

Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche

José Bengoa. Director Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI

Hace un tiempo atrás tuve la ocasión de conversar largamente con Juanita Trango, machi de Paicaví. Ella no puso objeción a que grabara la historia de su vida; su experiencia de niña en los fundos de la zona, el trabajo doméstico en Concepción, el regreso a la comunidad, el matrimonio y finalmente la "llegada del poder", su transformación en machi.¹ En este artículo he seguido fielmente el relato de la machi Juanita en el orden en que ella me lo dictó. Sin importar demasiado la verdad o falsedad de los hechos, tiene la importancia de ser un discurso prototípico.²

En la cultura mapuche actual, la machi es una de las instituciones más importantes. En ella se expresa la identidad étnica y la resistencia cultural del pueblo. Es lo que quisiera describir y explicar en este trabajo.

EN RECUERDO DE LOS ANTIGUOS: LA LIBERTAD Y LA TRAICION

Andrés Porma era el cacique principal [ñudol lonco] de toda esta región. El mandaba las reducciones de Lanalhue, Huentelolén y toda esta parte. Era mi bisabuelo. Mi mamá se llamaba Juanita Silva Porma. Yo vivo aquí en la tierra que era de mi mamá. El cacique juntaba a la gente en una "cancha" que queda un poco más allá. Se tapaba la cancha de gente. En ese tiempo éramos todos muy ricos en tierras y animales. Para los nguillatunes se mataban muchos animales, se bailaba, se bebía y se rogaba a Nguechén. Las cosas se hacían bien, la gente confiaba en sus caciques.³

Después vinieron a medir todo esto, llegaron los fundos y los gringos. Les quitaron la tierra a los mapuches. El cacique Andrés Porma fue dos veces a Santiago a reclamar por todo eso que estaba pasando. No le hicieron caso. La última vez lo traicionaron. Lo entraron a una casa muy bonita, como un palacio dicen que era. Allí lo traicionaron; le tiraron cuestiones [calcu]⁴ y se murió con las cosas que le hicieron allá en Santiago.

El discurso de la machi comienza con el recuerdo del pasado independiente del pueblo, de la comunidad. Riqueza pasada, comunidad constituida en torno al cacicazgo y la rogativa a Nguechén. El recuerdo de tierras y gente en abundancia va junto a la riqueza en animales y en alimento, sobre todo en las fiestas.

El pueblo que vivía en libertad se encontraba unido en torno a sus autoridades, a sus caciques. Hasta que vino la ocupación de la Araucanía, la llegada del hombre blanco.

Elemento central de la unidad del pueblo era --y debe ser-- la colectiva creencia en Dios. Es el centro del discurso de la machi, verdadera guardiana de las tradiciones, de la cultura y de la religión.

La idea de Dios entre los mapuches ha variado a lo largo del período de contacto con los españoles y chilenos. Los primeros cronistas entregan una imagen animista de la religiosidad mapuche. Sería de este tipo la creencia en los pillanes, fuerzas espirituales de diverso tipo y categoría que vivían en los volcanes --especialmente-- y en los seres vivos de la naturaleza. El guerrero que moría en batalla, se decía, pasaba a convertirse en "pillán" y moraba en los árboles, los animales, los volcanes. La naturaleza aparecía llena de fuerzas espirituales, en íntima relación con los humanos. El animismo de los cazadores-recolectores pareciera que no poseía la idea de un ser superior y creador. Como es sabido, no hay relato de la creación entre los mapuches. La historia comienza con el gran diluvio que inundó estas tierras y al finalizar, gracias a la acción del gran poder de los volcanes, Tren Tren Vilú (la culebra que surge de la tierra) permitió a los mapuches poblar el territorio.⁵

Una segunda idea de ser superior surge del contacto con los españoles y la religión cristiana. Es una idea que, sin abandonar totalmente el animismo, asume la existencia de un ser superior, inmaterial y todopoderoso. Es Nguechén, origen de una espiritualidad monoteísta, en que los pillanes quedan reducidos a fuerzas espirituales inferiores, benéficas y maléficas.

En los relatos que entregan las machis se confunde el relato antiguo con el moderno. El primero da origen a los linajes totémicos; el segundo origina el nguillatún, el rito:

Hubo un gran cataclismo. La tierra se hundía y el mar se salía. Los hombres arrancaban y se subían a los cerros. Los que no alcanzaban se convertían en piedras y en peces. Arriba de los cerros se juntaron los hombres. Una niña se encontró con un león y se casó con él. Después bajaron las aguas. La niña tuvo un hijo, mitad hombre, mitad león. Por eso son fuertes los mapuches.

Los linajes surgen de esta unión primigenia entre los hombres y la naturaleza: los hombres-piedra (currá), los hombres-león (pangui), los hombres-serpientes (vilú), los hombres-cóndor (mangue) y muchos más.⁶

Y los hombres subieron a los cerros, porque no cesaba de llover, y la tierra se llenaba de agua. Arriba de los cerros los hombres miraban la gran culebra del mar, Cai Cai Vilú, que subía y subía las aguas. Dijo el Ten Ten --la gran culebra de los volcanes--: "Salvemos a los hombres, que no se acaben los hombres". Y subía los cerros cada vez más alto acercándose cada vez más al sol. Se ponían cantaritos sobre sus cabezas para protegerse. Y los hombres rogaron a Nguechén que los salvara de las aguas. Hicieron nguillatunes [rogativas] y Nguechén los escuchó. Empezó a bajar el nivel de las aguas, y la tierra se secó. Los mapuches poblaron la tierra y desde ese día no hubo más diluvio.

En este relato, es el ser superior el que aplaca las fuerzas naturales mediante la invocación a través de un rito, el nguillatún. Estamos en presencia de un mito de corte religiosos ceremonial, que explica la comunidad constituyéndose a través del rito. En el relato anterior, la comunidad o linaje se constituye a partir de su fusión con la naturaleza. Animismo no ritualizado de los cazadores-recolectores, primero en el tiempo; y animismo ritualizado en torno a un ser superior a la naturaleza misma, de los horticultores, ganaderos y cada vez más sedentarizados mapuches del período colonial.⁷

Los cronistas más tempranos, siglo XVI, no consignan la idea ni el término Nguechén, el cual sólo comienza a aparecer en el siglo XVII y se generaliza en los relatos posteriores. La evolución de la idea de ser superior culmina con el concepto de "Chao Dios", señor (chao) y la utilización del término cristiano "Dios". No es común como expresión, aunque se la utiliza.⁸

La sociedad mapuche independiente se unía en torno a los caciques, y éstos se constituían a partir de la relación totémica que había dado origen a los linajes. El rito a Nguechén, el nguillatún, era el otro elemento de renovación constitutiva del linaje y la comunidad. La rogativa realizada por el linaje venía a recordar el momento fundante en que Nguechén los había salvado, en que habían nacido el linaje, en conjunción con el poblamiento de la tierra.

Pero se produjo la ocupación y los caciques murieron, como consecuencia de extraños maleficios que les hacían los señores de Santiago. Les quitaron las tierras, los maldijeron, los empobrecieron. Las fuerzas espirituales mapuches no fueron suficientes para resolver estos males, no los pudieron detener. Allí comenzó una historia de disolución del pueblo. Se acabó el cacicazgo, la comunidad se empobreció, apareció el trabajo asalariado en los fundos y haciendas de los huincas (visto como esclavitud). Las machis se defendieron --y se defienden-- de la desintegración cultural, en los símbolos de la religión.

CORRIDAS DE CERCO. LA TIERRA ROBADA

La historia de la abundancia, de la vida en libertad, se opone a la historia moderna de la iniquidad. El primer tema recurrente es la tierra, la "gente de aquí", traducción más correcta de la voz "mapuche".⁹ Después de siglos de defensa de su sistema de vida, de sus territorios, dicen, "se nos entraron los huincas", forma de expresar la ocupación de la Araucanía.

La voz huinca tiene larga data. Pareciera que se conjugan dos vocablos: por una parte, la presencia "inca", primeros invasores extranjeros organizados.¹⁰ Por otra, la palabra mapuche "huincan", esto es, robo, ladrón, robar. Hay autores que no señalan esta última, pudiendo pensarse que proviene del sustantivo huinca; esto es, por ser los extranjeros (los huincas), ladrones de tierras, se lo utiliza también como verbo. Difícil dirimir la cuestión del origen; lo concreto es que, hoy día, huinca es el no mapuche, el extranjero, el gringo (alemán, italiano, o de cualquier nacionalidad) y el chileno. Representa un concepto de oposición de identidad: huinca se opone a mapuche. Ahuincarse (castellanizado) significa perder la pertenencia al pueblo y comenzar a usar las costumbres, el vestuario, el idioma, de los huincas, de los chilenos. Ahuincarse en el lenguaje mapuche actual es, en la terminología antropológica, aculturarse.

Así dice mi hermana que tengo ahí, ya vieja es, no es verdadera línea ésta.¹¹ La reducción dicen que tenía más de ochocientas hectáreas. Que le conversaba a la finada de mi madre, que le decía: "Parece que le está dándole mucho al huinca". "Déjelo no más, hija", decía. Y le decía, "para que cerque". Y entonces a lo que quiso el rico hizo la línea aquí [se refiere al límite de la propiedad]. Mi hermana dice: "Si la línea no era ésta; si yo me recuerdo que la línea era donde

hay una casa vieja". Somos todos nacidos, nosotros, en esta casa. Ahí era la casa de mi finada madre y fuimos todos criados en esa casa. Entonces vinieron los señores del fundo, y de a poco, de a poco, todos los años arreglaba el cerco. Venían cercando otro poquitito más. Sus tres trancos para adentro al lado de nosotros, hasta que llegaron ahí donde está ahora. Yo misma, le juro que yo misma y otra hermana que está en Santiago, plantamos eucaliptus y yo planté piñas ahí para que ellos no pasaran más acá. Ahí llegaron la línea. Ahí se pararon.

La machi posee plena conciencia de la expoliación territorial. El territorio demandado no es el de los antiguos; ésa es "toda la tierra", antes de que llegaran los huincas. Se reconoce solamente el territorio entregado en los títulos de merced, una vez que el Estado chileno declaró fiscales todas las tierras al sur del río Biobío y procedió a regularizar la propiedad.¹²

La tierra que tenemos ahora no es la tierra verdadera. Esta no es la línea [de demarcación]; no es el título que tiene la Marcelina. Por eso nosotros reclamamos la línea antigua.

La descendiente del lonco --cacique-- de la comunidad posee el título de merced, que le corresponde por línea directa con el beneficiario. El título le fue entregado en 1906, y efectivamente señala más hectáreas que las actuales. Esta comunidad viene peleando esas tierras desde hace décadas. Durante la reforma agraria, el fundo vecino que poseía las tierras en litigio fue expropiado, y se constituyó un asentamiento campesino en el que participaron varios mapuches de la comunidad. Se produjeron fuertes enfrentamientos entre los comuneros y los campesinos; el conflicto continúa hoy día con los parceleros beneficiarios de la Reforma Agraria --muchos de ellos o mapuches puros o mestizos--¹³ y con empresas que han comprado esas parcelas.

La tierra implica conflicto entre los mapuches y la sociedad huinca que ocupó y ocupa los territorios, entre los campesinos mestizos o indígenas y la comunidad, entre los propios comuneros que comprenden de diversa manera los derechos de tierra que les correspondería en los lugares usurpadas.

Me vinieron a buscar temprano en la mañana. Que me levantara antes que aclarara. Que llevara el cultrún y todas las cosas necesarias. Que iban a correr el cerco.

Fuimos allá. Estaba toda la gente. Allí esperaban a la machi. Comencé a tocar mi cultrún y cantar. Recordé a los antiguos, a mis padres que habían vivido aquí en esta tierra. La gente hizo más rucas al otro lado del cerco. Corrimos la línea. Había banderas y todos me rodeaban mientras yo cantaba. Después llegó el rico acompañado de carabineros y mucha gente de afuera. Les mostramos los títulos, que decían clarito cuánta tierra teníamos antes que nos corrieran la línea. Yo cantaba y rezaba a Nguechén para que nada nos pasara a los mapuches. De ahí no nos sacaron. Puros palos y piedras tenían los hombres, pero no nos sacaron. Reclamamos la línea antigua.

La presencia de la machi otorga al acto de recuperación de tierras un carácter ritual comunal, al igual que el título de merced, exhibido como prueba irrefutable e histórica

de derecho. La recuperación de la tierra se realiza en nombre de los antepasados, en nombre del derecho de ser "gente de aquí", los primeros ocupantes del territorio. Es un rito necesario para la conservación del pueblo.

Este hecho ocurrió aproximadamente en 1970 y se lo recuerda como un alto momento de la vida comunitaria. En esos años hubo otras rogativas y muchas comisiones fueron enviadas a Santiago a pelear por las tierras usurpadas. Una parte de ellas fue entregada a la comunidad, y otra continuó en litigio hasta el día de hoy. Durante 1991, se repitieron estos hechos y hubo nguillatunes, tomas y comisiones a Santiago.

Las machis son parte de la conciencia cultural de los mapuches. Ellas y los descendientes de caciques que aún mantienen alguna tradición,¹⁴ son los principales depositarios del discurso rescatista de sus territorios. La tierra usurpada aparece de manera central en su discurso de conservación y resistencia étnica.

