



Scripta Ethnologica

ISSN: 1669-0990

caea@sinectis.com.ar

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Argentina

Bacigalupo, Ana Mariella

Rituales de género para el orden cósmico: luchas chamánicas mapuche por la totalidad

Scripta Ethnologica, núm. 26, 2004, pp. 9-38

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14802601>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## RITUALES DE GÉNERO PARA EL ORDEN CÓSMICO: LUCHAS CHAMÁNICAS MAPUCHE POR LA TOTALIDAD<sup>1</sup>

Ana Mariella Bacigalupo\*

**Summary:** The struggle for wholeness—the melding of all experience and knowledge of the world—is central to the practice of *machi*, or Mapuche shamans, in southern Chile. I explore how the gender and generational aspects of Mapuche persons are extended to the socio-cosmological order, to Mapuche ritual practice, and to the creation of a holistic machi personhood. I outline the application of holistic personhood in Mapuche cosmology and then analyze its performance in three kinds of Mapuche rituals. First, in divination rituals, gender difference is enacted by machi and *dungumachife* (“ritual interpreter for machi”), and wholeness is expressed through their ritual partnership. I demonstrate that ecstatic and formal discourses are gendered independently of the sex of the actors. Second, in community-wide *ngillatun* rituals, difference is impersonated by diverse actors, and wholeness is enacted collectively to integrate the ritual community. I demonstrate that both sex-based and performative dimensions of gender and generation are crucial for collective renditions of wholeness. Third, in individual healing rituals, difference is subsumed by the machi, who enacts wholeness as wellness, and the performative dimension of gender prevails over the notion of gender as linked to sex. Machi, both male and female, assume masculine, feminine, and co-gendered identities -moving between masculine and feminine gender polarities or combining them- for the purpose of healing. I conclude by analyzing the implications of ritual wholeness for theories of gender and embodiment and for Mapuche identity politics.

*Key words:* Mapuche, shaman, gender, embodiment, performance.

### Las categorías generacionales y el género en la performatividad ritual

“Les ruego que me ayuden, que tengan piedad de mí, que me hagan un favor. Mujer Vieja de la mañana, Hombre Viejo de la mañana. Les pido que eleven mi corazón... Porque mis parientes no están bien, padre del cielo, madre del cielo, les ruego que me ayuden. Mírenme, padre joven del cielo, madre joven del cielo, mujer vieja que habitas en el cielo, que habitas en la tierra transparente, ayúdenme. Envíenme la ayuda que necesito de la tierra

joven, de la tierra transparente, de la tierra vieja”.

—Extracto de *pelontun* o adivinación, por el Machi José, 21 de diciembre de 2001—

La lucha por la totalidad -la fusión de todas las experiencias y conocimientos del mundo- es fundamental para la práctica de los machis o chamanes mapuche en el sur de Chile. Los Mapuche -en la actualidad marginados social, económica y políticamente por el estado chileno- vinculan el orden social e individual con el orden cosmológico. Ambas relaciones

sociales y cosmológicas influyen en el estado de salud y enfermedad del individuo. Una persona y un cuerpo saludables brindan un modelo de armonía social y de totalidad cósmica. La perturbación o trasgresión de normas morales o sociales y el incumplimiento de compromisos con espíritus de ancestros parientes y con la deidad mapuche *Ngünechen* producen enfermedad social e individual así como el caos.<sup>2</sup> A fin de ayudar a prevenir o reparar tales perturbaciones, los machi utilizan categorías generacionales y el género -la variedad de atributos y predisposiciones considerados femeninos o masculinos- para vincular los mundos humanos con las realidades espirituales.<sup>3</sup> Al imitar y manipular el género y las categorías generacionales inherentes en la deidad cuatripartita *Ngünechen*, los machi liberan poderes cósmicos en un esfuerzo por convertir la enfermedad en salud, el desorden en orden y la escasez en abundancia (Bacigalupo, en prensa).

Teóricos recientes del cuerpo y la performatividad han explorado la simbiosis de la mente y el cuerpo de la persona, los conceptos y los significados culturales grabados en los cuerpos y la interdependencia de cuerpos y personas respecto de los procesos políticos, cosmológicos y sociales. Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987) identificaron diversas dimensiones de la noción de cuerpo: el cuerpo individual como experiencia vivida por el cuerpo como lo propio; el cuerpo social o los usos figurativos del cuerpo como símbolo de la naturaleza, la sociedad y la cultura; y el cuerpo político como la regulación y el control de los cuerpos. Maurice Merleau-Ponty (1962) y Thomas Csordas (1990) consideraban a la encarnación como la condición existencial de

la posibilidad para la existencia de la cultura y del yo, mientras que Michel Foucault (1977, 1980) concebía el cuerpo como un texto legible sobre el que se registraba la realidad social. Algunos autores han visto al cuerpo como un reflejo pasivo de los valores sociales y culturales; otros se han centrado en su función activa para moldear la mediación personal. Pamela Stewart y Andrew Strathern (2000) investigaron la manera en que el complejo de cuerpo-mente se convierte en un vehículo de expresión para valores y relaciones en el ámbito cosmológico y social. Las personas son seres individuales y están separadas de las otras criaturas, a la vez que están consubstanciadas o ligadas con esos otros en el ámbito de la sociabilidad y del cosmos. Los cuerpos, los humores corporales y las almas comparten las sustancias y las cualidades de los procesos sociales (Pollock, 1996:320), son importantes para la constitución física y moral de las personas y están asociados al cosmos.

En este artículo analizo las maneras en que el género y los aspectos generacionales de las personas mapuches se prolongan al orden sociocosmológico, a la performatividad ritual mapuche y a la creación de una noción holística de la persona de la machi. Describo someramente la aplicación de la noción holística de la persona en la cosmología mapuche y luego estudio su performatividad en tres tipos de rituales mapuche. En primer lugar, en los rituales de adivinación, la diferencia de género está representada por los machi y los *dungumachife* (“interlocutor de la machi”), y la totalidad se expresa a través de su asociación ritual. Un ritual de adivinación llevado a cabo por el Machi José y su hermana demuestra cómo los discursos formales y extáticos poseen un género,

independientemente del sexo de los participantes. En segundo lugar, en los rituales de *ngillatun* realizados en toda la comunidad, la diferencia se personifica mediante diversos participantes y la totalidad se representa en forma colectiva con el objeto de integrar la comunidad ritual. Un ritual colectivo de *ngillatun* dirigido por el Machi José y la Machi Norma evidencia que las dimensiones basadas en el sexo y las dimensiones performativas generacionales y de género son clave para la representación colectiva de la totalidad. En tercer lugar, en los rituales de curación individual, la diferencia es incluida por la machi, quien representa la totalidad como bienestar, y la dimensión performativa de género prevalece sobre la noción de género como vinculado al sexo. Un ritual de curación complejo efectuado por la Machi Ana para la Machi Pamela demuestra cómo los machi, tanto hombres como mujeres, asumen identidades masculinas, femeninas y de género dual -es decir que oscilan entre las polaridades de género masculino y femenino o combinan ambas- a los fines curativos.<sup>4</sup> Este artículo está basado en trabajo etnográfico cualitativo realizado en comunidades aledañas a los pueblos de Quepe, Nueva Imperial y Chol-Chol entre los años 1991 y 2001. Las personas y comunidades mapuche que participaron en este proyecto aparecen con pseudónimos para proteger su privacidad. He deletreado las palabras en mapudungu según el Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche de María Catrileo (1995), el Diccionario Mapuche Español de José Félix de Augusta (1989), y según los propios participantes mapuche.

**Ordenamiento cósmico a través de la edad y el género: mito, espíritus y deidad**

“El gran espíritu vivía con una serie de pequeños espíritus [hijos], que querían poder y se rebelaron. El gran espíritu escupió sobre ellos y los transformó en piedras. Cayeron a la tierra y se convirtieron en montañas. Algunos espíritus quedaron atrapados en el interior de la tierra... y transformaron las montañas en volcanes humeantes y en erupción. Eran los hijos varones del gran espíritu, quienes se convirtieron en los primeros espíritus guerreros masculinos bajo la forma de truenos, rayos, volcanes y piedras. Nuestros ancestros surgieron de estos espíritus, denominados *püllüam*. Otros espíritus permanecieron leales al gran espíritu y lloraron copiosamente sobre las montañas y las cenizas. Estos eran las hijas mujeres del gran espíritu, quienes se convirtieron en estrellas que se lamentaban por sus hermanos. Sus lágrimas formaron los lagos y los ríos. La tierra fue creada por la mezcla del agua [las lágrimas de las hijas] y la ceniza de los volcanes [el enojo de los hermanos], de modo que resultó femenina y masculina. El gran espíritu se convirtió entonces en Elchen o Chaw Elchefe, el creador de la humanidad, y se dividió en el sol masculino y esposo/padre [*antü*] y la luna femenina y esposa/madre [*küyen*]. . . La luna y el sol se turnaban para cuidar a sus hijos y así crearon la armoniosa relación entre el día y la noche”.

-Extracto editado de la narración de Armando Marileo sobre el mito de la creación, 5 de enero de 1995.<sup>5</sup>

En el mito mapuche de la creación (*epu*), el ordenamiento inicial del mundo es seguido por un diluvio en el que la mayor parte de la humanidad muere ahogada o se transforma en criaturas marinas. Algunos humanos sobreviven en las montañas pero recurren al

canibalismo y provocan así más desorden cósmico. Cuando sólo queda una pareja, una machi les revela que ambos deben orar y sacrificar a su único hijo arrojándolo a las aguas para apaciguar la furia divina. La pareja realiza el sacrificio y se restablece el orden en el mundo.

Este mito explica la relación entre los humanos, los animales, la naturaleza y lo divino, y el papel de la machi en restaurar el orden social y cósmico a través del ritual. También explica la necesidad de que los Mapuche ofrezcan sacrificios de animales y oren regularmente en los rituales colectivos de *ngillatun* a fin de mantener un equilibrio entre las diferentes fuerzas cósmicas y evitar catástrofes (Carrasco, 1986; Mege, 1997). El mito fue representado literalmente por una machi de la Isla Huapi en 1960 durante un devastador terremoto y maremoto que en su opinión provocaría el fin del mundo. La machi hizo arrojar un niño a las aguas para salvar al mundo.

Los mitos mapuche de la creación y del diluvio son mapas de la realidad que utilizan los Mapuche “para meditar y actuar en el mundo” (Lakoff y Johnson, 1980), y también sirven de modelo para las relaciones entre los machi, el mundo de los espíritus y el mundo de los humanos. La interdependencia de estos ámbitos cosmológicos se refuerza al atribuir la creación de la naturaleza y la cultura a seres de ambos géneros y al hacer que tanto la vejez (sabiduría) como la juventud (sexualidad) resulten cruciales para la supervivencia mapuche. El principio organizador de los Mapuche es cuatripartito, donde lo masculino y lo femenino, la juventud y la vejez son complementarios y se necesitan en su conjunto de igual manera para alcanzar la totalidad (Bacigalupo, 1998a). Estos cuatro

principios a menudo se representan como una familia donde el Hombre Viejo y la Mujer Vieja hacen de padres y cónyuges y poseen conocimiento y sabiduría. El Hombre Joven y la Mujer Joven son su hijo y su hija; poseen fuerza vital y sexualidad y se vinculan entre sí como hermano y hermana o marido y mujer. Este principio cuatripartito de género organiza el cosmos mapuche y los rituales de los machi, y constituye la base para la deidad mapuche *Ngünechen*. El historiador mapuche Antonio Paineicura describió las dualidades de *Ngünechen* de la siguiente manera:

“*Ngünechen* es dual, *epu*, hombre y mujer. Nunca muere porque, si bien nosotros morimos, él puede seguir pariendo Mapuche. ... El Hombre Viejo y la Mujer Vieja concentran la sabiduría y la experiencia porque aún son capaces de dar hijos a través del Hombre Joven y la Mujer Joven. Estas cuatro personas son las que crean nuestro mundo, y todos los Mapuche son creados a partir de estas cuatro personas. Para los cristianos son Adán y Eva. Pero nosotros tenemos cuatro personas en lugar de dos”.

