

# IMAGENES DE DIVERSIDAD Y CONSENSO: LA COSMOVISION MAPUCHE A TRAVES DE TRES MACHIS

Ana Mariella Bacigalupo  
Profesora del Instituto de Historia,  
Pontificia Universidad Católica

Uso las imágenes mentales y la habilidad cognitiva polisémica de *machis* o chamanes para explicar la dialéctica entre la diversidad y consenso conceptual y el rol del individuo en la re-creación de la cosmología mapuche contemporánea. Planteo que las machis participan activamente en la reorganización conceptual ante los procesos de aculturación, modernización y evangelización que afectan a las comunidades mapuches. Propongo que la forma individual en que las machis conceptualizan y organizan su práctica ritual son variantes complementarias pertenecientes a lógicas menores que dependen de una lógica conceptual común a todos. Demuestro la necesidad de una perspectiva vivencial centrada en la persona para entender la relación entre el potencial creativo de machis individuales y las restricciones impuestas por los conceptos culturales.

Drawing on shamanic mental imagery and polysemic cognitive ability, I explain the dialectic between conceptual diversity and consensus and the role of the individual in re-creating contemporary Mapuche cosmology. I argue that *machis* participate actively in conceptual re-ordering as acculturation, modernization and Christianity sweep over Mapuche communities. I propose that the individual ways in which *machis* conceptualize and organize their practice are not contradictory but complementary responses pertaining to a lower level logic and contingent upon a higher level logic common to all. I demonstrate the need of an experiential person-centered approach to understand the relationship between the creative potential of individual *machis* and the restrictions determined by cultural concepts.

La machi<sup>1</sup> o chamán/curandera<sup>2</sup> mapuche del sur de Chile construye e interpreta la cosmovisión de su cultura. La cosmovisión mapuche, y su expresión en símbolos sagrados, sintetizan el *ethos* cultural del pueblo mapuche, lo que Geertz llama "el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas globales acerca del

---

<sup>1</sup> Me refiero genéricamente a "la" machi y no a "el" machi porque en la actualidad la mayoría de estos especialistas mágico-religiosos son mujeres.

<sup>2</sup> La chamán-curandera es un practicante mágico-religioso que combina elementos tanto del curandero como del chamán. Según Winkelman (1992), los chamanes-curanderos pertenecen a sociedades agrícolas. Reciben un llamado sobrenatural u son entrenados por un grupo. Los chamanes-curanderos poseen un poder carismático informal, entran a estados alterados de conciencia y son poseídos por espíritus. No se dedican a su profesión a tiempo completo. Practican la medicina física y empírica, usan hierbas medicinales y realizan masajes y exorcismos. Poseen control sobre los espíritus y ocasionalmente practican el "vuelo mágico" chamánico. Hoy en día sus actividades son cada vez más especializadas y a veces asumen roles sacerdotales.

orden" (Geertz 1973). Aunque existen numerosos estudios sobre la concepción mapuche del tiempo, el espacio y el color (Faron 1964; Grebe 1972, 1973, 1974, 1986, 1987; Mege 1987; Dillehay 1990), no ha habido una preocupación por el rol del individuo en la creación y re-creación de esta cosmovisión. Prevalece la idea de que las sociedades indígenas deberían tener una única imagen cognitiva de su cosmovisión, aceptada por todos los actores culturales y estética en el tiempo. Los antropólogos suelen estudiar sólo los elementos de la tradición cultural en que concuerdan los actores sociales, reduciendo la cosmovisión indígena a un esquema coherente con nuestra visión occidental unilateral. Poco han dicho sobre la variación individual dentro de la cosmovisión cultural, el dinamismo cultural contemporáneo y la pluralidad de imágenes cognitivas, temiendo hacer aparecer a sus informantes como irracionales o incoherentes. De hecho, el conocimiento cultural es variado, ambiguo y a veces contradictorio. Este conocimiento no siempre tiene una consistencia interna ni se puede entender en forma separada de la vida diaria de los actores culturales.

En este artículo presento la cosmovisión mapuche como un conocimiento cultural contemporáneo y dinámico que es creado y re-creado por las imágenes cognitivas de machis de la región de la Araucanía<sup>3</sup>. Planteo la existencia de una lógica conceptual mayor -el campo de la in-variación o consenso- conocida por todos los actores de la cultura mapuche contemporánea, de la cual dependen varias lógicas conceptuales menores -el campo de la variación o diversidad- ejemplificadas por las distintas concepciones cosmológicas de machis. Tanto la lógica conceptual mayor como las menores son dinámicas y están formadas por elementos de la tradición cultural mapuche y por elementos foráneos que han sido incorporados.

Tal como Bourdieu (1977) y Giddens (1979, 1984), pienso que la producción de imágenes cognitivas y conocimiento cultural es un proceso que no se puede separar de la vida social ni de las concepciones individuales de las personas que la conforman. La variación intracultural en torno a conceptos cosmogónicos refleja el dinamismo del conocimiento cultural y los procesos sociales que vive la cultura mapuche. Las diversas imágenes cognitivas de su cosmovisión son distintas alternativas de significados coherentes, con una misma lógica subyacente. Los antropólogos suelen insistir en una coherencia absoluta entre distintas versiones que se contraponen, lo que obliga a dejar de lado algunas variaciones que son indispensables para comprender la riqueza conceptual y polisemia existentes en la cosmovisión mapuche. Merrill (1988) plantea una nueva visión de este problema en su estudio sobre el concepto de alma entre los rarámuri. Plantea que los indígenas no intentan resolver las "contradicciones" conceptuales internas y que estas "contradicciones" tampoco tienen efecto alguno sobre su comportamiento. Lo mismo se puede decir de los mapuches, que legitiman distintas imágenes cognitivas menores de su cosmovisión y práctica ritual, dentro del contexto dado por una lógica conceptual mayor básica, común a todos los que han sido socializados como mapuches.

Las machis son las personas mapuches que absorben los símbolos de su cultura de manera más intensa y profunda, aunque la forma específica en que lo

<sup>3</sup> Por razones de espacio sólo presento el caso de tres machis con las cuales trabajé durante la investigación de campo en 1991, 1992 y 1995. Me refiero a estas machis con pseudónimos.

hacen varía de machi a machi. Según el esquema de Spiro (1982), las machis serían el grupo con el mayor nivel de compromiso con su cultura, ya que no sólo creen en los símbolos culturales, sino que éstos guían su forma de actuar y sirven para instigar la acción en otros. Son las machis las que le otorgan eficacia a los símbolos curativos y religiosos al usarlos en la oración, la terapéutica y el ritual. Además, las machis, al igual que los chamanes zincatecos estudiados por Schweder (1979), poseen cualidades cognitivas especiales que les permiten enfrentar y otorgar sentido a conceptos, 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 machis se hacen especialmente importantes en el negociar la posición del *ethos* mapuche ante los procesos de chilenización, modernización y aculturación. Ya que las machis hacen una interpretación personal de los símbolos que usan y los rituales que efectúan, en este trabajo tomo una perspectiva centrada en la persona de la machi.

Los estudios que se han hecho sobre machis tienden a ser funcionalistas, y las tratan en forma genérica. En realidad, aunque dos machis sean de la misma cultura, nunca van a compartir exactamente la mismas imágenes cognitivas o cosmogónicas. Los relatos y la práctica de una machi particular tampoco representan la totalidad del marco conceptual cosmogónico mapuche: es su visión particular de tal cosmovisión, una de las alternativas de significado de la lógica menor, dentro del marco de una lógica cultural mayor común.

