

# *Variación del rol de machi dentro de la cultura mapuche: tipología geográfica, adaptiva e iniciática*

*Ana Mariella Bacigalupo*

## INTRODUCCIÓN

La *machi* realiza sus funciones de diversas formas dentro de los patrones culturales aceptables para los mapuches. El propósito de este trabajo es aportar al mejor entendimiento de las variantes del rol de *machi* y contrarrestar las generalizaciones que suelen hacerse sobre este agente médico-ritual. Me interesa sobre todo indicar variaciones de grupos de *machis* dentro de la cultura mapuche y crear tipologías. Estas tipologías darán un mejor entendimiento de la complejidad intracultural del chamanismo mapuche, por un lado, y darán el marco de referencia para estudios centrados en la persona de la *machi* por otro.

La mayoría de los estudios que se han hecho sobre la *machi* mapuche tratan solamente de su dimensión estático-tradicional, sin considerar la influencia del proceso de cambio y conservación cultural al cual han estado sometidos los mapuches. Además, se suele hacer generalizaciones sobre *machis* a partir de un grupo de un área geográfica determinada, y agrupar *machis* con distintas fuentes de poder en una misma categoría.

El rol de *machi* está culturalmente constituido como propiciador de los espíritus ancestrales, combatientes de las enfermedades y fuerzas del mal, conocedor esotérico de los sagrados códigos y normas que velan por el bienestar de la comunidad y gran conocedor de hierbas y remedios. La importancia de los sueños chamánicos, el *rewé* o altar y el tambor ritual o *kultrún*, también son elementos comunes a todas las *machis*. Sin embargo, no podemos tratarlas en forma genérica siempre. A través de estudios de terreno sobre *machis* he observado las grandes diferencias que existen entre

ellas, y la importancia que tienen éstas para la relación *machi*-paciente y *machi*-comunidad.

En este artículo exploraré cómo varía el rol de *machi* según su ubicación geográfica: zona de valles centrales cercanas a centros urbanos y zonas cordillerana y sureña lejanas de centros urbanos; su grado de adaptación frente a prácticas medicinales y culturales chilenas: rol adaptado, rol atenuado y nuevos roles emergentes, su tipo de llamamiento: espíritu heredado, *perrimontum* o catástrofe natural y sus connotaciones: *machis* del sol, de la luna y de Dios.

Contrariamente a lo esperado, encontramos una mayor proliferación de *machis* en zonas de agricultura intensiva, más aculturadas y cercanas a centros urbanos, donde los jefes rituales son menos importantes y la *machi* ha asumido nuevas funciones. El tratamiento de enfermedades psicósomáticas producidas por el desarraigo y la pobreza y atribuidas a causas sobrenaturales, le da una nueva vigencia a la *machi*. Descubrimos, además, que existe una clara tipología de *machis* en esta zona, basada sobre distintos llamamientos, pero cuyas reputaciones individuales dependen de sus características personales y no del tipo al cual pertenece.

#### ENFOQUE Y METODOLOGÍA

Emplearé el enfoque experiencial para estudiar la variación del rol de *machi*. Como lo que interesa aquí es establecer una tipología de *machis*, me limitaré a estudiar cómo son percibidos en la actualidad dentro de la cultura mapuche, cómo se relacionan con las expectativas culturales de las zonas donde trabajan, y qué aspectos comunes tienen las experiencias individuales de *machi* que permiten clasificarlas en grupos.

El enfoque experiencial estudia cómo los individuos experimentan su cultura, incluyendo sus sentimientos, expectativas, y cómo éstos son recibidos por la conciencia. Se relaciona con la sociología interpretativa y es parte de la neo-fenomenología. Los experiencialistas hacen una clara distinción entre la realidad concebida como lo que está allá afuera, la experiencia definida como la manera en que la realidad se presenta al consciente, y las expresiones, la manera en que la experiencia se estructura y articula. Cuando emplean historias de vida como metodología de trabajo, distinguen entre la realidad, la experiencia de vida y la expresión de esta experiencia. Emplean categorías émicas y estudian la experiencia en distintos ámbitos, tal como los fenomenólogos. Su aporte principal radica en su estudio de las relaciones entre la cultura y el individuo sin perder por ello el contacto con la realidad dado por el contexto cultural.

El enfoque experiencial se ha volcado al estudio centrado en la persona, con Levine, Spiro y Obeysekere; a la representación teatral y ritual con

Turner, Hann y Schechner; al estudio estético, con Kaepferer, Fernández y Maquet; y al literario con Solomon y Lakoff.

El estudio experiencial del chamanismo ha tratado la experiencia psíquica individual de chamanes en relación a su cultura (Wolf, Atkinson, Peters, y Peters y Price-Williams). Ellos han demostrado que este enfoque es particularmente importante en el estudio del rol chamánico, ya que este oficio está profundamente enraizado en sus motivaciones y experiencia personal. Además, se ha preocupado de cómo se perciben actualmente los chamanes en sus culturas, y de su experiencia individual en distintos ámbitos sin perder por ello el contacto con el contexto cultural. Esto se ve por ejemplo en la ejecución ritual del chaman, en la que su interacción con el público es importante.

El material usado en este artículo proviene de trabajo de terreno realizado en los valles centrales y cercanos a centros urbanos de la Araucanía, en 1990, 1991 y 1992. Este trabajo fue llevado a cabo en comunidades cercanas a Quepe, Truf-Truf, Freire, Villarrica, Chol-Chol y Nueva Imperial. Incluye también datos recogidos en la región del Alto Bío-Bío y Chaura. Usaré el adjetivo "la" para designar a la *machi* de modo genérico ya que en la actualidad más del 80% de los *machis* son mujeres, y la mayoría de mis informantes fueron también mujeres. Esto no conlleva ninguna actitud despectiva para con los *machis* hombres. Mis informantes *machis* aparecen aquí sin nombre para proteger su privacidad.

Los datos obtenidos para este trabajo provienen de conversaciones naturales y entrevistas semi-estructuradas con distintas personas, ente las que se encontraban jefes rituales, caciques, familiares de *machis* y otros. Realicé observación participante en un *nguillatún* de la zona pehuenche, en dos huilliches y en ocho de los valles centrales, y fui paciente de tres *machis*, una para tratar un problema de hígado y otras dos para suerte y consejos. Además realicé observación participante durante curaciones y contextos cotidianos, y entrevistas extensivas con ocho *machis* de la zona central, cinco mujeres, dos hombres y un *machi* homosexual, y tuve conversaciones naturales con otros tres.

Las clasificaciones y tipologías de *machis* se obtuvieron a partir de testimonios individuales y conocimientos adquiridos durante el trabajo de campo, y no coinciden necesariamente con lo encontrado por antropólogos en otras áreas.

#### ANTECEDENTES

### **Cambios post-reduccionales de la cultura mapuche**

El sistema de las reservaciones ha impactado considerablemente a la cultura mapuche, cambiando su sentido comunitario y el poder local de los *lonkos*,

y acelerando el proceso de aculturación. Estos cambios se reflejan en el rol de *machi* sobre todo en las zonas cercanas a centros urbanos.

Históricamente los mapuches no tenían centralización de poder. Existía el concepto tradicional de *lofche* o parcialidad basado sobre el cacique, sus mocetones y sus familias (Coña, p. 403). Con el advenimiento del sistema reduccional en 1884, surge la lealtad a más de una familia y todos tienen el mismo acceso legal a la tierra (Melville, p. 110). Los jefes de linaje se vuelven jefes de la reducción, con poder y autoridad sobre asuntos políticos, económicos y sociales. Son reconocidos por el gobierno chileno y el *admapu* o ley consuetudinaria mapuche. Por otro lado surge el sufragio universal, que involucra a los mapuches de manera uniforme en asuntos nacionales y regionales.

Durante el transcurso del siglo xx el poder político de los jefes locales ha ido disminuyendo (Dillehay, 1985, p. 142), y la ley civil chilena se impone. Los jefes ahora sólo son llamados para mantener el orden interno de la comunidad (Melville, p. 152) y no son reconocidos formalmente por el gobierno (SIUSA), (Melli Witrán Mapu). Los *lonkos* ahora sólo actúan como jueces en casos internos de la comunidad, cuando las autoridades no se dan cuenta o cuando los consideran necesarios para lograr el orden interno de la comunidad. Hoy en día el término cacique puede referirse a un hombre que tiene más de una esposa y no necesariamente a una figura de poder (Melville, p. 40).

Desde la implantación del sistema de reducciones, en 1884, los mapuches han ido perdiendo muchos de sus recursos y tierras, y al incorporarse a la economía de mercado la mayoría han pasado a formar parte de los estratos económicos más bajos en las zonas rurales y urbanas. Al mismo tiempo, los mapuches han tenido mayor acceso a la educación, y la migración a centros urbanos ha aumentado su grado de aculturación. Los mapuches ahora se identifican con el concepto de comunidad que los cohesiona culturalmente, y se enfrentan a la civilización en vez de la guerra (Melville). Dillehay incluso plantea la creación de una nueva etnicidad mapuche a partir del sistema de reservaciones (Dillehay, 1990, p. 131).