Los propios Mapuche debaten sobre las relaciones entre los machi, el mundo físico y el mundo de los espíritus. Algunos sostienen que los fenómenos naturales y sobrenaturales son exactamente lo mismo, o tienen valor similar. Según este punto de vista, el *mapu* (mundo) está habitado por diferentes *newen* (poderes) gobernados por *ngen*, o dueños del ecosistema, a quienes oran los Mapuche. Los humanos viven del *püllü* (alma viviente) de la tierra y también poseen su propia *püllü*, que constituye su *newen* (poder), pero no les oran a los dioses (Quidel, 1998:30–31). Los machi se encarnan en un espíritu y viajan con él,

conocido como *machi püllü* (el espíritu específico que guía las acciones de una machi) o *filew* (el espíritu ancestral genérico de todos los machi), si bien adquieren sus poderes para curar, adivinar y ayudar a los demás a partir de una variedad de espíritus astrales y de la naturaleza. *Meli Küyen* (los cuatro espíritus de la luna) y *Meli Wangülen* (los cuatro espíritus de las estrellas) les otorgan a los machi el poder de la fertilidad. El *winyelfe*, o lucero de la mañana, los ayuda a comunicarse con los espíritus a través de sueños y así obtener información sobre herboristería y tratamientos rituales. *Tralkan* (rayos) y *kura* (piedras) les otorgan fuerza a los machi (Bacigalupo, 2001b:19). Además, los machi recurren al poder de los cuatro elementos: la tierra, el agua, el aire y el fuego. Invocan el poder de las cascadas y los lagos, vinculados con la reproducción, la fertilidad y las relaciones sociales. Las fuentes masculinas de poder son las que brindan un repentino aumento de energía. Los rayos, los volcanes, el sol, las rocas son considerados fuentes masculinas de poder y se necesitan durante los exorcismos y para enfrentar situaciones de catástrofe, como por ejemplo los terremotos, las erupciones volcánicas y los maremotos. Se cree que las fuentes tanto femenina como masculina de poder poseen dimensiones de vejez y juventud.

Otros Mapuche reconocen que las estructuras católicas y coloniales de autoridad, consideradas separadas de los fenómenos naturales y superiores a éstos, han tenido influencia sobre las nociones mapuche de divinidad. La relación entre los machi y los seres divinos evoca las relaciones coloniales coercitivas en base a las que las autoridades españolas y los sacerdotes católicos formulaban sus pretensiones sobre los

cuerpos, las almas y las tierras de los Mapuche. De modo similar, los espíritus mapuche reclamaban los cuerpos y las almas de los machi. Las jerarquías socioespirituales mapuche también reflejan la derrota de los Mapuche frente al estado chileno y la subsiguiente inferioridad de condiciones a la que fueron sometidos por la pérdida de territorio y de autonomía bajo el sistema de reservaciones, vigente a partir de 1884, y la evangelización cristiana. La deidad mapuche, por ejemplo, apareció por primera vez en el siglo XIX como respuesta a las estructuras jerárquicas políticas y religiosas impuestas por la sociedad chilena. La imagen de esta deidad combina varios símbolos coloniales masculinos de autoridad con la naturaleza y los espíritus ancestrales de los Mapuche. El término *genche*, la raíz del nombre de la deidad, surgió inicialmente en 1601 para referirse al patrón y terrateniente español, que detentaba el poder político, económico y social sobre sus trabajadores mapuche. Esta relación jerárquica se proyectó al ámbito espiritual y *Ngünechen* se convirtió en el patrón, el dominador y el gobernante de la tierra y sus habitantes, combinando el poder de todos los espíritus mapuche de la naturaleza (*ngen*) y los espíritus ancestrales que moran en el cielo (*wenu püllüam*) (Bacigalupo, 1997). *Ngünechen* se convirtió en el dador de beneficios, bendiciones, cosechas, de la fertilidad humana y animal, y de la salud.

*Ngünechen* también pasó a concebirse como una sagrada familia que incorporaba autoridades católicas, militares y ancestrales de los Mapuche. El Hombre Viejo se asocia con la sabiduría de Dios, Jesús, los apóstoles, el sol y jefes antiguos; la Mujer Vieja, con el poder de la fertilidad, la sabiduría de la Virgen

María, la luna y los antiguos machi; el Hombre Joven, con los poderes militares de los oficiales chilenos y con la sexualidad masculina sin límites; y la Mujer Joven, con la sexualidad femenina sin límites y el alumbramiento.

La autoridad que las instituciones civiles y religiosas chilenas ejercen sobre los Mapuche se repite en el poder que los espíritus y las deidades poseen sobre todos los Mapuche, en especial sobre los machi. Los espíritus y las deidades ocupan un nivel superior respecto de los humanos y los fuerzan a ciertas conductas. Los espíritus y las deidades castigan a los humanos con enfermedades, sequías e infortunios si sus requerimientos son desoídos, y los recompensan con salud, bienestar y abundancia si estos son atendidos. Los Mapuche incorporan y otorgan un nuevo significado a estos sistemas jerárquicos coloniales con el objeto de fortalecer las identidades y las normas mapuche. El ser espiritual que los machi más temen y reverencian es *Ngünechen*, a menudo retratado como un hombre anciano de barba blanca. Los Mapuche se asemejan a los Kuna de Panamá por el hecho de que las características tradicionales de la vida cultural y social transforman lo nuevo en lo antiguo, incorporando y absorbiendo lo externo, modificando el mundo a fin de permanecer igual (Taussig, 1993). Sin embargo, los Mapuche también incorporan estructuras y sistemas de autoridad coloniales que cambian los patrones tradicionales de pensamiento para dar origen a un nuevo sentido híbrido del yo.

En la actualidad, hay numerosos Mapuche que consideran a *Ngünechen* como una deidad moral mapuche, equivalente al Dios cristiano. El Machi José señaló: “El Dios que aparece

en la Biblia también quiere decir Dios en mapuche. *Ngünechen* quiere decir Dios”. La Machi Ana sostuvo que “sea chilena, sea gringa, lo que sea, todos son hijos de un solo Dios no más.” El Cacique Daniel explicó la relación entre *Ngünechen* y el Dios cristiano en la práctica de los machi:

“Hoy en día eso ya es una mezcla, tanto que en las oraciones que las machi hablan de *Ngünechen*, *Chaw Ngünechen* e incluso hablan de Jesucristo. Hablan de Dios. A veces hablan de Dios en vez de *Ngünechen*. Mezclan la cuestión religiosa con el de la civilización, con lo que ellos entienden por *Ngünechen* y hacen la misma cosa. Son diferentes nombres pero es la misma persona, que es el supremo no más. Cambian su idioma para hablar de *Ngünechen* en castellano como Dios, pero saben que no hay diferencia en eso. La diferencia es en la imagen no más”.

No obstante, los intelectuales mapuche hacen hincapié en las diferencias entre *Ngünechen* y el Dios cristiano. Manuel Lincovil señaló:

“Los ancianos dicen que *Ngünechen* es distinto del Dios del Evangelio. Según su criterio es propio de ellos. Para que fueran iguales habría de creer también que *Ngünechen* envió a su hijo Jesucristo para buscar y salvar a los perdidos. Solamente de esa manera será el *Ngünechen* de ellos, el Dios verdadero. Y, en el ngillatun, la machi ora a varios dioses, dios de la montaña, dios del agua, donde sale el sol, creyendo que allí está el Dios que les dará agua y bonanza”. (Entrevista en Nutram).

Los Mapuche reinterpretaron el concepto de trinidad en términos de su noción

tradicional de un ser espiritual cuatripartito e incorporaron jerarquías sociales y familiares coloniales así como la noción del castigo. Las cuatro personas divinas y sociales de la deidad *Ngünechen -Kuse Domo* (Mujer Vieja), *Fücha wentrü* (Hombre Viejo), *Ülcha Domo* (Mujer Joven) y *Weche Wentrü* (Hombre Joven)- no sólo constituyen la totalidad mapuche sino que también están ordenadas jerárquicamente según las relaciones de parentesco. Los esposos y padres (asociados con la jerarquía, la autoridad y la guerra) están en un nivel superior respecto de las esposas y madres (asociadas con la fertilidad, la crianza y la curación). Los padres y abuelos (asociados con la sabiduría) ocupan una posición más alta que los hijos (asociados con la sexualidad sin límites y la energía vital). Los espíritus y las deidades (asociados con la sabiduría y la paternidad) tienen una jerarquía mayor que los humanos (asociados con la ignorancia y la infancia). Y la generación normalmente figura por encima del género (una madre anciana está en un nivel más alto que un hijo joven pero más bajo que su esposo o padre; un hermano ocupa una posición superior respecto de su hermana).<sup>6</sup> Los machi son inferiores a los espíritus y a las deidades pero superiores a otros humanos que no sean machi. Son simultáneamente hijas o hijos de los machi que los iniciaron, hijas o hijos de la deidad *Ngünechen*, de quien obtienen conocimiento, hermanos o hermanas de sus compañeras machi, y sabios padres y abuelos ancianos respecto de los humanos corrientes y su comunidad ritual. Estas relaciones, posiciones y roles sociales y espirituales son las que les han permitido a los machi experimentar el mundo como personas diferentes y adquirir diversas formas de conocimiento y poder.

### **Discursos adivinatorios de género: la pareja *Machi-Dungumachife***

A las siete de la mañana de un verano, el Machi José estaba sentado junto a una mesita de madera en el umbral de la cocina mirando su *rewe*, un altar con escalones tallados, generalmente hecho con el tronco de un laurel o de un roble. José recibió a su primer paciente, un joven de diecinueve años, mientras que su hermana Amelia calentaba el *kultrun* (tambor) de su hermano sobre el fuego. El paciente había perdido el trabajo y por la noche oía ruidos en el techo de su casa. Había estado vagando sin rumbo fijo y su familia temía la presencia de espíritus maléficos. El Machi José asintió con la cabeza cuando el hombre dejó en la mesa una camiseta usada y tres billetes de mil pesos. José colocó tres ramas de *triwe* (laurel) encima de la camiseta y cruzó dos cuchillos por debajo de la prenda. “Vamos a encontrar el mal y tratarlo”, dijo sujetándose un rebozo negro y verde alrededor de los hombros con un alfiler. Se ciñó un pañuelo violeta alrededor de la cabeza con el que se cubrió los ojos. José empezó a tocar su *kultrun* y a entonar un canto adivinatorio:

“Debo ser fuerte, mi corazón debe ser fuerte, eeeeeeeeeee.

Tengo herboristería, tengo remedios para ti, eeeeeeeeeee.

La machi sabrá que le estoy viendo la sangre, el corazón, los huesos, eeeeeeeeeee.

