



Revista Austral de Ciencias Sociales

ISSN: 0717-3202

revistaaustral@uach.cl

Universidad Austral de Chile  
Chile

Bacigalupo, Ana Mariella

Relaciones de género ritual: Parentesco, matrimonio, dominio y modalidades de condición de persona  
para los chamanes mapuche

Revista Austral de Ciencias Sociales, núm. 18, 2010, pp. 83-106  
Universidad Austral de Chile  
Valdivia, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45920743005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://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

# Relaciones de género ritual: Parentesco, matrimonio, dominio y modalidades de condición de persona para los chamanes mapuche

Ritual gendered relationships: kinship, marriage, mastery and *machi* modes of personhood

ANA MARIELLA BACIGALUPO\*

## Resumen

En este artículo describo cómo los lazos de parentesco espiritual, los matrimonios espirituales y las relaciones de dominio entre los chamanes mapuche (*machi*), los animales y los espíritus en los rituales de iniciación y curación, reflejan relaciones nacionales/étnicas históricas, dinámicas sociales y de género e interpretaciones complejas de

\* Department of Anthropology, University at Buffalo, New York, United States. 380 MFAC-Elicott Complex, Buffalo, NY. E-mail: anab@buffalo.edu.

Fecha recepción 27-10-2010  
Fecha aceptación 24-05-2011

la condición de persona. Las relaciones espirituales de los *machi*<sup>1</sup> están determinadas por la dinámica de poder de género que existía en el dominio y la dominación coloniales, por el matrimonio y la seducción, la posesión y el éxtasis, y por los sistemas jerárquicos de parentesco. Estas relaciones espirituales revelan una interpretación compleja de la conciencia personal en la que los *machi* son agentes de sus acciones, aunque al mismo tiempo comparten su individualidad con los espíritus y son dominados por éstos. Los *machi* adquieren diversas formas de conocimiento y poder mediante el intercambio de sustancias corporales así como a través de medios espirituales. Al hacerlo, ofrecen una nueva perspectiva sobre los debates actuales entre antropólogos respecto de la encarnación, la conversión en un ser espiritual y la condición de persona.

**Palabras clave:** mapuche, chamanes, colonización, nociones de persona, género, posesión, éxtasis, ritual.

## Abstract

I show how spiritual kinships ties, spiritual marriages, and relationships of mastery between Mapuche shamans (*machi*), animals, and spirits in initiation and healing rituals reflect historical ethnic and national relationships, social and gender dynamics, and complex understandings of personhood. *Machi*'s spiritual relationships are shaped by the gendered power dynamics of colonial mastery and domination, marriage

<sup>1</sup> En lo sucesivo se utiliza la referencia masculina (el *machi*/los *machi*) de manera genérica, considerando tanto a hombres o mujeres que tienen la condición de *machi*. Sólo se considera la referencia femenina (la *machi*/las *machi*), cuando se individualiza a estas personas en contextos específicos.

and seduction, possession and ecstasy, and hierarchical kinship systems. These spiritual relationships reflect a complex understanding of personal consciousness in which they are agents of their actions but at the same time share self with the spirits and are dominated by them. *Machi* gain varied forms of knowledge and power through the exchange of bodily substances as well as through spiritual means. In doing so, they offer a new perspective to current discussions among anthropologists about embodiment, ensoulment, and personhood.

**Key words:** mapuche, shamans, colonization, personhood, gender, possession, ecstatic travel, ritual.

## Introducción

En este momento les ruego que permanezcan a mi lado, padre del cielo, madre del cielo, antiguos de lo alto, abuela vieja, abuelo viejo. Ustedes que son los dueños de todos los remedios que habitan en el cielo azul, no permitan que me quede trunco... Me humillo ante ustedes. Móntenme a mi caballo y no permitan que me debilite. Ustedes tienen remedios en la punta de su rewe. Les pido que me los den para mi trabajo, para ayudar a la gente. También les pido que no me castiguen pues mi único trabajo es usar los remedios que ustedes me hacen ver. ¿No fueron acaso ustedes los que me pusieron en esta tarea para servir a los demás? Esto es lo que digo, Dios padre, Dios madre.

*Fragento de pelontun o  
adivinación de machi José*

El parentesco, el matrimonio y el dominio –las relaciones sociales de género más duraderas y estrechas entre los Mapuche del sur de Chile- son utilizados por los *machi* (chamanes mapuche) en los rituales para crear lazos con el mundo animal y espiritual. En sus vidas cotidianas los *machi* son vistos como

individuos comunes (hombres o mujeres); sin embargo, en contextos rituales, su sexo y edad se convierten en algo secundario y adquieren diversas condiciones de personas relacionales que vinculan a los *machi*, a los animales y a los espíritus. Ya he analizado el rol de género en la identidad étnica, en las vidas y en las prácticas rituales de los *machi* (Bacigalupo 2007). He señalado que los *machi* son hombres o mujeres con vestimentas del sexo opuesto que asumen identidades masculinas, femeninas y de género dual –personas que encarnan y aúnán las perspectivas de ambos géneros y combinan las ocupaciones de género tanto de hombres como de mujeres– con el propósito de curar<sup>2</sup>. Los *machi* “se convierten” en hombres, tanto jóvenes como viejos, para exorcizar enfermedades, malos pensamientos y sufrimientos de los cuerpos de sus pacientes. Asimismo, se “convierten” en mujeres, igualmente jóvenes o viejas, para curar y reintegrar a sus pacientes en sus comunidades. Además, encarnan cuatro aspectos de la deidad *Ngünechen* (masculino, femenino, joven y viejo) a fin de trascender el género, y “se convierten en divinas” para crear nuevos órdenes mundiales y adquirir poder espiritual (Bacigalupo 2005). El género es una de las metáforas utilizadas por los *machi* para señalar polarizaciones, límites y tensiones entre identidades locales y nacionales, como manera de expresar la integración y crear conocimientos más amplios sobre la humanidad, la salud y la curación.

En este artículo describo cómo los lazos de parentesco espiritual, los matrimonios

<sup>2</sup> Barbara Tedlock (2003) introdujo el término género dual para referirse a una personalidad en parte femenina y en parte masculina.

espirituales y las relaciones de dominio entre los *machi*, los animales y los espíritus en los rituales de iniciación y curación, reflejan relaciones nacionales/étnicas históricas, dinámicas sociales y de género e interpretaciones complejas de la condición de persona. Las relaciones espirituales de los *machi* revelan la dinámica de poder de género que existía en el dominio y la dominación coloniales, del matrimonio y la seducción, de la posesión y el éxtasis, y de los sistemas jerárquicos de parentesco. Estas condiciones de persona -de género, relationales y espirituales- y sus estados alterados de conciencia asociados, están determinados por el legado de la colonización: las autoridades políticas y religiosas, la pérdida de autonomía de las comunidades mapuche, la incorporación de caballos y ovejas, la imposición de la agricultura y del sistema de reservaciones y la evangelización. Los *machi* son parientes de sus animales espirituales y de otros *machi* que los inician; son novias espirituales que seducen a sus esposos *machi* para que las posean; y son dueñas de animales espirituales y guerreros masculinos montados que emprenden un vuelo extático hacia otros mundos. Estas relaciones espirituales reflejan una interpretación compleja de la conciencia personal en la que los *machi* son agentes de sus acciones, aunque al mismo tiempo comparten su individualidad con los espíritus y son dominados por éstos. Los roles espirituales de género que los *machi* adquieren en contextos rituales son experiencias tanto de encarnarse como de convertirse en seres espirituales. Logran diversas formas de conocimiento y poder mediante el intercambio de sustancias corporales, así como a través de medios espirituales, y experimentan el mundo como personas diferentes para ofrecer así una

nueva perspectiva sobre los debates actuales respecto de la encarnación, la conversión en un ser espiritual y la condición de persona.

Las condiciones de personas relationales de los *machi* varían según la región, la escuela de práctica de los *machi* y según cada *machi*. He seleccionado las narrativas y los rituales de curación y de iniciación *machi* reunidos entre 1991 y 2002 que mejor describen las relaciones de género que los *machi* tienen con otros seres animales, humanos y espirituales en comunidades cercanas a las ciudades de Temuco, Freire, Nueva Imperial y Cholchol.

#### **Iniciación de María Cecilia: creación del parentesco espiritual con *machi* y animales**

María Cecilia, de dieciocho años, inclinó la cabeza mientras se sentaba junto a su *rewe* recién instalado, el tronco de un pellín tallado con escalones que conecta el mundo humano con mundos espirituales. María Cecilia lucía un pañuelo de cabeza azul y un elegante chal negro con una franja rosada. Sus collares de flores de *kopiwe* color rojo sangre (*lapageria rosa*) y hojas de *llankalawen* (*lycopodium paniculatum*) y su pesado pectoral de plata (*trapelakucha*) se balanceaban mientras ella se movía de un lado a otro, tocando su tambor nuevo, el *kultrung* que tenía cuatro soles rojos pintados en una de sus caras. El espíritu *machi* de María Cecilia —su *machi* o *fileu* (literalmente, el que sabe)— vivía en forma simultánea en el *Wenu Mapu* (el cielo mapuche), en la cabeza de María Cecilia, en su *kultrung* y *rewe*, y en el caballo y oveja espirituales con quienes ella intercambió aliento y sangre. La posesión, los viajes espirituales,

sueños y visiones le otorgarían a María Cecilia el conocimiento para presagiar, curar y bendecir (Bacigalupo 1994a, 1994b, 2001).

Durante su ritual de iniciación, María Cecilia forjó sus lazos de parentesco espiritual con animales y otras *machi* mediante el intercambio de sustancias corporales con *machi* Javiera y *machi* Elena —las *machi* que la iniciaron—, así como con un gallo, una oveja y un caballo que se convirtieron en sus animales espirituales<sup>3</sup>. Los *machi* y los animales comparten esencias y cualidades del ser, tal como sucede con miembros de la familia. Obtienen diversos tipos de poder entre sí y se protegen de enfermedades y brujerías. En virtud de su iniciación, María Cecilia pasó a formar parte de la escuela de *machi* liderada por Javiera, donde los *machi* poseen conceptos espirituales, símbolos y prácticas similares y se curan entre sí. Por otro lado, la iniciación de María Cecilia sirvió para reconocer su herencia espiritual de *machi*, que en general se transmite por el lado materno de la familia y contrasta con el parentesco, la herencia y la sucesión sociales, que son patrilineales. María Cecilia había heredado su espíritu *machi* de su bisabuela. Había tenido visiones de tambores y *foyes* (*drymis winteri*) y sentía un dolor crónico en los huesos y el estómago. Terminó la escuela secundaria a pesar de su enfermedad y fue a vivir por un año con *machi* Javiera, de quien aprendió a controlar sus estados alterados de conciencia, a interpretar sueños, a realizar rituales y a preparar remedios con hierbas medicinales<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Alfred Métraux (1942) y Robles Rodríguez (1911, 1912) describieron los ritos *machi* de iniciación y renovación.

