

Resistencia: una respuesta indígena al neoliberalismo. El caso mapuche

Jorge Calbucura

Professor associado do Departamento de Serviço Social, Programa de Serviço Social Intercultural e Internacional da Mid Sweden University, Östersund/Suécia

E-mail: jorge.calbucura@gmail.com

Recibido em: 13/09/2013.

Aprovado em: 18/11/2013.

Resumen: El presente artículo trata sobre globalización, neoliberalismo y resistencia cultural; enfoca al Machi, autoridad espiritual portador(a) de milenarios conocimientos y saberes, que salvaguarda desde tiempos inmemoriales la práctica espiritual, la sanación y la cultura. En Chile, en el territorio mapuche, en las zonas de resistencia cultural, se multiplican los conflictos y es así que las autoridades espirituales perciben la amenaza de extinción física y cultural. En el marco de conflicto y como producto de la intervención de las empresas transnacionales en territorios indígenas, el chamán en su rol de agente político comunitario opera como arquitecto de la geografía simbólica contrarrestando la noción de ingeniería social de los arquitectos neoliberales. Somos testigos de una rearticulación de la comunidad socio espiritual en la que hoy las/los Machi asumen un nuevo protagonismo, en la defensa de la madre tierra (Ñuke Mapu).

Palabras claves: globalización, neoliberalismo, resistencia cultural, chamanidad, mapuche

Resistência: uma resposta indígena ao neoliberalismo. O caso Mapuche.

Resumo: O presente artigo trata de globalização, neoliberalismo e resistência cultural; concentra-se em Machi, autoridade espiritual portador(a) de conhecimentos milenares e saberes, que, desde tempos imemoriais garante a prática espiritual, a cura e a cultura. No Chile, no território mapuche e nas zonas de resistência cultural, multiplicam-se os conflitos, nos quais as autoridades espirituais percebem a ameaça de extinção física e cultural. No contexto dos conflitos e como resultado da intervenção das empresas transnacionais nos territórios indígenas, o xamã, em seu papel de agente político, opera como arquiteto da geografia simbólica, resistindo à noção de engenharia social dos arquitetos neoliberais. Somos testemunhas de uma rearticulação da comunidade socioespiritual na qual as/os Machi assumem um novo protagonismo, em defesa da Mãe Terra (Ñuke Mapu).

Palavras-chave: globalização; neoliberalismo; resistência cultural; xamanismo; Mapuche.

Resistance: An Indigenous Response to Neoliberalism. The Mapuche Case.

Abstract: This article is about globalization, neoliberalism and cultural resistance with focus on Machi, spiritual authority holder of ancient knowledge and wisdom, who since immemorial times safeguards the spiritual practice, healing powers and culture. In Chile, in the Mapuche territory and in the areas of cultural resistance, conflicts increase so that the spiritual authorities perceive the danger of physical and cultural extinction. In the context of conflict and as a result of the penetration of transnational corporations in indigenous territories, the shaman, in his role as a community political agent, operates as symbolic geography architect countering the neoliberal social engineering. We are witnessing a re-articulation of the socio-spiritual community in which the Machi plays a new role in the defense of Mother Earth (Ñuke Mapu).

Keywords: globalization, neo-liberalism, cultural resistance, shamanism, Mapuche

Introducción

La ocupación del territorio mapuche a fines del siglo XIX por parte del estado chileno y argentino y la deportación de la población sobreviviente en reservas indígenas, conllevan una situación social marcada por el dolor y el sufrimiento, producto de la violencia generada por la guerra y la derrota. La confinación en reservas implica una brutal transformación de la sociedad mapuche. La colectividad mapuche confrontada a la incertidumbre y obligada a un repliegue sobre sí misma, se refugia en las reservas indígenas donde se reconstruye cultural y espiritualmente (CALBUCURA, 2011). Una nación autónoma con base económica en la ganadería es confinada en un espacio geográfico mínimo, debiendo adaptarse a condiciones precarias de vida, reducida a la condición social de campesinos pobres.

Las convulsiones políticas y sociales de los tiempos llevan a los mapuches y un importante sector de la sociedad chilena a compartir un destino común. La instauración de la dictadura militar en 1973 en el territorio chileno traza una huella de dolor, sufrimiento e incertidumbre y remece los pilares fundamentales de toda la sociedad mapuche. La aplicación del Decreto Ley chileno N° 2.568 (28/03/1979) que privatiza las comunidades indígenas y avala la abolición del derecho de propiedad colectiva indígena, es para la sociedad mapuche una etapa más de lucha, que obliga a articular mecanismos de sobrevivencia. Las organizaciones políticas representativas de los intereses políticos mapuche que sobreviven al periodo del golpe de estado, se ven obligadas a replegarse, a adecuarse a la exigencia de limitada integración mapuche a la sociedad chilena; de esta manera dan un paso trascendental al pasar a formar parte del amplio movimiento de oposición a la dictadura.

