

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

## El Machitún como Texto.

Rodrigo Moulián Tesmer. y Ana María Oyarce Pisani.

Cita:

Rodrigo Moulián Tesmer. y Ana María Oyarce Pisani. (1998). *El Machitún como Texto. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/91>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/qr0>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# El Machitun como Texto

Rodrigo Moulian Tesmer, Ana María Oyarce Pisani\*

## 1. Introducción.

El término **machitun** es un sustantivo verbalizado que refiere a las acciones diagnósticas, preventivas y curativas de la **machi**<sup>(1)</sup>, principal agente mágico-religioso de la cultura **mapuche**. Se trata de una expresión genérica que remite a los diversos tipos de ritos a través de los cuales la **machi** o **chamán**<sup>(2)</sup> **mapuche** combate el mal y la enfermedad. Entre éstos se distinguen el **ülutun**, el **datun**, el **füta datuwün** y el **malon** o **malongkeo** (Citarella 1995). Estas ceremonias van de mayor a menor grado de complejidad -de acuerdo a lo grave de la enfermedad- y las últimas incluyen a las primeras. Ellas pueden manifestar diversas variaciones locales y de acuerdo al espíritu que guía a cada **machi**. Por ejemplo, sólo una **machi** con un poder muy fuerte, con espíritu de toro o de trueno, puede hacer ceremonias más complejas.

En el presente trabajo abordamos al **machitun** desde la perspectiva de la semiótica del texto. Nuestro objetivo es analizar la pragmática del **machitun datun** o **machitun** simple. Nos interesa comprender las condiciones que le permiten al rito alcanzar su finalidad terapéutica: contribuir a devolverle la sanidad al enfermo<sup>(3)</sup>. Lo anterior supone examinar las relaciones sistemáticas entre las estructuras del texto y del contexto

del **datun**. Este corresponde al tipo de **machitun** más común y que, por lo mismo, se encuentra ampliamente descrito. Se trata de un rito grupal que se desarrolla en dos etapas, en el ciclo noche día, e involucra a la **machi**, sus colaboradores ceremoniales, al enfermo, sus familiares y amigos, y a diversos tipos de entidades espirituales. En él se actualiza dramáticamente la confrontación entre las fuerzas del bien y del mal que preside la cosmovisión **mapuche**.

Nuestra hipótesis es que la eficacia simbólica del **datun** -su poder terapéutico- descansa en la capacidad del texto de movilizar las estructuras cognitivas del contexto, del enfermo y de su grupo, que permiten la comprensión de la enfermedad y otorgan una vía de solución del problema, hasta volverlas acontecimiento<sup>(4)</sup>.

Esta proposición se inscribe en la línea de reflexión inaugurada por Hubert y Mauss (1979) y continuada por Levy Strauss (1981) que plantea la determinación cultural de la eficacia simbólica. De acuerdo a ésta, la eficacia del rito supone la creencia en la magia. La perspectiva semiótica que aquí adoptamos permite sistematizar esta idea y brinda elementos teóricos y conceptuales que explican la capacidad terapéutica del rito en términos comunicativos.

El aporte que espera hacer esta ponencia se sitúa en el nivel teórico, no en el etnográfico. El **machitun** como

\*Rodrigo Moulian Tesmer, Instituto de Comunicación Social. Universidad Austral de Chile

Ana María Oyarce Pisani, Facultad de Medicina. Universidad de La Frontera

<sup>(1)</sup>Pueden ejercer como **machi** tanto hombres como mujeres. En el pasado las crónicas refieren principalmente a hombres con características femeninas que ejercían este rol. En la actualidad y posiblemente debido a la influencia del cristianismo, la mayoría de las personas que lo cumplen son mujeres. Gran parte del material etnográfico en que se basa esta ponencia corresponde al trabajo con **machi** femeninas, por lo que hablaremos de "la" o "las" **machis** para referir al rol.

<sup>(2)</sup>En los últimos años ha habido una creciente discusión sobre si las **machis** corresponden a lo que se denomina un **chamán** o más bien sus acciones se relacionarían más con un **medicine-man**. Sin ahondar en esta discusión utilizaremos el término **chamán** para caracterizar a la **machi**, por la capacidad que tienen de entrar en trance y contactarse con el mundo de las divinidades.

<sup>(3)</sup>Desde una perspectiva más amplia, el rito del **machitun** viene a ser la culminación del proceso curativo que, por lo general se inicia mucho antes con las primeras conversaciones entre la **machi** y el dueño del enfermo, proceso en que puede incluso no estar presente el afectado. Se debe tener presente además que el acto curativo no termina con el **machitun**, sino que la **machi** por lo general da indicaciones terapéuticas para realizar posteriormente. Entre las más importantes están pautas de conductas que permiten reorganizar las relaciones familiares, con los vecinos o el resto de la comunidad y sobre todo con las divinidades. Además se recomienda el uso de ciertas yerbas medicinales, contras etc.

<sup>(4)</sup>No queremos decir con esto que pensemos que el **machitun** opera sólo como curación simbólica. Reconocemos la integralidad simbólica y empírica de la acción de la **machi**. Los **mapuche** conciben la enfermedad como un desequilibrio fisiológico, social y cósmico que se expresa en lo biológico. Este supuesto es lo que hace que se postule una complementación entre las medicinas indígenas y la medicina occidental. El **machitun** tiene tanto propiedades simbólicas como de terapia objetiva. Por otra parte, los elementos simbólicos producen modificaciones orgánicas positivas, por ejemplo: aumentar la capacidad del sistema inmunológico. Sin embargo, en este trabajo nos centraremos, como eje de discusión teórica, en los aspectos comunicacionales del rito y, sobre todo, en el uso del texto ritual por los actores sociales.

rito se encuentra ya suficientemente descrito, como para permitir un análisis comparativo de esta información. Los datos etnográficos que empleamos provienen de las fuentes etnográficas disponibles y del trabajo de campo de uno de los autores, parte del cual se encuentra registrado audiovisualmente. Este último incluye la observación participante en rituales y el estudio de casos de la situación de enfermedad.

## 2. Categorías

### *para el análisis textual.*

La palabra texto proviene del latín *texere*, tejer. Por analogía se ha llamado texto al encadenamiento de ideas y sucesión de palabras en el discurso. El texto es una configuración lingüística, un conjunto de elementos expresivos organizados según determinadas reglas de construcción (Alvarez 1996). En términos semióticos, texto es cualquier unidad significativa, independiente del tipo de códigos sobre los que esté construido. Lotman y la llamada Escuela de Tartu definen al texto como "un conjunto sígnico coherente"; como "una formación semiótica singular, cerrada en sí, dotada de un significado y una función íntegra y no descomponible" (Lozano et. al. 1986:18). Esta definición incluye no sólo a los mensajes en una lengua natural -campo expresivo en el que se ha empleado principalmente el concepto-, sino a cualquier fenómeno portador de un mensaje íntegro. Puede ser usado para referir a un ballet, una obra figurativa, una conversación, una pieza musical, un espectáculo teatral, un desfile militar y, por supuesto, un rito.