LA SOCIEDAD GANADERA Y EL APRENDIZAJE DE LA PROPIEDAD

Desde hace poco más de cien años, los mapuches viven en la sociedad chilena y son parte de ella. La experiencia del trabajo asalariado en fundos y haciendas, por un lado, y en la ciudad, como "empleadas domésticas", por otro, se ha generalizado.

El trabajo asalariado ha sido visto por la cultura mapuche como parte de su proceso de destrucción. En el caso del trabajo agrícola en los fundos, implica objetivamente una pérdida de independencia, de la capacidad de autosuficiencia de la economía campesina. Se trabaja "para otro" en las tierras y con los recursos que antes eran de la comunidad. La aparición de la propiedad privada fundiaria es vista como una explotación de la comunidad. El conflicto entre comunidades y haciendas no sólo ocurre al nivel de las disputas por tierra, sino también en torno al trabajo. La conciencia social de los mapuches surge de este hecho.

Entonces yo me crecí, crecí, mi finada madre falleció. Entonces dentramos todas de cocineras. Yo dentré primero de jardinera, estaba de niña joven. Me vino a buscar mi hermana y me dijo: "Dice la señorita Mercedes --así se llama la gringa, la rica-- por qué no trae a las chiquillas para que vengan a limpiar el jardín". Entonces yo dentré a trabajar ahí.

Estos hechos deben haber ocurrido en el año 1945 aproximadamente. El fundo poseía casas patronales amplias, un gran jardín y labores agrícolas comunes a la zona: siembras de trigo, principalmente, y ganadería vacuna.

Yo tengo muchas cosas que conversarle de los ricos [se dirige la machi al entrevistador JB], porque los ricos eran abusivos. Porque muchas veces la gente robaba por hambre, porque no tenían cómo trabajar.

La conciencia de la injusticia que vive su pueblo está presente en la machi. Las machis son personas excepcionales dentro de sus comunidades, de gran inteligencia y, en especial, de una alta percepción histórica. Su papel o función social es, justamente, ser "guardianas del bienestar" de su pueblo.

Y así fue ... ese Ignacio Maribur que es tío de este hombre [señala a su marido, que participaba de la entrevista], le contaré lo que le ocurrió. Estábamos nosotras limpiando tostado [trigo tostado para hacer harina tostada]. Y lo llevaron preso. Lo llevaron al finado Maribur, el cochero que le decían. El que lo llevó decía "que ese era bueno para la carne".

Pero, le repito, robaban por hambre, porque no tenían cómo trabajar, no tenían nada. Porque antes los mapuches no tenían cómo trabajar [en sus tierras], no tenían bueyes, por ejemplo.

Uno de los temas recurrentes en el relato de la historia postreduccional es la falta de elementos de trabajo. Los mapuches independientes eran principalmente *ganaderos*, su actividad agrícola era mínima y sólo con fines de subsistencia. Eran muy pocas las familias que poseían animales de trabajo, aperos de labranza e incluso conocimientos que les permitieran organizar una economía campesina propiamente tal en sus hijuelas. Así lo observaron los primeros misioneros extranjeros que, a comienzos del siglo, fueron a la Araucanía a establecer sus misiones. Por ello, tanto anglicanos (Misión Araucana de Quepe y Chollcholl) como metodistas (Escuelas Agrícolas de Angol e Imperial), e incluso los capuchinos católicos (Padre Las Casas y Boroa), instalaron escuelas agrícolas y realizaron programas de enseñanza de este tipo. El Estado, hasta la década del cincuenta, no llevaba a cabo programas de fomento rural entre los mapuches y los dejó abandonados a su suerte.

Entonces, ahí en el fundo había un galpón, una bodega grande; allí los colgaban a los que pillaban con robos. Muchas veces no eran los animales de ellos, eran animales de otros ricos. Pero igual. Los colgaban ahí: del cogote sería, del brazo sería, los encerraban. La sonajera [gritos] que tenían, daba lástima oírlos.

A los trabajadores del fundo los echaban de las cercanías de los galpones, a la tardecita, como a esta hora, para que no oyeran. A la tardecita estaban castigando a los detenidos en el galpón o en la bodega. Y nosotras --las mujeres-- haciendo comida, limpiando tostado, en la pieza. Para que no se imponga la gente, a todos los trabajadores los echaban para la vega.

Entonces a los carabineros les daban de tomar bien [alcohol]; bien picuchos [borrachos] los carabineros, bien curados, entonces ahí tenían valor y hacían lo que se les ocurría con los presos.

Estaba ahí cerca la cocina donde les hacían la comida a esos ricos y nosotros estábamos allí limpiando trigo, otra limpiando porotos, así estábamos.

Habíamos tres mujeres ahí. Entonces todo lo que decían los carabineros, nosotros lo escuchábamos. Tomaban onces con vino y decían: "Va a ver no más, va a tener que dar no más la soltura ..." y decían, "ligerito le vamos a dar, colgadito, va a tener que sacar la pepa."¹⁵ Dice que ahora no quiere sacar la pepa, pero va a tener que dar".

Muchas veces no sacaban ninguna cosa. Amarraditos de aquí de las muñecas, unas veces no llegaban con carne, otras veces sí ...

El *cuatrero* fue el principal delito en los campos chilenos durante el siglo pasado y las primeras décadas de éste, sobre todo en las tierras del sur, en la Araucanía recién colonizada. La sociedad indígena prerreduccional no estaba sometida al régimen moderno de la propiedad privada, aunque existiera el comercio en gran escala. Las

tierras y los pastos no tenían propiedad en el sentido preciso de la palabra, aunque el territorio poseía dominio. Se trataba, entonces, de la trasposición a la ganadería de los derechos territoriales de caza y recolección. El cacique y su linaje ganadero utilizaban ciertos pastizales, aguadas, territorios de invierno y verano, pasos de cordillera, en su ganadería trashumante. Otro linaje o grupo ganadero no podía utilizar los mismos, a riesgo de declarar una guerra. Es por ello que cuando los indígenas hacen transacciones de tierras con los españoles o chilenos, no aciertan a delimitar precisamente sus territorios; por lo general comprenden los de otros vecinos --o se traslapan-- y muchas veces varios caciques venden un mismo terreno sobre el cual todos creen tener derechos.

La propiedad sobre los ganados estaba más desarrollada, conociéndose en el medio mapuche la marca de animales.¹⁶ El cacique, jefe del linaje o grupo familístico ganadero, era el dueño de los animales colectivos y decidía sobre las ventas, compras, matanzas. Cada persona poseía también sus propios animales, que pastaban en conjunto con los de la agrupación. Pareciera ser muy antigua la costumbre, que se mantiene hasta hoy, en que el padre regala animales a los niños como signo de buena suerte, de fertilidad, pero también para irles formando un fondo de ahorro. Por lo general, la mujer, cuando se casa, se lleva sus animales, además de la dote que paga el padre.

A pesar de que la propiedad sobre los ganados estaba definida, la acumulación excesiva de animales estaba socialmente limitada. Dos mecanismos de limitación operaban en la sociedad mapuche prerreduccional: el maloqueo de animales y la matanza festiva. El maloqueo se producía cuando varios linajes circunvecinos veían que una agrupación se enriquecía más de la cuenta. La matanza festiva también era una forma de reparto colectivo de los excedentes. Tanto los cronistas como los viajeros extranjeros que se adentraron en el territorio se extrañaron de las enormes matanzas de animales ("carneaduras") y las fiestas que las seguían.

En general, puede decirse que los mapuches acostumbraban "carnear" animales sin mayor preocupación ni por su propiedad, ni por su utilización completa. Era lo normal en una sociedad ganadera de amplios territorios desocupados, y donde además abundaba el ganado bagual, sin propietario.

A esta sociedad indígena ganadera, hay que agregar la existencia de una sociedad fronteriza, que operaba en la frontera del Biobío y se prolongaba hasta la zona del Maule. Esta región era dominada también por una población vagabunda y ganadera, que tampoco estaba clara y plenamente habituada a la propiedad privada y sus exigencias. El bandidismo y el vagabundaje fueron dos temas importantes hasta bien entrado el siglo XX, ambos de la mano con el cuatreroismo o abigeato, delito propio de las sociedades ganaderas en consolidación.

El cuatreroismo había alcanzado tales proporciones en las últimas décadas del siglo pasado, que ponía en peligro la colonización extranjera y la "puesta en producción" de haciendas y fundos. Para controlar esta "verdadera plaga", como se decía por ese entonces, el gobierno de la época encargó a un capitán de apellido Trizano que organizara una "guardia rural". A estos policías de campo se les llamó "los trizanos", y eran conocidos y famosos por su fiereza en reprimir el bandidaje, vagabundaje y cuatreroismo.

Los llevaban al río. Una vez yo estaba presente. Traían a un reo, un preso que traían. Nosotros sabíamos todo lo que hacían los ricos antes. Yo estaba niña joven. Por lo menos que tendría mis dieciocho años. Yo sé de todas las durezas que hacían los ricos antes.

Los llevaban al río. Le hacían jaboncillo y les llenaban de jaboncillo [les daban a beber] y les pisaban la guata. Esto era lo que hacían los carabineros antes. Autorizaban los ricos: "háganlo así". Como los carabineros eran abusivos. Son todavía, pero ahora se sujetaron más, no hacen tanta fechoría como hacían antes. Ahora se sujetaron más.

Antes era peor. Le pisaban la guata: "Ya, toma agua, indio de mierda", le decían; "¿no eres bueno para la carne?" y déle con un jarro de agua. Déle el jaboncillo. Le echaban hasta por la nariz y el agua le salía hasta por los ojos. ¿No ve? Esas eran las cosas que hacían los ricos.

Años difíciles para los mapuches. Debían acostumbrarse a la propiedad privada; olvidarse de "que todos los campos eran nuestros" y de que "el que tenía hambre podía carnear un animal". La sociedad chilena debía transformar al indio en fuerza de trabajo agrícola, y también urbana. Hubo misiones y hubo escuelas, pero sobre todo hubo represión. Fue la criolla política de "civilización" de la fuerza de trabajo, como ha debido hacer la propiedad y el capital en todas partes.

LA MUJER MAPUCHE: MIGRACION, EMPLEO DOMESTICO Y SUBORDINACION

Las mujeres mapuches, en un alto porcentaje, tienen la experiencia del empleo doméstico urbano. Son reclutadas a través de los fundos, de otras niñas que se han ido a la ciudad y, sobre todo, como consecuencia del encierro y pobreza que viven las comunidades. La ilusión de la ciudad es muy grande; la experiencia, en cambio, es generalmente negativa. Allí se descubre el racismo, la no pertenencia racial --sobre todo-- y cultural a la sociedad chilena. La experiencia de discriminación sólo puede realizarse fuera del medio social propio. En la comunidad no hay conciencia directa de discriminación. En el fundo de la vecindad, la diferenciación es mínima: la oposición principal es entre ricos y pobres, los unos que abusan sobre los otros. En la ciudad se aprende a ser extranjero, a ser racialmente diferente, y se adquiere conciencia étnica, resentimiento étnico. No es por casualidad que todos los movimientos sociales y organizaciones indigenistas surgen en las ciudades o luego del impacto urbano, o a lo menos como consecuencia de él: la aspiración de integración bloqueada por el racismo.

Me fui para Concepción. Estuve empleada un año. Fue de esta manera: nosotras vivíamos las dos con mi hermana. Ella se casó y yo me busqué mi parte. ¿Cómo ella iba a estar casada y yo junto con ella? Yo tendría que salir y buscarme la mía para poder respirarme bien también. Entonces quedó ella en esa casa antigua donde falleció la finada de mi madre y fuimos criados todos nosotros. Entonces me fui para Concepción.

Me fui donde un caballero que era profesor y tenía un bonito chalet. Tenía tres chiquititos. Yo lo ayudé a criar esos chiquititos.

Después nos disgustamos, nos dimos unos palabrazos con la patrona: me dijo: "china de mierda, india de mierda". Porque uno se cansa también de estar

sirviendo a cada rato: "haga esto, haga esta otra cosa". Aunque uno no tenga importancia, por hacer el aseo, por hacer otra cosa, por estar parada. Y yo le dije: "Me voy para el campo; usted me retó y me retiro". "¿Crees que no voy a encontrar otra empleada?", me dijo. "Encontrarás otra empleada, pero no tonta como yo", le dije. Era aññada también.

Entonces me vine. "Tal día me voy a ir", le dije. "Le aumento un peso", me dijo. "Búsquese otra empleada, mejor. Tengo buena mano, con el favor de Dios", le dije, "para ganarme la vida en cualquier parte". De ahí no me quise quedar, para que ellos no se encapricharan más conmigo. Entonces me vine.

La mujer mapuche: su posición social

En la sociedad mapuche postreduccional, la mujer juega un papel subordinado; su posición ha perdido valor en la medida en que se ha empobrecido la sociedad. En el período independiente, las mujeres eran parte de los recursos económicos de la familia, del linaje. Eran, en primer lugar, *objetos de intercambio* sumamente valorados. Servían para la constitución de alianzas políticas, se trocaban por corrales repletos de animales y eran objetos de aprecio, afecto y cariño. En segundo lugar, eran el elemento material y cultural *reproductor* de la sociedad. La guerra requería hombres y población; la ganadería también requería de buenos jinetes. Los mapuches tuvieron siempre una política de población planificada y pensada; para ellos, la poligamia era una necesidad demográfica. La mujer que paría era muy valorada, apreciada y colmada de afectos, regalos y presentes. En tercer lugar, las mujeres representaban la *mano de obra* agrícola y artesanal doméstica. Una casa bien provista era aquella que poseía muchas mujeres para sembrar y cosechar las chácaras y huertos; muchas mujeres tejiendo mantas, muchas mujeres moliendo granos y preparando alimentos. La abundancia de ganados permitía la riqueza comercial. "Rico en mujeres y en ganados", se decía de un ülmen (rico o poderoso).