<sup>4</sup> Las *machi* como María Cecilia, que pertenecen a una escuela de práctica de los *machi*, invitan a sus compañeras a curarlas y darles bendiciones. Los *machi* que no pertenecen a una escuela de práctica contratan a otros *machi* para que realicen estas

estrechíos vínculos con María Cecilia y su familia en los ocho meses anteriores a su ritual de iniciación. Visité su hogar natal, donde su padre, Edmundo, vivía con su esposa de más edad, Marcela, su esposa más joven, Carolina, y las dos hijas e hijo de diez años de ambos. Eduardo y María Cecilia me pidieron que fotografiara la iniciación para tener un recuerdo de la ceremonia, a pesar de los tabúes mapuche respecto de sacar fotos de rituales. Los mapuche con frecuencia creen que las fotografías les roban el alma y pueden ser usadas para brujerías o, como suele suceder con los turistas, para darles la cualidad de objeto<sup>5</sup>. El 16 de abril de 1992, el día de la *machiluwün* (iniciación *machi*) de María Cecilia, *machi* Javiera y *machi* Elena visitaron a María Cecilia en la comunidad de *Trarilonko*. Durante dos días, desde el amanecer hasta la caída del sol, curaron a María Cecilia de su enfermedad espiritual (*machi kutran*) causada por un espíritu *machi* para presionar a la iniciada a convertirse en *machi*. María Cecilia legitimó su estatus de *machi* demostrando públicamente su habilidad para tocar el tambor, cantar y entrar y salir de estados alterados de conciencia con el fin de hablar con seres humanos y espíritus.

---

funciones en sus rituales. Los rituales de iniciación y renovación de los *machi* se agrupan bajo el término genérico de *machi purrun* o baile de *machi*.

<sup>5</sup> Fotografiar el ritual de María Cecilia podría ser especialmente peligroso. Su relación con su espíritu era nueva y delicada y yo no estaba segura qué alma quedaría captada en la película cuando ella se encontrara en un estado alterado de conciencia y su alma personal pudiera estar viajando o ser desplazada por un espíritu que la poseyera. Le confesé mis dudas pero ella me respondió: "Sabemos quién eres. No eres mapuche y no tienes ningún poder ni malas intenciones... La foto captura al alma cuando se toma de cerca y con los ojos abiertos. Toma las fotos cuando las cabezas de los *machi* estén cubiertas por un pañuelo, de atrás, desde lejos, o cuando tengan los ojos cerrados. Si alguna otra persona te dice que dejes de sacar fotos, no le hagas caso. Si los *machi* te dicen que pares, entonces sí te detienes". Seguí sus instrucciones y saqué fotografías durante el primer día del ritual.

Edmundo, su padre, ató los animales a unos postes a la izquierda de su *rewe*. Dibujó un círculo alrededor de los ojos, narices y bocas con pintura azul, el color del *Wenu Mapu* o cielo, para que los sentidos y habilidades de esos animales estuvieran al servicio de los obsequios espirituales de María Cecilia. A continuación, hizo un tajo en las orejas de la oveja y en la cresta del gallo y recogió la sangre en una batea de madera. Con parte de la sangre fregó el caballo a la altura del estómago y el resto la bebió María Cecilia. Ella trató de fortalecer el parentesco espiritual entre sus animales haciendo que el caballo tomara la sangre de la oveja junto con ella. El caballo se resistió con corcoveos, de modo que María Cecilia roció, en cambio, la sangre sobre su *rewe* para fortalecer la conexión entre su caballo espiritual y sus propios poderes de *machi* heredados de su bisabuela. Un hombre joven montado en el caballo de María Cecilia recorrió el campo, luego de lo cual ella inhaló el aliento del caballo (*reyen*)—una fuente de *newen* (fuerza, poder)—y forzó su propio aliento a través de la nariz del animal. El intercambio ritual de sangre (*molfuñ*) y aliento une a los *machi*, a los animales y a los espíritus en relaciones de parentesco. La sangre, el aliento y la saliva son alimentos espirituales que pueden utilizarse mágicamente para conferirles poderes especiales a una *machi* o a un animal, pero también son señales profundas de parentesco y fuerza vital compartidos entre los *machi* y entre los *machi* y los animales espirituales. Su dimensión simbólica es inseparable del aspecto ontológico de los *machi*, los espíritus y los animales que representan<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Michael Taussig observa un proceso similar cuando utilizan semen y vello público para realizar magia de amor a través del contagio, aunque también hay elevados índices de vínculo sexual, fecundación y concepción de hijos: "Resulta casi imposible separar el hecho de ser signo del hecho de ser ontológicamente parte de la pareja sexual" (1993: 55).

Javiera y Elena caminaron lentamente por el sendero hacia la casa de María Cecilia, moviéndose de un lado al otro con cada repique del tambor, cada una escoltada por un séquito de ayudantes: cuatro *ñankan*, hombres que tocan flautas y bailan con la *machi* mientras ella estaba en *küymi*, o en un estado alterado de conciencia (EAC); un *dungumachife*, que hablaba con la *machi* mientras estaba en estado alterado de conciencia e interpretaba el lenguaje metafórico utilizado por los espíritus en un lenguaje comprendido por todos; dos *yegulfe*, ayudantes mujeres para calentar el parche de cuero del tambor de la *machi* sobre el fuego, tocarlo y entregarle sus hierbas medicinales; y cuatro *afafanfe*, ayudantes masculinos que rompen cañas de coligüe (*koliu*) sobre la cabeza del paciente, ayudan a la *machi* a entrar o salir del estado alterado de conciencia y a exorcizar espíritus maléficos.

María Cecilia imitaba los movimientos de sus dos profesoras *machi*. Las tres danzaban alrededor del *rewe* con movimientos lentos y decididos, haciendo sonar cascabeles y acercando cuchillos y ramas de *foye* a las orejas para protegerse de los espíritus maléficos. Las tres *machi* bailaron en círculo alrededor del *rewe*, en sentido antihorario, una junto a la otra. Cada *machi* enfrentaba a una pareja masculina que danzaba hacia atrás. Dos hombres jóvenes condujeron a la oveja y al gallo de María Cecilia alrededor del *rewe* y los hicieron "bailar" al ritmo del *kultrung* ejecutado por los ayudantes de las *machi*, con el fin de conferir poderes de *machi* a estos animales espirituales.

María Cecilia se recostó sobre una cama de hierbas medicinales, mientras Javiera y Elena fumaban; luego la frotaron con las hojas sagradas de los árboles *foye*, *triwe* y *klon*, rociándola de

tanto en tanto con agua que escupían. Cantaban y tocaban el tambor alrededor de María Cecilia para curarla de su *machi kutran*. Le rogaban a su *fileu* para que le otorgue poder y conocimiento de curación, y adivinaron su futuro como *machi*. A continuación, cada *machi* oró y ejecutó el *kultrung* de María Cecilia. El aire se llenó de una cacofonía de plegarias, toques de tambor y flautas. Los ocho ayudantes a cada cierto tiempo golpeaban cañas de coligüe encima de la cabeza de María Cecilia para ayudarla a entrar en un estado alterado de conciencia. A su vez, cada *dungumachife* conversaba con la *machi* asignada, bloqueando las palabras y los sonidos de los demás. El *dungumachife* escuchaba atentamente y memorizaba las palabras de la *machi* para poder repetirlas ante los participantes después del ritual. Cualquier omisión podía costarle la salud a él o a la *machi*.

A su vez, mientras estaban poseídas por el *fileu*, cada una de las *machi* trepó al *rewe* de María Cecilia, su árbol de la vida que le permitiría comunicarse eficazmente con otros mundos; las *machi* se balanceaban entre las ramas del *foye* y *triwe* plantados a ambos lados. Yo también bailé en sentido antihorario alrededor del *rewe*, de la mano de un grupo de mujeres mapuche. Todas lucíamos pañuelos azules en la cabeza y chales negros y llevábamos *triwe iaf-iaf* (ramilletes de hojas de laurel). Un grupo de hombres bailaba en sentido horario alrededor del círculo de mujeres. Javiera y Elena exhalaban encima de la cabeza de María Cecilia para otorgarle sus poderes e iniciarla en su escuela de *machi* como pariente espiritual. Dos hombres degollaron una oveja y recogieron la sangre en una vasija. Las tres

*machi* bebieron la sangre para consolidar sus lazos de parentesco espiritual y personal y para alimentar a sus respectivos *fileu*<sup>7</sup>.

Los participantes festejaron la consolidación de los lazos de parentesco espiritual de María Cecilia con una cena de cordero asado y papas. Los *dungumachife* resumieron e interpretaron lo que cada *machi* había dicho durante su estado alterado de conciencia. Comentaron las similitudes y diferencias de interpretación y concluyeron que el ritual de María Cecilia había sido exitoso y que ella ya pertenecía a la escuela de práctica de los *machi* de Javiera. El *fileu* estaba satisfecho con la performatividad y las ofrendas de María Cecilia pero le advirtió que debía vivir una vida de sacrificio para que su *fileu* no la abandonara.

El parentesco creado por compartir en forma ritual el aliento y la sangre del sacrificio supera los lazos de sangre del parentesco biológico. Así como los hijos y las hijas mapuche son incorporados al patrilineaje social a través de lazos de sangre con el padre, así fue incorporada María Cecilia al matrilineaje espiritual de los *machi*, mediante el reconocimiento del espíritu de su bisabuela *machi* y al compartir el aliento y la sangre del animal inmolado con *machi* y animales espirituales. María Cecilia a menudo se refería a *machi* Javiera como “madre” y a sus compañeras de la escuela como “hermanas”. Los vínculos de parentesco espiritual de María Cecilia expresan un concepto más amplio de un cuerpo social ordenado y compuesto por diversos cuerpos y almas (humanas y animales), y sus relaciones sociales. Una vez que se establece el parentesco espiritual con los animales espirituales, los cuerpos de los *machi* y los de sus animales espirituales se vuelven intercambiables. Los animales de los *machi*

<sup>7</sup> Algunas *machi* transfieren poder a sus iniciadas haciendo cortes de cruces en las palmas de sus manos y frotándolas una contra otra para mezclar la sangre. Javiera y Elena consideraron que bastaba con el intercambio ritual de aliento y sangre animal.

pueden experimentar enfermedades en nombre de ésta y los *machi* pueden enfermarse si sus animales espirituales o sus compañeras *machi* resultan lastimados o muertos. Tal como sucede con los *Kulina* (Pollock 1996), se cree que los cuerpos y las almas comparten las cualidades de las relaciones sociales. El parentesco espiritual mapuche es una expresión de las dimensiones relacionales de la condición de persona que se adquiere, comparte y transforma en lugar de estar limitada a un único cuerpo humano.

### **Seduciendo a un espíritu y convirtiéndose en esposa**

“Los *machi* hacen collares con flores de *kopiwe* y con *llankalawen*, como si fueran joyas”, comentó *machi* Rocío. “El *fileu*, la *machi* del cielo, mira hacia abajo, ve estas antiguas plantas-joyas y le gusta. Ve la plata que brilla con el sol. ‘Uy! Qué lindo!', exclama. Le llama la atención. Ve la cabeza de la *machi*, toda azul con el pañuelo como una ofrenda que lo llama, y baja de inmediato a la cabeza de la *machi*”.