Los rasgos esenciales del texto son la unidad y coherencia. El texto es una totalidad: presenta unidad de sentido y una función no descomponible. Las partes que lo constituyen se ligan solidariamente entre sí para formar un conjunto coherente. El término coherencia refiere a las relaciones sistémicas de las unidades que integran el texto, a las conexiones que permiten la construcción de la malla discursiva, a las determinaciones recursivas de sus elementos. En el plano semántico esto se expresa en lo que Van Dijk (1989) llama la "interpretación relativa". Esto es, la interpretación de cada elemento del discurso en relación a los demás elementos del texto, para producir una unidad de sentido.

Todo texto presenta características únicas e irrepetibles que lo dotan de singularidad, pero todo texto a la vez reproduce las características generales de otros textos. La estabilidad de estas regularidades textuales permite postular la existencia de modelos culturalmente

determinados que regulan la forma y definen la identidad de los textos particulares (Alvarez 1996). Considerado como tipo, el texto deja de ser un objeto particular que lleva las marcas de una situación comunicativa específica, única e irreproducible. El texto se transforma entonces en "una red abstracta que lo sustenta, le da permanencia y lo vuelve significativo" (Foxley 1980:82). Es la existencia de estas regularidades textuales lo que permite el desarrollo de una ciencia del texto.

El estudio semiótico del texto supone el desplazamiento por tres niveles de análisis: el sintáctico (modo en que se organizan los signos en el discurso), el semántico (contenidos del discurso) y el pragmático (relaciones entre los textos y sus usuarios). Los dos primeros estratos corresponden a la gramática del texto (van Dijk 1989); el tercero incorpora los aspectos sociales que determinan el uso de los textos. En el presente trabajo nos interesa la pragmática del **machitun**. Esto, según van Dijk (1984:290), exige observar "las relaciones sistemáticas entre las estructuras del texto y del contexto".

GRAMÁTICA DEL TEXTO. Teun Van Dijk (1989) propone una gramática textual para el análisis de los principios que gobiernan la producción y comprensión de los textos. Si bien su teoría ha sido desarrollada en el campo de la lingüística, sus conceptos son útiles para el análisis de textos de distinta naturaleza.

La gramática del texto se ocupa del modo en que éstos se organizan para la producción de los discursos a través de unidades de significación creciente. El autor emplea el término macroestructuras para designar a unidades textuales compuestas por estructuras más simples o microestructuras. Las macroestructuras de los textos son unidades semánticas, "nos aportan una idea de la coherencia global y del significado del texto que se asienta en un nivel superior..." (van Dijk 1989:56). Se trata de unidades textuales de nivel intermedio que presentan unidad de sentido y que participan en el texto aportando una función. El conjunto de éstas constituye al texto o macroestructura global. El esquema organizativo en el que las distintas partes o macroestructuras del texto se enlazan recibe el nombre de superestructura.

PRAGMÁTICA. Los textos no sólo están provistos de significado, aspiran a producir algún efecto. Ellos son medios de interacción comunicativa que nos sirven para realizar nuestros propósitos. Su producción es un acto social provisto siempre de una finalidad. La pragmática es la rama de la semiótica que se ocupa del estudio de sus usos y funciones en la interacción social.

Una de las principales fuentes para el desarrollo de esta

disciplina ha sido la Filosofía del Lenguaje. En este campo, John Austin (1971) introdujo la noción de "actos de habla" para destacar la dimensión realizativa del discurso. Según este autor, en el habla es posible distinguir tres tipos de acciones: a) la realización lingüística o acto locucionario, b) lo que hacemos por medio de ésta (saludar, agradecer, prometer), o acto ilocucionario, y c) sus consecuencias, lo que producimos al decir algo (convencer, ofender, confundir), denominado acto perlocucionario.

La pragmática examina las condiciones para el éxito de los actos del habla. Analiza los elementos necesarios para que el acto ilocucionario coincida con el acto perlocucionario; es decir, que las consecuencias del acto de habla concuerden con las intenciones y propósito del agente emisor. Según van Dijk (1984) para esto es necesario investigar las relaciones entre la estructura del texto y el contexto donde éste opera.

**ESTRUCTURA DEL CONTEXTO.** El contexto es una "abstracción altamente idealizada" de la situación comunicativa (van Dijk 1984:272-273). Esta última incluye una serie de características del mundo que no tienen necesariamente una relación sistemática con la expresión (por ejemplo, temperatura, altura del hablante, su color de ojos). El contexto, en cambio, comprende sólo aquellos elementos de la situación comunicativa que determinan sistemáticamente la adecuación de las expresiones convencionales. Se trata del conjunto de las condiciones sociales y cognitivas que permiten el funcionamiento del texto. Partes del contexto son: el tipo de participantes, las relaciones sociales entre ellos, sus estructuras cognitivas (conocimientos, creencias, propósitos, expectativas), la caracterización espacio-temporal de la situación para localizarla en algún mundo real posible.

Nuestra hipótesis es que la eficacia simbólica del rito se basa en su capacidad de movilizar las estructuras cognitivas del contexto, del paciente y de su grupo, hasta volverlas acontecimiento. Su propiedad terapéutica depende de las estrategias comunicativas que emplea. De allí que debemos prestar especial atención a la RETORICA textual. Esto es, al conjunto de recursos y procedimientos expresivos que contribuyen a la comunicación eficaz, de modo que el acto ilocutivo corresponda con el perlocucionario.

## ***2.2. El rito como proceso***

### ***de comunicación y texto***

Entendemos por rito a un complejo de comportamientos

a través de los cuales las comunidades actualizan dramáticamente sus sistemas de representaciones sobre lo sagrado. Uno de sus rasgos fundamentales es la eficacia simbólica; esto es su capacidad de obrar, de producir o propiciar acontecimientos en el mundo. Su operar, sin embargo, se sitúa más allá del plano de la causalidad natural. En términos de Eliade (1996), el rito establece una articulación entre los ámbitos de lo sagrado y lo profano. El orden social y el sobrenatural se encuentran y sintetizan en él.

Los ritos son actos colectivos (involucran al cuerpo social), y se caracterizan por su riqueza expresiva y densidad simbólica. De allí que puedan ser descritos como procesos comunicativos. Según Tombiah (citado en García, Velasco et. al. 1991:10):

"Ritual es un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica. Está constituido por secuencias pautadas y ordenadas de palabras y actos, frecuentemente expresadas por medios múltiples, cuyo contenido y disposición se caracteriza por grados variados de formalidad (convencionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición). La acción ritual en sus rasgos constitutivos es performativa según estos tres sentidos: en el sentido austiniiano de performativo, cuando decir algo es también hacer algo como un acto convencional; en un sentido bastante diferente alude al carácter performativo del uso de medios múltiples por los cuales los participantes experimentan el acontecimiento intensamente; y en el sentido de valores índices -de acuerdo con Peirce- que son atribuidos e inferidos por los actores durante el acto performativo.