Chaw Dios, tú que diriges la tierra desde las alturas, Ñuke Dios,

Dame fuerzas para hablar fuerte,

Dame buenas palabras, buen conocimiento, eeeeeeeeeee”.

El Machi José sostenía el palo del *kultrun* con la mano derecha, mientras balanceaba el cuerpo hacia la izquierda con cada toque del *kultrun*. Hacía girar la cabeza libremente de lado a lado. Amelia permanecía de pie detrás de su hermano y asperjaba agua sobre su cabeza para ayudarlo a concentrarse. El cuerpo de José se contrajo y tembló cuando el antiguo espíritu machi de su abuela tomó posesión de él. Para los Mapuche, tanto la acción de ser poseídos como el lenguaje machi en trance son femeninos. En contextos adivinatorios, los machi se autoidentifican como hijos y sirvientes de los espíritus a quienes ruegan para tener conocimientos curativos.

El Machi José utiliza la medicina humoral, según la cual los humores, los órganos y las partes del cuerpo afectan la conducta y el carácter del paciente. Al igual que la mayoría de los otros machi, José analiza la sangre, el corazón, la transpiración y los huesos del paciente para diagnosticar la enfermedad de la persona individual y su relación con el mundo social (familia, comunidad, compañeros de trabajo), con el mundo espiritual y con el cosmos. Aquellos que tienen “huesos, sangre y aliento débiles” son considerados enfermos. La sangre representa el parentesco y los huesos son el repositorio más duradero del poder y la identidad de la persona.<sup>7</sup> Algunos machi sostienen que Dios creó a los Mapuche a partir de su aliento y que el aliento humano es fuerza vital. La sangre y los huesos se fortalecen con alimento, hierbas medicinales, conducta moral y rituales para aplacar o exorcizar espíritus. El alimento, las emociones y los espíritus también influyen en el equilibrio de los elementos fríos y calientes dentro del cuerpo y pueden ser causantes de enfermedades. Un

exceso de calor a menudo se considera como la presencia de una sustancia extraña: un virus, una bacteria o un espíritu maléfico.

El Machi José tocó el *kultrun* con suavidad cerca de su oído izquierdo y expresó el conocimiento a él otorgado por los espíritus: “Sus huesos no están fuertes, siente mucho calor, a veces transpira demasiado, *alelalelalelalel*. Puedes parecer muy tranquilo pero esta tranquilidad no va a durar... Veo enfermedad, dolor, peleas, lágrimas y mucho sufrimiento”.

Amelia, entretanto, se acuclilla cerca y empieza a conversar con el espíritu con el lenguaje masculino del *dungumachife*, que estimula el discurso del machi repitiendo sus palabras, coincidiendo con el machi e interponiendo preguntas específicas sobre enfermedad, personas maléficas, transgresiones, relaciones, remedios, sanciones y acciones:

Amelia: ¿Cuál es el problema?

José: Hay envidia en la familia, conflicto por unas tierras.

Amelia: ¿Quién lo produjo?

José: Un pariente lejano trabaja con espíritus maléficos. El muchacho es sensible y el mal se le arraigó en la cabeza y el estómago.

Amelia: ¿Va a vivir?

José: Tengo buenos remedios.... Tengo medicina y se va a mejorar. La enfermedad no es grave.

Amelia: ¿Cuáles son los remedios?

José: Debería tomar *alwe lawen* [*Satureja multiflora*, para problemas digestivos] y *alfeñ lawen*. El muchacho tiene que tomar mis remedios con fe, y nosotros tenemos que hacer un ritual de curación pronto, si no puede volverse loco o morir.

Los estudiosos interesados en los equipos curativos a menudo se han concentrado en los chamanes masculinos y en sus esposas quienes se han entrenado e iniciado juntos y trabajan en forma independiente para lograr la curación mediante el ritual; o en las mujeres que offician de intérpretes rituales para sus esposos chamanes (Rasmussen, 1929:38–39; Tedlock, 2003:2–3). La pareja machi-*dungumachife* ofrece una nueva dimensión respecto de las asociaciones con fines curativos de ese tipo, al estar basada en discursos complementarios rituales de género.

El diálogo íntimo entre la machi y el *dungumachife* durante el estado alterado de conciencia (*küymi*) de la machi expresa una relación entre los discursos femeninos extáticos y los discursos masculinos de lenguaje ritual, similar a la reflejada entre los discursos de mujeres medievales extáticas y los sacerdotes católicos. El *dungumachife* conversa con la machi mientras ella está en trance para obtener información sobre la enfermedad del paciente y su tratamiento. Luego, él o ella interpreta las palabras extáticas de la machi en nombre de los otros participantes del ritual de curación.

El discurso masculino del *dungumachife* se diferencia del de otras autoridades masculinas mapuche tradicionales, como por ejemplo el *ngenpin* y el *longko*. El *ngenpin* es un orador, elegido por los espíritus, cuyas palabras transmiten poder y le confieren eficacia al ritual de un modo similar al latín litúrgico en una misa católica. El *ngenpin* invoca a los espíritus ancestrales de una comunidad en particular en un contexto contemporáneo. El *longko*, o líder de la comunidad, se involucra en cuestiones

políticas y se ocupa de las necesidades y los conflictos de la comunidad. El lenguaje masculino del *longko* y del *ngenpin* está relacionado con la historia, la genealogía, las formas de organización social y la jerarquía, mientras que el lenguaje del *dungumachife* sirve de mediador entre el discurso sagrado de la machi y las necesidades del paciente o la comunidad. La Machi Marta explicó:

“Cuando me llega el espíritu, me llega muy fuerte y me pongo a hablar en palabra rápido y por mucho rato. Tiene que haber alguien que recibir bien la palabra, acordarse y decirlo después cuando ya estoy sin espíritu. Dios manda como escritura a través de la machi [y el *dungumachife* lo cuenta]. Mi marido no “habla” [oficiar de *dungumachife*] nada sí. Dice que se marea con tanta palabra, dice. Me tienen que conseguir por ahí uno que me lo reciba”.

La pareja machi-*dungumachife* performan las palabras de la sabia pareja divina y determinan el futuro del paciente o la comunidad. La machi representa el papel de la Mujer Vieja *Ngünechen* y el *dungumachife*, el papel del Hombre Viejo. Como el objetivo del diálogo es el conocimiento, no la fertilidad, las parejas machi-*dungumachife* no son necesariamente cónyuges, ni siquiera personas de sexo opuesto. El acto performativo de género y la estrecha relación personal entre la machi y el *dungumachife* tienen prioridad sobre el sexo de ambos. La Machi Pamela, por ejemplo, a menudo hacía que su hija Beatriz oficiara como su *dungumachife*, y el Machi José con frecuencia hacía que su hermana Amelia o Jaime, el hijo de otra machi, performaran como el suyo.

### **Totalidad colectiva en los rituales de *ngillatun*: cuerpo y performance**

A las seis de la mañana de un 12 de diciembre de 1996, me encontraba, junto al Machi José, a la Machi Norma, dos *longkos*, y un grupo reducido de hombres y mujeres, frente al altar colectivo de su comunidad, el *ngillatuwe*. Flanqueado por ramas de *foye* (canelo o *Drymis winteri*), *triwe* (laurel o *Laurelia sempervirens*) y *klon* (maqui o *Aristotelia Chilensis*), el altar se erigía en el centro del campo ritual en Dafenco, Chile. El ritual colectivo de *ngillatun* de dos días de duración había comenzado.<sup>8</sup> Los participantes se habían ataviado con sus vestimentas tradicionales: pañuelos azules o cintas multicolores para la cabeza, faldas y rebozos negros para las mujeres; mantas y sombreros para los hombres. Estábamos de pie mirando hacia el este, con el aire frío que nos lastimaba el rostro y el rocío que nos empapaba el calzado. Uno de los hombres nos pintó la cara: una cruz blanca en la mejilla izquierda y una cruz azul en la derecha, para recordarnos los poderes del *wenu mapu* o cielo. A medida que iba apareciendo el sol, el Machi José y la Machi Norma cantaban alabanzas a *Ngünechen* con voz cada vez más fuerte. Sumergimos las ramas de *triwe*, *foye* y *klon* en el agua de la batea ubicada en el *ngillatuwe* y rociamos con agua en dirección al sol mientras orábamos por las diferentes personas de *Ngünechen* (Hombre Viejo, Mujer Vieja, Hombre Joven y Mujer Joven).

Como dador de toda vida, *Ngünechen* otorga fertilidad a humanos, animales y cultivos, y concede salvación, riqueza y salud a la comunidad ritual (Bacigalupo, 1997; Foerster, 1993:78–80). Si los Mapuche no

retribuyen con ofrendas, sacrificios animales y propiciaciones, *Ngünechen* los castigará con sequía, escasez y pobreza. El *ngillatun* es el ritual donde se realizan esas ofrendas y se asegura la bendición continua de *Ngünechen*. El término *ngillan* significa “pedir” y *tun* se refiere a una acción. *Ngillatun* puede ser cualquier tipo de rogativa o petición a los espíritus, ya sea individual o colectiva. No obstante, el término *ngillatun* se usa más comúnmente para referirse a rituales colectivos en los que participan varias comunidades o *lof*, que se reúnen para formar una comunidad ritual. El objetivo del *ngillatun*, como el de los rituales fúnebres, es integrar la comunidad ritual a través de la purificación, el sacrificio y la relación de la comunidad con espíritus o deidades regionales y ancestrales. En las comunidades mapuche rurales, los *ngillatun* a menudo se llevan a cabo antes y después de la cosecha para solicitar abundancia, fertilidad para la tierra y los animales, y bienestar para toda la comunidad ritual (Bacigalupo, 1995; 2001a). La mayoría de los Mapuche creen que provocarán la ira de *Ngünechen* si se filma o graba un *ngillatun* y que, en lugar de otorgarles bendiciones, los maldecirá. Hice honor a esta creencia y no grabé las rogativas *ngillatun*.

Ese día, dos mujeres mapuche depositaron ofrendas de maíz, porotos y *metawes* (vasijas de cerámica) llenas de *muday*, una bebida hecha con maíz o trigo, a los pies del *ngillatuwe*. Un hombre degolló una oveja negra y colocó la sangre derramada en un recipiente junto a las demás ofrendas. Amarró otra oveja negra a un palo en el lado este del *ngillatuwe* para pedir nubes negras y lluvia. El Machi José y la Machi Norma tocaron sus *kultrun*. Los machi entran en estados alterados

de conciencia durante los rituales de *ngillatun* sólo si la comunidad está en peligro y deben enviar mensajes importantes. Tanto Norma como José entraron en trance durante ese *ngillatun*. La Machi Norma habló de la urgente necesidad de que la comunidad volviera a la forma de vida tradicional y realizara *ngillatun* con regularidad. El Machi José advirtió sobre el peligro de sequías y escasez que podrían sobrevenir si la comunidad no resolvía sus conflictos y cooperaba para lograr el bienestar colectivo.

Norma, otras cinco mujeres mapuche y yo hacíamos sonar *kaskawilla* (cascabeles) y *guada* (maracas de calabaza), mientras que Raquel y Fabiana, las ayudantes de la machi, seguían los ritmos de ésta con sus *kultrun*. Ninguna de las mujeres lucía joyas de plata. Durante los rituales de *ngillatun*, el *filew*, o espíritu machi ancestral genérico, no es seducido por las joyas ni las flores, como sí sucede en el transcurso de la iniciación y rituales de renovación de los machi, sino que aparece como un mensajero servicial de *Ngünechen*. Los Mapuche creen que las exhibiciones de riqueza, estatus y jerarquía en los rituales de *ngillatun* deslucen el tono y el sentido de humildad de la comunidad ritual. Cuando le pregunté a una mujer mapuche por qué no lucía su prendedor de plata, me susurró: “Si *Ngünechen* ve la plata, va a decir que somos agrandados y nos castiga con heladas y desgracias”.