Como consecuencia del histórico despojo de territorio mapuche y la imposición de precarias condiciones socioeconómicas en las reservas indígenas (“comunidades”), se produce una ascendente migración a los centros urbanos, sobre todo hacia la capital de Chile, Santiago. De acuerdo con los últimos antecedentes del censo de población, la población mapuche se estima en un millón y medio, de lo cual se deduce que el tamaño de la población no es correlativo al espacio disponible en las reservas indígenas para albergar a la población mapuche. Es así que hoy en día más del 70% de la población mapuche reside fuera del territorio ancestral; muchos viven hace ya varias generaciones en Santiago. Bajo estas circunstancias, un

agravante es que desde la anexión del territorio mapuche al estado chileno, su población es víctima de la discriminación estructural, como consecuencia de haber sido reducida a mano de obra barata, radicada en los espacios urbanos marginales de las ciudades de Chile y Argentina. La expresión del racismo se materializa a partir de tener un apellido mapuche y poseer rasgos fenotípicos distintivos.

Uno de los aspectos es la reconstrucción de la identidad que en el caso de la diáspora mapuche involucra en las comunidades rurales, la recuperación de las redes familiares de subsistencia, colaboración social, económica y ritual; es decir la conexión con la cultura ancestral¹. En esta aproximación es necesario destacar que al igual que la sociedad chilena, mayoritariamente cristiana, la mapuche es una sociedad ligada a la religión, las creencias en los mitos y la convicción en la efectividad del rito.

Algunos investigadores destacan que el proceso de reconstrucción de la identidad mapuche se hace a partir de una noción prehispánica. Estudios posteriores permiten deducir que más bien se trata de una construcción que bien se puede situar en la sociedad mapuche pre-reduccional, rescatando los elementos de una identidad integralmente asumida, que se fundamentaba en este punto específico de pasado glorioso; que invoca en su dimensión simbólica e idealizada la auto identificación ideológica y religiosa.

La referencia de pertenencia bien se puede situar indistintamente en la sociedad mapuche pre-reduccional o en la prehispánica, ya que ambas reseñas más bien determinan una línea de continuidad, a partir de la cual toma forma la idea de comunidad imaginaria y el proyecto vital de la sociedad mapuche.

En este contexto el chamán y las/los machi han ejercido el rol de autoridades ancestrales constituyéndose en pilares fundamentales de la cosmovisión, la conservación de las tradiciones, la cultura, la religiosidad y la espiritualidad. A su vez son los/las que mantienen viva las prácticas medicinales y ceremoniales. Lo último, una práctica que a través de siglos se ha mantenido inalterado y que se ha adaptado a las necesidades de las condiciones impuestas. En la actualidad la capacidad de adaptación de la/el machi queda de manifiesto al situar su ámbito de práctica en los centros urbanos de

¹ Para más antecedentes sobre el proceso de desterritorialización y mapa de conflictos territoriales ver Calbucura (2009).

Chile prestando servicios tanto al mapuche, como al no-mapuche gozando de respeto, prestigio y prosperidad.

Chamanismo y neoliberalismo

El ámbito académico aún se discute sobre el fenómeno y concepto chamanismo y su función en la sociedad indígena contemporánea. Un amplio campo de investigación busca entender cómo éste se inserta, adapta y transforma a las nuevas circunstancias que impone la globalidad.

La inserción del chamanismo al mundo virtual determina la revalorización de la noción tradicional sobre el mismo. En particular cuando chamanismo, chamanes y consumidores interactúan en tiempo real. Al respecto se destaca la importancia de la interacción en tanto modificación de los roles y funciones que tradicionalmente han caracterizado la práctica y experiencia chamánica. La investigación relacionada con el impacto de la informática en el chamanismo tradicional enfatiza la dimensión social y política de éste.

En este ámbito se establece la relación entre capitalismo y prácticas y experiencias chamánicas, (MACLEAN, 2003; WALLIS, 2003) que indaga como la chamanidad se inserta en el circuito del mercado global, estudiando el impacto del consumismo, la mercantilización y el efecto de globalidad. En este ámbito emerge la exploración crítica del denominado neo-chamanismo (BUCKSKIN, 1992; CHURCHILL, 1992; KEHOE, 1996, 2000; JOHNSON, 1995; SMITH, 1993; RÍOS, 1994; VAZEILLES, 2001) que emplaza el debate en el contexto académico (la chamanidad como construcción social idealizada y metafórica), entre los representantes de los pueblos indígenas (espiritualidad nativa), los practicantes del neo-chamanismo (New Age espiritualidad, chamanismo blanco, chamanismo moderno, chamanismo urbano,) y los cultores de la técnicas y saberes chamánicos (la transformación y apropiación de técnicas y saberes ancestrales, la re-sacralización de los sitios históricos y arqueológicos, y consiguiente disputa por su recuperación).

Con respecto a este último punto Conklin (2002, p. 1056), sobre la base de su estudio en el contexto brasileño sobre la práctica chamánica en las comunidades indígenas, cuestiona el discurso sobre la iniciación chamánica centrada exclusivamente asignar importancia a la práctica de sanador sobre la base del conocimientos de las plantas medicinales.

