agua (el mito diluvial). O que las antitesis que sirven para expresar el dualismo pertenecen a dos categorías diferentes: unas son verdaderamente simétricas, las otras son falsamente simétricas; estas últimas no son otra cosa que tríadas disimuladas bajo formas de díadas, gracias al subterfugio lógico que consiste en tratar como dos términos homólogos, un conjunto formado en realidad por un polo y un eje que no son objeto de la misma naturaleza (Levi-Strauss). La misma mitología mapuche se vale de este último tipo de estructura para superar oposiciones antagónicas.

Para Grebe, dos son los principios ordenadores de las divinidades: el sexo (masculino /femenino) y la edad (vejez /juventud) y cuya unidad trelógica básica está formada por cuatro dioses que componen una familia nuclear organizada de la siguiente manera:

Masculinidad		Femineidad
Vejez	Dios anciano	Diosa anciana
Juventud	Dios joven	Diosa joven

Una constatación de este esquema se encuentra en Martín Alonqueo (1979) y Armando Marileo, ambos insisten, al comparar su religiosidad con la cristiana, que el

principio ordenador no es trinitario, sino el de la cuatripartición. Hay, por lo tanto, numerosos ejemplos donde este modelo se aplica: al *wenumapu* (los cuatro cielos), la comprensión del universo, y las agrupaciones mapuches (picunches, huilliches, pehuenches, lafquenches). Es posible que la cuatripartición sea un “símbolo” o un “patrón” de los que Geertz nos dice que “dan sentido” y “forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales”.

Los mapuches sostienen numerosas creencias de una relación cosmológica entre lo divino y lo humano. Se lleva al extremo de postular que los dioses desempeñan en el *wenumapu* las mismas actividades que los humanos en el *mapu*, se cree que en el espacio alto, los dioses poseen tierras cultivables, pájaros y animales, habitan rucas y realizan actividades cotidianas similares a las del *mapu*. Farón, por su parte, puntualiza que los dioses tienen mujeres e hijos y “la lógica mapuche parece atribuirles cualidades patriarcales a los dioses en orden de simplemente doblar el universo”. En el plano ritual, sin embargo, las mujeres e hijos de los dioses no son figuras importantes.

Ahora bien, la unidad básica tetralógica estaría presente en las diversas familias de divinidades “poseyendo cada una de ellas un determinado nivel jerárquico y una función dentro de la configuración mítica total (grebe).

El ámbito privilegiado de los dioses es el *wenumapu*, un mundo ordenado, simétrico y equilibrado. Por las funciones otorgadas a las divinidades se deduce que ellas “gobiernan integralmente el mundo sobre-natural y natural, poseyendo estrechos vínculos con los seres humanos a quienes otorgan toda clase de beneficios materiales y espirituales”. La comunidad creyente suplica, a Ngenechén, ya que él solo es capaz de controlar a los dioses menores (Farón,).

Si en el *wenumapu* reinan el orden y equilibrio e imperan las fuerzas del bien en el *ankawenu* (o *raninguen*) y en el *minchemapu* reina lo inverso, el caos, donde predominan las fuerzas de mal. Es un mundo de espíritus malignos conocidos bajo el término genérico de *wekufe* y aunque no “forman grupos simétricos sino que aparecen como entidades solitarias y aisladas”, existe un poder supremo de las fuerzas del mal (el que) reside en el *mapu-rei*, jefe superior que reina en el *ankawenu* y dirige espíritus maléficos (Grebe). El poder de los *wekufe* es el causante, entre otros males, de la enfermedad y de la muerte.

La investigación de Farón y de Gündermann en las regiones mapuche y pehuenche respectivamente, ponen de manifiesto un panteón menos elaborado, de las divinidades (no así de los espíritus malignos). Farón (1964) menciona las siguientes: *ñenechen*, *kupukafucha*, *huillifucha/huillikushe*, *lafkenfucha*, *lafkenkushe*, *tralkanfucha/tralkankushe*, *an-tufucha/antukushe*, *kuyenfucha/kuyenkushe*, a ellas hay que agregar los antepasados míticos, en el área pehuenche (Alto Biobío), en la posición apical del panteón, hay una pareja de dioses que rigen los destinos del cosmos, estos son el *chau* (también llamado *chauchau* (padre), *ngénechen* (dueño o tutor de los hombres), *antu-fucha* y *antu-kuche* (ancianos). Como divinidades menores están los *pewenfucha /pewenkushe* (*pewen*: araucaria), *choñoiwefucha/choñoiwkushe*, *mawidanemapún*, *wunelwefucha / wunelwekushe*,

katrreifucha/ketrireikushe. En el último peldaño del panteón se ubica los antepasados (Gundermann: 1981).

- Ngenechen

La forma, significación e importancia de *ngenechen* se refirió como la divinidad creadora de la naturaleza y del hombre, Guevara (1908), rasgo de una clara influencia de la evangelización. Farón, por su parte, constato “la posición apical de *ngenechen* en el panteón”, al igual conclusión llego Grebe. No obstante, estos dos últimos autores consideran que dicha “creencia” es “inconsistente con gran parte de las creencias mapuches. Farón deja la estructura politeísta estructurada.

El pueblo mapuche no emplea la palabra creador, sino la palabra autor o dueño. Pero los cronistas y escritores traducen esta palabra por dios, por esta razón han dado amplitud a su imaginación para decir: dios del agua, tierra, sol, gusanos, etc., y así decir que el pueblo mapuche tiene una multitud de dioses y por lo tanto es politeísta... para el mapuche no hay más que un solo dios soberano creador, aunque nombre varias personas en dios: *fucha* o *feta*, *kushe*, e *Ilcha domo*; así como los cristianos creen en la trinidad, sin ser por ello politeísta, invocan a dios bajo tres personas. El *fileu* es el espíritu de poder y sabiduría de dios. En otro lugar Alonqueo precisa más el concepto de *fileu*: éste sería el espíritu de *ngenechen* que une a las tres divinidades.

Armando Marileo, explicita que las distintas expresiones para nombrar al *chau ngenechen*, se refieren no a dioses diferentes, sino que son cuatro formas a través de las cuales se representa al padre creador, dándosele una categoría humana. Grebe al abordar la temática del dios creador mapuche cree necesario distinguir entre el pensamiento sapiencial y el mitológico, el primero “se manifiesta una tendencia esquemática de índole matemática, la cual se traduce en figuras geométricas y estructuras numéricas cuaternarias”. En el segundo,” no hay esquemas matemáticos, sino narración de acontecimientos de contenidos simbólicos, Ahora bien, si se quiere responder a esta interrogante por otras vías, es preciso recordar que el signo cruciforme del *kultrún*, representa el gran todo y las instancias de su gestación Geométrica, esto muestra que la tradición sapiencial mapuche concibe el acontecimiento cósmico de una formación o creación del universo a partir de las formas, aunque el proceso descrito (en una versión mítica) se parece más a un crecimiento espontáneo que a una creación por la acción de una lógica griega, pensando en la ontología fundamental de Martín Heidegger, estructurada en sus obras “Ser y Tiempo” y “El concepto del Tiempo”, esta última obra fue pronunciada ante la sociedad teológica de Marburgo en Alemania, en julio de 1924 después de la república de Weimar, antes que Hitler asumiera como líder del Tercer imperio (antes que Alemania rompiera el pacto con Polonia).

La evangelización acentuó en la región de la Araucanía, la línea del pensamiento colectivo del pueblo mapuche y determino la lógica de pensamiento Griego-Romano a través del cristianismo, el cual no es mitológico. El relato del mito de la creación mapuche desde un lugar tan destacado, el origen del *ad-mapu*, es ordenado por el dios jefe, *ngenechen*, y el hecho de formar un universo visible en colaboración con otras potestades celestes ordena el *ad-mapu* desde el *wenumapu*. El *chau dios* sería “el principio de las cosas

y el fin de ellas” recibiendo denominaciones tales como, ngénechen, ngénemapu, la traducción de estos términos dada por marileo es la siguiente: elchen: elün =crear dejar, hacer; che =gente, hombre. Mapu: tierra, suelo, naturaleza. Ngénechen: sostenedor, manejador, gobernador, guiador voluntario. Chau = padre. El término ngénechen, entonces sería: padre protector, sostenedor, gobernador, es decir, Ser superior .Juan Ñanculef también rechaza la aseveración de la existencia de varios dioses” es esteriotipar nuestra religiosidad”-, para él el verdadero dios es elchen, “el que dejó la gente”. No obstante, “la mayoría de pueblo mapuche habla de Ngénechen, que literalmente traducido no es lo mismo, pues significa el que administra la gente” por último Domingo Curaqueo se opone a toda homologación de la divinidad mapuche con “la idea de un solo dios, como lo conciben los cristianos”; Ngénechen no debe ser entendido como un dios único, ya que dicha traducción fue hecha por los jesuitas para enseñar la religión y explicar la existencia de un dios único universal.

Los símbolos oníricos de las machi insisten en la centralidad de Ngénechen. Chao dios es visto en los peuma como “alto, pelo largo medio negro, barba larga, no muy viejo, con terno y ropa azul”; por ultimo chao Dios se mueve para interceder, con toda su cara, sin barba y no viejo él es como un cerro y como un volcán” (Grebe).

Para terminar este punto hay que reproducir la “oración medular” del principal rito de la sociedad mapuche, el nguillatún. A través de ella se nos harán evidentes las múltiples dimensiones del dios mapuche: creador, sostenedor,” alimentador”, protector, castigador, poderoso, y de las obligaciones que se derivan de la relación de reciprocidad, señor, padre y dios nuestro, aquí están los productos de las semillas que Habéis hecho brotar de la tierra, pues estamos rogándote con estos productos. Señor, este don que nos diste para vivir. Señor, con tu mano generosa, nos habéis proporcionado abundantes semillas, las que se siembran en la tierra, te imploramos y te suplicamos que des valor y aliento a nuestro corazón y mente y fuerza y muchas gracias a nuestra inteligencia y pensamientos, para resistir las tentaciones del diablo y de esta manera aceptar y continuar en la senda del bien para agradarte siempre. Padre generoso y creador de los muchos animales que pueblan la tierra, ahí estás. Padre creador y dispensador de la riqueza y fertilidad de la tierra, con tu gran riqueza de plata que distribuyes entre tus hijos que te la solicitan, los reconfortas. Ahí estáis, padre nuestro, en tu trono del cielo, desde donde presides el destino de tus hijos que colocastes en la tierra.

Señor misericordioso que estáis en el cielo, tú que eres nuestro dios Creador y poderoso, ten misericordia de nosotros, creemos que tú, dios creador, eres el dueño de todo lo que existe, y creemos firmemente que tú existe y vives siempre y estas cuidándonos y vigilándonos desde lo alto con tu poderosa mano y divina providencia confiamos en ti. Señor clamamos tu protección y misericordia, elevando nuestras súplicas y oraciones hacia ti, pidiéndote que derrames tus bendiciones, gracias y misericordias sobre nosotros, todos los que estamos congregados aquí en este lugar de oración. Padre del cielo, padre eterno, dios del cielo, diariamente renovamos y renovaremos nuestras súplicas, peticiones, ruegos y oraciones que salen de nuestro pobre corazón para alcanzar y tener fuerzas suficientes y valor para no ofenderte con nuestras malas acciones, y sólo te pedimos y te imploramos tu protección y amparo y te pedimos que nos inspires buenos pensamientos rectos para cumplir fielmente nuestras obligaciones y deberes y promesas que hemos hecho y hacemos

ante ti y ante nuestros antepasados así te suplicamos. Señor, que nos sigas asistiendo, guiándonos y cuidándonos en todo instante y momento de nuestra vida y te rogamos que no nos mandes grandes castigos de lluvias, sequías y temblores y no nos mandes enfermedades y muerte, tanto para nosotros como para nuestros animales, por que es temible tu ira, Señor, y nunca hemos querido ni queremos ofenderte ni faltarte el respeto que mereces como Padre y creador” (Alonqueo: 1979).

A través de esta oración se percibe con claridad que la imagen del dios mapuche está asociada a un esquema de reciprocidad, donde la divinidad aparece como donante de “toda clase de beneficios” y donde el mapuche debe hacer una serie de contraprestaciones, la más importante está definida como el respeto al Admapu y cuya máxima expresión es el rito del nguillatún, para restablecer la reciprocidad, o pena de castigos.

Estamos de pie, rogándote con la fuente de sangre en nuestras manos: es la sangre de vida que te rogamos, con que te suplicamos, Señor, padre dios, eterno, recibe y acepta esta oferta de sangre que te hacemos, porque tú la creaste y nos la entregaste para vivir y movernos. Estamos terminando nuestros ruegos con que te hemos agradecidos sinceramente y muy humildemente por todos tus favores recibidos. Señor, hemos cumplido con nuestra promesa contigo y con nuestros antepasados, de honrarte y alabarte y servirte públicamente en este campo santo de oración que nos dejaron nuestros antepasados para bendecir tu nombre, Señor” (Alonqueo1979).

En las oraciones mapuches hay un doble movimiento: el primero, utiliza metáforas de la filiación (padre-hijo) para pedir alimento, buen tiempo; y el segundo, se expresa en metáforas más telúricas, cosmológicas (“sol”, “señor del universo”) para “celebrar la fuerza del ser supremo y así reequilibrar el cosmos.

En resumen, se podría sostener que en torno a Ngenechen existe una tradición que se vale para su representación del esquema de la cuatripartición (Grebe), el cual puede ser reducido a un principio único (chao dios) con distintas manifestaciones en el cosmos.

- Los antepasados

El papel de los antepasados ha sido tratado exhaustivamente por Louis Farón. Lo central es la creencia de que los antepasados son mediadores, intercesores entre los hombres y las divinidades mayores. Este carácter supone una cierta deificación o sacralización de ellos: “el concepto de múltiples deidades es visto como una progresión del hombre hacia la deidad, expresada, por una parte, como un ordenamiento jerárquico de deidades mayores, menores e inferiores y, por otra parte, en el conocimiento de que todos los mapuches pueden con el tiempo transformarse en Halcones de Sol”.

Existen antepasados míticos (*antupainko*) y auténticos (*kuifique*) los primeros son pan-mapuches sin nexos de filiación con ningún grupo particular los segundos, en cambio, se relacionan con sus parientes a través de líneas de descendencia directa. En otra palabras “la diferencia entre estos dos tipos de antepasados radica, primariamente, en una función del tiempo y en sus estatus, dentro de la genealogía de linajes” (Dillehay: 1990). En el

plano ritual esto se refleja en que en el nguillatún “son los ancestros generalizados, los dioses regionales y locales y el creador Ngenechen, quienes comandan la atención de la gente. Los antepasados auténticos sirven a los grupos pequeños de gran homogeneidad y están más íntimamente involucrados en la ceremonias fúnebres y en la continua lucha entre el chaman y brujo” (Farón: 1964).

Los antepasados recorren la tierra en compañía de los dioses y están “siempre vigilante, alertas para proteger y ayudar a sus parientes vivos”. La responsabilidad y reciprocidad por parte de los vivos hacia sus antepasados, se sustenta en que, para que los últimos gocen de “tranquilidad y beatitud eterna, los primeros deben respetar y mantener sus tradiciones (*admapu*). Así cuando los vínculos que mantiene la matrilinealidad mapuche se rompen a causa de alguna infracción al código moral causada por la negligencia de sus herederos, ellos peligran de ser atrapados por los brujos y forzados a realizar malos actos en la noche (Farón 1964). Farón explicita así la íntima relación entre estructura social y moralidad religiosa haciendo de esta última “la fuerza integradora más importante que opera en la sociedad mapuche.

El poder de los antepasados no proviene sólo de su función mediadora y paradigmática, sino también de que ellos “representan la historia total de su cultura, constituyendo de este modo las fuentes de todo conocimiento.

- Los mediadores

Los mediadores están presentes en la vida religiosa de las comunidades mapuche huilliches. Ellos determinan o definen un espacio sagrado, al “encantarse” en el lugar, y son objeto de culto, generalmente de forma anual o cíclica, de una o más comunidades en torno a ellos giran, por decirlo así, un conjunto de relatos (*epeu y nütram*) sobre sus características y poderes, sobresaliendo un tipo de discurso profético por ejemplo las profecías de Mankian sobre el terremoto del año 1960.

En el pasado ya se constataba la existencia de piedras habitadas por espíritus poderosos. Las más conocidas fueron la de Retricura, Erquitue, Curalhue y Gupalcura ubicadas en las rutas mas transitadas, eran los caminantes los que les rendían culto haciéndoles ofrendas, rogativas y pequeños sacrificios. Hoy en día existen estas “piedras”. No obstante, parece que en torno a los “mediadores” se está produciendo un sincretismo religioso extremadamente rico, al incorporarse nuevas dimensiones simbólicas como consecuencia de la evangelización. El más sorprendente es la piedra santa, no sólo por ser un homólogo cúltico de Yumbel, sino también por hacer de su espíritu un correlato de la Virgen María, que ayuda y protege a los mapuches contemporáneos en su lucha por la subsistencia social, económica y cultural.

13.- RITUALES MAPUCHES

- Nguillatún

Los nguillatunes tienen lugar en un lepún, un sitio especialmente dispuesto para este fin y en cuya periferia se distribuyen los concurrentes en su centro, y a veces también en el sector oriental del campo, se ubica un altar principal (rewe) y otro secundario (llangillanguí), hay bastante disparidad de una zona a otra sobre la composición de estos altares y la presencia o ausencia de altares secundarios. En las regiones cordilleranas el altar se compone de vegetales, como araucarias, lleuques, perales, manzanos, banderas amarillas y azules. En la araucanía las banderas suelen ser blancas y negras, es más común el purawe o “escala” de las machi y los vegetales mencionados son laurel, maqui y canelo. Rewe es en definitiva un lugar depurado, como su etimología lo indica: re= “puro, genuino, exclusivo” y we= “espacio o lugar” (Moesbach 1976), la forma como se constituye es doble por una parte, reuniendo símbolos y objetos de lo sagrado, por otra, depurando el lugar antes y durante los ritos con acciones como el awún. Su objetivo es crear condiciones apropiadas para la comunicación y comunión con lo divino.

Un mínimo de dos días y un máximo de cuatro dura un nguillatún. Este se compone de una sucesión de actos rituales, en su mayoría repetidos varias veces, que en conjunto entregan una imagen de marcada simetría. Esto permite decir a autores como Casamiquela que toda la ceremonia consiste fundamentalmente en la alternancia, ritualmente ordenada, de piezas fundamentales. Este desarrollo en segmentos idénticos y repetidos se reproduce en todos los nguillatunes, variando su número y la distribución de ellas, pero no la relación en tales segmentos.

En el alto Biobío, los nguillatunes Pehuenches se inician con la salida del sol esto consiste en galopes circulares y gritos (awún) destinados a limpiar el lugar, seguido de la constitución del altar; el segundo la descomposición del altar, a continuación se realiza el awún. Durante los tres días del rito se llevan a efecto cuatro series de cinco bailes tregilpurún (cinco por la tarde del primer día, cinco en la mañana del siguiente, cinco en la tarde y cinco en la mañana del tercero) los amupurún, otro baile en el que tienen un rol propiciatorio activo las mujeres, son cuatro, ordenados en dos diurnos y dos nocturnos alternados (Gundermann: 1981).

La palabra nguillatún se descompone en nguillatu=pedir y n=acción de nguillatún es entonces “la petición”, “el ruego”. Estos momentos están asociados al sacrificio, teniendo lugar por lo común inmediatamente antes y durante o después de la manipulación de animales y de otras diversas ofrendas. Hay una referencia explícita, en un registro lingüístico, de aquello que se solicita en forma de contrapartida a las potencias divinas, como anexo, se pide por el clima, por la siembra, por las cosechas, para que no haya enfermedades, por la abundancia de alimentos, por la fortaleza y vitalidad espiritual.

De modo general, el sacrificio es el establecimiento de una relación de contigüidad entre dos términos inicialmente separados, hombres y dioses, a través de una víctima de la que se desprenden los hombres y se destina a las divinidades, a las cuales se ofrece o

inmola. El término de la relación se resuelve en un desequilibrio a favor de los hombres. Esta resolución depende del polo divino. La intencionalidad de las oraciones canaliza la compensación en el ámbito de las necesidades o del interés particular de los hombres, en una proporción adecuada a las dimensiones de los interlocutores (Lévi-Strauss).

Como constata Titiev es difícil hacer una caracterización unitaria de los sacrificios en los nguillatunes por sus muchas variaciones, un esquema resumido es el siguiente: un ngenpin (director del rito), delegado de atribuciones como ayudante de la machi, da ayuda a las víctimas del kalku, ubicadas en las inmediaciones del altar y no interviene en los corderos que se le extraen los corazones y la sangre. Es posible que se saque la sangre de una de las orejas de las víctimas propiciatorias al sacrificio, sin darle muerte. En un caso extremo se les cortan las orejas sin piedad. Los ngenpin manipulan los corazones durante las oraciones. La sangre se reparte a los congregados, para ser asperjada o simplemente vertida en un recipiente y en el llangi-llangi (un altar secundario). Comúnmente después de la muerte del animal, se hacen ofrendas de bebida ritual, mudai o chavid, y una segunda serie de oraciones, las que como en el primer caso, pueden duplicarse y ser ejecutadas exclusivamente por los sacerdotes. Es común también que estas se acompañen de bailes, los sacrificios pueden hacerse sólo en una oportunidad en el rito dos veces, o tantas como días dure la reunión religiosa. Las oraciones, a veces se hacen en un lenguaje altamente estereotipado, consisten en la indicación a las divinidades de lo que se ha acordado pedirles o de lo que siempre se les solicita. El cuerpo de las víctimas puede ser quemado íntegramente en un fogón, especialmente dispuesto para ello al oriente del altar. También la víctima puede ser parcial o totalmente consumida y los restos quemados y enterrados. El humo del fogón, cuando lo hay, hace las veces de vehículo hacia lo alto (wenumapu). Otro tanto cumple, en ciertas zonas el humo del tabaco. La comunión que implica la ingestión de la víctima suele ir acompañada de algunas prescripciones negativas. Allí donde la propiciación a los ancestros tiene lugar en los nguillatunes, los interesados despliegan un esquema semejante pero más simple de víctimas, ofrendas y oraciones. Por último, cuando la machi toma el lugar de sacerdote u oficiantes laicos, están allí como auxiliares. Su rol es básicamente el de oficiante de plegarias en nombre de la congregación.

Los bailes que se asocian a las oraciones y al sacrificio reciben varios nombres. En el alto Biobío es amupurún (baile caminando). En Argentina se habla de shaf-shafpurún, ngellitupurún, amupurún y ringki-ringkitún (shaf-shaf =arrastrar los pies; ngellitún =tener el cuerpo encogido, con la rodillas dobladas, y ringki-ringkitún = saltar) (Casamiquela). En la Araucanía lonko (lonko = cabeza). En todos los casos bailan grupos numerosos de congregados, hombres y mujeres, su accionar está dirigido por un ngenpin, nguillatufe, machi y otros oficiantes dependientes de los anteriores. La distribución espacial y el accionar es también variable, cuando danzas y oficios no están separados del sacrificio, pedir por el bienestar general, cuando están reunidos en un solo acto corresponden a acciones complementarias de un mismo momento e intención ritual.

Otros bailes, comunes en nguillatunes de la Argentina y de la cordillera hacia el interior del territorio chileno y precordillera, llamados tregilpurún o choikepurún, no contienen referencia a lo divino, aun cuando sean hechos en un rito en el que la actividad considerada más importante es evidentemente religiosa. En muchos nguillatunes dicha actividad ocupa, de hecho, la mayor parte del tiempo que permanece reunida la

congregación. En el análisis se propone una interpretación alternativa a la de Guevara, que los consideraba vestigios del plan ritual, en que los individuos danzaban para identificarse y agradar a ngénechen reverenciado, Grebe afirma que son representaciones pantomímicas de los movimientos y carreras de dos aves que dadas la flexibilidad del cuerpo y la perspicacia para descubrir el peligro, han hecho de ellas el símbolo de las fiestas místicas del pueblo mapuche, y la de Casamiquela que desplaza su atención de la magia como fuerza de la improductividad mapuche, la imitación animal ha de buscarse en un ideario de magia influenciando la caza. Un examen más detenido, ofrece caminos de interpretación distintos. Bailan grupos de hombres danzantes reclutados de linajes, a quienes cantan sus mujeres (tayil), tales cantos remiten a los nombres vernáculos masculinos (güi). Estos se transmiten entre hombres y mujeres del mismo grupo de linaje, pero mientras los transmitidos por vía masculina se perpetúan de generación en generación, los de las mujeres circulan con el matrimonio. En los nguillatunes, se cantan nombres de un linaje, el mensaje de estos bailes se refiere más bien a formas ideológicas de expresión del principio de descendencia patrilínea en el contexto de una congregación religiosa.

Las pantomimas tienen que ver efectivamente con los queltehues o tregiles, pero el empleo con estos fines rituales de aspectos de su etiología no es exactamente totemismo, entendiendo por éste, en sentido estricto, una metáfora entre sistemas de representaciones de animales. Por el lado de la naturaleza divina la diferencia de los grupos sociales pensadas analógicamente, en las que la naturaleza es el modelo de significaciones culturales, los mapuches han encontrado características de su etología que las hacen comparables y equivalentes, con las características que a sus ojos define los grupos de parentesco patrilíneales.

- Los nguillatunes entre los Huilliches

Hay similitudes y diferencias con los nguillatunes del norte de la Araucanía y de los pehuenches.

En primer lugar, en lo que se refiere al espacio sagrado, entre los Picunches éste no se cierra, sino que está abierto generalmente hacia el oriente. Tampoco se usan los arcos de salida y entrada, se desconoce el uso del “interrogatorio”. Idéntico es para ambos el sentido de crear un espacio sagrado purificado, resguardado de lo profano y sobre todo del wekufe (el mal).

En segundo lugar y tocante al tiempo, se destaca el hecho de que éste sea de carácter continuo, el día y la noche en nada se distinguen; en cambio, entre los Picunches, se diferencian ritualmente.

En tercer lugar, los bailes del choikepurún, y el de wuchaleftu, son colectivos y no de grupos discretos como los anteriores. El wuchaleftu se asemeja a los amupurún de los pehuenche del alto Biobío, otra diferencia, es el número de bailes: tres y no cuatro como en el área Picunche.

En cuarto lugar, la música y los ritos entre los Huilliches están fuertemente sincretizados por las tradiciones campesinas chilotas, nada se conserva de los “toques” característicos del kultrún.

En quinto lugar, el sacrificio: entre los Pehuenches de alto Bio bío, se realiza el tercer día y es el momento culminante del rito. Se les extraen los corazones y con la sangre se asperja colectivamente entre los Huilliches, la sangre de los animales de deja fluir en la tierra y el sacrificio no ocupa un lugar específico en el ritual (esto no lo niega su radical importancia), como queda de manifiesto en la rogativa de costa río Bueno y en Putrono donde toda la rogativa se considera como “sacrificial”.

- Análisis de Nguillatún

El nguillatún es un rito fundamentalmente positivo (aunque contiene en su interior muchos ritos negativos. En lo esencial consiste en una celebración comunitaria, festiva y sacrificial con la finalidad de propiciar a las divinidades y antepasados para obtener los dones de la fertilidad, salud, y el de bienestar.

El animo y el espíritu del nguillatún es festivo y se materializa en la abundancia de alimentos compartidos. Las familias los acumulan con meses de anticipación, para ser consumidos dispendiosamente. El rito se diferencia del tiempo no ritual por la oposición escasez/abundancia y comunitario /familiar. Lo festivo no se detiene ahí ya que correlativamente están los numerosos bailes diurnos y nocturnos que comprometen a los linajes (choikepurún) o a toda la comunidad (amupurún). También lo festivo se expresa en la música, en los cantos, en las diferentes fases del ritual donde la comunidad exorciza a los wekufes.