Al día siguiente, llegó gente de otras tres comunidades que participan con la de Dafenco en los rituales de *ngillatun*. Grupos de cuatro comunidades forman congregaciones rituales y se turnan para organizar *ngillatun*, de modo que cada una lleva a cabo una ceremonia una vez cada cuatro años. Los visitantes se sientan en bancos debajo de ramadas dispuestas en

forma de U alrededor de los bordes del campo ritual, con la abertura hacia el este, el lugar de los inicios. Se intercambiaron visitas, alimentos y bebida entre los demás participantes.

Bailamos hacia delante y hacia atrás y de un lado al otro en cinco filas enfrentando el *rewe*. Adelante, una hilera de machi, músicos y *dungumachife*, seguidos por una fila de mujeres mapuche de Dafenco vestidas con sus trajes tradicionales. Detrás de ellas seguía una hilera de mujeres invitadas y otras con faldas de uso cotidiano y, por último, dos filas de hombres. La danza de un lado al otro delante del *rewe* imitaba el balanceo de la machi entre las ramas de *foye* y *triwe* en el *rewe* mientras viajaba a otros mundos; también representaba la oscilación de la comunidad ritual entre dualidades tales como masculino-femenino, salud-enfermedad, abundancia-escasez, yo-otro y exorcizar-integrar. Dos hombres con palos, luciendo máscaras que representaban a los conquistadores españoles (*koyon*), eran los encargados de mantener a los danzantes en línea recta.

Los machi comenzaron a ejecutar el ritmo *tampultun* y cuatro jóvenes danzantes *choyke*, imitando la danza de apareamiento del *choyke* macho, dieron dieciséis vueltas al *ngillatuwe*, en cuatro series de cuatro.<sup>9</sup> Luciendo plumas de *choyke* en los tocados, inclinaban la cabeza, levantaban las rodillas y movían las alas hechas con sábanas blancas. Los danzantes *choyke* bromeaban y flirteaban con las jóvenes solteras, simbolizando la seducción, la sexualidad sin límites y la energía vital. En dos oportunidades durante el ritual, cambió la danza y nos movimos alrededor del *rewe* en dos círculos concéntricos determinados por el género. Estos círculos concéntricos representan el funcionamiento de la

comunidad ritual y los roles complementarios ideales de lo masculino y lo femenino en la vida comunal de los Mapuche. Los hombres representan la comunidad para el mundo exterior en el círculo externo, mientras que las mujeres figuran como custodios del saber popular tradicional y la familia en el círculo interior. Yo bailé en el círculo interior con las mujeres, moviéndonos de derecha a izquierda mientras hacíamos sonar *guada* (maracas) y *kaskawilla* (cascabeles). Los hombres danzaban de izquierda a derecha en el círculo exterior, tocando *pifilka* (silbatos de madera), *trutruka* (trompetas largas) y cuernos. Una mujer de mayor edad que bailaba a mi lado me explicó: “Nosotras las mujeres tenemos que vestir traje de antigüedad. Escuchamos más a *Ngünechen*. Más mujeres están más cerca de la tierra entonces allí tenemos que estar junto al *rewe*”.

Un grupo de hombres mapuche de a caballo, enarbolando banderas azules y blancas, performaron el *awün*. Comenzando detrás del *ngillatuwe* por el sector este, dieron vueltas alrededor de los danzantes de derecha a izquierda, imitando el movimiento del sol y cubriéndonos de polvo. Luego de cuatro series de cuatro vueltas, llevaron los caballos al *rewe* y los hicieron resoplar con fuerza encima de las cabezas y las espaldas de los machi para darles fuerza. El círculo de ramadas, los círculos hechos con los caballos al galope y los que trazaban los danzantes *choyke* eran performances espaciales de la comunidad ritual y la totalidad. “¿Por qué repiten todo cuatro veces?”, le pregunté a la mujer a mi lado. “Tienen que ser cuatro”, contestó “como en *Ngünechen*: cuatro partes para ser completo”. Un intelectual mapuche escuchó mi comentario y agregó: “El *awün* es la totalidad del cosmos. Cuando los danzantes

*choyke* vienen del este, es como si vinieran directamente del cielo. Estamos haciendo la totalidad”.

El *ngillatun* crea una comunidad y una totalidad cósmica a través del intercambio ritual de alimentos y bebidas, las vueltas que dan los caballos alrededor del campo ritual durante el *awün* y el baile de la comunidad ritual alrededor del *ngillatuwe*. Sin embargo, la manifestación más importante de la totalidad está dada por la representación colectiva del microcosmos en la figura de la deidad *Ngünechen* de género dual. La Machi Norma y el Machi José performaron separadamente el papel de la Mujer Vieja, mientras que su *dungumachife*, que conversa con ellos mientras se encuentran en un estado alterado de conciencia, se convirtió en el Hombre Viejo. Dos hombres jóvenes y dos mujeres jóvenes que danzaban (*llankan*) permanecieron de pie con lanzas detrás de los machi y los *dungumachife*, performando de Hombre Joven y Mujer Joven. La danza de apareamiento de los danzantes *choyke* masculinos era una manifestación del Hombre Joven, que enviaba mensajes sobre el rendimiento de las cosechas, la cría del ganado y la sexualidad humana.

La pareja vieja y la joven en *Ngünechen* reflejan diferentes aspectos generacionales y de género. La pareja más vieja representa el aspecto performativo, independientemente de la edad o del sexo real del performante. Los machi y los *dungumachife* de cualquier edad y sexo se convierten en la Mujer Vieja y el Hombre Viejo. El Machi José performó a *Kuse Domo*, la Mujer Vieja, a pesar de que es hombre. La Machi María Cecilia tenía sólo dieciocho años cuando performó por primera vez como *Kuse Domo*. La pareja joven representa la dimensión física generacional y

de género, asociada con cuerpos y sexos específicos. Los hombres jóvenes deben performar de Hombre Joven y las mujeres jóvenes, de Mujer Joven. Cuando uno de los danzantes *choyke* se sintió mal durante el baile de la tarde y una de las jóvenes le preguntó al Machi José si ella podía reemplazarlo, José le respondió: “Los *choykes* tienen que ser todos hombres jóvenes. Necesitamos a otro cabro”. Le entregó a la joven una *guada* (maraca) y le dijo que fuera a tocarla al *ngillatuwe*.

La divergencia entre las dimensiones performativas y corporales de generación y de género refleja las relaciones que la pareja joven y la pareja vieja tienen con el universo mapuche. La joven pareja representa las fuerzas sin límites de la sexualidad (esperma y óvulos, sangre menstrual y del alumbramiento, fluidos sexuales) y energía vital que desempeñan una función importante en el mantenimiento y el cambio del cosmos. Los fluidos sexuales masculinos y femeninos son cruciales para la supervivencia humana, la salud y la fertilidad de la tierra y los animales, aunque también pueden ser peligrosos e interfieren con la espiritualidad. Para ser productivos y sostener la perpetuidad del grupo mapuche, los fluidos sexuales deben permanecer en equilibrio y controlados mediante normas sociales, roles de género, matrimonio, parentesco y mandatos divinos.

La pareja vieja controla el conocimiento sobre la vida y el universo. Adivinan el futuro, dan consejo y dispensan fertilidad, abundancia y bienestar a la comunidad. Los machi ancianos que guardan abstinencia poseen un control simbólico sobre los poderes de la fertilidad y la sexualidad porque no producen ni sangre menstrual ni esperma ni fluidos sexuales que puedan interferir con la

espiritualidad. Los machi ancianos están menos constreñidos por la red circundante de interacción, los roles de género y los tabúes, y poseen el conocimiento y la madurez para dirigir rituales. Se piensa que las machi femeninas de edad avanzada, como las mujeres postmenopáusicas del norte de la India, son más sensatas y más reservadas, con identidades sociales más similares en algunos aspectos a las de los hombres (Lamb, 2000:13). Se considera que los machi jóvenes, sexualmente activos y en edad de procrear tienen poderes limitados. Se transforman simbólicamente en personas ancianas al ser llamadas *Papay* (Mujer Vieja) y *Chachai* (Hombre Viejo) con el objeto de officiar en rituales.

La compleja relación entre el significado simbólico y la experiencia corporal generacional y de género respalda el orden mundial paradigmático y complementario presentado en el mito mapuche de la creación y en las relaciones sociales políticamente asimétricas de género. Los hombres y mujeres mapuche son ambos responsables de asegurar la fertilidad. Mientras que los hombres mapuche son responsables de las actividades políticas y entre grupos sociales, las mujeres en su rol de machi predominan en las relaciones entre los humanos y el mundo de los espíritus. Por lo tanto, las relaciones mapuche de género son complementarias, aunque como intermediarios políticos los hombres poseen un mayor prestigio que las mujeres dentro de la sociedad mayoritaria chilena.<sup>10</sup>

Los rituales de *ngillatun* no siempre fueron performances colectivas de totalidad cosmológica con machi como sus officiantes. Hasta comienzos del siglo XX, los rituales de *ngillatun* en los valles del centro-sur de

Chile estaban encabezados por *ngenpin* (oradores) quienes propiciaban a ancestros específicos de un patrilineaje y se referían a la genealogía y la historia a través de oraciones formales. Los *Ngenpin*, o aquellos que “saben cómo orar” y “transmiten palabras de otros” (Augusta, 1934), eran ancianos y jefes de la comunidad: líderes espirituales, políticos y de linaje de sus comunidades (Faron, 1964:187). A diferencia de los machi, los *ngenpin* no entraban en estados alterados de conciencia, si bien cuando un *ngenpin* moría, un miembro masculino del patrilineaje “heredaba” el espíritu y la elocuencia del orador. Los *Ngenpin* siguen oficiando en los *ngillatun* en la zona cordillerana (Pewenche) y en la región de los Mapuche meridionales (Willeche), donde las congregaciones rituales son más reducidas y están ligadas a espíritus ancestrales específicos y donde las tierras son más abundantes (Bacigalupo, 1995; 2001a:217, 254). En las zonas ubicadas entre los valles del centro-sur y la precordillera, donde las congregaciones rituales resultan más numerosas y las tierras más escasas, los rituales de *ngillatun* son performados tanto por *ngenpin* como por machi. El Machi Sergio explicó: “Antes, las ceremonias de *ngillatun* estaban a cargo de caciques y de todos los miembros de la comunidad. Esto [la performance del machi] es algo que ocurrió recientemente. Antes, no tenían que ser machi para performar en el *ngillatun*”.<sup>11</sup>

Cuando la fertilidad de la tierra en los valles mapuche del centro-sur se convirtió en una preocupación importante a principios del siglo XX, los rituales de *ngillatun* empezaron a ser dirigidos allí por machi asociados con los poderes de la luna.<sup>12</sup> En esas zonas las tierras de las reservaciones escasean y se han erosionado, mientras que la población ha

aumentado enormemente y vive en condiciones socioeconómicas muy severas. Muchos Mapuche sostienen que como su gente ha perdido las tradiciones, los rituales de *ngillatun* han disminuido su eficacia. La Machi Nora comentó: “Cincuenta años atrás habían excelentes *ngillatun*; había disciplina. No había vino, peleas. La gente rezaba con dedicación. Ahora no. Antes, todo lo que le pedíamos al señor lo concedía a nosotros; ahora hoy día no se ven resultados. Antes, habían resultados casi instantáneos”.