#### 1) *Variación de la función de la machi por ubicación geográfica*

Los cambios básicos en la estructura del poder mapuche producidos en la época post-reduccional dejaron sus secuelas en las funciones sociales y rituales de la *machi*. El rol de *machi* varía según la región y tiene una relación directa con la presencia o ausencia de jefes rituales, la cercanía de su comunidad a centros urbanos y la intensidad del cultivo agrícola. Esto se refleja claramente en la participación de la *machi* en el ritual colectivo de petición o gracias, el *nguillatún*. Encontramos que en algunas regiones oficia como sacerdote ritual y embajador místico en el *nguillatún* sirviendo de lazo

principal entre la comunidad ritual y su Dios, y que en otros simplemente participa como invitada.

Las fuentes etnohistóricas se contradicen con respecto al rol de *machi* en el *nguillatún*. Algunas indican que las *machis* no participaban en los *nguillatunes* a principios de siglo, sino que los *nguillatufe* o *nguenpin* (que se heredaban patrilinealmente), actuaban como sacerdotes rituales en estas ocasiones (Housse, p. 145; Augusta; Moesbach; Latcham, p. 677). Al contrario, Guevara indica que a veces participaban *machis* (Guevara) y Titiev (Titiev) y Housse (Housse), que tenían un rol fundamental en el *nguillatún* como sacerdotes rituales o embajadores místicos (Metraux). Estas contradicciones etnohistóricas se esclarecen al comparar datos antropológicos sobre este tema provenientes de distintas regiones.

Ya que la cultura mapuche tiene una organización tribal, en la que todos tienen que participar en su economía de subsistencia, no pueden existir especialistas religiosos o políticos de tiempo completo. La *machi* y el *nguenpin* o *nguillatufe*, también tienen que trabajar la tierra junto a su conglomerado familiar, y realizan actividades paralelas a su rol curativo o religioso para poder subsistir.

Hay que destacar también que aunque la *machi* mapuche deriva su función del chamán siberiano definido como "hombre médico, psychopompo, místico, sacerdote y mago" (Eliade, 1964 p. 4), son sus dimensiones curativas, medicinal y ritual, atribuidas a causas sobrenaturales las que se conocen más. Contrariamente a su dimensión sacerdotal, la dimensión curativa de la *machi* aparece constantemente en estudios recientes en áreas distintas: Schindler, Grebe, 1973; Robles Rodríguez, 1911 y 1912; Metraux; Latcham, Kuramochi; Noviello; Joseph; Gutiérrez. Podríamos pensar, entonces, que mientras la labor curativa es común a todas las *machis* mapuches, su labor sacerdotal se da sólo en algunas comunidades. Esto fue comprobado por los datos de campo que obtuve en áreas distintas.

Encontramos una gran variedad del rol de *machi* en el *nguillatún* según la región. En los valles centrales, en zonas cercanas a Temuco y la costa del centro sur, observamos un rol fundamental de la *machi* en esta ceremonia, mientras que en la zona sureña huilliche de Chaura y Lanco, ella tiene funciones curativas pero ninguna función en el *nguillatún*, y en la zona cordillerana del Alto Bío-Bío, donde nunca tuvo una función en el *nguillatún*, la *machi* ha desaparecido completamente.

En los valles centrales, en zonas cercanas a Temuco encontramos la existencia de una gran cantidad de *machis*, la mayoría mujeres, con funciones curativas y como ejecutantes en el *nguillatún*, y la ausencia de un jefe ritual, *nguillatufe* o *nguenpin*. Esta es una de las áreas mapuches más aculturadas.

Dice el cacique Domingo Catricura de Chihuimpilli, zona de Quepe: "Las *machis* en un sueño, por ejemplo, pueden ver que está peligrando la

cosecha y pueden decir “hagamos un *nguillatún* para que el Señor se compadezca de nosotros... entonces ella lo somete a consejo... y cuando la apoyan los caciques o si no hay caciques, los mayores, entonces se hace, pues. Para el *nguillatún* cada *machi* tiene sus honorarios, sus tarifas... pero un *nguillatún* sin *machi* es como una misa sin cura; tiene que haber siempre una *machi* que lo dirija, que haga hincarse a los hombres y las mujeres. Si Ud. me dice que en otra parte no es así, allá ellos, que no lo saben hacer bien, pero así es la manera”.

La *machi* también tiene un rol importante en el *nguillatún* en toda la zona de la costa del centro-sur (Foester, 1985, p. 76). En esta zona, tal como en los valles centrales la *machi* jugaría un rol mediador influyente en las relaciones internas de poder en la sociedad mapuche (Dillehay, 1985). Asistí a dos *nguillatunes* cercanas a la costa, una en Malalcahuello en las cercanías de Nueva Imperial y otra en las cercanías de Puerto Saavedra donde en efecto la *machi* oficiaba en el *nguillatún*. Las *machis* aquí también realizaban funciones curativas, y una en especial había sido buscada para ir a curar a lugares tan lejos como Temuco y Freire.

En la zona cordillerana pehuenche del alto Bío-Bío el rol de *machi* fue un préstamo cultural tomado de los mapuches; las *machis* están ahora desaparecidas, aunque en el pasado tuvieron funciones curativas. Ahora el cacique y otros funcionarios son los encargados de presidir el *nguillatún*.

Dice el cacique Antolín, del alto Bío-Bío: “Ya las *machis* han desaparecido, ya se habituó a no tenerlas... En antigüedad, según me conversaba mi padre, sí había. Él alcanzó a conocer una señora que tocaba *kultrun* y que veía a los enfermos... Hay ahora una médica yerbatera que da remedios, pero ya no hay de ese *machi*. No, es que aquí ya no hay de esa enfermedad de mal que hay en Temuco... Yo tengo *kultrun* porque soy el jefe y porque se usan en las ceremonias para tocarle a los *choikes*... la otra señora que tocaba también, ella no es *machi*, ella sabe los contenidos, sabe cómo se hace el *nguillatún*, de antigüedad... ella decía cuántos caballos, los colores y las cosas para las ceremonias... también está el *nguenkal*, que cuida la bandera... pero el *nguillatún* es una tradición religiosa donde oramos todos”.

En la zona pre-cordillerana huilliche de Chosdoi, más alejada (al sur) de centros urbanos, encontramos pocas *machis*, todas con poderes curativos, y la presidencia del *nguenpin* u orador en el *nguillatún* que también tiene un espíritu que se hereda.

Dice Rosendo Huisca de la zona: “En realidad en esta zona hay pocas *machis* aparte del *machi* Julio, la de Panguipulli y otra de Lanco prácticamente no hay... no hay más *machis* porque no hay gente que lo pueda hacer bien... sin embargo potenciales *machis* han habido... claro que el *machi* cura pero no tiene ningún rol especial en el *nguillatún*... es uno más... dentro del *nguillatún* tiene más importancia el *nguenpin*... El *machi* no tiene ningún rol social y político importante”.

La variación del rol de los *machis* a nivel regional tiene relación con el rol jugado por el *nguenpin* y la existencia de otras alternativas de salud. En las zonas cercanas a centros urbanos, que son más aculturadas no existe el *nguenpin*, y las *machis* tienen mayor participación comunitaria. Ya que es aquí donde realizan actividades anexas a su rol curativo tradicional como su ejecución pagada en el *nguillatún*, podríamos pensar que ésta es una innovación relativamente moderna (post-reduccional).

Esto es consistente con la observación de Faron de que las *machis* son pagadas para compensar las lagunas en el conocimiento de los jefes rituales (Faron, 1964, pp. 105-106), y lo que dice Latcham acerca de que la actuación de la *machi* en el *nguillatún* es una innovación relativamente moderna (Latcham, p. 677). También se puede relacionar con lo que dice Noviello de la *machi* como principal factor de cohesión (Noviello, pp. 115-116) y del rol de la *machi* como legitimadora de proyectos, acontecimientos y acciones de las comunidades mapuches frente a la reducción del poder político de los *lonkos* en el siglo xx por la sociedad dominante (Dillehay, 1985).

Si bien la ejecución pagada de *machis* en el *nguillatún* en las zonas cercanas a centros urbanos se entiende por la ausencia de jefes rituales, esto no explica por qué tienen que ser *machis* las que offician aquí, y no otros personajes. Yo pienso que hay una cierta relación entre la práctica de la agricultura intensiva en la zona de los valles centrales y la costa del centro sur, y la presencia de *machis* mujeres como officiantes.