La dimensión sacrificial es el centro del rito en la medida que permite conectar lo profano (lo que carece de fundamento) con lo sagrado (la realidad mítica fundante) por intermedio de una víctima propiciatoria. El sacrificio generalmente de corderos o chivos, es acompañado de oraciones con aspersión de sangre y de chicha (chavid). no obstante, en el rito también se usan otros medios sensibles para generar una comunicación con la esfera sobrenatural, tal es el caso del humo del tabaco (acción que antecede o precede a las oraciones), del baile y del canto (para que los dioses escuchen y acojan mejor aquello que se dice), de tal modo que todo el proceso consiste en “hacer llegar un mensaje a los receptores divinos a través de una serie de signos y símbolos con el fin de generar por su intermedio un conjunto de condiciones necesarias a la vida mapuche” (Gundermann: 1985).

El nguillatún es un sistema de significaciones, esto quiere decir que los gestos, acciones, objetos, y obviamente, oraciones y discursos, tienen un carácter significativo, son signos y símbolos organizados sistemáticamente, al ser así, pueden ser tratados según un marco conceptual semiológico-lingüístico, los ritos son formalmente lenguajes que además de expresar o traducir relaciones, establecen una comunicación y desarrollan una praxis simbólica: entre los dioses y los hombres en el sacrificio; entre los grupos de parentesco y en lo bailes del choikepurún, su carácter de sistema se manifiesta en el conjunto de conversaciones colectivas necesarias para la comunicación ritual. En el caso del nguillatún

se dirá, por lo tanto, que lo que interesa no es tal o cual ceremonia observada en un espacio dado, sino, en un segundo momento de la investigación, discernir tras las actuaciones particulares (semejantes ritos en distintos lugares, los mismos ritos hechos por una comunidad) un conjunto sistemático de significaciones. Los signos rituales presentes en los nguillatunes reunirían a este respecto cuatro particularidades que los diferencian de los signos lingüísticos, primero, los soportes materiales que hacen uso de los signos lingüísticos que influyen en los ritos son múltiples: se destacan los sonidos, los gestos, los desplazamientos, los objetos y sustancias. En segundo lugar, estas materias significantes, además de significar pueden paralelamente entrar en uso, esto es, que su significación primera es la de una función utilitaria, por ejemplo, los sombreros que se depositan al pie del altar antes de orar en los nguillatunes significan respeto ante las divinidades con quienes se “hablara”, pero los sombreros son ante todo un medio de protegerse del sol en tercer lugar, en los signos de que hace uso el rito, a diferencia de los lingüísticos, frecuentemente existe una relación motivada entre el significado y sus soportes materiales. Un ejemplo es la ofrenda de cereales (significante) en los nguillatunes, esto no significan sólo granos ofrendados y no están allí por que evoquen solamente los demás granos, si no que representan bienestar y buen pasar (significado). En cuarto lugar, muchas de las unidades significativas del rito van más allá del mismo; constituyen un repertorio amplio de representaciones, la visión del mundo y de la sociedad en la cultura mapuche no es exclusiva de los ritos (Gündermann: 1981).

Pero el rito del nguillatún entraña algo más: con él se reactualiza el mito y el vínculo con los dioses. La reactualización del mito en el nguillatún adquiere a veces un sentido explícito en la isla Huapi (Lago Ranco), la ceremonia comienza con el viaje de una comitiva a la colina del Tren-Tren, donde se efectúa un sacrificio a las divinidades (dos de las cuales se encontraron allí según la expresión local, después del diluvio). Su sentido implícito es más complejo: según Gündermann las dimensiones cosmológicas y culinarias muestran una organización formalmente idéntica al tipo de oposiciones con función medidora del sacrificio, así por ejemplo, la isomorfa entre las oposiciones míticas fuego /agua, Tren-Tren /Kai-Kai, respecto de las oposiciones blanco/ negro de las víctimas. Además permiten reunir en un gran haz de correlación oposiciones rituales del sacrificio y oposiciones míticas, y constatar que en el seno mismo de las víctimas y ofrendas, el intento simbólico del equilibrio se realiza plenamente. El mito del Tren-Tren y del Kai-Kai es el argumento simbólico del rito del nguillatún. Allí se dice que si los hombres no quieren morir quemados (Tren-Tren se acerca peligrosamente al sol), o podridos (Kai-Kai, ama de las aguas que transforma a los hombres en peces) deben realizar un sacrificio. El rito reactualiza el mito como única posibilidad de alcanzar un equilibrio cósmico: evita así la amenaza quemante del sol (sequía) o de las aguas celestes (lluvias interminables o terrestres (maremotos), mito y rito explicitan así la responsabilidad cósmica de los hombres de allí la urgencia de celebrar los nguillatunes la mayoría de los mapuches están conscientes de todo esto, sobre todo cuando señalan que las calamidades “naturales” se deben exclusivamente a la no realización del rito. El terremoto de 1960, por ejemplo, fue vivido como castigo por el relajamiento del admapu, cuya máxima expresión es el nguillatún, lo que provocó un reavivamiento ritual en todo el territorio mapuche, a tal punto que en la zona de la costa se actualizó el rito de un modo idéntico al mito, con un sacrificio humano.

En un reciente trabajo, Grebe ha destacado este mismo proceso con la modalidad de los cantos tayil: se le atribuye origen divino y el poder de provocar el descenso de un ser sobrenatural (dios o espíritu) a la tierra durante el período culminante de ciertos ritos mapuches”.

Una de las dimensiones más profundas del rito está en la manera de abordar los problemas de la reciprocidad y de la legitimación del trabajo (la oposición naturaleza /cultura) para toda la cultura mapuche, según Morande todo rito sacrificial consiste: 1) en la consagración de la víctima, es decir, su separación de la esfera de lo profano y su posterior introducción en la sagrada; la víctima es transformada en el representante de todos por la obra de una consagración que resulta convincente; 2) la muerte de la víctima será considerada como acto de negación de la reciprocidad por la contemplación producida por el caso y en cuanto tal, la liberación de la comunidad que paga, por medio de la víctima, su rescate, el precio correspondiente a lo recibido y que ahora es necesario devolver y 3) el banquete sacrificial, generaliza el valor realizado por la víctima propiciatoria, la que sacrificada en representación de cada uno, vive después de su muerte en todos los miembros de la comunidad sacrificial que son reos de la sangre derramada.

Ahora bien el rito no tiene por objeto formular el problema de la reciprocidad, sino realizarla como valor mediante la eficacia simbólica de la representación. No es la exposición de una teoría, sino la producción de un acontecimiento con sentido para toda la comunidad. La fuerza de su credibilidad no radica en la solidez o consistencia de la mitología que acompaña al rito, sino en la muerte vicaria, en la experiencia límite que significa su representación. Así el rito tiene una función central: destruir el excedente o la riqueza acumulada. El trabajo para todo un nuevo ciclo queda en suspenso, pero no negada, la realización del valor de la reciprocidad” (farón).

De este modo, con sus cultos de nguillatún, la sociedad mapuche contribuye al entendimiento del orden cósmico en la medida que al destruir ritualmente las ofrendas y devolvérselas así a las divinidades, pueden reconciliar su trabajo con la naturaleza y con el orden divino, como también hacer efectiva la realización de la reciprocidad.

- Ceremonias ancestrales

La persistencia de este complejo sistema ritual es notable sobre todo si se tiene en cuenta que desde el siglo XVII comenzó a ser duramente reprimido por las autoridades españolas, civiles y religiosas, tanto en la zona central como en la frontera y en el corazón mismo de la Araucanía también sorprende la perdurabilidad de su estructura interna, la que fue descrita por Pineda y Bascuñan.

Para numerosos autores, en la sociedad mapuche el ritual del machitún desempeñaría un papel mucho más importante en la vida religiosa que el rito del nguillatún. Los factores que llevan a tal afirmación se refieren al rol desempeñado por su ejecutora (la machi) en la comunidad y en el nguillatún, así como a los elementos vinculados directa e indirectamente a su figura: rewe fuego sagrado, kultrún, etc. Mi opinión es que estamos frente a dos complejos rituales con orientaciones y simbolismos diferenciados, la machi

tiene lugar en el machitún, en el nguillatún ella se desempeña simplemente como concedora de las tradiciones (admapu).

La diferencia fundamental entre nguillatún y machitún, es que el primero es un rito sacrificial, de consagración, mientras que el segundo no carece de esta dimensión. Sin embargo la machi es consagrada por los dioses a la lucha contra las fuerzas del mal (wekufe). De allí la importancia que los mapuches le otorgan, ya que si bien el mal se significa en una persona concreta, no es menos cierto que afecta, por distintos motivos, al grupo en su totalidad por otro lado. Los éxitos de la machi en su lucha contra el mal evidencian o verifican la eficacia simbólica de la mitología y de los sistemas tradicionales de representación.

14.- LA CONSAGRACIÓN DE LA MACHI

La consagración de la machi tiene dos fases, la primera es la de su iniciación propiamente tal, caracterizada por la posesión de su actitud frente al kalku, según Alonqueo, el pueblo mapuche sabe conscientemente la existencia del bien y del mal en esta tierra araucana, para mantener el bien, hay que ser fiel a ngénechen, chau dios creó un conjunto de funciones bajo la vigilancia de su espíritu de poder y sabiduría que se llama fileu, quien mantiene encendida la llama del amor y busca al ser que desempeñará esta gran función de la machi a través de los tiempos. Por ello la persona debe estar dotada de las siguientes condiciones: vocación o llamado divino; comprobada fehacientemente la voluntad de ngenechén de escogerla (la que deberá pasar) por las siguientes etapas: a) preconsagración (utruffpermán); esta ceremonia ritual es el primer paso de llamamiento divino comprobado y señalado como machi; b) consagración: hay tres categorías en este conjunto de funciones que se caracteriza por el número de peldaños de su insignia o signo de distinción: kemú-kemú, de 4 , 5, 6 y 7 peldaños cada peldaño significa un poder del fileu, El gran espíritu del poder y saber de Ngénechen.

Abramos un paréntesis para tratar dos puntos, el primero es referente al fileu (o vileo). Alonqueo precisa en otro lugar que el fileu es además el espíritu de un antepasado machi que se encarna en “ella para mantener la cadena de oro que sirve de unión entre ella y sus antepasados que tenían ese orden”. Esta contradicción o confusión entre “espíritu de dios” y “espíritu de un antiguo machi”, ha sido analizada históricamente por Métraux: El ser sobrenatural que se invocan, son las machi del cielo este nombre nos es familiar, un vileo es un chamán que se distingue en el arte de diagnosticar la causa de la enfermedades. Las oraciones se dirigen, pues, a los chamanes del cielo, que velan sobre sus colegas terrestres y los asisten a sus tratamientos. Bajo la influencia cristiana, éste o estos chamanes celestes han cedido el paso a un personaje más augusto: El dios padre, el creador, el dominador, pero este dios, ngenechén, es designado por epítetos que hacen de él una especie de chamán todopoderoso, jefe de la cofradía. La diferencia entre vileo y dios es imperceptible y no tiene más que un carácter histórico. Este análisis demuestra que bajo la acción del cristianismo, los espíritus tienden a ser asimilados al dios cristiano.

El segundo punto se refiere a lo que Alonqueo llama “vocación comprobada fehacientemente”. Lo que está detrás de esta afirmación es la duda, siempre presente en toda machi,” en cuanto a la identidad del ser sobrenatural que la ha designado. De lo contrario ¿cómo se explica la insistencia con la cual estas machi proclaman en toda ocasión que sus oraciones proceden de dios que las ha escogido?. En otras palabras, en materia de revelaciones sobrenaturales, para los mapuches toda prudencia es poca.

Cuando la machi ya ha alcanzado su consagración, deberá actualizarla cíclicamente es el “aspecto operacional del rewe”, el que tiene dos manifestaciones rituales:

1.- La renovación de ramas que se hacen normalmente en el año nuevo mapuche, que ocasionalmente coincide con la celebración que se realiza en san Juan de la costa que se celebra el 24 de junio;

2.- La renovación del kemú-kemú, el palo labrado con peldaños que se comenzó a usar el día de la consagración, como insignia del poder y se renueva cada 5, 6 y 7 años cuando hay alguna circunstancia especial que aconseja hacerlo.

- El trabajo de la machi

Primero tras formas de religiosidad a veces muy influenciadas por diversa corrientes del cristianismo están vigentes aspectos centrales del patrimonio religioso tradicional mapuche, segundo que al reconocer que sí existe un interlocutor, un otro con quien platicar y más allá de estudios y comentarios sobre la situación y cultura mapuche (la cultura dominante que estudia a la dominada) resulta imprescindible plantearse un dialogo intercultural entre dos modelos de sociedad, dos visiones del mundo.

En la acción y el discurso de la machi, usamos el término femenino tralkamachi sin olvidar que también hay machi varones, está sin duda una de las claves para entender esta otra visión del lugar dentro de la comunidad. El chamanismo mapuche, al igual que el de otras culturas, tiene como un principio cognitivo fundamental la imaginación poética y vemos en esta forma expresiva uno de los pilares sobre los que se desarrollan la experiencia religiosa y la labor de curación de la machi, tanto la simbólica como la empírica. La curación simbólica o sanación tiene que ver con la situación total de la enfermedad, con el contexto espiritual y social de la enfermedad. La curación empírica tiene que ver con los síntomas visibles y directos que presenta el paciente, en este segundo nivel puede bastar la atención de una yerbatera o la de una posta médica.

Toda acción ritual hecha por una machi recibe el nombre de machitún aunque en el uso común se suele llamar así a la ceremonia de sanación, fundamentalmente el datún, la comunidad, o un grupo familiar reducido, puede solicitar la intervención de la machi en diversas situaciones relacionadas con su bienestar material o espiritual.

Además de estas intervenciones relacionadas con la historia de los grupos y la vida de los individuos, las machi también han llegado a desempeñar un papel importante en la rogativa comunitaria inserta en el tiempo sagrado del nguillatún.

- Elementos distintivos de la machi

La machi ejerce un oficio sagrado simbolizado por diversos elementos, principalmente el rewe, el kultrún y el uso de determinadas plantas.

El rewe, símbolo del árbol cósmico de la vida, este atributo central de la machi está compuesto de un tronco escalonado, adornado con ramas clavadas en el suelo. Es el punto de referencia principal del chamán en sus meditaciones y oraciones. El rewe simboliza el árbol de la vida que une las dimensiones cósmicas del mundo celestial, wenu mapu y del mundo terrenal el wenumapu. Algunos autores han relacionado la cantidad de escalones del rewe con la mayor o menor fuerza espiritual de la machi, estas son consultadas y no se refieren a su mayor o menor agilidad para trepar hasta la parte más alta del rewe.

Antiguamente el termino rewe, designaba también una unidad territorial, como se advierte en la siguiente expresión: inkayayíñ rewe mapu, vamos a defender nuestra tierra.

El kultrún o tambor semicónico hecho de madera preferentemente liviana es básicamente un plato grande que se cubre con un cuero de oveja o chivo bien seco y sobado. La machi lo toca con un solo palillo, llamado trupu kultrunwe. Esta hecho de una rama delgada de colihue, laurel o maqui, y lleva envuelta una de sus puntas con hilos de lana de cuatro colores (rojo, azul, verde y negro). El nombre del kultrún chamánico puede variar de acuerdo a la zona. Así es también que se le conoce como kawiñ kura o piedras de celebración esto hace alusión a las piedrecillas que dentro del tambor, simbolizan la tierra, en oposición a los poderes divinos dibujados sobre el cuero que forma la cubierta del tambor. Estos dibujos apuntan a explicar la plenitud del universo, indicando sus cuatro puntos cardinales, llamados en su conjunto meli-witran-mapu o sea las cuatro bases de sustentación del universo la tierra. La idea incluye el concepto de tensión o tirantez que determina el equilibrio cósmico. El kultrún viene a constituir de esta manera, en la expresión de M.E Grebe (1972), todo un microcosmos simbólico. Los toques del kultrún son variados y necesita de un aprendizaje especial; los principales son:

- Kultrungtún: toque simple para acompañar algún canto, durante el ülutun o un momento cualquiera de alegría.
- Tampultún; toque con dos palitos (trepukultrungwe) que produce una serie de ritmos variados, especialmente para guiar a los bailarines durante el nguillatún, se usa también durante la noche del Datun, en que se esta en vigilia, bailando, bromeando, y cuidando al enfermo.
- Tayülün o tayültún, ritmo muy rápido para el inicio del trance de la machi. También se usa al finalizar el datún, en los momentos en que la machi se despide de los espíritus.
- Tropümkultrún o acción de reventar el kultrún; lo usa la machi cuando está en trance y para obtener un máximo de fuerza espiritual, levanta el tambor sobre su cabeza y lo toca rápido con un solo palito, para luego bajarlo bruscamente y colocarlo entre los pies: se usa también para reparar una falla ritual si por ejemplo se cruza un perro por delante.

Las plantas, que delimitan y constituyen el espacio sagrado de la sanación, ese espacio dentro del que se da la comunicación con el mundo de los espíritus.

Estas son principalmente el foye o canelo, triweo, laurel y klon o maqui. También hay machi que usan como insignias preferidas a quilas y helechos. El destacado uso del canelo se ha hecho, como el árbol sagrado por excelencia para el mapuche ya que desde su perspectiva cultural toda la naturaleza está cargada y marcada por lo divino.

Hay zonas en que el triwe ocupa el lugar del foye y, desde luego en la zona cordillerana el árbol con mayor carga simbólica es el pewen.

Otras plantas importantes para las machi son los voki y particularmente el mellikolawen (*Caltha sagitata*); esta última sobre todo como símbolo de las aguas vivificantes del monte, mongenko mawida.

Estas plantas propias de la curación simbólica, se combinan con las docenas de plantas medicinales curativas que una buena machi ha de saber manejar una combinación simbólica en el sentido de que la sanación es el pre-requisito a la curación y una combinación práctica en cuanto unas y otras formas de un mismo remedio.

Ha llamado la atención, a diversos investigadores, rasgos considerados arcaicos en el chamanismo mapuche, ya que supuestamente serían vestigios de una tradición chamánica antiquísima ya desaparecida en otras partes de nuestro continente. De hecho hay curiosos paralelos con el chamanismo siberiano, tales como los soles dibujados sobre el tambor de la machi y el lugar central del rewe en el ritual.

- Formación de la machi

Hay varias formas de cómo la machi se puede formar. La decisión de hacerse machi puede venir luego de una visión, de una enfermedad o por herencia. La visión, peri-montún o koñinantún. En esta visión o sueño se presentan hombres mujeres y animales que traen un mensaje. La interpretación del perimontún es difícil de lograr y se la confía a una machi experimentada que en sucesivas ceremonias va desentrañando el mensaje manifestado por los espíritus.

El perimontún está a menudo relacionado con fenómenos naturales (tormentas relámpagos) o con lugares cargados de significado especial, los pantanos, malliñ, por ejemplo se consideran habitados por espíritus de gran poder.

Así se da el caso de una joven, en la zona de mawida, cerca de cholchol, se metió descuidadamente a un pantano y de pronto escuchó un suspiro. A los pocos días tuvo un sueño en que se le reprochaba haberse metido donde no debía y luego se enfermó. Una machi al ser consultada le dijo que el espíritu natural que había molestado era el toro y este había causado la enfermedad. El toro estaba ahora con la cabeza gacha y para que el pudiera levantar la cabeza y ella mejorarse, tendría que hacerse machi como decidió no dar ese paso, tenía luego que aplacar con una ceremonia todos los años a ese espíritu, para no volver a enfermarse.

El perimontún es una experiencia, muchas veces angustiada, para calmar esa angustia o para entenderla mejor se recurre a una curación en base al wenu o poé (fascicularía bicolor) esa hermosa epífita que crece en lo alto de los pellines.

Vemos que están relacionados el perimontún y la enfermedad, se trata de un tema clásico dentro del chamanismo, el sueño y la amenaza de la muerte como preludio a la consagración, muchas personas así llamadas se consagran y recuperan la salud mientras que otras optan, como en el caso relatado, por hacer en vez una ofrenda sacrificial a los espíritus, esta ofrenda debe ser renovada cada año, para no volver a enfermar.

Los sueños son en general de gran importancia para el conocimiento que poseen las machi y figuran en situaciones diversas así, una machi puede soñar que conviene que se junten varias comunidades para la celebración de un nguillatún o incluso un trawün o sea la celebraciones de varios nguillatunes juntos. El diagnóstico en base a sueños lo hace el o la peu-matufe o machi soñadora (la mayoría pero no todas las machi tienen el don del sueño).

Los espíritus, por último se pueden también heredar, esto ocurre generalmente por línea materna y a menudo saltando una generación, de modo que la nieta recibe los espíritus de la abuela. También puede haber traspaso sin que existan lazos de parentesco.

- Ceremonias propias de las machis

Relacionadas con la propia condición del chamán:

- ngeikunrewen
- mutrumtu- likan

Relacionadas con los poderes curativos:

- ulutún
- pelletún
- datún
- nguillatún-ma

A). Consagración y renovación o ngeiku-rewen; este rito inicia y confirma a la nachi en su misión y también marca el paso del tiempo en cuanto sagrado. Es la unión rítmica de la machi con el universo espiritual a través del rewe. Hay una descripción detallada de esta importante ceremonia en Alonqueo. Luego de su iniciación la machi practicará toques, bailes y cantos al lado de su rewe, todas las madrugadas, en este tiempo cósmico es cuando viene la fuerza del conocimiento, kimün y la machi toma poder.

B). Mutrumtu-likan el rito especial que cura a la machi cuando esta ha sido abandonada por los espíritus. Esto puede ocurrir al haber alguna falla o percance grave en el ritual, también en caso de que la machi tenga un sufrimiento grave por muerte de un pariente o este gravemente enferma.

C). Ulutún: ceremonia de observación y diagnóstico en base a una oración larga con uso de kultrún

D). Pelotún, otra ceremonia de diagnóstico, que se hace generalmente sin el uso del kultrún, el diagnóstico se hace por medio de orina o ropa del enfermo.

E). Datún, llamado también ngiñan magün o machitún simple, esta ceremonia es la que popularmente se conoce como machitún. Es una curación especial en la que se establece el contexto espiritual de la enfermedad y el tratamiento a seguir. Las diversas etapas del datún son preliminares, al trance central y al fin del trance y conversación con los presentes.

Preliminares: Preparación del enfermo en una cama hecha de payasa o paja tejida tendida siempre en la puerta de la ruca. Se ponen dos ganchos de canelo, uno a los pies y otro a la cabeza del enfermo, por el lado de la cabeza se coloca una mesita donde se depositan ofrendas valiosas para los espíritus, como prendas de plata.

Mientras los hombres se encargan de instalar un rewe provisorio, si es que está en la casa del enfermo, consta de ramas de distintos árboles, los indicados para un rewe permanente, y se coloca a dos metros de la puerta de la casa. En tanto, alguien prepara una poción o bebida que dará de tomar a la machi para que alcance el trance (esta bebida puede contener hojas de canelo y raspadura de cuchillo).

La machi tiene durante la ceremonia diferentes ayudantes: primero que nada el dungunmachife, el lenguaraz de la machi, quien distribuye responsabilidades y luego explica los mensajes de los espíritus dichos por la machi durante el trance; luego la yegülfe, los ñankan y afafanfe, los ñankan u otros ayudantes preparan al comenzar los remedios que se usaran para el enfermo, tales como hojas restregadas, pomadas, líquido para tomar. Todo esto es conocido como elementos para el galotún o tratamiento mientras dura el trance, la machi se dedica, mientras tanto a explicar a los asistentes los pormenores de la ceremonia cuando termina, se arregla su ekilla o rebozo, se sujeta fuertemente el trarilonko (adorno de la cabeza), se coloca, si es que tiene, muñequeras de plata y se sienta en una payasa propia o banquillo ubicada al lado del enfermo, en actitud de reflexión, alguien le calienta el kultrún y se lo trae en condiciones de ser tocado. A veces fuma un cigarrillo y comienza un toque lento y suave como llamado, esto se llama oración metremtún, acción de llamado, son cuatro fases y cada vez se calienta de nuevo el kultrún. En cada una de estas fases la machi hace recuerdos de su condición de curandera, reitera los dones especiales que le fueron dados, ruega a la naturaleza y a sus antepasados para que todo lo que va a emprender resulte exitoso. Cumplidas estas cuatro fases la machi anuncia la pronta llegada de los espíritus; esto significa que se aproxima el trance, el que da algunas últimas instrucciones de lo que sucederá y pide a los presentes sobre como actuar, se calienta el kultrún, la machi se venda los ojos (no todas lo hacen), bebe un trago del remedio preparado, traga una parte y el resto lo esparce con la boca en señal de compartir, toma el kultrún y empieza un toque mucho más rápido, mientras pronuncia una serie de palabras propias de machi, de uso prohibido para los común.

En todo momento es muy importante la participación de los afafanfe, el grupo de hombres que animan a la machi y que deben bailar y gritar según las indicaciones del dungu-machife o de la machi misma, siempre están con sus chuecas (bastones de colihue) en la mano y las hacen sonar sobre la cabeza del paciente que esta tendido en el suelo, formando con ellas una pirámide. El número mínimo es de seis personas en datún y el doble en el nguillatún-ma.

Durante el trance, la machi profetiza y entrega los mensajes que le traen los espíritus respecto del enfermo, su situación de enfermedad, posibilidad de recuperación y las condiciones que los espíritus requieren para optimizar su recuperación, Junto con esto nunca deja de dar un mensaje general a los presentes de su cercana relación, como machi, con los espíritus y que a través de ella todos los presentes participan de esta relación con los deberes morales que eso implica.

Se está aquí en la parte más importante del datún, ya que la machi está en contacto con el más allá a través de sus espíritus. Generalmente estos espíritus están referidos al poder que emana de la naturaleza y evocan por ejemplo al río, leufu-newen, el monte, mawiza –newen, al pantano, malliñ-newen, las flores o al volcán. En este último se basa la fuerza principal de los espíritus presentes en las piedrecillas, likan. Pueden también ser espíritus de animales como el caballo, toro o culebra.

Por otro lado la importancia espiritual de los antepasados tutelares se advierte en la expresión a menudo usada por las machi “Mari-epu-kona”, designación colectiva de los 12 guerreros antepasados.

En esta parte la machi le hace tratamiento al enfermo con algunos medicamentos, que pueden ser:

- hojas restregadas y calientes para hacer el galotún o masaje, que sirve para detectar la ubicación precisa del mal, sirve también para una relajación del paciente, previo a una operación o incisión, kúpom, que se hace cuando el mal está detectado. El cuerpo extraño, por la machi es quemado de inmediato y enterrado.
- Ingestión de remedios por parte del enfermo o wualwualtu-lawen; en su defecto se colocan 4 gotas de otro remedio en la nariz, el wuauyutu-lawen, esto es parte común del tratamiento.

En el fin del trance, la machi despide a los espíritus. Terminado el tratamiento del enfermo, la machi toma su kultrún o los llaf-llaf, y los manojos de ramas que se agitan sobre el enfermo, y comienza a tocar el kultrún con un ritmo de música conocido como choiketún, La machi inmediatamente comienza a bailar enérgicamente mientras es animada por los afañfe. La misión principal de los ñankanes comienza en este momento, cuando la acompañan en el baile, luego de unos 15 minutos de baile, la machi cae agotada y es cuando se entiende que se desprendió de los espíritus. Durante esta etapa la machi emite sonidos como gritos de dolor y tristeza, muy agudos. Son como una lamentación de despedida, terminada la ceremonia la masajean con dos chuecas y el dungunmachife con un cuchillo le va recorriendo los brazos y el pecho, como una forma de reanimación sanguínea.

Después del trance se ordenan las cosas y se hace una convivencia familiar. Durante ella se le cuenta a la machi todo lo sucedido en el trance, ya que ella no recuerda nada, detallando los mensajes de los espíritus, tanto referidos al enfermo como a la situación general de la familia entera. No puede quedar nada sin relatar por que se entiende que algo se olvida, la consecuencia es el empeoramiento del paciente o la enfermedad de la machi.