Los funcionalistas describen el comportamiento habitual de las machis sin preocuparse de cómo este conocimiento teórico -las formas estructuradas socialmente- se relacionan con el comportamiento real particular de cada machi, o sea la praxis real y concreta. Son Holy y Stuchlik (1983) quienes plantean la necesidad de distinguir entre el estudio de las nociones de las personas y el estudio de sus acciones. En el quehacer chamanístico, la teoría y la praxis pueden ser diferentes; deben considerarse como aspectos distintos del análisis antropológico, y su relación es problemática. Como plantea Bormida (1984), el horizonte o mundo de la *apercepción* no está dado, sino que es construido por el hombre en la praxis. No es lo mismo la teoría sobre el "deber ser" chamanístico que el relato vívido de una machi (conocimiento discursivo) o su ejecución ritual (conocimiento no discursivo). Considero que la ejecución ritual y las concepciones particulares de machis son especialmente importantes en la reproducción del conocimiento cosmológico. Durante la ejecución ritual, el individuo adquiere un entendimiento kinésico y emocional de la cosmovisión que no se da a nivel conceptual.

Aún dentro de una misma cultura, los símbolos pueden tener distintos significados, según las personas que los interpretan, y variar según el contexto. Las machis 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.

El significado de las acciones humanas está en sus intenciones, sus motivos y sus propósitos personales (Holy y Stuchlik 1983). Al establecer cómo y en qué contexto las machis formulan interpretaciones conscientes de la cosmovisión mapuche y cómo actúan sobre ellas, establecerá una relación entre conceptos culturales nativos e interpretaciones personales, con el propósito de desarrollar una mayor integración entre la experiencia, el conocimiento y la acción.

Al igual que Berger y Luckmann (1966) y Geertz (1973, 1983), busco un mayor entendimiento de los patrones cognitivos expresados en imágenes mentales. Creo también que la realidad "se construye" y que los símbolos son "modelos de, y para, la realidad". A diferencia de ellos, creo que el estudio de patrones culturales generales obtenido a través de la empatía, la "descripción densa" y la interpretación hermenéutica, no es suficiente. Este artículo se desarrolla en base a referencias concretas de testimonios, historias de vida y acciones de machis mapuches. Empleo un concepto ideacional de la cultura, donde el significado de los símbolos y la visión de mundo no surge solamente a partir de las interacciones sociales, sino que existe principalmente en la mente de los individuos. Además, las imágenes mentales que se emplean operan simultáneamente a nivel sensual, emocional y cognitivo.

Para abordar la cognición mapuche desde el punto de vista de las imágenes mentales de machis, hago uso de entrevistas abiertas extensivas, donde las propias machis estructuran sus relatos en la forma que les parece más significativa. Al hacerles preguntas que los mapuches no se hacen normalmente en la cotidianidad, estimulo a las machis a sistematizar sus ideas e imágenes mentales. Además, incluyo observaciones sobre la práctica de machis en situaciones sociales y rituales diversas, y comparo sus visiones particulares de mundo con la concepción cultural general de la cosmovisión mapuche.

La metodología que empleo nace de la concepción centrada en la persona de Levine (1982) y la perspectiva etnopsicológica de White y Kirkpatrick (1985). Ellos se interesan por entender el significado cultural de eventos sociales y psicológicos interpretados en un contexto social específico, y por destacar la importancia de las concepciones etnopsicológicas como la base de la formulación de la vida social. Hago uso de la etnopsicología para entender la concepción mapuche sobre las emociones y motivaciones que llevan a la construcción de imágenes cognitivas particulares, y del enfoque "experiencial" para analizar cómo cada machi vivencia la cultura y cosmovisión mapuche.

Todo individuo es un actor que está comprometido en la construcción de significado, no un receptor pasivo de tradiciones culturales o cosmovisiones. Al igual que Obeyesekere (1981), me interesa conocer el rol del individuo en la cultura, observar cómo participa del proceso de creación y re-creación de símbolos culturales y en la influencia mutua de símbolos culturales y personales.

Las existentes etnografías centradas en la persona (Crapanzano 1980, Shostak 1981) demuestran que la comparación de casos particulares no sólo nos da información sobre visiones particulares del mundo, sino que pone en evidencia las

variantes de la lógica mayor común detrás de las experiencias personales, y el proceso por el cual se crea tanto el consenso como la variación.

## COSMOVISIÓN MAPUCHE Y EL ROL DE LA MACHI: EL CONSENSO.

El conocimiento generalizado que tienen los mapuches sobre su cosmovisión es una versión esquematizada donde sólo aparecen los seres sobrenaturales más importantes. Los atributos y funciones de estos seres están simplificados y polarizados como pertenecientes a seres benéficos o maléficos. Las ambigüedades reales de estos seres y los cambios de significado que tienen según el contexto varían según la región y el grupo familiar. La versión básica de la cosmovisión mapuche se transmite a través de la enculturación y la socialización. Expresa las ideas complejas y abstractas de una forma que sea fácilmente entendible al mapuche común y que se manifiesta públicamente en rituales y oraciones. Sirve para persuadir a los mapuches a aceptar una determinada perspectiva y a actuar según ciertos patrones de comportamiento. En este nivel de conocimiento existe un consenso general, que es lo que usualmente estudian los antropólogos. Esta "versión oficial" de la cosmovisión presentada públicamente crea la ilusión de un consenso cultural, que es tomado en cuenta por todos los actores sociales en su formulación particular de mundo. Esta versión es considerada también por todas las machis en su formulación particular de mundo, y se manifiesta en símbolos y rituales personales.

Los mapuches tienen una visión dualista del mundo, donde los rituales sirven para mantener el equilibrio entre fuerzas contrapuestas y conflictivas (Faron 1964: 179). No existe la idea abstracta del bien y del mal en el sentido cristiano. Cada deidad y espíritu tiene una "cara" que es favorable al hombre, al cual apelan en sus rogaciones, y otra que se opone a ellos, o los castiga. Nguenechen, el Dios mapuche, es benevolente con sus hijos, los mapuches; pero su relación con ellos está basada en la reciprocidad equilibrada. Si no hay reciprocidad, Nguenechen retira su protección y ayuda, y si se enoja puede pedirle al diablo o a los *wekufes* (espíritus malignos) que envíen mal y enfermedad. Hoy en día, hay una progresiva polarización de la cosmovisión mapuche por influencia cristiana (Bacigalupo 1988: 132-140). Algunos espíritus, deidades 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.

Los mapuches conciben su mundo como dividido en tres dimensiones (Marileo 1995: 92). Existe el *Wenumapu*, o plano sobrenatural del bien, donde viven las deidades, espíritus ancestrales *pillanes* y espíritus auxiliares positivos. Este cielo tiene una connotación positiva. Está asociado al color blanco, amarillo y azul y a la luna, el sol, el arco iris, la estrella del amanecer, el relámpago y el trueno. La dimensión del mal, o *Munche Mapu*, es donde viven los espíritus negativos o *wekufes*, que es el revés del mundo del mapuche. Está asociado a los colores rojo y negro, los remolinos y la actividad volcánica. La dimensión terrestre o *Mapu*, donde vive y trabaja el hombre 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, y están asociados al color verde y rojo.

El Mapu está dividido en cuatro partes, según los puntos cardinales llamados Meli Witran Mapu. El este, donde nace el sol, es la dirección a la cual rezan las machis, 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 los mapuches y es asociado a la salud, la buena suerte, el trabajo y el color azul. El oeste tiene una connotación negativa. Es 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).

Existe además una dicotomía del universo mapuche, donde los distintos elementos se contraponen en pares complementarios asociados con la izquierda y la derecha. La derecha se asocia con la vida, el buen *piuke* (corazón), el este, la machi buena y los mapuches antiguos, mientras que la izquierda se asocia con la muerte, *wele lonko* (mala cabeza o cabeza loca), el oeste, los *kalkus* y los huincas (Faron 1982: 100).

Los mapuches son politeístas. Tienen deidades mayores, menores y espíritus que viven en grupos familiares en el Wenumapu. Estas familias divinas están organizadas jerárquicamente en cuatro deidades mayores y cuatro menores. El lugar más preponderante del panteón lo ocupa Nguenechen, el dominador de hombres, que a veces se asimila al Dios cristiano. Nguenechen se compone de cuatro partes: hombre viejo, mujer vieja, hombre joven y mujer joven. Estas cuatro características se proyectan sobre cada una de las deidades y espíritus mapuches y los fenómenos naturales a los cuales rezan, como el sol, la luna, la tierra y las estrellas. Las deidades menores están directamente relacionadas con el llamamiento, el poder y los espíritus de las machis. Entre ellas destacan los *meli kuyen*, o dioses asociados a la fertilidad, representados por la luna, de donde la machi obtiene su poder. 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. Las machis rezan al *wunelfe* al amanecer. También están los *meli wanglen* o dioses de las estrellas, que traen luz y le dan espíritus a las machis.