El pasaje de los *machi* del mundo espiritual al humano se realiza en forma individual a través de una íntima relación con los espíritus que incluye la seducción y el matrimonio. Los espíritus y los humanos, al igual que los hombres y las mujeres, son personas con diferentes cualidades de ser y diversos intereses y roles (culturalmente definidos), aunque están unidos en parejas a través del matrimonio y la seducción. La novia *machi* es un cuerpo humano vestido con ropa de mujer, abierto al mundo de los espíritus. Los *machi* masculinos y femeninos se convierten en novias espirituales para seducir y convocar a sus *fileu* —esposo y dueño a la vez— para que posean sus cabezas y

les otorguen conocimiento luciendo símbolos de femineidad y de condición de esposa: pañuelos de cabeza azules o violetas, collares de flores de *kopiwe* rojas y hojas de *llankalawen*<sup>8</sup>, chalets negros de mujer y alhajas de plata. El esposo *fileu* está interesado en la performatividad de la condición de esposa y no en el sexo debajo de la vestimenta de la *machi*. El transvestismo ritual de los *machi* masculinos no trasciende las categorías de hombre y mujer sino que llama la atención sobre las categorías relacionales de género del esposo espiritual y esposa *machi* como pareja (*kurewen*). María Cecilia, como la mayoría de las demás *machi*, de tanto en tanto renueva sus vínculos matrimoniales con su espíritu en un ritual denominado *ngeikurrewen*. La acción de *ngeikun* refiere al balanceo de la *machi* entre las ramas de *foye* y *triwe* atadas al *rewé*, y el término *kurrewen* (pareja) se refiere a la unión de la novia *machi* con el esposo espiritual (Bacigalupo 1996a; Métraux 1942; Titiev 1951).

Las percepciones de las relaciones eróticas entre los *machi* y el *fileu* y el simbolismo de la cabeza reflejan y transgreden las relaciones de género de los mapuche. Así como el jefe de la comunidad o *lonko* (cabeza) representa a la comunidad, del mismo modo la cabeza de los *machi* es el lugar de la condición de estatus de novia espiritual. Es habitual que

<sup>8</sup> Las flores de *kopiwe* y las enredaderas de *llankalawen* que los *machi* lucen durante los rituales de iniciación tienen explícitas connotaciones espirituales, sexuales y reproductivas. Las *kopives* son vistas como símbolos femeninos de saber popular tradicional y de práctica *machi*, que resisten la urbanización y la modernización. Las flores de *kopiwe* aplastadas se emplean para ayudar a los *machi* con los síntomas del llamado inicial y los encuentros repentinos con espíritus maléficos. *Llankalawen*, una planta salvaje que crece entrelazada con la enredadera *kopiwe*, es la contraparte masculina de la *kopiwe* y a menudo se asocia al *fileu*. Sirve de complemento masculino para la *machi*, a quien se la percibe como femenina cuando seduce al *fileu* (Bacigalupo 1998b).

las mujeres mapuche de zonas rurales valoren mucho el pudor, de modo que ocultan el cabello trenzándolo, usándolo recogido o cubierto con pañuelos, sombreros de paja o gorras de tela con visera. Consideran que las jóvenes mapuche de la ciudad que usan cabello corto o suelto son seductoras y promiscuas. Los *machi* llevan pañuelos, chales y alhajas de plata tradicionales mapuche en forma novedosa para atraer y seducir a los espíritus. No obstante, contrariamente a lo que sucede con la seducción de las mujeres mapuche hacia los hombres, la seducción de los *machi* hacia los *fileu* aumenta la reputación de los *machi* y es valorada de un modo positivo como una habilidad privativa de los que tienen poder. La seducción espiritual de los *machi* brinda una perspectiva única sobre la espiritualidad erótica que privilegia la performatividad y la identidad de género por encima del sexo anatómico o de la penetración sexual. Los estudios sobre las identidades de género en América Latina se han centrado en las formas en que actos sexuales específicos —es decir, los actos de penetrar o ser penetrado por otros— crean género<sup>9</sup>. Estos estudios relacionan la variación de género con la variación sexual, mientras que esto no ocurre con los *machi*. Los *machi* de cualquiera de los dos性os pueden, en sus vidas cotidianas, llevar a cabo actos de penetración, actos receptivos o ambos, ya sea con hombres o con mujeres, o pueden permanecer cónyuges; no obstante, se convierten en novias espirituales

para seducir a los espíritus. Si bien los *machi* masculinos no se conciben explícitamente como novias de espíritus o Dios tal como lo hacen las *machi* femeninas, ven su compromiso con la práctica *machi* como un matrimonio. *Machi* Sergio señaló: “No puedo casarme porque soy *machi*. Todo mi tiempo y dedicación son para curar a los demás. Estoy comprometido con mi profesión y Dios no me permite tener una familia”.

El poder de la seducción espiritual es tan grande que un *machi* puede usarlo para demorar la iniciación y aliviar el castigo espiritual. El 27 de mayo de 1995, *machi* Pedro me invitó a un ritual de curación (*daahatun*) de una joven que tenía un llamado *machi* pero que estaba recibiendo el castigo de su *fileu* porque aún no se había iniciado. La joven tenía los pies cubiertos de llagas vivas que sangraban y con frecuencia pasaba a estados alterados de conciencia incontrolables que duraban horas. Pedro tomó un brebaje hecho con el jugo de hojas de *foye* y limaduras de metal de un cuchillo. Con alhajas de plata y collares hechos con flores de *kopiwe* cubrió el cuerpo de la joven y las cuatro estacas del *foye* y las ramas de *triwe* colocadas en cada esquina de la cama de cuero de oveja sobre el piso de tierra. Hizo esto para seducir al espíritu y así disminuir la gravedad de las enfermedades espirituales de la joven. A continuación de las cuatro oraciones introductorias (*llelipun*), en las que Pedro narraba su llamado para convertirse en *machi* y describía sus poderes, y del *metremtun* o invocación de los espíritus, Pedro frotó el cuerpo de la joven con hojas de *triwe*. Luego arrojó un cuchillo contra la puerta cuatro veces para ahuyentar a los espíritus maléficos que enfermaban a la joven y para adivinar el resultado del ritual. Si el cuchillo apuntaba

<sup>9</sup> Los estudios que han investigado la manera en que se negocian las identidades de género en diferentes contextos latinoamericanos se han centrado en las prostitutas transgénero masculinas (Kulick 1998; Prieur 1998; Schifter 1998) o en hombres comunes (Lancaster 1992), pero no en chamanes masculinos y femeninos. El foco de estos estudios ha estado en la forma en que determinados actos sexuales —la penetración o el hecho de ser penetrados por otros— crean género. Asocian la “variación de género” con la “variación sexual”.

hacia la entrada, el espíritu había aceptado la ofrenda, pero si apuntaba hacia adentro, el espíritu estaba descontento. La respuesta del espíritu fue ambigua. En dos oportunidades el cuchillo cayó apuntando hacia la entrada y otras dos apuntando hacia adentro. Pedro nos pidió a todos que donáramos alguna joya de plata para que la joven “luciera más hermosa para el espíritu” y volvió a repetir el ritual a las cinco de la mañana del día siguiente. Le rogó al espíritu que fuera paciente, argumentando que la joven sería iniciada como *machi* en cuanto aprendiera a hablar mapudungun y su familia ahorrara suficiente dinero para pagar la iniciación. Esa vez el cuchillo apuntó tres de las cuatro veces hacia la entrada. Cinco años más tarde, la joven había aprendido a hablar mapudungun y fue iniciada como *machi*.

Puede observarse cierta similitud entre los matrimonios espirituales de los *machi* y los matrimonios humanos. Independientemente del sexo de los *machi* y de su orientación sexual, al casarse con un *machi püllu*, el *machi* se compromete a una relación exclusiva de por vida con un espíritu que entra en conflicto con las relaciones románticas y sexuales del *machi* con los humanos. Los espíritus celosos castigan con enfermedades a los *machi* que tienen encuentros sexuales y románticos, y éstos deben ser apaciguados con ofrendas, regalos y oraciones (Bacigalupo 1996b). *Machi* Pamela explicó: “Al *machi püllu*, Dios, no le gusta el olor de marido y mujer juntos; no lo quiere. Había que pedir perdón y ofrecer oraciones”. El resultado es que los *machi* con frecuencia enviudan, son solteros o tienen parejas ocasionales que están dispuestas a romper con los roles de género convencionales y aceptan que los *machi* prioricen la atención a sus pacientes y sus obligaciones rituales por encima de sus familias

y parejas. Los estudiosos a menudo consideran las prácticas de los chamanes femeninos como una extensión de los procesos reproductivos de condición de esposa y fertilidad (Sered 1994; Glass-Coffin 1998). Los chamanes mapuche, por el contrario, creen que la paternidad, la fertilidad, el sexo y la vida familiar entran en conflicto con los roles espirituales de los *machi* y debilitan sus poderes. Como novias espirituales, los *machi* participan del proceso cósmico de fertilidad y reproducción que tiene prioridad sobre sus propias vidas personales reproductivas y sexuales y se contraponen con éstas. La relación entre una novia *machi* y el esposo *fileu* que la posee también refleja las relaciones jerárquicas coloniales en las que las autoridades coloniales masculinas —santos, apóstoles, generales a caballo, reyes españoles (Bacigalupo 2004)— detentaban el poder y la autoridad sobre las mujeres y los pueblos indígenas. Las novias *machi* expresan la limitada participación de las mujeres en el ámbito político y social patrilineal. Al mismo tiempo, las novias *machi* demuestran que, a través de la práctica ritual, las esposas negocian activamente las relaciones entre los linajes masculinos y entre las estructuras de poder sociopolítico dominadas por los hombres. Los espíritus no poseen a las novias *machi* espontáneamente; son ellas las que buscan seducirlos. Más aún, los *machi* controlan sus estados alterados de conciencia y voluntariamente encarnan al espíritu y a las jerarquías de género que ordenan sus mundos.

Los matrimonios espirituales de los *machi* son similares y a la vez diferentes de las relaciones de poder jerárquico con dimensión de sexo que existen entre los sacerdotes Oyo-Yoruba Shango y vudú y los espíritus que los poseen. Estos sacerdotes son considerados como caballos montados por los espíritus. La acción de montar

por parte del jinete espiritual sugiere una forma de control mediante el cual la destreza ecuestre, la posesión de espíritus y la penetración sexual son similares y la dupla novia/caballo es inferior a la de amo/esposo y no tienen ningún autocontrol (Bourguignon 1976; Matory 1994). Las novias *machi* son inferiores a sus esposos espirituales pero sus experiencias de posesión no son ni involuntarias ni están fuera de control<sup>10</sup>. Los *machi* no son caballos penetrados y sometidos por la voluntad de sus jinetes sino que son seres humanos que controlan las interacciones con sus esposos espirituales a través de la seducción. La seducción de los *machi* a espíritus y deidades superiores a ellos es una manera de obtener control sobre las jerarquías socioespirituales que manejan sus vidas. Más aún, los caballos espirituales mapuche no son esclavos ni mensajeros de los espíritus sino que representan el poder del cielo.

