

# Las Prácticas Espirituales de Poder de los Machi y su Relación con la Resistencia Mapuche y el Estado Chileno

*Mapuche Shamans Spiritual Practices of Power and their Relationship with Mapuche Resistance and The Chilean State*

Ana Mariella Bacigalupo<sup>i</sup>

## RESUMEN

*En este artículo me centraré en el papel “político” atribuido a los chamanes mapuche (machi) por algunos discursos chilenos nacionales y los de los movimientos mapuche, y en cómo los machi se reservan un espacio y una naturaleza distintivos en su capacidad de acción a partir de la fuerza o el poder: el newen. El newen es un concepto mapuche amplio del poder basado en relaciones con fuerzas de humanos (vivos y muertos), animales y lugares en la naturaleza. Indago sobre cómo los discursos nacionales de género y los discursos de los movimientos de resistencia mapuche coaccionan y construyen a los machi y en las maneras en que los machi hombres y mujeres se apropian, transforman e impugnan estas representaciones de diversas maneras con objetivos específicos. Por otra parte, analizo la diversidad interpretativa de los machi con respecto al poder político. Mi interés radica en cómo el estudio de las representaciones de género por parte de los machi y sobre estos, en particular las prácticas políticas de género de los machi, puede contribuir a los actuales debates acerca del poder y la resistencia, la mediación y la estructura y la práctica del poder en sí.*

*Palabras claves:* Mapuche, Machi, Resistencia, Política, Poder

## ABSTRACT

*In this article I explore Mapuche shamans' (machi) “political” role as attributed by some national Chilean discourses and those of Mapuche resistance movements and how machi's maintain a distinctive understanding of power and action based on the mapuche notion of newen. Newen is a broad notion of power based on relationships with the spirits of humans (living and dead), animals, and places in nature. I look at the ways gendered national discourses and the discourses of Mapuche resistance movements coerce and construct machi and the ways machi appropriate, transform, and contest these images. I also explore machi's diverse interpretations of political power. My interest lies in the ways in which studying gendered representations by and about machi, and especially machi's non-ideological political practices, can contribute to current discussions of power and resistance, agency and structure, and the practice of power itself. I focus not on the community politics in which machi are involved but on machi's public faces in relation to national political figures and Mapuche political leaders such as longko.*

*Key Words:* Mapuche, Shaman, Resistance, Politics, Power

## INTRODUCCIÓN

María Ángela sonreía a la cámara y tocaba su *kultrung* mientras posaba para los fotógrafos junto al presidente Eduardo Frei, en el palacio presidencial, el 5 de agosto de 1999. Lucía el traje festivo de los *machi* mapuche, personas que curan con la ayuda de fuerzas, *püllu* (espíritus) y remedios de hierbas. Frei honraba las tradiciones mapuche sujetando una rama de foye sagrado (Figura 1). Frei se presentó como un presidente pluralista que reconocía la dimensión étnica de los problemas de los Mapuche. Prometió “construir una coexistencia democrática basada en el respeto y la igualdad de oportunidades para las etnicidades originarias” (*Las Ultimas Noticias*, 6 de Agosto, 1999b). Los periodistas les preguntaron a los *longko* cómo veían el encuentro. Pero a los *machi* –mujeres y algunos hombres mapuche vestidos con *kill* (chales) y pañuelos de mujer- no los entrevistaron. Cuando hablaron los *longko*, la presencia de los *machi* sólo se percibía por el toque de *kultrung* en el fondo.

Fuera del palacio, otros *machi* tocaban sus *kultrung* para expresar su apoyo a los movimientos de resistencia mapuche que intentaban recuperar tierras mapuche en manos de empresas forestales, de compañías privadas de energía y de autoridades de carreteras estatales. El toque de sus *kultrung* también apoyaba el pedido de suspensión de

---

<sup>i</sup> Department of Anthropology, The State University of New York (SUNY), Buffalo. E-mail: [anab@buffalo.edu](mailto:anab@buffalo.edu)

la ley anti-terrorista del estado en comunidades mapuche y la liberación de prisioneros políticos mapuche.<sup>ii</sup> Los manifestantes crearon un panfleto con la foto de Frei tomando muday con una *machi* (Figura 2) y el titular irónico ¿“Cuanto Vale el Show?” haciendo alusión al programa televisivo de *Chilevisión* donde artistas novatos buscan ganar dinero por sus actuaciones.