Las mujeres constituían fuertes agrupaciones domésticas. Poseían su propia economía --por ejemplo, la venta de ponchos, mantas y textiles-- y dominaban el entorno del lov (hogar, casa, familia, comunidad). Los hombres, por su parte, tanto por el oficio de la ganadería como de la guerra, pasaban largos períodos fuera de sus hogares y, por tanto, eran las mujeres las que debían organizar los trabajos y tomar las decisiones.

Socialmente, entonces, las mujeres estaban subordinadas, eran parte de los recursos económicos de la comunidad o linaje, y por ello eran transadas y valoradas en animales. Sin embargo, esta subordinación social no implicaba desvalorización, ni falta de espacio propio. Por el contrario, las mujeres poseían un espacio de mujeres --el lov--, conjunto de rucas que les era privativo y el cual los hombres debían respetar. Los relatos que realizaron mujeres de caciques a los investigadores de fines de siglo pasado muestran mujeres de fuerte personalidad que comprenden y adhieren plenamente a las políticas --y guerras-- de sus maridos (de los hombres).

La posición estructural de la mujer en las relaciones de poder ha sido siempre (digamos: casi siempre) subordinada. Todas las sociedades que conocemos son patriarcales. El matriarcado es desconocido en la historia real, y hay numerosos autores que niegan su existencia y lo remiten a la mitología.¹⁷ Lo que sí es cierto es que, bajo la común forma patriarcal, hay sociedades donde las mujeres "lo pasan

mejor" y otras "donde lo pasan peor". Hay niveles objetivos y diferenciados de valorización.

En antropología no se debería confundir el valor objetivo de la posición de la mujer en una u otra sociedad, con el proceso de individuación y personalización ocurrido en las sociedades modernas. No cabe duda de que la mujer mapuche, en los cien años de reducción y contacto permanente con la sociedad chilena, se ha "personalizado", esto es, ha asumido rasgos individuales fuera de su cultura. Muchas mujeres han abandonado sus tradiciones y han individualizado sus opciones; muchas han emigrado para siempre de sus comunidades, llevando al límite su opción individual. Hoy día hay una conciencia del valor del individuo en la sociedad y cultura mapuche, que quizá no había --del mismo modo-- hace 150 o más años. Antes nadie consultaba a las mujeres mapuches cuando se las tomaba por esposas --cuando se las pedía--; hoy día, los matrimonios son pactados entre los contrayentes.

Este proceso de individuación y debilitamiento de pautas culturales va acompañado del otro proceso: el empobrecimiento de la *posición objetiva* que la mujer juega en la sociedad. Ciento cincuenta años atrás, el grado de individuación de la mujer mapuche puede haber sido bajo (como era bajo también entre los hombres; los guerreros, por ejemplo); puede haber sido imposible que ella tuviera actitudes o conductas fuera de la norma cultural. Pero, al mismo tiempo, su posición objetiva podía ser muy alta. Y así lo percibimos en los relatos de viajeros en el siglo pasado.

La reducción en comunidades cercenó el espacio propio de las mujeres, lo empobreció al extremo, y desvalorizó sus principales funciones. Con la reducción se acabaron los intercambios políticos de mujeres para constituir alianzas; el sistema de parentesco se rigidizó, estableciéndose intercambios privilegiados entre comunidades y familias relacionadas. La sociedad mapuche, que poseía una gran libertad de establecer nexos familiares, se "endogenizó", cerrándose al mestizaje interno, a las amplias cadenas de familias abiertas. La mujer, como artículo de intercambio, perdió valor social. Lo mismo ocurrió con su papel reproductivo. La gran abundancia de población no es un factor de riqueza, sino más bien de pobreza. Muchos hijos, ahora implica más necesidades y luego repartir la tierra entre más herederos. Y, por último, el papel de mano de obra agrícola se perdió y fue asumido por el hombre, convertido --por la fuerza-- de guerrero-ganadero en campesino de subsistencia.

La mujer mapuche en la sociedad postreduccional queda en una extraña e incómoda situación. No posee el valor objetivo que tenía en el período anterior, pero tampoco ha cambiado --o variado-- su estatus subordinado en la sociedad. El mundo poligámico --mundo de mujeres-- se va terminando de a poco; el poder que otorga servir una mesa rebosante de comida también se ha perdido.

La mujer mapuche: las leyes de la herencia

La mujer debe abandonar la casa de sus padres cuando se casa. Los mapuches postreduccionales siguen la regla de la patrilinealidad y patrilocalidad de la mayor parte de las sociedades agrarias y campesinas. Antiguamente la patrilocalidad era menos acentuada, en la medida en que la familia o linaje llevaba una vida trashumante y, sobre todo, en la medida en que era posible contraer matrimonio entre familias de un mismo linaje que vivían en el mismo lov. Para sólo dar unos ejemplos, las casas de Quilapán en 1860 agrupaban a más de 300 personas, y las de Pailahueque a unas 400 en la misma época. Pero lo más importante, que marca la

diferencia, es que la mujer, al casarse, llevaba consigo sus bienes, sobre todo animales, mantas, prendas de plata, etc., y aportaba con cuantiosa dote, consistente en ganados. Por ello, al contraer matrimonio inauguraba una suerte de sociedad económica con su marido, lo que le daba un nivel mayor de igualdad. La pobreza postreduccional acabó con todos estos procesos, y la mujer se encuentra desvalida en la comunidad de su marido, muchas veces viviendo con suegros y cuñados y jugando un papel fuertemente subordinado. En definitiva, el empobrecimiento de la sociedad, la nuclearización de la familia, entre otros factores, eliminaron la valoración objetiva de la mujer mapuche y cercenaron el espacio de las mujeres, que era una característica de la cultura familiar. La falta de valor objetivo y espacio social es quizá lo que explica la fuerte tendencia a migrar de las mujeres mapuches.

Cuando llegué de la ciudad de nuevo al campo me fui a vivir con mi hermano. Me fui a trabajar, a atender a un hombre que trabajaba en una oficina de vialidad; era enfermo el hombre, le daban los nervios que no se podía ni hablar con él. Sentía cualquier bulla y me decía: "Juanita, no dentre para dentro", y me echaba. Y después le dieron un traslado para Linares; yo no me quise ir, porque era enfermo. Entonces quedé sin trabajo y me tuve que ir de donde mi hermano.

Entonces después me fui de "agregada" donde una tía de este hombre [de su actual marido], que éramos amigas y éste estaba trabajando en una firma de Antihuala [maderera]. Yo llegué a esa misma casa, y ahí nos conocimos y ahí hicimos el matrimonio. Nos quedamos en esa casa de su tía, pero no teníamos tierra.

Estábamos trabajando un día y mi hermano me dijo: "¿Por qué no se van? Yo les voy a dar un pedazo de tierra, la tierra de su madre", me dijo. "Mientras tanto", dijo, "se viene `agregada' donde su hermana mayor", donde estuvimos unos pocos días. La tía nos daba puros problemas, y después donde la hermana fue peor.

Las leyes de la herencia mapuche son bastante complejas, tendientes a proteger los derechos de todos los miembros de la familia y a que todos ellos puedan permanecer en la comunidad. Cada familia que se separa puede recibir tierras por los cuatro ascendientes: padre y madre del marido, padre y madre de la mujer.¹⁸ Sin embargo, el patrón privilegiado es la patrilocalidad, esto es, que el marido reciba parte --o todo-- de las tierras de su padre. La mujer, al trasladarse a la comunidad de su marido, no pierde sus derechos, pero no le es fácil hacerlos efectivos --los de su padre--, ya que se supone tendrá suficientes tierras en la comunidad de su nueva residencia. Si éstas no son suficientes, podrá exigir derechos, siempre que la presión por estas tierras por parte de sus hermanos no sea muy grande. Por lo general, establece relaciones de mediería con algún hermano que vive en la comunidad de origen y que puede atender los cultivos.

Si la madre del marido o la mujer había hecho efectivos sus derechos, éstos pueden pasar a los hijos o hijas (herencia matrilineal). Estos derechos se encuentran ubicados en una tercera o cuarta comunidad, a veces a bastante distancia. Cuando las tierras de la línea patrilocal (marido) son escasas, el hombre o la mujer pueden solicitar sus derechos a los parientes de esas comunidades. Sin embargo, la decisión de establecer residencia en la tierra de la madre es bastante resistida, ya que el marido y mujer son relativamente extraños a esa comunidad, esto es, son parientes en segundo grado. Es

resistida esta solución especialmente en el caso de que la mujer decida vivir en tierras de su madre, donde sólo tiene tíos maternos y primos por parte de la madre y donde el hombre (marido) es totalmente extraño.¹⁹

Entonces había aquí en esta reducción una protesta en contra mía, porque estaba aquí yo. Dijo el finado Simón Llancanao: "Esa Juanita que se vaya a la tierra de su marido; así como se casó ella, que se vaya a la tierra de su marido". Pero yo dije: "Si mi marido no tiene tierra". Hubo un solo hombre que protestó contra de mí. Los demás no podían protestar, porque era la verdadera tierra, el goce, donde trabajaba la finada de mi madre. De mi herencia de mi madre, eso lo estoy ocupando yo.

LOS SUEÑOS DEL CANELO

La vida de las mujeres que se salen de la norma cultural --patrilocalidad--, que no se van a la ciudad y se quedan como empleadas domésticas, es complicada en la sociedad comunal. El saltarse la norma implica una situación especial, relación conflictiva con la comunidad, lo que constituye un elemento propicio para asumir funciones especiales, como son las de la machi.

Esta situación especial se expresa en *sueños y enfermedades*. Todos los autores que han investigado el fenómeno del shamanismo señalan que las personas que asumen este rango poseen características psicológicas, e incluso fisiológicas, de tipo enfermizo, neurótico, hipersensible, etc.

Yo me soñaba. Me soñaba con canelo. Cuando estuve empleada en Concepción me soñaba con canelo; me soñaba que me plantaba el canelo, que yo era machi en esos ratos, pero era en sueño. Yo recordaba y me decía: "Pero, ¿por qué?" Una vez me levanté, me recordé, medio desorientada: "¿Y quién me vino a poner canelo en mi sueño?" Pero no había ninguna cosa. Si era sueño no más.

El canelo es el árbol sagrado de los mapuches. La machi (o el machi) usa sus hojas para sus machituneos (castellanizo la expresión), ya que echan un humo oloroso y chisporrotean: tiene algún parecido con el incienso utilizado en la cultura católica. El rehue --del que hablaré más adelante--, símbolo del oficio de machi, está rodeado de ramas o árboles de canelo. Soñar con canelo es una premonición del destino que le espera a la mujer. Da lo mismo que estos sueños sean de anticipación o de justificación (*ex post*): lo que importa es que se encuentran en la tradición.

La institución del "peuma" mapuche es de gran importancia en su vida y su cultura. A diferencia nuestra, los mapuches otorgan al pensamiento onírico igual o mayor importancia que al de los períodos de vigilia. El sueño es más importante que el pensamiento, porque permite la premonición y el contacto con esferas de la realidad que la vida diurna opaca y el conocimiento embotado por la conciencia no permite captar. El sueño permite conocer el porvenir y salir del puro presente; trae en imágenes vivas y expresivas la presencia de los antepasados, sucesos ocurridos hace

mucho tiempo; esto es, mantiene fresca la memoria y la historia. Y los sueños permiten entenderse con los espíritus y mundos inmateriales.²⁰

Los mapuches poseen un sistemático entrenamiento en materia de recordar los sueños. Todas las mañanas los verbalizan y los interpretan colectivamente, lo cual otorga una gran capacidad de memoria, de repetición y de recuerdos.²¹

La enfermedad es otro elemento premonitorio de la "vocación" que debe hacerse efectiva, de la revelación de que se posee "la misión" de ser machi.

Después, cuando nos juntamos con este hombre [su marido], yo vivía enferma.

No importa tampoco si es cierta o falsa, *ex ante* o *ex post* la enfermedad. Lo que importa es que, por más de cien años, las machis han mostrado los mismos signos, haciendo honor a una fuerte tradición no modificada. Pascual Coña, el cacique del lago Budi, relata al padre Ernesto de Moesbach, en la década del veinte (aunque el capítulo de la machi es de un primo de Coña), ritos y costumbres muy semejantes, todos ellos ocurridos durante el siglo XIX.

Entonces le dijo la gente: ¿por qué no quieres hacer machi a tu hija? Nosotros te ayudaremos ... si no la dejas entrar en la profesión se morirá de repente por culpa tuya". (Coña, 333).