### **Dueño de almas animales: *machi* guerrero montado**

Padre creador del cielo... condúceme por encima de la tierra, muéstrame la tierra en lo alto. 'Que él pueda montar sus caballos', estás diciendo, madre creadora, padre creador. Que ellos me protejan. El caballo de la tierra en lo alto me tiene con la cabeza colgando. Me levantan el corazón. Me levantan la cabeza. Yo vengo de antiguos abuelos *machi*. Ellos me dieron poder. Quiero montar los caballos de los mundos superiores. Acá estoy, el hijo de los antiguos esperando su caballo para que me lleve... Soy un ser que monta caballos, que sabe de hierbas medicinales... Mi otro yo, mi otro poder está montando un caballo.

*Fragmento de las oraciones  
adivinatorias de machi José*

<sup>10</sup> La posesión involuntaria y no controlada típica de los sacerdotes Oyo-Yoruba y vudú ocurre únicamente en neófitos mapuche que experimentan un llamado, o en mapuche que están poseídos por espíritus maléficos.

Los *machi* obtienen conocimiento, poder y control sobre el mundo de los espíritus a través de la destreza ecuestre y el dominio sobre los animales espirituales, al igual que los jinetes españoles y las instituciones coloniales lograron controlar al pueblo mapuche. Mientras que la condición del estatus de *machi* novia refleja formas sutiles de accionar mediante las cuales los *machi* ganan conocimiento a través de la seducción femenina, la destreza ecuestre es una relación espiritual que implica una jerarquía y dominio explícitos sobre los espíritus y está asociada a la masculinidad y la guerra. La destreza ecuestre, montar y el dominio sobre los animales son símbolos de masculinidad, fortaleza, agilidad y prestigio para los *machi*, tal como eran para los guerreros mapuche y españoles de tiempos coloniales que se enfrentaron entre los siglos XVI y fines del XIX. Los conquistadores españoles montados creían que estaban derrotando a infieles y al mal mientras se apoderaban de tierras y riquezas para España, y más tarde guerreros chilenos montados defendieron la independencia de una nueva nación chilena (Bacigalupo 2004). Algunos *machi* imitan a los poderosos conquistadores a caballo para resaltar su poder espiritual. Como guerreros masculinos montados y dueños de animales, los *machi* derrotan a los espíritus maléficos y a la extranjeridad y galopan hacia otros mundos para obtener conocimiento del universo. La historia se repite y se transforma en el ritual. Los *machi* obtienen poder sagrado a partir de la performatividad de los ejércitos nacional chileno y colonial español, y pueden utilizar ese poder para curar o destruir.

En algunos contextos, los mapuche ven la destreza ecuestre, los perros, caballos y toros como foráneos y los asocian a la colonización y la brujería. Sin embargo, por lo general

los *machi* ven a los caballos, a las ovejas y al ganado vacuno como algo autóctono y los asocian al bienestar y a la abundancia, y valoran la destreza ecuestre y el dominio sobre los animales. Los guerreros mapuche incorporaron rápidamente los caballos, las ovejas y las vacas de los españoles como medios de subsistencia. Crearon una caballería para defender su territorio y su libertad. La cría de vacunos se convirtió en la principal fuente de sustento para los mapuche hasta la imposición de las reservas en 1883, cuando pasaron a la agricultura sedentaria. Poseer muchos animales era un símbolo de poder, prestigio y riqueza (Alvarado, de Ramón y Peñaloza 1991). Los caballos y, en menor medida, las ovejas y los vacunos se convirtieron en una parte importante de las ideologías militares, míticas, rituales y sociopolíticas de los mapuche. En una versión del mito del diluvio mapuche, los únicos que se salvaron fueron los humanos a caballo. Los rituales colectivos de *nguillatun* siempre incluyen el *awun*, un evento en el que guerreros mapuche montados (*weichafe pura kawellu*), portando banderas y lanzas y profiriendo gritos de guerra, galopan en contra del sentido horario alrededor del *nguillatuwe* o altar. Pelean contra los vientos para controlar el clima (Alvarado, de Ramón y Peñaloza 1991) y celebran el poder de la destreza ecuestre, el caballo y la identidad mapuche.

Los *machi* fortalecen sus defensas corporales y su habilidad para curar personificando a guerreros masculinos montados (*machi weichafe pura kawellu*), a menudo denominados “guardianes”, “nobles” y “reyes” que protegen

a los *machi* durante los estados alterados de conciencia<sup>11</sup>. Un *machi* debe montar un caballo espiritual para ser iniciado. “En mi sueño vi el caballo ensillado”, dijo *machi* Rocío. “Sabía que si lo montaba sería una *machi*.” Luego de la iniciación, los *machi* montan caballos espirituales durante los rituales en los que ellos se sienten espíritus con conocimiento y poder (Juan Ñanculef, comunicación personal, 26 septiembre de 2002). *Machi* Ana señala que los *machi* montan caballos espirituales y viajan a otros mundos para adquirir poder y conocimiento, para “conocer la situación del universo”.

Los *machi* también se describen como guerreros que montan su *rewe* como un caballo mientras suben sus escalones en viaje a otros mundos a través de un vuelo mágico. Las armas y la imaginería guerrera les confieren a los *machi* fuerza y conocimiento. Los *machi* se ven como guerreros masculinos montados que derrotan el mal, la enfermedad y el sufrimiento. Usan pistolas, cuchillos y gritos de guerra para matar la enfermedad y eliminarla del cuerpo de sus pacientes o de las tierras, hogares o comunidades. El “awinkamiento” o el hecho de convertirse en un no mapuche se menciona con frecuencia como la raíz de la enfermedad, el mal y la alienación, tres enemigos que amenazan a los mapuche en forma individual y colectiva. Para ayudarlos a derrotar el mal, los *machi* suelen recurrir al poder de los palos chueca, usados en el juego ritual conocido como chueca durante los rituales de *nguillatun* y otras ocasiones festivas.

Un juego netamente masculino, la chueca, es el equivalente semántico de la guerra y, en el pasado, sirvió para fortalecer a los guerreros mapuche antes del combate. Los *machi* se

<sup>11</sup> Carol Lederman (1992) describe un fenómeno similar en los chamanes malayos, quienes movilizan sus recursos internos, personificados como los Cuatro Sultanes, los Cuatro Héroes, los Cuatro Guardianes y los Cuatro Nobles.

embarcan en una guerra espiritual como un modo de defender agresivamente la oposición entre su yo, la tradición mapuche y la vida, por un lado, y la alteridad, la cultura no mapuche y la muerte, por el otro (Bacigalupo 1998a). Las normas tradicionales mapuche establecen que los objetos rituales, las deidades y las acciones rituales deben mencionarse en grupos de dos o cuatro, aunque la noción católica de los doce apóstoles también se ha incorporado a la numerología sagrada de los mapuche. *Machi Javiera* oró así:

Con todas sus enseñanzas voy a montar mi caballo por este hijo mío enfermo. Voy a incensar el caballo con humo; voy a sudar conocimiento. Voy a sudar peticiones... Vengan, sean mi lengua y entren a mi cabeza. Vengan y vivan en mi corazón... Llévenme, ustedes, los doce palos de chueca guerreras. Mis doce flechas de guerra. Mis doce cuchillos de guerra que me permitirán viajar a través del universo y me darán el conocimiento. Mis doce aientos de caballo. Mis doce caballos caminantes. Mis doce caballos espirituales... Mis superiores me han dado la fuerza. Me alimentan con conocimiento y consejos. Llévenme al cielo. Iré al cielo. Haré la guerra... conocimiento de guerra, enseñanzas de lucha... Éste es el final de mi saludo, mis peticiones, mujer vieja del discurso, hombre viejo del discurso, jefes guerreros, gente sabia.

Los *machi* también son dueños de otros animales: adquieren poder, fortaleza y fuerza vital de ovejas, caballos y gallinas especiales y, a veces, de vacas o toros. Los *machi* beben la saliva de sus animales espirituales y la sangre de las orejas. Reciben el aiento de los animales sobre el rostro, la cabeza y la espalda para fortalecerlas, mientras los participantes rituales comen carne de caballo y de oveja. Durante los rituales de iniciación y *nguillatun*, los mapuche atan una oveja, un caballo y, a veces, un toro o una vaca a un palo cerca del *nguillatuwe* o *rewе*, y algunos jinetes llevan sus cabalgaduras al *machi* para que pueda sentir el aiento de los

caballos sobre el rostro, la cabeza y la espalda. En algunas ocasiones, el aiento del caballo es el “aiento de vida” (Alvarado, de Ramón y Peñaloza 1991) que restaura la fuerza del *machi* luego de entrar en un estado alterado de conciencia, encarnar a un espíritu y viajar al *Wenu Mapu*. Los *machi* también reciben el aiento de sus animales espirituales. *Machi José* cantó las cualidades vivificantes del aiento de su caballo espiritual: “Mi corazón está fuerte nuevamente. Mi cabeza está fuerte nuevamente. Tu aiento ha levantado mi ser”.

La mayoría de los *machi* eligen una oveja, un caballo, una gallina, una vaca o cualquier combinación de éstos, y dichos animales espirituales son iniciados junto con el *machi*, tal como sucedió con los de María Cecilia. Los *machi* no montan estos animales espirituales ni los hacen trabajar ni los matan. En cambio, se supone que estos animales deben proteger y ayudar a los *machi*. El bienestar humano del *machi* tiene más prioridad que el de su animal espiritual. Si un *machi* se enferma o recibe una maldición, en teoría el animal espiritual será el que se enferme o muera en su lugar. Si muere un animal espiritual, el *machi* debe remplazarlo por otro pues, de no ser así, se debilitará y enfermará. El término *machi-fileu* o *püllu* se refiere al espíritu *machi* como tal, pero también a la encarnación física del espíritu, por lo general humano, aunque a veces animal<sup>12</sup>.

No todos los *machi* tienen la posibilidad de contar con un caballo espiritual en su casa; tienen otros animales con diferentes atributos de poder para que los protejan. *Machi Rocío*, por ejemplo, tenía una oveja y una vaca.

<sup>12</sup> Pollock (1996) observa un proceso similar en los Kulina, donde el término *dzupirahе* se refiere a la encarnación física del espíritu ya sea por parte de humanos o animales.

En lugar de intercambiar saliva con estos animales o beber su sangre, ella los bañaba con hierbas medicinales. *Machi* Pamela tenía una oveja *machi* con la que intercambiaba aliento. Ella oraba: “Tengo el corazón feliz porque mi oveja ha regresado nuevamente. Al tener mi oveja puedo gritar más fuerte... Antes, se me pegaba la lengua. Mi lengua era chica... Ahora esto no sucedió; me siento revitalizada. He recuperado la fuerza”.

Los toros son fuertes y les confieren poderes a los *machi*, pero los caballos son considerados más poderosos en el mundo espiritual por su gracia y agilidad. Gloria, una ceramista mapuche, dijo: “Cuando los toros son castrados pierden su fuerza, pero los caballos tienen mucho más poder que cualquier tipo de ganado... El espíritu le pide a la *machi* que tenga un caballo... Los toros no son tan útiles para los *machi*.” Otros *machi* creen que la agilidad y la espiritualidad del caballo pueden combinarse con la fuerza del toro. *Machi* María Cristina oraba: “Estoy buscando enseñanzas. Imploro por un caballo-toro y un buey-toro”<sup>13</sup>.