Tradicionalmente el *nguillatún* tenía un énfasis militarístico, y los *machis* eran predominantemente hombres (trasvesti) que invocaban los *pillanes* para curar enfermedades, hacer adivinanzas y proteger a la comunidad (Cooper, p.750; Núñez de Piñeda y Bascuñán, p. 107; Olivares, p. 54). Estos *pillanes* eran espíritus ancestrales de caciques difuntos y *machis* difuntos y soldados muertos en combate, todos hombres (Bacigalupo, p. 240). Con la pacificación, el énfasis de los *nguillatunes* se volcó a la agricultura (Faron, 1968, p. 100). Se realizaban principalmente para pedir fertilidad y abundancia de cosechas, y dar gracias. En esta época empezaron también a predominar las *machis* mujeres. Aparecieron las primeras a mediados del siglo xviii (Cooper, p. 750; Moesbach; Augusta; Faron, 1964, p. 154), y predominaron sobre los *machis* hombres en la época post-reduccional. Estas *machis* eran regidas por el *cuyen* o la luna, el ser tutelar de la fertilidad, la generación, y la fecundidad (Latcham, p. 384), elementos necesarios para lograr una buena cosecha.

Encontramos que en la zona de valles centrales y costa del centro sur hay mayor proliferación de *machis*, y que la mayoría son mujeres. Son ellas quienes regidas por la luna, el principio femenino de generación, offician en el *nguillatun*, pidiendo fertilidad para siembras y animales en esta zona de agricultura intensiva. Además, con la implantación del sistema agrícola, la mujer también empieza a trabajar la tierra, por tanto su trabajo es más

valorado, y mejora su posición dentro de la sociedad. En las zonas cordilleranas y pre-cordilleranas no existe una agricultura intensiva como en la zona central, y la ganadería y la recolección continúan siendo importantes. Aquí el número de *machis* es menor, aunque se encuentran algunos *machis* hombres de excelente reputación, y tal como lo plantea Dillehay (1990, p. 94), las *machis* no ofician en el *nguillatún*.

## 2) Variación en el grado de adaptación de la *machi*

En la zona de los valles centrales encontramos la coexistencia de la medicina tradicional mapuche con la medicina tradicional popular y la medicina occidental. Las *machis* existen en forma paralela a los otros sistemas médicos y responden de distintas maneras ante la necesidad de mantener su vigencia.

La orientación cognitiva en cualquier cultura proporciona una base para comprender el acaecimiento de la enfermedad (Hallowell, p. 259), las definiciones y teorías culturales de la enfermedad varían. Entre los mapuches encontramos la existencia de enfermedades locales y enfermedades *huincas* y que usan de uno u otro sistema médico dependiendo de la clasificación particular dada a determinada enfermedad. A veces un mismo “episodio mórbido” (Oyarce, p. 45) puede recibir distintas conceptualizaciones y ser tratado por distintos agentes.

La *machi* mapuche opera en base a su relación con elementos sobrenaturales (espíritu familiar o *pillán*, y deidad o *nguenechen* y *wekufe* o espíritu maligno), la realización de actos rituales definidos culturalmente (*pewuntun*, *machitun*, *nguillatun*, *machiluwun*, *neikurrewen*) y el uso de plantas y otros elementos del medio para tratar enfermedades. Realiza una práctica médica de tradición histórica que supone una sistematización y experimentación en aspectos diversos como los etiológicos, de diagnóstico, y de tratamientos técnicos y terapéuticos. La *machi* emplea un complejo ideacional y de acciones que forman parte de un sistema o estructura más compleja, y que es sentida como identificatoria, ya que su ausencia demuestra una pérdida de identidad (Vidal). Además, la *machi* es portadora de la totalidad de las prácticas, creencias y conocimientos tradicionales relacionados directa e indirectamente con la cosmovisión mapuche (Grebe, 1972, p. 47, p. 71), y es una figura de autoridad con un nivel socioeconómico más alto que el promedio mapuche.

La cultura mapuche tiene un pensamiento esencialmente religioso-mágico donde la creencia tiene la fuerza de las cosas vividas y la fuerza de la tradición es más importante que las cosas razonadas. El pensamiento mapuche corresponde a la búsqueda de las causas de los fenómenos, sus respuestas son más amplias que las de la ciencia. Incluye un estudio y observación de los hechos en la realidad y permiten una acción y solución concreta a un

problema, y en el caso de una enfermedad, un tratamiento adecuado. Está orientado a la búsqueda de conductas de solución y tienen una connotación moral, ya que la persona capaz de usar la magia y los espíritus contra otro es alguien con características negativas. El modelo del brujo como figura moral opuesta actúa como una fuerza estabilizadora en la sociedad, pues ayuda a controlar la angustia individual y contribuye a regular las relaciones sociales ante ciertos conflictos. El pensamiento religioso-mágico mapuche por lo tanto es un intento racional de encontrar causas, le da importancia a la experiencia, consigue un nivel de abstracción y tiene una orientación fundamentalmente práctica (Barría).

La medicina tradicional mapuche está íntimamente ligada a un cuerpo de creencias, mitos y re-actualizaciones rituales que proporcionan pautas normativas para la interpretación de sus formas y contenidos (Eliade, 1966, vol. xv, p. 1135). El mapuche piensa que las enfermedades se producen por causas naturales o sobrenaturales, y que hay enfermedades por incumplimiento de normas y enfermedades no mapuches o *huincas*. Para los mapuches la génesis de la enfermedad es personalística, atribuida a terceros (Oyarce, 1988, pp. 41,42). Los síntomas de la enfermedad se clasifican según su intensidad, duración y localización, y su tratamiento puede ser empírico, ritual, o profiláctico para evitar la acción de un agente sobrenatural o prevenir una enfermedad natural (Grebe, 1975, p. 2, p. 5). Grebe sostiene que los componentes mágico-religiosos y empírico-naturales tienden a fundirse y complementarse recíprocamente por creerse que su uso simultáneo refuerza su actividad (Grebe, 1970, p. 13). Encontramos que las enfermedades atribuidas a causas sobrenaturales, como "el mal tirado", sólo pueden ser curadas por la medicina mapuche. La medicina popular y la occidental a veces son preferidas para curar enfermedades naturales, por ser más económicas o eficientes.

La medicina tradicional popular es aquella que surge de un proceso de aculturación en que las creencias y prácticas aborígenes pre-hispánicas y las europeas son re-interpretadas y funcionan como un todo integral (Oyarce). Junto a la medicina se produce el sincretismo religioso e influyen una serie de creencias cristianas y católicas: el uso de medallas, cruces y estampas en calidad de "contras" y con fines terapéuticos. También es frecuente el uso de fármacos (Grebe, 1970, p. 16). Grebe plantea que la influencia de la medicina popular sobre la medicina indígena depende del grado relativo de tradicionalismo y el aislamiento geográfico de los grupos indígenas (Grebe, 1975, p. 1). Nosotros encontramos efectivamente que el uso de la medicina popular y occidental es más fuerte en las zonas cercanas a centros urbanos.

La coexistencia de los sistemas médicos tradicionales mapuches y populares con la medicina occidental no implica un abandono de las creencias tradicionales mapuches (Vergara). Los agentes médicos de la medicina popular como yerbateras y meicas pueden reemplazar a las *machis* en el trato

de enfermedades producidas por efectos del frío, calor, aire, alimentación y algunas causas mágicas. Pero las enfermedades atribuidas a posesión de espíritu maligno, pérdida del propio espíritu y otras causas sobrenaturales (generalmente enfermedades agudas, graves o crónicas (Grebe, 1975, p. 5) incluyendo enfermedades mentales), sólo pueden ser tratadas por *machis*, y en este caso son insustituibles.

La influencia del sistema capitalista y la noción de modernidad también han afectado a los tipos de enfermedad tratados más comúnmente por las *machis*, especialmente en la zona estudiada de los valles centrales. El rol de *machi* en el siglo xx es bastante distinto al del siglo xvi. El cambio abrupto de una orientación netamente religiosa-metafísica mapuche a la influencia de la orientación más capitalista de la sociedad dominante ha producido confusión e incertidumbre. La migración masiva de mapuches hacia centros urbanos ha contribuido al sentimiento de desarraigo. Es frecuente que el mapuche que intenta incorporarse al sistema urbano chileno experimente desadaptación y segregación, separación familiar y fracaso laboral (ante sus expectativas). Estos problemas son producto de la confrontación cultural y el cambio en la estructura socioeconómica. Algunos autores incluso llegan a asociar ciertas alteraciones mentales con migración y movilidad social (Munizaga *et al.*; Cid-Araneda *et al.*).

En la actualidad, la competencia y la tensión siempre existentes en la sociedad mapuche se han intensificado con el problema de división de tierras disminuidas, y la desigualdad en la distribución de recursos. El concepto de enfermedad va íntimamente ligado a la mala suerte, la incertidumbre y la pobreza, y el exceso de riqueza también se relaciona con el mal (Grebe, 1970, p. 14). Como resultado, la demanda por los servicios de *machis* en el rubro de curaciones espirituales, psicósomáticas y mentales ha aumentado considerablemente.

Dice al respecto una *machi* de Chol-Chol: “Ahora el mal es la enfermedad más común que hay, es lo que más curo yo a la gente, es por la envidia que hay ahora entre la gente, de otras cosas casi ya no curo yo”.