Turner (1980) destaca el carácter simbólico del lenguaje ritual y señala que el símbolo es la unidad mínima constituyente del rito. Leach (1976:41) plantea que pese a que integra múltiples formas de comportamiento, el rito es un conjunto unitario coherente:

"Los participantes en un ritual comparten la experiencia comunicativa a través de muchos canales sensoriales simultáneamente; ellos representan una secuencia ordenada de eventos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proveer un contexto metafórico para que el juego actúe. Las dimensiones verbal, musical, coreográfica y visual-estética probablemente son componentes de un mensaje total". Finalmente, podemos señalar como otro de los rasgos constituyentes del rito el ser repetitivo. Cazeneuve (1971:16) enfatiza su carácter estereotipado: "aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas

reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que hay en él de ritual". Rappaport (1974), en tanto, caracteriza a los ritos como formales, estilizados, repetitivos y estereotipados. El rito presenta un tipo de conducta estructurada

Si en términos de la acción social, los ritos son procesos de comunicación, el conjunto de los componentes simbólicos de ellos son sus textos. Los contenidos rituales presentan las propiedades textuales antes descritas: coherencia, unidad de sentido y propósito, y un conjunto de regularidades estructurales que permiten identificar tipos textuales.

### 3. EL MACHITUN DATUN

#### *como texto*

En el presente trabajo nos interesa la pragmática del **machitun datun**, es decir, sus usos y funciones en la interacción social, las condiciones que permiten su funcionamiento comunicativo y posibilitan su eficacia simbólica. Dicho en términos austinianos, las condiciones necesarias para que el acto ilocutivo (la sanación ritual) corresponda al perlocucionario (la recuperación del enfermo).

Nuestro esfuerzo se dirige a la reconstrucción de un tipo textual (la red abstracta que sustenta al **machitun**) y del contexto donde funciona. Los modelos analíticos que proponemos no refieren a ningún **machitun** en particular. Son tipos ideales contruidos sobre la base de las regularidades estructurales y fenoménicas que se advierten en los datos etnográficos.

#### 3.1. Contexto del DATUN

El **datun** es un ritual que realiza la **machi** con el propósito de combatir las enfermedades que se atribuyen a las fuerzas, entidades malignas o al castigo de las divinidades (Oyarce 1989). En él se actualiza el conjunto de representaciones que organizan la concepción del universo y del mundo **mapuche**. Ellas constituyen las estructuras cognitivas del contexto en que opera rito. Se trata del conjunto de conocimientos presupuestos por el texto y que permiten su interpretación. Otros elementos del contexto son los símbolos empleados —que materializan las representaciones—, los participantes del rito y las características del espacio donde éste se desarrolla.

##### 3.1.1. Estructuras

##### *cognitivas del contexto.*

##### 3.1.1.1. El dualismo en la cosmovisión MAPUCHE

Uno de los rasgos característicos de la cosmovisión **mapuche** es la oposición bien/mal. Titiev (1951) y Faron (1964, 1969) destacan esta dicotomización expresa en el conflicto permanente entre las fuerzas del bien y del mal. Grebe, Pacheco y Segura (1972) plantean que la concepción vertical del cosmos **mapuche**, la organización horizontal del espacio (puntos cardinales), los accidentes geográficos, los espíritus y las fuerzas sobrenaturales, el sentido de los acontecimientos de la vida cotidiana, incluso la organización del color están asociados a esta oposición. Para Grebe et. al., la antinomia bien/mal es el eje articulador de la cosmovisión **mapuche**. Si bien el carácter organizador de ésta es discutido por Foerster (1993) y su claridad relativizada por Kuramochi (1990), existe consenso en que la confrontación bien/mal ocupa una posición central en la cultura **mapuche**. Este dualismo, no obstante, no corresponde con los modelos dicotómicos lineales de occidente, donde ambas categorías se excluyen rigurosamente y no se admite el principio de contradicción. En la cultura **mapuche** la oposición bien/mal se expresa más bien como un continuo. Lo que es bueno puede ser malo. La **machi** puede ser **kalku**, las divinidades pueden dar la vida y castigar o matar.

##### 3.1.1.2. Estructura

##### *del universo mapuche*

El universo **mapuche** presenta una estructura vertical y estratificada, que manifiesta esta contradicción (Grebe, Pacheco y Segura 1972, Dillahey 1990, Marileo 1995). Según Marileo el universo se compone de tres zonas: el **wenu mapu** o mundo superior; el **mapu** o mundo **mapuche**, también denominado **nag mapu** o mundo central, y el **miñche mapu** o mundo inferior.

Tres tipos de entidades pueblan el universo: los seres sobrenaturales benignos, los seres sobrenaturales malignos y los seres naturales. El **wenumapu** o mundo superior está habitado por los dioses y espíritus benignos. Entre los primeros se encuentran las deidades generalizadas, regionales y locales o de linaje que conforman el complejo panteón **mapuche** (Faron 1964). Estos se agrupan en familias nucleares de cuatro miembros (padre, madre, hijo, hija). La importancia de cada familia se ve reflejada en el lugar que ocupa en el cosmos: a mayor altura mayor poder y estatus. Las

deidades principales ocupan las plataformas superiores. Los espíritus de los antepasados habitan plataformas inferiores, llegando algunos de ellos hasta la tierra. Se trata de caciques, **machis** o personas comunes que vivieron en la tierra y tras fallecer pasaron a la región sobrenatural benéfica. Su función es hacer de mediadores entre los hombres y las deidades superiores. El **miñche mapu** o mundo inferior se encuentra habitado por los espíritus malignos o **wekufe**. También es el lugar donde se inician y juntan los **kalku** o brujos. Los **wekufe** son empleados por los **kalku** con el propósito de causar enfermedades, muerte o mala fortuna, pero también pueden actuar autónomamente para producir el mal (Oyarce 1989). De allí que el término **wekufe** se emplee no sólo para designar a los espíritus malignos sino también a la fuerza o poder que causa al mal y la enfermedad.