Se cree que las peticiones de los machi, que controlan los poderes de la fertilidad por su vinculación con la luna, son más eficaces ahora que las oraciones formales de los *ngenpin*. Jaime, el hijo de la Machi Nora, opina que las rogativas de los machi son lo único que pueden salvar a la comunidad del castigo divino impuesto a través de catástrofes. Señaló:

“Dios mandó el terremoto [de 1960] porque quería terminar la vida de todos nosotros. *Chaw Dios, Chaw Ngünechen* [el dios mapuche], ese que manda el mundo, todo. Pero aquí mi madre machi que sabe de oraciones, y otras machi oraron pidiendo a Dios que perdonara a todos los Mapuche de acá. Y gracias a eso nos salvamos nosotros. Las machi son las únicas que pueden ayudarnos a parar la lluvia, a traer lluvia, a parar terremotos, desgracias. Es por la oración que saben ellas”.

La performance de los machi en los *ngillatun* son una innovación bastante reciente en los valles del centro-sur, y compensan la pérdida de conocimiento ritual y de elocuencia por parte de los hombres jóvenes que podrían haberse convertido en *ngenpin*.

Un hombre de la zona de los Williche explicó la situación:

“Yo creo que es porque la juventud no sabe o no está suficientemente interesada como para poder *ngillatucar* [orar, cantar, hablar en lenguaje ritual]. Si la machi ve que no hay nadie adecuado para tomar el rol en el *ngillatun*, ellos lo pueden tomar porque tienen más poder y conocimiento. Pero su rol tradicional está en la curación. Que no hay *ngenpin* cerca de Temuco muestra que la juventud ya no sabe *ngillatucar*. La generación más antigua está interesada en que se mantenga la tradición, entonces la machi tiene que remplazarlo [al *ngenpin*] en sus funciones”.

Los *longko*, o jefes de las comunidades, organizan y dirigen los *ngillatun* y coordinan con los machi para fijar la fecha. Las preferidas para los *ngillatun* son las noches de luna llena durante un fin de semana, cuando los poderes de los machi están en su apogeo y los miembros de la congregación ritual que pertenecen a la fuerza laboral asalariada están libres. Los oficiantes machi pertenecen a la congregación ritual que organiza el *ngillatun* o son profesionales pagos de otras comunidades. Si bien en la actualidad la mayoría de las familias tienen miembros que trabajan en forma rentada para compañías forestales, terratenientes o en las ciudades, los ideales de las comunidades siguen siendo la tierra, el rendimiento de las cosechas, los rebaños y la progenie. En sus rogativas, los machi asocian la fertilidad de la tierra y el saber popular tradicional con la supervivencia cultural y económica. La Machi Marta comentó sobre su performance en un *ngillatun* previo a la cosecha:

“Dije que saliera bueno el *ngillatun* pues. Que el Dios estaba enojado con algunos, con la gente por el *purrún* [danza]. Porque algunos no visten de *chamal* [chal tradicional] pues oiga, sino andan así no más de vestido. Andan muchos vestidos de chilenos así. Entonces por eso que el Dios no conocía el espíritu siquiera. Están muy revueltos ahora. Tienen que aguantar más. Tienen que ser así como eran antes los Mapuche, no tan achilenados así. El segundo día hablé distinto. Dije que bailen bien. Que iban a tener una cosecha buena”.

En la actualidad, los machi que offician en los rituales de *ngillatun* en los valles mapuche del centro-sur mantienen la cohesión entre las congregaciones rituales cada vez más numerosas que ya no poseen espíritus ancestrales en común. Los machi invocan a la deidad panmapuche *Ngünechen* y a deidades regionales como ancestros generales de toda la congregación y no de un patrilineaje específico (Faron, 1963:153).<sup>13</sup> Los Mapuche de esa zona creen que los poderes espirituales de los machi y su habilidad para comunicarse con *Ngünechen* mediante estados alterados de conciencia son más eficaces que a través de las oraciones formales de los *ngenpin*. El Cacique Daniel explicó:

“El *ngillatun* es algo en lo que creemos todos. El noventa y nueve por ciento de la comunidad cree que se está haciendo una oración con buenas intenciones. La juventud a veces no cree en el *machituqueo* [la curación de un machi]; piensan que se van a burlar los amigos. Pero en cuanto al *ngillatun*, si que creen. La juventud que fue al *ngillatun* a lo mejor criticaron algunas cosas, pero de reírse de la cruz, de la machi orando, no... La rogativa de la machi trae cosas buenas a la

comunidad. Le tienen más fe a la machi que al *ngenpin*. Cualquiera con una buena lengua puede ser *ngenpin*. Pero para ser machi tiene que apoyarlo Dios”.

La performance colectiva de la unidad cósmica y la noción holística de la persona en los rituales de *ngillatun* dirigidos por machi son una innovación crucial para la reafirmación de las identidades mapuche dentro de un nuevo orden social más allá del de los patrilinajes locales o de la identidad étnica o comunitaria. Cuando los Mapuche performan a *Ngünechen*, encarnan la cosmología y los hábitos mapuche, el “sistema de disposiciones duraderas” que regulan las prácticas y las performances (Bourdieu, 1977:72). Al mismo tiempo, estas performances siempre son dialogísticas (Bakhtin 1986). Incluyen una variedad de símbolos militares y católicos, y la importancia de los rituales de *ngillatun* está en constante transformación. Los antropólogos han considerado al *ngillatun* como una manera de crear la solidaridad y la integración étnica en la congregación ritual (Dillehay, 1985; Faron, 1964). En la actualidad, los Mapuche ven la performance colectiva de las dimensiones generacionales y de género de *Ngünechen* desde una perspectiva política, económica y religiosa más amplia. A través de *Ngünechen*, los machi obtienen buenas cosechas, animales fértiles y bienestar, lo que le permite a la comunidad sobrevivir, mientras que al mismo tiempo crean la base de la identidad panmapuche.<sup>14</sup>

### **Rituales curativos de los machi: la performance individual de la totalidad**

Era la medianoche de un 23 de enero de 1995 en la comunidad de Ralli. La Machi Pamela estaba acostada en el piso mientras la Machi Ana le tocaba *kultrun* con fuerza, implorándole a *Ngünechen* que perdonara a Pamela y la dejara vivir. Yo había llegado a la casa de Pamela temprano a la mañana y me encontré con sus dos hijas llorando y Pamela sobre un colchón en la sala, vestida con su mejor chamal de lana negra y la pesada *trapelakucha* (prendedor de plata) que usaba para protegerse de los espíritus maléficos. Tenía los ojos cerrados, el rostro pálido, húmedo y frío, las manos heladas. No podía sentirle el pulso. Sus hijas me dijeron que hacía dos horas que había muerto y que la habían lavado y le habían cambiado la ropa para el funeral.

Las hijas de Pamela nos habían enviado a mí y a su cuñado Tomás en busca de la Machi Ana, que pertenecía a la misma escuela de práctica machi. Ana llegó a la casa de Pamela de noche y habló sobre la enfermedad de Pamela con su hija Beatriz:

Beatriz: Nos esperanzamos en usted Papay. Por eso le mandamos a buscar. Unas horas atrás mi madre perdió el conocimiento por muchos minutos; ya no hallábamos qué hacer... No pensé que se recuperaría, estuvo muy mal. Cuando reaccionó de nuevo entonces pensamos en hacer algo. Como no es una persona común. Las personas comunes se enferman de enfermedades comunes. En las machi la situación es diferente... Ella no está bien; estaba despidiéndose....

Machi Ana: En la barriga, en la mitad del cuerpo tiene su enfermedad... Al subir a la mitad entonces la cabeza se marea.

Machi Pamela: Estoy mareada.

Beatriz: Los mareos los *wingkas* lo

clasifican como presión... Ayer le pregunté bien al doctor; ¿Qué tiene o es la vesícula? “Es los nervios,” dijo. “Sólo los nervios,” dijo. Cuando se enoja un poco se manifiesta. No tiene que enojarse más le estuvo diciendo.

Machi Ana: Ha!! ¿Pero qué puede hacer la persona si su corazón es porfiado? ...

Tomás: ¿*Triwe*, *foye* se necesitará?

Machi Ana: Claro eso, *Triwe*, *foye*, sí, para los ramos [ramos *iaf-iaf*]... Para la fuerza espiritual se necesita *kuwi* y la enredadera *kürako* [*Pseudopanax valdiviensis*].

Los nervios es una enfermedad con componentes físicos, emocionales y a menudo espirituales, habitual en los Mapuche y en muchos habitantes de países latinoamericanos. Al igual que Pamela, muchos de los que padecen de nervios se sienten fuera de control y extraños dentro de su propio cuerpo. Están desorientados, mareados, y se desmayan, tienen ataques de llanto o de furia, sufren de insomnio y jaquecas, sienten frío y calor y les duele el cuerpo. Algunos de los factores que provocan los nervios son la ruptura de las redes familiares, la pérdida de seres queridos y la preocupación por el bienestar de amigos y familiares. Como señala Low: “Los nervios son interpretados por las instituciones y los discursos locales y luego expresados o representados como una metáfora de aflicción económica, política, psicológica o social. Por lo tanto, la relación entre los nervios y la aflicción materializada está mediada culturalmente, tanto en términos de cuáles son las formas de aflicción que causan sufrimiento como en términos de su expresión metafórica” (1994:141–142). La experiencia de nervios de la machi Pamela se había agravado por la muerte reciente de su hijo y

la pérdida del alma que había sufrido a continuación. Esto se debió a que ella había sacrificado ritualmente a su caballo espiritual para alimentar a los acompañantes dolientes del funeral y para asegurarse de que su hijo viajara al *wenu mapu*.

La Machi Ana performó una *ulutun* de emergencia (curación con rogativas, música, masajes y herboristería) y un *ngillatun* (rogativa) para Pamela. Carlos, el nieto de Pamela, degolló una oveja y Pamela y Ana bebieron la sangre caliente mezclada con ají para cobrar fuerzas. Como Ana no iba a ser poseída por espíritus ni viajaría a otros mundos durante el ritual de curación, no necesitó su entorno ritual de *dungumachife* ni de ayudantes femeninos y masculinos.

El toque del *kultrun* por parte de Ana, sus rogativas y hierbas medicinales lograron que la machi Pamela recobrara el conocimiento. De todas maneras, aún requería un *datun*, un complejo ritual de curación, para tratar su grave *wenu kutran* (enfermedad espiritual). Ana regresaría el viernes con el objeto de realizar la ceremonia. Entretanto, dejó instrucciones para que Pamela bebiera té de manzanilla, evitara enojarse, comenzara a ahorrar dinero para comprarse otro caballo espiritual y no mirara televisión.

Pamela me pidió que fuera a su *datun* para agitar ramas de *triwe* y *foye* con el fin de alejar a los espíritus maléficos y para hacer sonar cascabeles. A menudo le había ayudado a Pamela en los rituales de curación que realizaba para otras personas y en ciertas ocasiones los grababa. Pamela decidió que debería grabar la primera mitad de su *datun* - antes de la medianoche-, cuando iban a diagnosticarle la enfermedad, pero no la segunda parte, cuando se iba a decidir su futuro, por temor a ofender a *Ngünechen*.