En América del Sur la mayor parte de los chamanes de las comunidades indígenas cuentan con el saber sobre las propiedades medicinales de las plantas, lo cual no es regla universal. Conklin constata que en Brasil, en los sectores rurales e indígenas, el conocimiento de las propiedades de plantas medicinales no es patrimonio exclusivo de los chamanes, sino que es un saber ampliamente difundido entre adultos mayores, en particular entre las mujeres. Sobre la base de este antecedente destaca la existencia de otras prácticas importantes que se han sido omitidas en el análisis. Para el caso llama la atención sobre el rol de agente político de los chamanes en la construcción de la identidad indígena que el caso citado ha devenido en lo que denomina “la chamantización de la política indígena”. El rol de agente político del chamán se traduce en atenuar tensiones y mediar entre las contradicciones que se manifiestan entre grupos y diversos discursos políticos.

Sobre la base de los casos descritos se evidencia que la chamanidad, al igual que toda práctica social es compleja, dinámica y cambiante. También evidencia que no hay consenso sobre el concepto neo-chamanismo; qué lo define y a qué tipo de fenómenos se le relaciona. Al respecto, un punto crucial es determinar si el concepto involucra prácticas y experiencias de las comunidades locales tradicionales (JOHANSEN, 2000; HOPPAL, 1996); la aspiración de las sociedades no chamánicas de reproducir prácticas inspiradas en las sociedades tradicionales o asumir que New Age y actividades neo-paganas como prácticas y experiencias chamánicas.

En referencia a las prácticas y experiencias chamánicas en el contexto de las comunidades indígenas se constata que el chamanismo es en gran medida un fenómeno comunitario y que mediante la mediación del chamán es una práctica y experiencia de relación con lo sobrenatural en beneficio de la comunidad. Que como práctica y experiencia local se inserta en una agenda global de incidencia política por los derechos de los pueblos indígenas.

En cuanto práctica y experiencia local, el chamanismo potencia el sentido de pertenencia materializando el vínculo comunidad-lugar. Más de una experiencia sensorial, el chamanismo genera el nexo entre lugar y espíritus locales, interrelacionando de esta forma la comunidad local y convivencia social.

En las comunidades tradicionales chamanismo es esencialmente un fenómeno público y colectivo, ya que la práctica chamánica, tiende a utilizar las fuerzas sobrenaturales para los objetivos prácticos,

para ayudar a la gente. Es así que los chamanes distintamente son psicoterapeutas, consejeros de la familia, parteros o sanadores. No menos importante es su visión de la política, por el hecho que dicha inducción de cambio opera en su persona; consecuentemente contribuye en la transformación de la comunidad local. Otros estudios destacan que el sistema cognitivo del chamanismo es translocal por naturaleza (CURIVIL, 1993; BACIGALUPO, 2003), por lo que su influencia va más allá del grupo de pertenencia.

En un mundo globalizado, las causas más urgentes y justas (por ejemplo el cambio climático) de las sociedades necesitan de aliados. Es por eso que una gran cantidad de chamanes (denominados “aliados de la humanidad”) han establecido alianzas con los ecologistas y en muchos casos, formando parte del movimiento ambiental mundial.

Al chamán en su rol de agente político comunitario le corresponde desde tiempos ancestrales el probable origen de la sacralización del mundo; la sacralización del espacio. Este arquitecto de la geografía simbólica nos ubica en un universo simbólico donde la percepción de la topografía intelectual reproduce la identidad social y cultural.

En el marco de conflicto como producto de la intervención de las empresas transnacionales en territorios indígenas, el paisaje deja de ser neutral, se desterritorializa o se re-sacraliza. Los sitios históricos, arqueológicos y espacios sagrados son materia de disputa. En la lucha por la recuperación de estos sitios y re-sacralización de los espacios el chamán o el saber chamánico pasan a jugar un rol determinante en la percepción del paisaje, consiguientemente en el proceso de reproducción de la identidad social y cultural.

Contiendas locales – conflictos globales

En las comunidades indígenas la globalización económica irrumpe desintegramiento el orden establecido; rompiendo el balance establecido entre Estado liberal y los pueblos indígenas. Por un lado se emplazan los pueblos indígenas, derechos colectivos y territorialidad, y por otro lado, políticas neoliberales, consorcios transnacionales y Estado. En el caso chileno la irrupción del neoliberalismo tiene que ver con los mecanismos legales que habilitan al Estado nacional, para facilitar el acceso e incursión de los consorcios transnacionales en territorio indígena.

De acuerdo con Calbucura (2009) en el caso de los indígenas mapuche, se evidencia un proceso de desterritorialización de los territorios indígenas, iniciado a fines de los años 70 del siglo pasado por la dictadura militar con la contrarreforma agraria y la privatización de las reservas mapuche. Desde entonces, manifiesta es la aplicación de un cuerpo legal que facilita el acceso de los consorcios transnacionales en territorio indígena. A pesar del advenimiento de la democracia, dicho cuerpo legal sigue vigente. Entre los ejemplos a destacar está la creación de un área de 900 mil hectáreas de mar, declaradas áreas de acuicultura, destinada a la industria salmonera. Durante la dictadura, dos millones de hectáreas se destinaron al monocultivo forestal. En ambos casos se trata de territorios originalmente indígenas, en los que los Mapuche han logrado perseverar su presencia social y cultural en el área.