Figura 1: El presidente Eduardo Frei y su ministro del interior figuran parados con hojas de foye en sus manos en el palacio presidencial mientras tocan la canción nacional. Las machi mujeres figuran sentadas atrás con sus kultrung. Foto comprada al Consorcio Periodístico de Chile.

*Figure 1: President Frei drinking muday with machi at the presidential palace in order to create an image of himself as a supporter of indigenous people. Photograph by the Consorcio Periodístico de Chile.*



Figura 2: La foto usada en los panfletos de los manifestantes con el titular irónico ¿“Cuanto Vale el Show?” El presidente Eduardo Frei figura tomando muday con una machi en el palacio presidencial para crear la imagen de una persona que apoya a los mapuche. Foto comprada al Consorcio Periodístico de Chile.

*Figure 2. President Frei and his minister of the interior stand for the national anthem with Winter's bark leaves in their hands at the presidential palace while female machi and other Mapuche women sit in the background with their drums. Photograph by the Consorcio Periodístico de Chile.*

---

<sup>ii</sup> Cuando las protestas contra las forestales comenzaron en 1997, Frei impuso la ley anti-terrorista del estado y detuvo a los manifestantes Mapuche. Frei amenazó con controlar a los Mapuche “por la razón o por la fuerza” tal como plantea el lema nacional chileno. Ver Marimán (1998) para detalles sobre el impacto que tuvo esta sanción sobre una comunidad Mapuche.

Los *machi*, no obstante, se negaban a reducirse a las ideologías políticas tanto de presidentes chilenos como de los movimientos de resistencia. Ellos conciben el poder de un modo amplio como *newen* o fuerza vital en manos de autoridades humanas vivas y muertas, de animales y de los dueños de elementos de la naturaleza (*ngen*) (Bacigalupo 1996b). La noción de *newen* cuestiona las epistemologías de conocimiento de la época de la ilustración al combinar lo que los chilenos denominamos “poder espiritual” y “poder político” en uno, y al atribuir este *newen* a agentes humanos y no humanos a la vez. Los *machi* adquieren este *newen* a través de intercambios con distintos agentes y lo utilizan para reforzar su propio poder, curar a otros y cambiar el mundo ritualmente con el objeto de forjar un futuro mejor para los Mapuche. El *newen* no es solo una política de resistencia mapuche común en las comunidades en conflicto, sino que representa una propuesta alternativa y propia de representación y práctica del poder en el mundo mapuche, por lo menos desde el siglo XVI. El *newen* ofrece una resistencia epistemológica a los discursos de poder, política y espiritualidad de la sociedad chilena.

En mi libro “La Voz del Kultrun en la Modernidad” (Bacigalupo 2001) demuestro que desde el retorno a la democracia en Chile en 1990, los *machi* han prosperado curando enfermedades relacionadas con la gestión y las consecuencias de la modernidad. Curan la pérdida del alma, el estrés, la depresión y la ansiedad de un modo holístico. Las prácticas *machi* son flexibles e híbridas. La mayoría de los *machi* son católicos bautizados y han resignificado elementos del Catolicismo, la biomedicina y los discursos nacionales en sus epistemologías sanadoras (Bacigalupo 2001). Tal como plantea Michael Taussig (1987: 237) los chamanes son los “amortiguadores de la historia”.

En este artículo me centraré en el papel “político” atribuido a los chamanes mapuche (*machi*) por algunos discursos chilenos nacionales y los de los movimientos mapuche, y en cómo los *machi* se reservan un espacio y una naturaleza distintivos en su capacidad de acción a partir del *newen*. Indago sobre cómo los discursos nacionales de género y los discursos de los movimientos de resistencia mapuche coaccionan y construyen a los *machi* y en las maneras en que los *machi* hombres y mujeres se apropian, transforman e impugnan estas representaciones de diversas maneras con objetivos específicos. Por otra parte, analizo la diversidad interpretativa de los *machi* con respecto al poder político. Mi interés radica en cómo el estudio de las representaciones de género por parte de los *machi* y sobre estos, en particular las prácticas políticas de género de los *machi*, puede contribuir a los actuales debates acerca del poder y la resistencia, la mediación y la estructura y la práctica del poder en sí.