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

El rol del chamán como representante de una identidad étnica tiene un lugar seguro en la sociedad tradicional, hasta que es amenazado por las presiones del cambio cultural. A partir de entonces, las actividades alternativas de medicina compiten con los chamanes afectando su habilidad para llevar a cabo esta actividad de manera efectiva (Langdon, p. 46). Ante esta

situación Landy (Landy) plantea tres posibles respuestas del chamán: el rol curativo adaptado, el atenuado, y la existencia de nuevos roles emergentes.

En el caso mapuche, coexisten las tres respuestas como producto del proceso de mantención y cambio cultural que se está viviendo. Esta situación crea distintas expectativas en torno al rol de *machi* y una fuerte individualidad en las respuestas de estos especialistas religiosos.

El chamán que toma el rol adaptado hace una nueva síntesis de sus roles, atributos y expectativas que los pacientes tienen de él. Deja a la medicina moderna las enfermedades que son fácilmente curables con una moderna tecnología, y se dedica a las enfermedades psicosomáticas y mentales que se atribuyen a causas sobrenaturales. Estas son las enfermedades que crean mayor incertidumbre para los mapuches, o que tienen un resultado de curación menos visible en la medicina científica, como plantean Barría y Ramos (Barría y Ramos, p. 174).

Esto incluye la cura de enfermedades como el *wekufutun* producida por la acción directa o indirecta de los *wekufe*, el *kalkutun* producida por la acción de *kalkus* o brujos, y aquellas producidas por la acción de dioses del panteón mítico quienes suelen castigar a los humanos por actos indebidos, sanciones por incumplimiento de obligaciones rituales y anuncio de la vocación chamánica (Grebe, 1970). Además tratan ciertas enfermedades psicológicas mapuches como el “exceso de pensamiento”, “no hallarse” y “susto” además de “mal” que sólo pueden ser tratados por la *machi*. Los mapuches con enfermedades mentales, que han sido tratados por psiquiatras en la ciudad han sido diagnosticados más comúnmente como esquizofrenia, depresión aguda, y psicosis oniroide donde el paciente tiene vivencias romántico-fantasiosas (Biederman *et al.*; Cid-Araneda *et al.*; Barría).

La *machi* tiene más éxito curando estas enfermedades en la cultura mapuche, ya que conoce el mundo de los espíritus, tiene una amplia gama de poderes, y el paciente es pasivo frente a la enfermedad desconocida. A veces se especializa en algunas actividades o actúa solamente como suertera o yerbatera. La supervivencia de las *machis* en las zonas cercanas a centros urbanos está en su capacidad para adaptarse a las necesidades de sus pacientes, que incluyen mapuches, chilenos, y ocasionalmente, extranjeros.

En mi trabajo de campo encontré que las *machis* que tenían importancia regional se quedaban en las zonas cercanas a centros urbanos o viajaban a las ciudades en ciertos días para atender a la clientela en su “consulta”, a la usanza del sistema médico occidental. Observé *machis* que atendían de esta forma en Temuco, Freire, Villarrica y Pitrufquén.

En la consulta de un *machi*, en Villarrica observé cómo mapuches y no-mapuches esperaban ver al *machi*, que traía consigo un bolso lleno de hierbas para los clientes. En algunos casos actuaba como yerbatero sin usar elementos rituales o mágicos; en otros, diagnosticaba la enfermedad a través de la orina, que también usaba para adivinar la personalidad del individuo.

algo propio de *machis* y algunas meicas. En una oportunidad fue una señora sin muestra de orina, y al preguntarle al *machi* sobre este hecho, me dijo: “Bueno, no, es que a veces la gente viene a pedir consejos no más, necesitan alguien que les hable bien y les ayude, eso también es mi trabajo”. En esta oportunidad actuó de sicólogo o consejero. Además, este *machi* realizaba los otros tratamientos terapéuticos mixtos, rituales y empíricos, exclusivos de *machi* como el *ulutun*, rito de curación de enfermedad leve y el *datuun*, rito de enfermedad de curación aguda.

Conocí además a dos *machis* que eran enfermeros y que combinaban sus conocimientos de la medicina occidental con la mapuche tradicional. Dice uno de ellos: “los remedios occidentales también están hechos de cosas naturales... que uno tome remedios occidentales cuando uno no está de *machi* no le puede hacer mal... porque la doble personalidad del *machi* es también como la doble actividad de los remedios, algunos de farmacia y otros de *machi*”. A veces encontramos que las mismas *machis* usan de la medicina occidental cuando ésta es más eficiente, como el caso de una *machi* de Rucahue que se operó de apendicitis.

El hecho de que algunas prácticas antiguas ya no se realicen demuestra la reformulación de las prácticas consideradas esenciales para ser *machi*. Encontramos, por ejemplo, que ya no se usa la incisión en la lengua de las *machis* recién iniciadas que se observaba todavía a principios de siglo (Robles Rodríguez, 1942, p. 67). Comenta sobre esto una recién iniciada de Truf-Truf: “eso no, no sé si los antiguos lo hacían... ahora no... uno puede ser buen *machi* así no más... si uno se sufre tanto igual... a mí no me gustaría que me lo hicieran”. También encontramos que muchas *machis* han dejado de diagnosticar por la ropa (el “*pewutun*”), que requiere entrar en trance, a cambio del diagnóstico por la orina, que es más rápido y eficiente. El uso del sueño chamánico en las curaciones es muy común, pero la adivinanza a través de la autopsia de animales previamente contaminados con emanaciones del enfermo es cada vez menos frecuente. La autopsia del cadáver de un mapuche para determinar la causa exacta de su muerte también está desapareciendo.

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

Los roles de curación atenuados ocurren cuando los chamanes continúan con sus roles tradicionales ignorando las nuevas necesidades de la clientela y las fuerzas competitivas. En estos casos la clientela acude muchas veces al

doctor o a la posta porque es más barato. A veces es difícil convencer a la juventud de tomar el rol del chamán tradicional (Landy: 1974:114). Muchas veces estos roles tienden a perder credibilidad frente a los jóvenes que no se sienten identificados con ellos. En este caso el status del chamán en la comunidad disminuye y es identificado con roles marginales como la brujería por el grupo de no creyentes.

Dice el hijo de una *machi* muy antigua de Pichi-Quepe: “Ella es de la más tradicional de las *machis*.. no habla el castellano, no se entiende con el *huinca*, y sólo ve la enfermedad así cuando está con el espíritu no en el orín como las otras *machis*... bueno ahora ella ve poca gente... la gente viene cuando es una enfermedad grave no más que se tiene... porque ella sabe hacer de ese tratamiento del *machitum* y es caro y se agota mucho ella... así no más en hierbas no trata a la gente... la gallada para esas cosas va adonde otras *machis* que sí ven en eso... ella es muy viejita... trabaja todavía como de antigüedad”.

Comenta Rosendo Huisca de Chosdoi: “si la posta está cerca la gente va a ir adonde la posta... la existencia de las postas ha dejado un poco de lado las especialidades del campo... *machi*, matrona, la que arregla huesos... es que la juventud se cree más inteligente, no creen nada de la cosa mapuche y van siempre a la posta”. De esto comenta una joven *machi* de Rucahue: “la *machi* es algo que la juventud no lo entiende, lo miran con desprecio porque piensan que algo tiene que ver con brujería... bueno, en realidad yo tampoco creía en las *machis* hasta que me tocó ser yo para creer en verdad”.

Los roles curativos emergentes son los roles paralelos a los de *machi* que aparecen para satisfacer las necesidades actuales de las personas e incluyen muchas veces aspectos y funciones de varios de los roles precedentes. Estos nuevos roles emergentes tienen carácter popular y no necesariamente están vinculados a una identidad étnica.

Winkelman plantea la existencia del chamán/curandero, del curandero y del medium frente al proceso de aculturación. Aquí ya habría mayor especialización de actividades, un menor status social, expectativas distintas de los pacientes, y una mayor formalidad en la adquisición del status profesional. El problema con la tipología de Winkelman es que hay algunos practicantes religiosos como la *machi* mapuche que tienen algunos atributos de una categoría y otros de otra (ver Winkelman).

En el caso mapuche, algunos cronistas documentaron la existencia de especialistas como agoreros, adivinos, magos y herbolarios y sacerdotes además de *machis* (Oña, Ercilla, Luis de Valdivia, Febres) ya en esa época. Es difícil discernir aquí si ellos realmente supieron distinguir entre una profesión y otra, o si simplemente estaban refiriéndose a algunas de las funciones de *machi*, como plantea Metraux (Metraux). Este problema de delimitación de profesiones se extiende al siglo xx, al no haber consenso sobre cómo las *machis* adquieren funciones diversas. Algunos plantean que

las *machis* incrementaron sus funciones al absorber las de otros especialistas (Housse, p. 87; Latcham, p. 435), mientras que otros piensan que es la *machi* la que se especializa. Más recientemente, Vidal (Vidal, pp. 3-4) plantea que existieron roles tradicionales mapuches paralelos a la *machi* como las adivinas, las que diagnostican y las que realizan terapéuticas específicas, pero que están en proceso de desaparición y sólo se encuentran en ciertas comunidades aisladas.