Otro ejemplo: el Código de Aguas chileno, conocido por ser el más neoliberal del mundo. El Código de Aguas previo trámite administrativo adjudica el derecho de agua para los fines que el postulante estime conveniente, por ejemplo, si éste desea utilizar un cauce de río para regar un bosque artificial, construir una represa hidroeléctrica o cultivar salmones. El principal impedimento que enfrentan las comunidades indígenas para ejercer su derecho de compra de derechos de agua es que en su mayor parte no disponen de una acreditación para su existencia legal. De las aguas disponibles para la compra en el territorio ancestral mapuche (VIII, IX y X región de Chile) se ha otorgado el 75% de los derechos de aguas a Empresas Forestales, agrícolas, hidroeléctricas, mineras y tan sólo un 2% de estas aguas han sido adjudicadas a comunidades mapuche².

El Estado nacional, en forma expedita, reglamenta sobre áreas consideradas patrimonio del derecho inalienable de todo ser humano para mantenerse como el agua, -ríos, lagos, corrientes- elemento básico de sustento, que siempre se consideró como propiedad de los "comunes" y disponibles para toda la vida.

En el marco de esta situación se libra una confrontación donde la resistencia de las comunidades locales, se libra una lucha legal y violenta contra los consorcios transnacionales asentados en la zona. Ambas partes se declaran legítimos beneficiarios de los territorios en disputa. Por un lado el Estado y los consorcios transnacionales apelan

2 Para más antecedentes sobre la recuperación de las redes familiares de subsistencia, colaboración social, económica y ritual ver Calbucura, 2011.

por el desarrollo y modernización y por otro las comunidades demandan el reconocimiento de su condición de propietarios ancestrales.

Frente a esta situación las comunidades indígenas optan por la acción directa; la resistencia y protesta de las comunidades locales contrarresta la expansión del mercado global, despuntando la emergencia de estrategias locales de resistencia.

Machi, antecedentes históricos

Los estudios sobre la chamanidad femenina destacan que dicho fenómeno en sociedades como la Mapuche, Taiwán (WOLF, 1990), Indonesia (ATKINSON, 1987) y Corea (KENDALL, 1985) no es un hecho común. A nivel mundial e históricamente ha predominado el chamanismo masculino y la existencia de chamanismo femenino es ulterior al masculino. Los casos más conocidos sobre este proceso de evolución son los Chuckchee de Siberia y los Mapuche del Wallmapu. Eliade (1960) ve esta evolución como efecto de una transformación ideológica cuyo origen se remonta a la existencia de un matriarcado protohistórico. Por su parte, Sanday (1981) constata que el poder económico y la autoridad política de la mujer se conciben como un derecho natural en sociedades donde existe un vínculo religioso entre la maternidad y fertilidad que personifica las mujeres con el bienestar.

De acuerdo con diferentes autores (AUGUSTA, 1934; MOESBACH, 1936 y LATCHAM 1924) el confinamiento de la población mapuche en reservas conlleva una situación de insuficiencia de recursos, dependiente de la producción de pequeñas parcelas y con suelo de mala calidad. La fertilidad de la tierra se convirtió en una preocupación vital para las familias mapuche. La posibilidad de sobrevivir y no morir de hambre pasó a depender de la fertilidad del suelo y los animales. Las rogativas a la fertilidad por el/las machi es un rito de carácter crucial para la sobrevivencia del grupo y en este contexto la chamanidad femenina asociada a la fuerza de la fertilidad, adquiere crucial importancia. Es así que el ritual a la fertilidad - el nguillatun - es el ritual más extendido al interior de las reducciones mapuche.

No es casualidad que diversos autores (COOPER, 1946 y FARON, 1964) sitúan la emergencia de las machi mujeres a mediados del siglo XVIII, es decir, en las postrimerías de la vida en reducción y sedentaria. De acuerdo con esta interpretación se destaca que es común en las sociedades agrícolas sedentarias que las mujeres estén

asociadas a la tierra y a la fertilidad mientras que en las sociedades donde se constata la predominancia de la chamanidad masculina, ello está ligado a una sociedad de guerreros nómades, en que los rituales se llevan a efecto con propósito militar y con espíritus ancestrales masculinos. Esta relación de circunstancias políticas y sociales explicaría el desplazamiento de la chamanidad masculina por la femenina.

De acuerdo con Bacigalupo (2003), en la actualidad en la sociedad mapuche el ochenta por ciento de las machi son mujeres y el rol de la/el machi es básicamente curandera o sanadora. De acuerdo con Ñanculef (2013) a la llegada de los españoles había aproximadamente un machi por rewe, por lo que se estima una cantidad de 7.000. Hoy, según su apreciación hay alrededor de 300. Resalta que atravesamos por un proceso de transformación donde se destacan dos situaciones: la transculturización y la emergencia de una nueva generación de machis jóvenes. Esto último como efecto de la emergencia del movimiento de resistencia cultural que se experimenta en el interior de la sociedad rural y urbana mapuche. Es así que en el corto período de tiempo se constata el aumento de machis en comunidades mapuche, por ejemplo en las reservas adyacentes a la ciudad de Temuco, de cinco ha aumentado a veinte.