### 3.1.1.3. *Dialéctica bien/mal*

#### *en el NAG MAPU*

La plataforma terrestre, **mapu**, o **nag mapu**, constituye un espacio en el que las fuerzas de bien y el mal se encuentran y se contraponen dialécticamente. En ella los cuatro puntos cardinales aparecen asociados a los polos de esta antinomia (Grebe et. al. 1972, Marileo 1995). El este o **puel mapu**, tras la cordillera, es considerado como el lugar donde viven los antepasados del linaje y el primer peldaño en su ascenso hacia el mundo sagrado. Este punto, desde donde nace el sol, es el que preside la orientación del espacio **mapuche**. El sur, **willi mapu**, se encuentra asociado al viento que trae buen tiempo, y por lo tanto buena suerte y abundancia. El norte, **piku mapu**, se relaciona al mal tiempo, lluvia, heladas, enfermedad y muerte. El oeste, **lafken mapu**, se vincula a la oscuridad (puesta del sol), el mal tiempo, las enfermedades, la muerte. Es el lugar en la tierra, donde habitan los espíritus del mal. Esta contraposición también se expresa en las fases del día: la noche es el tiempo de los espíritus malignos, el amanecer marca el retorno de las fuerzas positivas.

La existencia cotidiana del **mapuche** se desarrolla en este espacio condicionado por el equilibrio inestable de estas fuerzas antagónicas. La enfermedad es una de las principales manifestaciones de la irrupción del mal. Ella, generalmente, se origina en la acción del **kalku**, que actúa directamente o manipulando fuerzas maléficas corporeizadas para sus fines (**wekufe**), o bien por la acción autónoma de estos últimos. La semántica médica **mapuche** así lo refleja, reservando los términos **kalku**

**kutran** para las enfermedades sobrenaturales causadas por los brujos y **wekufe kutran**, para las enfermedades sobrenaturales causadas por los espíritus malignos.

El polo positivo lo representa ritualmente la **machi**. El chamán **mapuche** es principal intercesor entre el mundo sobrenatural de los espíritus y deidades (**wenumapu**) y el mundo de los hombres, el **nag mapu**. Su capacidad terapéutica mística se define por la posesión de un o varios espíritus divinos o de un antepasado **machi** que encarna en ella para operar benéficamente. Foester (1993:109) lo señala en los siguientes términos: "En la geometría del alma **mapuche** hay una dialéctica de la posesión: con una dimensión positiva (**fileu**) que da origen a la **machi** y otra negativa (**wekufe**) que da origen al enfermo". De allí que el **machitun** pueda ser calificado como una verdadera guerra espiritual entre el bien y el mal.

Es importante comprender que no hay un ser maligno sin un conflicto o transgresión detrás y una víctima sin relaciones con otros seres y situaciones (Kuramochi 1990). Las fuerzas malignas son atraídas por las personas por un mal comportamiento o la violación de las tradiciones, el abandono de los deberes rituales con los dioses y antepasados, la contravención a los valores y principios morales y comunitarios. Según Faron (1969:249): "la enfermedad, la falta de fortuna y la muerte para los mapuche reflejan grietas en su estructura moral, se piensa que ellas son consecuencia de una propiciación incorrecta de ancestros y espíritus". El castigo sobreviniente es considerado un daño colectivo y su reparación se emprende grupalmente.

### 3.1.2. *Elementos simbólicos*

#### *del contexto*

El sistema de representaciones que configura la concepción de universo **mapuche** se expresa materialmente en diversos elementos simbólicos. Entre estos destaca el **kultrung**, una de las insignias distintivas de la **machi**, el que ha sido descrito como "un microcosmos" de sentido (Grebe 1973). Marileo (1995) lo considera el símbolo más importante y sagrado del pueblo **mapuche**. En él se representa el universo. La superficie corresponde al **nag mapu**. Dos rectas que se intersectan en el centro dividen el espacio, describiendo el **meli witrán mapu**, las cuatro partes del mundo. Estas cuatro zonas también corresponden simbólicamente a las cuatro estaciones. En cada sector hay una familia divina. La parte posterior del **kultrung**, la caja de resonancia, representa al **miñche mapu**. Sobre la cara



se despliega el **wenumapu**. Su percusión es parte del proceso de comunicación que le permite a la **machi** acceder a él.

El **rewe**, punto de encuentro del **wenumapu** y el **nag mapu**, es otro de los símbolos que representa al universo **mapuche**. Consiste en un tronco de canelo con peldaños labrados (**kemu kemu**) y adornado con ramas de canelo, laurel, colihue, maqui. Se ubica siempre al este, frente a la puerta de la casa de la **machi**. Según Alonqueo (1979) el número de peldaños del **kemu kemu** indica las distintas categorías de poder del chamán. Un **kemu kemu** de siete peldaños, significa que el **machi** está preparado para alcanzar los siete niveles del universo. Cada peldaño corresponde a un nivel en el ascenso al **wenumapu**.

Por lo general el **kemu kemu** está hecho de canelo. Gumucio y Nanculef (1991) señalan, sin embargo, que algunas **machi** emplean el laurel, el maqui y aún las quilas o el helecho como insignias. De acuerdo a estos autores, el uso privilegiado del canelo no justifica su calificación de "árbol sagrado", puesto que para el **mapuche** toda la naturaleza está cargada y marcada por lo divino. En los **pewenche** el **rewe** es una araucaria pintada de azul con banderas blancas. Más que el objeto que lo simboliza, **rewe** significa el lugar de lo nuevo, donde se reinicia el ciclo.

### 3.1.3. Comunidad y espacio ritual

El **datun** es un combate entre las fuerzas del bien y del mal que se desarrolla tanto en el plano terrenal como sobrenatural. El rito opera en un espacio en el que convergen lo sagrado y profano. Toda la escenografía ritual reproduce el macrocosmos, el **rewe** es el centro de la acción y ahí se ubica el enfermo. Todos los **purun** o bailes, el **afafan** o animación con gritos y los golpes de **weño** de los hombres, se hacen siguiendo el sentido en que transcurre la vida **mapuche**. El movimiento ritual sigue un círculo que va desde el este al norte, del oeste al sur, reactualizando también el ciclo de la naturaleza y las estaciones del año (Marileo 1995).

El **machitun** compromete, en una acción mancomunada, a los habitantes de ambos planos. La **machi** es la intermediadora y la animadora central del rito, cuyos actos proveen las marcas temporales para los demás actúen. En el **datun**, la acción terapéutica requiere la presencia coadyuvante de miembros del grupo social del enfermo y la participación de las fuerzas del **wenumapu**. En este sentido, el **datun** expresa la solidaridad social del grupo y su cohesión moral. Entre los colaboradores humanos de la **machi** destacan: a) el **dungunmachife**,

literalmente, "el que habla por la **machi**". Ejerce funciones de apoyo a la **machi**, especialmente cuando el espíritu se apodera de ella y ésta entra el **küymin** o estado de trance. b) **Llangkañ** o **yewulfe**, ayudante permanente de la **machi** que cumple funciones de remediera. También se ocupa en templar el **kultrung** para que éste no pierda sus tonalidades y reemplaza a la **machi** en la percusión del instrumento o la acompaña haciendo sonar las **kaskawilla**. d) **Weychafe** o **afafafe**, son animadores del **machitun**. Se encargan de invocar a los dioses y de espantar a los **wekufe** mediante gritos y percusión. Estas personas son por lo general parientes directos del enfermo.