La noche del viernes fui con Tomás a buscar a la Machi Ana, a su hermano, que también oficiaba de *dungumachife*, y a su sobrina, que hacía las veces de ayudante del ritual (*yegülfe*, en el caso de un ayudante femenino). Ana oró ante su *rewe*, pidiéndole permiso a su espíritu para ir a curar a Pamela, y asperjó agua sobre el *rewe* a modo de ofrenda. Ana llegó a la casa de Pamela y preguntó por su salud. Ana y Pamela competían entre sí, haciendo alarde de sus poderes chamánicos y de los pacientes que habían curado. Mientras tanto, Tomás, Carlos y yo preparábamos los remedios para el ritual. Tomás clavó dos cañas de coligüe en el suelo fuera de la puerta de la cocina, en el este, y les ató ramas de *triwe* y *foye*.<sup>15</sup> Yo coloqué las hierbas tranquilizantes (*triwe*, *nulawen*, *limpia plata*) en un cuenco de madera y los remedios utilizados para exorcizar el mal (*llanten*, *fulcon*, *foye*) en otro. Alba, la hija de Pamela, calentaba el parche de cuero del *kultrun* de la Machi Ana para que tuviera un sonido más grave.

Pamela estaba recostada boca arriba en el piso sobre un cuero de oveja, con el torso desnudo y una enagua, y la cabeza orientada hacia la puerta de la cocina. Carlos dispuso unos potes con ramas de *foye*, *triwe* y *klon* a sus pies y en la cabecera. La Machi Ana se sentó en un taburete junto a Pamela, fumando un cigarrillo para concentrarse y ayudarla en el proceso de adivinación. Se colocó el tocado y el pectoral de plata con el fin de protegerse de los espíritus maléficos y ubicó dos cuchillos de cocina en forma de cruz detrás de la cabeza de Pamela. Hizo sonar los cascabeles y el *kultrun* con suavidad, con un ritmo denominado *metrumtun*, mientras convocaba a los espíritus y narraba la historia de su llamado, sus poderes y su iniciación en cuatro etapas; después de cada una de éstas

calentaban su *kultrun*. A continuación, Ana nombró una serie de espíritus de la naturaleza y ancestros y mencionó los lugares donde habitaban. Repitió los nombres de *Ngünechen* y también los de una variedad de espíritus de la naturaleza, los nombres de Jesús, la Virgen María y de Dios para adquirir poder para curar, y anunció la llegada de su espíritu. Al nombrar a los espíritus, los machi los traen a la vida y al espacio ritual. Los espíritus se complacen cuando los machi demuestran que saben quiénes son ellos y entonces se muestran dispuestos a transmitirles el conocimiento curativo.

Ana se secó la transpiración de la frente y su sobrina le ciñó el pañuelo de cabeza encima del rostro mientras aceleraba el ritmo para entrar en *küymi*, un estado alterado de conciencia. Pamela se refirió a este ritmo, el *tayilün*, como el *trekan kawellu kultruntun*, o el ritmo del *kultrun* del caballo viajero sobre el que galopa la machi para adquirir conocimiento. Los seis hombres jóvenes de la comunidad entrechocaban cañas *koliu* por encima de la cabeza de Ana y gritaban “¡Ya ya ya ya!” Ana sacudió la cabeza y entró en *küymi*.

Ana tocó un ritmo enérgico conocido como *trompümkultrun* (Ñanculef y Gumucio, 1991:5) a medida que iniciaba la *pewuntun* (adivinación), comunicándose con espíritus de la naturaleza, con doce espíritus guerreros y con *Ngünechen*.<sup>16</sup> La Machi Ana describió su adivinación como “viendo todo clarito como en rayos X” y “desenredando un hilo”.

A continuación, Ana exorcizó los espíritus maléficos del cuerpo de Pamela. Succionó lo que vio como víboras y piedras en el estómago de Pamela, los escupió fuera y friccionó el cuerpo de Pamela con una mezcla de hojas amargas de *foye* y aguardiente. Al hacerlo,

encarnó al Hombre Joven y al sabio Hombre Viejo. Tocó el *kultrun* con fuerza sobre su cabeza y profirió gritos de guerra, a los que respondieron los otros participantes. “Cuatro poderosos sargentos, antiguos reyes, generales viejos y nuevos”, oró. “Que no se porfíe en seguir aquí. Que se vaya a su territorio... Que se haga a un lado, que lo desaten. No dejen que nos venzan. Ya vinimos a ganar... La escopeta, la escopeta. Que destruyan su corazón con balas... A balazos fue sacado de lado, fue arreado para fuera... que hagan cualquier cosa con él”.

Pamela describió el sonido sordo del *kultrun* de Ana como masculino, guerrero y exorcizante. Ana caminó por todas las habitaciones de la casa y luego a su alrededor, golpeando las paredes con un palo. Carlos, Tomás y los otros hombres la siguieron, golpeando el suelo pesadamente con cuchillos, hachas y horquillas con el fin de matar el mal, así como los cuchillos y los rifles matan a los seres vivientes. Alba, la hija de Pamela, transportaba una cacerola con un exorcismo humeante de hojas de *foye*, azufre y ají encendidos, mientras que su hija Beatriz asperjaba nuestros pasos con amoníaco y cloro agitando una rama de *foye*.

Ana regresó junto a Pamela. Mientras cantaba le hacía masajes a Pamela con remedios herbarios, mientras que su sobrina tocaba el *kultrun*. Luego, junto con su ayudante frotamos el cuerpo de Pamela con hierbas medicinales “suaves”, al tiempo que Ana performaba a la Mujer Vieja y a la Mujer Joven. Ana volvió a tocar su *kultrun*, esta vez con la cara hacia abajo encima de Pamela para lograr el máximo efecto terapéutico. Le rogó a *Ngünechen* que le perdonara a Pamela sus transgresiones y que la integrara nuevamente a su práctica machi, a su familia y a su

comunidad. Ana rogó así:

“Mujer Vieja visionaria, Madre Virgen, estrellas de la mañana, ayuden a su hija machi. En el vientre fue elegida la hija para que fuera oradora, hiciera el *tayül* la hermana... Despierten su espíritu de servicio. Devuélvanla a la vida, desenrédenla como un hilo... Su machi está pagando dinero. Ustedes la eligieron para ser una machi; dejen que finalice su mandato, Dios padre... Dale corazón, sangre y lengua para servir... desátale la lengua ... dale huesos para servir para que pueda tener su rogativa, su discurso, su canto... Eres tú el que le da esa lengua, ese aliento, Dios padre, ayúdala... Haz que la machi se levante y camine... Mujer Vieja del amanecer, Hombre Viejo del amanecer, ustedes están en el medio de las cosechas y del dinero, en las rodillas de la luz, a los pies de la iluminación”.

Luego Pamela entró inesperadamente en trance. Se balanceaba, sujetándose los pechos y haciendo sonar los cascabeles, mirando hacia el este. El cuerpo le temblaba fuera de control, y gritaba que tenía visiones de perros negros enormes -una forma del mal- a sus pies. Le ordenó a Carlos que matara las visiones con su revólver. Carlos obedeció.<sup>17</sup> Carlos hizo entrar a la oveja elegida por Pamela y la hizo bailar al son de la música. Pamela se escupió la mano y la oveja lamió la saliva, un signo de que había aceptado su espíritu.

Los antropólogos han distinguido entre los trances de los pacientes, que no los constituyen en conductos para los espíritus sino que los ponen en contacto con su ser interior, y los trances de los chamanes, quienes controlan la alteración de sus propias

conciencias; la conciencia del paciente está controlada por el chamán (Laderman, 1994:192). La Machi Pamela fue un caso excepcional al ser paciente y chamán al mismo tiempo. Como paciente, se puso en contacto con su ser interior, pero su conciencia no estaba bajo el control de la Machi Ana. Además, Pamela se convirtió en un conducto para los espíritus, que le exigieron que renovara sus lazos de parentesco con animales espirituales y el *filew*.

En el transcurso de este *datun*, la Machi Ana encarnó simultáneamente las cuatro partes de la deidad *Ngünechen*. Así, se convirtió en un ser de género dual y de generación dual. Expresó esta encarnación en su rogativa: “Hombre Viejo, creador de machi, Mujer Vieja, creadora de machi, Hombre Joven, creador de machi, Mujer Joven, creadora de machi: ustedes me dieron hierbas. Ustedes me eligieron. No me abandonen. Yo soy su servidora, su *piuke* [corazón]. Yo soy su *rakiduam* [pensamiento]. Yo soy ustedes. Ahora, con mi corazón de servicio, soy cuatro personas antiguas, yo voy a revivir su corazón”.

Después Ana entró en un estado de *konpapüllü*. Esta es la etapa final del trance, en la que el *filew* revela la causa de la enfermedad. Ana me pidió que no grabara esa parte porque era la más delicada del ritual. Su ayudante tocaba el *kultrun* mientras Ana tenía ramas de *triwe* y *foye* en la mano y sacudía el *rewe* provisorio hecho con cañas coligüe clavadas afuera de la puerta de la cocina. Escondió la cabeza entre las ramas atadas a las cañas mientras se balanceaba. Beatriz asperjó con agua encima de la cabeza de Ana. Carlos, vestido como un *choyke*, danzaba con Ana, haciéndola regresar a los roles de género social habituales y a un estado de conciencia normal (*chetu*). El *dungumachife* colocó dos

cuchillos sobre el pecho de la Machi Ana y los deslizó a lo largo de los brazos para ayudar al espíritu a partir. Mientras que Ana y Pamela recobraban un estado normal de conciencia, con las hijas de Pamela preparamos la mesa para la celebración de medianoche, durante la cual el *dungumachife* resumió la explicación del espíritu sobre la enfermedad de Pamela:

“A esta hija hace mucho tiempo le enviaron fuerza negativa... Le vienen a ver fuerzas negativas, *witranalwe* [espíritu maléfico bajo la forma de un español delgado con bigotes, espuelas y sombrero, montado en un caballo] se vuelve hombre, se transforma en perro, vienen a verla por eso se enfermó, le hicieron competencia al *filew*... Hace muchísimo tiempo que no realiza sus actividades propia de su ser. Antes tenía su caballo ensillado, su oveja escogida. Ahora no sé de eso, está diciendo el Padre Celestial, la Madre Celestial, quien escogió su corazón, su cabeza... en eso está fallando un poco. Casi le quitaron su lenguaje. Pero hubo gente que la defendiera que habló diciendo “nuevamente tendrá su caballo ensillado. Ya se lo tenemos”.

Durante el *datun* de la Machi Pamela, como en todos los rituales de *datun*, la machi se convirtió en el microcosmos mapuche. Dado que los espíritus y la deidad *Ngünechen* reproducen el mundo físico de los humanos - las relaciones familiares así como las jerarquías espirituales y sociales-, convocarlos mediante el canto y performarlos es exactamente lo mismo que ganar control del mundo que ellos representan. Al asumir diversos roles durante el ritual de curación - sirviente e hija de *Ngünechen*; madre y superior de la Machi Pamela; padre guerrero que aleja a los espíritus maléficos; y al mismo

*Ngünechen*- la Machi Ana vinculaba las realidades espirituales y mundanas. Al igual que los chamanes Kuna (Taussig, 1993:106), los machi no son meros sujetos sino también los otros mimetizados sobre los que ellos cantan. Los machi se incorporan a la escena de curación a través del canto y existen no sólo como cantores sino como los espíritus y las deidades que se evocan en los cantos. Al performar a las distintas partes de *Ngünechen*, los machi ven el mundo a través de diferentes puntos de vista y “modalidades de la noción de la persona” (Bem, 1993).