En el ámbito ceremonial el machi tenía la capacidad de influir y predecir el curso de las batallas (ROSALES, 1674), y al invocar a los espíritus masculinos llamados "pillan" (espíritu de guerreros muertos en combate) vestía ropa de mujer. Tal como se ha indicado, a partir del siglo XVIII cuando el rol de machi pasa a ser ejercido principalmente por mujeres, este prevalece como función de curandera o sanadora. Desde entonces la eficacia en el ejercicio de esta función le brinda el prestigio del que hoy goza la/el machi tanto en la sociedad chilena como mapuche.

La/el machi posee un amplio conocimiento y saberes medicinales, así como oficiante de las creencias y prácticas religiosas ancestrales. Su poder y el rol que cumple en la cultura mapuche se han mantenido inalterados en el tiempo, destacándose el hecho que desde tiempos inmemoriales la transmisión del saber y conocimiento se realiza de forma oral y en mapudungun.

Expresado de otra forma, las/los Machi progresivamente adquieren el rol de autoridades ancestrales, abarcando diversos campos del conocimiento y práctica, tales como la conservación de las tradiciones, la cultura, y la espiritualidad. Les ha correspon-

dido la responsabilidad de mantener vivo el uso de las prácticas medicinales y ceremoniales. El poder de los/las machi nace de su relación con la naturaleza. La machi interpreta las fuerzas y energías de la naturaleza en relación con el sentido de la vida y existencia de la comunidad, así puede ser una energía alteradora o favorable. Desde esta perspectiva, las/los machi conciben la salud como un todo íntegro (universo y hombre) y colectivo (planeta, naturaleza y hombre). El daño o alteración de las fuentes de energía natural (ríos, montañas, bosques) o espacios ceremoniales causa el desequilibrio en las fuentes de vida y existencia del universo local, la comunidad.

De acuerdo con la práctica tradicional la mujer Mapuche no participa en asuntos políticos y sociales, al mismo tiempo que las/los machi tienen la carga con la responsabilidad del bienestar emocional, físico y espiritual de los individuos y las comunidades Mapuche. De esta forma aunque no establece reglas ni normas ni participa en la toma de decisiones, indirectamente influye en el curso de las decisiones de la comunidad. En el marco de la estructura social patrilineal de la sociedad Mapuche, la opinión de el/la machi es altamente respetada al intervenir como constructor de la vida y visión de mundo de la comunidad. Así, crea y recrea, las tradiciones, la cultura, la religiosidad y la espiritualidad; es decir la identidad.

El rol de la/el machi nace a través del peuma (visión), a partir del cual prorrumpen su conocimiento sobre la sanación. Mediante la ceremonia de curación, el machitún, la/el machi extirpa el mal del cuerpo y vía la vigorización del equilibrio entre el individuo y la comunidad, se manifiesta en su rol sociocultural, orientando a la comunidad en el sentido moral y espiritual. Esto mediante un ininterrumpido ciclo de renovación del contacto con los mundos del universo espiritual mapuche: el mundo material (Mapu) y el de la espiritualidad (Wenu mapu y Anka Wenu).

La comunidad socio espiritual

El arte de sanar a través de siglos constituye la práctica común de toda machi. De acuerdo con Montecinos (1988) el universo por donde transita la/el machi son las enfermedades naturales causadas por el frío o el calor y las enfermedades sobrenaturales provocadas por el mal y el daño. Es en este último entorno donde las/los machi

despliegan toda su sabiduría.

La/el machi promotor de la práctica de la cosmovisión en su rol de sanador es un importante agente social, aportando en la reproducción del tejido social comunitario intrafamiliar y transcomunitario. Velando por el estado terapéutico de la vida comunitaria, la/el machi contribuye al fortalecimiento de la cultura mapuche mediante el fomento de las relaciones de amistad, lo que a su vez facilita el establecimiento de alianzas económicas e ideológicas acordes con la tradición.

El liderazgo de la/el machi se expresa en el ámbito de lo espiritual, terapéutico y sociocultural, que se manifiesta en la existencia de la comunidad socio espiritual. Su función y práctica se materializa en el uso (y protección) de los espacios sagrados (rewe), de los centros de energía de la madre tierra (Ñuke Mapu), salvaguardando el vínculo con los espíritus, divinidades y energías (newen, espiritualidad) del territorio. Transformarse en depositaria del conocimiento ancestral, sanadora, guía espiritual y agente sociocultural, obedece a una decisión de Ngnechen, que lo/la enviste del espíritu de machi. Los sueños (peuma) y las visiones (perrimontún) le indican lo que debe hacer.

Las/los machi son personas respetables y respetadas, lo que se traduce en ejercicio de influencia en las decisiones políticas. En tanto autoridad comunitaria, se les reconoce proteger el bienestar común por su labor en la reafirmación cultural, política y espiritual. Hasta hace poco su rol y función se circunscribía en el interior del espacio comunitario local; hoy en día abarca el espacio urbano donde operan un sinnúmero de organizaciones políticas representativas de los intereses del pueblo mapuche. Este nuevo universo comunitario mapuche, insertado en una realidad social y cultural heterogénea impone la necesidad de adaptar prácticas culturales, políticas y espirituales. Los/las machi son una clara contribución en la recreación de las prácticas ancestrales entre las nuevas generaciones de mapuche urbanos.