Nguillatún-ma (invocación máxima a los espíritus): este es el datún doble, una oración o ruego muy especial, fundamentalmente penitencial, implica un compromiso de mejoramiento de conducta por parte de los familiares, se necesitan unos 15 hombres como participantes activos.

¿Cuándo se hace esta ceremonia? una posibilidad es que sea para combatir específicamente al demonio. En esta ceremonia se consume sólo carne de chanco, cuyos huesos no son cortados, sino cuidadosamente separados en las coyunturas.

El chollkollma es el sacrificio purificador para combatir un mal específico, es parte del nguillatún-ma, cuando hay que combatir una forma especial de mal llamado piukollma (mal a la hiel) o alguna enfermedad sico-somática, aquí se sacrifica un animal al cual se le extrae el corazón aún latente, este es depositado en una fuente con agua donde queda hasta que deja de latir. Después se degüella al animal y se ofrece la sangre al espíritu divino. Los animales pueden ser gallo, gallina o un cordero o borrega nueva.

15.- EL SISTEMA CURATIVO

En la zona estudiada de los valles centrales mapuches encontramos la co-existencia de la medicina tradicional mapuche con la medicina tradicional popular y la medicina occidental. En esta situación las machi en cierta manera entran a competir con otros sistemas médicos y responden de distinta manera ante la necesidad de mantener su vigencia.

La orientación cognitiva en cualquier cultura proporciona una base para comprender el acaecimiento de la enfermedad (Hallowell: 1963), las definiciones y teorías culturales de la enfermedad varían. Entre los mapuches encontramos la existencia de enfermedades locales y enfermedades “huincas” o no mapuches y que usan de uno u otro sistema medico dependiendo de la clasificación particular dada a determinada enfermedad, a veces un mismo “episodio mórbido” que puede recibir distintas conceptualizaciones y ser tratados por distintos agentes.

La machi mapuche opera en base a su relación con elementos sobre naturales (espíritu familiar o pillan, deidad o nguenechen y wekufe o espíritu maligno), Bacigalupo: La realización de actos rituales curativos definidos culturalmente como el “pewuntún” o diagnóstico por orina, el “ulutún” o ceremonia de curación leve, el datún o machitún que es una ceremonia de curación más grave, el “Nguillatún” u oración penitencial. También participa en ciertas ceremonias relacionadas con la propia condición de chaman como el machiluwun o iniciación de la machi, el ngeikurewen o ceremonia de renovación de los poderes de machi y el mutrumtu-likan, cuando la machi ha sido abandonada por los espíritus, la machi también oficia a veces en el nguillatún o ceremonia de petición y la gracia colectiva cuando no existe un jefe ritual adecuado en la comunidad (Nanculef y Grebe: 1972) para diferentes versiones de estos conceptos rituales, y detalles). Además, la machi utiliza plantas y otros elementos del medio para tratar las enfermedades.

La machi realiza una práctica médica de tradición histórica que supone una sistematización y experimentación en aspectos diversos como los etiológicos, de diagnóstico, y de tratamientos técnicos que forman parte de un sistema o estructura más compleja, y que es sentida como identificatoria, ya que su ausencia demuestra una pérdida de identidad, además, la machi es portadora de la totalidad de las prácticas, creencias y conocimientos tradicionales relacionados directa e indirectamente con la cosmovisión mapuche (Grebe: 1972) y es una figura de autoridad con un nivel socio-económico más alto que el promedio mapuche:

La cultura mapuche tiene un pensamiento esencialmente “religioso-mágico” donde la creencia tiene la fuerza de las cosas vividas y la fuerza de la tradición es más importante que las cosas razonadas. El pensamiento mapuche corresponde a la búsqueda de las causas de los fenómenos, sus respuestas son más amplias que las de la ciencia, incluye un estudio y observación de los hechos en la realidad, también permite una acción y solución concreta a un problema, y en el caso de una enfermedad, un tratamiento adecuado. Está orientado a las búsquedas de conductas de solución y tiene una connotación moral, ya que la persona capaz de usar la magia y los espíritus contra otro es alguien con características negativas. El modelo del brujo como figura moral opuesta actúa como una fuerza estabilizadora en la

sociedad, pues ayuda a controlar la angustia individual y contribuye a regular las relaciones sociales ante ciertos conflictos. El pensamiento “religioso-mágico” mapuche por lo tanto es un intento racional de encontrar causas, le da importancia a la experiencia, consigue un nivel de abstracción y tiene una orientación fundamentalmente práctica.

La medicina tradicional mapuche está íntimamente ligada a un cuerpo de creencias, mitos y re-actualizaciones rituales que proporcionan pautas normativas para la interpretación de sus formas y contenidos. El mapuche piensa que las enfermedades se producen por causas naturales o sobrenaturales, y que hay enfermedades por incumplimiento de normas y enfermedades no-mapuches o wingkas. Para los mapuches la génesis de la enfermedad es personalístico, atribuido a terceros (Oyarce: 1988). Los síntomas de la enfermedad se clasifican según su intensidad, duración, localización, y su tratamiento pueden ser empírico, ritual, o profiláctico para evitar la acción de un agente sobrenatural o prevenir una enfermedad natural (Grebe: 1975), Grebe sostiene que los componentes mágico religioso y empírico-naturales tienden a fundirse y complementarse recíprocamente por creerse que su uso simultáneo refuerza su actividad, encuentro además que las enfermedades atribuidas a causas sobre-naturales (como el mal tirado), solo pueden ser curadas por la medicina mapuche, y que la medicina popular y la occidental a veces son preferidas para curar enfermedades naturales, por ser más económicas o eficientes.

- Los kalku y su relación con las machis

La concepción de la machi como protectora del grupo social y del cuerpo de sus enfermos, está contrapuesta al de las kalku (hechiceras-brujas), estas son concebidas como las destructoras que vienen desde afuera y traen con ella el mal y la enfermedad, al insertarse en el grupo doméstico y la ambigüedad en el uso de poderes espirituales para hacer el mal, son consideradas como kalku. Evans-Pritchard (1937) hace una distinción entre los hechiceros, que realizan actos de manipulación en forma consciente y deliberada con el objeto de causar daño o maldad, y los brujos, que inconscientemente realizan actos psíquicos que causan daño o maldad a distancia, las kalku son consideradas hechiceras y brujas a la vez, muchas de ellas son machi fracasadas clasificadas socialmente como kalku aunque ellas nieguen cualquier participación en actividades malignas, generalmente son personas que presentan comportamientos considerados antisociales o inadecuados para el papel de machi, que rompen con ciertas normas o actividades tradicionales.

Las kalku actúan con el propósito de romper la solidaridad y reciprocidad del grupo doméstico y la comunidad causando discordia, mal, enfermedad y desgracias a sus miembros, son muy temidas, porque rompen con la tradición dualista entre lo interno, asociado a la tradición y lo positivo, y lo externo, asociado a lo foráneo y negativo, aunque son afuerinas (están fuera del núcleo patrilineal central), las kalku viven en la comunidad y merman la solidaridad del social “desde dentro”. Una de las imágenes más comunes de la kalku es que es una persona cuya cabeza se separa del cuerpo de noche para transformarse en chon-chon, un maléfico pájaro nocturno que les hace mal a sus víctimas de noche o vuela para reunirse con sus colegas en la dimensión espiritual del mal llamado reñi o renu.

La coexistencia y oposición de la machi y la kalku es consistente con la visión de mundo mapuche como el equilibrio entre poderes contrapuestos que a veces se conceptualizan como positivos y negativos. De hecho, tanto la machi como la kalku, aunque conceptualizadas como afuerinas, están insertas dentro de la comunidad y pueden fomentar tanto la unidad y la salud como sembrar la discordia y la enfermedad desde dentro.

Las machi afuerinas son más frecuentemente acusadas de brujería por no tener lazos de sangre con el núcleo patrilineal de la comunidad donde viven, ni con el linaje de su marido (Bacigalupo: 1995), se cree que las kalku atacan en forma más virulenta a sus parientes sanguíneos más cercanos (hijos, padres) o a las personas que residen con ellos en el mismo grupo doméstico. Se dice que las kalku comen el espíritu (püllü y am) y el cuerpo de sus víctimas destruyéndolos completamente.

También existe la noción de que hay kalku que aparentan ser machi, pero que usan sus poderes negativos para provocar el mal y la enfermedad, asimismo hay mujeres comunes o hombres, menos poderosos que las machi y las kalku, las que conocen algunas formas de hacer el mal, pero que no poseen poderes espirituales.

La única manera de distinguir entre una machi y un kalku es a través de la reputación que tienen dentro y fuera de la comunidad, debido a ello, la práctica de la machi y sus experiencias de sueños, enfermedades y perimontún o visiones son siempre susceptibles de ser interpretadas en forma ambigua.

Los entes que son vistos en perimontún (visiones) pueden ser considerados positivos o negativos según el espacio natural o cultural-doméstico en que se desarrollan, su relación con la dualidad bien-mal y las personas que experimentan las visiones (machi, kalku, personas comunes). Generalmente las visiones que se producen en el espacio natural salvaje no productivo se consideran más ambiguas o negativas que las que se producen en el espacio cultural-doméstico, pero existen visiones positivas y negativas en ambos espacios. En el espacio doméstico las machi ven visiones de ovejas, tambores, atuendos de machi, caballos, vírgenes, rewes que son considerados buenos, aptos para ser sacrificados o comidos positivamente. Las visiones de perros en los espacios domésticos son consideradas negativas e indicadores de pobreza. Las kalku también experimentan visiones de animales domésticos del renü o munche mapu (espacio sobrenatural del mal) en el espacio doméstico que producen el mal y la destrucción del cuerpo productivo, social y biológico desde dentro. En el espacio salvaje-natural las machi ven visiones de animales híbridos y deformes que no son aptos para ser sacrificados o comidos. Estos seres pueden entregar su poder a la machi por otro lado, estos entes también pueden ser manipulados por una kalku para producir el mal o actuar en forma neutra, castigando a los transgresores de un espacio natural (Bacigalupo: 1996c).

La existencia de las kalku que sólo hacen el mal parece ser más una construcción cultural que una realidad social y las acusaciones de brujería-hechicería sirven como un mecanismo de control sobre el comportamiento y práctica de machi. Si se analizan las acusaciones de brujería, en la mayoría de los casos resultan ser subjetivas y muchas veces se hacen, injustamente, por conflictos personales con la machi.

La brujería-hechicería juega un papel importante en el control social, definido por Whiting (1950) como cualquier presión ejercida sobre un individuo que lo hace comportarse de una forma considerada “socialmente adecuada” con otros individuos. Tanto Rappaport (1984) como Wolf (1955) y Kluckohn (1962) han encontrado que las acusaciones de brujería-hechicería se hacen contra los individuos que son los más ricos o aquellos que violan las normas comunales.

La reciprocidad es la necesidad de apoyo y ayuda de otros que motiva a los individuos a mantener relaciones pacíficas con sus vecinos, las personas a quienes se les acusa de brujería-hechicería no reciben apoyo de su comunidad y a menudo son excluidos de las actividades comunales. La existencia de la brujería y hechicería es necesaria para mantener la creencia tradicional mapuche en el equilibrio entre los poderes del bien y del mal. Si no hubieran sospechosos de brujería, este sistema se derrumbaría y daría lugar a otro como la moralidad puramente cristiana que tiende a ser unilineal.

El control de las ofensas que causan roces en la comunidad se ejerce a través de la opinión pública, el consenso, el desquite y el temor a los castigos de espíritus y deidades, estas son las formas para lograr que los mapuche sigan las reglas sociales cuando no existen formas institucionalizadas de control social. El desquite también puede ser indirecto o simbólico. Los mapuche creen que un individuo puede matar o enfermar a alguien usando poderes espirituales y el desquite puede tomar la forma de brujería-hechicería. Además, los que son acusados de ser kalku corren el riesgo de tener que enfrentar la acción de la comunidad, y no pueden esperar siquiera que sus parientes salgan en su defensa, de hecho, en las sociedades tradicionalmente no estatales como la mapuche los mecanismos más importantes de control social son el temor al desquite, el temor a ser acusados de brujería-hechicería misma.

16.- TIPOS DE LLAMAMIENTO DE LAS MACHI

Hay tres maneras básicas como las machi pueden conseguir sus poderes: por herencia, espontáneamente durante una catástrofe, y al tener un tipo especial de visión o perimontún. Los estudios clásicos sobre las machi mapuche las agrupan todas juntas, y afirman que las machi sufren de visiones, sueños y enfermedades (Grebe 1975), y que deben pasar por una etapa de entrenamiento con una machi durante un año o más (Métraux: 1942), personalmente todas las machi pasan por un período de entrenamiento formal, aunque el número de ellas que lo hacen está aumentando. Algunas machi heredan sus poderes (pero esta herencia es independiente de la herencia social) y estas frecuentemente son celosas de las de otro tipo, algunas machi experimentan machi-kutran (enfermedades de machi), machi-peuma (sueños de machi), y perimontún (visiones), otras tienen machi-kutran y machi-peuma, pero no experimentan perimontún, y otras sólo tienen los sueños, sin las visiones o las enfermedades.

Entre los chamanes siberianos con los cuales se compara frecuentemente a las machi también hay diferentes formas de iniciación, los siberianos pueden hacerse chamanes por transmisión hereditaria a través de la línea femenina, por vocación espontánea o por su propia voluntad o la del clan (Eliade: 1964). Se cree que todos los chamanes son llamados en forma espiritual y los que escogen su vocación ellos mismos tienen menos prestigio, esto concuerda con lo que encontramos entre las machi mapuche.

- Machi a través de espíritus heredados

Algunas machi “heredan” sus espíritus de un ancestro machi por el lado materno de la familia, generalmente de la abuela materna, a esto se le denomina “herencia espiritual”, porque los poderes de una machi sólo se pueden transmitir cuando ella ha muerto y es completamente independiente del patrón social de herencia patrilineal mapuche. No importa cuán directa sea la sucesión espiritual entre una machi y sus familiares; estos espíritus no son ancestrales al linaje de la machi, los poderes de una machi pueden ser traspasados de la abuela a la madre y a la hija, pero estas mujeres son consideradas categóricamente distantes, aunque son genealógicamente cercanas. La mayoría de las machi son mujeres, y reciben sus espíritus de sus parientes machi de sexo masculino o femenino, pero sus espíritus generalmente son considerados femeninos o con cualidades tanto de mujer como de hombre al igual que *ngénechen*.

Las machi que heredan su espíritu son escogidas en forma espiritual. El espíritu de machi o *fileu* escoge a un miembro de la familia que es más merecedora y apta para ser machi que todos los demás, las machi con espíritus heredados generalmente reciben sus poderes cuando son muy jóvenes y muchas veces tratan de rechazar el llamado, por esta razón, sufren de machi-kutran grave hasta que se inician. Estas machi pasan por un proceso de aprendizaje y entrenamiento con una machi experta, a su vez, ellas pueden iniciar a otras machi, se les da una connotación muy positiva. Generalmente son las machi con espíritus heredados las que son invitadas para officiar como sacerdotisas en las ceremonias de *nguillatún*.

Generalmente la machi que sufre de enfermedades graves, son iniciadas cuando jóvenes, y mejor valorizadas que las que se hacen machi a una edad más avanzada, se cree que cuanto más jóvenes, las iniciadas son, más auténticas, y tienen más poder. Los espíritus de kalku también pueden ser “heredados” por línea materna.

Llamado de machi durante catástrofes naturales.

Estas son machi que recibieron el llamado repentinamente durante algún evento catastrófico. También ocurre este tipo de llamado entre los chamanes que son escogidos por casualidad, cuando son alcanzados por un rayo o reciben piedras del cielo (Eliade: 1964). Las Machi de catástrofe reciben piedras del cielo llamadas lican-cura, que son usadas para atraer a los espíritus benignos y para hacer que los rituales de curación sean más eficaces (Kuramochi:1992). Estas machi son consideradas ambiguas y con frecuencia hacen adivinaciones y magia de amor, además de sus actividades tradicionales de curación. Los machi de catástrofe no pasan por un período de aprendizaje formal con otra machi, reciben sus poderes directamente, y generalmente son de mediana edad cuando se convierten en machi (por esta razón tienen menos prestigio).

- Llamado de la machi a través de perimontún (visiones)

Algunas machi son llamadas a su profesión a través de visiones especiales llamadas perimontún, en las cuales ven a sus espíritus auxiliares. Siempre hay algo inusual en este encuentro que lo distingue de un evento ordinario, por ejemplo, animales inmóviles, agua brillante, luz extraña y enfermedad repentina de la neófita, por lo general las machi tienen visiones de un toro o un caballo, de una serpiente cerca de un canelo, de pisar a una serpiente (significado que van a ser ricas) y de sus símbolos rituales. Estas visiones generalmente van acompañadas por sueños de sus implementos rituales, de dioses, espíritus y a veces de visiones del dios cristiano, de la virgen, de caballeros armados y trompetas.

El término perimontún se refiere al susto o sorpresa por algo extraño, inaudito o fantástico, puede comprender desde un pez o pájaro hasta un fenómeno de la naturaleza como una erupción de un volcán y a veces se considera incluso como un milagro: Lenz, señala que el perimontún es un fenómeno extraño de mal agüero Kossler-Ilg (1962) dice que el perimontún es un agüero especial consistente en trastornos inusitados de la naturaleza.

Los perimontún son considerados visitas de espíritus de ciertos habitantes de la tierra, del agua o del cielo experimentados por una persona. Los perimontún tienen ciertos efectos espirituales, ya sea en la adivinación, los augurios, el proceso de llamamiento de machi, la ayuda espiritual o la producción de enfermedades. Los perimontún o visitas de espíritus habitantes del agua, del cielo o de la tierra pueden tomar una forma antropomorfa, zoomorfa, fitomorfa, formas híbridas o deformes.

Los perimontún de machi se dividen en dos tipos básicos: los perimontún que se producen en el espacio doméstico y los perimontún que se producen en el espacio salvaje. Los perimontún que se producen en el espacio doméstico (en las tierras trabajadas)

generalmente son visiones de animales auxiliares domesticados como el caballo, la oveja y la gallina o visiones de sus espíritus ancestrales de machi o ancestros importantes del linaje. Pueden aparecer en estas visiones también instrumentos, remedios y atuendos de machi. Los perimontún que se producen en el espacio salvaje (bosques, montes y ríos) generalmente son de animales salvajes, híbridos o deformes que son los defensores de algún elemento de la naturaleza, estos entes pueden castigar a las personas por entrometerse en el espacio salvaje sin permiso, pero también pueden entregar sus poderes de medicinar a una machi. Los entes que aparecen en los perimontún tienen ciertas cualidades especiales. Pueden aparecer en un agua muy quieta, frente a un cielo muy luminoso, bailando y tocando instrumentos de machi o vestidos con platería o atuendo de machi (Bacigalupo: 1996).

Las visiones suelen ocurrir súbitamente, cuando la persona está sola en el campo o alrededor de su casa y frecuentemente la asusta. Hasta que se hace machi, la persona que ha visto este tipo de perimontún sufre de perimontún-kutran, pero rara vez pasan por un período de entrenamiento, algunas machi de perimontún tienen las mismas visiones que tuvieron sus parientes machi difuntos y se cree que reciben el mismo espíritu auxiliar.

En el siglo XVII el término perimontún se usaba para referirse a algo extraordinario o de mal agüero (Luís de Valdivia: 1606). Hoy en día muchos de los perimontún que se producen en el espacio salvaje son concebidos como visiones de espíritus malignos o wekufes espíritus de la naturaleza y por lo tanto las machi que tienen visiones de seres que habitan el espacio salvaje, son consideradas ambiguas, muchas veces las machi de perimontún practican la adivinación y la magia de amor y suerte, además de realizar curaciones, se cree que pueden usar sus poderes en forma positiva o negativa, probablemente esto se debe al hecho de que muchos mapuche no distinguen entre las visiones positivas y las de espíritus malignos que deben ser curadas con un machitún.

- Connotaciones de la machi

Las machi también pueden tener connotaciones positivas o ambivalentes que son subjetivas e independientes del tipo de llamamientos que han experimentado.

Las machi con una connotación positiva generalmente se designan y se conocen como machi de luna, machi de dios, o machi del cielo. Por un lado la luna está relacionada con la vida y la fertilidad. Por otro se cree que dios (ya sea Ngénechen o el dios cristiano) tiene una connotación positiva, como también lo tiene el cielo o Wenu Mapu, el cual se relaciona con el celeste y blanco que son colores con connotaciones positivas, las machi del cielo son las machi cuyos poderes vienen del cielo, ayudan a la gente; pero generalmente no realizan la venganza ritual ni se involucran en disputas entre vecinos a no ser que sea en beneficio de la comunidad. Generalmente estas machi usan pañuelos celestes, pintan sus rewe (altares personales) de celeste y blanco y adornan el kultrún con lunas y estrellas blancas o celestes. Las banderas que clavan al lado de sus rewe también son celestes y blancas. Los machi hombres generalmente se autodenominan como machi iniciados por dios, mientras que las machi mujeres se autodenominan machi de luna o machi de dios.

Tanto los machi hombres como las mujeres se refieren a sí mismas como machi del cielo o fileu (el espíritu de sabiduría que poseen las machi).

Las machi con connotaciones ambivalentes se suelen denominar machi del sol o machi de tierra. El sol tiene una connotación ambivalente, hace crecer las cosechas, pero al mismo tiempo está relacionado con el mal (el anchimallen, un tipo de espíritu wekufe maléfico, se considera como la esposa o la hermana del sol). El mapu o la tierra están relacionados con el mundo de los hombres y de sus actividades. Una machi de la tierra hace curaciones, pero además se involucra en los problemas y los conflictos de la gente, generalmente se denominan machi de la tierra a las que hacen adivinaciones, magia de amor y suerte, puede que practique la venganza ritual. Algunas machi de la tierra pintan diseños rojos en sus kultrún, mientras que otras los dejan sin adorno.

El hecho de que las machi de la luna se consideran más positivas mientras que las machi de la tierra y del sol son consideradas ambiguas no quiere decir que el sol como astro tiene una connotación negativa comparado con la luna. El sol es considerado el lado masculino, de poder fuerte que se asimila al canelo. La luna es considerada el lado femenino asociada a los elementos suaves como el laurel, la versación, la reconciliación y la plegaria. Ambos son complementarios y el exceso de cualquiera de ellas produce el mal. Cuando las machi clasifican a otras como machi del sol, en forma negativa se están refiriendo a los resultados que se producen al haber un exceso del elemento sol en una machi, lo que produce una personalidad conflictiva, combatida y que puede quemar a los hombres. La tierra tampoco tiene una connotación negativa. Cuando las machi critican a una machi por ser machi de la tierra están criticando su apego a lo material y las cosas terrestres en detrimento de los elementos del cielo.

La creciente especialización de las machi evita la competencia entre machi de diferentes tipos, y permite que un número de ellas puede coexistir en la misma zona. Las machi parecen estar especializándose de dos formas distintas. Por un lado están las que heredan sus espíritus, no realizan adivinaciones, venganzas ni magia de amor y suerte. Estas machi han legitimado su condición por medio de un machi-kutran y un período de aprendizaje formal, y practican de una forma más tradicional. Por otro lado están las machi que realizan adivinaciones, magia, venganzas y son consideradas más ambivalentes. Se han iniciado con visiones o durante catástrofes que pueden ser interpretadas como positivas o negativas. Ellas se caracterizan por incorporar muchos elementos de la medicina popular, no siempre experimentan machi-kutran y no han legitimado su condición por medio de un proceso de aprendizaje formal. Estas son las machi a quienes se les acusa más frecuentemente de realizar hechicerías-brujerías.

- Las hermandades de la machi

La existencia de grupos corporativos de machi ha sido mencionado por Titiev (1951) y Farón (1964). Este último llama hermandades a estos grupos que pueden incluir tanto a machi hombres como mujeres, otros, como Métraux (1942) y Cooper (1964), no mencionan la existencia de sociedades de machi pero sí describen ritos de iniciación y renovación realizados por un grupo de machi.

En la actualidad, la importancia de estas hermandades va más allá de la actuación en conjunto de la machi en ceremonias colectivas de nguillatún. Los miembros de las hermandades practican de la misma forma, y usan las mismas canciones, formas de tocar y tienen la misma parafernalia: tipo de kultrún y de rewe. Debido a esto son capaces de curarse unos a otros durante los ritos de iniciación y renovación.

Las machi miembros de la hermandad trabajan con los mismos tipos de poderes y mantienen vínculos de lealtad de vida con sus profesores machi, desde su iniciación hasta la muerte.

Las machi tradicionales más antiguas son legitimadas por sus años de experiencia, y por el hecho de que aprenden sobre el saber tradicional directamente a través de sueños, aumenta su prestigio. Sin embargo, puesto que las acusaciones sobre brujería-hechicería van en aumento, las neófitas que reciben sus poderes directamente a través de sueños, visiones y experiencias espirituales pueden ser sospechosas de ser iniciadas por wekufe o espíritu maligno. Para poder asegurar una reputación positiva, deben recibir adiestramiento con una machi prestigiosa que legitime sus actividades.

Cada escuela o hermandad de machi tiene una interpretación particular de la cosmovisión mapuche y una forma particular de realizar rituales, orar, tocar instrumentos o pintar sus instrumentos de machi.

Cada machi también tiene una forma particular de realizar su rol dentro de los patrones generales establecidos por la hermandad a la cual pertenece. Hoy en día la hermandad de machi actúa como un sindicato y un agente legitimador que sólo acepta neófitas competentes en la forma específica de práctica de machi de la hermandad.

Con el creciente número de acusaciones de brujería-hechicería, las machi necesitan tener colegas con las que puedan contar para combatir a los espíritus malos o wekufe, el mal tirado por kalku y para aliviar su machi-kutran. Debido a esto es que las neófitas generalmente buscan profesoras machi en las comunidades cercanas.

Farón señala que las machi tienen una identidad regional, pero que los límites entre zonas son borrosos y cambiantes (Farón: 1964). Estas regiones pueden ser concebidas como circulares y sobrepuestas, porque las machi pueden ser miembros de distintas hermandades (iniciada en una y profesora en otra). Aunque existe un número de machi que se va reorganizando a lo largo de los años, las machi también forman redes de relaciones en un área extensa.

- Enfermedades y sanación

Los conceptos de enfermedad y sanación dentro del contexto actual de la cultura mapuche se relacionan con elementos tradicionales y occidentales, complementándose, contraponiéndose o integrándose, según la vivencia particular de cada mapuche. Las definiciones y teorías acerca de las enfermedades varían mucho de una cultura a otra. La enfermedad debe ser percibida como parte de sistema sociocultural específico, y visto

dentro del contexto étnico del cual forma parte (Klinman: 1978), es la orientación cognitiva de la enfermedad (Hallowell: 1963).

El propósito es identificar las enfermedades mapuches, los remedios de hierbas, y los rituales de curación que nos permiten comprender el proceso de adaptación y cambio que está sufriendo el rol curativo de la machi. Nos interesa destacar cuáles elementos de los roles curativos tradicionales persisten, cuáles cambian y por qué cambian. Analizaremos lo que significan estos cambios desde el punto de vista de los conceptos curativos mapuche, el rol actual de la machi y las creencias que lo entornan.

Los mapuches que viven en comunidades cercanas a una ciudad o pueblo tienen acceso a tres sistemas médicos distintos con sus respectivos marcos conceptuales: el sistema occidental oficial, el tradicional popular y el mapuche.

El sistema médico occidental oficial busca causas naturales para explicar el origen de las enfermedades y utiliza métodos científico-empíricos para curar los síntomas de una enfermedad con productos farmacéuticos, defino un sistema médico como una organización sociocultural de creencias, acciones, habilidades y conocimientos que promueven la salud de las personas involucradas (Foster) y el conjunto institucional de prácticas, procedimientos, normas, personas y materiales que lo hacen posible (Citarilla y cols:1995). El concepto de sistema es un instrumento de análisis que permite contextualizar los fenómenos médicos dentro de una cierta realidad sociocultural étnica, los mapuche asocian la medicina occidental oficial con la sociedad dominante chilena, se sirven de ella en situaciones específicas; pero le dan una connotación negativa cuando ésta se contrapone a su propio matiz conceptual (Medina:1984).