Los géneros de los espíritus son permanentes, mientras que los machi oscilan entre identidades de género o las combinan. La Machi Ana performó identidades masculinas, femeninas y de género dual con fines curativos y adivinatorios. Se hizo masculina para exorcizar la enfermedad, los malos pensamientos y el sufrimiento del cuerpo de Pamela a través de la guerra espiritual, con la ayuda de guerreros ancestrales y de Jesús. Se hizo femenina para perdonar e integrar a Pamela nuevamente a su yo, a su vida y a su profesión habituales performando a la Mujer Vieja, al lucero de la mañana y a la Virgen María. Se hizo vieja para adquirir conocimiento sobre las causas y las curas de las enfermedades y aflicciones. Se hizo joven a fin de adquirir vigor para derrotar a las fuerzas maléficas. Es esta habilidad para entrecruzar géneros y generaciones la que le permite a los machi encarnar a *Ngünechen* -femenino, masculino, joven y viejo- y así trascender el género y los límites del mundo corriente, performar la totalidad y divinizarse.<sup>18</sup>

## Conclusión

Los aspectos generacionales y de género del complejo mapuche de cuerpo-mente constituyen un paradigma para entender las relaciones jerárquicas familiares y sociales de los Mapuche y su ordenamiento del cosmos. Mientras que las características generacionales y de género de los espíritus y las deidades delimitan el mundo (social, ambiental y espiritual) al permanecer constantes, las de los machi se modifican y cambian en los diferentes contextos rituales, expresando los distintos roles espirituales y sociales de los Mapuche con el objeto de adquirir poder. En los rituales mapuche, estas dimensiones de género y edad están ligadas a cuerpos jóvenes femeninos y masculinos específicos, cuando es necesario hacer hincapié en la sexualidad y fertilidad, y a cuerpos de más edad y asexuados, cuando hay que expresar el conocimiento y la sabiduría.

No obstante, la práctica ritual mapuche también muestra que el género y la edad no son simples características del cuerpo físico sexuado sino indicios de ciertas cualidades performadas de la persona, tipos de relaciones políticas y sociales y modos de ordenamiento cosmológico. La totalidad cósmica se expresa a través de las cualidades generacionales duales y de género dual de *Ngünechen*; y está performada por los machi en el nivel individual, relacional y colectivo. Los rituales adivinatorios enfatizan la totalidad mediante la relación complementaria entre el discurso extático femenino y el discurso masculino de traducción e interpretación. Los rituales de *ngillatun*, en los que distintos participantes representan los diversos aspectos generacionales y de género de la deidad *Ngünechen*, alcanzan la totalidad colectivamente en términos de fertilidad y

bienestar. Los rituales de curación incluyen la diferencia, y los machi se convierten en personas completas al oscilar entre las nociones generacionales o de género o combinarlas. Al convertirse en personas completas y reproducir el poder de *Ngünechen* -individual, relacional o colectivamente- los machi son transformados y transforman al mismo *Ngünechen*, y crean así un poder que puede utilizarse para dar origen a un nuevo mundo, transformar la esencia de los seres, curar o dañar. Los machi comparten y adquieren el carácter y el poder de *Ngünechen* y son responsables de los cambios que producen en el ordenamiento cósmico y social.<sup>19</sup>

Estas variadas expresiones de totalidad ritual poseen implicancias en las teorías de género y de performatividad dentro del contexto de la práctica chamánica. Las relaciones de los machi con el mundo de los espíritus indican que no hay una correspondencia simple entre el sexo y la sexualidad de un machi, por un lado, y las perspectivas femeninas o masculinas, por el otro. En contextos rituales, los machi -independientemente de su sexo o sexualidad- trascienden las categorías corrientes generacionales y de género adjudicadas a los cuerpos sexuados al oscilar entre las características masculinas, femeninas, jóvenes, viejas, de género dual o de generación dual atribuidas a los espíritus. Las performances rituales de los machi de las identidades fluidas de género ilustran la idea de Judith Butler (1990) de que el género no es una condición fija sino un estado de ánimo y de cuerpo que se mantiene a través de performances reiterativas. También destaca la relación artificial del género respecto de los cuerpos y las sexualidades.

Pero la performance de conceptos fluidos de género durante el ritual no impide la construcción de roles sociales de género para los machi como hombres y mujeres en la vida diaria.<sup>20</sup> Sin duda, las performances de fluidez de género y de dualidad de género de los machi en contextos rituales son posibles justamente porque los Mapuche conservan nociones sumamente polarizadas de masculinidad y feminidad que se expresan en el género variable atribuido a los discursos, y en las identidades permanentes de género de los espíritus. La creatividad individual de los machi radica precisamente en el modo en que privilegian aspectos particulares de las cualidades masculinas y femeninas de los espíritus por encima de otros, en mayor o menor grado según el contexto. De esta forma, los mensajes sobre el género en los rituales de los machi van desde la aplicación de la diferencia de género al incentivo de la fluidez de género.<sup>21</sup>

Las diversas manifestaciones de totalidad ritual de los machi -y sus dimensiones generacionales y de género- también poseen implicancias para las políticas mapuche de identidad. Los *ngenpin* ya no propician a los espíritus ancestrales del patrilineaje para beneficiar a la congregación ritual, sino que son los machi y los participantes rituales quienes performan colectivamente a la deidad híbrida mapuche *Ngünechen*, que combina las jerarquías coloniales con el ordenamiento cósmico mapuche para lograr el bienestar de todo el pueblo. La performance colectiva de la totalidad por parte de los machi crea así una identidad panmapuche. A su vez, esta nueva identidad híbrida tiene sus implicancias económicas, religiosas y políticas al moldear la forma en que los Mapuche se involucran con el mundo no mapuche, y se repiten en el

nivel individual o doméstico durante los rituales de curación o adivinatorios.

Las expresiones rituales de totalidad y de lo propio van más allá del complejo individual de cuerpo-mente del machi para alcanzar otros ámbitos de conocimiento y experiencia. Al ser tanto humanos como espíritus o deidades, cantoras y el sujeto evocado en el canto, los machi encarnan las diferentes dimensiones de la identidad mapuche y sus variadas posibilidades en el mundo. El complejo mapuche de cuerpo-mente es fundamental para mantener y cambiar este cosmos y depende, al mismo tiempo, de la elección y la mediación humana, la práctica política y el proceso social. El cuerpo-mente es un paradigma no sólo para la individualidad sino también para la sociabilidad, la política y la cosmología. Los conceptos culturales afectan la manera en que los Mapuche ven las cualidades del Hombre Viejo, la Mujer Vieja, el Hombre Joven y la Mujer Joven, así como los significados de las características y experiencias espirituales y corporales. A su vez, las experiencias de performance y de convertirse en seres espirituales por parte de los machi influyen sobre los conceptos culturales y las prácticas sociales y políticas. Las expresiones rituales de totalidad de los machi son comentarios acerca de la identidad personal, étnica, política y moral de los Mapuche.

### Notas

1. Una versión previa de este artículo fue publicada en inglés en el *Journal of Ritual Studies*, 2005, 18(2). Quisiera agradecer a Juan Ñanculef, Barbara Tedlock, Pamela Stewart, Andrew Strathern y

Erika Bourguignon por sus comentarios sobre una versión anterior de este artículo y a Jane Kepp por su revisión. Los nombres de las comunidades mencionadas en este trabajo, así como el de los interlocutores mapuche, han sido cambiados para proteger su privacidad.

2. Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987:15) sostienen que en las sociedades carentes de nociones sumamente individualizadas del cuerpo y del yo, la enfermedad es atribuida a relaciones sociales malévolas.
3. Una serie de estudiosos argumentan que la distinción entre el género como algo construido culturalmente y el sexo como algo natural e invariable es insostenible porque también el sexo se construye culturalmente (Butler, 1990; Foucault, 1990:7). Preferí utilizar la distinción entre sexo y género porque los Mapuche diferencian entre lo que significa haber nacido con un pene o una vagina y lo que implica convertirse en una mujer o un hombre.
4. Barbara Tedlock introdujo el término *género dual* para referirse a una personalidad en parte femenina y en parte masculina (Tedlock, 2003:6).
5. El mito mapuche de la creación habla de un espíritu poderoso que controlaba todo y poseía en su interior todas las posibilidades y significados. Este espíritu tenía diferentes nombres: *Füta Newen* (gran espíritu; Bacigalupo, 1998a), *Elmapun* (creador de la tierra; Marileo 1995) y *Ngenmapun*

- (sostenedor del mundo; Carrasco 1996).
6. Los Mapuche poseen diferentes términos para referirse a la hija (*ñawe*), al hijo (*fotüm*) y a los hijos (*yall*) del padre, mientras que los hijos de la madre son llamados *püñeñ*. El término *peñi* se utiliza para el hermano de un hombre; los hermanos y las hermanas de una mujer se agrupan bajo el término *lamngen*; y el término genérico para hermanos y hermanas y primos y primas del lado materno de la familia es *lamngenwen* (Catrileo, 1995).
  7. Stewart y Strathern (2000:16) también describen los huesos de esta forma.
  8. *Ngillatun* puede referirse a cualquier tipo de rogativa, ya sea individual o colectiva, aunque en la actualidad se la usa más comúnmente al hablarse de rituales colectivos de fertilidad agrícola.
  9. Guevara (1908) y Manquilef (1914) asociaron esta danza del *choyke* a un culto totémico.
  10. De forma similar, el culto Zar en el norte de Sudán incluye relaciones de género política y complementariamente asimétricas, si bien las mujeres son las únicas que aseguran la fertilidad. En el culto Zar, las mujeres son poseídas por espíritus y hacen comentarios provocativos sobre temas comunitarios y reformulan de un modo metafórico el discurso cotidiano para retratar la conciencia que tienen de su propia subordinación. Las mujeres son las responsables de las ceremonias y prácticas que garantizan la continuidad de la vida social, mientras que los hombres son responsables por aquellas que se extienden más allá de la comunidad a otros grupos y lugares (Boddy, 1994:417).
  11. El Machi Sergio, que es de esa zona, señaló: “El *ngenpin* le avisa a la gente sobre el *ngillatun*. La reúne. Entonces cuando todos están ahí, los organiza, les dice qué tienen que hacer. Luego él debe orar. Son los primeros en todo. Después de ellos viene la machi. Pero el *ngenpin* sólo ora y no es como una machi, que recibe un espíritu y cuenta qué está viendo, qué está pasando en la comunidad, qué va a pasar o qué está faltando en el *ngillatun*... Para eso está la machi. Para que les hable a los espíritus... Yo recibí un espíritu *ngenpin* que sólo hace rogativas, en lugar de cantar como la machi. Yo tengo ese espíritu además del de mi abuela machi, que canta. Tengo ambos al mismo tiempo. Los espíritus *ngenpin* pueden heredarse si son los *ngenpin* tradicionales. Esos son los *ngenpin* verdaderos. No esos que dicen que son *ngenpin* y que sólo saben ‘hablar’ un poco, empiezan a orar y cuando llega el momento no saben qué hacer. Esto sucede hoy en día con la mayoría de los *ngenpin*. En el caso de mi abuelo *ngenpin*, él era apenas un poco menos que una machi. Lo único que le faltaba era ser poseído por un espíritu, entrar en un estado alterado de conciencia igual que una machi. El espíritu que él tenía era fuerte y tenían que ‘hablarle’ correctamente para que diera una