Los *machi* comparten espíritu y fuerza vital con sus animales espirituales y sus vidas se hallan entrelazadas. Si matan el animal espiritual de una *machi*, también muere parte de la *machi* y ésta sufre drásticas consecuencias espirituales y físicas. Cuando en 1994 murió del corazón el hijo de *machi* Pamela de setenta y ocho años, ella sacrificó ritualmente su caballo espiritual para alimentar a los deudos en el funeral y asegurarse de que su hijo viajara al *Wenu Mapu* en el caballo en lugar de andar merodeando por los alrededores atormentando a los vivientes. Pamela se entristeció y se debilitó luego de la muerte de su hijo y sentía

dolor de pecho, estómago y cabeza. Tenía fiebre, sufría desmayos, confusión y amnesia, síntomas que ella interpretaba como la pérdida del alma. Cuando Pamela cayó en un estado cataléptico, *machi* Ana fue a curarla. Luego de cuarenta minutos de masajes, toque de tambor y oraciones, Pamela volvió en sí. Ana dijo que el caballo espiritual de Pamela estaba enojado porque ella lo había matado y, al hacerlo, se había matado a sí misma del mismo modo en que había sacrificado al caballo: de una puñalada en el corazón y el pulmón. Pamela había estado antes internada en el hospital varias semanas con el diagnóstico de debilidad cardíaca; se le estaba acumulando sangre y líquido en los pulmones. Pamela interpretó el diagnóstico como un reflejo del suicidio espiritual y la pérdida del alma que ella había experimentado al morir su caballo espiritual.

Ana obtuvo poder para curar a Pamela de la deidad *Ngünechen*, bajo la apariencia de cuatro guerreros montados. Les pidió que revitalizaran a *machi* Pamela: “Hombre viejo montado en su caballo, Mujer Vieja montada en su caballo, Hombre Joven montado en su caballo, Mujer Joven montada en su caballo... vengan juntos con sus cuatro caballos ensillados a ver a esta hermana y a fortalecer su espíritu de servicio, a fortalecer su corazón... Esta *machi* enferma con un corazón limpio montará su propio caballo... Ella debe montar su caballo con confianza para recuperar su vitalidad y las actividades de su ser”. *Machi* Pamela estuvo de acuerdo: “Necesito un caballo para sentirme más feliz, más fuerte. No voy a enfermarme porque Chau Dios me estará cuidando. Seré invencible”.

Los *machi* comparten su yo con caballos, los dominan y se convierten en guerreros espirituales montados que se apropián del poder de los

<sup>13</sup> Oración recogida por Juan Ranculef.

conquistadores españoles y de los generales chilenos para subir, literal o simbólicamente, al *rewe*, emprender un vuelo extático a otros mundos y matar espíritus maléficos. Además, los *machi* no son ni caballos ni jinetes sino humanos que propician los poderes de *Wenu Mapu* bajo el aspecto de caballos. Toman el poder de *Ngünechen* bajo la apariencia de la deidad de cuatro guerreros montados. Estos múltiples poderes y roles de los *machi*, junto con los de seducción y condición de novia, se combinan con diferentes estados alterados de conciencia que les otorgan a los *machi* una amplia experiencia del universo.

Las diversas relaciones de género con seres espirituales en los rituales son experiencias tanto de encarnarse como de convertirse en seres espirituales. El paradigma de la encarnación por sí solo —la experiencia vivida del ser en el cuerpo— es insuficiente como modelo para comprender las relaciones rituales de los *machi*. Más bien, los *machi*, al igual que otras personas no occidentales, experimentan un proceso continuo de estados de ser que incluyen cuerpo, mente, personalidades, conciencia y el yo/ alma (Halliburton 2002), donde las personas no sólo poseen cuerpos sino también numerosos espíritus (Laderman 1992; Pollock 1996)<sup>14</sup>. Diversos estados de cuerpos individuales y colectivos (*trawa*), conciencia (*zuam*) y alma (*püllu*) están interactuando continuamente

entre sí en las relaciones rituales de los *machi*. El parentesco espiritual y el dominio espiritual están marcados por el intercambio de sustancias corporales tales como la voz, el aliento, la sangre y la saliva, mientras que el matrimonio espiritual implica la enfermedad chamánica y el simbolismo de montar la cabeza. Al mismo tiempo, los *machi* tienen muchas formas intangibles de experiencia separadas del cuerpo durante los estados alterados de conciencia, en los que sus propias almas o *püllu* permanecen bien diferenciadas o se fusionan con las de otros seres espirituales como el *fileu* (el espíritu genérico de los *machi* ancestrales), *machi püllu* (el espíritu específico que guía las acciones de los *machi*) y *Ngünechen* (la deidad mapuche).

### Condición de persona, posesión y viaje extático

Las variadas relaciones de género ritual de los *machi* con seres espirituales brindan nuevas perspectivas sobre los estados alterados de conciencia chamánicos. En esta sección, analizo los problemas con algunos de los enfoques anteriores referidos al género y al chamanismo e investigo cómo tres diferentes percepciones *machi* del yo y sus relaciones de género ritual con los espíritus contribuyen a los debates actuales acerca de la condición de persona y los estados alterados de conciencia de los chamanes. En primer lugar, considero cómo los *machi* se ven a sí mismos como personas

<sup>14</sup> En las últimas dos décadas, los antropólogos se han centrado en la fenomenología del cuerpo y han utilizado el paradigma de la encarnación en un intento por compensar perspectivas mentalistas previas y trascender el dualismo cartesiano de cuerpo-mente (Csordas 1999; Lock 1993; Roseman 1991; Scheper Hughes y Lock 1987; Stewart y Strathern 2001; Stoller 1989). Estas perspectivas a menudo consideran que los no occidentales basan su experiencia en el cuerpo y que no distinguen entre mente y cuerpo (Low 1994; Pandolfi 1993; Scheper-Hughes 1992; Scheper Hughes y Lock 1987; Strathern 1996), mientras que describen a los grupos americanos y europeos no marginales

como no conscientes de sus cuerpos y haciendo distinciones entre mente y cuerpo. Muchos antropólogos interesados en la relación entre la condición de persona y los espíritus han recurrido al paradigma de la encarnación para centrarse en la relación entre cuerpos y personas (Lambek y Strathern 1998), la personificación de los cuerpos (Lamb 2000; Lambek y Strathern 1998; Scheper Hughes 1992) y la relación entre cuerpos y espíritus (Boddy 1998; Corin 1998; Rasmussen 1995).

independientes con relaciones simbióticas con los espíritus en sus vidas cotidianas. En segundo lugar, examino cómo los *machi* comparten su condición de persona con espíritus durante su vuelo extático. Y, por último, estudio cómo los *machi* tienen una persona separada de la del espíritu durante la posesión, a pesar de ser la persona del espíritu la que predomina en forma temporal.

Muchos etnógrafos siguen aceptando los antiguos supuestos euroamericanos sobre la condición de persona, género y sexualidad como principios universales naturales y continúan proyectando estos conceptos sobre los estados alterados de conciencia de los chamanes. Numerosos etnógrafos en todo el mundo aún suscriben a los clásicos paradigmas masculinos dominantes propuestos por Eliade ([1964]1972) y Lewis (1966, 1969), en los que los hombres son chamanes porque viajan a otros mundos y experimentan un conocimiento espiritual trascendente extático, que controlan y recuerdan, mientras que las mujeres y los hombres homosexuales “pasivos”, que son como mujeres en cuanto a sus sentimientos, emociones y vestimenta (Matory 1994), no son definidos como chamanes sino como médiums, porque pueden ser “montados” física y espiritualmente por los espíritus que los poseen<sup>15</sup>. Estas experiencias encarnadas de posesión se caracterizan por ser involuntarias, comportar la personificación y el cambio de identidad (Rouget [1980]1985) y ser, por lo tanto, amnésicas y no controladas (Bourguignon 1976)<sup>16</sup>. Los *machi* entran y salen tanto de la posesión

como del éxtasis en forma voluntaria y controlada. Cuando ocurre una posesión involuntaria entre los mapuche, se considera que no es chamánica. Los mapuche que experimentan una posesión involuntaria son vistos como neófitos que tienen un llamado espiritual pero que necesitan entrenamiento, o como personas poseídas por espíritus maléficos<sup>17</sup>. El éxtasis de los *machi* no es superior a la posesión pero implica mayor riesgo y habilidad. El *machi* en estado extático puede ser capturado por un espíritu maléfico mientras viaja a través de diversos mundos y tiene que ser capaz de controlar su caballo espiritual. Los *machi* no dejan de experimentar la posesión por el hecho de ser chamanes, sino que entran en estado de posesión y/o éxtasis según la situación ritual específica. Los *machi* invocan a sus espíritus y son poseídos al comienzo de los rituales de iniciación y curación y emprenden un vuelo extático para adquirir más conocimiento curativo y rescatar almas perdidas en otros mundos. Otros estudiosos evocan estas experiencias *machi* argumentando que los chamanes acceden a estados alternos de conciencia (Frigerio 1988) y, si bien la habilidad para emprender un vuelo mágico puede requerir una mayor destreza que el dominio de la posesión (Peters 1981), la mayoría de los chamanes pueden experimentar éxtasis, posesión y estado alterado de conciencia visionario (Hultkrantz 1973; Basilov 1976; Tedlock 2003)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> “situaciones de crisis” y es inusual en los sacerdotes Oyo-Yoruba y vudú (comunicación personal, 26 de enero de 2004).

<sup>17</sup> Estas dos formas de posesión se confunden con facilidad. *Machi* Marta, por ejemplo, empezó a entrenar a una joven que, en su opinión, podía convertirse en *machi* pero poco a poco Marta se percató de que la joven estaba poseída por espíritus maléficos porque bailaba como un *meulen* (un remolino *wekufe*).

<sup>18</sup> La mayoría de los *machi* sostiene que experimenta diferentes niveles de conciencia, incluyendo el éxtasis y la posesión, pero

<sup>15</sup> El dominio del control es considerado como el elemento central del chamanismo y es descripto como “voluntario” por Oesterreich (1966), “solicitado” por Lewis (1969) y “deseado” por Bourguignon (1968).