Un antecedente ilustrativo es lo que se denomina “prácticas ancestrales en contexto urbano” que destaca que en Santiago de Chile se han realizado iniciaciones y consagraciones para machi. Curivil (1993, p. 12) lo describe de la siguiente manera:

[...] Esta manera de entender el ejercicio del rol de machi ha sido modificada radicalmente en la ciudad, porque a partir de los últimos 10 años, los mapuche están siendo testigos de la irrupción del espíritu. Hoy hombres y mujeres después de un largo proceso de discernimiento deciden asumir el papel de

machi pese a su voluntad y piden ser consagrados como tales [...].

Otro antecedente es que a partir del año 2000, sustentado en el principio de la interculturalidad, el Estado de Chile implementa un programa de salud orientado hacia los pueblos indígenas. Dicha iniciativa permite que una amplia red de organizaciones sociales mapuche accedan dentro del sistema de atención oficial (consultorios de atención primaria, centros de salud; hospitales y consultorios) a ser atendidos por la/el Machi. Para los Mapuche que viven en las ciudades, esta posibilidad significa la recuperación de las prácticas tradicionales, que a su vez contribuyen en el reforzamiento de la identidad.

En las zonas de resistencia cultural, los conflictos sociales se multiplican como resultado de la vulneración de los derechos de los pueblos indígenas. En el marco de la noción del colectivo socio espiritual, el/la machi desde tiempos inmemoriales guía y orienta la guerra espiritual mapuche. Una guerra que se libra en el mundo material y espiritual contra los espíritus enemigos (wekufe). Es así como hoy en día irrumpe la/el machi, convertido en un elemento vital en esta guerra por la curación ritual del colectivo socio espiritual y por la eliminación de los espíritus maléficos.

En el espacio sociocultural donde operan las comunidades y organizaciones políticas representativas de los intereses mapuche, el/la machi interviene en conjunto con las autoridades representativas ante las amenazas de usurpación e instalación de megaproyectos en territorio ancestral. En el rechazo a estas medidas las/los machi emergen participando de movilizaciones sociales y, por ende, ocupando nuevos espacios. Así reasume su protagonismo milenario: guiar y orientar a los líderes en la guerra contra los espíritus enemigos y en la defensa de los derechos de la nación. Somos testigos de la rearticulación del campo simbólico y ritual en el que se emplazan la convocatoria de los líderes y autoridades tradicionales mapuche. Al igual que en tiempos inmemoriales, la convocatoria ante la percepción de amenaza de extinción física y cultural es ratificada por las/los machi y como tal se asume como legítima.

En el mes de febrero del año 2013, en el marco de una campaña de amedrentamiento y criminalización destinada a desarticular el movimiento de defensa de los espacios espirituales amenazados por intereses transnacionales en territorio willeche (tierras del sur del territorio mapuche, X región de Chile), se procedió a detener y encarcelar a cinco machi

acusados por su participación en diversos atentados en la Araucanía.

Para la comunidad mapuche, las/los machi encarcelados y/o procesados, Millaray Huichalaf, Tito Cañulef, Francisca Linconao Huircapán y Celestino Córdova en las zonas de resistencia cultural pasan a constituir una nueva generación de prisioneros políticos. Entre los mencionados, los dos primeros son conocidos como activos defensores del nguillatuwe (espacio ancestral donde se celebra la rogativa del Nguillatún), el Eltun o cementerio, el Trayenko (centro de energía de Ñuke Mapu), y el Menoko (pantano del que se extraen plantas medicinales) que se encuentran amenazados por un proyecto hidroeléctrico.

En cuanto política de Estado, la represión de líderes espirituales es un mal y desafortunado precedente; experiencias similares muestran que tan solo conlleva la agudización de la confrontación. La estructura jurídica sobre la que el estado chileno ejerce la represión (ley antiterrorista) en contra de los líderes políticos y espirituales indígenas no contribuye a crear el clima necesario para formar sujetos democráticos que aporten a una cultura de paz. Por un lado reduce progresivamente el espacio de diálogo y negociación; por otro lado, el uso de la represión como estrategia de sumisión no necesariamente lleva a la obediencia ni respeto hacia la autoridad impuesta.

El impacto de la intervención de las empresas transnacionales en territorios indígenas, conlleva el conflicto con las comunidades locales. Dicha situación se evidencia en la tendencia a la re-sacralización del espacio. En este proceso de disputa es posible observar cómo cambia la percepción del paisaje y el grado de influencia del chaman o el saber chamánico, lo que consecuentemente nos permite ser testigos de cómo opera la reproducción de la identidad social y cultural. Al respecto, un ejemplo ilustrativo sobre la redacción de un comunicado público de la localidad de Curacautín, que alberga población mapuche y chilena y que se encuentra amenazada por centrales hidroeléctricas de paso y un embalse de riego con prospección de generación de energía. Un resumen en concordancia con la referencia estipulada más arriba destaca lo siguiente³:

La ciudadanía curacautinense se ha organizado, se ha unido y está dispuesta a defender hasta las últimas consecuencias su río y todo su territorio. Señalan: “defender la vida del río Cau-

³ El texto en su total extensión se puede leer en la siguiente dirección: <http://mapuche.info/?kat=3&sida=4204>

tin, es defender el futuro de nuestros hijos y nietos, es defender el futuro de nuestra comuna, es defender la Ñuke-Mapu, esta madre tierra que nos da vida y que un día nos recibirá en su regazo...”