La medicina popular tradicional combina elementos de la medicina indígena con la medicina popular medieval europea y la católica, creando un sistema médico compuesto que es típico de la sociedad chilena mestiza. De acuerdo a este sistema, las enfermedades son holísticas y pueden tener causas naturales, emocionales o mágico-religiosas. Entre los mapuche, son los grupos que tienen relaciones más fuertes con la cultura dominante wingka los que usan la medicina popular.

El sistema médico tradicional mapuche comprende las creencias, conocimientos y prácticas que han sido utilizados durante siglos por los mapuches y que los caracteriza como un grupo étnico. Dentro de este esquema conceptual muchas enfermedades son causadas por agentes espirituales y el cuerpo está interconectado con la espiritualidad, las emociones y los pensamientos.

Las machi combinan elementos de estos tres sistemas médicos en su práctica ritual, tienen conocimientos de fisiología y combinan estos conocimientos con su intuición y carisma para relacionarse con las personas, satisfacen las expectativas de los que la rodean y explican las enfermedades en términos que son comprensibles y significativos para la comunidad, como indica Lewis (1990). La autoridad y el prestigio de las curanderas y el respeto que les tienen sus pacientes dependen de su habilidad para absorber y neutralizar la ansiedad del individuo y de la comunidad.

A través de sus concejos, las machi refuerzan la confianza que sus pacientes tienen en sí mismos a tal grado que los capacita para alcanzar sus metas. En la actualidad tratan problemas de salud y una amplia gama de preocupaciones que tienen los mapuches en relación con la sobrevivencia, el trabajo, la identidad cultural, la desadaptación a la sociedad chilena, el racismo, el amor, las relaciones familiares y entre vecinos. Estas ansiedades, que se atribuyen en gran medida al mal, se intensifican en las comunidades que están más cercanas a pueblos y ciudades donde hay más contacto con la sociedad chilena.

- Los rekutran o enfermedades naturales

Antes de la conquista española se consideraban rekutran o enfermedades naturales a las lesiones o heridas producidas por accidentes y las armas, tales como cortaduras, golpes, hematomas y fracturas de extremidades. Existían unas machi especialistas, llamadas gutaru (Febres: 1767), que realizaban cirugías, alienaban y componían fracturas, otras hacían de matronas, una especialidad que subsiste hasta hoy.

Todas las otras enfermedades se consideraban como inducidas espiritualmente y se trataban con masajes, remedios de hierbas y exorcismos.

Cuando las machi ejercían como herbolarios eran llamadas ampivoe. Si el enfermo moría, un tipo de machi llamada cupuvoe (Molina: 1787), realizaba una autopsia, no se creía posible la muerte por vejez, por el mal funcionamiento de algún órgano o producto de infecciones, sino más bien se atribuía a causas espirituales.

Las enfermedades naturales eran tratadas por mujeres comunes y corrientes que tenían conocimientos tradicionales de lawen (hierbas medicinales) o bien por machi.

Durante el período colonial los mapuche incorporaron una versión simplificada del modelo hipocrático de salud que trajeron los españoles. Este modelo sostiene que la salud es el resultado de un equilibrio entre los cuatro elementos (aire, fuego, agua, y tierra), las cuatro propiedades (caliente, frío, seco, y húmedo) y los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra). Los mapuches tomaron la noción de que el calor o el frío en exceso eran causantes de las enfermedades naturales de los practicantes de la medicina popular.

Actualmente la clasificación de una enfermedad como rekutran se relaciona con la ruptura del ser humano con su medio ambiente natural o social, citarella y cols, sub-dividen los rekutran en enfermedades producidas por alteraciones en temperatura, enfermedades contagiosas y enfermedades por exceso de fuerza (Citarella y cols: 1995). Todas las enfermedades que están relacionadas con exceso de trabajo, pena, rabia, negligencia de salud, problemas digestivos y nutricionales, el mal funcionamiento del estómago, corazón, pulmón, vesícula, hígado y otros órganos, también son catalogadas como naturales.

Hay términos mapuche para la sangre que sube (de la menstruación o posparto) que es considerada como generadora de tumores, quistes, cáncer y hematomas, el frío relacionado con el reumatismo, el dolor de los huesos, los hinchazones y la incapacidad física, la orina atrapada provocada por el frío, que causa dificultad para orinar, fiebre y

dolores en los costados, las epidemias que producen fiebre, erupciones y la diarrea producida por la ingestión de sustancias inapropiadas (Oyarse: 1989) progresivamente cada vez más enfermedades son atribuidas a causas naturales, aun por las machi.

Sólo en raras ocasiones las machi curan los futakutran (enfermedades naturales graves). Las personas con dolencias traumatológicas que requieren cirugía, tratamiento hospitalario o productos farmacéuticos, y son derivadas a los médicos occidentales por las mismas machi para ser tratadas en enfermedades como cálculos de vesícula, infecciones, problemas de la vista, problemas al corazón, tumores, quistes y fracturas que fueron enviados por machi al hospital. Las machi no pueden tratar enfermedades graves o que están muy pasadas (que tienen ya mucho tiempo), arriesgarse a que se les muera un enfermo es poner su prestigio como machi en juego.

Los pichirekutran (enfermedades naturales simples) son tratadas por machi yerbateras y meicas con hierbas medicinales, infusiones, enemas, cataplasmas y masajes hechos con hierbas medicinales.

Las machi tratan a sus enfermos de una forma muy personalizada y consideran que los problemas personales, la situación familiar y la nutrición del enfermo son importantes para que el tratamiento surja efecto. Debido a esto reciben muchos enfermos, tanto mapuche como no mapuche, que están insatisfechos con el diagnóstico y tratamiento que reciben los hospitales chilenos.

A menudo los enfermos mapuche con dolencias menores se sienten frustrados porque los médicos occidentales no conocen la enfermedad de inmediato como lo hace la machi, dicen que los médicos suelen hacerles muchas preguntas a sus enfermos y someterlos a exámenes costosos y desagradables con distintos especialistas antes de siquiera diagnosticar su enfermedad.

Tanto mapuche como wingka acuden a las machi cuando los médicos occidentales no les encuentran ninguna enfermedad y sin embargo ellos se sienten mal (enfermedades psicósomáticas o espirituales) o cuando el tratamiento del hospital y los productos farmacéuticos no alivian sus dolencias. La machi les brinda un servicio personalizado y un tratamiento holístico que no es frecuente encontrar en la medicina occidental.

Una de las críticas más comunes que hacen las machi de los médicos es que son demasiados rígidos con sus enfermos y no les permiten relajarse y mejorarse en un ambiente positivo rodeado de amigos y parientes. Muchas veces los hospitales hacen que los enfermos empeoren. Los enfermos están en un ambiente artificial y los médicos no miden los otros efectos que tienen los remedios que les recetan.

Las machi retienen la fe de sus enfermos al promover a la medicina occidental para curar enfermedades graves, mientras que ellas curan las enfermedades naturales menores en forma holística. Las machi que viven cerca de las ciudades reciben el excedente de enfermos insatisfechos con los hospitales. Sin embargo, esto por sí solo no explica su proliferación en esta zona donde compiten con una variedad de practicante de medicina popular, tales como meicas, yerbateras y médicos naturistas. Las machi curan enfermedades

naturales menores en forma holística, considerando tanto el estado mental del enfermo como su estado físico. Pero el éxito de las machi en las áreas circundantes a la ciudad se debe principalmente a su habilidad para curar las enfermedades espirituales, cosa que los practicantes de medicina popular no pueden hacer.

- Enfermedades espirituales

Las enfermedades denominadas wenu mapu nutran son dolencias producidas por deidades y espíritus mapuche a personas mapuche, formando parte de las llamadas kastikutran.

El término kastikutran (Grebe: 1975), proviene de la palabra castellana castigo e incluye aquellas enfermedades enviadas por las deidades y los espíritus para castigar a los mapuche por no haber cumplido correctamente con las normas y tradiciones. El kastikutran no involucra kalkutún y wekufetún directamente, pero cualquiera de estas enfermedades puede aparecer como resultado del kastikutran cuando la persona ya no goza de protección espiritual.

Aunque un mapuche no tenga una posición de prestigio en la comunidad como machi, lonko o nguénpin puede ser castigado por Ngénechen o por sus espíritus ancestrales.

Las machi además, son castigadas por su fileu o espíritu de machi, como el kastikutran castiga las transgresiones y no hay una palabra mapuche para castigo, pareciera que es una innovación relativamente reciente y refleja una moralidad cristiana.

Mientras siga existiendo la noción de kastikutran se dispone de una poderosa forma de control moral.

Si bien los mapuche contemporáneos clasifica un mayor número de enfermedades como rekutran (enfermedades espirituales) que pueden ser tratados por sistemas médicos alternativos, hay una mayor incidencia de las pocas enfermedades clasificadas como kalkutún, wekufetún y kastikutran (enfermedades espirituales) que solo pueden ser tratadas por machi. En la araucanía es evidente que la existencia de kalkutún y wekufetún están directamente relacionadas con la cercanía de la ciudad. En estas zonas los mapuche experimentan tensión y angustia al encontrarse con las exigencias del sistema cultural chileno. Una machi de Huechuraba dijo que el mal es la enfermedad más común que hay ahora, antes no era así, pero ahora casi todos los mapuches tienen mal.

Las machi-kutran son las enfermedades espirituales que refuerzan el llamado espiritual a ser machi. Es clave asumir el llamado personal y socialmente, pues su ignorancia puede provocar serios trastornos para la neófita e incluso la muerte.

Las machi pueden experimentar rekutran y enfermedades espirituales y ser tratadas con machitún y remedios de hierbas como los otros mapuche, pero sólo ellas pueden experimentar machi-kutran como manifestación de su vocación. Esta enfermedad ocurre

antes de su iniciación y puede repetirse muchas veces después para recordarle a la machi su llamado.

Los mapuches creen que es el fileu, el espíritu de machi, que hace que esta se sienta enferma o débil para presionarla a reconocer o renovar el poder de su espíritu con la ayuda de otras machi de su misma hermandad, en un ritual especial llamado machiluwun (ceremonias de renovación). Estas enfermedades que señalan la vocación de la machi hacen que la neófita sufra una crisis personal aguda, pero eventualmente llevan a lo que Peters llama el beneficio psicológico del individuo, es decir, refuerzan las convicciones y percepciones internas de la machi.

Los kisukutran son aquellas enfermedades enviadas por el espíritu auxiliar de la machi o candidata a machi para presionarla a que asuma su vocación y se convierta en machi. Afectan a la neófita antes de ser iniciada y señalan su vocación. Estas están espiritualmente obligadas a asumir la profesión de machi y son castigadas con enfermedades crónicas, a veces hasta con la muerte, si no lo hacen.

Muchos de los síntomas de kisukutran son los típicos de las enfermedades espirituales tales como dolores de cabeza y de estómago, desasosiego, mareos, náuseas y el deseo de estar solo. Además de padecer estos síntomas, las machi frecuentemente tienen una parálisis parcial del cuerpo, furúnculos, mareos, echan espuma por la boca, sienten frío, se les nubla la vista y experimentan dolores recurrentes, especialmente en el estómago y las piernas. Con el kisutran, las neófitas experimentan sueños especiales y sienten una necesidad urgente de poseer los símbolos rituales de una machi.

También existen los perimontún kutran (Grebe: 1975), un tipo de kisukutran producida por las visiones que tienen las machi de símbolos rituales, animales auxiliares, espíritus del agua y a veces, de cristo o de la virgen. Se cree que estas visiones aumentan sus poderes. Los perimontún kutran también son un tipo de llamado a la vocación de machi cuyos síntomas incluyen: fiebre, mareos, desvanecimientos, convulsiones, llagas, sangramiento, moretones y una sensación de irrealidad.

Debido a que la enfermedad espiritual es una enfermedad mapuche provocada por la acción de un tercero o por el rompimiento de normas sociales y religiosas que provocan el desequilibrio, no puede ser tratada por la medicina occidental. Las enfermedades son creadas por culturas distintas, no existe en forma descontextualizada, son también estas concepciones culturales las que determinan su tratamiento.

Las enfermedades espirituales siguen siendo las más importante que curan las machi hoy en día y que no pueden ser tratadas por la medicina occidental. Existen distintos tipos de enfermedades espirituales donde agentes buenos o malos intervienen a través de sueños (peuma), visiones (perimontún) y encuentros (trafetún). Todos ellos con el propósito de provocar enfermedad, muerte, escasez y desgracia o entregar poderes espirituales.

Con la excepción de las enfermedades de machi, los mapuches generalmente son afectados por una enfermedad espiritual cuando están vulnerables o rompen el equilibrio que mantienen con la naturaleza, la sociedad y lo espiritual. Es más factible que un

mapuche sufra de una enfermedad espiritual si está viviendo un momento de debilidad o tristeza emocional, de crisis personal, familiar o social; si ha ofendido a sus antepasados, a las deidades, a la tierra o si tuvo antepasados que cumplieron los roles rituales que lo está llamando espiritualmente para cumplir alguna función especial.

Existen las enfermedades provocadas por el mal o *weda kutran*. El *kalkutún* es el mal (enfermedad, sufrimiento, escasez o muerte) causado directa o indirectamente por la acción de un *kalku* (hechicero-brujo). El *wekufetún* es un mal, una desgracia o una enfermedad causada directa o indirectamente por la acción de un *wekufe*. Originalmente el término *wekufe* significa algo de afuera, algo desconocido. Aunque lo desconocido siempre inspira temor, hoy se concibe al *wekufe* como un espíritu maligno en gran parte debido a la influencia del concepto cristiano del diablo. Tanto el *kalkutún* como el *wekufetún* pueden llegar a afectar a todo el grupo familiar que reside con la víctima, su casa, sus animales y tierras agrícolas.

En la Araucanía es evidente que la existencia de *kalkutún* y *wekufetún* están directamente relacionadas con la cercanía de la ciudad. En estas zonas los mapuches experimentan tensión y angustia al encontrarse con las exigencias del sistema cultural chileno.

Por otro lado, existen los *wenu mapu kutran* o enfermedades causadas por la acción de deidades y espíritus mapuche como castigo por incumplimiento ritual o como un signo de un llamado espiritual a la especialidad de *machi*, *nguenpin* (dueño de la palabra), *dungumachife* (interprete de la *machi*) y a veces como *cacique*. Los *wenukutran* más comunes son el *kastikutran* (castigo) y el *machi-kutran* o enfermedad de *machi*.

Aunque la enfermedad en sí se asocia al mal, los mapuche distinguen claramente entre enfermedades causadas por el mal y las enfermedades provocadas por entidades benéficas que sirven como instrumento de presión para que una *machi* se inicie o como castigo por incumplimiento ritual o como signo de un llamado espiritual a la especialidad de *machi*, *nguenpin*, *dungumachife* o *cacique*. Los *Wenu Mapu kutran* son consideradas enfermedades positivas ya que incentivan el mantenimiento de las tradiciones mapuche aunque produzcan trastornos y enfermedades en las personas que las experimentan.

La diferenciación entre enfermedades positivas y negativas es muy importante para el diagnóstico y tratamiento de una enfermedad espiritual, pero la clasificación de un episodio mórbido como positivo o negativo es circunstancial, subjetiva y variable. Esta clasificación se da a través de la interpretación de los acontecimientos sociales, familiares y religiosos que desencadenaron la enfermedad espiritual. La evaluación e interpretación de estos acontecimientos puede ir cambiando a medida que se desarrolla la enfermedad o se realiza el tratamiento, a veces incluso retrospectivamente, después que la persona sane o muera.

Los síntomas comunes a las enfermedades inducidas por lo espiritual son parecidos a las llamadas enfermedades psicósomáticas chilenas e incluyen, entre otros, mareos, dolores de cabeza y estómago, letargo, incapacidad para el trabajo, depresión, llanto, pérdida de peso, insomnio, desasosiego, náusea, vómitos, tristeza, compasión de sí

mismo y deseos de escaparse de algo. En casos extremos los síntomas pueden incluir ataques de histeria, temblores del cuerpo, perimontún negativos, pesadillas y un comportamiento poco común o violento como agresión a personas, deambulación nocturna y destrucción de sus pertenencias. Los síntomas específicos y su intensidad varían de acuerdo al tipo de enfermedad espiritual y al individuo que la sufre.

La duración de la enfermedad es un factor importante en la curación de una enfermedad espiritual. El mal que ha sido enviado recientemente y descubierto a tiempo, puede ser exorcizado fácilmente con vómitos y una ceremonia de curación sencilla. Un mal más antiguo que ha poseído al enfermo durante mucho tiempo, nunca puede ser completamente curado.

Es común entre los mapuche la noción de que la enfermedad se mueve de una localización a otra para tratar de dominar a la víctima de la forma más rápida. Las enfermedades espirituales se localizan más frecuentemente en el estómago y la cabeza. Las enfermedades del estómago se conciben en la forma de gusanos, culebras o sapos. Las enfermedades maléficas de la cabeza o wesa kutran lonko, no tienen una manifestación típica, pero se cree que producen pirulonko (locura) si no se tratan en forma rápida y correctamente el intervenido corre el riesgo de morir. Farón (1968) observó las marcas dejadas por una trepanación sobre el cráneo de un hombre que había tenido wesalonko (mal en la cabeza). Hoy en día, cuando las machi realizan operaciones de la cabeza, es con el propósito de extirpar físicamente un mal que no pudo ser exorcizado en un ritual de curación.

En la actualidad los mapuche han incorporado diversas enfermedades de la medicina popular y de la cultura chilena a su sistema médico tradicional. Por ejemplo, ha sido incorporado el concepto de mal de ojo, por medio del cual una persona puede causar el mal a otra con sólo mirar a la persona o a sus pertenencias con envidia (aunque no necesariamente en forma intencional). La mala suerte, que no necesariamente es causada por un tercero, sino que simplemente ocurre, es otro concepto nuevo, tomado por los mapuches de la medicina popular.

- Mecanismos de intervención

Los mecanismos de intervención de espíritus positivos y negativos son principalmente los peuma (sueños), trafetún (encuentros) y perimontún (visiones). Estos métodos no son aleatorios, sino que indican el grado de gravedad de la enfermedad, la intencionalidad del causante de la enfermedad y su relación con la víctima, el grado de compromiso de la persona con el sistema de creencias y la urgencia del aviso o proceso de llamamiento en el caso de las machi.

Los peuma o sueños se conceptualizan como espacios de visitas de espíritus y deidades, siendo una de las experiencias más comunes e importantes para la vida del mapuche y un medio de comunicación espiritual común ya que todos los mapuches sueñan, pero sólo pueden ver perimontún y trafetún los que están más adentrados en la cultura mapuche.

Los sueños son concebidos como un medio para que los ancestros y los espíritus se expresen, orientando el comportamiento del mapuche e instigando a las prácticas tradicionales y haciendo peticiones. Este método de intervención se diferencia de otros porque no se produce en un estado de vigilia y por lo tanto es el medio más fácil para que los espíritus se expresen libremente sin las restricciones dadas por el mundo cotidiano y no son consideradas menos reales ni menos creíbles que las que se producen durante un estado de vigilia.

En los wesa peuma o sueños malos generalmente aparecen los espíritus, malignos humanizados mapuche como el witranalwe o cuerpo inerte que visita, viene de los términos witrán o visita y alwe o cuerpo inerte. Hoy en día es considerado el espíritu maligno más peligroso de los mapuche que toma la forma de un hombre delgado o caballo vestido de gaucho, y el anchimallen, es una figura pequeña luminosa, parecido al fantasma occidental. Se cree que es el espíritu de un niño que fue poseído por el mal. El anchimallen juega el rol de esposos nocturnos: punfuta y punkurre respectivamente.

En los kúme peuma o sueños positivos pueden aparecer deidades, espíritus de machi, espíritus ancestrales y animales auxiliares de machi. Le entregan poder a la aprendiz través de imágenes de caballos, ovejas y gallinas, instrumentos y atuendos de machi.

Los peuma marcan las enfermedades espirituales tanto positivas como negativas, en su primera manifestación cuando todavía son nuevas y por lo tanto más leves. Los peuma son el primer síntoma de machi-kutran que indica su llamado espiritual, es el mecanismo a través del cual cacique, machi, nguénpin, dungumachife y otras personas de la comunidad reciben avisos sobre el futuro o cosas que deberían cambiar. También aparecen en los sueños espíritus malignos o wekufes que van enfermando a la persona. Los sueños son interpretados por la familia durante la noche o la mañana y los casos más significativos son llevados al peumatufe o intérprete de sueños o a la machi para ser interpretados.

El perimontún es una visión o un evento extraordinario donde se cree que visionario es visitado por seres espirituales como espíritus, deidades, animales u otros entes con cualidades fantásticas. Cualquier mapuche puede experimentar un perimontún en el espacio agreste de bosques, ríos y montes. Estos perimontún que se producen en un espacio agreste, generalmente son considerados como una forma de castigo por transgredir la naturaleza salvaje donde vive un espíritu.

Los entes que aparecen en estas visiones son considerados ambiguos o inadecuados para comer o para sacrificar en ofrendas rituales. Entre ellos encontramos algunos como el piwichen (serpiente alada o pollo negro), el waillepen (oveja deforme), el iwayfilu (culebrón), la shumpall o sirena mapuche y el trilke filu (cuero acuático con tentáculos). También existen machi que tienen perimontún en un espacio agreste y logran que el ente del perimontún les entregue poder y se vuelva un aliado de ellas.

Los perimontún que se experimentan como castigo por incumplimiento ritual, como una forma de aviso o una entrega de poder, generalmente se dan el espacio doméstico, el que es trabajado y dominado por las personas mapuches. Este espacio sirve de metáfora con el cuerpo humano, el cual requiere de un funcionamiento armonioso entre

sus partes (órganos) para sobrevivir y proyectarse a futuro (como en la reproducción). En estos perimontún aparecen los animales auxiliares de la machi (caballo, oveja, pollo) que son considerados poderosos, buenos, limpios, aptos para ser comidos y ofrecidos ritualmente. Sólo las personas que cumplen un rol importante en la comunidad en la comunicación con lo espiritual experimentan este tipo de perimontún. Encontramos entre ellos a la machi, la kalku y sus parientes, el adivinador, el lonko (jefe de la comunidad), el dungumachife y el nguenpin (dueño de la palabra y autoridad máxima en la ceremonia de petición y gracias llamada nguillatún) (Bacigalupo: 1996).

La clasificación de una enfermedad como positiva o negativa es crucial para la interpretación de las experiencias de perimontún o visiones mapuche. Por ejemplo, son consideradas positivas las enfermedades producidas por perimontún cuando son un instrumento de presión para que una machi se inicie, o para que los hombres cumplan con sus obligaciones rituales. Se cree que el cumplimiento de estas exigencias traerá beneficios para la comunidad a largo plazo.

Por otro lado, son consideradas negativas las enfermedades de perimontún provocadas como castigo por violación de un espacio salvaje poseído por un espíritu. Las enfermedades de perimontún de kalku son consideradas negativas y traerán desgracias a la comunidad en el largo plazo ya que están poseídas por un espíritu maligno. Otro ejemplo es que la falta de enfermedad de perimontún (positivo) de una machi se puede interpretar como señal de que no tiene un llamado divino y por lo tanto es kalku (Bacigalupo: 1996).

El trafetún o susto es la enfermedad producida por un encuentro con un wekufe. Estos pueden vagar por cuenta propia o ser activados por mandato de la kalku.

Los encuentros con estos espíritus producen trastornos y enfermedades en la persona que lo ve si no es tratado de inmediato por una machi.

El meulen o torbellino es el wekufe que más aparece en los trafetún. Algunas personas dicen que actúa por voluntad propia y otras que en su interior lleva a la kalku que los mandó a los espíritus humanos malignos: el witranalwe y el anchimallen.

Citarela y cols. (1995) añaden el ñiwin extravió temporal y espacial como un mecanismo usado por el wekufe para anunciar la enfermedad o muerte de un pariente de la víctima o para conducirlo al renü o espacio espiritual del mal y convertirlo en kalku. Se encuentra que el estado de ñiwin se produce conjuntamente con cualquiera de los mecanismos de intervención de los agentes etiológicos, especialmente después de las experiencias de perimontún y trafetún. El estado de ñiwin provocado por la acción de un wekufe es una manifestación del estado de seriedad de la enfermedad producida por perimontún o trafetún. Citarella y cols, plantean que los mecanismos a través de los cuales deidades benéficas y maléficas se manifiestan para causar o anunciar la aparición de una enfermedad, son, en orden de frecuencia: trafetún, peuma, perimontún, y ñiwin (Citarellay cols: 1995). Se encuentra que el peuma es mucho mas frecuente que el trafetún y que éste a su vez, es más frecuente que el perimontún.

A veces los mismos espíritus y entes espirituales pueden ser considerados positivos o negativos y aparecen en sueños, visiones y encuentros, produciendo weda kutran (enfermedades producidas por el mal) o wenu kutran (enfermedades causadas por deidades y espíritus).

En la actualidad los kalkutún son las enfermedades espirituales más comunes. Se cree que son provocadas por la envidia, los celos y la venganza de un tercero.

Como es muy frecuente entre los mapuche la noción de que el daño y la maldad son infligidos deliberadamente por otros seres humanos, esto intensifica la generación de tensiones y sospechas dentro de las comunidades mapuche. El mal puede ser enviado a través de un kalku cuyos servicios se contratan con este propósito o directamente por la persona interesada.

Esto puede servir como un mecanismo de control social y moral ya que según esta visión mapuche no se debería aspirar a ser más rico que sus vecinos ni provocar su envidia o celos. Es más, la riqueza o pobreza repentina en sí frecuentemente se asocia con el mal. A veces esta concepción incentiva la mantención de los ideales de solidaridad y reciprocidad entre los mapuches, la naturaleza y lo espiritual. Estos ideales pueden reforzar el sentido de la colectividad periódicamente durante la ceremonia de petición y gracias y de fertilidad llamada nguillatún. Otras veces crean más conflicto en la comunidad ya que las personas que perciben que tienen menos que sus vecinos, los acusan de obtener riquezas a través del uso de brujería o hechicería. Y en la práctica en todas las casas mapuche coexiste el ideal de reciprocidad, el ideal de progreso individual y la acumulación de riqueza.

Aunque existen distintos tipos de kalkutún, es muy común que un mismo enfermo sufra simultáneamente de distintos tipos. En todas las formas, funciona el mecanismo de magia simpatética donde el mal, la enfermedad y la desgracia se producen al manipular alguno de los humores, una pertenencia o un pedazo de tierra de la víctima que la afecta en su totalidad: su cuerpo, su mente, sus emociones, su ánimo, su suerte, la salud de su familia, sus animales y productividad de su tierra.

El illeluwun o mal por bocado se refiere al mal enviado por envenenamiento, siendo un tipo de kalkutún. Se cree que una sustancia venenosa llamada funapue, cuya composición puede incluir clavos, uñas, pelos, lagartijas, ranas, bichos, gusanos, tierra de cementerio y partes de cadáveres en descomposición, es mezclada con la comida o la bebida de la víctima, produciendo la enfermedad, mientras más tiempo pasa la víctima, con el funapue dentro de su cuerpo, más grave se torna la enfermedad.

El término infitún o mal tirado se usa para referirse al mal enviado a otra persona por medio de objetos dañados que se colocan cerca de la casa de la víctima, que se cree tienen alguna cualidad maléfica que penetra en la persona. También se puede producir un infitún al maldecir pertenencias de la persona o elementos corporales de la víctima. Febres (1767) y Havestadt (1777) los describen como dardos invisibles.