Además de las deidades, existen todos los espíritus de los antepasados de jefes, líderes militares y machis llamados *pillanes*, que tuvieron un rol importante en los enfrentamientos con los españoles durante la conquista (Bacigalupo 1988). Los mapuches pensaban que estos pillanes intervenían en las actividades humanas, y eran propiciados de forma regular por sus parientes vivos. En la cosmovisión de la machi contemporánea, los pillanes no juegan un rol tan importante como los espíritus auxiliares, pero la cualidad sagrada adscrita a ciertos conceptos y objetos que se asocian con el término *pillán*, como *pillan-cuchillo*, *pillan-kutral* (fuego sagrado) y *pillan-co* (agua con cualidades sobrenaturales) sigue teniendo una importancia vital.

El plano de los espíritus negativos está poblado por *wekufes*<sup>4</sup> que, según la creencia mapuche, bajan a la tierra para chuparle 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 y deben ser exorcizados mediante rituales de curación como el *machitun* o *daahatun* y el *ulutun*, que combinan la medicina empírica (hierbas medicinales) con la medicina simbólica (oraciones, música, danza y canto, movimientos, colores y el uso ritual de elementos). El significado de la enfermedad es negociado por los participantes durante el diagnóstico.

Los *wekufes* pueden ser manipulados por una *kalku* (hechicera/bruja)<sup>5</sup> o actuar independientemente, y toman una forma zoomorfa, antropomorfa o de un fenómeno natural. Entre los *wekufes* independientes está el *wallipen*, un animal grande con atributos de vaca y oveja. El *pitwichen*, la serpiente alada o pollo negro; el *ngurruwilu*, 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 *wekufes* se poseionan de algún elemento de la naturaleza y castigan a los que invaden este espacio.

Los *wekufes* dependientes de *kalku* poseen ciertas cualidades humanas. El *chonchon* o maléfico pájaro nocturno es una de las formas que puede tomar la *kalku* para volar a hacerle mal a sus víctimas o a juntarse con sus colegas en la dimensión sobrenatural del mal, llamado *reñi*. Algunos de estos *wekufes* son almas o cuerpos de personas muertas que han sido capturadas por un *kalku*, contaminados por el mal y vueltos a una condición "semi-viva" parecida a nuestra concepción de *zombie*<sup>6</sup>. Entre ellos encontramos al *witranalwe*, o cuerpo inerte de muerto que visita, el 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, el que es capturado y se presenta en la forma de un ente blanco, pequeño, luminiscente y con ojos iridiscentes.

Finalmente existen los *wekufes* móviles, 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*.

Las *machis* son intermediarias entre los mapuches y lo sobrenatural. Poseen poderes que les entregan sus espíritus protectores, y los emplean para combatir a los espíritus malignos y para propiciar espíritus y deidades positivas. Las *machis* heredan su espíritu protector de una *machi* muerta del lado materno de su familia,

<sup>4</sup> Los *wekufes* son espíritus o entes que vienen "desde fuera" y tienen cualidades extraordinarias (Marileo 1995, comunicación personal). Hoy en día son considerados espíritus negativos que se poseionan de las personas y les provocan males y enfermedades.

<sup>5</sup> Evans-Pritchard (1937, 1957) 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. Las *kalkus* son consideradas hechiceras y brujos a la vez. Muchas de ellas son *machis* fracasadas, clasificadas socialmente como *kalkus*, aunque ellas nieguen cualquier participación en actividades malignas.

<sup>6</sup> Marileo (1995:106) define el *alwe* como el cuerpo merte, la carne, lo humano, lo que queda como materia y se vuelve tierra después de 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 *witrán alwe*.

o bien reciben su espíritu durante un *perrimontun* (visión), o durante un evento catastrófico como un diluvio o terremoto (Bacigalupo 1994). Diagnostican y curan enfermedades, realizan ceremonias de curación y exorcismo de espíritus malignos (*machitun*), ceremonias colectivas de fertilidad agrícola (*nguillatun*)<sup>7</sup>, ceremonias de renovación de poderes (*ngeikurreven*), y algunas realizan rituales simples para dar suerte y bendecir a sus pacientes.

Las habilidades cognitivas especiales de la machi se manifiestan durante la realización de estos rituales. Es aquí donde las machis ponen en práctica las nuevas formas de clasificación y organización conceptual y simbólica creadas por ellas para mitigar la desorientación que sufren los mapuches ante los procesos de secularización, chilenización y modernización que afectan a su cultura. Las machis adquieren un rol fundamental en la mantención, cambio y revitalización del *ethos* mapuche y sus símbolos culturales. Siempre y cuando sus planteamientos hagan posible el sostenimiento de una organización comunal, tienen aceptación general y se institucionalizan.

En la concepción mapuche, la enfermedad y la desgracia son producidas por la acción de algún *wekufe* o por el incumplimiento de alguna norma religiosa que es castigada por deidades y espíritus. Las *machis* adquieren control sobre la enfermedad y la desgracia a través del uso y renovación de símbolos y la realización de rituales culturalmente significativos, que producen una sensación de alivio y mejoría en el paciente, o un nuevo optimismo de la comunidad afectada por la desgracia. Así establecen nuevamente el orden y el equilibrio en la comunidad. Las machis recuperan el alma perdida de los enfermos y logran el beneplácito de deidades y espíritus a través de sacrificios y propiciaciones. Para esto se requieren ciertas cualidades personales especiales: las machis deben ser fuertes física y espiritualmente para sobrevivir ataques sobrenaturales, deben tener fe en los símbolos culturales mapuches y en su propia habilidad para usarlos para mejorar a otros.

Las machis son llamadas a su profesión por medio de enfermedades crónicas, sueños y visiones de hierbas medicinales, instrumentos chamánicos y espíritus auxiliares. La enfermedad de machi es concebida como una enfermedad sobrenatural producida por un espíritu que posee a la machi y la trastorna temporalmente. Una vez que la machi pasa por un proceso de transformación interna, acepta su espíritu y vence su propia enfermedad, es considerada capaz de curar a otros. Hoy muchas de ellas pasan por un período de entrenamiento formal con una "maestra" machi, donde aprenden cantos, rezos, técnicas para entrar en estados alterados de conciencia y el uso de hierbas medicinales. Mantienen lazos de solidaridad con las otras integrantes del grupo y ejecutan juntas el ritual de las ceremonias colectivas de *nguillatun*.

Los implementos rituales más usados por la machi son el *kultrun* o tambor ritual, que simboliza el cosmos espacial y temporal del mapuche, y el *rewe* o altar personal, que le permite ascender y comunicarse con deidades y espíritus en otras

---

<sup>7</sup> Los *nguillatun* son ceremonias donde participan una o más comunidades con el objeto de pedirle a Nguenenchen fertilidad para las siembras y animales, abundancia y suerte, o para dar gracias por lo recibido. Se realizan antes o después de la cosecha. En los valles centrales de la Araucanía las machis ofician como sacerdotizas rituales. En la zona cordillerana y entre los *Hulliches* todavía ofician los *nguénpin* u oradores tradicionales.



dimensiones. El *rewe* y el *kultrum* pueden considerarse símbolos culturales en la medida que identifican a la persona que los usa como machi; pero también son símbolos personales, ya que su forma y significado están determinados por las motivaciones personales y el espíritu protector de la machi, que se comunica con ellas a través de sueños, visiones y enfermedades extrañas. Las machis ponen su voz dentro del *kultrum*, y lo pintan con estrellas, lunas y soles de colores azul y blanco, verde o rojo, según su conceptualización particular. El *rewe* es el lugar donde habita el espíritu protector de la machi que la instruye sobre la forma, tamaño y el número de escalones de su *rewe*.