<sup>16</sup> Erika Bourguignon recientemente afirmó que la posesión no controlada característica de la primera posesión ocurre durante

Muchos autores han vinculado el supuesto predominio de médiums femeninas y la falta de chamanes femeninos con la privación sexual o social de las mujeres. En sociedades donde los cultos de posesión son “periféricos al sistema moral”, se dice que los participantes —mujeres y hombres afeminados— provienen de la periferia (Lewis 1966, 1969; Eliade ([1964] 1972). Según Lewis (1969), las mujeres sólo se convierten en chamanes en zonas donde las burocracias estatales y las religiones doctrinales han desacreditado la práctica del chamanismo. Los estudiosos han seguido el ejemplo de Lewis argumentando que el poder que los chamanes femeninos adquieren en sus familias y comunidades a partir de la invocación de espíritus para curar a otros compensa la condición social periférica de las mujeres (Basilov 1990; Harvey 1979; Lewis 1969; Wolf 1973). Además, las médiums femeninas comúnmente se presentan como mujeres que buscan curarse compensando las privaciones sexuales (Spiro 1967; Obeyesekere 1981) y

*machi* Sergio cree que los *machi* pueden agruparse según sus diversos estados alterados de conciencia: Sólo grupos selectos de *machi* son poseídos por el *fileu*. El *fileu* es un espíritu antiguo, el *machi* más sabio y más grande del *Wenu Mapu*, la cabeza principal de todos los *machi* que conduce a éstos al campo magnético. El *fileu* busca cabezas de *machi* dignas para depositar su tradición. Esto lleva muchos años. El *fileu* protege a todos los *machi* que heredan esta tradición. Un *machi* poseído por el *fileu* no recuerda nada después porque las palabras vienen de Dios. Se adueña de la mente y del cuerpo del *machi* por completo. El *fileu* es un mensajero de *Ngünechen*, quien le indica qué debe hacer. El *fileu* transmite las oraciones del *machi* y también comunica los mensajes y oraciones de *Ngünechen*. Los que están poseídos por *machi püllu* son diferentes. Son *machi* paganos, terrenales. Aprenden del conocimiento de otros *machi*. Aprenden de las *perimountun* [visiones] y recuerdan qué dijeron o hicieron durante la posesión porque el espíritu es también de este mundo, como ellos. El espíritu deambula por las montañas y bosques pero no asciende al *Wenu Mapu*. Tienen menos poder. (Fragmento de una entrevista telefónica, 18 de mayo de 2002). El mapuche intelectual Juan Ranculef, por otro lado, encontró a *machi* que consideran el término *fileu* como algo excesivamente misterioso y poderoso, al punto que a veces está asociado a la brujería (comunicación personal, 26 de septiembre de 2002).

resistiendo el poder de los hombres (Boddy 1989; Lambek 1981). No obstante, si las mujeres de hecho se encuentran universalmente en estado de privación tal como sostiene Lewis, “¿por qué no hay más mujeres que se conviertan en chamanes?” (Kendall 1999: 893).

Los autores contemporáneos han demostrado que la hipótesis de la privación no explica el predominio de chamanes femeninos en el mundo (Balzer 1996; Basilov 1990; Humphrey y Onon 1996; Kendall 1985; Tedlock 2003), independientemente de la supresión y el descrédito sufridos por la práctica chamánica por parte de las autoridades gubernamentales. Se demuestra que las mujeres se convierten en chamanes por condiciones históricas específicas (Balzer 1996; Kendall 1999) a fin de crear “nuevas formas de discurso y nuevas historias locales y globales” (Tsing 1993: 254) y para trabajar a la par de chamanes masculinos (Tedlock 2003). Esto es particularmente evidente entre los mapuche, donde coexisten chamanes hombres y mujeres, con predominio de uno u otro según circunstancias económicas, sociales y políticas específicas, y el género variable atribuido al espacio social y espiritual (Bacigalupo 1996a, 2002).

Sin embargo, muchos estudiosos continúan centrándose en las identidades cotidianas de género de los chamanes como hombres o mujeres, haciendo caso omiso a las diversas identidades de género asumidas por los chamanes durante sus estados alterados de conciencia. Sostengo que la posesión y el éxtasis son expresiones de las diferentes relaciones de género entre espíritus y anfitriones, pero éstos no son comentarios directos de la sexualidad, sexo o género

cotidiano del *machi* oficiante. Por el contrario, al presentar estas identidades cotidianas como algo secundario, las condiciones de persona rituales utilizan el género para expresar las relaciones jerárquicas entre las autoridades mapuche y chilenas, entre amos y sirvientes, entre padres e hijos, esposas y esposos. Considero que las descripciones de los *machi* sobre sus vuelos extáticos como una acción masculina, o sobre la posesión como una acción femenina, dependen de la conciencia personal del *machi* en relación con la de los espíritus y deidades<sup>19</sup>.

En la vida cotidiana y en estados de conciencia habituales, los *machi* son vistos, por lo general, como personas que poseen *zuam* (conciencia) y que son autores y agentes de sus propios pensamientos, acciones y emociones. Para ser persona, un mapuche debe tener *piuke* (corazón), el lugar de *nünkün* (emoción), así como *rakiduam*, pensamientos, conocimiento y sabiduría. Ver, saber y tener empatía son claves para la práctica *machi*. Los *machi* deciden si se casan y con quién, si tienen amigos, si votan y si se involucran en la política. Los *machi* deciden por cuenta propia a qué pacientes atender y qué rituales realizar, cuánto cobrar y cómo aumentar su popularidad y competir con otros *machi*.

Ahora bien, aunque a los *machi* se las responsabiliza por sus acciones en la vida diaria, nunca son verdaderos agentes de su destino. Después de su iniciación, la condición

de persona del *machi* se determina por su relación con los espíritus y los requerimientos de éstos. Los *machi* generalmente heredan un *machi püllu*, un espíritu individual de un *machi* ancestral, y también adquieren conocimientos curativos y adivinatorios del *fileu*, un poderoso *machi* ancestral genérico que los guía a través de sus viajes extáticos a otros mundos. *Ngünechen*, la deidad mapuche que fusiona los espíritus ancestrales mapuche y las autoridades coloniales con el Dios cristiano, Jesús, y la Virgen, también brinda consejo y castiga a los *machi* que se desvían de las normas tradicionales.

Estos seres espirituales esperan que los *machi* estén a la altura de ideales imposibles. Les piden a los *machi* que dediquen sus vidas exclusivamente a los espíritus, que no se casen, que eviten la tecnología moderna y que hablen únicamente en lengua mapuche, mapudungun, no en español, el idioma oficial de Chile. Los espíritus crean tabúes sobre la bebida, el baile, la vida social, el sexo y la vestimenta no tradicional. Los espíritus se enfurecen si los *machi* tienen amantes o esposos, si viajan en auto o usan teléfonos celulares, y los castigan con enfermedades y sufrimientos.

Los *machi* negocian sus necesidades y deseos con los de sus espíritus, apaciguándolos continuamente con rezos y ofrendas. *Machi Rocío* describió una de sus luchas con su *machi püllu* narrando un sueño:

En mi sueño había una *machi* que no mostraba la cara. ‘Apaga el fuego’, dijo. ‘No’, respondí. Y el espíritu se enfureció. ‘Tú no eres tu propia dueña’, replicó el espíritu. ‘Te lo ordeno. Apaga el fuego... Toca tu *kultrun* [tambor] y ora por ese pobre hombre enfermo’. Y eso fue lo que hice porque si uno no hace lo que el espíritu dice en el sueño se enferma.

<sup>19</sup> Según Larry Peters (1981), los chamanes masculinos nepaleses son poseídos en algunos casos y, en otros, emprenden viajes espirituales, pero las mujeres jamás se convierten en chamanes. Peters caracteriza la posesión como una forma inferior de participación experimentada por neófitos masculinos, mientras que los chamanes masculinos más avanzados adquieren control sobre sus espíritus y tienen encuentros con éstos durante el vuelo extático.

Para algunos *machi* el peso del matrimonio espiritual resulta insopportable. *Machi* Fresia no logró cumplir con las exigencias del espíritu que heredó de su bisabuela *machi* ni resolver los conflictos que tenía con él. Finalmente decidió arrancar su altar y abandonar la práctica *machi* (Bacigalupo 1995).

Durante los estados de conciencia habituales, los *machi* y sus espíritus son percibidos como personas separadas en una relación simbiótica. El *fileu* es el poder o *newen* que constituye al *machi*, y el *machi* es el ser humano que hace tangible y efectivo el poder a través de la práctica ritual. Así, incluso los *machi* humanos pueden ser referidos como *fileu*, al igual que el *fileu* puede ser referido como *machi*. Si bien los *machi* están sujetos a los requerimientos y deseos del *fileu* y el *fileu* influye sobre la personalidad del *machi*, ambos siguen siendo personas separadas. Ramiro, un intelectual mapuche, explica en mayor detalle la relación entre la condición de persona de los *machi* y la de los espíritus:

Ramiro: Existen dos elementos en la persona de la *machi*: lo físico, que es individual, y el *püllu*, que es hereditario... *Machi* Jacinto es físicamente Jacinto. Pero su *püllu* es el de su bisabuela. De modo que cuando el *püllu* ingresa a su interior, ¿cuál es el personaje que actúa? El personaje de la *machi*, su bisabuela.

Mariella: Cuando *machi* Jacinto muera, ¿cuál es el espíritu que hereda otra *machi*? ¿El de *machi* Jacinto? ¿El de su bisabuela *machi*? ¿O el de su bisabuela *machi* transformado por *machi* Jacinto?

Ramiro: El de su bisabuela *machi* porque lo que se hereda es la identidad *machi*. Pero además está el *püllu* individual de *machi* Jacinto, de modo que el espíritu dice: "Yo también serví a este otro *fileu* llamado fulano" (Entrevista, 18 de diciembre de 2001).

---

<sup>100</sup> Durante los estados de éxtasis, los *machi* comparten su individualidad con el *fileu*. El

*fileu* es el intermediario o mensajero entre los humanos y la deidad *Ngünechen*, que transmite sus pedidos, conocimiento de medicinas y consejos a través de los *machi*. Los mapuche consideran que el vuelo extático (como un guerrero español o mapuche a caballo) es una acción masculina en la que los *machi* femeninos y masculinos viajan a otros mundos para obtener objetos de poder, adquirir conocimientos curativos y recuperar almas perdidas en manos de espíritus maléficos. Los *machi* se describen como el *fileu* que "vuela al cielo", "monta el caballo espiritual" y "se sienta junto a *Ngünechen* para escuchar sus palabras". Al final de rituales complejos de curación o *daahatun*, los *machi* experimentan un estado extático denominado *konpapüllu*. El término *konpapüllu* posee múltiples significados: "el espíritu que ingresa y hace aquí", derivado de los términos *konün* (ingresar), *pa* (hacer aquí) y *püllu* (espíritu viviente); o simplemente "con el espíritu". En ese momento, la deidad *Ngünechen* o el *fileu* se fusiona con el *machi* para revelar la causa de la enfermedad y da consejos y conocimiento sobre medicinas curativas. Los *machi* recuerdan en detalle sus experiencias como seres espirituales y las relatan con frecuencia.

La forma en que los *machi* comparten su condición de persona con seres espirituales durante el vuelo extático es compleja. Los *machi* recurren al discurso de posesión para describir el vuelo extático como posesiones múltiples y multifacéticas en las que el *machi* y el *fileu* entran en *küymi* (estado alterado de conciencia), y el *fileu* "transmite las palabras de *Ngünechen* a través de la boca de la *machi*". Los Mapuche a veces se refieren a los *machi* en trance como *fileu* o *Ngünechen*. Ramiro, el mapuche intelectual mencionado anteriormente, argumentó que "el *machi* *püllu*,

el *fileu* y *Ngünechen* pueden ser lo mismo o diferentes, según el contexto". *Machi* Rocío explicó este proceso:

Mariella: Cuando estás poseída, ¿cuál es el espíritu que viene?