De acuerdo a esta lógica, el malhechor entierra objetos que han sido maldecidos tales como pelo, uñas, animales muertos, las entrañas de animales o dinero, cerca de la casa

de la víctima con el objeto de que la tierra se vuelva infértil y que los habitantes de la casa sufran de escasez, infelicidad y enfermedad. El malhechor también puede conseguir ropa usada, pelo, pañuelos, uñas u otro objeto personal de la víctima que está impregnada de sus humores para que la víctima se enferme y tenga mala suerte. Generalmente, existe una relación entre la prenda maldicha por la kalku y el órgano afectado del enfermo.

Algunos mapuche plantean la existencia del dawuntún o mal provocado por acciones mágicas sobre el espacio habitacional o productivo del mapuche como otro tipo de mal distinto al infitún, aunque en la mayoría de los casos se les considera como sinónimos. Esta analogía conceptual entre el mal provocado a los humores corporales y el provocado a la tierra productiva demuestra que el cuerpo social y productivo es a la vez conceptualizado como un cuerpo biológico y que el mal se produce al invadir el espacio productivo y biológico mapuche. Mientras la tierra productiva y el cuerpo biológico es algo conocido, propio, asociado con el ser social mapuche y con connotación positiva; el mal, la enfermedad y la desgracia asociados al mal son foráneos ya que vienen desde fuera del cuerpo humano y la tierra productiva. Es decir, el mal es producido por lo externo: lo ajeno al cuerpo, lo que está fuera de la tierra dominada por el mapuche y cuando el mapuche rompe con los cánones tradicionales de pensamiento y comportamiento de su cultura.

El punon- namún o mal por raspado es otra forma de kalkutún que a veces es considerado también como un tipo de infitún y se refiere a la enfermedad causada al raspar el polvo de la pisada de una persona o del lugar donde ha estado sentado y llevarlo al cementerio para maldecirlo. El cementerio conceptualizado como renü o espacio espiritual donde actúa el mal o mundo al revés tiene una connotación negativa pues es considerado el lugar donde siempre es poseído o lugar que todo lo toma (Marileo en Citarella 1995). El concepto de renü también se refiere a un lugar donde existen las mismas cosas: naturaleza, gente, casas, sembrados, animales y donde se efectúan rituales, igual que en la tierra; pero se hacen al revés. Se dice que los nguillatún en el renü se hacen para pedir el mal y la enfermedad, y que los mapuches se emborrachaban y participaban en fiestas, después de haber mostrado su lealtad a este mundo al revés, haciendo lo contrario a lo que desea Ngünechen. Se cree que aquí es donde los kalku atrapan el alma y el cuerpo de los difuntos para convertirlos en espíritus humanos malignos como el witranalwe y el anchimallen, donde los mapuches realizan pactos con los wekufe para obtener poder y riqueza a cambio de años de vida, almas o sangre de otras personas. El concepto de renü también se refiere a un lugar donde existen las mismas cosas: naturaleza, gente, casas, sembrados, animales, y donde se efectúan rituales, igual que en la tierra, pero se hacen al revés. Se dice que los nguillatún en el renü se hacen para pedir el mal y la enfermedad y que los mapuches se emborrachaban y participaban en fiestas después de haber mostrado su lealtad a este mundo al revés, haciendo lo contrario a lo que desea Ngünechen, el dios mapuche. El término Ngünechen significa sostenedor, dejador y hacedor del mundo por voluntad propia y protector del mundo mapuche (Marileo: 1994). Posee las cualidades de la juventud, la vejez, lo femenino y lo masculino y aunque es percibido como una deidad benéfica posee cualidades humanas y como tal puede mostrarse con cara positiva o negativa. Generalmente se le concibe como cuatro grandes y poderosas personas: hombre viejo (fucha huentru), mujer vieja (kushe domo), hombre joven (weche huentru), mujer joven (ülcha domo). ngünechen es completo. Abarca todas las edades y los sexos y es símbolo de la familia mapuche, ngünechen se puede manifestar en cualquier elemento general o particular de la

naturaleza, cualquier espíritu o ser humano (Bacigalupo: 1996). Por extensión se cree que las cruces, las flores, y el polvo de cementerio están imbuidas de este poder maligno y que con ellas se puede causar mal a otra persona.

- Wekufetún

El término wekufetún se usa genéricamente para referirse a todas las enfermedades espirituales producidas por un wekufe o hacedor por fuera (Moesbach: 1959), hoy en día concebido como un espíritu maligno.

Un wekufe es un espíritu de persona o de la naturaleza que ha sido poseído por una kalku o un wekufe ya convertido en espíritu maligno. Es importante notar que no es el wekufe en sí el que posee cualidades malignas sino que las adquieren al ser poseído por entes o personas malignas, pues es la kalku la que transforma la voluntad de muchos wekufe convirtiéndolos en seres malignos que pueden permanecer a su servicio o actuar por su propia voluntad. Originalmente el término wekufetún se refería a la acción positiva, negativa o neutra de algún ente o espíritu fuera del núcleo familiar ancestral. Hoy en día el término wekufetún tiene una connotación negativa refiriéndose a las enfermedades producidas por un wekufe ya poseído (maligno).

Durante el wekufetún la víctima pierde su alma temporalmente. Adquiere las cualidades del wekufe que lo posee, tal como muchos de los wekufe inicialmente a su vez adquirieron las cualidades de la kalku.

Los wekufe pueden ser espectros, animales extraños o fenómenos naturales que tienen intencionalidad propia, trabajan junto con los kalku o producen el mal sin una intencionalidad específica. Citarella y cols. (1995), distinguen entre los wekufes asociados a kalku como: witranalwe, anchimallen, alwe wekufe, meulen, cherrufe, y los wekufes autónomos: ngüru filu (zorro con cabeza de serpiente), el waillepen (oveja deforme), el trilke filu (cuero acuático) y el piwichen (serpiente alada o pollo negro). Aunque esta diferenciación es válida para la mayoría de los casos, existen casos de cherrufe que actúan en forma autónoma y casos de piwichen que actúan asociados a kalku.

El criterio más importante para diferenciar wekufe parece ser que algunos poseen intencionalidad y actúan usando mecanismos, atributos, cualidades y una lógica humana (que son los más peligrosos) mientras otros no la poseen y pueden ser manipulados y poseídos por kalku. Estos últimos son neutros.

Los wekufe manipulados por kalku y humanizados generalmente son almas de personas muertas que han sido capturadas por kalku, contaminadas por el mal y vueltos a una condición de espíritu humano maligno, Marileo (1995) define el alwe como el cuerpo inerte, la carne, lo humano, lo que queda como materia y se vuelve tierra después que el am u otro yo del mapuche, concebido como un cuerpo invisible y el pullu o fuerza y espíritu de la persona abandonan el cuerpo. A su vez es posible transformar al alwe en un cuerpo visitante o witranalwe. Estos wekufe realizan un rol activo, para atrapar una víctima específica a través de peuma, trafetún y ñiwin. Muchos de estos atacan a su víctima dentro

de su espacio cultural-doméstico (su casa o tierras productivas) y atacan el cuerpo productivo, social y biológico de la persona desde dentro (Bacigalupo: 1996). Entre ellos encontramos al witranalwe o cuerpo inerte de muerto que visita y que toma la forma de un hombre adulto alto y delgado a caballo, y el anchimallen que es el am u otro yo de una niña muerta que es capturada y se presenta en la forma de un ente blanco, pequeño, y luminiscente.

También existen los wekufe ambulantes, fenómenos naturales como las bolas de fuego (cherrufe) o remolinos (meulen) que pueden llevar en su interior a una kalku o uno de los wekufes dependientes de kalku pero que a veces actúan en forma independiente.

Entre los wekufe usualmente clasificados como independientes se encuentran el wallipen, un animal grande con atributos de vaca y oveja; el piwichen, la serpiente alada o pollo negro; el ngurrivilu o zorro con cola de serpiente; y el trilke filu o cuero con tentáculos que ahoga a sus víctimas en el agua. Se cree que estos wekufe se poseionan de algún elemento de la naturaleza.

Estos wekufe considerados autónomos son neutros, provocan el mal sin intencionalidad humana a raíz de su asociación con un espacio salvaje, no productivo o como defensores de algún aspecto de la naturaleza. Esto explica sus características híbridas, fuera del mundo natural. Estos wekufe sin intencionalidad son ngen o entes defensores del espacio natural, salvaje de bosques, pantanos y la ribera de lagos, lagunas y ríos. Pueden entregar poder a personas dignas o con cualidades especiales como las machi y castigan a las personas que transgreden este espacio sin pedir permiso provocando enfermedades y deformaciones como resultado, pero no están interesados en atrapar a una víctima específica. Son vistos por la víctima en un perimontún y enferman o matan a cualquier persona que se encuentre con ellos en un trafetún (Bacigalupo: 1996).

Hay tantos wekufetún como wekufe, los tipos más comunes son los anchimallentún, los witranalwetún, los meulentún, los chonchontún (cabeza de kalku voladora o pájaro con cabeza de kalku) y los piwichetún, ambos producidos por animales voladores que chupan la sangre de su víctima o traen consigo la maldad y que también pueden actuar por voluntad propia. Los otros wekufe como el ngüru filu, el waillepen, el trilke filu y el piwichen generalmente actúan bajo el mandato de una kalku pero pueden actuar en forma independiente cuando toman el rol de guardianes de algún elemento de la naturaleza y tornarse positivos al entregar sus poderes de medicina a una machi.

El encuentro con un meulen o remolino es una de las formas más comunes de wekufetún. Aparecen frecuentemente de día en los caminos de tierra y se dirigen hacia la persona o la casa de la víctima que resultará enferma. Se cree que el meulen lleva en su interior la cabeza de la kalku, anchimallen, witranalwe o piwichen, lo que está determinado por la forma particular que tiene el meulen. La noción más común es que los meulen largos y delgados llevan al witranalwe, los meulen que son cortos y gruesos llevan al anchimallen y los que periódicamente se levantan del suelo llevan piwichen. Los meulen que llevan cabeza de kalku se distinguen de los otros por cambiar bruscamente de velocidad y dirección.

Los wekufetún son los tipos de enfermedades espirituales más peligrosas que solo una buena machi puede curar. Los síntomas más comunes de wekufetún son el errar sin rumbo en un estado de semi-conciencia, estar fuera de sí y el no saber ni recordar lo que se está haciendo. Cuando una persona experimenta un wekufetún, éste afecta a su casa y a toda su familia. En este caso varios miembros de la familia se machituquean y el ritual incluye un exorcismo de la casa.

La pérdida del alma y la posesión por un espíritu maligno son las enfermedades espirituales más peligrosas y difíciles que curan las machi. Con la pérdida del alma, la machi debe realizar un vuelo mágico al reino de los espíritus malignos para recobrarlo, antes de que se pierda para siempre. Esto es peligroso y agotador para la machi, puesto que su propia alma o am está expuesta a una situación de alto riesgo. Su espíritu auxiliar puede ser capturado por una kalku y vuelto en contra de la machi, de igual forma el alma suelta de la machi puede ser capturada por un kalku mientras realiza el vuelo mágico.

- Formas de diagnosticos

Históricamente los mapuche han tenido varios tipos de adivinación y videntes que diagnosticaban las enfermedades. El término genérico pewún o pelón significa orar o adivinar (Augusta: 1910). Las machi que hacían las adivinaciones con la saliva o con los órganos internos de animales se llamaban peutrukutran. Hoy en día rara vez se realizan este tipo de adivinaciones.

Actualmente, las machi tienen varias maneras de diagnosticar las enfermedades. Hay tres formas principales: willentún (diagnóstico que se hace mirando a una muestra de orina), pewuntún (diagnóstico que se hace mirando la ropa usada de la persona) y otro tipo de pewuntún, conocido como sahatún (diagnóstico que se hace mientras se está efectuando un ritual de curación). Mediante estos diagnósticos, las machi identifican la clase de enfermedad natural o espiritual que están tratando.

Cada machi utiliza uno u otro método dependiendo del tipo de poderes y habilidades que su espíritu le ha conferido y también sueña con la dolencia del enfermo, lo que ayuda al diagnóstico. Algunas machi pueden ver la enfermedad con varios métodos y escogen el que prefiere el enfermo.

Al parecer el pewuntún-sahatún es la forma de diagnóstico más antigua. Desde el siglo XVII en adelante hay muchas referencias a rituales de curación, pero pocas referencias a diagnósticos que son relativamente recientes y sólo se refieren al peutrukutran (Guevara: 1925). Por lo tanto, pareciera que los cronistas del siglo XVII al siglo XIX presenciaron el pewuntún-sahatún, pero no lo distinguieron del resto de la ceremonia de curación.

Para poder realizar el pewuntún-sahatún la machi tiene que estar poseída por su espíritu auxiliar, es éste el que diagnostica la enfermedad a través de ella.

Las machi contemporáneas rara vez usan esta forma de diagnóstico porque las agota mucho y requiere de la presencia de un dugumachife para traducir lo que la machi dice cuando está en kuymin (trance). Solo contadas veces las machi dicen recordar los que dijeron durante un estado de trance.

Aunque el pewuntún-sahatún es más eficaz que las otras formas de diagnóstico, implica un mayor esfuerzo y riesgo para la machi y es más costoso para el enfermo.

Las otras dos formas de diagnosticar aparecen en el siglo XIX, cuando los mapuche adoptan el concepto hipocrático sobre los humores corporales.

El diagnóstico pewuntún se hace mirando la ropa usada del enfermo, donde los humores del cuerpo están presentes.

Para este tipo de diagnóstico la machi canta, ora y entra en kuymin (trance) al tocar el kultrún tal como lo hace en el pewuntún-sahatún. Ese método aún se usa para diagnosticar enfermedades graves o difíciles.

La forma más común y popular de diagnosticar en la actualidad es con el willentún (diagnóstico por medio de una muestra de orina). A diferencia de los diagnósticos tipo pewuntún, la machi no tiene que entrar en kuymin (trance), y puede diagnosticar a un gran número de enfermos en forma expedita y eficiente. Esto es especialmente importante en las zonas circundantes a centros urbanos donde la machi compite con otros practicantes de la medicina popular para curar enfermedades naturales, algunas personas dicen que el willentún no es tan preciso como las otras formas de diagnóstico, y las machi frecuentemente les piden a sus enfermos que cooperen con cualquier información adicional que les podría ser de utilidad en la curación. Las machi miran la muestra de orina contra la luz y observan su color, consistencia, y claridad. Basándose en estas observaciones pueden diagnosticar las dolencias físicas, psicológicas y espirituales, los problemas personales y la personalidad del paciente además de pronosticar el futuro. Para muchas machi la enfermedad se encuentra claramente expresada en la orina: Es la escritura de dios que nos hace saber la naturaleza de la enfermedad.

Los tres tipos de diagnóstico tratan al enfermo en forma integral, y le pueden decir qué enfermedades físicas, psicológicas, emocionales o espirituales padece, pero se considera que el diagnóstico por sahatún es el más precioso. Para afinar la precisión del diagnóstico muchas veces las machi hacen un segundo willentún mientras están en kuymin durante la realización de machitún para sus enfermos con enfermedades graves.

¿Por qué las dos formas de diagnóstico más utilizadas por las machi en la actualidad usan los humores del cuerpo?, Grebe plantea que los humores responden al medio ambiente, la dieta, los hábitos y los estados emocionales y que transmiten el temperamento y el significado psíquico de los cuatro elementos. Por medio del diagnóstico por los humores la machi obtiene información sobre el pronóstico y el tratamiento de enfermedades específicas, y tomará la decisión de aceptar o no la responsabilidad de curar la enfermedad. Las machi sólo toman como pacientes a aquellos que creen poder curar.

El renombre de una machi es muy importante, y conforme crece su reputación, aumenta su clientela. Las machi son ampliamente compensadas cuando tienen éxito, pero su reputación decae rápidamente si fracasan. La comunidad tolera pocos errores en los diagnósticos, pero las machi poseen la libertad de reinterpretar las causas de las enfermedades y muchas no tiene fe, no toma los remedios o no cumple con el tratamiento ritual la culpa la tiene el enfermo no la machi.

Muchas veces el diagnóstico y tratamiento de una enfermedad puede ser reinterpretado por las machi. Otras razones dadas con frecuencia para explicar la recurrencia de enfermedades son: que ya están pasados (el enfermo lleva demasiado tiempo enfermo), o que el enfermo ha anulado el efecto del tratamiento al ir a consultar a otra machi, a una practicante de medicina popular, o a un médico.

Algunos mapuches incrédulos dicen que las machi no curan a sus enfermos del todo deliberadamente, para seguir teniendo clientes. Las malas lenguas arruinan la reputación de las machi al decir que los enfermos se sientan peor al comienzo, con lo que consiguen que su recuperación sea más notable. Hay caso en que la machi usará este método, pero muchas de ellas acusaban a otras rivales de hacerlo.

Lo que determina el éxito terapéutico de una machi es su habilidad oratoria y su capacidad para convencer a los demás de sus poderes y su ejecución ritual. Para poder convencer y curar, la machi debe tener fe en sí mismas y sus poderes. Hay muy pocas machis charlatanas, y las que lo son, pierden popularidad rápidamente. Las machi de reputación son muy eficaces en el arte de curar. Tienen que ser capaces de entrar en kuymin y ver a las almas y los espíritus mapuches de una forma que sea culturalmente aceptable por medio de sus propias imágenes subjetivas. Esto requiere que tengan fe en sí mismas, en sus creencias culturales, en sus prácticas rituales, y una involucración controlada a su rol ritual, con una intensa participación del organismo (Peters y Price-Williams: 1980).

- Rituales de curación

El tratamiento de las enfermedades de los mapuches puede ser empírico o ritual para las enfermedades más corrientes, o profiláctica para evitar la acción de algún agente espiritual o prevenir una enfermedad natural (grebe: 1975).

Las machi generalmente usan métodos empíricos-naturales (hierbas medicinales y a veces, productos farmacéuticos), junto con otros métodos mágico-religiosos que forman parte de los rituales: la oración, el canto y tocar el kultrún. Las machi creen que al usar ambos métodos simultáneamente refuerzan sus poderes y, por lo tanto, la eficacia del ritual. Las machi combinan los dos sistemas porque son curanderas, y al mismo tiempo, portadoras de poderes espirituales y tradiciones ancestrales.

En todos los rituales de curación mapuche son importantes tanto la eficacia (valor terapéutico) como la ejecución ritual de la machi (la atracción dramática y simbólica que ejerce sobre el enfermo y la comunidad) para que el enfermo se cure. Según la lógica tradicional consensual mapuche uno es inseparable del otro. Lo más importante para lograr

que la curación surta efecto es mantener la fe y confianza del enfermo y convencerlo a él y a la comunidad del poder de la machi y de la eficacia del ritual.

El uso de la presdigitación es una forma de curación simbólica que se usa para estos fines. En algunos casos, la ejecución ritual de la machi puede ser criticada sin que los espectadores pierdan fe en la eficacia del ritual. Esto es lo que Lewis llama una suspensión altamente selectiva de la incredulidad. Esto indica que el uso de la presdigitación para ayudar a convencer al enfermo no es concebido como un engaño sino una manera de aumentar la fe del enfermo y su familia. Además como la presdigitación es una representación simbólica de un acto de curación tiene eficacia como un acto de magia simpática.

Las machi tienen conocimientos de fisiología y combinan estos conocimientos con su intuición y carisma para relacionarse con las personas. Satisfacen las expectativas de los que las rodean y explican las enfermedades en términos que son comprensibles y significativos para la comunidad. Como indica Lewis (1990), la autoridad y el prestigio de las curanderas y el respeto que les tienen sus pacientes dependen de su habilidad para absorber y neutralizar la ansiedad del individuo y de la comunidad.

Los poderes, remedios y métodos de una machi también deben funcionar bien con el espíritu del enfermo para que la curación surta efecto. Antes de que una machi acepte tratar a un enfermo por una enfermedad espiritual, le da hierbas medicinales durante un período de tiempo y observa sus reacciones. Si el enfermo reacciona en forma positiva, la machi realizará el tratamiento ritual.

Cuando una machi cura a una persona, su familia generalmente seguirá acudiendo a esa machi de por vida. Cuando un enfermo cambia de machi con frecuencia, su enfermedad se hace cada vez más difícil de curar. Se cree que los remedios de una machi están en conflicto con los de las otras, de la misma manera en que lo están sus espíritus de machi que rivalizan por conseguir mayor poder y darle más pacientes a una machi. Una machi puede rechazar a un paciente que otras machi no han podido curar porque generalmente esto quiere decir que su enfermedad es grave y demasiado pasada para tratar. Las machi no quieren correr el riesgo de que se les muera un paciente o que puedan curar porque esto afectará su reputación.

El uso de plantas y hierbas mapuche para prácticas medicinales ha sido estudiado detalladamente por Gay (1852), Murillo (1889), Gusinde (1917), Moesbach (1959) y Hoffman (1990). Casi todas las plantas son nativas, aunque los mapuche han incorporado algunas que fueron traídas por los colonizadores. Las machi usan varios tipos de hierbas medicinales para hacer infusiones (para que sus enfermos las beban) o cataplasmas (que se aplican externamente) para curar o prevenir una enfermedad. Las hierbas tienen propiedades medicinales y también propiedades simbólicas y espirituales. Cuando las machi usan hierbas medicinales, pero no efectúan rituales, suelen ser llamadas lawentufe o yerbateras.

Hay varias maneras en que las machi pueden adquirir sus conocimientos sobre hierbas medicinales. La más importante es por peuma o sueños donde el espíritu auxiliar de

la machi le entrega un paquete de hierbas que funcionan bien con su espíritu de machi. Las machi también sueñan con los remedios que son necesarios para curar una enfermedad específica y las neófitas aprenden cuáles hierbas medicinales son apropiadas para enfermedades específicas de sus mentores machi. Frecuentemente las neófitas son conocidas como lawen-ma-ulcha (aprendiz que aprende acerca de las hierbas). Tradicionalmente se creía que las machi solo se curaban con remedios de hierbas y que los productos farmacéuticos les hacían empeorar. Durante el machiluwún (ceremonia de iniciación de la machi) las neófitas se reponen de su machi-kutran inicial.

Las hierbas medicinales más importantes que se usan en la ceremonia son aquellas que se creen efectivas contra el mal de las enfermedades espirituales. Entre ellas están el foye o canelo (*Drymis winteri*), el triwe o laurel (*Laurelia aromática*) y el maqui, todas provistas de propiedades sagradas. Por esta razón siempre se plantan alrededor del rewe (altar o árbol de la vida) de la machi.

El foye se considera una planta dura, activa contra el mal, pero demasiado fuerte para ser usada en forma prolongada por el enfermo ya sea en remedios de hierbas o como cataplasma. Se usa brevemente para sacarle el mal al enfermo, pero éste puede ser dañado por el foye si su uso se prolonga, Triwe y maqui en cambio son considerados remedios suaves que traen buena suerte, perdón y una recuperación gradual. Estas plantas reconcilian al enfermo con su familia y comunidad y ayuda a la familia para superar el trauma de la enfermedad (natural o espiritual) y hacerlos volver a sus actividades normales. Nunca se mezclan los remedios duros y suaves en bebedizos y tampoco se deben tener ramas o iaf-iaf de remedios duros y suaves en una misma mano. Los iaf-iaf son ramas usadas en los machitún y otros contextos rituales. Las machi, emplean la llefuo, ayudante de machi y los otros participantes sacuden foye iaf-iaf (ramas de canelo) al son del kultrún. Los foye-iaf-iaf también se usan para golpear las paredes de la casa durante un exorcismo los mapuche creen que los foye iaf-iaf ayudan a la machi a concentrarse y a exorcizar. La machi también usa foye iaf-iaf para darle fuerza y concentración en los rezos individuales que hace frente a su rewe. Los triwe iaf-iaf son ramas de laurel usados para calmar a la machi y hacerla volver a un estado normal de conciencia. La machi frota su cara y golpea su cabeza con triwe iaf-iaf. La llefuo de la machi y los otros participantes agitan triwe iaf-iaf después del momento culminante de la ceremonia con el propósito de calmar a la machi y los participantes. Los enfermos alternan entre tomar bebedizos de hierbas suaves y duras y la machi también entre el cuerpo del enfermo primero con un remedio duro y luego con uno suave. Los dos remedios se complementan y ambos son considerados necesarios para la mejoría del enfermo.

Los sahumeros (exorcismos con humo) son una manera bastante común de exorcizar al mal cuando afecta a toda una familia, o cuando se sospecha que anda acechando por la casa, y se usan en forma complementaria a cualquier ceremonia de curación. Aunque el propósito del sahumerio siempre es el mismo, cada machi tiene su propia receta.

En el siglo XVII, el ritual de curación tradicional mapuche más conocido, el sahatún, comúnmente llamado machitún, consistía en un exorcismo del mal y frotación del enfermo con hierbas medicinales. No está claro si en esa fecha las machi usaban la prestidigitación para simular que abrían el pecho o estómago y chupaban parte del cuerpo del enfermo para

extirpar el mal en forma de un lagarto, dardo u otro objeto, o si realmente realizaban estas operaciones (Rosales: 1674). En realidad esta distinción no es importante ni para la machi ni tampoco para el paciente. Lo importante es que la extirpación y cura se está realizando a través del uso de imágenes, sean reales o simbólicas. Esta técnica produce una sensación de alivio en el enfermo.

Se plantaban dos o tres ramas de canelo a la cabecera y a los pies del enfermo, cuya cabeza estaba orientada hacia el este (dirección con connotación positiva), se colgaban joyas de plata en las ramas para espantar a los espíritus malignos y todos los otros elementos usados en el ritual estaban organizados en pares o de a cuatro. Esto es consistente con el concepto mapuche del número cuatro como la totalidad, lo sagrado donde existen cuatro ciclos de la naturaleza, cuatro direcciones, cuatro vientos y cuatro elementos sagrados en cada aspecto de la vida mapuche.

Las mujeres cantaban, los hombres tocaban pifilka (flautas) y la machi llenaba el cuarto de humo y pronosticaba la causa de la enfermedad por medio de la adivinación, mirando el corazón de una oveja sacrificada. La machi entraba en *kuymin* al tocar el *kultrún* y comenzaba a hablar en el lenguaje ritual, anunciaba el tipo de mal que padecía el enfermo, dónde y, a veces, por quién fue tirado y cuáles remedios de hierbas debería tomar. El *dungumachife* memorizaba lo que la machi había dicho mientras estaba en *kuymin* y más tarde se lo traducía cuando ella regresaba a un estado de conciencia normal (Núñez de Pineda y Bascuñan: 1673).

En la actualidad, los rituales de curación llamados *machitún* mantienen la misma secuencia y estructura básica que los del siglo XVII, pero emplean símbolos distintos con significados diversos y sólo se realizan en caso de enfermedades graves o de enfermedades espirituales crónicas. Se ha incorporado el uso del caballo y las armas como cuchillos y, a veces, armas de fuego, para espantar a los *wekufe*. Algunos investigadores encuentran una relación entre el *machitún* y la guerra contra los españoles (Métraux: 1942, Alvarado: 1991), o la disputa por la tierra (Noviello: 1972): la conformación física contra el mal concebido como enemigo, los gritos y las armas usadas por los *llefu* y los otros ayudantes en el *machitún* son los mismos que usaron los guerreros mapuche contra sus enemigos los españoles en los siglos XVI y XVII. El grito *¡¡¡¡ ya, ya, ya!!!!* Que se usa en el *machitún* es un grito de guerra, no el grito tradicional de oración que era *¡ooooomm!*. Esto implica que el *machitún* es una verdadera guerra espiritual contra el mal y lo *foráneo* (Bacigalupo: 1998). Ahora que los mapuches no pueden combatir a los invasores como guerreros, combaten los efectos nocivos de la cultura dominante chilena con el reforzamiento de su propia identidad y tradiciones frente a lo *foráneo*. Los gritos tienen una vinculación muy fuerte con la identidad mapuche y su lucha contra las imposiciones que vienen desde fuera.