## IMÁGENES DE DIVERSIDAD

### MACHI PAMELA

Machi Pamela adapta su práctica de machi a las necesidades de sus pacientes. Realiza rituales de suerte y amor para sus clientes y se especializa en problemas de fertilidad de la mujer. Usa algunos símbolos cristianos, pero sólo con el propósito de exorcizar a la manera mapuche. Aconseja a sus pacientes sobre cómo superar sus problemas y conflictos familiares y cómo autosuperarse.

Pamela fue llamada a ser machi a través del trueno, durante el terremoto del año 1960, a la edad de treinta años. No tuvo enfermedades de machi, visiones (*perrimontumi*), ni un entrenamiento formal con una machi maestra. Aprendió todo directamente a través de sueños y su experiencia personal. Pamela es una persona espontánea, obstinada en sus opiniones y que ha tenido una vida muy difícil. "Todo lo he obtenido por el sudor de mi frente" dice. Es rechazada en la comunidad de su marido fallecido, donde vive, y por gran parte de su familia.

A la edad de veinticinco años, cuando ya estaba casada y vivía con sus suegros, sufrió una serie de tragedias que atribuye a la presencia de espíritus malignos enviados por vecinos envidiosos. Dice:

Porque les iba bien a mis suegros decían que trabajaban con el *anchimallen*, el *witranalwe*, porque tenían plata... Cuando tiene uno cualquier animal, cosa, dicen "mira, que es rico, tienen de todo". Entonces tienen envidia. Cortaban las orejas, la cola. Sacaban el pelo de los animales para poder dañar. Se hincharon los animales y se murieron todos. De repente murieron. Vinieron a enterrar acá una culebra muerta para hacernos mal... Después una pata de perro lo fueron a cortar y lo vinieron a meter para acá. Para que yo voy a estar como perra, pobre. Que no tengo ninguna cosa. Vinieron a dejar también un jote muerto. Por eso se murió mi *huentru*, mi marido. Ellos tarde o temprano cómo van a estar, y después *Chau Dios Nguenenchen* los va a castigar. Esos el *witranalwe*, el *anchimallen*, lo tiran una bruja, una persona envidiosa, entonces es por eso que se muere la gente, se enferma. La machi teniendo un contrario, "vaigase" dice, "no vuelva más". El *cherrufe*, el *chon-chon*, salen de noche, y la machi los siguen de adonde viene el mal. Después le saca la cochizada al enfermo con la oración, la hierbita, y llega adonde hicieron el mal. Hay que corretear al mal caso toda la noche. Yo saco mi revólver y le tiro no más para que asuste el *wekufe*. Yo ando trayendo dos cuchillos para matar *anchimallen*. Pero no hay que decirle al enfermo sí; él no tiene que

saber quién le mandó mal... Este enfermo tenía *witranalwe* y yo le di remedio y al rato vomitó. Sacó puros sapos, sacó, sacó. Después pasó un *chon-chon* y lo correteamos y se fue el mal.

La mayoría de las machis se inicia después de un período de aprendizaje con una machi experta, o de una visión (*perrimontum*). Aunque Pamela tuvo sueños indicadores de su futura profesión como machi, se inició repentinamente durante el terremoto. Cuenta:

Me soñaba de *kultrun*, de un caballo, que yo tocaba *kultrun*, usaba un rebozo. Soñaba que mis suegros iban a morir. Soñé que se moría mi madre. Soñaba de la gente que se enfermaba y los remedios que tenían que dar. Pero en el año sesenta se me cayó el estómago. Parece que me lo cortaron. Temblaba. No quiero comer: vino, nada; no quería hablar nada chilena. Ando delgada, amarilla. Tenía miedo por el trueno. Esa vez que ando con vestido. Yo saco mi vestido, saco mi chaleco y allá lo botó. Yo quería pura cosa así de antigüedad: de *chamal*, rebozo<sup>8</sup>, la gente sin pintar. Tenía la cabeza borracha. Casi quedo loca. Soñé, soñé que el camino subía, entonces habían tréboles, había de todo: *temo*, *pitra*, avellana. Había un viejito con un bigote largo; me miraba, me decían que no mirara para atrás. Entonces allá arriba había una piedra grande, mi *lican-cura*. Me dijo que lo fuera a tomar. Me tomaron el brazo este (derecho) y le dieron fuerza. Me enseñaron de esta mano. Habían habas, maíz, papas, trigo; de todo había. Me dieron mi *kultrun*, mi cascabel por el sueño. Después por la vista miré para arriba y había un toro, un caballo, no era sueño, era mi fuerza, mis poderosos, mis cuatro *lican-ches*<sup>9</sup>. Ahora *Chau Dios Nguenchen* me manda, no ando sola. El delantal lo tenía así en las manos y todo el remedio me lo trajeron para abajo, para que se mejore la gente. Me hicieron *rewe*, *kultrun*. Todos los días llueve, todos los días tocaba *kultrun*. Pero mueve, mueve, mueve el terremoto. Toda la gente estaba aquí, decían que Dios va a acabar la gente. Yo decía que no, que va a vivir la gente, oraba, oraba yo. Me escuchó. Paró el terremoto. Yo era machi poderosa.

Después de esto, Pamela ejerció su función como machi, dándole una connotación personal a su *rewe* y *kultrun* y usando su "vista" psíquica y una fuerza especial en su mano derecha para curar. A diferencia de la mayoría de las machis, tiene un *rewe* sin escalones, pero con caras y brazos pintados en azul, y amarrado a dos *rewes* antiguos de la misma forma. Posee un *kultrun* simple, sin diseños pintados, porque así lo determinó *Nguenechen*, con el cual Pamela se comunica directamente. No tiene contacto con ningún espíritu protector de *machi* antigua. Dice:

Tengo cuatro poderosos, cuatro *lican-ches* (hombres de piedra, hombres preciosos, hombres con poderes sobrenaturales) que me defienden. Si no los tuviera, hace tiempo que podrían matarme. Tengo espíritus mujeres, dos; hombres, dos,

---

<sup>8</sup> Vestidos tradicionales mapuches.

<sup>9</sup> La palabra *lican* se refiere a una piedra, joya u otro objeto material que posee fuerzas sobrenaturales y que se puede usar en una serie de circunstancias distintas: para curar, para traer suerte, para atraer fuerzas positivas, para que las oraciones sean escuchadas, como amuleto contra el mal, etc. La palabra *che* se refiere al hombre (en su sentido genérico) y a las cualidades humanas de las deidades y espíritus.

por eso ningún machi me gana, me manda *Nguenenchen*. El *rewe* ese, el más chico, es mujer, los otros después lo tuve, esos son hombres. ¿No es que *Chau Nguenenchen* me enseñó eso por el sueño? Si fuera sólo de mujer podrían atropellarme. *Nguenenchen* no quiso nada de la escalerita para subir. Yo no subo el *rewe*. Oro de abajo no más, allá me dice *Nguenenchen*. Tiene boca, nariz, ojos, orejas, como gente. Cuando me salgo a otra parte tengo que avisarle, pedirle permiso. Cuando me duele la cabeza, cuando ando trastornada, tengo que *kultrunearlo* para andar bien, tranquila, en otra parte. Para que me ayude nuestro señor. Cuando me llega el espíritu, lo siento en el estómago, se caldea el estómago; se transpira; se emborracha la cabeza. Cuando hago remedios, toco mi *kultrum*, así oro, para pedir, para sacar diablo sirve. Cuando voy a *nachituquear*<sup>10</sup> me toco mi *kultrum* en la mañana antes de rayar el sol. En el pueblo no se toca *kultrum*, allí es con puros remedios. También por la vista conozco a la gente, sé lo que piensa, la enfermedad que tiene. Mi mano también avisa. Me avisa cuando llega al enfermo, cuando la gente habla por verdad, cuando se va a mejorar el enfermo. Cuando tira para allá (la derecha), la gente tiene fe, saldrá bien, vendrá. Se hincha. Cuando tira para allá (la izquierda) no tiene fe, no es bueno. Cuando sueño con flores, velas, cruz. El enfermo va a morir. Tengo que pedir que me ayude *Nguenenchen* y la Virgen, hay que tener fe. Cuando habla de mentira, la gente puede mentir arriba, pueden castigarme a mí. Yo lo hablo por verdad. Teniendo buen *piuke*, buen corazón, resultan las cosas. Yo tengo que rogarle a *Chau Nguenenchen* para andar bien, para que se coseche bien, para que no se olvide de nosotros.