Exitosa marcha en contra de represas y centrales de paso en el río Cautín se realizó este sábado 10 de agosto 2013 en la localidad de Curacautín, dando así inicio a la primera marcha en defensa del territorio. La necesidad de esta movilización surgió en el año 2012 al conocerse el proyecto de embalse de riego en el sector “La Mula”, dos proyectos de centrales de paso (para generación hidroeléctrica) para el río Cautín y al menos otros 9 en carpeta para esta misma cuenca. Participaron más de mil personas, tanto de la ciudad, de zonas rurales campesinas y de comunidades Mapuche. Se acordó la creación de un grupo de trabajo técnico-jurídico, conformado por profesionales curacautinenses que serán los encargados de estudiar los temas legales y de impacto ambiental para presentarlos a las autoridades locales, regionales y nacionales. La marcha terminó en la rivera del Río Cautín, donde se realizó una rogativa mapuche, pidiendo por la protección del río.

En Chile este tipo de redacción, texto y modalidad de organizar la resistencia de las comunidades locales indígenas⁴ en alianza con no indígenas es bastante frecuente por lo que esta referencia tiene un propósito ilustrativo y corroborativo. Gran variedad de organizaciones y grupos comunitarios producen y reproducen sus comunicados de prensa que pueden ser consultados en diferentes sitios web.

Consideraciones finales

El propósito de este artículo es destacar el rol e importancia de los/las machi en el contexto de la comunidad socio espiritual mapuche. Al respecto se constata las transformaciones operadas en

4 Entre muchos otros ilustrativos son dos ejemplos de “Racismo ambiental: El caso piscicultura salmonera los fiordos en Melipeuco ante el Comité de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de la Discriminación Racial (CEDR)” en <http://mapuche.info/?kat=8&sida=4208> y “Machi Celestino: “A pesar que nos siguen asesinando, seguimos avanzando a la reconstrucción de nuestra Nación Mapuche” en <http://mapuche.info/?kat=3&sida=4209>. Un sitio que registra este tipo de comunicados de prensa de diferentes comunidades y organizaciones mapuche es la sección “Comunidades” del Centro de Documentación mapuche Ñuke Mapu en la siguiente dirección: <http://mapuche.info/?kat=3> A todas estas páginas acceso: 2 agosto 2013.

la función y práctica de este rol como efecto del impacto de la aplicación de políticas neoliberales en el territorio mapuche. No menos importante es comprobar las transformaciones que se operan en la percepción de la noción en que esta función y práctica se asume. Al respecto, la emergencia de la noción comunidad socio espiritual se materializa interrelacionando la dimensión material y espiritual. En el marco de conflicto como producto de la intervención de las empresas transnacionales en territorios indígenas, el chamán en su rol de agente político comunitario opera como arquitecto de la geografía simbólica contrarrestando la noción de ingeniería social de los arquitectos neoliberales. El universo simbólico del saber chamánico pasa a jugar un rol determinante en la percepción del paisaje, consiguientemente en el proceso de reproducción de la identidad social y cultural.

En el plano de lo cotidiano el prestigio de la/el machi se personifica en su rol de sanador y oficiante de la rogativa, el nguillatun. Gracias a la diáspora mapuche, ambas funciones y prácticas hoy en día son extracomunitarias, es decir, se efectúan en los centros urbanos.

El rol de la/el machi se acrecienta al interrelacionar diversos ámbitos de la vida comunitaria: el sociopolítico, el sociocultural y el socio espiritual, funciones que marcan la importancia de ser machi en la sociedad mapuche contemporánea.

Se sugiere un análisis de largo alcance respecto al discurso de la propiedad jurisdiccional, establecido en el marco del Estado nacional y el derecho internacional. Así mismo emerge la necesidad de definir un marco conceptual que se considere en el cambio en las relaciones de propiedad y la multiplicidad de definiciones territoriales que implica el advenimiento de la globalización económica.

Referencias

ATKINSON, J. The effectiveness of Shamans in Indonesian Ritual. **American Anthropologist**, [s. l.], v. 89, n. 2, p. 342-355, June 1987.

AUGUSTA, F. J. **Lecturas Araucanas**. Padre de Las Casas: Editorial San Francisco, 1934.

BACIGALUPO, A. M. El rol del medicinar de Machi en la recreación de la identidad Mapuche: voces de resistencia, hibridez y transformación en las prácticas de machi. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, AR, v. XXIII, p. 89-119, 2001.

_____. **La lucha por la masculinidad de machi**. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. [S. l.]: Ñuke Mapuförlaget, 2003. (Working Paper Series 13). Disponible en: <http://mapuche.info/wps_pdf/baciga030300.pdf>. Acceso en: 1° agosto 2013.

BENGOA, J. **Historia del pueblo mapuche**. Santiago: Ediciones Sur, 1985

BUCKSKIN, F. Ajumawi doctoring: conflicts in new age/traditional shamanism. In: Lowell, J. B. (ed.). **California indian shamanism**. Menlo Park: Ballena Press, 1992.