## LOS *MACHI* EN LOS DISCURSOS POLÍTICOS NACIONALES EN CHILE

En los últimos años, la religión y el chamanismo se han convertido en instrumentos importantes para que los gobiernos socialistas latinoamericanos puedan articular y negociar identidades y agendas indígenas. El presidente boliviano Evo Morales, de origen aymará, defiende las prácticas rituales, las identidades y las agendas indígenas. El presidente venezolano Hugo Chávez hace uso de una lectura socialista del Cristianismo para poner en práctica un indigenismo ocasional y expulsar a los misioneros evangélicos estadounidenses a quienes asocia con el imperialismo. La actual presidente chilena Michelle Bachelet, agnóstica, recurre a valores cristianos progresistas, al tiempo que ensalza a los *machi* como símbolos de la cultura mapuche. Por cierto, desde 1990, los presidentes democráticos chilenos han utilizado a los *machi* para legitimarse durante las campañas políticas y para presentarse como pluralistas. No obstante, perpetúan las ideologías nacionales de género y las políticas neoliberales instituidas bajo la dictadura militar del General Augusto Pinochet (1973-1989), incluso aunque establezcan nuevas formas de poder y cosechen la legitimidad ganada por la democracia.

Los movimientos de resistencia indígena en toda Latinoamérica han cobrado impulso exigiendo la autodeterminación, la participación política y el reconocimiento como nación. La mayoría de las organizaciones mapuche están intentando obtener el reconocimiento de una nación mapuche dentro del estado chileno. El 11 de noviembre de 2006, presentaron una petición conjunta a la presidente socialista Michelle Bachelet con el fin de lograr la recuperación del territorio mapuche expropiado por el estado chileno, de obtener derechos territoriales y culturales, la autodeterminación, la autonomía y una mayor participación política. Estos reclamos cuentan con el apoyo de amplios sectores de la población civil, ONG y la Comisión de Derechos Humanos de la ONU <sup>iii</sup>. Sin

---

<sup>iii</sup> En Julio del 2003, Rodolfo Stavenhagen, el comisionado de derechos humanos de la ONU criticó al gobierno Chileno por sus violaciones a los derechos humanos, y por el sistema judicial corrupto usado contra los mapuche. Recomendó que la ley indígena primara sobre las leyes nacionales en asuntos de explotación de recursos naturales, que se le entregara mayores recursos a la CONADI para comprar tierras indígenas, y que habría que consultar a los Mapuche antes de llevar a cabo proyectos de desarrollo en territorio mapuche. También constató que las demandas mapuches legítimas y sus protestas sociales no pueden ser criminalizadas y que el gobierno debía darle amnistía a los prisioneros políticos (Marimán 2004).

embargo, la Constitución reconoce a un único pueblo, a una única nación y a un único estado. Todos los presidentes chilenos han visto los pedidos mapuche de autodeterminación y autonomía como amenazas a ese único estado (Bengoa 1999: 199–200)<sup>iv</sup>.

El gobierno democrático chileno ha respondido a los reclamos mapuche considerándolos temas de desarrollo, en lugar de reconocer sus derechos culturales (Richards 2004: 148), fomentando la fragmentación entre los Mapuche y tratando los pedidos políticos mapuche de soberanía como actos terroristas que deben ser castigados (Cayuqueo y Painemal 2003; Marimán 2003; Marimán 2004). Por otro lado, estos gobiernos han violado, en nombre del progreso nacional, la protección del territorio indígena conferida por ley. Por ejemplo, se han construido usinas hidroeléctricas a lo largo del río Bío-Bío, que cruza por comunidades mapuche-pewenche, y el bypass de Temuco que atraviesa otras comunidades mapuche. Estos mismos presidentes han subsidiado empresas que desmontan tierras mapuche ancestrales, destruyendo antiguos bosques, reduciendo los recursos hídricos y amenazando la identidad y la subsistencia de los Mapuche (Instituto de Estudios Indígenas 2003; Muga 2004). Tal como nos recuerda Arturo Escobar (1995), las medidas de desarrollo a menudo se utilizan como instrumentos de opresión.