Otro estudio señala:

La persona de la machi se aparta de las normas comunes al promedio de su grupo. Sólo viven para la profesión de machi las personas enfermizas que tienen dolores gástricos, opresión al corazón y que sienten frecuentemente la cabeza mareada y la vista nublada.²²

Los machis hombres se caracterizan, por su parte, por el afeminamiento u homosexualismo. Al parecer, antiguamente dominaban los machis hombres, forma cultural de recuperar para la sociedad al personaje masculino que, por diversas razones fisiológicas o psicológicas, no puede --o no quiere-- desempeñar su función masculina: guerrero, cazador, cuidador de ganados, padre, etc. En la década del cincuenta era famoso "Huencullín", machi hombre que aparece en fotos de la época con rebozo, trapelacucha y tenida de mujer. En la actualidad hay varios machis hombres que gozan de mucho prestigio en la región.

La matrilocalidad, el carácter enfermizo, la homosexualidad, son todos elementos simétricos que predisponen para la "vocación de machi". Son situaciones erráticas en la cultura que, al no ser explicadas por la norma social, permiten la adscripción a tareas espirituales, relaciones privilegiadas con el mundo de la no-sociedad, el mundo de los poderes, de los males (calcu), de Dios (Nguechén).

LA REVELACION DEL PODER

Los machis dicen: "Los machis son creados como tales, el dios del cielo me ha ordenado, no soy machi de propio intento". (Coña, 331).

El oficio de machi llega por revelación, no por voluntad del propio candidato. Esa es una regla general, y toda machi relata a sus visitas la visión --perrimontun-- que tuvo y que le planteó socialmente la profesión.²³

Allá en Collico había juego de chueca [palín]; a mí me tomó el poder en el juego de chueca.

Entonces de esta manera estaba yo: ellos --los hombres-- estaban en la cancha donde se jugaba a la chueca. A mí me tenían en el cañil [ramada] al ladito de afuera, para atender el "molmol", que le dicen. Me dejaron un plato de mote [maíz pelado], una mesita, todas las cosas de comestible. Cuando estoy mirando yo, y clavé la vista, me dio una corazonada y me latió este brazo [el derecho]. "Pelea irá a haber más rato", dije yo dentro de mí.

Entonces, cuando estaba mirando así, cuando veo que vienen los jugadores, se encumbraron arriba. Venían así todos los chuequeros [se pone de pie en posición de juego] con su chueca al hombro. Entonces venían y gritaban: "Uyyy ..."; dijo otro más: "Uyyy" [grita y realiza grandes aspavientos]. Cuando planté la mirada venían en el airecito, venían arriba [quiere decir que venían volando, levitando].

¡Cómo los traía Dios tan poderoso y yo le voy a mostrarle todo este mi poder que me dio mi tatita Dios poderoso!

De ahí no supe más.

Coña relata estos hechos de la siguiente manera:

Cierto día se hizo machi una hermana mía. A la entrada de una noche cayó de repente como una muerta. Se le buscaba una machi para que la curara y ésta la sometió al tratamiento tradicional (la machituneó).

De repente se incorporó, le quitó el tambor a la machi llamada y lo golpeó. Al mismo tiempo empezó a cantar en los términos siguientes:

"Seré pues machi

Hoy vine a visitar a esa mujercita.

Quise hacerla machi

ya antes, cuando era muy chica todavía,

la he elegido para la profesión

porque me gustaba.

Hoy vengo a crearla machi

y dotarla con el conocimiento

de los remedios y las oraciones.

Toda la noche continuaba en sus oraciones

un hombre le preguntaba:

¿Cómo te vino todo eso tan inesperadamente?

Entonces ella se extraviaba [kuimũ] mucho

profiriendo las palabras siguientes:

los buenos nobles del cielo

me han elegido y visitado, diciéndome:

Yo te haré machi, te proveeré con todo lo

necesario para que seas buena machi,

y la gente buena te guarde gratitud".

Pascual Coña --o su primo-- relata otra historia semejante. Una mujer se enfermó, llamaron a una machi.

De repente se sentó la mujer enferma, agarró el cultrún, arrebatándoselo a la machi y se puso a cantar ella misma: yo me enfermé porque seré machi ... Eso me ocurrió en la visión [peuman]; me dijo el celestial dominador [Nguechén] de los hombres que seré machi; él mismo habló conmigo.

Otro relato más moderno dice:

Me dedicaba a coger conchitas entre las rocas, cuando sentí como un golpe en el pecho y una voz que me decía aquí adentro muy claro: "Hazte machi, que ésta es mi voluntad". A la vez, fuertes dolores de vientre me hicieron perder el sentido, evidentísima señal de que el Nguechén, dominador de los hombres, venía sobre mí".²⁴

Otro relato explica la vocación de esta manera:

Desde hacía más de un año padecía de una grave dolencia rebelde, incluso a un "machitún". En ese tiempo soñé que una tía, de oficio machi, me pasaba un cultrún y que, recibéndolo, recobraba la salud. Luego tuve sueños reveladores. En uno de ellos se me apareció un hombre a caballo que se desmontaba a la puerta de mi ruca para decirme que fuera machi. No pude desentenderme de tantas revelaciones y luego fui iniciada, con lo cual sané por completo.²⁵

Todas las machis --y los machis-- poseen una explicación de su origen, que es impuesto por fuerzas y poderes especiales. La mujer cae en trance y comienza a hablar en un lenguaje ininteligible, que debe ser interpretado. Es el queimín, "la recepción de palabras del Nguechén", el trance; es un estado de insensibilidad total del cuerpo, reacciones y gestos extraños, movimientos muy difíciles de repetir en estado normal. Ellas mismas lo traducen como "el poder".²⁶

De ahí no supe más, no supe más de lo que pasó en todo ese rato, ahí me tomó el poder. De esa manera me tomó el poder.

Después parece que estaba durmiendo cuando recordé; y había hartas gentes, estaba rodeadita. Cuando miré así: ¡los pastales [pastizales], cómo estaban! ¡verdecitos! Los pastales estaban verdecitos y no había pastos. Había pastos, pero chiquichichos. Pero yo veía los pastales así de grandes [indica medio metro].

[El hombre agrega]: Era en agosto, era puro invierno y los pastos estaban secos.

[La mujer continúa]: Era todo invierno, porque allí en el maitén era pura agua. Pero el pasto estaba así verdecito. De esa manera me tomó el poder a mí.

Y después que me tomó el poder, dicen que me pasaron unos tambores, unos cultrunes para tocar el cultrún, la machi. De ahí que había una pariente de nosotros, la finada Juanilla Huequepán, y le dijo a éste [al marido]:

"Recíbele no más el mensaje de Dios, recíbelo no más".²⁷

Dicen que la finada, ella misma le [me] tomó el mensaje de Dios; porque ella lo hacía con una machi sobrina que tenía; ella era igual como ver a un hombre tomar el mensaje que trae la machi. Entonces dicen que ella misma tomó el mensaje de Dios.

El poder ha ingresado en la mujer y la ha transformado en machi. Ha caído fuera de sí y no recuerda nada. Comienza a hablar acerca de las visiones, queimín, que está viendo. Por ella habla Nguechén. Como es lógico, el idioma de la intermediaria no puede ser comprendido por los hombres. Tiene que existir un profeta, un traductor.

La tradición shamánica es tan larga como la historia de la humanidad.²⁸ El hombre que se comunica con Dios se transfigura. Moisés sube al monte Sinaí (todos los shamanes deben ascender) y baja transfigurado. Se dirige al pueblo no directamente (era de labio leporino), sino a través de su hermano Aarón, que es recordado como "su profeta".

La transfiguración, el trance, el lenguaje divino, el profetismo, la capacidad curativa, son todos elementos del shamanismo de todos los tiempos.

Revelación femenina: una larga tradición de incredulidad masculina

Pareciera ser que a lo largo de la historia de las religiones, a los hombres-masculinos, sean éstos esposos o padres, les ha resultado terriblemente difícil aceptar las revelaciones que les ocurren a las mujeres. La condición de subordinación del género femenino se ve cuestionada por la preferencia que de ellas tienen las fuerzas espirituales. La Biblia está llena de relatos de esta naturaleza. En los relatos mapuches es también una constante.

Habla el hombre:

Yo estaba ahí, estábamos sanitos [no habían bebido alcohol], bueno estábamos jugando chueca; cuando me fueron a avisar: "Su señora tomó el poder", me dijeron. Yo me reía. ¿Cómo que el poder? Y decía: "Del vino será ... estará curada [borracha, ebria]; "le habían dado mucho vino", dije. "Eso falta", dije yo, "entre mujeres se atienden mejor que entre hombres". Eso dije yo.

Y en que como hacia allá y está ella: y estaba llegando la gente, la están rodeando, y está repartiendo mensajes ...

Yo me hice ... como que no sabía cómo recibirlo el mensaje de Dios, el poder de ella, no sabía cómo recibirlo. Me dio cortedad, no se qué, me dio pena, sentimiento ... pensé que me hubiese ido no sé para dónde ... que no viera ninguna cosa.

Y esa señora finada [que traducía], que ella hablaba ... ella me daba ánimo:

"Recibe no más los mensajes, nosotros te ayudamos, tenemos cómo hacerlo".²⁹

Y yo que era un pobre perejil, qué iba a intentar hacer eso. Porque para colocar una señora de machi uno tiene que tener hartito [dinero], pues. Claro que el mismo poder, cuando el poder lo ayuda a uno, Dios está con la persona, con su pobreza de uno, de a poco a poco, junta las cosas; no sabe cómo.

El hombre se confunde y teme frente a la revelación. Se trastocan sus funciones, su relación con la mujer. Ella pasará a ser la persona central en la vida familiar y él, el subordinado. Hay una duda acerca de la verosimilitud.

En una visita a Malleco me relataban la historia de una mujer que, bebiendo en su casa, agarró el cultrún y "le bajó el queimín". El marido le dio una fuerte paliza y no pasó más allá el asunto. No la dejó hacerse machi.

Pascual Coña relata:

Pero el padre de la niña no quiso que su hija fuera machi, ¿por qué ha de hacerse machi? dijo. "No lo será". Atribuyó a brujería [calcu] la conducta de su hija, ya que era siempre de índole extraña.

Entonces le dijo la gente: "Nosotros te ayudaremos". Su padre contestó: "¿Y por qué ha de ser machi? A mí no me gustan esas cosas; hablarían mal de mí, dirían que mi hija se hará machi bruja; por esos motivos no consiento yo". Consintió nuestro padre, aunque de mala gana. "Bueno, pues", dijo, "que se haga machi entonces mi hija".

El temor a la brujería pareciera ser la causal principal del temor masculino. ¿Qué es la brujería? ¿Por qué las mujeres en la historia han sido siempre sospechosas de brujería? No es el ánimo de este artículo remontarse a una historia de la brujería, el curanderismo y la posición de las mujeres. Mantengo la hipótesis que he venido trabajando en las páginas anteriores: la dialéctica subordinación-poder.

La mujer ocupa un papel subordinado en la sociedad indígena; habría que agregar: en tanto que mujer. Su función social está reducida al área doméstica. Pero a partir de ese mismo hecho, de su propia subordinación, adquiere su poder; poder sobre los hombres, poder sobre la comunidad, sobre la cultura e incluso la naturaleza.

El poder de la machi viene de su control de la vida doméstica: la salud y la enfermedad. Esta es la esencia de lo doméstico. La mujer es la reproducción, es la que da vida; la mujer es la que alimenta, amamanta y hace los alimentos, esto es, nutre, da vida, reproduce cotidianamente la vida; la mujer es la que mantiene encendido el fuego, da calor, protege, permite vida. Se podría agregar numerosas otras funciones en torno a este eje. Lo concreto es que la mujer en el hogar, en la vida cotidiana, maneja y controla los mecanismos de la vida, la salud, la enfermedad y la muerte.³⁰

El hombre es guardián de otras cosas, quizá más importantes para ellos --la economía, la política, la guerra--, pero no tan fundamentales. La mujer debe preocuparse de la vida por orden y disposición de los hombres. Su papel puede ser fundamental, pero subordinado. Pues bien, allí reside la posibilidad de reversión del sistema de poder. Pueden transformar el poder de la vida y muerte en "poder independiente", no sujeto a las reglas de los hombres y de la sociedad. Esta liberación del poder subordinado es extremadamente peligrosa para los hombres y para la sociedad así constituida. Por ello, históricamente la mujer es acusada de brujería.

El dominio de la vida y muerte, si se hace bien, esto es, subordinadamente, es un acto moralmente bello y bueno. La mujer es objeto de loas y cantos en la sociedad mapuche, como en toda sociedad.

Ay, Millaray, ay
Ay, Llanquiray, ay
las más lindas niñas

que bailan
junto a su casa
para sus felices padres.³¹

Si, por el contrario, los poderes del baile, de la danza, de la curación, de la alimentación, de la reproducción, se salen de los marcos establecidos, se puede desatar una potencialidad disruptiva extremadamente difícil de manejar por parte de los hombres y de la sociedad.

La brujería es, a nuestro modo de entender, el manejo descontrolado, insubordinado, anárquico, de los poderes femeninos sobre la vida y la muerte. Es por ello que los hombres tienen temor cuando se produce una revelación femenina: ¿no será brujería, acaso?, o, dicho de otro modo, ¿no será pura insubordinación?³²

Sin embargo, hay una forma social de controlar el poder, hacerlo perder su carácter destructivo y otorgarle nuevamente su papel positivo. El rito posibilita la recuperación a nivel de la sociedad, de la subordinación del poder de las mujeres. Sin rito, la revelación siempre sería brujería.