Rocío: El espíritu que uno tiene, el *machi püllu*. Una *machi* sin poder no sirve. Hay que tener poder.

Mariella: Cuando sientes la cabeza borracha y entras en *küymi* (estado alterado de conciencia), ¿quién llega?

Rocío: *fileu*, *Ngünechen*, *machi*. Son todos lo mismo.

Mariella: Pero si heredas un espíritu *machi* de tu abuela, ese espíritu no es *Ngünechen*.

Rocío: Uno tiene que heredar primero un espíritu para ser *machi*. Es decir, el *machi püllu*, el espíritu que le viene a uno. Las palabras de *Ngünechen*, del *fileu*, vienen a través del *machi püllu*. Cuando la *machi* está en *küymi*, el *machi püllu*, el *fileu* y *Ngünechen* son lo mismo. (Entrevista, 28 de diciembre de 2001).

Estas posesiones múltiples y multifacéticas entre la persona del *machi*, el *machi püllu* o el *fileu* y *Ngünechen* son comparables a los dos conjuntos de mímisis observados por Taussig (1993): uno entre la persona y la copia representada por su alma y, el otro, la conjunción mimética entre el alma y el cosmos espiritual. Al igual que los cantores *kuna* panameños, los *machi* tienen un componente decididamente mimético en su discurso, donde el interlocutor siempre vuelve a contar, reconsiderar o reinterpretar algo que se dijo antes (Taussig 1993). Los *machi* oyen el mensaje de *Ngünechen* a través de las palabras del *fileu* y el *machi püllu* que las interpretan. El *machi* repite e interpreta las palabras del *fileu* y del *machi püllu* en su discurso extático y adquiere poder. A su vez, las palabras del *machi* son repetidas e interpretadas por el *dungumachife* o dueño de las palabras, en nombre de la comunidad.

Durante los estados de posesión, el *machi* se convierte en una novia femenina y un espíritu monta sobre su cabeza, proceso que se conoce como *lonkoluupan*. La condición de persona del *machi* permanece bien diferenciada de la de su espíritu, y el espíritu habla directamente a través de la boca y el cuerpo del *machi* mientras éste se encuentra ausente<sup>20</sup>. Si bien la posesión fortalece los vínculos interpersonales entre los espíritus y sus cónyuges humanos (Boddy 1994), también mantiene separada la condición de persona del *machi*. Los *machi* afirman que no recuerdan la experiencia de posesión porque se separan del espíritu, que es el que habla. En la práctica, sin embargo, los estados de posesión de los *machi* están siempre bajo control, y los *machi* son tanto conscientes como no conscientes, en lo que Carol Laderman denomina "un equilibrio entre recordar y olvidar" (1991: 88). Los *machi* diferencian la posesión leve de la profunda y consideran que esta última es más prestigiosa y poderosa.

Durante la posesión leve, el espíritu habita el cuerpo de la *machi* pero no remplaza su alma, un fenómeno que Rolf Foerster califica como "revelación" (1993: 106). Los *machi* son conscientes de la presencia del espíritu y comprenden sus consejos y pedidos, aunque es el espíritu y no el *machi* quien habla. El *machi* poseído hace las veces de vocero de los espíritus. Los *machi* olvidan su propia persona pero recuerdan el ritual, la performatividad y, a veces, las acciones y palabras del espíritu que las posee. *Machi* Pamela describe su alma personal o *püllu* como "sentada junto a" su cuerpo mientras es poseída por el *fileu*.

<sup>20</sup> Estoy en desacuerdo con varios investigadores que argumentan que los *machi* comparten la condición de persona con el espíritu que las posee (Alonqueo 1979; Kuramochi 1990; Métraux 1973).

*Machi* Marta relató la experiencia así: “El *fileu* está arriba en el cielo pero también en el *rewé* custodiando al *püllu*. Cuando el *fileu* viene a mí siento un calor que me sube por el cuerpo y entonces me fui. Me quedo en el *rewé*; soy Marta. El *fileu* se adueña de mí. Mientras Dios habla con el *fileu*, la *machi* habla con la gente. Se repite la palabra de Dios”.

Durante la posesión profunda, hay una separación total entre la persona del *machi* y la del espíritu que lo posee y remplaza el alma del *machi*. Los *machi* rara vez recuerdan algo de lo sucedido, salvo por los ritmos de los tambores. *Machi* Fresia explicó: “Cuando el espíritu está acá, yo desaparezco. De modo que hay un cambio. Cuando el espíritu no está conmigo, entonces yo estoy acá. Cuando llega el espíritu, entonces yo no estoy acá donde el espíritu está hablando. Los *machi* son personas dobles; a veces están acá y otras veces no son las personas con las que la gente está hablando” (Entrevista, 24 de noviembre de 1991). Al igual que los oficiantes vudú observados por Erika Bourguignon, los *machi* ven una continuidad entre la identidad del sujeto y el espíritu que los posee, y una discontinuidad entre este último y el vehículo humano que no tiene ni memoria ni responsabilidad por las acciones realizadas por su cuerpo cuando se convierte en sede de un espíritu más poderoso. Asimismo, algunos casos de posesión muestran una clara continuidad con la motivación consciente de la persona poseída (Bourguignon 1965). En ese caso, la sustitución temporal de la individualidad del *machi* por la de un espíritu no cuestiona la integridad de la individualidad del *machi*, sino, más bien, brinda un ámbito mayor de realización al ofrecerle al yo un conjunto de roles alternos. La posesión se convierte en un estilo de comunicación donde los espíritus tienen un lugar no sólo durante las

ceremonias públicas, sino también en la vida doméstica cotidiana de los *machi* (Crapanzano y Garrison 1977; Lambek 1980).

Durante los rituales mapuche, los *machi* o los candidatos a *machi* (*machil*) son las únicas personas que son poseídas y que emprenden un viaje extático. Los mapuche ancianos y conocedores, *ngenpin*, *dungumachife*, y algunos bailarines y músicos, comprenden el poder y el significado de las oraciones, cantos y danzas rituales mapuche, pero sólo los *machi* son responsables de establecer la conexión entre el *Wenu Mapu* y la Tierra. Los *machi* critican, por ejemplo, las posesiones colectivas que ocurren habitualmente en la santería cubana. Cuando *machi* Abel participó de un festival internacional de música folclórica en Alemania, se sorprendió con la música afrocubana y la compañía de baile: “No cualquiera puede ser un comunicador, un mensajero espiritual. ¿Cómo puede ser que un espíritu posea a toda esa gente al mismo tiempo? Deben estar poseídos por el demonio”.

Los *machi* hacen hincapié en la naturaleza relacional de los humanos, animales y espíritus, pero en la práctica operan tanto en el modo relacional como individual de su condición de persona. Ponen el acento en sus yo relacionales para legitimarse como *machi* con fuertes poderes espirituales, que adquieren poder de las autoridades coloniales, espíritus ancestrales y animales espirituales. Pero enfatizan su condición de persona individual cuando afirman su capacidad de accionar y su voluntad en la vida cotidiana, y al distanciarse de los espíritus que los poseen adueñándose de sus cuerpos y hablando a través de ellos.

## Conclusión

He demostrado que los *machi* operan tanto en el modo relacional como individual de su condición de persona y que sus experiencias rituales son tanto de encarnarse como de convertirse en seres espirituales. Los complejos mecanismos de la condición de persona de los *machi* brindan una nueva manera de pensar la relación entre cuerpo, mente y espíritu, y las formas en que se les atribuye género a los estados alterados de conciencia de los chamanes. Los mapuche consideran el vuelo extático extracorpóreo como una acción masculina asociada a la imagen de guerreros mapuche y conquistadores montados, y la posesión encarnada como una acción femenina asociada a la condición de novia respecto de los espíritus que poseen. Los *machi*, sin embargo, experimentan ambos estados alterados de conciencia inducidos por tambores, independientemente del sexo, utilizando uno u otro según el propósito y el contexto ritual específico. Contrariamente a las teorías clásicas del chamanismo, los mapuche no consideran el éxtasis como algo superior, más controlado o más trascendente que la posesión, ni tampoco la posesión implica la pérdida del yo. De hecho, las experiencias de posesión y vuelo extático de los *machi* tienen mucho en común. Ambos estados alterados de conciencia son inducidos y controlados voluntariamente. Los *machi* poseídos son personas dobles con cierta conciencia de la performatividad ritual; los *machi* conciben el vuelo extático como posesiones múltiples y multifacéticas en las que el yo del chamán se fusiona con el de su espíritu, mientras ese espíritu, a su vez, es poseído por otras deidades y espíritus.

No obstante, el chamanismo no es sólo cuestión de diversos estados alterados de conciencia o de

expresiones de poder y resistencia (Boddy 1989; Comaroff 1985; Stoller 1995). El chamanismo no es una “categoría insípida y disecada” (Geertz 1966) sino una “práctica social culturalmente mediada e históricamente situada” de amplia difusión (Atkinson 1992), vinculada tanto a historias y circunstancias locales como a contextos nacionales y transnacionales (Atkinson 1992; Balzer 1996; Joralemon 1990; Kendall 1998; Taussig 1987; Tsing 1993). Los diferentes roles y condiciones de persona relacionales de los chamanes, animales y espíritus son expresiones de significado cultural, de relaciones étnicas/nacionales en diversos contextos políticos y sociales. Las relaciones rituales de los *machi* a través del parentesco, matrimonio y dominio y sus estados alterados de conciencia asociados reflejan las relaciones complejas y contradictorias entre los mapuche y los españoles, entre hombres y mujeres, humanos, animales y espíritus. Estas relaciones pueden ser jerárquicas o complementarias y destacan la capacidad de accionar de la *machi* o fusionan su condición de persona con la de otros seres espirituales. Por un lado, el parentesco combina los mundos espiritual, animal y humano. He demostrado que el intercambio de sustancias corporales entre los *machi* y entre los *machi* y los animales espirituales crea un cuerpo social ordenado donde los *machi* y los cuerpos y almas animales comparten las cualidades del parentesco espiritual. Por otro lado, la herencia, la sucesión y el parentesco social siguen siendo independientes del parentesco espiritual. Los *machi* heredan sus espíritus de un *machi* por el lado materno de su familia y comparten la condición de persona con ese *machi* independientemente de los patrilinajes sociales.

Los matrimonios espirituales de los *machi* representan las contradicciones del control y

poder femeninos en un sistema social patriarcal. Cuando las novias *machi* son poseídas por espíritus de esposos, se pone de manifiesto la superioridad de los espíritus y las deidades sobre los humanos y la preeminencia de las autoridades chilenas sobre las mapuche, así como la participación limitada de las mujeres en el ámbito político y social patrilineal. Asimismo, la condición de novia espiritual muestra cómo las mujeres son capaces de negociar de un modo pragmático con las autoridades masculinas locales de la misma manera en que los mapuche negocian con las autoridades chilenas. La valoración positiva de los *machi* respecto de la seducción espiritual como una herramienta para acceder al mundo espiritual, y la priorización del matrimonio espiritual por encima de los matrimonios sociales, colocan a los *machi* aparte de otras mujeres y brindan una nueva lectura de la sexualidad femenina en un contexto espiritual.