A la comunidad ritual, se suman los participantes del plano etéreo: el **fileu** o espíritu particular de cada **machi** (toro, trueno y otros). También pueden llegar otros espíritus de chamanes antepasados de la **machi** que está efectuando el rito y divinidades del **wenumapu**. Con frecuencia acude también el espíritu de la **machi** que inicio a la oficiante. Las fuerzas malignas, **wekufe** y **kalku**, están también presentes y es una situación de mucho riesgo para la **machi** como para los participantes. Al espacio ritual no se dejan entrar animales domésticos, ya que con toda probabilidad pueden ser el **kalku** o **wekufe** que han tomado esa forma para obstaculizar la acción benéfica del ritual.

El **machituwe**, escenario donde se desarrollará el **machitun**, es preparado especialmente para la ocasión. El espacio profano debe ser transformado en espacio sagrado. Si la **machi** va a oficiar en la casa del enfermo, instala un **rewe** provisorio frente a su puerta. Este se compone de arbustos de canelo con su guía central, varas de colihue y diversas plantas que integran el **rewe** de la oficiante (Kuramochi 1990).

Al interior de la **ruka** se prepara una cama con cueros de oveja, dispuesta en dirección este-oeste y ubicada cerca de la puerta de entrada. El paciente se acuesta de espaldas con la cabeza en dirección **puel mapu**. A los pies y en la cabecera se disponen ramas de canelo que también se denominan **rewe**.

### 3.3. Gramática del DATUN.

El **datun** es una ceremonia que se desarrolla en dos etapas, correspondientes al ciclo noche/día. La primera etapa la jornada se inicia al atardecer y termina pasada la medianoche. Para los **mapuche** la oscuridad es el elemento de los espíritus malignos. El combate ritual se inicia en sus dominios. En la segunda jornada, la actividad se abre al amanecer y termina al mediodía. La salida del sol marca la retirada de los malos espíritus y el

advenimiento de las fuerzas positivas y de la vida. Por lo general el **machitun** termina a media mañana con una gran comida.

En ambas etapas del ciclo, el rito presenta una estructura similar, por lo que nos concentraremos en la descripción de sólo una de las jornadas. En lo sustancial, la acción ritual se compone de cuatro fases o macroestructuras textuales, que se reiteran noche y día: a) fase de invocación, b) acción terapéutica de la **machi**, c) éxtasis ritual, d) rendición de cuentas. Cada una de estas macroestructuras está compuesta de diversos actos rituales.

Primera fase: invocación a los dioses (**Metremtum** o **Taültun**).

El rito se abre con una serie de canciones-oraciones invocatorias, acompañadas por los sonos del **kultrung**, que ha sido previamente templado. Se trata de un **machi ul**, cántico ritual para comunicarse con los dioses. A través del canto, la **machi** pide ayuda a las divinidades y espíritus del **wenumapu**, fortaleza para enfrentar el mal, valor y apoyo para la curación de la enfermedad.

Gutiérrez (1987) denomina a esta primera fase **taültun**. Nanculef y Gumucio (1991) señalan, en cambio, que la fase invocatoria se denomina **metremtum** (acción de llamado) y consta de cuatro partes. En cada una de éstas, la **machi** entona canciones en que refiere a su condición de curandera, a los dones especiales que le fueron dados, ruega a la naturaleza y a sus antepasados e invoca a los dioses por el éxito del **machitun**. Mientras enuncia sus canciones-oraciones, tañe el **kultrung** por los cuatro costados de la habitación y pasa el instrumento sobre el cuerpo del enfermo.

Segunda fase: acción terapéutica de la **machi** (**datun**). Esta inicia las acciones destinadas a combatir el mal y se distingue por ser la fase preparatoria del trance místico del chamán. El accionar terapéutico de la **machi** combina diversos tipos de actos rituales, los que varían de acuerdo a la naturaleza, gravedad y localización del mal. Entre estos se cuentan canciones oraciones, bailes, fricciones de cuerpo, sahumeros, succiones, aspersiones, aplicación de cataplasmas y tisanas de yerbas medicinales. A los asistentes se les da de tomar contras de yerbas y otros preparados a modo de protección de los espíritus malignos que merodean el lugar<sup>(5)</sup>.

A medida que el rito evoluciona el **kultrung** adopta

diversos ritmos, tonalidades e intensidad. Los **afafafe** apoyan la acción de la **machi** gritando y golpeando sus **weño** o bastones de chueca. Mientras el **machi** desarrolla los masajes y succiones, la **llangkañ** se encarga de tocar el **kultrung**. Luego, el chamán retoma el instrumento para entonar nuevas rogativas e invocaciones a los espíritus. A través de diversas acciones se prepara el trance místico de la **machi** y la llegada de su espíritu protector. El **dungunmachife** toca el pecho de la **machi** con un cuchillo formando una cruz y le da aliento. Luego le entrega un cigarrillo encendido para que la **machi** haga ofrendas de humo.

La observación en terreno da cuenta de variaciones de acuerdo al espíritu de cada **machi** y el tipo de enfermedad. No obstante, la estructura central de esta fase corresponde a la que describe Alonqueo (1979) y que denomina rito de fricciones de cuerpo (**ngetharrün**). Su estructura es la siguiente: a) oración inicial (recitación de la oración de fricciones, oración de expulsión, comienzo del exorcismo, invocación a Dios, ataque al espíritu maligno con cambios de toque en el **kultrung**); b) segunda canción oración (invocación a Dios pidiendo fortaleza, exigencia de salida al demonio); c) tercera canción oración (petición a Dios para el mejoramiento del enfermo, cambios de toque de **kultrung**, conjuros en nombre de Dios, invocaciones); d) cuarta canción oración (dedicada a alejar al demonio, nuevos cambios de toques de **kultrung**); e) quinta canción oración (invocación a Dios, improperios contra el diablo, ataque al diablo con golpes de **kultrung**); f) intervención del **dungunmachife** (el interlocutor ritual saluda a la **machi** ofreciéndole un cigarrillo, éste alienta a la **machi** para afrontar la etapa decisiva en su lucha contra el mal); g) respuesta de la **machi** (ésta toca el **kultrung** con fuerza, baila y canta dando vueltas en torno a la enferma, los lanceros gritan y hacen sonar sus armas), h) recitación final de los conjuros (la **machi** con los ojos vendados inicia una larga serie de conjuros y realiza fricciones con hojas de yerbas medicinales en el cuerpo del enfermo; al término, los guerreros pasan antorchas de colihue encendidas y cruzadas de dos en dos sobre el cuerpo del paciente).