Pamela le otorga un rol positivo a la luna como un astro que da fuerzas a la machi. El sol, y las machis que usan símbolos solares, en cambio, las ve negativamente. Dice:

Por la luna es que nosotros tenemos voz. Por la luna habla la gente, es vida. Me ayuda a mí. La luna defiende a la gente, en la luna llena está Jesucristo nuestro Señor; en el menguante está la mujer. La luna tiene poder. Tiene ovejas, tienen chanco, tienen caballo, tienen porotos. El sol pelea con la luna. Por el sol muere la gente, se come a la gente, se quema. Las machis esas del sol son malas. La buena gente cuando se muere se sube arriba adonde está la luna; la mala gente se va debajo de la tierra.

Pamela tiene una forma particular de curar a sus pacientes a través de su "vista psíquica" que viene "desde dentro". Dice que sus ojos son penetrantes y que por la vista "ve" el pensamiento, el *piuke* (corazón) de la gente. Pamela dice que puede darse cuenta de si la persona está diciendo la verdad o mintiendo. Para que sus rituales tengan el efecto deseado, exige que sus pacientes tengan un buen corazón, buenos pensamientos y fe. Su "vista" le da la habilidad de ver y reconocer los problemas de sus pacientes y una comprensión intuitiva de la situación de su cliente y como resolverlo. Aconseja a sus pacientes ser trabajadores, tener valor y perdonar a otros.

Pamela concibe el mal en una forma humanizada, como los *akwe* o *am* de personas capturadas (*anchimallen* y *witranalwe*) que ayudan a la gente a enriquecerse y a producir

---

<sup>10</sup> Se refiere a la acción de realizar un *nachitum* o ceremonia de curación donde la terapéutica combina elementos simbólicos y empíricos (hierbas medicinales).

el mal. Aunque muchas machis llevan cuchillos consigo para protegerse contra espíritus malignos, ella dice matarlos con su revólver cuando hacen ruidos en el techo de su casa de noche, e interpreta el dolor en su pie como producido por el *anchimallen*. Su concepto humanizado del mal está directamente relacionado con la manera en que ve la comunidad. La comunidad rechazó a su familia porque Pamela es mestiza; envidiaban su riqueza, y ahora que es *machi*, muchos de ellos creen que es *kalku*. Es por esto que la comunidad no le pide que oficie como sacerdotisa ritual en las ceremonias de *nguillatun*. Pamela atribuye la muerte de sus familiares al mal enviado por personas de la comunidad e interpreta la enfermedad de sus pacientes como posesión por *anchimallen* y *witranalwe*.

A diferencia de la mayoría de las machis, Pamela no depende de sus símbolos rituales para llevar a cabo curaciones, y no realiza rituales de una forma estructurada. Su *kultrun* es liso, sin símbolos pintados, y lo usa esporádicamente. No puede ascender al cielo en forma simbólica a través del ascenso del *rewe*; y en el *rewe* está representado *Nguenechen*, no un espíritu protector de machi. En su forma flexible de curar, basado en su vista psíquica, lo más importante es la fe y las buenas intenciones, no un procedimiento ritualístico estricto. Pamela adopta ciertos elementos de la visión moralista cristiana, donde debería predominar el bien por sobre el mal, y se comunica directamente con *Nguenechen*. Incorpora a la Virgen dentro de su simbolismo personal para darse fuerza y tener ayuda para combatir el mal. "Si alguien tiene buenos pensamientos, un buen corazón, *Chau Nguenechen* no lo va a dejar nunca."

## MACHI ROCÍO

Rocío es una machi viuda que heredó su espíritu de un familiar machi y fue iniciada tarde en su profesión. Aunque acepta las innovaciones de la tecnología moderna, es muy tradicional en su práctica ritual, en su uso de símbolos y modo de vestir. Sin embargo, no practica la venganza ritual, que es una costumbre tradicional. No realiza rituales para la suerte, la adivinación ni para amores, como lo hacen las machis más adaptadas; pero viaja en auto y va al dentista.

Rocío es altruista en su trato con pacientes y tiene la reputación de ser una buena machi. Para ella no existe ningún conflicto entre el rol que juega como machi, madre y abuela; y es una persona optimista y alegre a pesar de las grandes tragedias personales que ha vivido.

Rocío tiene dos *rewes* idénticos, uno al lado del otro; el actual y otro antiguo, que se está pudriendo. Ambos tienen siete escalones y caras en la parte superior de los escalones. Sus ojos son bolitas de vidrio y los aros, monedas españolas antiguas. Hay ramas de los árboles sagrados, canelo, maqui y laurel, amarrados al *rewe* "nuevo" de Rocío, que ya tiene seis años. Las ramas están secas, y Rocío considera que es tiempo de renovar su *rewe* en una ceremonia de *ngeikurrewen*. Dice:

Tengo los dos *rewes*, porque no eché el antiguo al agua. Es que me soñé que se iría mi fuerza si lo dejaba en el agua, que me moriría yo. Son siete escalones de los cielos

de los mapuches. Mis banderas son azul, negro y blanco, para llamar la lluvia, el bien, porque son los colores de machi.

El *kultrum* de Rocío está pintado con rayas rojas y azules, y con una estrella en cada uno de los cuadrantes, dos rojas y dos azules. Ella explica:

Estas son la estrella de la mañana. Ese yo lo veo cuando me levanto a orar tempranito. Este me da poder, fuerza; es mi espíritu, así como también la luna. El sol yo no lo pinto. Ese no me da nada fuerza.

Rocío empezó a tener las primeras señales de ser machi cuando era niña. Cuenta:

De niña mi madre siempre me preguntaba: tal enfermo, ¿va a vivir, Rocío? Y yo me soñaba y le decía: no, no va a vivir nada, o: sí, va a vivir. Mi madre siempre decía que le daban un *kultrum* en el sueño y ella no lo aceptaba; ella dijo que se lo dieran a la hija. Después empecé a tener sueños de machi, sin decirle a nadie porque no quería ser machi. Soñé con caballo, soñaba canelo, mi *rewe*. Le dan a tocar a uno *kultrum* en el sueño, le dan a uno caballo para montar. Allí a uno le enseñan todo, así como profesor. Con banderas azul, blanco y negro me soñé. Me enseñaron a tocar *kultrum* y orar en sueño.

Luego Rocío se enfermó gravemente y empezó a ser tratada por una *machi*:

Me enfermé porque negué mi visión, mi *perrimontum* de dos pollos grande que bailaban *purrun*. Mi mamá lloraba porque mueren así la gente cuando ven una visión y no les hacen oración. Siempre soñaba con *kultrum*, pero el sueño yo no lo pescaba. Siempre me decía mi mami: hazte machi, hija, me decía. Yo enojaba pues. Me enfermé grave. No me podía salir de la cama. No podía mover mi lengua, mis piernas, no podía escuchar. Me llevaron al hospital en Chol-Chol. Me lavaron, me dieron pastillas, pero yo sabía que allí no me iba a mejorar. En el hospital me dijeron que ya no iba a escuchar, pero en sueños me decían que si yo me hacía machi entonces iba a poder escuchar de nuevo. Pero yo no quería hacerme machi. Tenía mucho trabajo que tenía que hacer. Me gustaba trabajar en el huerto, tejiendo. Las machis tienen que salir y dejar todo botado. Vienen enfermos y es mucho trabajo. Uno tiene que orar, buscar remedios, y son difíciles de hallar. Es mucho trabajo y sufrimiento para ser una machi. Después me acuerdo que me hicieron una oración la machi. Hasta caballo, vaca, oveja amarraron al frente, así como en *ngcikurrewen*<sup>11</sup>. Me llevó adonde la *machi*; estuve un mes; me oró.