Como dueños de animales y guerreros montados que viajan en un vuelo extático, los *machi* adquieren control sobre las instituciones jerárquicas que regulan al pueblo mapuche y

utilizan su poder para sus propios fines. Las posesiones múltiples y multifacéticas ofrecen el contexto para la fusión de la condición de persona de los *machi* con la de guerreros españoles y mapuche masculinos a caballo, así como con las autoridades civiles y religiosas chilenas que controlan sus vidas y su futuro. En este contexto, los chamanes no son ni los hijos ni las novias de deidades y espíritus jerárquicos, sino que ellos mismos son deidades y autoridades. Es a partir de esta posición de poder que los chamanes conocen sobre el universo y son capaces de cambiar situaciones. Al convertirse en autoridades masculinas para definir sus propios destinos y cambiar el mundo, los *machi* revierten la posición inferior que los mapuche tienen respecto del estado chileno. Además, los poderes, destinos y las vidas de los *machi* maestros se entrelazan con las de los animales que dominan. Los *machi* son parte de un cuerpo social más amplio donde los mapuche y no mapuche, los dueños y los animales, comparten la condición de persona, y donde los seres y las autoridades foráneas se vuelven parte de la individualidad mapuche y la transforman.

## Bibliografía

- Alonqueo, M. 1979. *Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
- Alvarado, M.; de Ramón, E.; Peñaloza, C. 1991. Weichan, *La Guerra de Arauco: Una Mirada Desde la Estética 1536-1656*. Santiago: en prensa.
- Atkinson, J. 1992. "Shamanisms Today". *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330.
- Bacigalupo, A. M. 1994a. "Variación de Rol de *Machi* en la Cultura Mapuche. Tipología Geográfica, Adaptiva e Iniciática". *Revista de Antropología Universidad de Chile* 12:19-43.
- \_\_\_\_\_. 1994b. *The Power of the Machi: The Rise of Female Shaman/Healers and Priestesses in Mapuche Society*. Ann Arbor: UMI Dissertation Services.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Renouncing Shamanistic Practice: The Conflict of Individual and Culture Experienced by a Mapuche *Machi*". *Anthropology of Consciousness* 6, 3: 1-16.
- \_\_\_\_\_. 1996a. "Identidad, Espacio y Dualidad en los *Perimontun* (Visiones) de *Machi* Mapuche". *Scripta Ethnologica* 18: 37-63.
- \_\_\_\_\_. 1996b. "Mapuche Women's Empowerment as Shaman/Healers". *Annual Review of Women in World Religions* 4: 57-129.

- \_\_\_\_\_. 1998a. "The Exorcising Sounds of Warfare: Shamanic Healing and The Struggle to Remain Mapuche". *Anthropology of Consciousness* 9, 5: 1-16.
- \_\_\_\_\_. 1998b. "Les Chamanes Mapuche et le Expérience Religieuse Masculine et Féminine". *Anthropologie et Sociétés* 22, 2: 123-143.
- \_\_\_\_\_. 2001. *La Voz del Kultrung en la Modernidad: Tradición y Cambio en La Terapéutica de Siete Machi Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Católica de Chile.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Mapuche Shamanic Bodies and the Chilean State: Polemic Gendered Representations and Indigenous Responses". *Violence and the Body: Race, Gender and the State*. Aldama, A. (Ed.). Indiana: Indiana University Press. 322-346.
- \_\_\_\_\_. 2004. "The Struggle for Machi Masculinities: Colonial Politics of Gender, Sexuality and Power in Chile". *Ethnohistory* 51, 3: 489-533.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Gendered Rituals for Cosmic Order: Mapuche Shamanic Struggles for Healing and Fertility". *Journal of Ritual Studies* 19, 2: 53-69.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing Among the Chilean Mapuche*. Texas: University of Texas Press.
- Balzer, M. 1996. "Sacred Genders in Siberia: Shamans, Bear Festivals, and Androgyny". *Gender Reversals and Gender Cultures*. Ramet, S. (Ed.). London: Routledge. 164-182.
- Basilov, V. 1976. "Shamanism in Central Asia". *The Realm of the Extra-Human: Agents and Audiences*. Bharati, A. (Ed.). Berlin: Mouton de Gruyter. 149-157.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Chosen By The Spirits". *Shamanism: Soviet Studies Of Traditional Religion In Siberia And Central Asia*. Balzer, M. (Ed.). Armonk-New York: Sharpe. 3-49.
- Boddy, J. 1989. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality". *Annual Review of Anthropology* 23: 407-434.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Afterword: Embodying Ethnography". *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Lambek, M.; Strathern, A. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press. 252-273.
- Bourguignon, E. 1965. "The Self, The Behavioural Environment, and the Theory of Spirit Possession". *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. Spiro, M. (Ed.). London: Macmillan Ltda. 39-60.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Cross-Cultural Study on Dissociational States*. Columbus: Ohio State University Press.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Possession*. San Francisco: Chandler and Sharp Publishers.
- Comaroff, J. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Corin, E. 1998. "Refiguring the Person: the Dynamics of Affects and Symbols in an African Spirit Possession Cult". *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Lambek, M.; Strathern, A. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press. 80-102.
- Crapanzano, V.; Garrison, V. 1977. *Case Studies in Spirit Possession*. New York: Wiley.
- Csordas, T. 1999. "Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society". *American Ethnologist* 26, 1: 3-23.
- Eliade, M. [1964] 1972. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Foerster, R. 1993. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Frigerio, A. 1988. "Faking: Possession Trance Behavior and Afro-Brazilian Religions in Argentina". *Ponencia presentada en Meetings of the South-Western Anthropological Association*. Monterey, California.
- Geertz, C. 1966. "Religion As A Cultural System". *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Banton, M. (Ed.). London: Tavistock. 1-46.
- Glass-Coffin, B. 1998. *The Gift of Life: Female Spirituality and Healing in Northern Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Halliburton, M. 2002. "Rethinking Anthropological Studies of the Body: Manas and Bôdham in Kerala". *American Anthropologist* 104, 4: 1123-1134.
- Harvey, Y. 1979. *Six Korean Women: The Socialization of Shamans*. St. Paul: West Publishing Company.
- Hultkrantz, A. 1973. "A Definition of Shamanism". *Temeneos* 9: 25-37.
- Humphrey, C.; Onon, U. 1996. *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Oxford University Press.
- Joralemon, D. 1990. "The Selling of The Shaman and The Problem of Informant Legitimacy". *Journal of Anthropological Research* 46, 2: 105-117.
- Kendall, L. 1985. *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Who Speaks For Korean Shamans When Shamans Speak Of The Nation?" *Making Majorities: Constituting The Nation In Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey And The United States*. Gladney, D. (Ed.). Stanford: Stanford University Press. 55-72.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Shamans". *Encyclopedia of Women and World Religions*. Young, S. (Ed.). New York: Macmillan. 892-895.
- Kulick, D. 1998. *Travesti: Sex, Gender and Culture Among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kuramochi, Y. 1990 "Contribuciones Etnográficas al Estudio del Machitún". *Ponencia presentada en las Cuartas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*. Temuco, Chile.
- Laderman, C. 1991. *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Malay Medicine, Malay Person". *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*. Nichter, M. (Ed.). Amsterdam: Gordon and Breach. 191-206.
- Lamb, S. 2000. *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender and Body in North India*. Berkeley: University of California Press.
- Lambek, M. 1980. "Spirits and Spouses: Possession as a System of Communication Among Malagasy Speakers of Mayotte". *American Ethnologist* 7, 2: 318-331.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Human Spirits. A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_.; Strathern, A. 1998. *Bodies and Persons: Comparative*

- Perspectives from African and Melanesia.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Lancaster, R. 1992. *Life is Hard: Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua.* Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Lewis, I. 1966. "Spirit Possession and Deprivation Cults". *Man* 1, 3: 306-329.
- \_\_\_\_\_. 1969. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* Baltimore: Penguin.
- Lock, M. 1993. "Cultivating the Body: Anthropology and the Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge". *Annual Review of Anthropology* 22: 133-155.
- Low, S. 1994. "Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience". *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self.* Csordas, T. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 139-162.
- Matory, L. 1994. *Sex and the Empire That is No More: Gender and Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Métraux, A. 1942. "El Chamanismo Araucano". *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán* 2, 10: 309-362.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Religión y Magias Indígenas de América del Sur.* Madrid: Ediciones Aguilar.
- Obeyesekere, G. 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience.* Chicago: University of Chicago Press.
- Oesterreich, T. 1986. *Possession, Demonic and Other: Among Primitive Races in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times.* New Hyde Park, N.Y.: University Books.
- Pandolfi, M. 1993. "Le Self, le corps, la crise de la présense". *Anthropologie et Sociétés* 17, 1-2: 57-78.
- Peters, L. 1981. *Ecstasy and Healing in Nepal: An Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism.* Malibu: Undena Publications.
- Pollock, D. 1996. "Personhood and Illness among the Kulina". *Medical Anthropology Quarterly* 10, 3: 319-341.
- Prieur, A. 1998. *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos.* Chicago: University of Chicago Press.
- Rasmussen, S. 1995. *Spirit Possession and Personhood Among the Kel Ewey Tuareg.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Robles Rodríguez, E. 1911. "Costumbres y Creencias Araucanas. Neigurehuen Baile de Machis". *Revista de Folklore Chileno* 3: 113-136.
- \_\_\_\_\_. 1912. "Costumbres y Creencias Araucanas. Machiluhun Iniciación de Machi". *Revista de Folklore Chileno* 4: 155-181.
- Roseman, M. 1991. *Healings Sounds From the Malaysian Forest: Temiar Music and Medicine.* Berkeley: University of California Press.
- Rouget, G. [1980] 1985. *Music and Trance: A Theory of Relations Between Music and Possession.* Chicago: University of Chicago Press.
- Scheper Hughes, N.; Lock, M. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1: 6-41.
- Scheper Hughes, N. 1992. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil.* Berkeley: University of California Press.
- Schifter, J. 1998. *Lila's House: Male Prostitution in Latin America.* New York: Haworth.
- Sered, S. 1994. *Priestess Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women.* New York: Oxford University Press.
- Spiro, M. 1967. *Burmese Supernaturalism: A Study in the Explanation and Reduction of Suffering.* Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Stewart, P.; Strathern, A. 2001. *Humors and Substances: Ideas of the Body in New Guinea.* Westport Conn and London: Bergin and Garvey, Greenwood Publishing Group.
- Stoller, P. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa.* New York-London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern, A. 1996. *Body Thoughts.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Taussig, M. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses.* New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.* Chicago: University of Chicago Press.
- Tedlock, B. 2003. "Recognizing & Celebrating the Feminine in Shamanic Heritage". *Rediscovery of Shamanic Heritage.* Hoppal, M. (Ed.). Budapest: Akadémiai Kiadó. 297-316.
- Titiev, M. 1951. *Araucanian Culture in Transition.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Tsing, A. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place.* Princeton: Princeton University Press.
- Wolf, M. 1973. "Chinese Women: Old Skills in a New Context". *Women, Culture and Society.* Rosaldo, M.; Lamphere, L. (Eds.). Stanford: Stanford University Press. 157-172.