El mal al cual se quiere matar es considerado algo externo al cuerpo del enfermo y al grupo social y doméstico e invade el cuerpo con el propósito de aniquilarlo en su expresión física, emocional y espiritual. Si el mal vence, el cuerpo del enfermo muere y su espíritu es capturado por un espíritu maligno o *wekufe*. A su vez, la persona que ya no cree en sus tradiciones ha perdido su alma y deja de ser mapuche. A su vez, se intenta recuperar el dinero invertido por los familiares de la machi en su entrenamiento e iniciación. Los *machitún* se hacen de noche, siendo ésta la hora cuando se cree que los espíritus malignos

aparecen, llevándose a cabo en la casa de la machi o del enfermo. Se pueden hacer sahumeros en forma simultánea para espantar al mal y beneficiar a toda la familia. Al atardecer, se acuesta al enfermo sobre un cuero de oveja o colchón con su cabeza hacia el este donde se planta una rama de foye o canelo. Se colocan dos cuchillos filudos detrás de la cabeza o en el pecho del enfermo para exorcizar el mal. La machi usa un trarilonko (cintillo de monedas de plata) y trapelalkusha (prendedores de plata) para protegerla contra el mal durante el ritual. Se planta una rama de triwe o maqui al pie de la cama del enfermo. La machi se sienta en un banco mirando hacia el este, casi siempre a través de la puerta de la casa que está orientada en esa dirección. Todos los elementos simbólicos del ritual están organizados en grupos de cuatro y todos los movimientos se repiten cuatro veces.

La machi requiere de varios ayudantes o llefu. El más importante de ellos es el dungumachife, que habla con la machi en kuymin y luego traduce e interpreta su lenguaje metafórico al mapudungún coloquial para que lo entienda el resto de los participantes. Es muy importante que el dungumachife sepa conversar bien con la machi mientras ella se encuentra en kuymin y que siga las pautas oratorias tradicionales mapuche. La machi también necesita un llefu que la ayude a tocar kultrún mientras está en un estado de kuymin, que caliente el kultrún, que la ayude a salir de un kuymin y a preparar los remedios.

La machi alterna entre el kuymin y los estados normales de conciencia para curar al enfermo. Cuando toca el kultrún produce un fuerte efecto psicoterapéutico, calmando la sensación de angustia del enfermo (Grebe: 1973). Este pasa a ser el centro de atención de la familia y recibe cuidados y atenciones especiales. Si los problemas del enfermo están relacionados con pleitos familiares, como es muy frecuente, ésta puede ser la oportunidad para que se resuelvan.

Los kaskawillas son cuatro, cada una con un sonido distinto. A veces los mapuche se refieren a las cuatro campanillas como las cuatro personas que conforman el concepto de Ngénechen.

El kultrún es considerado el corazón, la vida y a la vez el instrumento que puede dar o quitar vida a otro. El sonido del kultrún es la voz y el piuke (corazón y sentimientos, pensamientos) de la machi y se habla del latido del kultrún. La machi puede dar parte de su voz, fuerza de vida y fuerza de corazón al enfermo a través de la magia simpatética cuando toca el kultrún sobre el enfermo. El kultrún también es concebido como el caballo espiritual de la machi que la lleva galopando rítmicamente a otro mundo a través del vuelo mágico para encontrar almas perdidas, adquirir conocimiento espiritual o medicinal y conversar con antepasados. Algunas machi se refieren al entrar al estado de kuymin como weichafe pürakawellu, el guerrero a caballo que monta o vuela a otros mundos. Se piensa que los animales auxiliares de la machi (caballo, gallina, oveja) que intercambian saliva, sangre y respiración con ella en su ceremonia de iniciación la pueden ayudar en su viaje. Otras veces el espíritu se posesiona de la machi. Algunas machi se refieren a este tipo de kuymin como konpapüllu o con espíritu.

Después de cuatro, seis u ocho canciones, la machi frota al enfermo con remedios de hierbas que han sido previamente triturados en una batea de laurel con aguardiente (cuando

se exorciza) o agua (cuando se cura) mientras la llefu o el mismo dungumachife toca el kultrún. Cuando la machi toca el kultrún en posición baja sobre el cuerpo del enfermo para medicinar, la llefu friega el cuerpo del enfermo con hierbas medicinales. Las hierbas también conversan entre sí y combinan sus facultades para mejorar al enfermo cada una aportando con lo que el ¡om! de ella puede mejorar al enfermo. Las hierbas son consideradas como personas, cada una se presenta en forma masculina y femenina, como viejos sabios en el arte de curar, o como plantas jóvenes que son más vigorosas pero no tiene tanto control sobre sus aptitudes curativas. Nuevamente encontramos las cuatro personas de ngünechen hombre viejo, mujer vieja, hombre joven y mujer joven presentes en el machitún.

Cuatro hombres que son amigos leales de la familia o parientes golpean cañas de coligue unas contra otras, y gritan para espantar a los wekufe mientras la machi toca el kultrún. La machi da cuatro vueltas por la casa por dentro y por fuera tocando el kultrún y gritando periódicamente para espantar al wekufe. La sigue la llefu que asperja una mezcla de aguardiente, ají, azufre, y sal con el agua con foye iaf-iaf. Estos son considerados elementos que ayuda a exorcizar el mal. Los hombres siguen a la machi, respondiendo a sus gritos con “ya, ya, ya, ya” y golpeando las paredes, el techo y el piso con cañas, hachas, guadañas y látigos. A veces se usan los tiros de escopeta o revólver. El propósito de estas actividades es exorcizar la casa de wekufe mediante la acción violenta. Lautaro Antiquina, Cordillera de Nahuelbuta.

Luego la machi vuelve a tocar kultrún al lado del enfermo entrando al estado de kuymin y el tono del machitún cambia. La machi se vuelve más suave y suplica a su espíritu de machi (fileu) y las fuerzas de las cuatro personas contenidas en ngüenchen manifestadas en la luna (kuyen), en las estrellas y en el lucero del amanecer (wanglen). El dungumachife ayuda a la machi asperjando agua hacia el cielo sobre la cabeza de la machi para que mantenga sus pensamientos en el cielo y a veces toca el kultrún nuevamente. El le pide a la machi que diagnostique la enfermedad del enfermo y el tratamiento a seguir. Por último la machi sale afuera y reza frente a dos cañas de coligüe que le sirven de rewe. El dungumachife nuevamente asperja agua en el cielo sobre la cabeza de la machi, esta vez para hacerla volver a un estado normal de conciencia mientras la machi entierra su cabeza entre dos triwe iaf-iaf para calmarse.

En el machitún, así como en los rituales de iniciación y renovación de machi, se da la anestesia en la práctica aunque no es un tema que sea discutido a nivel conceptual. Por ejemplo, las machi a veces aluden a escuchar solo donde el kultrún pasa a ser el corazón del círculo y los participantes, animales, hierbas medicinales y accesorios que bailan o tocan instrumentos al moverse alrededor del enfermo pasan a ser parte del sonido.

Es común entre machi la referencia a hierbas medicinales suaves o positivas como kalfu lawen o remedios azules, los remedios contra, fuertes o para vomitar son considerados rojos y las hierbas y ponzoñas que producen envenenamiento son llamados kurilawen o remedios negros. Los remedios de hierbas como los alimentos también pueden ser clasificados como fríos o calientes.

La conjunción de aspectos visuales, auditivos, táctiles, gustosos y olorosos no es aleatoria, sino que siempre se organizan en base a la dualidad suave-fuerte. La complementariedad y el equilibrio entre los distintos elementos son cruciales para que la cura sea efectiva. El exceso de los elementos en la conversación o el baile puede empeorar los síntomas del enfermo.

Al final de la primera sesión de machitún, la familia barre las hojas medicinales del suelo y prepara la cena de medianoche que generalmente consiste en algún tipo de carne y papas, pan, vino tinto y mudai. Casi siempre se sacrifica un animal para comer durante la cena ceremonial.

Durante la comida el dungumachife le cuenta a la machi y a los otros participantes lo que dijo la machi durante el ritual, pues ella generalmente no tiene memoria de esto. Durante la comida son comunes las discusiones sobre las circunstancias en que ocurrió la enfermedad, la causa o el culpable de ella y el tratamiento a seguir. Terminada la comida de media noche, la machi, la llefu y el dungumachife duermen mientras los otros participantes se quedan despiertos conversando. A las cuatro o cinco de la mañana, cuando sale wunelfe (la estrella del amanecer), el ritual completo se repite consiguiéndose un diagnóstico más completo. El ritual termina con un desayuno sustancioso donde se discute el estado del enfermo y el tratamiento a seguir.

Los rezos de la machi están dirigidos a su fileu, a los lados femeninos y masculinos de ngüinechen, a kuyen (la luna), wunelfe, a wanglen (estrellas) y a otros espíritus auxiliares particulares de cada machi.

Después de darle al enfermo remedios de hierbas como para dos semanas, la machi se va. El paciente hace visitas periódicas a la machi para buscar remedios de hierbas y, si fuera necesario, someterse a otro machitún sin costo adicional. Algunas machi le revelan al paciente la identidad del malhechor, y ofrecen realizar la venganza ritual donde el mal es enviado de vuelta a la casa del malhechor. La venganza ritual es una práctica tradicional mapuche, pero, en la actualidad muchas machi se rehúsan a practicarla, porque contribuye a aumentar la tensión entre vecinos de las reducciones. Además, aquella machi que vengan a sus pacientes, a veces son mal miradas y corren el riesgo de ser llamadas kalku dentro de sus propias comunidades, aunque pueden gozar de popularidad en otros lugares.

- El ulutún

En la actualidad, hay otra ceremonia de curación llamada ulutún que se realiza para tratar enfermedades espirituales menores donde la machi no entra en kuymin ni requiere de un dungumachife, sino que canta y refriega al enfermo con hierbas medicinales y puede acompañarlo con el toque de la guada, kaskawilla o el kultrún. Mantiene el mismo equilibrio y complementariedad entre hierbas suaves y fuertes que se da en el machitún.

Esta ceremonia se emplea para tranquilizar y darle ánimo al enfermo, para ahuyentar al mal y además tiene efectos medicinales. Algunos mapuches plantean que el ulutún es una innovación relativamente reciente solicitada por enfermos que no pueden costear un machitún y otros dicen que siempre existió pero que antes se prefería el machitún.

La palabra ulutún o ceremonia del canto, viene de la palabra ül (canto) y tún (ceremonia) donde la palabra dicha o puesta encima del cuerpo del enfermo tiene un efecto terapéutico.

Según la lógica consensual mapuche la palabra expresada es un elemento tangible que tiene una realidad independiente de la persona que lo dijo. Se cree que los pensamientos positivos o negativos pueden afectar los hechos concretos, pero la palabra expresada es considerada como un hecho o un objeto tangible y representativo de una relación, una persona, una realidad, una comunidad, una dolencia. Por lo tanto, la curación con rezos, las peticiones para la mejoría del enfermo tienen una eficacia y una importancia igual que los remedios de hierbas en una ceremonia de curación y ofrendas y equivalente a los sacrificios y ofrendas en una ceremonia de nguillatún. Por otro lado, las blasfemias, las maldiciones y el hablar mal de una persona tienen una importancia igual a algún tipo de kalkutún. La palabra tiene poder y tiene que ser usada de una forma cuidadosa y medida. La importancia de la palabra hablada se percibe en los conceptos mapuche de ngenpin que ora en las ceremonias de nguillatún para pedir el bienestar de la comunidad o dar gracias por lo que Ngénechen les ha otorgado y en el concepto de werken o mensajero que repite las palabras de la autoridad mapuche que lo manda. También se da en el concepto de dungumachife que debe saber conversar bien con la machi cuando ella está en kuymin y saber interpretar el lenguaje metafórico que usa para expresar la situación del enfermo y su cura. Tanto en el caso del werken como en el caso del ngenpin y el dungumachife es crucial que la palabra sea repetida exactamente como fue dicha (en el caso del werken) o según los patrones y formas tradicionales (en el caso de los rezos y cantos del ngenpin y la conversación del dungumachife). En los tres casos la forma en que se realiza el discurso tiene tanta importancia como su sentido o semántica.

El ulutún se puede realizar tanto en la casa del enfermo como en el de la machi y a menudo se combina con un nguillatún-ma u oración pequeña realizada para el enfermo en el rewe de la machi.

El ulutún dura entre dos y cinco horas y puede realizarse tanto durante el día como en la noche. Algunas machi sólo frotan al enfermo con hierbas medicinales y rezan, otras tocan el kultrún y la kaskawilla o la guada mientras rezan y frotan al enfermo. Las machi también cambian los instrumentos rituales que usan en los ulutún dependiendo de quién es el enfermo y el tipo de dolencia que sufre.

- Los machipurrún

Todas las machi tienen que fortalecer a su espíritu o fileu periódicamente realizando rituales especiales aunque no se sientan enfermas. Estos rituales exclusivos se llaman machipurrún (baile de machi) o remedio de machi. En realidad estas ceremonias son un machitún para los espíritus de machi.

La primera de éstas es el machiluwún (ceremonia de iniciación) donde la machi se cura de su machi-kutran inicial y se convierte en una machi legítima. La segunda y las subsiguientes se llaman ngeikurrewen (ceremonia de renovación), y se realiza cuando la machi siente que sus poderes están debilitados y necesitan ser renovados (generalmente cada cuatro años).

La machi enferma es muy vulnerable a los poderes de la machi invitada, por esto en los machipurrún invita a dos o más machi en las que tienen plena confianza y que pertenecen al grupo de machi o hermandad que la inició para que la curen.

En los machipurrún se presencia la simbología de los elementos rituales determinantes para el futuro de la machi enferma: las flores rojas del copihue son colgadas de las ramas, de los cuellos de las machi y de los animales auxiliares de la machi neófita y del rewe como ofrendas a los espíritus de machi o fileu. El copihue rojo como la sangre mapuche es un símbolo de lo agreste, lo salvaje y lo poderoso, los usan para darse valor en el enfrentamiento contra el mal y a veces, se habla del sonido del copihue como equivalente al de la kaskawilla que atrapa el sonido de trayendo o cascada, la fuente de la vida. La platería que las machi usan como prendedores también es un elemento muy importante en la ceremonia, es considerado como equivalente al sonido de la kaskawilla y como tal es complementario al sonido del kultrún, a su vez, puede ser un elemento neutro que sirva de acompañante de algún contra para combatir el mal y como tal, es equivalente al canelo y el cuchillo. También es signo de bienestar social y se cree que llama la prosperidad y el respeto por la futura machi. Todas las machi usan pañuelos azules o morados en la cabeza durante la ceremonia para que sus cabezas se llenen de pensamientos positivos y estén abiertas a las prerrogativas del wenu mapu.

Los machipurrún tienden a hacerse de una forma muy tradicional para que los espíritus auxiliares no se enojen y castiguen a las machi con más enfermedades. Sin embargo, algunas prácticas como el rasgar la lengua de las neófitas y quemar carne como se hacía a comienzos de siglo (Robles Rodríguez: 1942), han sido descontinuadas.

Como la mayor parte de las comunidades aledañas participan en el machipurrún, el papel que juega la machi en la ceremonia, es importante para acrecentar su prestigio y su reputación. Se hacen rogativas para que sea bien tratada, tenga éxito con sus pacientes y sea una persona poderosa y sana.

Generalmente los machiluwún se hacen después de que la neófita haya pasado por lo menos un año en la casa de una machi profesora que le enseña canciones, oraciones, el uso terapéutico de hierbas medicinales, la forma de controlar sus estados de kuymín, cómo diagnosticar y tratar enfermos y cómo comportarse como machi. Algunas machi pasan por períodos muy cortos de entrenamiento formal o no pasan por ningún tipo de entrenamiento formal, pero siempre deben ser iniciadas en una ceremonia con una o más machi.

17.- LA MACHI FRENTE A OTRAS ALTERNATIVAS DE SALUD

La medicina mapuche coexiste y a veces se confunde con la tradicional popular es aquella que surge de un proceso de aculturación en que las creencias funcionan como un todo integral. Para la medicina tradicional la racionalidad mágico-religiosa no se contraponen a la racionalidad médica científica, sino que se combinan armónicamente.

La medicina tradicional popular surge de una cultura mestiza tanto en términos culturales como médicos y religiosos. En la región del Bio – Bio por ejemplo solo existen agentes tradicionales populares como meicas, santiguadoras, curanderos y hierbateros, componedores de huesos y empachos, pero ningún machi. Sin embargo, esto no significa que haya desaparecido la influencia mapuche en la región sino que las creencias y costumbres mapuches persisten en forma subterránea en las creencias y costumbres de los chilenos de la región (Parker: 1991).

Aunque los agentes tradicionales populares de salud no evocan a los espíritus y deidades para curar como las machi sino que solo emplean métodos empíricos curativos no dudan de la importancia de las fuerzas sobre naturales en las curaciones.

Tienen un concepto global de la salud en cuerpo y alma, sienten que la fe es un elemento esencial en las curaciones, y que ngénechen le ha dado poder para desempeñar su profesión.

Junto a la medicina, se produce el sincretismo religioso entre símbolos cristianos y mapuches: el uso de medallas, cruces y estampas en calidad de “contras” además de objetos punzantes y hierbas mal –olientes (contra el mal) y con fines terapéuticos; el reemplazo de rewe de nguillatún por la cruz, el rezo a santos y pillanes (espíritus familiares mapuches) por igual. También es frecuente el uso de fármacos, Grebe plantea que la influencia de la medicina popular sobre la medicina indígena depende del grado relativo de tradicionalismo y el aislamiento geográfico de los grupos indígenas (Grebe: 1975). Encuentra que las tradiciones mapuches solo persisten en las zonas aisladas, el uso de la medicina popular y occidental es más fuerte en las zonas cercanas a centros urbanos. Sin embargo, no solo es la medicina popular la que influye sobre la indígena sino que también esta tiene mucha influencia sobre la medicina occidental y oriental.

Es difícil trazar el origen de muchos elementos de la medicina tradicional popular mapuche ya que confluye lo indígena con lo europeo, (tal es el caso del mal de ojo), lo que realmente importa es que el sistema de salud tradicional y los agentes que la practican, han adquirido su propia validez ya no requieren un soporte externo para su reproducción como creencia, su validez se da en la práctica y asegura su continuidad como expresión de una cultura mestiza. Además, como plantea Parker, el sistema nunca fracasa, si la práctica resulta, sale reforzado el poder sagrado que les asigna su profesión, y si no, se explica por una falla en el procedimiento ritual.

La coexistencia de los sistemas médico tradicional mapuche y popular con la medicina occidental no implica un abandono de las creencias tradicionales mapuches (Vergara: 1992). Los agentes médicos de la medicina popular como yerbateras y meicas pueden reemplazar a las machi en el trato de enfermedades producidas por efectos del frío, calor, aire, alimentación y algunas causas mágicas. Pero las enfermedades atribuidas a posesión de espíritu maligno pérdida del propio espíritu y otras causas sobrenaturales, generalmente enfermedades agudas, graves o crónicas incluyendo enfermedades mentales, solo pueden ser tratadas por las machi, y en este caso son insustituibles (Grebe:1975).

La influencia del sistema capitalista y la noción de modernidad también han afectado a los tipos de enfermedad tratados más comúnmente por las machi, especialmente en la zona estudiada de los valles centrales. El proceso de aculturación y cambio se afianza con el sistema de reservación impuesto en 1884 (donde se re-define el sistema comunitario mapuche) y se acentúa con la migración mapuche hacia centros urbanos.

El rol del machi del siglo XVI es bastante distinto al del siglo XX. El cambio abrupto de una orientación metafísica mapuche a la influencia de la orientación más capitalista de la sociedad dominante ha producido confusión e incertidumbre. La migración masiva de mapuches hacia centros urbanos ha contribuido al sentimiento de desarraigo. Es frecuente que el mapuche que intenta incorporarse al sistema urbano chileno experimente desadaptación y segregación, separación familiar, y fracaso laboral (ante sus expectativas). Estos problemas, que son producto de la confrontación cultural y el cambio en la estructura socio-económica, se manifiestan como enfermedades psico-somáticas atribuidas por los mapuches a algún tipo de mal tirado, envidia al cual son sujetos. Algunos autores incluso llegan a asociar ciertas alteraciones mentales con migración y movilidad social (Munizaga).

En la actualidad la competencia, la tensión y la envidia siempre existentes en la sociedad mapuche, se han intensificado con el problema de división de tierras disminuidas y la desigualdad en la distribución de recursos. El concepto de enfermedad va íntimamente ligado a la mala suerte la incertidumbre y la pobreza. El exceso de riqueza también se relaciona con “el mal” (Grebe: 1970). Como resultado, la demanda por los servicios de machi en el rubro de curaciones espirituales, psicósomáticas y mentales ha aumentado considerablemente.

Dice al respecto una machi de la comuna de Huechuraba (santiago de Chile), ahora el mal es la enfermedad más común que hay, esta comienza por la envidia.

El rol tradicional médico y religioso del machi actual ha tomado formas diversas frente a sistemas alternativos de salud y es afectado de distintas formas por el proceso de aculturación y mantención cultural. Como plantea Perdensen (1989), el grado de competencia, cooperación e integración entre sistemas médicos y culturales alternativos, depende de la distribución asimétrica entre el sistema dominante y el dominado.

El chaman como representante de una identidad étnica tiene un lugar seguro en la sociedad tradicional, hasta que es amenazado por las presiones del cambio cultural. A partir de entonces, las actividades alternativas de medicina compiten con los chamanes afectando su habilidad para llevar a cabo esta actividad de manera afectiva ante esta situación, Landy

(1974) plantea tres posibles respuestas del chaman: el rol curativo adaptado, el atenuado, y la existencia de nuevos roles emergentes

En el caso mapuche, coexisten las tres respuestas como producto del proceso de mantención y cambio cultural que se está viviendo. Esta situación crea distintas expectativas en torno al rol de machi y una fuerte individualidad en la respuesta de estos especialistas religiosos. El chaman que toma el rol adaptado hace una nueva síntesis de sus roles, atributos y las expectativas que los pacientes tienen de él. Deja a la medicina moderna las enfermedades que son fácilmente curables con la moderna tecnología, y se dedica a las enfermedades psico-somáticas y mentales que atribuyen a causas sobrenaturales. Estas son las enfermedades que crean mayor incertidumbre para el mapuche, o que tienen un resultado menos visible en la medicina científica como plantean Barria y Ramos (1984).

Esto incluye la cura de enfermedades como el “wekufutún” producida por la acción directa o indirecta de los wekufe, el kalkutún producida por la acción de kalkus o brujos, y aquellas producidas por la acción de dioses del panteón mítico quienes suelen castigar a los humanos por actos indebidos, sanciones por incumplimiento de obligaciones rituales y anuncio de la vocación chamanica (Grebe: 1972). Además tratan ciertas enfermedades psicológicas y mapuches como el exceso del pensamiento, no hallarse y susto, además de mal que solo pueden ser tratados por la machi.

Los mapuches con enfermedades mentales, que han sido tratados por psiquiatras en la ciudad han sido diagnosticado más comúnmente con esquizofrenia, depresión aguda y psicosis oniroide donde el paciente tiene vivencias romántico fantasiosas (Biederman: 1983) todas estas enfermedades tienen relación con la dificultad para aceptar la realidad tal como es, y en gran medida se pueden deber a la desadaptación que siente el mapuche frente a un sistema de vida ajeno a ellos. Es por esto que hay mayor proliferación de enfermedades atribuidas a causas sobrenaturales (como el mal) en las zonas cercanas a centros urbanos y una mayor cantidad de machi en estas zonas para curarlos.

La machi tiene más éxito curando estas enfermedades en la cultura mapuche ya que conoce el mundo de los espíritus, tiene una amplia gama de poderes y el paciente es pasivo frente a las enfermedades desconocidas. A veces se especializa en algunas actividades de machi, actúa solamente como suertera o yerbatera (medicina popular). La supervivencia de la machi en las zona cercanas a centros urbanos está en su capacidad para adaptarse a las necesidades de sus pacientes que incluyen mapuches, chilenos y ocasionalmente extranjeros. En la comuna de Huechuraba, observe como mapuches y no mapuches esperaban ver la machi que traía consigo un bolso con hierbas para entregarle a los clientes, en algunos casos actuaba como yerbatero sin usar elementos rituales o mágicos; en otros diagnosticaba la enfermedad a través de la orina, que también usaba para adivinar la personalidad del individuo (algo propio de machi y algunas meicas). En una oportunidad fue una señora sin muestra de orina y al preguntarle al machi sobre este hecho dijo: “bueno no, es que a veces la gente viene a pedir consejos no mas, necesitan alguien que les hable bien y les ayude, eso también es mi trabajo”. En esta oportunidad actuó también de psicólogo o consejero. Además esta machi realizaba los otros tratamientos terapéuticos

mixtos (rituales y empíricos) exclusivos de machi como el “ulutún” (rito de curación de enfermedad leve y el datún (rito de enfermedad de curación aguda).

El hecho de que algunas prácticas antiguas ya no se realicen demuestra la reformulación de las prácticas consideradas esenciales para ser machi. Encontramos por ejemplo, que ya no se usa la incisión en la lengua de las machi recién iniciadas que se observaba todavía a principios de siglo. Comento sobre esto. una recién iniciada de Huechuraba dice: “eso no se si los antiguos lo hacían ...ahora no ...uno puede ser buen machi así no más ... si uno sufre tanto encontramos que muchas machi han dejado de diagnosticar por la ropa (el “pewutún”), que requiere entrar en trance, a cambio del diagnostico por orina que es más rápido y eficiente. El uso del sueño chamánico en las curaciones es muy común, pero la adivinanza a través de la autopsia de animales previamente contaminados con emanaciones del enfermo es cada vez menos frecuente. La autopsia del cadáver de un mapuche para determinar la causa exacta de su muerte también esta desapareciendo.

Las machi se han tenido que ir adaptando a las demandas de sus pacientes. dice la machi de Huechuraba: “ antes tocaba mucho kultrún, me levantaba a las cuatro de la mañana para tocar ... ahora parece que es mala voluntad de la personas que vienen a verme que no quieren que les toque el kultrún, también dicen que soy bruja por que toco tanto el kultrún”; y agrega: “la gente ahora le gusta distintas cosas, yo se hacer todas las cosas, yo veo la suerte, veo en cartas, en hocico de chanco, yo llamo la suerte, de amores de juntar, apartar todo eso lo piden...”

Los roles de curación atenuados ocurren cuando los chamanes continúan con sus roles tradicionales ignorando las nuevas necesidades de la clientela y las fuerzas competitivas. En estos casos la clientela acude muchas veces al doctor o a la posta por que es más económico, a veces es difícil convencer a la juventud de tomar el rol del chaman tradicional (Grebe), muchas veces estos roles tradicionales tienden a perder credibilidad frente a los jóvenes que no se identifican con ellos. En este caso el estatus del machi en la comunidad disminuye y es identificado con roles marginales como la brujería por el grupo de no creyentes.

Dice el hijo de una machi muy antigua de Lautaro Antiquina (familia Santis): ella es la más tradicional de las machi no habla el castellano, no se entiende con el huinca, y solo ve la enfermedad así cuando esta con el espíritu no en el orin como las otras machi. El relato dice: Bueno ahora ella ve poca gente, la gente viene cuando es una enfermedad grave no más que se tiene... por que ella sabe hacer de ese tratamiento del machitún y es caro y se agota mucho ella... así no mas en hierbas no trata a la gente... la gallada para esas cosas va adonde otras machi que si ven eso... ella es muy viejita todavía como de antigüedad”.

Comenta Santis: “si la posta está cerca la gente va a ir adonde la posta...la existencia de las postas ha dejado un poco de lado las especialidades del campo ...machi, matrona, la que arregla huesos... es que la juventud se cree más inteligente, no creen nada de la cosa mapuche y van siempre a la posta”. De esto comenta una joven machi de la Cordillera de Nahuelbuta: “la machi es algo que la juventud no lo entiende, la miran con desprecio por que piensan que algo tiene que ver con la brujería... bueno en realidad yo tampoco creía en

las machi hasta que me toco vivir una oportunidad de conocer a una machi de Huechuraba en el año 2001.