Después de esta ceremonia, machi Rocío estuvo sana por muchos años. Se casó y tuvo ocho hijos. Cuando uno de sus hijos tuvo una grave dolencia física surgió nuevamente su habilidad para ser machi. Dice:

Humberto, mi hijo, se enfermó; se hinchó el pie, aquí se salía el huesito. Yo lloraba, y allí me dijeron en sueño: "¿Porqué llora? ", me dijeron, "¿porqué no recibiste

---

<sup>11</sup> Ceremonia de renovación de *rewe* y poderes de machi.

*kultrun*?", me dijeron. Y me dieron remedio: "ese remedio no más va a aliviar", me dijeron. Entonces yo fui adonde una machi. Déme remedio para mi hijo enfermo, le dije, yo le voy a pagar. La machi me dijo, "Usted pesca remedio no más, Usted ya es machi; cúrelo". Allí soñé con remedios. "Lo va a pescar, lo va a hervir, lo da de tomar. Este otro lo tiene que refregar. No lo olvides". Cuando uno no cree mucho, no le dan remedio. Yo creía mucho. Allí me dieron todo en sueño. Me ayudó una viejita machi, me tocó *kultrun*. De allí que soy machi yo.

Fue invitada a tocar y orar en el *nguillatun* de la comunidad unos pocos días después de hacerse machi. De allí en adelante ha sido invitada a todos los *nguillatun* de la zona y tiene mucha clientela para las curaciones.

Rocío narra la manera en que ella ve su función de *machi*:

Antes yo no quería ver lo que tenía adentro. Estaba asustada de mi fuerza, me arrancaba de él. Ahora conozco mi espíritu. Me dio fuerza para ver, la fuerza para ayudar a otros. En el sueño me nombraron más de veinte remedios para sacar aquí en la montaña. Allí me dijeron: para este caballero, tal remedio. Si quiere venir y cree, tiene fe, allí atiéndelo; cóbrelo sí. Y yo pienso hartito, porque a mí me da lástima cobrar tanto a la gente enferma, porque yo sé que es sufrir, sufrir mucho.

Rocío realiza sus rituales y curaciones de una manera muy tradicional y cobra poco por ellos. Es muy respetada y tiene reputación de ser una machi benéfica y excelente. Es por eso que Rocío es invitada para oficiar como sacerdotisa ritual en las ceremonias de *nguillatun*. Rocío tiene un gran sentido de solidaridad social, realiza bendiciones y oraciones colectivas en la comunidad sin cobrar por sus servicios y es muy tolerante con las personas que se interesan por las prácticas tradicionales. Aunque a Rocío le tomó años decidirse a ser machi, cuando lo hace lo toma muy a pecho. Y cuando se da cuenta de que puede curar y ayudar a distintas comunidades con su oración, empieza a ver a su espíritu de machi como una bendición. No siente ningún conflicto entre el uso de la tecnología moderna y el guiarse por las normas morales y de conducta tradicionales, o entre su vida profesional y personal. Está profundamente motivada a ser machi, y dirige esta inquietud a ayudar y enseñar a otros.

## MACHI MARTA

Marta se inició como machi a los veinte años, después de tener un *perrimontum* (visión), y debió enfrentarse a la hostilidad de sus familiares, quienes se oponen a su profesión. Tiene una concepción particular y sexualizada del bien y el mal, y una moralidad dualista. Incorpora el uso del tarot y el sacar la suerte dentro de sus actividades, y practica la venganza ritual contra los que "mandan el mal". Maneja el drama de su vida con humor y optimismo, y trata a sus pacientes en la misma forma. Trata de aliviar el sufrimiento y las enfermedades de sus pacientes con exorcismos, venganza y la empatía de una persona que ha vivido una tragedia tras otra.

El *rewwe* de Marta tiene siete escalones y la cara de su espíritu esculpida en la parte superior. Cuando ella reza al este, esta cara la "mira". Marta tiene una bandera blanca y otra azul y blanca que amarra al *rewwe*. Dice que ésta es una indicación de que ella solamente trabaja con poderes positivos.

El *kultrum* de Marta está confeccionado de madera de laurel y pintado con rayas azules y rojas, con una estrella azul en cada uno de los cuadrantes. Su *kultrum* antiguo está pintado de verde y rojo con un sol rojo en cada uno de los cuadrantes. Marta dice que cambió sus símbolos rituales porque sentía que estaba perdiendo sus poderes y soñó que los nuevos símbolos se los devolverían.

Desde su infancia existieron señales de que Marta sería machi. El día en que nació, se escucharon grandes truenos; y pasó una infancia enfermiza. Dejó el colegio porque las letras "le bailaban en la página", se mareaba y le daban "ataques" donde le salía espuma por la boca. Jugaba con sus compañeros cerca del agua apostando quién sería capaz de meter los pies al agua sin que se lo llevara el *cuero*. Desde entonces a Marta le aterran el agua y el *cuero*.

A la edad de diez años empezó a tener *perrinontum* parecidos a los de su abuela machi. Cuenta:

Tuve *perrinontum* en la niebla, había un agua también. Vi un toro en el agua. Tenía cachos grandes y patas chiquititas. Después vi una culebra gruesa, grande, encima del canelo. Tenía toda clase de cintas en la cabeza. Después vi un arcoiris.

Tanto la culebra como el toro son criaturas que viven en el agua, y el arcoiris pertenece al *Wenumapu* (dimensión sobrenatural del bien). La familia de Marta pensaba que estaba poseída por el *Witranalwe*, y que sus visiones eran negativas. Marta se enfermó gravemente:

No podía respirar, no comía. Me daban ganas de morirme, no podía los pies. Tenía temperatura, estaba botada allí. Tenía hinchado el cuerpo y me pelaba el cuerpo. Me acostaba en la cama y dejaba todo con sangre, mareada.

Después empezó a tener sueños de *machi*:

En el sueño me buscaron. "ándate para el sur", me dijeron, "y tú vas a ser *machi*". Cuatro machis vinieron a buscarme. Me decían que Dios me estaba buscando: "ya va a ser el día indicado para recibirte", decía. Estaba vestida de blanco. Allí me presentaron un lindo caballo, mansito, castaño, un *rewwe*. "Usted va a andar en todas partes", me dijeron. Después dos hombre buenmozos me tiraron para arriba con dos cordeles de un columpio y en la mitad del cielo había un agua que tenía fuego, chispa, tremenda llama. Entonces, antes de entrar a la casa, dos mujeres vírgenes vestidas de blanco me examinaron todo: las uñas, la lengua, los pies. Allí me dijeron: "Usted no ha cometido ningún pecado, se va para arriba a la casa de Dios". No era nada como aquí abajo. Era otro mundo, un mundo chico. Dios estaba sentado en esta mesa larga barnizada, con machis buenas y malas a

lado. Era un viejito con barba. Entré a un cuarto chico y allí me enseñaron todo, así como colegiala. Allí me enseñaron cómo hacer para que haga bien, apartaron a las machis malas. Me hicieron un tremendo *kultrun*, sí, con estrellas y sol.

Después Marta soñó con la culebra en el canelo nuevamente, esta vez con cabeza de perro. Las visiones de culebras son muy comunes entre las machis de *perrimontum*. Las culebras son mensajeras de los llamamientos de machi y augurios de su prosperidad. Marta las concibe como buenas para curar, aunque las culebras enmarañadas pueden traer desventuras. Las machis obtienen su fuerza y poder del caballo; tener un caballo también es un símbolo de prestigio. El caballo es el antiguo medio de movilización de las machis en la tierra y es símbolo de la habilidad de la machi para moverse en la dimensión sobrenatural, para encontrar almas perdidas y vencer el mal. Marta incorpora algunas imágenes cristianas, adaptándolas a los conceptos mapuches. El concepto de Dios, la Virgen, el cielo y el pecado son claramente cristianos, pero la idea de que Dios tiene machis buenas y malas es consistente con la visión moral dualista mapuche, donde poderes benéficos y maléficos están equilibrados. Los sueños de Marta combinan el erotismo con la religiosidad. Hay dos hombres buenmozos y dos vírgenes en su sueño, y Marta es tocada y revisada, pero, como ellos, Marta está vestida de blanco y tiene cualidades "puras como la Virgen".