CALBUCURA, J. Mercado transnacional y la desterritorialización de las comunidades indígenas. El caso mapuche, in Calbucura. In: CALBUCURA, J.; LE BONNIEC, F. (ed.). **Territorio y territorialidad en contexto post-colonial**. Estado de Chile – Nación mapuche. [S.l.]: Ñuke Mapuförlaget, 2009. (Working Paper Series 30). Disponible en: <http://mapuche.info/wps_pdf/calbucura090500.pdf>. Acceso en: 2 agosto 2013.

_____. **Consecuencias de la privatización de las reservas indígenas mapuche**. [S.l.]: Ñuke Mapuförlaget 2011. (Working Paper Series 34). Disponible en: <http://mapuche.info/wps_pdf/calbucura20110225.pdf>. Acceso en: 2 agosto 2013.

CARRASCO, H. **Trentren y Kaikai**: segundo nacimiento de la cultura mapuche. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1986. (Estudios Filológicos, 21.).

CHURCHILL, W. Spiritual hucksterism: the rise of the plastic medicine men. In: CHURCHILL, W. **Fantasies of the Master Race**. Monroe: Common Courage Press, 1992.

CONKLIN, B. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 104, n. 4, p. 1050-1061, Dec. 2002.

COOPER, J. Stimulants and narcotics. In: Steward, J. (ed.). **Handbook of Southamerican Indians**. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1946.

CURIVIL, R. Teología Mapuche. Comentario a una oración de Nguillatun. **Nüttram**, Santiago, CH, año IX, n. 9, p. 7-14, 1993.

DÖNHOF, E. von. **My work is more mental than medical**. The Mapuche machi of Santiago de Chile. 2005. Tese (PhD in Medical Anthropology) – University College London, London, 2005.

ELIADE, M. **Shamanism**. Archaic techniques of ecstasy. Princeton: Princeton University Press, 2004. (Bollingen Series, 46.).

FARON, L. **Hawks of the sun**. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1964.

GACITUA, E. Movilización e identidad étnica: el caso Mapuche durante el régimen militar chileno 1973-1988. **Revista Paraguaya de Sociología**, Tucuary, v. 27, n. 78, p. 71-95, 1990.

HOPPAL, M. Shamanism in a postmodern age. **Shaman**, [s.l.], v. 4, n. 1-2, p. 99-107, 1996.

JOHANSEN, U. Shamanism and neoshamanism: What is the difference? In: FRANCFORT, H-P.; HAMAYON, R.; BAHN, P. (ed.). **Concept of shamanism: uses and abuses**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000.

JOHNSON, P. Shamanism from Ecuador to Chicago. A case study in new age ritual appropriation. **Religion**, [s.l.], v. 25, n. 2, p. 163-178, 1995.

KEHOE, A. Eliade and Hultkrantz. The European primitivism tradition. **American Indian Quarterly**, Lincoln, NE, USA, v. 20, n. 3-4, p. 377-392, Summer 1996.

KENDALL, L. **Shamans, housewives and other restless spirits**. Women in Korean ritual life. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985,

LATCHAM, E. **La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos**. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1924

MACLEAN, H. Huichol yarn paintings, shamanic art, and the global marketplace. **Studies in Religion/ Sciences Religieuses**, [s.l.], v. 32, n. 3, p. 311-35, Sept. 2003.

MARILEO, A. Mundo Mapuche. En: CITARELLA, L. (ed.). **Medicinas y culturas en la Araucanía**. Santiago, CH: Editorial Sudamericana, 1995.

MOESBACH, W. de. **Vida y Costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX**. Santiago, CH: Imprenta Universitaria, 1936.

MONTECINO, S. Machis Curanderos del pueblo Mapuche. **Revista Creces** 88, v. 9, n. 9, p. 7-13, 1988.

ÑANCULEF, J. El papel de las machis en el conflicto mapuche. Comuneros más radicales buscan su aprobación. **La Segunda**. Disponible en: <<http://www.lasegunda.com/Noticias/Nacional/2013/02/820086/>>. Acceso en: 17 jun. 2013

RIOS, M. Drug tourism in the Amazon. **Newsletter of the Society for the Anthropology of Consciousness**, [Washington, DC?], v. 5, n. 1 p. 16-19, Mar. 1994

ROSALES, D. de. **Historia general del reino de Chile**. Valparaíso: Imprenta el Mercurio, 1877-1878.

SANDAY, P. **Female power and male dominance**. On the origins of sexual inequality. Cambridge: Cambridge University, 1981.

SMITH, A. For all those who were indian in a former life. In: ADAM, C. (ed.). **Ecofeminism and the sacred**. Nova York: Continuum, 1993

VAZEILLES, D. Shamanism and new age: Lakota Sioux connection. In: FRANCFORT, H-P.; HAMAYON, R.; BAHN, P. (ed.). **The concept of shamanism: uses and abuses**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000.

WALLIS, R. **Shamans / Neo-Shamans: ecstasy, alternative archaeologies and contemporary pagans**. London: Routledge, 2003.

WOLF, M. The woman who didn't become a shaman. **American Ethnologist**, [s.l.], v. 17, n. 3, p. 419-430, Aug.1990.