Los roles curativos emergentes son los roles paralelos a los de la machi que aparecen para satisfacer las necesidades actuales de las personas e incluyen muchas veces aspectos y funciones de varios de los roles precedentes. Estos nuevos roles emergentes tienen carácter popular y no necesariamente están vinculados a una identidad étnica, Winkelman plantea la existencia de chaman/curandero, del curandero y del médium frente al proceso de aculturación. Frente al chaman tradicional, el chaman/curandero tendría mayor especialización de actividades, un menor status social, expectativas distintas de los pacientes, y una mayor formalidad en la adquisición del status profesional. El problema con la tipología de Winkelman es que hay algunos practicantes religiosos como la machi mapuche que tienen algunos atributos de una categoría y otro de otra (Winkelman: 1990).

En el caso mapuche, algunos cronistas documentaron la existencia de especialistas como agoreros, adivinos, magos y herbolarios, cirujanos y sacerdotes además de machi, Ercilla, Luís de Valdivia. Es difícil discernir aquí si ellos realmente supieron distinguir entre una profesión y otra, o si simplemente estaban refiriéndose a algunas de las funciones de machi Metraux (1942).

Este problema se extiende al siglo XX, al no haber consenso sobre como las machi adquieren funciones diversas. Algunos plantean que las machi incrementaron sus funciones al absorber los de otros especialistas, mientras que otros piensan que es la machi la que se especializa, mas recientemente, Grebe plantea que existieron roles tradicionales mapuches paralelos a la machi como las adivinas, las que diagnostican y las que realizan terapias específicas, pero que están en proceso de desaparición y solo se encuentran en ciertas comunidades aisladas.

Hoy en día encontramos la existencia de yerbateras, medicas, suerteros, santiguadoras, parteras y componedores de huesos (de la medicina popular), además de machi (Foester: 1985), aunque sigue siendo difícil establecer las fronteras entre una y otra profesión. Grebe estudia la dificultad de establecer claras líneas divisorias entre un rol y otro, indica la flexibilidad y la superposición de los mismos. El origen de estos roles es poco claro, pueden provenir tanto de las distintas especializaciones de la machi como el de otros especialistas paralelos, o ser totalmente nuevos.

Encontramos que las medicas emplean técnicas y rituales usados por las machi, pero solo tiene funciones curativas y no son mapuches, las meicas son las portadoras integrales de la mayoría de los recursos y especialidades de la medicina popular, trabajan también con espíritus heredados como las machi, pero no asisten al nguillatún (Foester: 1989), ya que aquí la machi cumple una labor sacerdotal. Foester nota además que a diferencia de la machi que está integrada a su religión y su cultura, la meica o curandera es una figura marginal y subalterna frente a la cultura moderna dominante, la medicina científica y las religiones oficiales.

Las yerbateras practican la medicina herbolaria, tienen un servicio más impersonal que la machi y usan métodos netamente empíricos-naturales. Aunque la mayoría de las

mujeres en la sociedad mapuche tienen conocimientos sobre hierbas medicinales, las yerbateras tienen un conocimiento más amplio, adquirido por transmisión de sabiduría tradicional o autoaprendizaje.

Las meicas y yerbateras a veces combinan elementos médicos y religiosos de distintas culturas si creen que tendrán mayor efecto, Oyarce cuenta el caso de una meica yerbatera evangélica que diagnostica en trance, hace canciones-oraciones en mapuche y usa la Biblia ritualmente en vez del kultrún, como lo haría la machi (Oyarce: 1988).

Comenta una machi de nueva imperial: “mi abuela era yerbatera sabía remedios, como médica, no tenía kultrún si... la médica tiene menos poder que la machi”, una machi de Osorno indica: “las médicas dan remedios...también atienden al huinca...pero pocas saben hacer el machitún”.

Las “suerteadoras” existen hoy como especialistas, ellas no hacen curaciones sino que indican las causas de los males desgracias y enfermedades, y si vienen al caso, a persona que hizo el mal, el tipo de mal y adivinan cosas. Como encontramos suerteras en las zonas urbanas (Huechuraba), desvinculadas a lo mapuche y también machi-suerteras, machi “pewun” o adivina, es difícil saber si su origen es antiguo o popular como lo indica Vergara (Vergara: 1992), antiguamente se adivinaba por el hocico y órganos internos de los animales, hoy en día se usa la cartomancia, la quiromancia, la astrología y el horóscopo. Además del uso de fotos de las personas involucradas, las suerteras tratan problemas sentimentales y de amores y adivinan el futuro, a veces son acusadas de practicar brujería simple ya que cualquier tratamiento que involucre dominar la voluntad de otro (como es el caso de conjuros de amor y encaminar el destino de otro) son considerados negativos .

El rol de partera o matrona que ve los problemas relacionados con el nacimiento de un niño, parecen haber sido atributos a que la machi no es una matrona, anteriormente, dice una machi jovencita de Pudahuel: “yo heredé el espíritu de mi abuela machi: y ella también atendía partos, eso es lo que me han contado”.

En la cultura mapuche, los roles tradicionales adaptados y los emergentes son más comunes que los atenuados, esto indica que la cultura mapuche está buscando mantener una forma de identidad frente a los procesos de cambio. La capacidad adaptativa de la machi y la existencia de roles emergentes de la medicina popular contrarrestan la poca fe que tienen algunos jóvenes en el rol tradicional curativo de la machi.

El machi adaptado a las nuevas necesidades va tratando cada vez más las necesidades psicológicas y de incertidumbre de su propia cultura en crisis, que se manifiestan como enfermedades sobrenaturales como el mal y la envidia, aunque estas enfermedades existieron siempre entre los mapuches, en la actualidad han incrementado sobre todo en las zonas cercanas a centros urbanos donde los mapuches sufren de desarraigo y angustia extrema. Es también en esta zona donde hay menor proliferación de machi para curar estas enfermedades.

Los agentes de la medicina tradicional popular emplean muchos de los elementos empíricos y rituales usados por la machi, pero no emplean la fuerza de espíritus y deidades.

Para tratar enfermedades atribuidas a causas sobrenaturales, las machi usan hierbas específicas, y un tratamiento simple de hierbas o adivinación sin intervención sobre-natural propias de la medicina popular, no alivian al paciente de la angustia producidas por estos males, y por lo tanto los roles emergentes de la medicina popular no compiten tampoco con los de la machi en la cura de enfermedades como el mal y la envidia.

Los mapuches usan de tres sistemas médicos en forma paralela según el tipo de enfermedad. Dejan a la medicina occidental las enfermedades que son curables con una moderna tecnología, recurren a la medicina tradicional popular para curar las enfermedades que requieren un tratamiento más personal y empírico natural, y es la machi de la medicina indígena la que trata a las enfermedades psicosomáticas y mentales atribuidas a causa sobre-naturales. Estas son las que causan mayor incertidumbre y tienen un resultado menos visible en los otros sistemas médicos.

Cuando surgen enfermedades que la medicina occidental no puede curar o situaciones de angustia extrema, al mismo “huinca”o no mapuche busca el alivio de la machi. Este vuelco de algunos wingkas a las machi en situaciones de crisis reitera la idea de que ellas suplen necesidades que no se encuentran en otros roles y que en vez de desaparecer, se van abriendo nuevos campos de acción.

18.- LAS MACHI, REPRESENTACIONES ACTUALES

Una versión simplificada consensual de la cosmovisión mapuche es conocida por todos los actores de la cultura mapuche contemporánea y de ella dependen diversas concepciones menores coherentes con esa lógica básica(recordemos el planteamiento del concepto de lógica de Martín Heidegger en su obra “El concepto del tiempo”, conferencia pronunciada ante la sociedad teológica de marburgo, en julio de 1924) , en este caso, las percepciones cosmológicas individuales de la machi se han sincretizado, esta perspectiva ha sido desarrollada por Bourdieu (1977), Giddens (1979). Estas formulaciones particulares son dinámicas, incorporan elementos foráneos y muchas veces tienen significados distintos a los de la “versión oficial”. Sin embargo, la “versión oficial” sigue siendo un punto de referencia importante para las concepciones, símbolos y rituales regionales, comunales, familiares o individuales. Presentamos a continuación un breve esquema de este marco conceptual consensual.

Existe una visión tradicional dualista del mundo mapuche, donde los rituales sirven para mantener el equilibrio entre fuerzas contrapuestas y conflictivas (Farón: 1964). Esta noción es distinta a la idea abstracta del bien y del mal en el sentido cristiano. Cada deidad y espíritu tiene una “cara” que es favorable al ser humano y a la cual apelan en sus rogativas y otra que se opone a ellos o los castiga. Ngénechen es el “sostenedor, dejador y hacedor del mundo por voluntad propia” (Marileo, 1994), la manifestación de la entidad suprema mapuche en la tierra, la naturaleza y la familia. Su relación con sus hijos mapuche es benevolente, pero está basada en la reciprocidad equilibrada. Si no hay reciprocidad, Negünechen retira su protección y si se enoja puede pedirles a los wekufe o espíritus malignos que envíen mal y enfermedad.

En la actualidad, hay una progresiva polarización de la cosmovisión mapuche según la dicotomía bien y mal debido a la influencia cristiana. Algunas deidades, espíritus y espacios se consideran primordialmente positivos y se asocian al dios cristiano, la virgen, Jesús y los santos, mientras otras se consideran primordialmente negativas y se asocian al Diablo (Bacigalupo: 1996).

La visión mapuche más popular concibe al mundo como dividido en tres dimensiones (Marileo: 1995). Existe el wenu mapu, o plano espiritual del bien donde viven las deidades, espíritus ancestrales, pülluam (cualidades sagradas atribuibles a cualquier elemento) y espíritus auxiliares positivos. El cielo tiene una connotación positiva, asociado a los colores blanco, amarillo y azul, y a la luna, el sol, el arco iris, la estrella del amanecer, el relámpago y el trueno según la percepción más generalizada, la dimensión del mal o Munchu mapu es el revés del mundo mapuche y está asociada a los colores rojo y negro, los remolinos y la actividad volcánica. Aquí es donde viven los wekufe o espíritus negativos. La dimensión terrestre o mapu donde viven y trabajan el mapuche es el lugar de encuentro y confrontación entre el bien y el mal, la salud y la enfermedad, lo propio y lo foráneo. Aquí coexisten diversos espíritus malignos y benéficos; esta dimensión se asocia a los colores verde y rojo.

De acuerdo a esta visión, el mapu está dividido en cuatro partes según los puntos cardinales llamados Meli witrán mapu. El Este, donde nace el sol, es la dirección hacia la

cual rezan las machi, tiene una connotación benéfica y se asocia al blanco, la fertilidad, la abundancia, la buena cosecha, deidades y espíritus positivos. El Sur tiene una connotación relativamente positiva. Es el lugar donde viven y trabajan los mapuches, es el lugar de encuentro y confrontación entre el bien y el mal, y está asociado a la salud, buena suerte, trabajo y el color azul. El Oeste tiene una connotación negativa, es la dirección donde está el mar y de donde vienen los terremotos, se asocia a la lluvia, la nieve, la muerte, a los espíritus malignos y al negro. Finalmente el Norte tiene una connotación relativamente negativa, ya que es la dirección de donde vinieron los invasores incas y españoles con plagas y enfermedades. Se asocia a la lluvia, las heladas y la mala suerte (Grebe: 1972), también lo planteo la profesora Viviana Manrique.

Una de las nociones más tradicionales mapuche es que el universo está organizado sobre la base de dicotomías donde los distintos elementos se contraponen en pares complementarios asociados con la izquierda y la derecha, la derecha generalmente se asocia con la vida, el buen piuke (corazón), el Este, la machi buena y los mapuche antiguos, mientras que la izquierda se asocia frecuentemente con la muerte, wele lonco (mala cabeza o cabeza loca), el oeste, los kalku y los wingka (Farón: 1982). En los valles centrales de la Araucanía esta forma de organización adquiere menos importancia que la división horizontal y vertical del mundo mapuche.

Muchos mapuche actuales conciben la existencia de deidades mayores, menores, regionales y espíritus que viven en grupos familiares en el wenu mapu, cuyas cualidades y nombres varían según la región, la comunidad y el individuo, estas familias, divinas generalmente están organizadas jerárquicamente en cuatro deidades mayores y cuatro menores. El lugar más preponderante del panteón lo ocupa Ngénechen, también designado como Chau Ngénechen, Futa Chau y Chau dios, que se compone de cuatro partes: hombre viejo, mujer vieja, hombre joven y mujer joven frecuentemente asociados a Dios, la virgen María, Jesús, a los santos, y a las vírgenes locales respectivamente. Estas cuatro características suelen proyectarse sobre las deidades y espíritus mapuches, sobre la familia mapuche, sobre la naturaleza y los fenómenos naturales a los cuales rezan la machi como el sol, la luna, la tierra, el volcán, las cascadas y las estrellas.

Las múltiples deidades menores están directamente relacionadas con el llamamiento, poder y espíritus de las machi. Entre ellos destacan los Meli kuyen o cuatro dioses asociados a la fertilidad que frecuentemente están representados por la luna de donde algunas machi obtienen su poder. Es común entre machi la noción de que el wunelfe, o estrella de la mañana, las ayuda para comunicarse con los dioses en sueños y obtener información sobre hierbas medicinales y tratamientos rituales, También están los Meli wanglen, o dioses de las estrellas, que traen la luz y les entregan espíritus a algunas machi.

Además de las deidades, existen numerosos espíritus de antepasados importantes como jefes, líderes militares y machi que tuvieron un rol importante en los enfrentamientos con los españoles en la conquista, con los chilenos durante la colonia o contra el estado en la actualidad (Bacigalupo: 1988). A estos espíritus frecuentemente se les redesigna pülluam (pillan) por sus cualidades sagradas.

Una de las nociones más populares es la de los wekufe o espíritus negativos que se poseionan de las personas y les provocan males y enfermedades. Según la creencia más común, los wekufe llegan a la tierra para chuparles los humores (especialmente la sangre) a sus víctimas y les transmiten deformidades, enfermedades y males. Se cree que las enfermedades y “el mal” entran al cuerpo de la víctima o toman posesión de él o ella y deben ser exorcizados mediante rituales de curación.

Los wekufe tienen diversas formas de actuar. Algunos son manipulados por kalku (hechiceros, brujos) para hacer el mal, mientras que otros actúan independientemente y toman una forma zoomorfa, antropomorfa o de un fenómeno natural.

- Las machi y su rol de chamán, curandero

Las machi son las intermediarias entre los mapuche y lo espiritual y tiene un poder carismático informal. Las machi son llamadas a su profesión por una combinación de experiencias de enfermedades crónicas inducidas espiritualmente, experimentan varios estados de trance, sueños y visiones. Sus espíritus protectores les entregan poderes que emplean para combatir a los espíritus malignos y para propiciar espíritus y deidades positivas. Las machi velan por el bienestar físico, mental y espiritual de sus enfermos y actúan en beneficio de su comunidad y de su red de clientela.

Las machi tienen control sobre los espíritus, entran en trance, son poseídas por espíritus y ocasionalmente practican el “vuelo mágico” a otros mundos. A su vez, practican la medicina física y empírica, realizan masajes y exorcismos; además, conocen y usan hierbas medicinales para curar. Las machi diagnostican y curan enfermedades y realizan diversas ceremonias. Las más comunes son las ceremonias de curación, exorcismo y espíritus malignos (machitún), ceremonias de curación simple (ulutún), ceremonias colectivas de petición y gracias y de fertilidad (nguillatún) y ceremonias de renovación de poderes (ngeikurrewen).

Las machi son las personas mapuche que incorporan los símbolos de su cultura de manera más intensa y profunda, aunque la forma específica en que lo hacen varía de machi a machi, según el esquema de Grebe, las machi serían el grupo con el mayor nivel de compromiso con su cultura, ya que no sólo creen en los símbolos culturales, sino que guían su forma de realizarlos y sirven para instigar la acción en otros. Son ellas las que le otorgan eficacia a los símbolos curativos y religiosos al usarlos en la oración, la terapéutica y al igual que los chamanes zincatecos estudiados por Schweder (1979), poseen cualidades cognitivas especiales que les permiten enfrentar y otorgarle sentido a conceptos, símbolos y a situaciones nuevas, caóticas y difusas que carecen de sentido cultural, a partir de formas clasificatorias propias, símbolos y a situaciones nuevas, caóticas y difusas que carecen de sentido cultural, a partir de formas clasificatorias propias, símbolos personales y su visión de mundo particular. Estas habilidades cognitivas organizativas de las machi se hacen especialmente importantes en negociar la posición del “ethos” mapuche ante los procesos de chilenización y modernización. Las habilidades cognitivas especiales de la machi se manifiestan durante la realización de los rituales. Es aquí donde ponen en práctica las nuevas formas de clasificación y organización conceptual y simbólica creadas por ellas para

mitigar la desorientación que sufren los mapuche ante los procesos de secularización, chilenización y modernización que afectan a su cultura. Estas pueden tener diversas visiones del mundo, múltiples maneras de realizar sus rituales y de significar sus símbolos. Una misma machi puede plantear distintas alternativas de significado, según el contexto específico, como es el caso de los rituales de curación, donde el diagnóstico y tratamiento de una enfermedad se “negocia” conceptualmente, según las circunstancias específicas. Por tal motivo, las machi adquieren un rol fundamental en la mantención, cambio y revitalización del “ethos” mapuche y sus símbolos culturales. Cuando sus planteamientos hacen posible el sostenimiento de una organización comunal, tienen aceptación general y se institucionalizan.

Muchas de las características de las machi son propias de los chamanes: propician espíritus, combaten las enfermedades y fuerzas del mal, tienen conocimiento esotérico de códigos, normas sagradas, hierbas y remedios. Sin embargo, su práctica actual se asemeja más a la del chamán curandero, ya que poseen ciertas características específicas según la clasificación de Farón (1964), pertenecen a una sociedad agrícola con integración política local, reciben un llamado espiritual y generalmente son entrenadas por un grupo de chamanes curanderos expertos antes de ser iniciadas.

Las machi ayudan a mantener la cohesión de la comunidad y su identidad frente a lo foráneo a través del respeto por las tradiciones, las normas de solidaridad y reciprocidad dentro de la comunidad y en la relación de estas con deidades y espíritus. Son ellas las que se encargan del cumplimiento ritual y de informar a la comunidad sobre los avisos de espíritus y deidades que se presentan en sueños, visiones y estados de trance. Sin embargo las machi siempre son concebidas con cierta ambigüedad, ya que también pueden usar sus poderes para fomentar el mal y la discordia. Esta ambigüedad conceptual perdura independientemente si la machi hace uso de su poder para hacer el mal o para curar.

Las machi más poderosas, que tienen buena relación con la comunidad y no son acusadas de brujería, son las que actúan como machi-sacerdotisas en la ceremonia colectiva de la comunidad llamada nguillatún, generalmente estas machi usan elementos tradicionales mapuche y cristianos en su práctica ritual, pero incorporan una modalidad cristiana.

Existen otras machi que, además de curar a enfermos, pueden devolver el mal a los malhechores, realizando así la venganza ritual; controlar la voluntad de las personas mediante la magia de amor y de suerte y también enviar “el mal” y enfermedades a petición de sus clientes (Bacigalupo: 1999). Estas machi actúan usando la tradicional moralidad dualista mapuche.

- Los símbolos e instrumentos de machi

Generalmente las machi se acompañan de tres animales auxiliares: la oveja, el caballo y el pollo; estos frecuentemente aparecen en sueños y visiones. La machi debe tener uno o varios de estos animales, los que son “bailados” al compás del kultrún o tambor ritual, se cree que estos animales poseen parte del espíritu de la machi y que le entregarán

fuerza y apoyo cuando ella esté enferma, también pueden enfermarse o morir en lugar de la machi cuando a ésta le envían mal o enfermedades.

En los sueños y visiones de machi suelen aparecer sus espíritus auxiliares, espíritus de la naturaleza, deidades; sus instrumentos y símbolos de machi como el kultrún, la kaskawilla (cascabeles de machi), el rewe (altar de machi concebido como axis mundi o árbol de vida que comunica distintos estratos cósmicos) y sus banderas (generalmente de colores azul y blanca, los colores del wenu mapu o cielo de arriba).

El rewe es concebido como el axis mundi o elemento conductor que pasa por el centro cósmico de la tierra y comunica distintos mundos cósmicos. El rewe puede ser un elemento no visible como el viaje trazado por el canto o espíritu de una machi, pero es más común denominar como rewe a elementos físicos como árboles considerados cósmicos y altares o postes tallados que simbolizan la conexión entre estos mundos.

El rewe físico de la machi generalmente es un poste-altar de madera con escalones tallados de un lado que sirve de altar individual de la machi, vivienda para sus espíritus auxiliares y es símbolo de su profesión. El rewe generalmente se hace de madera de canelo, roble o laurel y se planta en la tierra frente a la casa de la machi con orientación al este, algunos rewes tienen una cara esculpida en la parte superior que representa el espíritu de la machi los rewes varían en tamaño y número de escalones. A veces las machi usan ramas de canelo, laurel o coligüe en ves del rewe ya que simbolizan la misma cosa.

Los rewe físicos de la comunidad frente a la cual rezan y tocan las machi durante ceremonias colectivas de nguillatún generalmente son árboles cósmicos o postes –altares tallados que no llevan escalones; pero donde la cara de la deidad ngünechen u otra deidad regional o local aparece esculpida de un lado.

El kultrún o tambor ritual de la machi está confeccionado de un plato de madera generalmente de roble o laurel cubierto con cuero de chivo y amarrado con crin de caballo o cuero torcido. Frecuentemente las machi ponen monedas, semillas, balas, bolitas de vidrio u otros objetos dentro del kultrún para que suenen cuando las machi lo agitan. Muchas machi gritan dentro del kultrún para dejar allí su fuerza, voz y usarlo en los rituales (Grebe, 1973). Cada kultrún representa una versión del universo mapuche. Sobre la cara del kultrún las machi suelen pintar una cruz que representa a los cuatro puntos cardinales con soles, lunas, estrellas o figuras que representan a ngünechen o espíritus en los cuadrantes, el kultrún se toca en distintas posiciones: al lado del oído, encima de la cabeza, a la altura del corazón y al revés sobre el paciente para lograr efectos terapéuticos distintos.

El sonido del tamboreo rítmico del kultrún de la machi es el vehículo para que ella entre en un estado de mayor conciencia, un estado de trance, donde viaja a otros mundos para consultar a los espíritus ancestrales, espíritus de la naturaleza, antiguas machi, deidades regionales, Jesús, la virgen o la deidad mapuche llamada Ngénechen. En este trance también puede ser poseída por un espíritu de machi antigua que diagnostica la enfermedad del paciente y receta remedios.

La palabra y el sonido, especialmente el del kultrún, son la base para la epistemología del pensar auditivo-oral mapuche. Los remedios de hierbas y los animales auxiliares de la machi “bailan” al compás del kultrún para tener fuerza y poder para curar. La machi tamborea sobre el cuerpo del enfermo para espantar los malos espíritus y para enraizar nuevas esperanzas, buenos sentimientos y pensamientos que mejorarán su cuerpo y alma. Todos los presentes entienden esta fuerza sónica, participan de ella y sienten su eficacia.

Las kaskawilla o cascabeles de machi generalmente son cuatro, cada una con un sonido distinto, a veces los mapuche se refieren a las cuatro campanillas como las cuatro personas que conforman el concepto de Ngénechen, se cree que la kaskawilla “atrapa” el sonido del trayendo o cascada con el cual la machi ha soñado o la lluvia fertilizante y que puede otorgar suerte, fertilidad y buenos pensamientos. Frecuentemente las machi asocian el kultrún con el mapu o tierra mapuche que es fertilizada con el agua pura del trayendo asociada con la kaskawilla.

La guada es una calabaza ahuecada con semillas o piedras pequeñas adentro que se usa frecuentemente en los rituales de todo tipo, especialmente en los ulutún. La guada generalmente se considera como un instrumento femenino y frecuentemente se asocia con la vagina y la fertilidad.

La enajenación mapuche

La difícil situación económica actual de los mapuches está socavando su estilo de vida rural tradicional, lo que les está obligando a interactuar cada vez más con el mundo chileno urbano moderno.

El empobrecimiento del mapuche, cuyas tierras son escasas e infértiles, causa conflictos entre vecinos por las tierras e incrementan los sentimientos de envidia hacia aquellos que, se cree, tienen más de lo que les corresponde. Esta acumulación de tensiones está mermando el ideal de solidaridad y reciprocidad social en las comunidades mapuches.

La escasez de tierras y los problemas económicos han forzado a un número creciente de hombres mapuche a buscar trabajo en la ciudad o a convertirse en jornaleros en campos ajenos. Muchas mujeres jóvenes migran permanentemente a las ciudades para trabajar como empleadas domésticas mientras que las mujeres mayores tienden a quedarse en casa para trabajar la tierra y los huertos, hacer artesanía y realizar las faenas domésticas. Muchos mapuches tienen grandes expectativas con respecto a la ciudad, imaginan que ganarán dinero suficiente para mandarles algo a sus parientes pobres en el campo, o que van a tener éxito y lograr un estilo de vida más fácil. Sin embargo, la realidad urbana con el cual se encuentran los mapuches es muy distinta.

En la actualidad el 80 % de la población mapuche vive en la ciudad, pero la noción de identidad mapuche todavía se forja en torno a una noción fundamentalista de una comunidad rural, tradicional y estática en el tiempo. Esta noción ignora las complejidades

de la etnicidad mapuche actual y produce discriminación y ruptura entre los elementos rurales y urbanos mapuche, plantea Grebe. Muchos mapuche continúan sintiéndose desarraigados en la ciudad. Van perdiendo contacto con su linaje, con los vínculos hogareños y con su sentido de pertenencia. Además, las diferencias fundamentales entre la cultura chilena y la mapuche es el mercado nacional chileno que no administra el mapuche, en la ciudad limitan sus oportunidades de trabajos valorados y bien remunerados.

La cultura dominante tiene una orientación capitalista donde la educación occidental formal en base a textos escritos en castellanos es altamente valorizada. El estilo de vida rural mapuche le otorga más importancia a la educación informal, el relato oral en mapudungún y castellano. La vida rural no prepara a los mapuches para la vida caótica y confusa de la ciudad y los pone en desventaja frente a sus competidores chilenos. Esta situación ha creado un estereotipo erróneo del mapuche como una persona floja y tonta y los ha colocado en el último peldaño socioeconómico de la sociedad chilena, causándole ansiedad y frustración.

Otro aspecto que afecta a los mapuches emigrantes es la segregación racial y rechazo impuesto por la sociedad chilena, especialmente en las ciudades del sur donde la población de origen chilena y alemana se mantienen aparte de los mapuches.

Los mapuches rurales se sienten agobiados frente a las nuevas exigencias de la ciudad. Aunque los mapuches tratan de adaptarse a estas nuevas circunstancias sin perder su identidad cultural, el traspaso del ideal de solidaridad y reciprocidad social mapuche a un ambiente capitalista y competitivo, produce confusión e inseguridad. Se preguntan cómo deben actuar cuando, al ser fieles a sus tradiciones y creencias culturales fracasan en sus trabajos. Los mapuche tienen una amplia gama de respuestas a estas interrogantes, que varían desde chilenizarse completamente en la ciudad, a regresar a sus comunidades para trabajar la tierra. La más común es cambiar su forma de presentarse y actuar según el contexto. Pero sea cual fuere la respuesta, la sensación de desasosiego, tensión, ansiedad y enajenamiento permanece. El mapuche no está exento a codiciar la modernidad global, este fundamento es el origen de la brujería.

Esta situación ha producido una serie de enfermedades psicosomáticas que los mapuche atribuyen al mal enviado por un tercero. La ansiedad que sienten al ser el blanco del mal sigue aumentando ya que según muchos mapuche los malhechores rara vez son identificados y los espíritus malignos pueden ser ahuyentados pero nunca eliminados del todo. Algunos psiquiatras han establecido una relación entre la migración y la movilidad social y ciertos tipos de conflictos psicológicos y alteraciones mentales, el doctor Medina reafirma el origen de la enfermedad psicosomáticas por las alteraciones del pensamiento debido al desarraigo planteado por la profesora Grebe.