El rito no reduce nuevamente a la mujer a su estado de subordinación primitiva; el hombre particular de esa mujer sufre las consecuencias. Es por ello que he analizado este caso de matrilocalidad, que demuestra una posición relativamente débil del hombre, tanto por su pobreza (no tiene tierras) como por no llevar a la mujer a alguna parte que le corresponda y someterse a la localidad femenina. La subordinación cotidiana se ha perdido: ha "llegado el poder", y la mujer ya no sólo maneja el territorio doméstico de la vida y la muerte, sino el territorio social y cultural, el de toda la comunidad. El rito social permite que la mujer se subordine ahora a la cultura, que su arte sea positivo, que su oficio sea curar (dar vida) a la comunidad y no hacerle daño (brujería).

La mujer se salva de la acusación de brujería si acepta la institucionalidad de la machi. Adquiere un peso y poder social muy alto, subordinado al conjunto de la cultura, de la que es la guardiana y a la cual se debe. Se produce una oposición a la subordinación primera, a la subordinación genérica. Es la oposición entre el poder subordinado de las mujeres en la esfera de la vida doméstica, y al poder institucionalizado (cultural) de las mujeres como reproductoras de la vida social, de los hombres y mujeres no como individuos, sino como pueblo y nación.

EL RITO DE APRENDIZAJE: LA RECIPROCIDAD

El rito es la confirmación colectiva de la sociedad, de la funcionalidad positiva que tienen los poderes recibidos. La aspirante a machi, que ha recibido la revelación, debe buscar una machi-maestra. Esta le va a enseñar, a transmitir los conocimientos secretos repetidos de generación en generación, pero este aprendizaje no será gratis: "nada que sea de importancia se regala", dicen, y es verdad. La machi vieja exige un alto pago por sus conocimientos: va a entregar una profesión, que además de prestigio dará bastante dinero a la aspirante. Veamos el relato:

Hay que gastar mucho para pagarle a la otra machi. Tal como yo ahora, si hay otra mujer que tenga poder de Dios, y quiera colocarse machi, entonces ella

tiene que pagarme para poder darle mi poder, para poder colocarla de machi. Tiene que pagarme lo que yo voy a cobrarle.³³

La reciprocidad es la ley que determina la costumbre. El poder que la machi tiene no se entrega gratuitamente, es necesario un intercambio. Es por ello que el oficio de machi está ligado a la riqueza, a la mayor cantidad de tierras, cercano al cacicazgo, en fin, casi siempre ubicado en los estratos más altos de la sociedad mapuche. El poder femenino se selecciona socialmente, a través del costo del rito, siendo monopolizado por los estratos más establecidos de la comunidad indígena. Por esta vía se controla y mantiene, aunque sea en un grado mínimo, la jerarquización de la comunidad y sociedad.

Yo fui a ver a la machi Rosita Quilape. Ella me pidió un caballo, me pidió dos rebozos nuevos, me pidió dos tupus [prendedores para unir el rebozo] de plata; y me pidió 100 pesos de esos años. [Agrega el hombre]: Había que trabajar harto para reunir 100 pesos. Además el caballo debía ir con un lazo nuevo, nuevecito recién hecho, un lazo de cuero blanco. Y el caballo debía ser medio chúcaro y medio manso, así chancadito, un caballo nuevo.

Había que tener plata para comprar todo eso y además para comprar tres corderos más --a lo menos-- para el gasto de la gente.³⁴ Nosotros no teníamos ni una cosa. Chanchos teníamos, pero en cuanto oveja, no. Si éste [el hombre] salió a buscar por Pocuno [otra comunidad cercana] unos corderos. Y después del cordero tenemos que tener vino otra vez. Comprar sus cien litros de vino para darle a la gente que viene con el acompañamiento de la machi. A todos esos hay que atenderlos. Atender bien a la machi. Si la machi trae invitados, a éstos hay que atenderlos.

El hombre agrega:

Hay que atender bien a la machi, sino tampoco la machi entrega todo el poder. Tiene que quedar agradecida de lo que se le hace, de la comida y la atención que se le da. Así ella puede entregar bien su poder. Si no, no entrega su poder. La deja en la mitad no más, "media machi", no le entrega su poder todo.

En cien años las costumbres han variado, ciertamente, sobre todo en lo que se refiere a la participación de la comunidad. Pascual Coña relata una mayor participación y aporte de la comunidad. En nuestro tiempo, es el núcleo familiar quien debe hacer el aporte para los festejos; es una sociedad más pobre, por una parte, y en que se han debilitado los sistemas de aporte comunal.

En seguida esa machi nueva da aviso de que va a tener su fiesta inaugural. Hace invitar a toda la gente para que ayuden con chicha y carne para la distribución en la fiesta de su investidura (nejureuven o neicurrehuen). Ellos acceden. En todas las rucas se hace chicha y pan y se matan animales. Además se buscan algunas machis en servicio, para que instruyan en toda forma a la aspirante. (Coña, 342).

En estos cien años, el linaje, el lov o rehue, esto es, la pequeña o mediana circunscripción comunal y parental, han perdido fuerza y convocatoria. La crisis del cacicazgo ocurrida en las primeras décadas de este siglo, y la crisis de la comunidad, producto de la pobreza, la sobrepoblación y la división de las tierras, han reducido la cultura a la familia y a las transacciones individuales. Es interesante que, aunque se mantiene el rito en sus elementos centrales, éste se personaliza en la machi que entrega el poder --y en su compañía o comunidad-- y en la que lo recibe y su familia --y en su comunidad.

Había un tal Pinchumán, que hacía como caciquillo³⁵ de por acá y dijo por ahí: "que van a poner machi (ñieicurrehuen) a fulana de tal"; y dijo: "de a dónde van a sacar plata esos pobres mugrientos". Tenía razón, porque éramos sumamente pobres. "A dónde van a sacar esos pobres torrantes", dicen que dijo. "¿Y va a colocar solo a su mujer de machi?" Y solo, sin ayuda de nadie. Porque nosotros no tuvimos ayuda de nadie. "¡Allí estaban los familiares de ella!" [dice el marido]. "Ni un vaso de vino, ni un vaso de mudai [chicha]". Solos, solos. Dios nos dio ese poder, esa capacidad.

El caciquillo expresa la ruptura del orden jerárquico de la comunidad. La institución de la machi no es exclusiva de los sectores cacicales, pero de una u otra manera éstos la han controlado, entre otras cosas por el costo de la enseñanza y del neicurrehuen o fiesta de iniciación.

Para la machi que cuenta su historia --y para su marido que participa-- ésta es la prueba más importante del carácter sobrenatural de su poder. El relato a continuación es extremadamente hermoso y significativo:

El sueño de la sangre

En esos años yo le dije: "Francisco, voy a criar aves". Porque la machi Rosita dijo: "un año". Al año iba a enterarme de machi y así fue, enteró el año y me coloqué machi.

Y me soñé yo; tuve una revelación de sueños. Ahí en el chiquerito³⁶ que tenemos ahora, ahí vivíamos. Entonces ahí me soñé que la sangre corría, corría la sangre de chorrillitos y entraba al chiquero. Como cuando llueve, entonces corre el agua así. Entonces así corría, pero era sangre, era harta sangre.

Entonces me recordó yo y le dije [al hombre]: "Oye, te voy a contar este sueño. Dios me dio este poder, tiene que ser o atraso o bien puede ser felicidad. Bien puede ser que voy a criar harta ave, voy a criar harto choncho".

Le dijo yo esa mañana, había una tremenda niebla: "¿a dónde alojaste hombre?" Porque había llegado recién. "Yo sabré", dijo. Entonces yo salí a mirar los pavos y me encuentro una ollita. Estaba la tapa marcadita en el suelo. Ahí miré bien. Saqué la tierra para un lado y vine para acá, para adentro, y le dije: "Levántate mierda, venís llegando borracho vamos a sacar el entierro". Y este hombre, medio curado, medio mareado todavía, sale con una pala y salimos para allá. Así era el cántaro [hace un gesto de gran tamaño], pero no tenía nada. Como que tuviera plata, no estaría contando el cuento aquí, habría estado en el pueblo,³⁷ ésa era la mina. Sólo había unos huesitos. Pero sonaba

[el cántaro] templadito. Se salió un pedacito de la tapa solamente, no se le hizo ninguna cosa. Entonces lo sacamos, tenía un huesito, nada más. Entonces me dijo el hombre: "Lo echo aquí", me dijo. Yo no le dije nada, voy a estudiar qué hacer. Y lo puso en el chiquero. Ahí lo puso. ¡Por Dios! ... el chiquero era pura ave. Ahí mismo ponían las gallinas [en el cántaro] y todos los huevos buenos, no engüeraba ninguno. Entonces después aumentó mucho la crianza, nos llenábamos de aves ...

Con tanta ave juntamos el dinero y le dije a Francisco: "Ven, que vamos a la cordillera a comprar el caballo y llevárselo a la machi para que comience a enseñar". Subimos a la cordillera, vimos uno y otro, hasta que encontramos uno peludito. Yo le dije: "Este le va a gustar". Era peludo y coloradito, un lindo caballo. Se lo llevamos y dijo que estaba bien.

El análisis de este relato sin duda es complejo. Se mezcla el símbolo de la sangre que corre hacia el chiquero, con el descubrimiento del cántaro, supuesto entierro de algún difundo antepasado, y la fertilidad consiguiente que permite reunir el dinero para pagar la enseñanza de la machi vieja. Lo importante es que "el poder" ha hecho "maravillas" para permitir que sea posible llegar a machi. El sueño fue premonitorio de la acción: el encuentro del cántaro. Sangre, vida, antepasados, huesos en el cántaro, fertilidad, son un conjunto de imágenes asociadas sobre las cuales hablan casi todas las culturas. La sangre fluye como riachuelos hacia el chiquero donde se coloca el cántaro maravilloso que produce la fertilidad de la naturaleza.

A partir de ese momento comienza la educación de la machi.

Todas esas cosas tiene que aprender una machi para poder cantar. Cuando hay harta gente, entonces la machi empieza a cantar. Me enseñaba a tocar el cultrún, aprender el canto y todas las cosas de la machi. De yerbas no me enseñó tanto, porque el poder me guía con las hierbas.³⁸ Yo sé cuales son las buenas para una cosa y para otra. Ella sí me enseñó a hacer las contras,³⁹ a realizar los machituneos y todas las cosas que debe saber una machi.

[El hombre relata]: Llegaba la machi Rosita con todos su acompañamiento de gente: amigos, invitados, parientes, a la casa de nosotros. Ella se encerraba con la machi [en la ruca] y se pasaban horas conversando. Le enseñaba a fumar,⁴⁰ a poner el fuego, a tocar el cultrún. Lo más importante era el cultrún.⁴¹ Yo atendía a las visitas [continúa el hombre]. Había que tenerles carne, harto vino y que se sintieran cómodos, bien atendidos, para que la machi se fuera contenta. Después salían al patio, así pasaba ... ella se iba siempre contenta porque nosotros la atendíamos bien, a ella y sus visitas, le dábamos regalos y se comía y bebía mucho.

La educación de la nueva machi es un hecho social. La machi vieja se hace acompañar de quienes certificarán que hubo un completo proceso de aprendizaje. Estos "testigos" deben ser atendidos por el dueño de casa convenientemente, de acuerdo a las reglas de la cortesía mapuche, para que hablen bien y den testimonio. Cada lección de la machi implica una fiesta, un desplazamiento de gente de otras comunidades y, por tanto, una propaganda en el vecindario.

Aunque el aprendizaje es privado e incluso secreto, se realiza en el marco de la congregación ceremonial cultural. La comida --carne y vino-- es el acompañamiento necesario de todo rito comunal.

EL RITO: NEICURREHUEN O LA CONSAGRACION

Entonces de ahí me dijeron: está bueno ya de aprender.

El neicurrehuen es el rito de iniciación de una nueva machi. Su tradición es secular y se conserva con variantes en toda la Araucanía. Cambia en sus partes accesorias, pero conserva el eje central, que consiste en marcar o ungir a la nueva machi con yerbas medicinales especiales que, en este caso, he traducido como "remedios".⁴²

Y llegó el día del neicurrehuen. En la noche se juntó mucha gente y comenzaron los cantos y el baile. Había que tener comida y bebida para toda esa gente. Allí dijo la machi que iba a hacerme entrega de su poder. Y entonces en la noche, cuando estaba empezando a aclarar, me llevó al chorrillo⁴³ y así desnudita con los puros cuadros, nudita me empezó a lavar. Me lavó la cara, los hombros, me mojaba con ramas de canelo y me iba raspando. Primero en la lengua, me raspó la lengua y allí me fue poniendo los remedios. El remedio verde [carülaguel o callaguel] en la lengua. La machi cantaba: "Le va a florecer; la lengua va a florecer".⁴⁴

Todo el cuerpo lo tengo con remedios. Los dedos de las manos [los muestra con las palmas abiertas], me los abrió, aquí en las yemas y me echó remedios. Las uñas [da vuelta las manos extendidas], me las abrió y le puso remedios. En los pies también me puso remedios y en todas partes.

Así fue que me hice machi. La gente decía: "¡Qué maravilla! Si son tan pobres y ya es machi".

Tras la iniciación, que contempla lavativas e incisiones, suben nuevamente las machis al lugar donde está la congregación y comienza el sonido de la música para preparar el primer trance ritual de la nueva machi, en el momento en que despunta el alba. Los hombres, dirigidos por el marido, han instalado el rehue.