Los *machi* y los *longko*, como íconos mapuche, se han convertido en símbolos clave en las confrontaciones entre los Mapuche y el estado. En todas las manifestaciones mapuches figuran *machi* y *longko* en primera fila tocando *kultrung* y *kul-kul* como representantes del “conocimiento ancestral mapuche.” Los *longko* y los *machi* desempeñan roles de liderazgo diferentes aunque complementarios. Los *longko* son autoridades socio-políticas del *lof* –un espacio territorial conformado por familias emparentadas patrilinealmente que poseen un origen y una descendencia en común (Mariman et al. 2006: 275). Los *longko* además son oradores rituales que ruegan por el bienestar de la comunidad sin ser poseídos por *püllu* (espíritus), perpetúan la memoria de la comunidad y atienden las necesidades y conflictos comunitarios. Los *machi* hombre y mujeres son poseídos por deidades y *püllu* para obtener conocimientos para adivinar, curar, y orar por el bienestar comunitario. Los *machi* están asociados con roles femeninos, tales como preparar remedios de hierbas y el trabajo de la huerta. Con el fin de promover la movilización, algunos miembros de movimientos de resistencia mapuche han utilizado *longko* (hombres) y *machi* mujeres como representantes de las tradiciones políticas y espirituales mapuche, respectivamente, y como símbolos de una nación mapuche autónoma.

Mi análisis de las numerosas y a menudo contradictorias visiones de los *machi* y su participación en las políticas nacionales y mapuche subraya la forma en que activistas mapuche y políticos nacionales utilizan imágenes de *machi* mujeres en pos de sus propios intereses. Algunos participantes del discurso nacional chileno han utilizado el género analógicamente para expresar una relación de poder y sometimiento entre el estado moderno y los Mapuche tradicionales, teniendo a las *machi* y a los *longko* como sus principales símbolos culturales. Pero tal como Michel Foucault nos recuerda, el poder no consiste meramente en la habilidad de utilizar imágenes del estado para coaccionar a otros; es también la transformación de estos sistemas de poder con el objeto de producir nuevos discursos, formas de resistencia y relaciones de poder (Foucault 1980: 119).

Los Mapuche han reforzado las imágenes folklóricas nacionales de género de los *machi* y de los *longko*, al tiempo que promueven una agenda pan-mapuche. Hacen hincapié en las *machi* mujeres como íconos de tradición mapuche y cuestionan los discursos nacionalistas a través de movimientos de resistencia. Sostengo que, como resultado, la política mapuche se ha tornado cada vez más chamanizada y se ha politizado la práctica de *machi*. Por su parte, todos los *machi* –hombres y mujeres–recurren a la noción de *newen* –una noción amplia de poder– para construir sus propias estrategias de género a fin de negociar con las autoridades políticas individuales y combinar la espiritualidad y la política de un modo novedoso para sus propios objetivos.

La micro política puesta en práctica por los *machi* ilustra el concepto de Michel Foucault acerca de que el poder es una red productiva que constituye un cuerpo social y se consolida e implementa a través del discurso (Foucault 1980: 119, 125). Al incorporar normas culturales mapuche, fuertemente influidas por discursos nacionales católicos de preponderancia masculina, los *machi* permiten que estas ideologías dominantes tengan acceso a sus

---

<sup>iv</sup> La “declaración interpretativa” del gobierno Chileno de Enero del 2008 pretende reformar el artículo 35 del Convenio 169 de pueblos indígenas desconociendo y menoscabando el derecho internacional de los derechos humanos. El artículo 35 del convenio establece que “La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales”. Pero de acuerdo a la interpretación del gobierno Chileno, el artículo 35 sólo es aplicable en relación a los tratados internacionales ratificados por Chile, y que se encuentren vigentes. “El resultado final es que la aplicación Chilena del Convenio excluiría a la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y el derecho internacional consuetudinario (Toledo 2008).

cuerpos, actitudes y conducta. A su vez, transforman estos discursos y sistemas de poder implementando micropolíticas que utilizan la noción mapuche de *newen*. Como tales, los *machi* están en condiciones de verse afectados por el poder y al mismo tiempo de ejercerlo y transformarlo.