Hoy en día encontramos la existencia de yerbateras, médicas, suerteros y parteras (de la medicina popular) además de *machis* (Vergara, p. 34; Foester, 1985, p. 109), aunque sigue siendo difícil establecer las fronteras entre una y otra profesión (Oyarce, p. 44). La dificultad de establecer claras líneas divisorias entre un rol y otro indica la flexibilidad y la superposición de los mismos. El origen de estos roles es poco claro, pueden provenir tanto de las distintas especializaciones de la *machi* como de otros especialistas paralelos, o ser totalmente nuevos.

Encontramos que las médicas (las portadoras integrales de la mayoría de los recursos y especialidades de la medicina popular), trabajan también con espíritus heredados como las *machis*, pero no asisten al *nguillatún* (Foester, 1989, p. 111). Las yerbateras (que practican la medicina herbolaria) tienen un servicio más impersonal que la *machi*. Oyarce cuenta el caso de una meica yerbatera evangélica que diagnostica en trance, hace canciones-oraciones en mapuche y usa la Biblia ritualmente en vez del *kultrun*, como la haría la *machi* (Oyarce, p. 44).

Comenta una *machi* de Nueva Imperial: “mi abuela era yerbatera, sabía remedios, como médica, no tenía *kultrún* sí... la médica tiene menos poder que la *machi*”. Una *machi* de Millali indica “las médicas dan remedios... también atienden al *huinca*... pero pocas saben de hacer de ese *machitun*”.

Las “suerteadoras” existen hoy como especialistas. Ellas no hacen curaciones sino que indican la persona que hizo el mal, el tipo de mal y adivinan cosas. Como encontramos suerteras en las zonas urbanas desvinculadas a lo mapuche y también *machis*-suerteras (*machi* “*Pewun*” o adivina), es difícil saber si su origen es antiguo o popular como indica Vergara (Vergara, 1992, p. 34).

Cuanta la señora Rosa de la zona de Rucahue: “fui a una suerteadora que había en Pitrufrquén que era muy buena... me dijo que mi hija estaba mal pero estaba viva... me dijo que llevara una foto porque con eso la llamaba... me dijo si la niña se da vuelta va a volver, si no, no, y le costó pero se dio vuelta... según ella la misma patrona la tenía secuestrada”.

El rol de partera o matrona que ve los problemas que tienen que ver con el nacimiento de un niño parecen haber sido atributos de la *machi* anteriormente. Dice una *machi* jovencita de Truf-Truf: “yo heredé el espíritu de mi abuela *machi* y ella también atendía partos, eso es lo que me han contado”. Dice una *machi* de Millalí: “yo también atiendo partos de esa la Sra. Amelia,

yo le hice nacer los tres chiquillos y la última que costó... sí, la *machi* tiene que saber hacer de todo mamita... claro que ahora hay unas que hacen de eso no más... matrona que se llama”.

En la cultura mapuche los roles tradicionales adaptados y los emergentes son más comunes que los atenuados. Esto indica que la cultura mapuche está buscando mantener una forma de identidad frente a los procesos de cambio. La *machi* actual trata cada vez más las necesidades psicológicas y de incertidumbre de su propia cultura en crisis, que se manifiestan como enfermedades sobrenaturales como el mal. En este aspecto ella no compite con los agentes de la medicina tradicional (roles emergentes) ya que ellos carecen de la dimensión religiosa-sobrenatural complementada con un adecuado tratamiento en hierbas específicas para esta enfermedad. El vuelco de algunos *huincas* a las *machis* en situaciones de enfermedades incurables o crisis, reitera la idea de que ellas suplen necesidades que no se encuentran en otros roles, y que en vez de desaparecer, se van abriendo nuevos campos de acción.

### 3) *Tipos de llamamiento y connotación de las machis*

Los estudios clásicos sobre *machis* mapuches plantean que la obtención de poderes chamánicos es siempre a través de sueños, visiones y enfermedades especiales o *kisu-kutran* (Grebe, 1975, p. 32), que todas las *machis* tienen estas tres experiencias y no se pueden heredar los poderes (Faron, 1964, p. 140). Además plantean que todas las *machis* necesariamente tienen que pasar por un período de entrenamiento y aprendizaje con un *machi* consiguado que dura un año o más (Metraux; Faron, 1964).

Contrario a lo anterior, mis estudios demostraron que no todas las *machis* tuvieron un entrenamiento formal. Además las *machis* obtienen su poder de forma distinta y se maneja una tipología de *machis* donde las que se hacen de una forma son celosas o críticas de las de otro tipo. Aunque los sueños, las visiones y las enfermedades siguen siendo experiencias comunes, encontramos *machis* con enfermedades y sueños pero sin visiones, otras que solamente tienen sueños, y otras con los tres elementos.

Encontré tres tipos reconocidos de llamamiento de *machi*: las de espíritu heredado, *machis* de *perrimontum* o visión, y las que se hicieron espontáneamente después de una catástrofe natural. Además encontré otra clasificación, independiente de la primera que se relaciona con la connotación positiva y negativa de las *machis* y es más subjetiva. Estas son las llamadas *machis* del sol y *machis* de la luna.

Existen antecedentes para los tres tipos de llamamiento en el chamanismo asiático. En el centro y noreste de Asia encontramos distintas formas para reclutar chamanas: la transmisión hereditaria de la profesión y la vocación espontánea. Además se encuentran casos donde el individuo se hace chamán por voluntad propia o por la voluntad del clan (Eliade, 1964, p. 13) pero con

menos prestigio. En Siberia también encontramos la vocación espontánea o el chamanismo hereditario (por línea femenina), pero como comenta Karjalainen al final, ambos tipos son siempre un don de los dioses (Karjalainen en Eliade, 1964, p. 15).

Veamos ahora los tipos de llamamiento de *machis* mapuche con estos antecedentes en mente.

Las *machis* con espíritu heredado heredan su espíritu de un antepasado *machi* del lado materno de la familia, muchas veces de la abuela materna ya muerta. Faron (1964, p. 140) nota esta tendencia de obtener el saber chamánico del lado materno de la familia pero insiste en que no se heredan poderes chamánicos de la madre o de los parientes femeninos. Mi experiencia fue que las *machis* mujeres, u homosexuales y por lo tanto con espíritu femenino, sí heredan su espíritu del lado materno de la familia, pero que este espíritu tiene que ser el de una mujer *machi* ya muerta, y por lo tanto es raro heredarlo de la madre. Este sistema de “herencia” femenina es paralelo e independiente del sistema de descendencia patrilineal donde madre e hija serían de linajes distintos. Así, como plantea Faron (Faron, 1964, p. 155) las *machis* mapuches no manejarían los espíritus patrilineales ancestrales a su propio linaje, y que las *machis* también se casarían fuera del sistema de casamiento matrilateral por primos cruzados.

La herencia en el caso de *machis* hombres es más difícil de explicar y existen en menor cantidad. Un *machi* hombre de la zona de Villarrica me contó que había recibido su poder de su abuelo que era *machi*, y que su espíritu era femenino.

Las *machis* con espíritu heredado también son elegidas por su dios. Ya que las familias mapuches son tan numerosas, el poder de *machi* podría recaer en cualquier mujer de varias generaciones posteriores a la antigua *machi*. En este sentido, la que hereda este poder es también una “elegida”. Estas *machis* heredadas suelen recibir su poder de jóvenes, sufren de graves enfermedades y todas pasan por un largo período de aprendizaje con una *machi* consagrada antes de ser iniciada en su profesión.

Dice una *machi* con espíritu heredado de Rucahue: “yo nací con esa enfermedad de *machi*... antes de que naciera el espíritu ya estaba conmigo... compartí el espíritu de mi abuela hasta que ella murió... allí lo heredé... dicen que se parece a mí por el trabajo, en la manera de ser, de hablar... cuando ando recorriendo las mismas partes donde fue ella me dicen que acaso soy la misma *machi*... tenemos el mismo espíritu... que es fuerte, celoso y me manda... antes yo era más desordenada, más juvenil, ahora no... la voz de mi espíritu es así triste, bien llorosa que es la voz del espíritu... a veces cuando yo no hago las cosas que el espíritu me pide como levantarme a las cuatro de la mañana a tocar *kultrun* entonces ese día ando mal... y cuando yo me muero mi espíritu va a volver a caer en otra persona y no lo va a dejar tranquilo hasta que no sea *machi*.... entonces esta *machi* nunca se va a acabar”.

Estas *machis* son castigadas con duras enfermedades hasta hacerse *machis* y en caso de no hacerlo mueren o llevan una vida miserable. Dice una *machi* con espíritu heredado de Rucahue: “mi enfermedad de *machi* fue terrible, sentía frío, temblor de estómago, sin ganas de comer ni que me hablaran, y con nada me sanaba aun tomando remedios de campo... me salía espuma de la boca, parece que me desmayaba, me salían ronchas, no sabía lo que hacía”. Cuenta de alguien que no quiso tomar el espíritu heredado: “Había una señora que no quiso recibir el espíritu que ella heredó y murió como hace dos meses atrás, pero se pudrió viva la pobre... es que quería ser persona normal”.