Un gran madero ha sido labrado por un especialista con días de anticipación. Contiene en este caso cinco peldaños (Perral Rehue) y una pequeña plataforma en la parte superior. Hay algunos que tienen figuras semiantropomorfas; en este caso, no. Se hace un gran hoyo en el suelo y allí se depositan algunas monedas. Se dice que de plata deben ser. Se afirma con piedras y apisona de manera que quede firmemente clavado para permitir la ascensión de las machis. Rodeando el madero o rehue propiamente tal, se colocan ramas frescas de canelo, de maqui y otras plantas benéficas.

Instalado el rehue y ya iniciada la nueva machi, comienza la acción de gracias, la cual culmina con el queimín de la nueva machi, que se sube al rehue y baila en trance en su parte superior.

El hombre también hace su estreno de machife (machiweipife), o traductor de la machi. En algunos casos, la machi que se inicia le coloca un pequeño vidrio de color verde en la frente; en este caso, no me consta que se lo haya utilizado.

Los relatos históricos (Coña, 342 y ss.) son coincidentes con el rito aquí descrito:

En cuanto llega el día convenido hay gran junta en la loma. Una parte de la gente baila, la otra planta el rehue.

El rehue puesto lo honran con un corto baile. Suelen reunirse un buen número de machis que cantan entusiasmadas y tocan sus tambores (cultrún).

Después canta la machi nueva:

"En este día seré machi. Formalmente me instalarás, padre Dios, porque tú me has elegido ...

"Escucha todas mis plegarias; entonces conoceré a los enfermos y sabré sanarlos ...

"Tanta aglomeración de gente ha venido a observar mi baile oficial, de todas las direcciones han llegado por acá y me llaman buena machi".

Luego le sobreviene a la machi su estado extático (o su arte), sube al rehue, baila y canta en forma conmovedora.⁴⁵

Toda la gente reunida la imita bailando, suena la trutruca, la flauta (pifilca), el tambor y los demás instrumentos. Mientras bailan, mueven la cabeza y levantan y bajan alternativamente los hombros.

Después del baile baja la machi. A veces, cuando el influjo del arte es muy fuerte, se deja caer de un salto ...

Después del baile toman asiento, comen carne y beben chicha de maíz; en abundancia se les convida a todos. Quien tiene amigos les sirve toda clase de comidas, hasta su satisfacción.

El relato de Pascual Coña agrega que cantan:

"Tantas oraciones buenas les hemos enseñado hoy en presencia de la gente. Además la adornaremos con toda clase de flores y la pintaremos y signaremos con sangre en todo su cuerpo".

Y explica:

Eso lo realizan (marcan todo el cuerpo de la machi nueva con sangre de cordero. (Coña, 336).

En nota, el padre Moesbach dice: "En otras partes además le raspan la lengua y los dedos, soplan sobre ella y hacen otras manipulaciones más".

Otro relato más moderno (1960) dice:

La consagración se hace al amanecer. La machi surge de su ruca y los mapuches la reciben al compás de su monótona música y danzan. Todo esto lleva lentamente al trance hipnótico. Los cantos, la música y la danza avanzan a lo frenético. Las machis se exaltan cada vez más, aparecen inundadas de sudor,⁴⁶ comienzan a hipar, y de pronto, con movimientos convulsivos, caen en trance. La machi iniciadora procede al rito de consagración o transmisión de los poderes mágicos, que consiste en sajar los dedos de las neófitas y los suyos, mezclando las sangres. A continuación hacen una incisión en la punta de la lengua de la nueva machi y en la suya propia, mezclando también la sangre, con lo que la machi recibe el poder de dominio sobre los espíritus malos y el poder de intercesión entre su pueblo y "el Señor de la Tierra". La ceremonia concluye con el ascenso ritual de la nueva machi a su "rehue".⁴⁷

Los relatos son coincidentes en lo fundamental del rito, aun cuando hay variaciones. Posiblemente las abluciones con agua tengan alguna influencia "bautismal", tanto de religiones cristianas católicas como sobre todo bautistas, pentecostales, etc., que suelen lavar (bautizar) a la persona en un río. Al no encontrar otros datos antiguos sobre esta parte del rito, se podría interpretar como una forma de sincretismo sacramental.

El punto culminante del rito es el ascenso de la nueva machi a su rehue, después que ha sido iniciada mediante pequeñas incisiones. El ascenso por sobre la congregación reunida es sin duda lo central en el rito shamánico. La machi pasa a ser mediadora entre el cielo y la tierra, y eso se expresa espacialmente.

El rehue, de unos dos metros de altura, cubierto de ramas y follaje, hace aparecer a la machi --o las machis, según sea el caso-- como volando por encima de las cabezas del pueblo reunido. Es un espectáculo gráfico de la levitación, del poder que le ha sobrevenido. Hay que agregar que la ascensión al rehue en estado normal --sin trance-- es extremadamente difícil, ya que los escalones son muy empinados y el espacio de la plataforma muy pequeño. En muchos casos la mujer es de gran tamaño y peso, y asciende en trance con facilidad.

El neicurrehuen o rito de consagración de las machis es quizá uno de los más antiguos y conservados con más pureza en la cultura mapuche. A través de él se reproduce una de las instituciones más centrales de esa cultura, la de la machi que posee la capacidad de comunicarse con Nguéché y revelar a los hombres --al pueblo-- el sentido de su historia.

EL DISCURSO DE LA MACHI: LA CONSERVACION DE LA CULTURA

Las machis poseen un discurso eminentemente integrista o fundamentalista --en lenguaje figurado moderno--, esto es, el señalamiento al pueblo de que debe comportarse como los mayores, seguir la tradición y no aceptar la influencia del modernismo y la sociedad huinca. Es, en definitiva, el discurso de la mayor parte de los profetas: un discurso de conservación cultural, de identidad y resistencia.

De dónde viene el mal (calcu) que provoca las enfermedades y la muerte, le pregunté a la machi. De la envidia de los hombres, fue la respuesta. Y a continuación desarrolló una larga explicación histórica de la envidia: producto de la pérdida de la comunidad, de la falta de dirigentes (caciques), de las aspiraciones de la juventud que quiere

incorporarse a la vida moderna de los pueblos, de la falta de respeto frente a los padres, de la carencia de religiosidad en la gente.

En el nguillatún, la machi pronostica siempre catástrofes que vendrán sobre el pueblo, tales como sequías en la agricultura, pestes en los animales, lluvias torrenciales o cataclismos sociales como divisiones, riñas y muertes. Señala a continuación que estas calamidades se deben a que el pueblo ha abandonado las costumbres (el *ad mapu*), la tradición, etc. Tema recurrente es que "la gente no se visita", esto es, no cumple con la cortesía comunal. Después de los pronósticos, terribles por lo general, se procede a señalar los sacrificios que deben hacerse para que todo ello no ocurra. La machi, a través del sacrificio, demuestra que es posible doblar el sentido trágico de la naturaleza y la historia. Los sacrificios implican la enmienda del rumbo que ha asumido la comunidad, expresado en una víctima propiciatoria: un cordero, un vacuno, un caballo. Esta víctima debe ser sacrificada en el mismo rito.⁴⁸

El origen del discurso conservador, más aún, integrista de las machis es difícil de precisar. No hay documentos ni conocimientos sobre estos temas previos a la pacificación y reducción, por lo que mis hipótesis no son más que conjeturales. Sin embargo, el conjunto de la sociedad mapuche independiente era una sociedad culturalmente abierta. Tal como lo he descrito en otros trabajos, no existía el concepto de pureza de raza, el sistema familiar no era endogámico y, por el contrario, era muy proclive al mestizaje; la adopción y absorción de elementos de la cultura española era muy grande. La presencia predominante del lonco (cabecilla, cacique, jefe) en la sociedad, su papel de jefe guerrero, organizador económico, juez de litigios y cabeza de la congregación ritual, ponía a la machi en un papel secundario. Pienso, hipotéticamente por cierto, que *el control de la palabra* residía en los jefes, especialmente en los así llamados weipines o weipife (hueipife), esto es, oradores históricos, sagrados o sabios en la historia de las familias, hombres dotados del don de la palabra.⁴⁹

En este contexto social y cultural --la sociedad mapuche prerreduccional-- las machis oficiaban casi exclusivamente como médicas, curanderas, y su principal ritual era el "machitún", rito de curación en general.⁵⁰ Tanto es así que existen testimonios de nguillatunes en que no participaban machis y que eran realizado por el lonco que presidía la congregación religiosa.⁵¹ Por su parte, el viajero alemán P. Treutler describe un machitún en casa del cacique Paillalef de Pitrufquén antes de la ocupación de la Araucanía, de donde se puede concluir que ése era el oficio principal o exclusivo de las machis --y los machis-- en ese tiempo.⁵²

La pérdida del poder de los caciques rompió la jerarquización de la sociedad mapuche. Como he explicado en otra parte con más detalle, la entrega de tierras en merced por parte del gobierno chileno no respetó la jerarquía y orden de la sociedad mapuche del siglo XIX. Los ñudol loncos, jefes principales de grandes alianzas territoriales, caciques que dominaban regiones y linajes completos, fueron desconocidos. En 1870 había unos cincuenta jefes que dominaban toda la Araucanía y se repartieron títulos de merced a casi tres mil supuestamente jefes o loncos. Se destruyeron las jerarquías al darle igual peso social --y tierra-- a un rico ülmen jefe de un linaje y a un pobre jefe de familia pequeña y dependiente. El cacicazgo fue atacado duramente, ya que se veía allí la mayor fuerza y capacidad de resistencia de la sociedad mapuche.

Los caciques perdieron la guerra de la Araucanía y se desarmaron las antiguas agrupaciones familísticas: las familias extensas (*lov*), los linajes y las alianzas

(wenteches, nagulpeche, lafquenche, boroanos, etc.). En su reemplazo surgieron las comunidades residenciales o reduccionales: grupo de familiares --o no familiares-- relacionados al poseedor de un título de merced. En este esquema, el cacique pierde rápidamente su poder. La tierra se reparte en hijuelas y él se transforma en un pequeño productor, al igual que todos. Antes, los mocetones le iban a trabajar a su tierra; hoy, debe trabajar personalmente u ofrecer onerosas mingas.⁵³ El cacique postreduccional sólo mantiene su función ceremonial en la medida en que puede reunir a la congregación ritual en torno del nguillatún. Ni siquiera es útil para realizar trámites y establecer relaciones con la sociedad huinca, ya que por lo general es el más tradicionalista y de edad, y no sabe leer ni escribir en castellano. La comunidad nombra a "un delegado" que se ocupa de estas relaciones.

La pérdida del poder de los caciques condujo a la pérdida del control de la palabra por parte de los hombres. El weipín (huepín) desaparece prácticamente, y sólo algunos viejos caciques recuerdan de sus padres el estilo y forma del discurso mapuche. En cambio las mujeres, las machis, recuperan un discurso que no se refiere solamente a los problemas religiosos o de salud, sino que tiene que ver con el conjunto de la identidad y resistencia cultural.

Mi hipótesis es que la machi asume una nueva función en la sociedad mapuche postreduccional, esto es, *controlar la palabra*, ser la conciencia crítica de la sociedad y la cultura. Las mujeres se han adueñado de la palabra y son la base teórica del fundamentalismo. La lectura política seguramente la harán los hombres, los salidos de la comunidad; los que, apropiándose del discurso nativista, lo logren transformar en palabra de acción política, programa de retorno al mundo ancestral, base de la ruptura con el mundo circundante, fundamento de la protesta radical.⁵⁴

RELIGION, MILENARISMO Y COMUNIDAD

Como no tienen sacerdotes, tampoco tienen templos ni ceremonias religiosas fijas. El único rito que practican, que se asemeje en algo a un culto, es el sacrificio y rogativa, que a veces emplean en sus consejos nacionales y otras grandes reuniones.

Edmond Reuel Smith, *Los araucanos*
(1853)

El discurso pareciera, sin embargo, quedar trunco; en ningún momento aparece una promesa de un nuevo reino en que se recupere el mundo de los antiguos. Llama la atención la ausencia de pensamiento milenarista entre los mapuches. Lo lógico de este discurso sería que concluyera con el anuncio de un reino de felicidad "por delante" que recuperara el tiempo pasado de felicidad y abundancia, que fue arrebatado. No he encontrado este diseño de futuro en los mapuches.

Las machis no predicán un mundo en que los mapuches van a ser nuevamente libres. Su discurso va dirigido a vivir de acuerdo a las tradiciones y así agradar a Nguechén, quien cuidará de su pueblo y no permitirá que desaparezca. Hay una fuerte dosis de realismo e historicismo en los planteamientos de las machis. Es por ello que los

mapuches pueden combinar con facilidad la mantención de sus tradiciones con la asunción de posiciones políticas chilenas, participación en partidos políticos --de izquierda y derecha-- y sostener esas ideologías sin contradicción con sus posiciones étnicas. La religión mapuche se constituye en torno a estos elementos señalados. Estrictamente hablando no es una religión, es una *creencia* y un *rito*.

La creencia es en Nguechén, un ser superior que tiene poder sobre la naturaleza principalmente, y sobre los hombres en cuanto son parte de ella. El mapuche establece una relación directa con el ser superior, una relación personal no mediatizada por ninguna estructura religiosa compleja ni jerarquizada. La creencia en el ser superior va acompañada de una fuerte convicción acerca de la presencia cotidiana en la naturaleza y en la vida, de los antepasados. El hombre, al morir, pasa a ser parte de este mundo espiritual,⁵⁵ continúa de algún modo presente en la comunidad, en la familia, en los sueños, que es donde se hace presente con mayor frecuencia.