Ya establecida como machi con cierto prestigio, Marta adapta sus rituales a las necesidades de sus pacientes, además de orar y tocar en las ceremonias de *nguillatun* de la zona. Incorpora algunos símbolos foráneos, como la bandera nacional chilena amarrada a la cruz de *nguillatun*, o una cruz azul detrás de ella, o el uso de la cruz para exorcizar. Marta plantea que estas innovaciones sirven para incorporar chilenos y cristianos al ritual mapuche.

Concibe dos causas principales para la enfermedad: la envidia, que hace que la víctima tenga mala suerte, y los problemas de amor y celos. Y concibe la enfermedad como culebras, gusanos y sapos en el estómago que deben ser vomitados, o "mal dentro de la cabeza" que se debe exorcizar. Considera la venganza como una forma justa de desagravio contra el malhechor. Marta trata a sus enfermos de varias formas, con magia simpática, rituales simples de oración, hierbas medicinales y exorcismos. Dice:

Chau Dios *Nguenechen* es la fuerza de mí, cumplo con Dios no más. Soy yo la que decido que va a pasar con la gente. Si va a tener suerte, si no. El otro día había un señor que tenía tremenda cosecha, y yo decidí que no tenga más suerte porque se puso malo, entonces tampoco tiene suerte. Yo veo suerte de juntar, de apartar, que anden bien o mal. Yo soy machi buena; las malas tiene gusanitos que les salen por las orejas. Por la envidia es que hacen mal. Una vez una machi mala me vino a curar cuando yo estaba enferma. Estaba hirviendo la tetera cuando levantó la tapa y vi el rabo del *cuero* adentro y en la tapa veía a los ojos del *cuero*. No me iba a sanar, sino que me quería hacer daño, quería quitarme el poder. Subía al canelo ella y estaba bailando con el *cuero*. Yo la veía. Y me dio una cabeza de conejo en el plato, pero estaba todo dañado, con mal. Le dije que se fuera, después me mejoró. Esas machis tienen tremendas fiestas, tremendos palacios, pero con sus poderes malos al tiro se termina la machi.



Los conceptos recurrentes en la vida de Marta son la decepción en el amor y la mala suerte. Ella concibe la enfermedad de sus pacientes como producidas por ellos y se especializa en curarlos. Las imágenes que ve y emplea están altamente sexualizadas y tienen una connotación positiva. Aparte de la muerte, el temor más grande en la vida de Marta es la decepción y el abandono. Siente que a través de sus rituales puede controlar estos elementos, ayudar a otros con sus problemas y a la vez ganarse la vida.

## CONCLUSIONES: LA DIALÉCTICA DE DIVERSIDAD Y CONSENSO.

El propósito de este artículo ha sido mostrar cómo la cosmovisión mapuche contemporánea, vista y vivenciada por tres machis individuales, refleja una polisemia estética, conceptual y material que va recreando la cosmovisión cultural tradicional. El coeficiente estético y cognitivo del arte de vivir de la machi y su ejecución ritual se plantean en diálogo armónico con las distintas alternativas existentes propias de la cultura mapuche y otras foráneas que son incorporadas.

La reproducción del conocimiento cultural se da mediante la transmisión de información a través de la práctica social y la incorporación, organización y elaboración de esta información por el individuo. Es inevitable la existencia de alguna variación de conocimiento cultural, dado el proceso por el cual este conocimiento es reproducido. La presencia de la variación ideológica en todas las sociedades indica que el conocimiento cultural está empotrado en el proceso social y es creado y re-creado por los individuos con cualidades cognitivas especiales, como las machis, durante el transcurso de sus vidas.

Históricamente, los mapuches transmitían los aspectos consensuales de su cosmovisión tradicional oralmente, rechazando la creatividad individual en un contexto público so pena de perder el conocimiento cultural. Hoy en día persiste la oralidad entre los mapuches como medio para transmitir su cosmovisión cultural, pero se acepta la variación de este conocimiento, que refleja distintas respuestas individuales de machis ante la aculturación y el proselitismo cristiano.

Hemos analizado la relación entre libertad y constricción en la cosmovisión mapuche contemporánea: cómo y en qué medida las concepciones culturales moldean la experiencia de las machis, y a la vez, como ellas contribuyen a la creación de una nueva cosmovisión. La comparación de las distintas visiones de mundo de tres machis dentro de un mismo contexto cultural demuestra que no debemos guiarnos sólo por los aspectos ideales, típicos y normativos del comportamiento (cómo las cosas deberían ser, pensarse, o ser sentidas) ya que las experiencias y prácticas personales pueden contradecir las concepciones culturales ideales (Spiro 1984; Howard 1985; Hollan y Wellenkamp 1994) e ir las renovando. La transmisión de los elementos básicos de la cosmovisión mapuche a través de la práctica social no es automática. Estos elementos tienen que ser procesados e interpretados por la machi individual para que se reproduzcan y sean aceptados por la colectividad.

Pero, como plantea Merrill (1988), el solo plantear la existencia de una diversidad

intracultural de la cosmovisión resulta insuficiente. Debemos entender que la cosmovisión mapuche es una compleja red de interpretaciones individuales construidas sobre una visión general aceptada por toda la comunidad, y que se expresa en rituales culturalmente significativos, como son el *nguillatun*, el *machitun* y rituales de curación menores, y el *awun* del *nguillatun* o rito funerario. Aunque las imágenes mentales individuales de machis a veces se contraponen unas a otras, no son concebidas como contradictorias por los mapuches, porque cada una es contingente con una lógica conceptual mayor común, consistente con la cosmovisión mapuche básica y relevante para la realización de muchas actividades y prácticas rituales. Las visiones particulares de machis son manifestaciones de distintas variantes de lógicas conceptuales menores de la cosmovisión que se aplican a situaciones diversas creando la polisemia armónica. Los mapuches aceptan que distintas machis tengan diversas maneras de realizar sus rituales y de interpretar sus símbolos, acudiendo a las que mejor satisfagan sus necesidades personales en contextos específicos.

Existe una relación dialéctica entre el potencial creativo de las machis y las constricciones del contexto cultural. El conocimiento general acerca de la cosmovisión le da a la machi el contexto dentro del cual puede interpretar símbolos y realizar rituales. Son relevantes en la realización de cualquier ritual y le otorgan la base ideológica. Son estas concepciones compartidas de la lógica mayor las que le otorgan sentido a la polisemia y hacen que las machis lleguen a conclusiones complementarias, aunque usen distintas lógicas conceptuales menores.

En la concepción mapuche, el poder de la machi deriva de su espíritu de machi, de los astros y de Nguenechen. Las tres machis estudiadas le dieron mayor importancia a uno de los elementos por sobre los otros para explicar y legitimar el origen de su poder según una misma lógica básica. Rocío atribuye sus poderes a la estrella de la mañana y recibe su espíritu por herencia. Dice que sus poderes son los mejores, ya que son los de una sabia machi antigua. Pamela atribuye sus poderes a Nguenechen y la luna, y es iniciada repentinamente durante un terremoto. Dice que sus poderes son los más fuertes porque ella fue escogida directamente por Nguenechen. Marta estima que el poder viene directamente de su espíritu de machi y experimenta un *perrimontum* o visión de machi donde recibe a sus espíritus animales auxiliares. Dice que es la machi más poderosa, porque tiene la ayuda de otros espíritus, además de su espíritu de machi. Pamela le atribuye un valor negativo al sol, Rocío dice que el sol no le ayuda en nada y Marta incorpora el sol como un elemento indispensable dentro de la dualidad astral y creativa.