Observé que las *machis* con espíritu heredado, o que se hicieron *machis* de jovencitas eran más valoradas que las que se hicieron *machis* después. Cuenta un jovencito mapuche de Mahuidache: “la *machi* de acá esa no, se hizo *machi* de vieja ya esa... no tiene nada espíritu”. Dice una *machi* joven de Rucahue: “las *machis* con espíritu así elegido por herencia, no hay problema la gente lo cree, claro que mi maestro que también tiene ese espíritu y tiene más experiencia a él le creen más que a mí”.

Las acusaciones de brujería parecen también heredarse. Dice una *machi* de Millali: “no es que mi abuela estaba de bruja ella... entonces por eso era que me dicen a mí que soy bruja... por mi abuela... me decían a mí y a mí me enoja pero mi abuela de por verdad de que era bruja”.

Observé que dos de los *machis* con espíritu heredado tenían un *rewe* con la cara mirando hacia el este y los escalones hacia la puerta de la casa y que otros dos simplemente tenían un *rewe* sin cara. Un *machi* de Sanja que cambió su *rewe* al poco tiempo de tenerlo para ponerle la cara mirando al este y no hacia el oeste me explicó la razón de esto: “el *rewe* con la cara mirando hacia el oeste como ésta no me deja trabajar bien, a lo mejor sirve para las *machis* de *perrimontuni* pero a mí no me sirve... se equivocó la *machi* que me lo puso... tienen que mirar hacia adonde sale el sol, no adonde entra, no puedo orar al *rewe*, tengo que orar al este junto con la cara del *rewe*”.

*Machis* llamadas durante catástrofes naturales. Encontramos antecedentes de este tipo de *machi* entre los Buryat de Siberia donde existen en forma paralela a las *machis* heredadas. Estos son chamanes elegidos por “accidente” al ser alcanzados por un rayo o al serles entregadas piedras del cielo (Eliade, 1964, p. 19). Estas piedras pueden compararse al *lican-cura* mapuche que cae del cielo y son “usadas por las *machis* para atraer los poderes benéficos para lograr la curación de los enfermos” (Kuramochi, p. 67).

Conocí a tres *machis* de catástrofe natural o accidente. Dos se “hicieron” en el terremoto del 60, una de Millali y el otro de Huichahue, y otra que se hizo *machi* durante un diluvio que hubo muchos años atrás en Quepe. Dos de ellas manifestaron no haber tenido las típicas enfermedades de *machi* de las *machis* heredadas. Estas *machis* tampoco pasan por un período de aprendizaje y entrenamiento, y generalmente son de mediana edad cuando

se hacen *machis*. Dos de estos *machis* tenían *rewe* con escalera con cara mirando al oeste (hacia la casa) y otra un *rewe* liso con la cara mirando hacia la entrada de la casa, al oeste.

Cuenta una *machi* de Millali: “cuando pasó año 60 yo puse de este chamal, más de treinta años que ando con vestido yo antes... yo me soñé esa vez que tomaba mi *kultrun*... pero a mí no me dijeron nada de eso de la escalerita del *rewe* yo no lo subo... esa vez la *machi* Avelina me vino a ayudar, tratamiento me hizo la viejita... todos vinieron a ayudarme para el baile de *machi*, todos los días llovía, todos los días tocaba *kultrun*... se calmó el terremoto... después sentía que el Dios me daba de esa caballo, toro, pero no era nada *perrimontum*, era mi fuerza... estaba como borracha... yo me hice allí no más con el terremoto... yo no enfermaba, por eso era que yo admiraba que las otras *machis* se enferman y van a buscar a otras *machis* para que las sanen”. Esta *machi* niega tener un *perrimontum*, sin embargo se identifica con el caballo y el toro, personajes típicos de esta visión. Carrasco explica este fenómeno por la negación de algunas *machis* a pensar en el acto de tener una visión como tal (Carrasco).

Comenta sobre las *machis* de catástrofe natural una *machi* de espíritu heredado de Rucahue: “... la verdad es que no entiendo cómo la gente se puede hacer *machi* así tan fácil como los que hicieron para el año 60, sin enfermedad, sin ir a estudiar a la casa de un maestro, no sé cómo será”.

Sobre esto cuenta el cacique de Chihuimpilli: “hace muchos años atrás hubo un diluvio cuenta mi mamá y de repente esta *machi* le salió la inspiración y salió de la casa y fue en el día y se fue a un laurel y se centraron los relámpagos, los truenos en ese árbol, y como que se espiritúo y empezó a dar órdenes que teníamos que comprar género blanco y hacer un *nguillatún*... así no más se hizo *machi*”.

*Machis* de *perrimontum* llamadas a través de una visión. Aunque no todos los *perrimontum* o visiones son para ser *machi*, éstas son las más conocidas en la comunidad. Si un *perrimontum* es considerado como “de *machi*” por una *machi* consagrada, entonces la neófita toma este rol sin la obligación de someterse a un proceso de entrenamiento. Generalmente tienen enfermedades. Grebe (1975, p. 32) encuentra una enfermedad específica que se desarrolla después del *perrimontum* o visión llamado *perrimontum-kutran* que es diferente e independiente de la enfermedad de *machi* que se da a través de todo el período de iniciación llamado *kisu-kutran*.

Las tres *machis* de *perrimontum* que conocí tenían sus *rewes* con escalones y la cara al mismo lado, hacia el oeste. Dado que la interpretación de si es *perrimontum* de *machi* o no, es un tanto subjetiva, es más difícil para ellas obtener credibilidad, y a veces su rol es visto como un tanto ambiguo.

Dice una *machi* de *perrimontum* de Malalcahuello: “No es nada sueño, es verdad lo que uno ve, ve cosas, yo tuve *perrimontum* en la niebla, en el

agua... vi un toro en el agua y tenía tremendos cachos en la cabeza como usan los *choikes* y unas patas chiquititas y después vi a una culebra encima del canelo, como cintas tenía en la cabeza... una *machi* vino para acá pero me dijo que me iba a recibir sola no más, que me había bajado el espíritu tarde, a los 21 años, pero que iba a ser *machi* grande y poderosa”.

Los poderes de las *machis* de *perrimontum* también se pueden heredar. Así lo explica una *machi* de Rucahue: “los de *perrimontum* también se heredan, si mi abuela hubiera hecho *machi* de *perrimontum* yo también hubiera quedado de esos, los *machis* de *perrimontum* son más y también la gente los tiene más distanciados porque no se sabe si son buenos o malos... pero la herencia es diferente porque las que tienen *perrimontum* se pueden sacar todo eso de *machi* con un *machitun* y quedar bien, pero las de herencia de espíritu como yo, no”. Una *machi* de *perrimontum* corrobora la idea de herencia de su espíritu: “Dijo mi mamá que cuando yo nací había truenos, truenos grandes... lo que pasa es que mi bis-abuela era *machi* así de *perrimontum*, dice que a ella siempre lo perseguía así como que veía a un lagarto... de allí que ese espíritu me tomó a mí”.

Algunas de las *machis* de *perrimontum* sufren enfermedades graves y otra no. Sobre esto comenta una *machi* de *perrimontum* de Malalcahuello: “Cuando chica me lo pasaba enferma, con nada se me quitaba la enfermedad, sufrí tanto, demoré años para que se dieran cuenta de que es lo que era... hay otras *machis* de *perrimontum* que ni sufren para hacerse *machis*... yo le doy un combo si las veo porque así se lo merecen ellas”.

Las ideas ambiguas que se tiene de las *machis* de *perrimontum* parecen derivar de la dificultad que tiene la gente para distinguir entre los *perrimontum* de *machi* y los *perrimontum* de personas corrientes considerados como visiones negativas.

Generalmente los *perrimontum* son encuentros con espíritus del agua. La ambivalencia que se tiene acerca de los *perrimontum* en general se debe a que dependiendo del tipo de *perrimontum* encontrado, pueden traer buena o mala fortuna.

A comienzos del siglo XVII, el padre Luis de Valdivia encuentra el *perrimontum* asociado a algo milagroso por un lado, y a un mal agüero de la tierra por otro (Valdivia). Grebe clasifica el *perrimontum* como un *wekufe* o espíritu maligno de la tierra, un animal extraño que aparece en alucinaciones y como lo que causa las enfermedades pre y post-iniciáticas de la *machi* (Grebe, 1970, p. 7). También encuentra una asociación hecha por personas mapuches entre *perrimontum* negativos y ciertas enfermedades congénitas (Grebe, 1972, p. 70).

Sobre las visiones corrientes, dice una *machi* de *perrimontum*: “esa señora que vino tuvo un *perrimontum* malo, vio cosas malas, culebras en el monte, eso es espíritu en contra que tiene la gente... no todos los *perrimon-*

*tum* son buenos... esa señora no es *machi* tiene puro *perrimontum* malo. hay que hacerle tratamiento en hierbas, oración... el *machi* de *perrimontum* es la verdadera *machi*, así tienen que ser... pero de *perrimontum* bueno como el mío, si no pueden ser brujas”.