El rito es la reunión de la congregación, el nguillatún, que reproduce el hecho inicial y fundador, el momento en que el pueblo fue salvado de las aguas y se le permitió poblar la tierra. El rito es una rogativa a Nguechén realizada directamente por la comunidad. Ya hemos señalado que ni siquiera es necesaria la presencia de un machi, perfectamente puede realizarse sin su participación. El weipin (hueipin) o directamente el cacique (lonco) es quien lleva la voz cantante de la rogativa, quien sacrifica el cordero, asperja la sangre en la tierra e invita a todos los presentes a comer, beber y alegrarse.

El nguillatún, como se sabe, es casi indisoluble con la ceremonia del "conchotún"⁵⁶, en que la congregación renueva la amistad, la solidaridad interna y los compromisos mutuos.

Estos son los dos elementos centrales de la religiosidad mapuche; el resto de creencias, mitos, ritos, son secundarios o variables según las regiones, las personas e incluso los gustos de cada cual. No existe fuera de ellos un cuerpo de dogmas.

Estos elementos fundan una moral, una manera de comportarse, una cierta conducta. Sus aspectos centrales son, como es lógico, la referencia permanente al ser superior y la consiguiente vida espiritual del mapuche,⁵⁷ y el respeto por la vida y normas de convivencia de la comunidad. Atentar contra la comunidad es la principal ofensa a la cultura, al pueblo y, por tanto, a Nguechén.

En el resto de aspectos morales reina una gran flexibilidad, existiendo un código de reparación material de ofensas que es absolutamente pragmático y basado en principios de reciprocidad simple.⁵⁸

Comprendiendo de esta forma la religiosidad mapuche, podemos entender mejor la ausencia de milenarismo y que el discurso de las machis se detenga en ese punto y no establezca horizontes de reversión milenaria.

Peter Worsley ha escrito lo siguiente:

Los cultos que han persistido no sólo durante años o décadas, sino durante siglos, lo han hecho convirtiendo rigurosamente la inmediatez quiliástica [el advenimiento del Mesías, el fin del mundo próximo, la llegada del milenio, etc. (JB)] en una forma de milenarismo remoto, "último" y por lo general alejado del mundo, que no se puede saltar fácilmente. En definitiva, el estado profetizado

sólo se realizará en la otra vida, completamente fuera del mundo cotidiano, examinable. Realmente este tipo de creencia es irrefutable en términos de una simple prueba de la experiencia pragmática, porque su punto de referencia es trascendental y espiritual.⁵⁹

Los mapuches y sus machis no ofrecen la felicidad "a la vuelta de la esquina". Esas son las religiones que duran poco, según la tesis de Worsley. Las religiones simples e irrefutables son las que perduran, y una de ellas es la mapuche, de la que tenemos testimonios desde hace varios siglos.

La religión o propone "la salida hacia adelante", si no "la salida hacia adentro y hacia atrás". Es en el reencuentro con la comunidad que el hombre se perfecciona. La religión mapuche es nativista. Significa esto que el hombre (y la mujer: hablo en genérico) encuentra su perfección en la vuelta hacia atrás, en la observancia de la tradición de los antepasados. El culto a los ancestros y el nativismo van de la mano: no puede haber culto real a los antepasados si se olvidan en la práctica sus costumbres.

Es por ello que en este trabajo se ha visto un relato y un rito, que se conserva a lo menos cien años en forma intacta. Las machis se consagran como se consagraron siempre; la comunidad se constituyó en torno al neicurrehuen en la misma forma relatada por Pascual Coña en las últimas décadas del siglo pasado. La fuerza de la cultura surge del pasado, de la tradición y, por tanto, de la ruptura con la sociedad circundante.

"La continuada y obstinada existencia del mundo puede ser superada mediante la retirada de él" (Worsley). El mundo religioso y cultural mapuche se constituye en la oposición "gente de aquí"/"extranjero", esto es: mapuche/huinca.

He dejado para el final este punto, que me parece el esencial para comprender la cultura y religiosidad mapuche. Es el principio de identidad y oposición. La sociedad mapuche posee la conciencia de distinción explícita: nosotros y ellos.

El principio de identidad no tiene necesariamente un fundamento racial, tampoco religioso (hay personas que son cristianas y son clara y conscientemente mapuches), ni tampoco vivir en el campo y ser agricultor. La pertenencia a la congregación familiar, por débil que sea, quizá es un elemento central, pero más que eso es la oposición al mundo huinca, a su sociedad y su cultura.⁶⁰ El acoso permanente e histórico del mundo huinca, la calidad de minoría étnica del pueblo, son factores que reproducen objetiva y cotidianamente la propia identidad.

Es por ello que no son necesarios los milenarismos en la religión mapuche. La retirada no es hacia delante, ficticia y utópica; la retirada es a su propio mundo cultural, es *resistencia a desaparecer*.

La religión mapuche, y por ende la función, discurso y rito de las machis, es un conjunto simbólico que permite la sobrevivencia del pueblo, que pone un dique a su desaparición como tal. La religión mapuche, a diferencia de la cristiana, no tiene como función ofrecer una "tierra prometida", un "reino" o "el cielo", sino mantenerse en esta tierra, en el mapu, conviviendo con los antepasados, participando de la comunidad; en fin, seguir la tradición, seguir siendo mapuche. Es un discurso realista, conservador en el sentido de apego a la vida antigua y conocida; es un discurso que se centra en la cultura y deja abiertos los espacios de la política, de la tecnología, de otros ámbitos de

la vida, a la libre elección de las personas. Es por ello un discurso consistente. No es, por tanto, el discurso totalizante que, al abarcar todos los aspectos de la vida, la ahoga. La base de la resistencia cultural se encuentra en esta combinación de rigidez, dureza y flexibilidad.

Es posible que ese discurso de fuerte raíz nativista se transforme en fundamentalista y milenarista al asociarse sincréticamente con el discurso político radical de izquierda o con el cristianismo popular, campesino, fácilmente interpretable en términos milenarios. Si ello fuera así, el discurso de la machi sería la base de un planteamiento salvacionista, que pondría en la construcción de una nueva sociedad la base de la identidad. Habríamos visto una reversión cultural muy profunda. Las guardianas de la tradición y la palabra habrían sido reemplazadas por los predicadores del milenio.

NOTAS

1. Una definición moderna de "machi" dice: "Persona (hombre o mujer; casi siempre es mujer) que es la intermediaria entre el mundo de los espíritus y los mapuches; también desempeña el oficio de curandera; es notable la gran cantidad de yerbas medicinales que conoce. No cualquier persona puede ser "machi"; debe sentirse elegida por un espíritu superior y según el poder que él tenga, será el de ella; la así elegida, después de intensa preparación a cargo de otras machis más antiguas, debe dar a conocer a los mapuches su elección en una ceremonia llamada "ngueicurehuen". Mariano José Campos Menchaca, *Por senderos araucanos* (Editorial Francisco de Aguirre, 1972), p. 274. El padre Campos recoge perfectamente la versión moderna de la machi, como se verá en el relato, descripción e interpretación que en este artículo se presenta. Hoy en día también es "curandera". Antes, durante el siglo XIX por ejemplo, sólo era "curandera". Hoy existen aproximadamente quinientas machis en la Araucanía. Son consultadas asiduamente por el público ("pacientes") tanto mapuches como no mapuches.

2. Este trabajo es parte de uno más amplio en que se analizan numerosos casos de shamanismo, tanto femenino como masculino.

3. Todos los relatos entre comillas son de Juanita Trango, grabados, transcritos y ordenados por el autor. Las traducciones del mapudungu fueron apoyadas por Wenceslao Norín. Los relatos de otras fuentes están anotados convenientemente.

4. Calcu es el nombre genérico del "mal", del perjuicio que una persona hace a otra a través de "las malas artes". Como se verá más adelante, "el mal" es causante de las enfermedades y la muerte. Toda enfermedad o dolencia tiene un origen social, humano. Es por ello que la medicina mapuche debe combinar diversos ritos --machitunes-- para arrancar el mal de la persona enferma y luego recuperarla con medicamentos formulados sobre la base de yerbas. La aplicación de remedios solamente, no elimina la causa de la enfermedad. La única muerte no causada por un mal o calcu es la que ocurre en combate abierto. Allí el enemigo se presenta en forma directa. Es por ello que --según el padre Rosales-- los antiguos araucanos estimaban en alto grado esa forma de morir y decían que los guerreros se convertían en pillanes, seres espirituales que seguían viviendo en la naturaleza.

5. Véase los relatos expuestos en mi libro *Historia del pueblo mapuche* (Santiago: Ediciones Sur, 1985).

6. Es el origen totémico de los grandes linajes mapuches. Como es sabido, los nombres --posteriormente convertidos en apellidos con la reducción y la entrega de títulos de merced-- mapuches se construyen con un prefijo y un sufijo. Este último expresa el nombre del linaje. Por ejemplo, en la pampa se constituye el linaje de "los piedra", como los denominó Estanislao Zeballos (la dinastía de los piedras). El más famoso se denominaba Calfucura (piedra que brilla); sus hermanos, parientes e hijos se llamaron: Painecura, Namuncura, Leficura, etc. En Chollcholl, Coñoeacán toma el sufijo de la abreviación de "pangui" o león; Coñoeacán significaría "león que juega" o "cachorro de león" (como le decía en broma Arturo Alessandri, apodado "el león", al diputado mapuche Venancio Coñoeacán). Otros nombres de este linaje eran Millapán (león de oro), Calfupán (león que brilla, Neculpán (león rápido), etc., todos ellos caciques conocidos de esa zona. En Boroa los apellidos terminan en "man", que sería la abreviación de "manque", denominación del "cóndor" (voz quechua). Por ejemplo Rapiman (lo que arrojó el cóndor, o el que arrojó), Quilaman (tres cóndores), Neculman (cóndor veloz), etc. En Maquehua se encuentra el linaje de los "vilu", serpientes o culebras. El primer diputado mapuche en los años veinte era Melivilu (diez culebras). Curivilu (serpiente negra), Painevilu (serpiente azul o celeste), que fue un gran cacique (Domingo Painevilu), etc. En la zona del Toltén están las familias que adoptan el "lef", idea de velocidad o rapidez; así, el cacique Ambrosio Paillalef, de la segunda mitad del siglo pasado (hombre rápido y pacífico), Panguilef (puma veloz), Manquilef (cóndor veloz), etc.

Con el contacto español, los mapuches comenzaron a colocar nombres cristianos delante de su nombre mapuche, el que, españolizado, aparecía como apellido; sin embargo, los hijos no guardaban el patronímico, sólo conservaban el sufijo. En muchos casos se repite el nombre del "lacu", abuelo paterno, que por este hecho viene a ser también "tocayo", esto es, de igual nombre. En el siglo XIX, período de las grandes alianzas, se acostumbraba poner al hijo el nombre del cacique con quien se tenía alianzas. Por ello, en la vertiente chilena se encuentran muchos Calfucura, constituyendo al cacique pampeano en "lacu", esto es "tocayo" o abuelo paterno del "ahijado".

7. En casi todas las religiones que poseen fuerte tradición oral y cuyos pueblos han pasado por una etapa de nomadismo y de religión no institucionalizada y por otra etapa de sedentarización y, por tanto, de religión institucionalizada, se producen estas versiones. Se trataría de una versión ligada a los linajes y una de mayor centralización, del desarrollo de una idea más global de pueblo. En la tradición oral bíblica los estudios exegéticos han descubierto la "tradición profética", ligada a "las tribus de Israel" y la "tradición levítica o sacerdotal", al culto del templo, y justificatoria del rito. Véase, por ejemplo, las dos versiones de la Creación que aparecen en el Génesis. En nuestro caso, el relato más propio de las machis sería el que explica el fin del diluvio por la aparición de la rogativa o nguillatún, esto es, la tradición shamánica del mito.

8. Don Martín Alonqueo la utiliza preferentemente, ya que él poseía la idea de que el Dios mapuche y el cristiano poseían los mismos atributos. Alonqueo, que era católico practicante, intentó con sus obras cristianizar el ritual mapuche, manteniendo su tradición, ya que era al mismo tiempo indigenista activo. Véase Martín Alonqueo, *Instituciones religiosas de los mapuches* (Santiago: Editorial Capuchina de Padre Las Casas, 1975), y su libro póstumo *Mapuche. Pasado y presente* (Santiago: Editorial Capuchina de Padre Las Casas, 1985).