Tercera fase: **küymin** o trance ritual. Se distingue claramente de las otras porque es la acción terapéutica del espíritu de la **machi**. El clímax del rito se produce

<sup>(5)</sup>San Martín (1976) distingue el empleo de cuatro tipo de actos rituales eliminatorios: **würkül.awen.ün** (dar de tomar remedio al enfermo), **ngüler kutran.ün** (masajear el cuerpo del enfermo), **foye wenche wemü wekufü** (espantar superficialmente el espíritu maligno con el foye o canelo), **kultrung wenche wemü wekufü** (espantar superficialmente el espíritu maligno con el cultrun). Gutiérrez (1987) consigna el **pitruntum** consistente en un "sahumerio con tabaco, masajes y succiones en la parte enferma de cuerpo afectado".



cuando la **machi**, alentada por sus ayudantes, recibe la fuerza de la divinidad y cae en estado de trance. Finalmente el espíritu ha escuchado los ruegos de la **machi** y entra en la mente de ella. Por lo general, la **machi** se desvanece y luego empieza un discurso en que claramente no es ella la hablante. En muchos casos, el espíritu saluda y se presenta para que no quede duda que es él quien está actuando. En ocasiones la **machi** cambia el tono y la melodía de la canción. En este momento el **dungunmachife**, debe sujetarla, ayudarla y alentarla. En seguida, la **machi** toca fuertemente el **kultrung**. La transformación se produce en medio de convulsiones, contorsiones y giros violentos del cuerpo, acompañados de la percusión vehemente del **kultrung**. Una vez que el espíritu colaborador de la **machi** se ha apoderado de ella, empieza a bailar suavemente dando pequeños saltos con sus pies juntos, al compás de del **kultrung**.

La **machi** también puede alcanzar el **wenumapu** a través del ascenso de **rewe**. Foester (1993:106) destaca el valor simbólico de este acto: "al subir en él explicita el viaje de su alma a la tierra de arriba, su comunicación con ese otro mundo: su cuerpo humano es el vehículo de lo sagrado, los dioses se encarnan, cabalgan al fiel, le imprimen estremecimientos y brincos, le prestan la voz". Una vez que se produce la posesión, el espíritu se comunicará con el resto de los presentes a través del **dungunmachife**. En este momento el discurso ritual cambia, volviéndose hermético incluso para los asistentes hablantes del **mapudungun**.

Se inicia entonces la principal actividad terapéutica del **machi fileu**. Básicamente consiste en correatar el espíritu maligno, interpellándolo para que abandone al enfermo. Esto se acompaña de masajes, succión de la parte enferma y dependiendo de la **machi**, del **newtun kutran**, sacar la enfermedad o el mal materializado como palitos, pelos, sustancias podridas o bichos.

Al término de las acciones terapéuticas, el espíritu por medio de la **machi**, le comunica al **dungunmachife**, el origen de la enfermedad y pronostica la evolución del enfermo. Según Alonqueo (1979) esta fase se denomina **wulddunuthun**, o transmisión de las revelaciones del **machi fileu**. El **küymin** termina con contorsiones corporales y el desvanecimiento de la **machi**. El **dungunmachife** pasa un cuchillo por la frente y el pecho de la especialista para ayudarla a descender del **wenu mapu**.

d) Rendición de cuentas finales. Concluido el trance, la **machi** y el **dungunmachife** se sitúan frente a la enferma y sus familiares. El **dungunmachife** les informa sobre

las revelaciones que el **fileu** ha realizado por boca de la **machi**. Luego ésta toma la palabra para adelantar el desenlace de la enfermedad, hacer recomendaciones conductuales a la enferma y su familia o prescribir los tratamientos herbolarios del caso. A través de sus consejos, **ngulam**, la **machi** hace alusión a las normas culturales que se ha transgredido y que permitieron la acción maléfica a los **kalku** o **wekufe**.

### 3.4 Desde la retórica

#### a la pragmática del DATUN

El **datun** compromete al **machi**, al enfermo y a su grupo social en una dramatización del mito sobre el origen de la enfermedad: los espíritus malignos se han apoderado del cuerpo o del espíritu del enfermo y deben ser expulsados. La oposición entre las fuerzas del bien y del mal, cuya dialéctica preside la concepción del universo **mapuche**, se encuentra personificada en las figuras del **machi** y los **wekufes**. El **machitun** es la escenificación de esta lucha. Los participantes del rito son coprotagonistas de una experiencia en la que las representaciones sociales cobran vida.

La estructura del **datun** se compone de cuatro actos y está regida por el principio de progresión dramática. La intensidad simbólica de las acciones asciende hasta alcanzar un punto en que el conflicto se resuelve para alguna de las partes. En un símil narrativo, la fase invocatoria corresponde a la apertura de la acción; la fase de desempeño terapéutico de la **machi**, al desarrollo de la trama; el éxtasis o **küymin** al clímax; la revelación del **machi fileu** y explicación final, al desenlace. Esta secuencia es reiterada en las dos jornadas. El rito nos presenta un relato alegórico en el que el mundo se transforma como resultado de una confrontación de sus fuerzas.

La narrativa ritual actualiza las representaciones que organizan la cosmovisión **mapuche**. Quienes participan en él comparten un horizonte de conocimientos y creencias sobre los que se organiza la actividad ceremonial. El conjunto de estos conocimientos presupuestos constituyen las estructuras cognitivas del contexto, que permiten el funcionamiento textual del rito. Entre ellas están, la creencia en el origen mítico religioso de la enfermedad y en la capacidad de intervención del mundo sobrenatural, la creencia en el rol y función del especialista médico, el conocimiento de los códigos que permiten interpretar los contenidos del rito.

El lenguaje ritual se caracteriza por la multiplicidad de recursos expresivos (discursivos, musicales, gestuales,

icónicos) y un alto contenido simbólico. En él se emplean los símbolos sagrados que condensan la cosmovisión **mapuche**: el **kultrung**, el **rewé** y las **machi lawen** como el **foye** (canelo) y **triwe** (laurel). El espacio es organizado en función del sistema de coordenadas que definen el **meli witrán mapu** (las cuatro partes del mundo). El **rewé** de la **machi** y el lecho del paciente son ubicados siempre en relación al **puel mapu** (este), punto desde el que nace el sol, puerta de acceso al **wenumapu**. Los movimientos de la **machi** en el escenario ritual van en dirección este-oeste, reproduciendo el sentido del movimiento en el mundo **mapuche**. El rito reproduce los principios que definen su concepción del universo.