Hay un consenso en las tres machis de que los símbolos tradicionales son importantes fuentes de poder, pero los conciben y usan de diversas maneras. Marta y Rocío le dan gran importancia a los símbolos rituales del *rewe* y el *kultrun*. Los usan constantemente en rituales, y están íntimamente relacionadas con ellos a través de su espíritu de machi. Para Pamela, el *rewe* y el *kultrun* son símbolos de su poder, pero emplea más frecuentemente su visión psíquica interior y el poder de su mano derecha. Pamela y Rocío guardan los *rewes* antiguos en sus lugares originales, mientras que Marta considera que sólo el *rewe* nuevo posee poder. Rocío y Marta pintan sus *kultrunes* con diseños rojos y azules, pero Pamela considera innecesarios los símbolos pintados.

Existe una moralidad dualista subyacente en la visión de las tres *machis* estudiadas, aunque empleen símbolos cristianos de formas diversas. Mientras Pamela y Rocío conciben el mundo de una forma más polarizada, asociándose con el lado positivo de la dualidad en oposición al negativo, Marta se asocia con cualquiera de los dos elementos de la dualidad según las circunstancias. Pamela emplea algunos símbolos cristianos a su práctica y les da una connotación benéfica, pero insiste en la importancia de una práctica ritual tradicional. Marta sólo emplea símbolos rituales cristianos a la manera mapuche y mantiene una moralidad dualista. Rocío incluye algunos elementos materiales foráneos, como las monedas españolas y las bolas de vidrio, pero no usa símbolos cristianos.

Las visiones de estas tres *machis* reflejan distintos aspectos de la concepción básica de que el mal, la enfermedad y la desgracia son producidos por espíritus malignos. Pamela tiene un concepto humanizado del mal, donde los *wekufes* son el *anchimallen* o el *witranalwe* y el mal se produce por vía de la magia simpática. Para Marta predominan los *wekufes*, animales sexualizados, y el mal en la forma de sapos y culebras en el estómago. Rocío ve a los espíritus *wekufes* como entes que actúan independientemente de los seres humanos y sobre los que no se tiene ningún control.

Las distintas especializaciones de *machis* reflejan una cosmovisión que plantea diversas alternativas de sobrevivencia ante la aculturación y desestructuración de la sociedad tradicional mapuche. Mientras Marta y Pamela adaptan sus rituales a las necesidades de sus pacientes y realizan rituales de amor y suerte, Rocío sólo los trata según las pautas mapuches más tradicionales. Mientras Rocío y Marta actúan de sacerdotisas en las ceremonias colectivas de *nguillatun*, Pamela sólo trata a pacientes individuales. Existe una creciente necesidad para todas las formas de práctica de *machi* en los valles centrales mapuches, donde la desadaptación a la sociedad chilena, la escasez de tierras y los problemas de envidia y celos están socavando la salud y la solidaridad de los mapuches. Son las *machis* las que protegen a los mapuches contra los espíritus malignos que los acosan, los ayudan en sus crisis familiares y personales y bendicen a la congregación ritual otorgándole ayuda sobrenatural.

La cosmovisión mapuche está sufriendo una rápida transformación, producto del proceso de cristianización y modernización que vive la sociedad mapuche al incorporarse a la sociedad chilena. Algunos mapuches adoptan una versión sincrética de símbolos y ritos mapuches y cristianos<sup>12</sup>. Aunque persisten muchos términos tradicionales en la cosmovisión mapuche, sus cualidades, connotaciones y campo de acción son distintos a los de antaño y tienen significados múltiples. La relación recíproca entre estos símbolos culturales cambiantes y el individuo que los interpreta es más clara y significativa en el caso de las *machis*. Son ellas las que le otorgan sentido propio a los elementos nuevos que se presentan en el universo mapuche, incorporándolos a su cosmovisión. Estos conceptos y símbolos nuevos se hacen culturalmente aceptables y se generalizan en la medida que las *machis* las emplean en sus rituales y comprueban su eficacia y utilidad.

La visión de mundo particular de cada *machi* está íntimamente ligada a su historia de vida y vivencias personales. Sólo nos podemos formar una imagen contem-

<sup>12</sup> Otros mapuches, como bien plantea Foerster (1993 155-161), adoptan el pentecostalismo, que si bien reniega las creencias tradicionales mapuches, mantiene una continuidad con la comunidad tradicional en el plano ritual.

poránea de lo que es el ethos cultural, la estética, la cognición, la simbología y la cosmovisión mapuche en la práctica, si la construimos a partir de las relaciones lógicas que encontramos entre las interpretaciones y las vivencias de machis individuales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aldunate, C. *Cultura Mapuche*. Museo Chileno de Arte Pre-Colombino. División de Extensión Cultural del Ministerio de Educación. Santiago: 1986.

Bacigalupo, A.M. *Definición, Evolución e Interrelaciones de Tres Conceptos Mapuches*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1988.

————— *The Power of the Machis: The Rise of Female Shaman Healers and Priestesses in Mapuche Society*. Tesis de Doctorado en Antropología Ann Arbor, Michigan: UCLAUniversity Microfilms International, 1994.

Berger, P. y, T. LUCKMANN. *The Social Construction of Reality*. Garden City. New York. Doubleday: 1966.

Bormida, M. "Cómo una cultura Arcaica concibe su propio mundo". *Scripta Etnológica* Vol VIII. Buenos Aires: 1984.

Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. Trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Crapanzano, V. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Dillehay, T. *Araucanía, Presente y Pasado*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1990.

Faron, L. *Hawks of the Sun: Mapuche Morality and it's Ritual Attributes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.

————— *The Mapuche Indians of Chile*. Waveland Press. Prospect Heights, Illinois: 1968 (1986).

Foerster, R. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria, 1993.

Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

————— *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

Giddens, A. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979.

- *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Grebe, M. E. Cosmovisión Mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, CEREM #14, 1972, pp 46-73.
- “El Kultrún, Un Microcosmos Simbólico”. *Revista Musical Chilena*, 1973, #123-124. pp 3-42.
- “Presencia del Dualismo en la Cultura y Música Mapuche”. *Revista Musical Chilena* t. XXVIII, 1974, #123-124. pp 4-42.
- “El Discurso Chamánico Mapuche: Consideraciones Antropológicas Preliminares”. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* #2, 1986, pp 47-66.
- “La Concepción del Tiempo en la Cultura Mapuche”. *Revista Chilena de Antropología* #6, 1987, pp 59-74.
- Hollan, D. and Wellenkamp, J. *Contentment and Suffering: Culture and Experience in Toraja*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Holy, L. and M. Stuchlik. *Actions, Norms and Representations. Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Howard, A. *Ethnopsychology and Prospects for Cultural Psychology. The Regents of the University of California*. University of California Press, 1985.
- Levine, R. *Culture, Behavior and Personality*. Chicago: Aldine, 1982.
- Marileo, A. “Mundo Mapuche”. *Medicinas y Culturas en Araucanía*. Santiago: Sudamericana, 1995.
- Mege, P. *Los Símbolos Constrictores: Una Etnoestética de las Fajas Femeninas Mapuches*. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino #2, 1987.
- Merrill, W. *Rarámuri Souls: Knowledge and Process in Northern México*. Washington D.C. London: Smithsonian Institution Press.
- Obeyesekere, G. *Medusa's Hair: an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Shostak, M. *Nisa: The Life and Words of a Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Shweder, R. “Aspects of Cognition of Zinacateco Shamans: Experimental Results” *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York: William

Lessa and Evon Vogt Editors. Harper and Row Publishers, 1979.

Spiro, M. "Collective and Mental Representations in Religious Symbol Systems". *On Symbols in Anthropology. Essays in honor of Harry Hoijer*. Edited by Jacques Maquet, 1982.

—————"Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason". *Culture Theory*. Cambridge: R. Shweder and R. Levine. Cambridge University Press.

White, G. y J. Kirkpatrick. *Person, Self and Experience. Exploring the Pacific Ethnopsychologies*. Los Angeles: University of California Press, Regents University of California, 1985.

Winkelman, M. "Shamans, Priests and Witches: A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners". *Anthropological Research Papers #44*: (1992). Arizona State University.