9. Mapuche se traduce generalmente como "gente de la tierra". Sin embargo, es una traducción ambigua y confusa, ya que la voz "mapu" no tiene el significado de "tierra" de las sociedades agrarias. Mapu no es equivalente a "Pachamama", o a las antiguas ideas generatrices de Era de la tradición helénico-latina y, por tanto, europea. Mapu es el territorio en que viven los hombres que forman el pueblo, el linaje o conjunto de linajes emparentados. Mapuche vendría a ser la gente que vive, caza, recorre estos territorios y, por tanto, que ha nacido y es de allí.
10. Huinca, muy probablemente de *pu inka* = los incas, contraído era huinca, extranjero. P. Ernesto Wilhelm de Moesbach, *Voz de Arauco* (Santiago: Editorial Padre Las Casas, 1959).
11. La línea divisoria entre la propiedad de los huincas (fundo) y la comunidad.
12. Leyes de 1866. El detalle de este proceso en *Historia del pueblo mapuche*.
13. En los últimos años han continuado los conflictos en este lugar. Durante 1991 se reconoció una parte del litigio, se pagaron indemnizaciones y se escrituró un sector de la comunidad.
14. Generalmente coincide con un grado más alto de riqueza, más tierras que el promedio y, por tanto, mayor estabilidad reduccional. No siempre los sectores más altos son los más aculturados en este tipo de sociedades: justamente por poseer más recursos, pueden mantener en alto la jefatura, aunque más no sea en términos ceremoniales y simbólicos. La mayor riqueza permite invitar a nguillatún; en cambio, los jefes muy pobres no pueden ejercer el cacicazgo.
15. El giro chileno es "soltar la pepa". Aunque la entrevista está en español, la machi no posee un manejo fluido de este idioma y se equivoca en giros como éste.
16. El rito de la marca de animales se denomina ngulentún o ngeltún.
17. El caso citado numerosas veces de los yámanas del sur de Chile, que habrían tenido un tiempo matriarcal, es a mi juicio de carácter mítico, justamente para justificar la dominación de los hombres sobre las mujeres.
18. Melville ha señalado que en la región del Budi es posible heredar tierras por ocho partes, esto es, directamente de los abuelos. No he encontrado esta costumbre en otras partes de la Araucanía.
19. Aunque, como se puede suponer, con este complejo sistema de parentesco y herencias, nadie es extraño en la sociedad mapuche; por el contrario, todos son parientes en algún grado, en una región determinada. Véase Luis Faron, *Los mapuches. Su estructura social* (México: Instituto Indigenista Americano).
20. Véase los hermosos sueños premonitorios de don Martín Segundo Painemal en el libro de Rolf Foerster, *Vida de un dirigente mapuche* (Santiago: GIA, 1983). Todos los hechos más importantes de su vida, primero son soñados y luego "vividos", esto es, vividos dos veces. La vivencia onírica permite la interpretación de la vivencia en vigilia.
21. Cuando realicé la visita a la machi, iba sin aviso; sin embargo, ella me estaba esperando en la puerta, porque "me había soñado", había soñado que la visitaría. Y había pasado toda la mañana intranquila porque no llegaba. El marido confirmó la veracidad del sueño.
22. Dr. Carlos Mariani, "La hipnosis entre los mapuches y otras culturas primitivas". Sociedad Chilena de Historia de la Medicina, Discurso de Ingreso, enero de 1964.
23. El nombre en mapuche es perrimontun, que significa "la visión de la machi" (M. Antileo, Malleco; W. Nurín, Purén). La venida del poder es el momento en que le

aparecen socialmente las visiones y se transforma en machi. El queimín (keimü) es el trance propiamente tal, "el momento en que la machi recibe las palabras de Nguechén".

24. Dr. Carlos Mariani, artículo citado.

25. Id. anterior. El hombre a caballo representaría a los ancestros, a los pillanes. Véase el relato en el libro del autor, *Conquista y barbarie* (Santiago: Ediciones Sur, 1992).

26. Me han relatado mapuches que suelen hacerle pruebas a las machis para saber si efectivamente están en trance y son machis buenas o impostoras. Conozco un caso en que se le clavaron alfileres en el cuerpo para ver si reaccionaba, y no lo hizo. En otro caso, un hombre la tomó fuertemente de los pechos, con el mismo fin, y la machi lo rechazó molesta, comprobándose que no estaba en verdadero trance.

27. Se refiere al marido que debe oficiarse de receptor de los mensajes y traductor de lo que dice. Se ubica frente a la mujer en trance, la mira en los ojos y va traduciendo al mapudungu lo que ella dice en un idioma ininteligible.

28. Mircea Eliade, *El shamanismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962).

29. Se refiere al costo del aprendizaje de machi, que es muy alto, como se verá más adelante.

30. "Para un hechicero, diez mil hechiceras ... La naturaleza las hace hechiceras ... Es el genio propio, el temperamento de la mujer. Nace ya hada: por el cambio regular de la exaltación, es sibila, por el amor; maga. Por su agudeza, por su astucia a menudo fantástica y benéfica, es hechicera y da la suerte, o a lo menos adormece, engaña los males. Todo pueblo primitivo tiene el mismo principio, según vemos en los viajes. El hombre caza y combate: la mujer se ingenia, se imagina; crea sueños y dioses. Es vidente en su ocasión; tiene dos alas infinitas, las alas del deseo y de la soñadora fantasía. Para contar mejor el tiempo, observa el cielo; mas no por eso está menos ligado a la tierra su corazón. ¡Sencillo y conmovedor principio de las religiones y de las ciencias! Después todo se dividirá: veráse comenzar al hombre especial, juglar, astrólogo o profeta, nigromante, sacerdote o médico ... Pero al principio la mujer lo es todo". Jules Michelet, *La bruja* (1892; Editorial Calos, 1984), p. 23.

31. Uno de los cantos de amor más conocidos, que posee múltiples versiones. Esta es de la zona de Arauco; Millaray es la "flor de oro" y Llanquira es la "flor perdida".

32. El relato de Pascual Coña continúa diciendo: "Entonces todos sus amigos le dijeron: tiene que hacerse machi no más. Esa es una chiquilla todavía; si fuera mujer vieja, entonces se podría hablar de brujería; pero esa niñita no sabe nada de brujos" (p. 333). Hay una idea generalizada de que la brujería tiene que ver con las mujeres viejas. Sin embargo, Jules Michelet nos señala y recuerda que en la Edad Media se quemaron en las hogueras tanto mujeres feas como mujeres hermosas, y que estas últimas al parecer eran abundantes.

33. Dice Pascual Coña: "Mi padre había sufrido bastante en criarme. Ahora se le exige que su hija sea machi, y tenía que hacer nuevos gastos, porque es costoso hacerse machi. Por tantos gastos andaba sufriendo mi pobre papá" (p. 337). El tema del costo del aprendizaje de la machi es muy recurrente, es un signo de importancia y prestigio del oficio adquirido: "no cualquiera llega a ser machi". Es una manera de prestigiar la profesión y alejarla de la simple hechicería. Es lo mismo que las profesiones en la sociedad moderna. Es necesario, para ejercerlas legalmente, haber pasado por un aprendizaje social el cual es necesario pagar. Lo que distingue al médico prestigiado

del curandero no es necesariamente el conocimiento de las enfermedades, sino el reconocimiento social de los conocimientos que posee el primero. Es por ello que a nadie le extraña ni molestan demasiado las altas matrículas que se pagan en las universidades donde se estudia medicina.

34. El consumo de la machi y su comitiva en los días en que se encierra a enseñar sus secretos, y luego para la fiesta del neicurrehuen, que es cuando la hacen machi, el rito de iniciación propiamente tal. El hombre-marido debe atender a las visitas convenientemente.

35. El caciquillo es una autoridad secundaria en la comunidad mapuche; viene a ser un cacique de una pequeña reducción, dependiente de uno de mayor rango.

36. Corral para cerdos y aves.

37. Se dice que "los entierros" contienen plata. Si hubiera encontrado plata se hubiera ido al pueblo, opinión que es coherente con la hipótesis que hemos estado tratando en este artículo.

38. Esto no es necesariamente generalizable. La enseñanza, según he sabido en otros casos, se concentra en la música y canto y en el aprendizaje de la yerbatería o medicina mapuche.

39. "Contras" son amuletos, por lo general "contra el mal", especie de "detente" contra la magia negra, males, llamados en general "calcu" por los mapuches, y causa de enfermedad y muerte.

40. El humo del cigarro es un elemento importante para el machitún, ceremonia de curación en que la machi saca el mal del cuerpo del pariente y luego le da remedios de yerbas.

41. Hay un sinnúmero de ritmos diferentes que se acompañan con el cultrún (tambor); es necesario saberlo templar al fuego, darle el sonido adecuado, etc. La machi es una especialista en este instrumento.

42. Esta parte del relato no ha sido grabada en cinta magnetofónica, sino reproducido posteriormente sobre la base de notas.

43. Pequeño estero o riachuelo ubicado en la parte baja de la hijuela.

44. Traducción libre del mapudungu, W. Nurín.

45. "Fei men kūimii (queimín) machi pērai nirehue men tutelū ūlkautui, perutui".

46. El sudor en el rostro es uno de los signos de la próxima llegada del trance. Hay niñas jóvenes que con pañuelos secan la cara de la machi mientras canta y toca el cultrún ubicado sobre su hombro.

47. Dr. Carlos Mariani, artículo citado.

48. Las machis a veces se dan importancia a sí mismas solicitando grandes sacrificios, que la congregación no puede realizar. En un nguillatún al que asistí la machi pronosticó una mortandad general de los animales como consecuencia de la poca importancia que se otorgaba a tradiciones tales como el nguillatún (similar a los curas que retan a los feligreses que van a misa, por los que no van); para remediar estos infelices hechos que se avecinaban, la machi solicitó que sacrificaran dos toros negros. Se produjo una discusión entre los hombres mayores y se decidió que la machi --que era de otra comunidad-- había exagerado. Era evidente que no podían disponer de víctimas tan valiosas. Lo normal es que se sacrifique un cordero; tanto es así, que en algunas partes la denominaban "la fiesta del cordero". Antiguamente se sacrificaba un "cordero de la tierra", especie de guanaco chico denominado chilihueque o

simplemente hueque. Este nombre se confunde con el de la "víctima propiciatoria" en la actualidad.

49. Sobre el oficio del weipín, véase lo señalado en *Historia del pueblo mapuche*, donde se explica el carácter de la oratoria araucana.

50. La descripción que acerca de las machis entrega el viajero Edmond Reuel Smith, que visitó la Araucanía en la década de 1850, es exclusivamente de curanderos o curanderas, siendo más numerosos los primeros. Dice: "el oficio de médico (machi) es practicado generalmente por hombres; pero no les pertenece por completo la profesión". Agrega que se conocían casos de machis mujeres, las que escondían su condición vistiendo ropas de hombres. Podríamos argumentar que la situación postreduccional cambió el oficio de médico de predominantemente masculino a (predominantemente) femenino. Añade Smith: "porque el derecho de la mujer para participar en las profesiones liberales (como la de médico, se supone) pertenece a un estado de civilización mucho más alto que el de los mapuches". Habría que agregar que las mujeres se tomaron el derecho a ejercer "las profesiones liberales" (machi) y además agregaron funciones a su profesión. El propio Smith no relaciona nunca el nguillatún con las o los machis. El rito del sacrificio y la rogativa se realiza en el contexto de ceremonias político-militares (cahuines mapuches), "juntas" de la congregación o asamblea política ceremonial. Nada se dice de la participación de las machis allí; están confinadas al área de la medicina, las yerbas, y el machitún es su principal rito.

51. Hasta el día de hoy no es condición *sine qua non* la presencia de la machi en un nguillatún. Sin embargo, hoy en día es extraña la rogativa sin presencia de machi. En los pehuenches, el nguillatún es oficiado por el lonco.

52. Paul Treutler, *Andanzas de un alemán en Chile* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1958).

53. Minga o mingaco (del quechua), sistema de trabajo comunal utilizado para siembra y cosechas, en que el dueño de casa ofrece una fiesta a quienes van voluntariamente a trabajar. Es una forma de pago festivo.

54. Obviamente uno puede preguntarse por la viabilidad política de un discurso fundamentalista. Personalmente creo que no tiene ninguna. Pero eso es tema de otro artículo, y de otra discusión. Aquí sólo interesa afirmar que en la base del discurso nativista está el discurso y acción cultural de las mujeres guardianas de la tradición: las machis.

55. En torno al destino de "las almas", hay numerosos mitos sincréticos. El más conocido entre los sectores costinos (lafguenche) es el de que las almas van a morar al otro lado del mar. Incluso en algunos relatos aparece un barquero que lleva en un bote las almas de los difuntos. La imagen es demasiado "dantesca" para ser original. El concepto de wenumapu (huenumapu) o país del cielo, tiene también fuerte influencia cristiana.

56. Establecer el compadrazgo, la amistad privilegiada entre dos amigos, compadres o "conchos".

57. La oración matinal que cada mapuche realiza antes de salir de su casa es, en el caso de la machi, un rito más complejo (pillantún), de recuerdo de los antepasados. En general, el hombre y mujer mapuche son personas muy espirituales, que mantienen una fuerte y cotidiana relación con el mundo divino.

58. Don Tomás Guevara recogió muchas costumbres de esta naturaleza, las que denominó "justicia araucana". Consisten en reparaciones pecuniarias, en animales, en regalos, etc., cuando se produce una ofensa, por grave que ella pueda ser, incluyendo violaciones y muertes. Véase Tomás Guevara, *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1910. No hay reediciones).

59. Peter Worsley, *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia* (1957) (Barcelona: Siglo Veintiuno, 1980). La Introducción a la segunda edición es un excelente estudio acerca del carisma, la religión, el culto y en general del milenarismo. El estudio se refiere a "cultos de resistencia" en las islas del Pacífico, después de la llegada de los colonizadores y misioneros.

60. Se pierde la identidad cuando se cambia el apellido, renegando de sus padres y ancestros, por ejemplo.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:

<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

© CEME web productions 2003 -2007