El estilo de las acciones expresivas varía en las diversas etapas del ritual. La fase de invocación se caracteriza por un estilo de solicitud. La **machi** apela a la grandeza y poder de los dioses del **wenumapu**, evoca el momento de su llamado, pide, ruega, implora por su ayuda. Su estilo puede ser calificado de deprecatorio. En sus oraciones expresa posición subordinada y dependiente de los dioses, a los que suplica por el éxito de su accionar. En la segunda fase adopta un estilo conminatorio. En ella se inicia la acción contra los espíritus maléficos que han ocasionado la enfermedad. Las canciones oraciones se vuelven conjuros, como los que transcribe Alonqueo (1979:166-167): "te conjuro a que salgas y dejes el cuerpo de la enferma. Andate péfido y porfiado...", "muévete, sí, eres un andante fastidioso y traidor...", "ándate pobre armazón de huesos. Avergüénzate de tu pobre procedencia. Andate donde te fabricaron...". El **kultrung** percute con cambios de ritmos y mayor intensidad. Los gestos de la **machi** que acompañan al discurso son actos de fuerza que buscan expulsar a los espíritus que se han apoderado del enfermo. "El flujo del discurso chamánico va subrayado o intercalado por actos enfáticos que denotan poder: soplidos, aspersiones, golpes o azotes con ramas sagradas, etc.", dice Grebe (1986). Esta misma autora destaca que a la asertividad de las acciones expresivas se suma la insistencia: "constantes reiteraciones de palabras y frases que se duplican, triplican, cuadruplican; multiplicación que refuerza e incrementa el poder del discurso" (op. cit.). La **machi** emplea recursos retóricos como la geminación y la anáfora para reforzar sus sentencias.

El principio de la reiteración gobierna al rito, este presenta altos grados de redundancia. Algunos actos rituales se repiten dentro y fuera de la casa. El accionar terapéutico de la **machi**, intercesor ante el **wenumapu**, es reiterado y/o reforzado por el trabajo directo de **fileu**. Los actos rituales expurgatorios, se repiten con fines protectores.

La retórica del **datun** nos presenta el conjunto de su esquema narrativo reiterado (duplicación), pero simbólicamente invertido. La primera jornada la secuencia dramática se desarrolla en la noche, por ser este el espacio temporal propio de los seres malignos. El rito busca entonces la expulsión de las fuerzas negativas. La jornada siguiente, la ceremonia se realiza al amanecer, momento que señala el regreso de las fuerzas del bien. El ritual saluda su llegada.

La fase más importante de rito -su climax- se encuentra en el **küymin**. La llegada del espíritu o **fileu** actualiza y verifica la personificación de las fuerzas del bien en la **machi**. El **fileu** descendiendo del **wenumapu**, encarna en su cuerpo y actúa a través de él. Se trata de un caso extremo de misticismo, en el que el espíritu habita la persona del chamán. El **küymin** es, por lo tanto, la personificación del espíritu. Es el espíritu en la **machi**. Ya no es la **machi** es el **fileu** corporeizado en la **machi**, igual que la fuerza maligna en el **wekufe**. Para alcanzar este estado, la **machi** ha ascendido al **wenumapu** y/o el espíritu ha descendido al **nag mapu**, borrándose los límites de un mundo y otro en el **rewé**. Este viaje se realiza metafóricamente a través del canto oración ritual de la **machi** y principalmente en la ascensión al **rewé**. El **machi** sube por los peldaños del **kemu kemu**, que representan los niveles del universo, hasta alcanzar los límites superiores del **wenumapu**. En caso que el **rewé** improvisado carezca de **kemu kemu**, trepa por las ramas del canelo. Al descender, la posesión se evidencia por el estado de excitación de la **machi**, que salta y brinca sin control. De a poco el espíritu se estabiliza e inicia su acción terapéutica. Su accionar marca el cierre de las acciones. El **küymin** concluye con las revelaciones del espíritu que son transmitidas por el **dungunmachife** en estilo predicativo.

El texto del **machitun** operacionaliza las representaciones cognitivas **mapuche** sobre la enfermedad. Su verificación opera a través de los actos rituales que reproducen el conflicto, de la personificación de las fuerzas antagónicas -encarnadas en los cuerpos del la **machi** y del enfermo-, y de la manipulación de los símbolos sagrados. Estos ponen en contacto a la comunidad ritual con el trascendente. Los símbolos poseen la capacidad de relacionar al hombre a unidades de realidad más amplias, como la sociedad, la cultura y el cosmos. Como señala Eliade (1980), los símbolos integran múltiples niveles de realidad y permiten la circulación a través de los diversos planos sin disolverlos. En el **kultrung**, el **rewé**, las **machi lawen** y el **machituwe** que reproduce la organización espacial del **meli witrán**

**mapu** se materializa el universo mapuche. A través de ellos se transita desde y hacia el **wenu mapu**. Múltiples figuras retóricas contribuyen a hacer tangible el conflicto bien/mal. La más importante de ellas es la personificación, del **fileu** en la **machi** y del **wekufe** en el cuerpo del enfermo o en el espacio. Con la prosopopeya, las representaciones cognitivas sobre los seres espirituales positivos y negativos se hacen presencias concretas, vivas y activas. Diversos tropos actanciales y referenciales permiten el desplazamiento desde el nivel cognitivo de la comunicación al pragmático, y conectar el espacio sagrado y el profano. Además de las personificaciones, el **machitun** emplea diversas metáforas actanciales. Un ejemplo de ello es el ascenso del **machi** por los peldaños del **rewe** que representa el viaje espiritual hacia el **wenumapu**. Las carreras del **machi** y los **afafafe** alrededor del enfermo y de la casa, que se suponen persecuciones al **wekufe**; los golpes con ramas de canelo al cuerpo del paciente, como castigo a los malos espíritus; las succiones del chamán en diversas partes del cuerpo del enfermo, y la operación en la que extirpa al **wekufe**, son conductas metafóricas. Las lagartijas, palitos o pelos extraídos del cuerpo, objetos significantes del **wekufe**, constituyen una metáfora referencial. El **datun** presenta además múltiples metonimias actanciales y referenciales sintagmáticas. Estas son diversos actos y objetos rituales que transfieren su poder o virtud a otros sujetos u objetos por contigüidad en el discurso. Un ejemplo de esto son las tocaciones que se hace el **machi** con un cuchillo. Este instrumento le brinda su capacidad protectora por contacto. Otro, es el uso del **kultrung** con fines eliminatorios y protectivos. La gramática y la retórica del texto actualizan de un modo programado y sistemático las estructuras cognitivas del contexto, presentándolas como eventos. El combate ritual es una experiencia que involucra al conjunto de los participantes en la escenificación dramática de sus representaciones. La eficacia del rito no descansa sólo en que los interactuantes habiten en un universo de sentido común, sino en la capacidad del texto para transformar las estructuras mentales en acontecimiento. Las relaciones entre texto y contexto presentan en este caso una doble direccionalidad. El contexto no sólo sirve de un marco para el funcionamiento y comprensión del texto. En el **datun**, el texto moviliza a los componentes cognitivos del contexto hasta volverlos experiencia. En el rito los participantes viven dramáticamente sus creencias. Con el **datun** el mito se vuelve acto, la creencia en hecho, el rito en sanación.