Las *machis* de otros tipos tienden a agrupar a todas las *machis* de *perrimontum* en una sola categoría con características negativas. Dice una *machi* de Millali: “esas de *perrimontum* ven cualquier cosa: rayo, culebra, *piwichen*... cuando lo ven después hacen cualquier maldad la gente, se quema el cuerpo”. Dice al respecto un *machi* de Mahuidache: “el *machi* de *perrimontum* no se da el tiempo de aprender para qué sirve cada remedio, tiene un paquetón de remedios y a todos les da lo mismo... no es que ellos no aprenden todo con otra *machi* tampoco”.

*Machis* de la luna, del sol y de Dios. Existe otra clasificación de *machis* que no se reduce al tipo de llamamiento y es más subjetiva: *machis* hechas por Dios, *machis* de la luna y *machis* del sol. Grebe encuentra una relación entre la luna y la vida y el sol y la muerte. La luna tendría una connotación positiva y el sol sería ambivalente ya que hace madurar las siembras pero también se inclina hacia el mal (Grebe, 1972, p. 70).

Las *machis* hechas por Dios y los de la luna tienen connotación positiva. La *machi* mujer es llamada *nguencuyen* o dueña de la luna que rige el principio de fertilidad. Encontramos que las deidades menores mapuches están ligadas a llamamientos, poderes y espíritus de *machi* de este tipo. Los dioses de la fertilidad *meli kiyen* invocados por *machis* son representados por la luna. Es por esto que las *machis* se inician y hacen cambio de *rewe* con la luna llena. *Wunelfe*, la estrella de la mañana, les entrega el poder a las *machis* a través de sueños, es a esta estrella a quien las *machis* oran al amanecer con su tambor ritual. Es a través de sueños que las *machis* se comunican con las deidades para obtener remedios. Finalmente *meli wanlen* son las deidades de las estrellas que traen la luz y le dan los espíritus a las *machis* (Grebe, 1972, p. 85). Es por esto que muchas *machis* de la luna pintan en su *kultrun* figuras de estrellas y lunas en los colores blanco y azul que son asociados al *wenu mapu* cielo donde viven los dioses y espíritus benignos.

Las *machis* del sol son ambiguas. Ninguna *machi* se autodenominó del sol, pero sí hubo casos donde clasificaron a algunas de sus colegas como tales. El sol a veces se encuentra vinculado a espíritus malignos como es el caso de Metraux (Metraux, p. 206) que afirma que *anchimallen* es la esposa o amiga del sol. Mis estudios de terreno me demostraron que aunque parece haber algún parecido entre las *machis* del sol y las *kalku* o brujas, ya que ambas son denominadas negativamente por otras personas y no autodenominadas, no son iguales. Mientras la clasificación de algún individuo como *kalku* es importante a nivel comunitario y requiere cierto consenso, la clasificación como *machi* del sol parece derivar solamente de sus colegas y es más subjetiva y variable. Además, ser clasificada como *machi* del sol es

mejor que ser *kalku*. Las *machis* del sol pueden ser ambiguas, pero son *machis* al fin; las *kalku* se relacionan directamente con el mal, y se les niega ese elemento de ambigüedad.

Debido a la gran rivalidad que existe entre *machis* es muy común que se acusen mutuamente de ser *machis* malas o con connotaciones negativas. Las evaluaciones positivas entre *machis* se dan solamente en el conglomerado de *machi*-profesor y sus alumnos o en el caso de una *machi* que haya sanado a un pariente.

Sobre las *machis* del sol y de la luna dice un *machi* de Mahuidache: “Las *machis* de la luna son personas pacíficas, tranquilas, que les gusta la verdad.... dependen de la luna... los del Señor no toman en cuenta los astros... se dan exclusivamente con el Señor.... y los del sol son buenos a veces, risueños, yo lo confundo un poco... no me gusta su actitud... son muy violentos... son medios traidores... porque quieren mandarse la parte... como que quieren alejarse de Dios. Esa *machi*... ella es del sol porque le gustan las travesuras, le gusta también la plata, entonces burlarse de otros, de repente es mañosa”.

Referente a lo mismo dice una *machi* de Millali: “del sol ese era de antigüedad, ese se come a la gente se muere la gente... con el sol pelea la luna... la luna ese es el que defiende a la gente, ese es poderoso... allí me ayuda a mí... Por la luna era que tenemos todo el voz, voz del espíritu por Dios. Por la luna es que se habla la gente, la luna era que es vida. *Machi* del sol es malo, hablan cualquier cosa, hablan mal por eso es que no me ayuda el sol. El nuestro Señor es la luna... yo fuera *machi* del sol entonces podría mandarlo yo, al tiro podría morir aquí entonces Ud... no de la luna esa era yo”.

Cada tipo de llamamiento de *machi* conlleva una preparación distinta, pero no podemos afirmar categóricamente que un tipo es mejor o más confiable que otro. La clasificación de una *machi* como buena o mala profesional, y con un espíritu positivo o negativo, depende de sus características individuales y el grado de confianza que la comunidad tiene en ella. Como afirma una *machi* de Millali: “no son iguales todas las *machis* tampoco, algunas hablan por verdad, algunas no, eso lo sabe la gente”.

## CONCLUSIONES

Podemos concluir que las *machis* no son un grupo uniforme aunque tienen ciertas características generales que las agrupan bajo este término. Las diversas formas que toma el rol de *machi* tienen relación con su ubicación geográfica, la práctica de la agricultura intensiva y el culto a la fertilidad, la cercanía a centros urbanos y la existencia de jefes rituales. También influye su grado de adaptabilidad a los procesos de aculturación, y su tipo de

llamamiento y reputación en la comunidad. Además de esto, hay mucha variedad individual entre *machis* que tiene relación con sus vivencias y características personales, tema que será tratado en otra oportunidad.

Las *machis* son más prolíficas en las zonas cercanas a centros urbanos que en las zonas más aisladas. Es aquí donde se adaptan, satisfaciendo tanto las necesidades de mapuches como los de *huincas*, y recuperando la vigencia y credibilidad entre las nuevas generaciones.

La *machi* tiene mayor participación comunitaria en lugares donde los jefes rituales son menos importantes o tienen lagunas en su conocimiento ritual. Es en esta área donde se practica la agricultura intensiva y el *nguillatún* está orientado hacia la fertilidad oficiado por *machis* mujeres. La conexión entre los poderes generativos de la luna y la *machi* mujer son esenciales para que el *nguillatún* surta efecto dando una cosecha abundante.

La capacidad adaptiva de la *machi* y la existencia de roles emergentes de la medicina popular superan en gran medida la poca fe de la juventud en el rol tradicional curativo de *machi*. Además, la *machi* adaptada sigue tratando sobrenaturalmente las necesidades psicológicas y de incertidumbre del pueblo mapuche que se manifiestan como mal y envidia que ha ido incrementando notablemente en las zonas cercanas a centros urbanos. El tratamiento simple de hierbas o la adivinación sin intervención sobrenatural propias de la medicina popular, no alivian al paciente de la angustia producida por estos males y, por lo tanto, los roles emergentes no compiten tampoco con los de *machi*. Cuando surgen enfermedades incurables por la medicina occidental o angustias extremas el mismo *huinca* busca el alivio de la *machi*. Esto demuestra que la *machi* suple necesidades que no se encuentran en otros roles y que, en vez de desaparecer, se están abriendo nuevos campos de acción.

Hemos establecido una relación entre el rol medicinal de la *machi* y la de otros agentes de la medicina popular y occidental. Sería interesante estudiar la relación entre el rol religioso de la *machi* y los de otros agentes religiosos: católicos, evangélicos, bahai, aceptados en la comunidad mapuche; y cómo los factores medicinales y religiosos se relacionan, meica evangélica, *machi* católico, etc.

Distinguimos entre tres tipos de *machis*, pero no podemos afirmar categóricamente que un tipo es mejor que otro, como tampoco lo establece la comunidad. Hay cierta preferencia por *machis* que se hicieron de jovencitas, las que han sufrido mucho, y por *machis* con años de experiencia en la profesión, pero esto es bastante flexible. Además, los mapuches prefieren *machis* de comunidades ajenas para asegurar que el diagnóstico y tratamiento sea por medios sobrenaturales y no por conocer a la persona de cerca.