Los mapuches que viven en comunidades cercanas a pueblos y ciudades en la Araucanía están entre dos mundos, por una parte están en contacto con la sociedad chilena y son fuertemente afectados por ella, pero simultáneamente mantienen lazos estrechos con su tierra y sus tradiciones.

A su vez, los mapuche rurales creen que los que trabajan en la ciudad se enriquecerán rápidamente (aunque rara vez es así) y por lo tanto los emigrantes son el punto de envidia y celos siendo una de las principales causas de kalkutún y wekufetún.

Cuando las machi actuaban como practicantes mágico-religiosas dentro de la sociedad mapuche tradicional, su rol era claro e indiscutible. Ellas eran las portadoras de las creencias, la moralidad y las prácticas tradicionales que ayudaban a mantener el sentido de identidad étnica mapuche. Pero ¿qué sucede con el rol de machi cuando también es afectado por las presiones de la modernidad y el cambio, mientras que los mapuche tienen la opción de escoger entre éste y otros sistemas alternativos de religión y salud?, la respuesta cierta la confirma Immanuel Kant, quien plantea que el ser humano debe regirse por los imperativos categóricos para no desarraigarse de la lógica y así no caer en la envidia, causa de la brujería, quien desobedece las leyes se vuelve en brujo. Kant en su obra “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, afirma que quién desobedece las leyes puede caer en prejuicios, quién habla mal se convierte en kalku.

Grebe dice que los sistemas alternativos de salud pueden, de hecho, afectar la habilidad de un chamán-curandero para realizar su trabajo de manera eficaz. Farón encuentra que hay tres maneras posibles en que los chamanes-curanderos pueden reaccionar en estas circunstancias: adaptar su rol curativo tradicional a la situación actual, atenuar su rol tradicional o asumir roles paralelos. En el caso del mapuche, encontramos que las tres alternativas operan simultáneamente y que cada machi puede reaccionar de una manera o de otra, dependiendo del contexto.

- La adaptación de la machi

Las machi proliferan en zonas cercanas a los centros urbanos porque han adaptado su rol tradicional a la situación actual del mapuche y han creado una nueva síntesis cultural de lo que significa ser una machi, del rol que desempeña, de sus atributos y de las expectativas que puedan tener sus pacientes de ellas. Además, las machi han dejado para la medicina occidental las enfermedades que se pueden curar a través de ella, dedicándose a curar las enfermedades espirituales, definidas como enfermedades psicosomáticas bajo el concepto occidental moderno.

Aunque las machi coexisten con los practicantes de medicina popular y de la medicina occidental moderna, sólo las machi pueden curar las enfermedades espirituales. Son ellas las que conocen y han incorporado como propias las creencias, las tradiciones y las prácticas mapuches que curan el mal y producen una sensación de alivio en el enfermo.

La rivalidad, la envidia y los celos están aumentando en la sociedad mapuche, especialmente en las zonas circundantes a ciudades y pueblos donde la mala suerte y el fracaso están asociados con el mal y las enfermedades espirituales. Estas enfermedades espirituales afectan el bienestar físico y emocional de la persona. Las machi son muy buscadas para resolver estos problemas y también para curar las enfermedades psicosomáticas de wingkas.

Las machi, al igual que otras chamanes-curanderas urbanas que fueron observadas en Huechuraba, restablecen el nexo entre el individuo y su universo; al hacerlo contrarrestar la sensación de enajenamiento que experimentan. Como las machi son personas de prestigio dentro de la sociedad mapuche, los consejos que dan a sus pacientes les ayudan a resolver sus problemas de una forma que sea culturalmente aceptable y al mismo tiempo, sean adecuados a las nuevas exigencias de vida producto de la modernidad chilena.

Mientras más fuertes sean los sentimientos de enajenación, ansiedad y desajuste que experimentan los mapuches más enfermos, tendrá la machi que empeora su situación económica y emocional, en general, las machi prosperan y se hacen más numerosas.

Algunos psicólogos chilenos han encontrado una clara relación entre los que ellos llaman psicosis mapuche y el enajenamiento y la ansiedad que experimentan los mapuches en las zonas urbanas. Según ellos la psicosis más común es el síndrome onírico agudo, con el que los enfermos se muestran confusos y propensos a fantasear; tienen alucinaciones, esquizofrenia, letargo mental y depresión aguda. Pueden ser reactivos o bien sintomáticos. Según esta visión, en individuos pre-psicóticos, es muy frecuente encontrar la paranoia y la agresividad latente, así lo plantea Medina.

Mientras la cultura occidental moderna clasifica a todas estas enfermedades como debidas a la locura o a la anormalidad; la lógica más tradicional mapuche diferencia entre estas enfermedades. Clasifica a algunas de ellas como enfermedades espirituales mapuche que son muy comunes, mientras otros son considerados como síntomas de locura.

Según la visión más tradicional mapuche, los individuos propensos a fantasear, que tienen alucinaciones y visiones, o que sueñan despiertos, no son normales. Una persona solo se convierte en pirulonko (loco) si el wesalonko (mal de la cabeza) no se exorciza correctamente y la persona se vuelve agresiva, se comporta constantemente en una forma extraña o se torna peligrosa. Cuando los mapuches se sienten enajenados y ansiosos visitan a una machi y reciben un apoyo personalizado, buenos consejos y un tratamiento que es significativo en términos culturales. Pero frecuentemente cuando estas mismas personas son tratadas por psiquiatras, continúan sintiéndose enajenados. Aunque los medicamentos que reciben de los psiquiatras generalmente tienen buenos resultados a corto plazo, raras veces solucionan sus problemas en el largo plazo. Las machi suelen ser efectivas en el tratamiento de estas enfermedades.

Muchos mapuche que se han recuperado de las llamadas enfermedades psicóticas, atribuyen su enfermedad a un castigo divino por haberse apartado de alguna norma tradicional mapuche, (kastikutran), al mal enviado por alguna persona envidiosa (kalkutún), o, a veces, a un llamado vocacional de machi, (machi-kutran). Otras causas citadas para explicar estas enfermedades espirituales son el pensar, sentir e imaginar en exceso (que puede resultar en la posesión por un wekufe), o topetún (también conocido como susto mágico), que se debe a un encuentro con un wekufe (espíritu maligno).

En los hospitales psiquiátricos también es usual encontrar que algunos pacientes mapuches tratan de adaptarse a la sociedad chilena negando su pasado, realice mi investigación a través del ministerio de salud metropolitano para entender el desarraigo,

origen de la brujería la cual llega del norte de Chile y del mar de Chile, siguiendo la lógica de orientación plasmada sobre el kultrún. El kultrún es como una brújula, esta brújula no existe al interior del hospital José Horwitz Barak, lugar que me sirvió para desarrollar mi concepto de brujería. Algunos se tiñen el pelo, algunos cambian sus nombres e imitan la manera chilena de hablar y de vestirse. Se cree que muchos de estos pacientes se han vuelto psicóticos por su incapacidad para adaptarse a la sociedad chilena y por el rol marginal que cumplen en ella (Medina, doctora del hospital José Horwitz Barak).

Cuando una machi tiene fuerza espiritual, seguridad en sus poderes y está convencida del poder de las creencias y tradiciones culturales que emplea, ella puede adaptarse a la modernidad sin cambiar su sistema médico-ritual. Los pacientes siguen yendo a las machi porque están convencidos de que sus poderes, prácticas y creencias van a funcionar aún cuando se enfrentan a problemas que son ajenos a los que encuentran en su cultura tradicional. Cuando las machi se adaptan a las nuevas circunstancias de la modernidad están incorporando nuevos elementos católicos o chilenos para reforzar sus propias tradiciones y añaden nuevas funciones a su rol, sin perder las antiguas.

En la actualidad, las machi han tomado las imágenes de dios y de la virgen del cristianismo, sirviendo como símbolos para extirpar el mal de la misma manera como lo hacen los lican (piedras mágicas) tradicionales. Lo mismo ocurre con los santos cristianos y la bandera chilena que se ata al rewe, junto con la bandera tradicional mapuche que es celeste y blanca. Las machi incorporan elementos no-mapuche a los tradicionales porque sienten que así aumentan su poder, pero los utilizan a la manera mapuche, de acuerdo con las formas tradicionales.

Los wingka y los extranjeros acuden a las machi cuando están insatisfechos con los tratamientos que reciben con la medicina occidental y están dispuestos a probar otra cosa. En estos casos, es frecuente que las machi proyecten sus propias creencias y prácticas sobre los wingka. Las machi dentro de la misma tradición cultural difieren mucho unas de las otras y a veces toman elementos de otras tradiciones para reforzar la propia. La prestidigitación es usada frecuentemente por chamanes-curanderas en muchas culturas, pero no por ello disminuye su credibilidad. Son los pacientes mapuches y las comunidades locales los que deben decidir si son eficaces o no. Las machi que tienen buena reputación en su propia cultura siempre son consideradas auténticas en términos locales.

El contacto con la sociedad chilena a veces sirve para fortalecer las tradiciones de los mapuches, y para extender su influencia a la sociedad chilena, siempre y cuando las machi sigan teniendo fe en sí mismas.

El encuentro de una cultura con otra puede reforzar las tradiciones y creencias indígenas si se valoriza profundamente la herencia cultural. En este contexto las machi mapuches pueden hasta beneficiarse del contacto con otra cultura, extendiendo su esfera de influencia, renovando y comercializando sus prácticas tradicionales. Es solo cuando los mapuches pierden fe en sus tradiciones que el sistema se desmorona y las machi comienzan a desaparecer. Es entonces cuando el contacto con la sociedad chilena se vuelve nocivo para la sobrevivencia de las machi.

19.- CONCLUSION:

- La lingüística estructural de Ferdinand de Saussure ha tenido una gran influencia en el surgimiento del estructuralismo. La lengua es según él un sistema de signos interrelacionados que no existe de una manera completa más que en la totalidad de los hablantes; y que como condición social (fundamentalmente inconciente), da estructura al habla concreta e individual (parole). El valor de las unidades lingüísticas no está fijado individualmente, sino que tiene que determinarse partir de su sistema de referencia como el kultrún, semejante a la brújula por que orienta a la machi la que orienta a la comunidad mapuche a no transgredir las leyes y las tradiciones. La función de la lengua consiste en la organización de la masa amorfa de la relación únicamente convencional entre lo significante (la forma sonora) y lo significado (el concepto). Para la Machi el sistema de referencia no solo es la cosmovisión, existen utensilios que ella emplea para definir su existencialismo. El Rewe es un tótem que define los trabajos históricos que ella emplea, estos apuntan hacia una arqueología del saber. Su objeto es el discurso archivado que la humanidad mapuche ha sostenido respecto de sí misma a lo largo de la historia. Sus estructuras y las formas de conocimiento establecidas a través de ella se materializan.

- Claude Lévi-Strauss traslada el método estructural a la etnología para investigar los sistemas de signos y de clasificación de los pueblos primitivos. Los mapuches son un pueblo primitivo, a través de ellos la naturaleza se revela como fenomenología del espíritu esta emergencia debe ser resuelta por la machi para acabar con el fenómeno o enfermedad. La Machi es una intermediaria entre los espíritus ancestrales y otras formas divinas, su lengua es la gran influencia para interpretar los sistemas de signos interrelacionados en todos los rituales que ella realiza. Lévi-Strauss parte de que a cada institución, a cada costumbre o mito le subyace una estructura inconciente que hay que averiguar, puesto que ella se revela como forma de la actividad espiritual del ser humano en general y es el ngenpin el que hace conciente a la machi de lo que dijo en el ritual del machitún. El ngenpin en el tiempo del patriarcado mapuche era el hijo del cacique, estoy hablado antes de 1810, en tiempos del colonialismo español, este ngenpin práctica la tradición oral mapuche es superior al lonko.

- Así pues, el análisis estructural muestra que el pensamiento salvaje de los pueblos primitivos es capaz de la abstracción y del pensamiento lógico y que persigue un conocimiento que no tiene un objetivo concreto, el mapuche puede progresar si sigue el camino de la lógica, razón que permite que el mapuche evolucione, proceso que le conviene al estado de Chile. Este pensamiento aspira a una ordenación lógica de las circunstancias naturales y sociales, la cual se tiene estrictamente a las condiciones de vida concretas y por tanto se sirve de cualidades empíricas.

- Así es como Lévi-Strauss concibe, por ejemplo, el llamado totemismo como un sistema de clasificación verbal que distingue y ordena las relaciones sociales en analogía a la variedad natural de las especies de plantas y animales.

- El indígena mapuche construye una visión coherente del mundo, organizando entre sí mismo y la realidad empírica una red lingüísticamente estructurada.

- Los grados de lo orgánico y el hombre se fusionan en la Machi, en la que se clasifica al ser humano dentro de la gradación de lo vivo, desarrollándolo lógicamente. Toda antropología se apoya en los resultados biológico, esta se entiende al oírla e interpretarla. El estructuralismo no se puede desentender de la hermenéutica. El discurso de la Machi se transforma en una sincronía que se vuelve histórica, el modo de comprenderla surge después del observarla. Todo tipo de ritual que presenta la comunidad mapuche se funciona lingüísticamente a través de cómo la Machi articula la lengua formando un discurso que ordena su cosmovisión. Todo lo vivo se caracteriza por su posicionalidad, es decir separar su propio ser del entorno que existe en su exterioridad el cual esta referido materialmente. La antropología se apoya en los resultados de las ciencias empíricas y parte de la comparación animal-hombre. A diferencia del animal que esta adaptado a su entorno con precisión y guiado por directrices instintivas universales. El hombre mapuche es un ser deficiente desde el punto de vista biológico, a raíz de su inadaptación y su reducción de instintos, su existencia está constantemente amenazada; pero tal cosa esta de acuerdo por otra parte con su apertura al mundo y por tanto con su capacidad de aprender.

- Así el mapuche tiene que asegurar su capacidad de sobrevivir a través de su propia conducta, creándose un entorno artificial que es la cultura. A causa de su deficiente dotación de instintos y de su apertura al mundo, el mapuche se ve enfrentado a una permanente sobre abundancia de impresiones y con ello de posibilidades de acción o de interpretación del mundo a las que no podría hacer frente sin ayuda. Muchas de las cualidades e instituciones humanas, pueden explicar esa función de descarga, posibilitando el orden y la identidad. Entre ellas se cuentan las instituciones sociales (rituales) o las producciones internas (abstracción y pensamiento lógico) como el lenguaje, el pensamiento, y la fantasía que causa todo tipo de enfermedad.

- El mapuche se caracteriza por su posición excéntrica, puesto que en virtud de su reflexibilidad puede comportarse en función de si mismo. Así se capta asimismo bajo un triple aspecto:

Como cuerpo objetivo; como si mismo (alma) dentro del cuerpo; y como yo, desde el cual puede ocupar una posición excéntrica respecto de si, es un operador totémico, muestra la complejidad del aparato conceptual que permite el sistema totémico de la clasificación. En el nivel medio como alma, es posible potencialmente una pluralidad ilimitada, mientras que la identidad es asegurada por la unidad de los puros contenidos conceptuales, tanto en los niveles superiores como en los niveles inferiores.

20.- BIBLIOGRAFÍA

Aldunate, Carlos 1986 cultura mapuche museo chileno de arte pre-colombino Santiago, División de Extensión Cultural del Ministerio de Educación.

Alonqueo, Martín: instituciones religiosas del pueblo mapuche, ed, nueva Universidad Santiago (1979).

Alvarado, Margarita. 1991, la Guerra de Arauco: una mirada desde la estética, Santiago Pontificia Universidad Católica de Chile.

Augusta, Félix Jose. 1910 (1934), lecturas araucanas, Padre de las Casas, Chile editorial San Francisco.

Bacigalupo, Ana Mariela. 1988 definición, evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches: pillan, negenechen y wekufe, Tesis de licenciatura, Santiago Universidad Católica de Chile.

Bacigalupo, Ana Mariela. 1993a. “la machi actual frente a otras alternativas de salud”, en enfoques en atención primaria santiago, programa de apoyo y extensión en la salud materno infantil PAESMI año 7 #3

Bacigalupo, Ana Mariela. 1993b. Tipos de llamamiento y connotación de las machi, en Boletín de Historia y Geografía #10, Santiago Universidad Blas Caña.

Bacigalupo, Ana Mariela. 1994b. variación de rol de machi en la cultura mapuche Tipología geográfica, adaptativa e iniciática, en revista de Antropología Universidad de Chile # 12 Santiago, Chile.

Bacigalupo, Ana Mariela 1994c “el poder de las machi mapuches en los valles centrales de la araucanía” en el pensamiento indígena a través de sus relatos orales # 1.

Bacigalupo, Ana Mariela. 1995a “El rol sacerdotal de la machi mapuche”, en Cultura y religiosidad mapuche, santiago, ediciones Paulinas Colección nueva Evangelización.

Bacigalupo, Ana Mariela. 1996a “imágenes de diversidad y consenso: La cosmovisión mapuche a través de tres machi” en Aisthesis # 28. Santiago Universidad Católica de Chile.

Bacigalupo, Ana Mariela. 1996b “Ngünechen .El concepto de Dios mapuche” en revista de Historia # 29, Universidad Católica de Chile, Santiago.

Bacigalupo, Ana Mariela. 1996c “Identidad, espacio y dualidad en los perimontún (visiones) de machi mapuches”, en Scripta Etnológica XVIII: 37-63, Buenos Aires.

Barría, Cristián. 1984 Cultura mágica-medicina indígena y tradicional, Santiago, en Revista de Psiquiatría: 174-179.

Biedermann, Neils, Cristián Barría 1983, estudio de diez casos de psicosis en mapuches, en Acta de Psiquiatría Psicológica de América Latina, 29:294-300.

Bormida Marcelo 1984. Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo, en Scripta etnológica vol.VIII. Buenos Aires.

Casamiquela, Rodolfo estudio del nguillatún y la religión araucana, Universidad del Sur, Bahía Blanca (1964).

Cid –Araneda, Ana y Ana Maria Elisa Otto. 1987, Aproximación antropológica al delirio de un paciente mapuche Santiago, en Revista de Psiquiatría, Vol, IV: 271-78.

Citarella, Luca, Ana maría Conejeros, Bernarda Espinosa, Ivonne Jelves, Armando Marileo, Ana María Oyarce, Aldo Vidal.1995. Medicinas y Culturas en la Araucanía. Santiago, Editorial Sudamericana Chile.

Clastres, Pierre. Investigaciones en antropología política, Barcelona España, editorial Gerse, pagina (181-216).

Dillehay, Tom. la influencia política de los chamanes mapuches en CUHSO; vol. 2 N°, pp (141-157, (1985).

Dillehay Tom. 1990, Araucanía, presente y pasado Santiago, Editorial Andrés Bello.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de 1569 (1933), La Araucanam Editorial Nacimiento.

Febres, Andrés 1767-1765, Arte de la lengua general del Reino de Chile.

Farón, L. Los Mapuches su Estructura social.

Foerster, rolf, vida religiosa de los huilliches de san Juan de la Costa Ediciones rewe, Santiago 1985.

1989 “Aproximaciones a la religiosidad mapuche contemporánea.”

Gaboriau, Marc.1969, Estructuralismo e historia, editorial nueva visión.

Gay, Claudio1852, historia física y política de chile Santiago, Flora chilena, vol.1-8.

Godeliere, M. Instituciones Económicas, Editorial Anagrama, 1981.

González de Nájera 1614 (1889), desengaño y reparo de la guerra del reino de chile. Santiago, Colección de Historiadores de Chile, Vol. 16.

Grebe, María Ester. “El discurso chamánico mapuche: consideraciones antropológicas preliminares, en Actas de Lengua y Literatura Mapuche N° 2 pp 47-64.

1970, “Mitos, Creencias y Concepto de Enfermedad”

1972, Cosmovisión Mapuche en cuadernos de realidad nacional, Ceren N° 14 octubre 1972.

1975 taxonomía de enfermedades mapuches, Nueva Época N° 2 Universidad de Chile Santiago Chile.

Gusinde, Martín.

1917, Medicina e higiene entre los antiguos araucanos revista Chilena de Historia y Geografía Vol. 22 N° 26 pp382 -415, Vol. 23 N° 7 pp 139-194. Santiago de Chile.

1936 Plantas medicinales que los indios recomiendan. Anthropos Vol. XXXI St Gabriel Molding. Alemania 1936.

Culturas Indígenas de Chile.

Guevara, Tomás. “psicología del pueblo araucano”, imprenta Cervantes, Santiago 1908.

Guevara, Tomás. 1925, Historia de Chile, Chile Prehispano, Santiago, Barcells Co.
Gusinde, Martín 1917. “Medicina e higiene entre los antiguos araucanos” Santiago, en Revista Chilena de Historia y Geografía. Vol. 22 (26): 382-415, Vol. 23(7): 139-194.

Gutiérrez, Tibor 1985 “El machitún: Rito Terapéutico Ancestral”. Temuco, ponencia de la semana Indigenista.

Hegel, H, G, F. Fenomenología del Espíritu, Fondo de cultura Económica.

Hoffmann, Adriana 1990, Flora Silvestre de Chile. Santiago, ediciones Fundación Claudio Gay.

Joseph, Claude, 1930 “Las ceremonias araucanas”, Santiago, en boletín del Museo Nacional de Historia Natural, Vol. XIII.

Gundermann, Hans “Análisis estructural de los ritos mapuches nguilltún y pentevún” Tesis de licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile.1981.

“El sacrificio en el ritual mapuche: un intento analítico en revista Chungará, N° 15 pp.169-195

Koessler, Ilg.1962, Tradiciones araucanas, tomo I, La Plata, Instituto de filología, Universidad Nacional de la Plata, 1962.

Kuramochi, Yosuke. 1990, "Contribuciones Etnográficas al estudio del machitún", En Actas de Lengua y literatura mapuche # 4: 237-256.

Kuramochi, Yosuke. 1992, Me contó la gente de la tierra, relatos orales de los mapuches del centro sur de Chile. Santiago, ediciones Universidad Católica de Chile, Colección centenario.

Latcham, Ricardo 1922, la organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos, Santiago, Museo de Etnología y Antropología de Chile.

Laval, Enrique 1964 "patología de los araucanos durante la colonia".En boletín de la academia chilena de la historia. Año XXXI (1) # 70.

Lenz, Ricardo. 1905-1910, diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas, Santiago, imprenta Cervantes.

1895-1897, Estudios araucanos. imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Leach, E. R. Replanteamiento de la antropología. Editorial Seix Barral 1971.

Mege Rosso, Pedro. La Imaginación araucana (Primera edición, 1997, Fondo Matta, Museo de arte precolombino.)

Mariani Ramírez, Carlos. 1962. "La hipnosis entre los araucanos y otras culturas primitivas", Santiago en Anales Chilenos de Historia de la Medicina, Year IV, 2nd semestre, Vol. II.

Marileo, Armando.1995. Mundo mapuche. En Medicinas y culturas en Araucanía, Citarela (De), Santiago Editorial Sudamericana.

Medina, Eduardo 1984. "La Medicina tradicional o popular", Santiago, Revista de Psiquiatría, 1(3):155-156.

Moesbach, Wilhelm de. 1929-1931 (1936), Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la segunda mitad del siglo XIX, Santiago, Imprenta Universitaria.

Molina, José Ignacio 1787(1901), Compendio de la historia civil del reino de Chile, Santiago Colección de Historiadores de Chile Vol. 24.

Munizaga, Carlos et al, 1965 "enfoque antropológico-psiquiátrico de indígenas mapuches alienados", Publicación del centro de estudios antropológicos, Santiago, Departamento de Ciencias Sociales facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile.

Murillo, Alfonso1889 (1891), "Lista de las plantas medicinales de Chile y el uso que de ellas hacen los naturistas de Chile" Santiago, en Anales de la universidad de Chile, Vol. XVIII # 1.

Noviello, Oscar .1972 “reflexiones sobre la importancia social de la machi”, Valparaíso. En revista de Ciencias Sociales # 4: 143-152.

Oyarce, Ana Maria 1988, Sistema médicos que coexisten en la novena región de Chile: Una descripción general, Santiago. Enfoques en atención primaria, año 3 # 3.

Parker, Cristián. 1991 “Cultura mapuche y prácticas Médicas tradicionales en la región del Bio-Bio”. En Nutram, Año VII # 25. Santiago Centro Ecuménico Diego de Medellín. Ediciones rewe.

Robles Rodríguez, Eulogio. 1911 “costumbres y creencias araucanas, “Neigurehuen” Baile de Machi” Revista de folklore chileno, Entrega 3ra. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.

Robles Rodríguez, Eulogio. 1912, “costumbres y creencias araucanas. “Majiluhun”.Iniciación de Machi, en Revista de folklore chileno, entrega 4ta. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.

Rosales Diego de 1674 (1989), Historia general del reino de Chile, segunda edición revisada por Mario Góngora Santiago .editorial Andrés Bello.

Saussure, F. Curso De Lingüística General, Alianza editorial, 1972.

Strauss, Levi. Estructuralismo I y II, editorial Fondo de cultura económica.

Sánchez, Gilberto 1989, “relatos orales del pehuenche chileno”, Anales de la universidad de Chile .Santiago, Numero 17: 289- 360.

Titiev, Mischa. 1968-69 “chamanismo araucano” Boletín del museo nacional de historia natural Vol. XXX: 299-312.

Vergara, Jorge Iván. 1992 “Los sistemas médicos en las comunidades mapuches: notas para el estudio de sus relaciones”. En Vida Médica # 1 Vol. 44, abril-mayo.

Vidal, Aldo 1983 “La Medicina Mapuche”, en Boletín informativo desarrollo y cambio # 8 Temuco.

Zúñiga, Erika. 1981. Visión etnohistorica de la cultura mapuche concepción, Universidad de Concepción.

Metraux, Alfred.

1973, el chamanismo araucano, en religión y magias indígenas de América del Sur, editorial Aguilar Madrid

Munizaga, Carlos

1965, enfoque antropológico–psiquiátrico de indígenas mapuches alienados
publicación del centro de estudios antropológicos, departamento de ciencias sociales
Facultad de Filosofía y Educación Universidad de Chile.

Nanculef, Juan y Juan Carlos Gumucio

1991, el trabajo de la machi: contenido y expresividad, nutramaño VII N°
25, 1991, centro ecunémico diego de Medellín. Santiago de Chile

Oyarce, Ana María

1988, sistemas médicos que coexisten en la novena región de Chile: una
descripción general, en Enfoques en atención primaria N° año 3 .Santiago.
Parker, Cristian.

1991 .Cultura mapuche y practicas medicas tradicionales en la región del
Bio-Bio nutram año VII N° 25 centro ecunémico diego de Medellín, Santiago, Chile.

Perdersen, Ducan

1989, curanderos divinidades, santos y doctores: elementos para el análisis
de los sistemas médicos, enfoques de atención primaria N° 1, año 4 Santiago.

Robles Rodríguez, Eulogio

1911 costumbres y creencias araucanas, “Neigurehuen” baile de machi
revistas de folklore chileno, entrega 3era. Santiago de Chile imprenta Cervantes.

1912 costumbres y creencias araucanas, “machiluhum” Iniciación de una
machi Revista de folklore chileno, entrega 4ta Santiago de Chile, imprenta Cervantes.

1942 costumbres y creencias araucanas, Ediciones de la Universidad de
Chile.

Valdivia, Luís de 1606, Arte vocabulario y confesionario de la lengua de Chile publicadas
por Julio Platzman, Edición facsimilar Leipzig Teubner 1887.

Vergara, Jorge Iván

1992, los sistemas médicos en las comunidades mapuches: notas para el
estudio de sus relaciones, vida medica N° 1 Vol. 44 abril /mayo.

Vidal, Aldo

1983, la medicina mapuche, boletín informativo desarrollo y cambio Capide
Boletín N° 8 noviembre, Temuco Chile.