## Bibliografía

- Alonqueo, M. 1979. Instituciones religiosas del pueblo mapuche. Ediciones Nueva Universidad. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago.
- Alvarez, G. 1996. Textos y discursos. Introducción a la lingüística del texto. Universidad de Concepción.
- Austin, J. 1971. Palabras y acciones. Paidós, Buenos Aires.
- Cazeneuve, J. 1971. Sociología del rito. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Citarella, L. et.al. 1995. Medicinas y culturas en la Araucanía. Editorial Sudamericana. Santiago.
- Dillahey, T. Araucanía presente y pasado. Editorial Andrés Bello.
- Eliade, M. 1980. Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado. Ediciones Cristiandad. Madrid.
1996. Lo sagrado y lo profano. Editorial Labor. Madrid.
- Faron, L. 1964. Hawks of the sun. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh.
1969. Los mapuche, su estructura social. Instituto indigenista interamericano. México.
- Foerster, R. 1993. Introducción a la religiosidad mapuche. Editorial Universitaria. Santiago.
- Foxley, C. 1980. Estilo, texto, escritura. Editorial Universitaria. Santiago.
- García, J.; Velasco, H. y otros 1991. Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas. Ministerio de cultura. Madrid.
- Grebe, M. E. 1973. El kultrún mapuche: un microcosmos simbólico. En Revista Musical Chilena, año XXVII, N° 123-124.
- Grebe, M. E. 1986. El discurso chamánico mapuche consideraciones antropológicas preliminares. Actas de la Lengua y Literatura Mapuche, N°2, pp 47-66. Universidad de la Frontera. Temuco.
- Grebe, M.E.; Pacheco, S. y Segura, J. 1972. Cosmovisión mapuche. En Cuadernos de la Realidad Nacional, N° 14, pp. 46-73.
- Gutiérrez, T. 1987. El machitun: rito mapuche de acción terapéutica ancestral. En Actas del Primer Congreso de Antropología. Santiago pp. 99-125
- Levi Strauss, C. 1981. Antropología estructural. Editorial Universitaria. Buenos Aires.
- Hubert, H. y Mauss, M. 1979. Esbozo de una teoría general de la magia. En Mauss, M. Sociología y antropología. Editorial Tecnos, Madrid.
- Kuramochi, J. 1990 (a). Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuche". En Nütram, año VI, N°4, pp39-50.
- 1990 (b) Contribuciones etnográficas al estudio del machitun. Actas de las Cuartas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. Universidad de la Frontera. Temuco.
- Leach, E. 1976. Culture and communication. Cambridge University Press. Cambridge.
- Lozano, J., Peña-Marín, C. y Abril, G. 1986. Análisis del discurso. Cátedra, Madrid.
- Marileo, A. 1995. Mundo Mapuche. En Citarella, L. (comp) Medicinas y culturas en la Araucanía. Editorial Sudamericana.

Santiago.

Mora, Z. 1991. Antiguos secretos y rituales sagrados según el arte de curar indígena. Editorial Kushe. Temuco.

Ñanculef, J. Y Gumucio, J.C. 1991. El trabajo de la machi. Contenido y expresividad. En *Nütram*, año VII N° 25 pp 3-12

Oyarce, A. M. 1989. Sistemas médicos que coexisten en la IX región. *Revista APS de atención primaria*.

Rappaport, R. 1974. Obvious aspects of ritual. Cambridge Anthropology N°2, pp. 2-60.

San Martín, R. 1976. Machitún una ceremonia mapuche, en Dillhay, T (ed.) Estudios antropológicos sobre Mapuches de Chile sur-central. Universidad de Temuco, pp 164-209.

Titiev, M. 1951. Araucanian culture in transición. University of Michigan press.

Turner, V. 1980. La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Siglo XXI. España.

Van Dijk, T. 1984. Texto y contexto. Cátedra. España. 1989. La ciencia del texto. Paidós. Buenos Aires.

# *Proceso de Salud-Enfermedad en las Comunidades Llongahue y Tralahuapi, Comuna de Panguipulli.*

María Pía Poblete Segú\*

## *Introducción*

"Todo problema existencial humano encuentra soluciones diversas, son éstas las que debemos conocer, pensar y comparar" (Barth 1994)<sup>(1)</sup>. La enfermedad es uno de estos problemas existenciales de la experiencia humana y cada cultura desarrolla modelos para enfrentarla y recuperar la salud. Esta experiencia universal ocurre en cualquier tiempo, espacio, sociedad y cultura. Todos los grupos humanos poseen creencias, cogniciones y percepciones para definir y reconocer la enfermedad y desarrollan métodos para enfrentarla (Grebe, 1988:5) Para acercarnos a este tema intentamos conocer estos modelos culturales que guían las formas en que se percibe la salud y la enfermedad, sus causas, terapias, prevención, tratamiento, etc. y plantearnos preguntas acerca de la forma en que los integrantes de las comunidades integran los recursos que están a su mano para enfrentar la enfermedad.

La diversidad de grupos étnicos en Chile ha sido confirmada por el Censo de 1992 que entregó datos

que permiten calcular que el país tiene actualmente una población indígena que alcanza a un 10% del total de habitantes, esto es 1.350.000 indígenas (Peyser, 1995). Esta población está compuesta principalmente por grupos Aymará, Rapanui y Mapuche-Huilliche. De esta población indígena más de un millón corresponde a población mapuche (Haughney y Marimán, 1993). Un 44%<sup>(2)</sup> del total de población mapuche habita en la Región Metropolitana, en la IX Región vive un 15,49%, en la VIII región un 13,48 % y un 7,4 en la X región, por nombrar aquellas en las que se concentra.

Esta heterogeneidad cultural se revela en la presencia de variados modelos médicos que los grupos mencionados usan como recursos para enfrentar los problemas de salud. En este artículo se presentará resultados preliminares de una investigación centrada en la conceptualización del proceso de salud-enfermedad en comunidades Mapuche de la comuna de Panguipulli, Décima Región. Esta comuna presenta la más alta proporción de población Mapuche de las comunas de la provincia de Valdivia, con un 31,56% de población (mayor

\*\*Esta ponencia forma parte de los resultados del proyecto S-97-25 "El proceso salud-enfermedad en poblaciones mapuches: coexistencia y complementariedad entre medicina oficial y medicina tradicional en localidades rurales de la comuna de Panguipulli", financiado por la Dirección de Investigación y Desarrollo de la Universidad Austral de Chile

\*Antropóloga, docente Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile, Valdivia.

<sup>(1)</sup>cit. por Hastrup, K. y P.Hervik (1994), mi traducción.

<sup>(2)</sup>Estas proporciones son para la población de 14 años y más, INE 1993 (citado en Haughney y Marimán, 1993).