Lo más importante en la evaluación comunitaria de las *machis* son sus características individuales. Urge aquí un estudio más profundo de la relación entre las vivencias personales de la *machi* como situación familiar,

relaciones personales, tipos de enfermedad y ansiedades psíquicas, y la manera específica en que encarna su rol profesional.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Augusta, Felix José.** *Lecturas araucanas*. Santiago, Ed. San Francisco, 1934.
- Atkinson, Jane.** "The Effectiveness of shamans in Indonesian ritual". *American Anthropologist*, vol. 89, N° 2, 1987, pp. 342-355.
- Bacigalupo, Ana Mariella.** *Definición, evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, 1988.
- Barría, Cristián.** "Cultura mágica-medicina indígena y tradicional". *Revista de Psiquiatría*, vol. 1, 1984, pp. 174-179.
- Barría, Cristián y Ramos, Graciela.** "Medicina tradicional y religiosidad popular: prácticas curativas en una iglesia de un barrio marginal de Santiago". *Revista de Psiquiatría*, vol. 1, 1984, pp. 171-175.
- Biedermann, Nielz. et al.**, "Estudio de diez casos de psicosis en mapuches". en *Acta de psiquiatría psicológica de América Latina*, N° 9, 1983, pp. 294-300.
- Carrasco, Hugo.** "Los relatos de perrimontum". ponencia de la VII semana indigenista, Temuco, 1992.
- Cid-Araneda, Ana y Otto, Ana María, Elisa.** "Aproximación antropológica al delirio de un paciente mapuche". *Revista de Psiquiatría*, vol. IV, 1987, pp. 271-278.
- Coña, Pascual.** *Memorias de un cacique mapuche*, Ernesto Wilhelm de Moeschbach (comp.), Santiago, Ed. Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria (ICIRA), 1973.
- Cooper, Johan.** *Handbook of South American Indians*. Bureau of American Ethnology, vol. II, "The Andean Civilizations", Bulletin 143, Washington, Ed. Smithsonian Institution, 1946.
- Dillehay, Tom.** "La influencia política de los chamanes mapuches". *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Serie Cultura Hombre y Sociedad. Universidad Católica de Chile. Sede Temuco, 1985.
- Dillehay, Tom.** *Araucanía: presente y pasado*, Santiago, Edit. Andrés Bello, 1990.
- Eliade, Mircea.** *Shamanism and the Archaic Techniques of Ecstasy*. Bollingen Series LXXVI, Princeton University Press, 1964.
- Eliade, Mircea.** "Myth", en *Encyclopedia Britannica*, vol. xv, 1966, pp. 1132-1140.
- Faron, Louis.** *Hawks of the Sun*. Pittsburgh. University of Pittsburgh Press, 1964
- Faron, Louis.** *The Mapuche Indians of Chile*. New York, Ed. Holt, Rinehardt and Winston, 1968.
- Fernández, James.** "The Dark at the Bottom of the Stairs. On Symbols in Anthropology". *Essays in honor of Harry Hoijer*, (comp), Malibu, Undena Publications, 1982.
- Foerster, Rolf.** *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago, Ed. Rehue, 1985.
- Foerster, Rolf.** "Aproximaciones a la religiosidad mapuche contemporánea", CEDEM, Documento de trabajo, 1989.
- Grebe, María Ester.** "Mitos, creencias y concepto de enfermedad", XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, Perú, 1970.
- Grebe, María Ester.** "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la realidad nacional*, CEREM, N° 14, 1972, pp. 46-73.

- Grebe, María Ester.** "El Kultrún, un microcosmos simbólico". *Revista Musical Chilena*, año xxvii, N° 123-124, julio-diciembre 1973, pp. 3-42.
- Grebe, María Ester.** *Taxonomía de enfermedades mapuches*. Nueva Época, vol. 2, 1975.
- Guevara, Tomás.** *Historia de Chile, Chile Pre-Hispano*. Santiago, Ed. Barcells & Co., 1925.
- Gutiérrez, Tibor.** "El machitún: rito terapéutico ancestral". *Ponencia de la Semana Indigenista*, Temuco, 1985.
- Halowell.** "Ojibwa World View and Disease", Iago Galdston Ed. en *Man's Image in Medicine and Anthropology*, New York, International Universities Press, 1963.
- Hanna, Judith Lynne.** *To dance is Human. A Theory of Non-verbal Communication*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Housse, Emile.** *Une Épopée Indienne. Les Araucans du Chili*, Ed. Plon-Paris, 1938.
- Joseph, Claude.** "Las ceremonias araucanas", *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, t. XIII, 1930.
- Kaepferer, Bruce.** *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri-Lanka*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Kuramochi, Yosuke.** "Contribuciones etnográficas al estudio del machitún". en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, N° 4, 1990, pp. 237-256.
- Lakoff, George and Johnson, Mark.** *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- Landy, D.** "Role Adaptation: Traditional Curers Under the Impact of Western Medicine", *American Ethnologist*, vol. i, 1974, pp. 103-127.
- Langdon, Esther Jean.** "Inter-ethnic Processes Affecting the Survival of Shamans: A comparative Analysis", Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam 1988, Otra América en Construcción, 1991.
- Latcham, Ricardo.** *La organización social y las creencias de los antiguos araucanos*, Imp. Cervantes, Santiago, 1922.
- Levine, Robert.** *Culture and Personality. Contemporary Readings*, (edit.) New York, Aldine de Gruyter, 1974.
- Maquet, Jacques.** *The Aesthetic Experience. An Anthropologist Looks at the Visual Arts*, New Haven and London, Yale University Press, 1986.
- Melli Witrán Mapu.** Consejo de Todas las Tierras, Documento presentado por un grupo mapuche a los reyes de España, Valdivia, octubre 1990.
- Melville, Margarita.** *The Mapuche of Chile: Their Values and Changing Culture*, University Microfilms International, A Bell and Howell Information Company, 1976.
- Métraux, Alfred.** "El Chamanismo Araucano" en *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973.
- Moesbach, Wilhelm de.** *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago, Imp. Universitaria, 1936.
- Munizaga, Carlos.** Enfoque antropológico-psiquiátrico de indígenas mapuches alienados. Publicación del Centro de Estudios Antropológicos, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Filosofía y Educación, Santiago, Universidad de Chile, 1965.
- Noviello, Oscar.** Reflexiones sobre la importancia social de la machi, *Revista de ciencias sociales*, N° 4, 1972, pp. 143-152.
- Núñez de Piñeda y Bascuñán.** *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile, Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, t. III, Santiago, Imp. El Ferrocarril, 1863.
- Obeyesekere, Gananath.** *Medusa's Hair: and Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Olivares, Miguel de.** *Historia militar, civil y sagrada del Reino de Chile*, Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. t. IV, Santiago, Imp. El Ferrocarril, 1864.

- Oyarce, Ana María.** "Sistemas médicos que coexisten en la IX Región de Chile: una descripción general", *Enfoques en Atención Primaria*, año III, N° 3, 1988, pp. 37-45.
- Pedersen, Duncan.** "Curanderos, divinidades, santos y doctores: elementos para el análisis de los sistemas médicos", *Enfoques de Atención Primaria*, IV, N° 1, 1989, pp. 6-24.
- Peters, Larry.** "Psychotherapy in Tamang Shamanism", *Ethos*, vol. 6, N° 2, 1978, pp. 63-91.
- Peters, Larry and Price-Williams, Douglas.** "Toward an Experiential Analysis of Shamanism", *American Ethnologist*, vol. 7, 1988, pp. 397-418.
- Robles Rodríguez, Eulogio.** "Costumbres y creencias araucanas. "neikurrehuen" baile de machis", *Revista de Folklore Chileno*, entrega 3ra., 1911, pp. 113-136.
- Robles Rodríguez, Eulogio.** "Costumbres y creencias araucanas. "machiluhun" iniciación de machi", *Revista de Folklore Chileno*, entrega 4a., 1912, pp. 155-181.
- Robles Rodríguez, Eulogio.** *Costumbres y creencias araucanas*. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1942.
- Schechner, Richard.** *Between Theatre and Anthropology*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 1983.
- Schindler, Helmut.** *Curanderos y brujos de los mapuches* (documento no publicado).
- Solomon, Jack.** *The Signs of Our Time: Secret Meanings of Everyday Life*. New York. Harper and Rowe publishers, 1988.
- Spiro, Melford.** "Collective Representations and Mental Representations in Religious Symbol Systems", en *On Symbols in Anthropology, essays in Honor of Harry Hoijer*. Malibu. Undena publications, 1980, pp. 45-72.
- SIUSA, Survival International, Testimonio sometido a la comisión de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos por Rosamel Millaman, 1985.
- Titiev, Mischa.** *Araucanian Culture in Transition*. Michigan. University of Michigan Press, 1951.
- Turner, Victor.** *The Ritual Process*, Harmondsworth, Ed. Penguin Books, 1974.
- Valdivia, Luis de.** *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile*. Publicados por Julio Platzman, edición facsimilar, Leipzig, Teubner, 1887.
- Vergara, Jorge Iván.** "Los sistemas médicos en las comunidades mapuches. Notas para el estudio de sus relaciones", en *Vida Médica*, vol. 44, N° 1, 1992, pp. 33-39.
- Vidal, Aldo.** "La medicina mapuche". *Boletín Informativo Desarrollo y Cambio*, Ed. Capide, Boletín 8, 1983.
- Winkelman, Michael.** "Shamans and Other "Magico-Religious" Healers: A Cross-Cultural Study of Their Origins, Nature and Social Transformations. *Ethos*, vol. 18, 3, 1990.
- Wolf, Margery.** "The Woman who didn't become a shaman". *American Ethnologist*, vol. 17, N° 3, 1990, pp. 143-152.