- respuesta”.
12. Algunos autores indican que a principios del siglo XX los machi no oficiaban en ceremonias de *ngillatun* sino que lo hacían los *ngenpin* como sacerdotes rituales en esas ocasiones (Augusta 1910; Housse 1938:145; Latcham 1922:677; Moesbach 1929). Por otro lado, otros autores escribieron que los machi desempeñaban un rol fundamental en el *ngillatun* (Housse 1938, Titiev 1951) y que tenían el estatus de sacerdotes rituales y embajadores místicos en esos rituales (Métraux 1942). Guevara (1925) optó por una postura intermedia argumentando que los machi a veces performaban en rituales de *ngillatun*. Estas observaciones contradictorias ilustran variantes regionales respecto de quién oficia en los rituales colectivos de *ngillatun*.
  13. Los machi y otros practicantes también propician ancestros míticos (*antüpainko*) y ancestros verdaderos (*kuifache*) en funerales y rituales de curación (Dillehay, 1990:81); en rituales de *ngillatun* se invocan deidades regionales más generalizadas y a *Ngünechen* (Faron 1964:63). Jefes militares y machi que tuvieron un papel destacado en la lucha entre los Mapuche y los españoles o chilenos también se invocan en rituales de *ngillatun* (Bacigalupo, 1998b).
  14. En septiembre de 2002, grupos de machi, *longko* y ancianos de la Argentina y Chile se visitaron para presentar un petitorio ante la UNESCO donde se solicitaba que los rituales de *ngillatun* fueran declarados patrimonio cultural de la humanidad con el objeto de proteger el *ngillatun* y “recuperar algo de su significado original” (entrevista telefónica con Juan Ñanculef, 10 de septiembre de 2002).
  15. Cuando un machi performa un *datun*, o ritual de curación, en la casa de un paciente, sus ayudantes arman un *rewe* provisorio clavando dos cañas coligüe secas de la planta *ringi* a unos cincuenta centímetros de la puerta hacia fuera. Cuando las cañas no se utilizan con un fin específico se denominan *koliu*.
  16. Juan Ñanculef (1991) observa que hay referencias frecuentes a los doce apóstoles, doce guerreros y doce jefes en los rituales de curación de los machi.
  17. En las ceremonias chamánicas donde el objetivo principal es exorcizar materiales o seres demoníacos, el estado alterado de conciencia del paciente es el momento culminante en que lo demoníaco entra en comunicación directa con el sujeto (Kaepferer 1983:195) o que los sujetos se comunican con su naturaleza interior (Laderman, 1992:195).
  18. La performance ritual de la dualidad sagrada de género no posee connotaciones eróticas entre los machi, como sí sucede a veces entre los Chukchi de Siberia (Balzer, 1996) y los médium de los Estados Unidos (Brown, 1997); sin embargo, los espíritus auxiliares

- mapuche seducidos con música y obsequios a menudo están celosos de las parejas de los machi. *Ngünechen* ha ocupado el lugar del histórico espíritu guerrero *Epunamun* al oponerse y conferir un nuevo significado a los discursos mayoritarios de género en términos de dualidad de género y fluidez de género ritual.
19. Michael Taussig sostiene que la imagen afecta a aquello de lo cual es imagen; la representación comparte o adquiere poder a partir de lo representado. La habilidad para imitar es la capacidad de ser “el otro” (Taussig, 1993:2, 19).
20. Roscoe observa que entre los pueblos indígenas norteamericanos la fluidez de género lleva a la diversificación de identidades y no a su eliminación (Roscoe, 1999: 209).
21. Este fenómeno es también común entre los médium de los Estados Unidos (Brown, 1997:114) y los chamanes siberianos (Balzer, 1996:172).
- Cristián Parker and Ricardo Salas, eds. Pp 51-98. Santiago de Chile: Ediciones San Pablo.
- 1997 Las Múltiples Máscaras de *Ngünechen*: Las Batallas Ontológicas y Semánticas del Ser Supremo Mapuche en Chile. *Journal of Latin American Lore*, 20 (1):173-204.
- 1998a Les Chamanes Mapuche et le Expérience Religieuse Masculine et Féminine. *Anthropologie et Sociétés*, 22 (2):123-143.
- 1998b The Exorcising Sounds of Warfare: Shamanic Healing and The Struggle to Remain Mapuche. *Anthropology of Consciousness* 9 (5):1-16.
- 2001a The Rise of the Mapuche Moon Priestess in Southern Chile. *Annual Review of Women in World Religions*, 6:208-259.
- 2001b *La Voz del Kultrun en la Modernidad: Tradición y Cambio en La Terapéutica de Siete Machi Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Católica de Chile.

### Bibliografía

Augusta, F. J.

1989 (1910) *Lecturas Araucanas*. Padre De Las Casas, Chile: Editorial San Francisco.

Bacigalupo, A. M.

1995 El Rol Sacerdotal de la Machi en los Valles Centrales de la Araucanía. En: *Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?*

En prensa *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing Among the Chilean Mapuche*. Texas: Under Contract University of Texas Press.

Bakhtin, M.

1986 *Speeches, Genres and Other Late Essays*. Translated by Vern W. McGee. Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

- 
- Balzer, M.  
 1996 *Sacred Genders in Siberia: Shamans, Bear Festivals, and Androgyny*. En: *Gender Reversals and Gender Cultures*. Sabrina Ramet, ed. Pp 164-182. London: Routledge.
- Bem, S.  
 1993 *The Lenses Of Gender: Transforming The Debate On Sexual Inequality*. New Haven: Yale University Press.
- Boddy, J.  
 1994 *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality*. *Annual Review of Anthropology*, 23:407-34.
- Bourdieu, P.  
 1977 *Outline of a Theory of Practice*. trans. Richard Nice. Cambridge, London: Cambridge University.
- Brown, M.  
 1997 *The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age*. Cambridge MA: Harvard
- Butler, J.  
 1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Carrasco, H.  
 1986 *Trentren y Kaikai: Segundo Nacimiento de la Cultura Mapuche*. *Estudios Filológicos*, 21.
- 1996 *Reviviendo Historias Antiguas*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- Catrileo, M.  
 1995 *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello.
- Csordas, T.  
 1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. *Ethos*, 18:5-47.
- Dillehay, T.  
 1985 *La Influencia Política de los Chamanes Mapuches*. *CUHSO*, 2 (2):141-157.  
 1990 *Araucanía Presente y Pasado*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Faron, L.  
 1963 *Death and Fertility Rites of the Mapuche (Araucanian) Indians of Central Chile*. *Ethnology*, 2:135-156.  
 1964 *Hawks Of The Sun: Mapuche Morality And Its Ritual Attributes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Foerster, R.  
 1993 *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Foucault, M.  
 1977 *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. Translated by

- Alan Sheridan. London: Allen Lane.
- 1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Colin Gordon, ed. New York: Pantheon Books.
- 1990 (1978) *The History of Sexuality: An Introduction*. Volume 1. New York: Vintage.
- Guevara, T.
- 1908 *Psicología del Pueblo Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- 1925 *Historia de Chile, Chile Pre-Hispano*. Santiago: Barcells & Co.
- Housse, E.
- 1938 *Une Épopée Indienne: Les Araucans du Chili*. Paris: Plon.
- Kaepferer, B.
- 1983 *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri-Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.
- Laderman, C.
- 1992 Malay Medicine, Malay Person. En: *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*. M. Nichter, ed. Pp.191-206. Amsterdam: Gordon and Breach Science Publishers.
- 1994 The Embodiment of Symbols and the Acculturation of the Anthropologist. En: *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Thomas Csordas, Editor. Pp 183-197. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. and M. Johnson
- 1980 *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lamb, S.
- 2000 *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender and Body in North India*. Berkeley: University of California Press.
- Latcham, R.
- 1922 *La Organización Social y las Creencias Religiosas de Los Antiguos Araucanos*. Santiago de Chile: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile.
- Low, S.
- 1994 Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience. En *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Thomas Csordas, Editor. Pp 139-162. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manquilef, L.
- 1914 *Las Misiones Franciscanas y el Importantísimo Rol que Han Desempeñado en la Civilización y Pacificación de la Araucanía*. Ancud: Imprenta Asilo de Huérfanas.
- Marileo, A.
- 1995 Mundo Mapuche. En: *Medicinas*

- y *Culturas en la Araucanía*, Luca Citarella, ed. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Mege, P.  
1997 *La Imaginación Araucana*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Pre-colombino.
- Merleau-Ponty, M.  
1962 *Phenomenology of Perception*, James Edie, trans. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Métraux, A.  
1942 El Chamanismo Araucano. *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán* II (10).
- Moesbach, W. de  
1929-1931 (1936) *Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Ñanculef, J.  
1991 El Trabajo de la Machi: Contenido y Expresividad. *Nütram* #25:3-12.
- Pollock, D.  
1996 Personhood and Illness among the Kulina. *Medical Anthropology Quarterly* 10 (3).
- Quidel, J.  
1998 Machi Zugu: Ser Machi. *CUHSO* 4 (1):30-37.
- Rasmussen, K.  
1929 *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Copenhagen: Gyldendalske.
- Roscoe, William  
1999 *Third and Fourth Genders In Native North America*. New York: Saint Martin's Press.
- Scheper H., N. Lock and M. Lock  
1987 The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1:6-41.
- Stewart, P. and A. Strathern  
2000 *Humours and Substances: Ideas of the Body in New Guinea*. Bergin & Garvey: London.
- Taussig, M.  
1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Tedlock, B.  
2003 Recognizing & Celebrating the Feminine in Shamanic Heritage. En *Rediscovery of Shamanic Heritage*. Mihhaly Hoppal (Editor). Budapest: Akademiai Kiado.
- Titiev, M.  
1951 *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Resumen**  
La lucha por la totalidad —la fusión de

todas las experiencias y conocimientos del mundo— es fundamental para la práctica de los machi o chamanes mapuche en el sur de Chile. En este artículo analizo las maneras en que el género y los aspectos generacionales de las personas mapuches se prolongan al orden sociocosmológico, a la performatividad ritual mapuche y a la creación de una noción holística de la persona de la machi. Describo someramente la aplicación de la noción holística de la persona en la cosmología mapuche y luego estudio su performatividad en tres tipos de rituales mapuche. En primer lugar, en los rituales de adivinación, la diferencia de género está representada por los machi y los *dungumachife* (“interlocutor de la machi”), y la totalidad se expresa a través de su asociación ritual. Demuestro que los discursos formales y extáticos poseen un género, independientemente del sexo de los participantes. En segundo lugar, en los rituales de *ngillatun* realizados en toda la comunidad, la diferencia se personifica mediante diversos participantes y la totalidad se representa en forma colectiva con el objeto de integrar la comunidad ritual. Las dimensiones basadas en el sexo y las dimensiones performativas generacionales y de género son clave para la representación colectiva de la totalidad. En tercer lugar, en los rituales de curación individual, la diferencia es incluida por la machi, quien representa la totalidad como bienestar, y la dimensión performativa de género prevalece sobre la noción de género como vinculado al sexo. Los machi, tanto hombres como mujeres, asumen identidades masculinas, femeninas y de género dual —es decir que oscilan entre las polaridades de género masculino y femenino o combinan ambas— a los fines curativos. Finalmente analizo como estas variadas expresiones de

totalidad ritual poseen implicancias en las teorías de género y de performatividad y para la identidad personal, étnica, política y moral de los Mapuche.