Entre los siglos XVI y XVIII, prevalecían las nociones mapuche de *newen* como fuerza vital y poder, tanto en la dimensión espiritual como política. Los *machi* hombres vestidos con atuendos de mujer utilizaban el *newen* para librar una contienda espiritual contra los españoles propiciando a los *püllu* (espíritus) mapuche a que maten almas españolas utilizando los rayos y truenos como armas (Bacigalupo 2002). En un reciente trabajo (Bacigalupo 2007), muestro cómo, en los rituales, los *machi* hombres y mujeres continúan usando *killa* (chales) y pañuelos de mujer y van alternando entre identidades de género masculinas, femeninas, y andrógenas al performar distintos aspectos de los espíritus (*püllü*) y de la deidad mapuche *Ngünechen* (Bacigalupo, 2004a, 2004b, 2007). Sin embargo, en la vida diaria los *machi* asumen las identidades de género de hombres o mujeres de acuerdo con la cultura chilena dominante.

Cuando Chile se constituyó en nación-estado en 1818, los discursos nacionales que separaron el poder político y el espiritual, transformaron los sistemas de poder y autoridad en las comunidades generando un impacto en la práctica de *machi* y *longko*. A medida de que el estado solo reconoció a los *longko* hombres como autoridades políticas locales, los *machi* fueron despojados del su poder político y se les retribuyó el género como personas femeninas y espirituales (Bacigalupo 2007:134). Los *longko* ya no eran personas de familias prestigiosas que heredaban su *newen* (poder espiritual y político) sino personas elegidas por una comunidad de iguales (Martínez 2009) para ejercer un poder político local. Asimismo, las adivinaciones militares de los *machi* hombres ya no fueron necesarias (Faron 1964: 154) y creció la preocupación por la fertilidad de la tierra asociada al poder de mujeres *machi*, lo doméstico y la agricultura sedentaria bajo el sistema de reservaciones. La evangelización por varias órdenes católicas homofóbicas (Pinto 1991) rechazaron el rol “afeminado” del *machi*, lo que contribuyó al descenso en el número de *machi* hombres y al incremento de *machi* mujeres (Bacigalupo 1996a: 97-100). Los hombres, las mujeres y los *machi* no encajan claramente en la dicotomía nacional entre la esfera espiritual / doméstica / femenina y la esfera política / pública / masculina, pero sigue siendo un importante referente de género (Bacigalupo 2007).

Algunos discursos nacionales han utilizado el género para folklorizar y marginar a las *machi* mujeres y a los *longko* hombres en pos de diversas agendas nacionales. Las *machi* mujeres y los *longko* hombres son símbolos culturales que públicamente connotan tradición, historia y las diversas relaciones de poder, sometimiento e integración entre el estado y los Mapuche. El estado chileno, que se erige como moderno, masculino, urbano y civilizado, considera a los guerreros mapuche del pasado –y, cuando resulta conveniente, a los *longko*– como símbolos adecuados de virilidad y celo militar. El estado idealiza a estos guerreros como emblemas de independencia y como la base de una nación patriarcal y patrilineal (ver Bacigalupo 2004c: 508-513). Por ejemplo, el ejército chileno da a sus regimientos los nombres de héroes mapuche y uno de los equipos de fútbol más populares lleva el nombre del guerrero mapuche Colocolo. El poeta chileno Pablo Neruda (1951), los novelistas indigenistas del siglo XIX y XX (Blest Gana 1968 [1862], Lira 1867, 1870), y el político y jurista Andrés Bello celebraban el heroísmo y las cualidades míticas del guerrero mapuche durante la época colonial pero hacían caso omiso a las demandas políticas mapuche de su propia época. Al mismo tiempo, los gobiernos chilenos rechazan a los líderes mapuches contemporáneos como terroristas bárbaros y masculinos, que exigen autonomía y soberanía y que se oponen a los proyectos nacionales de desarrollo.

Algunos discursos nacionales han infantilizado a los Mapuche para justificar la supresión de sus derechos, el paternalismo de estado y la explotación del territorio y el pueblo mapuche en nombre del progreso nacional. El diario derechista *El Mercurio*, por ejemplo, ha presentado a los Mapuche como “incapaces de auto-organizarse y fácilmente manipulados por la izquierda, por grupos terroristas, grupos ecológicos y ONG extranjeras” (El Mercurio 7 de marzo 2002). Los discursos nacionales paternalistas sostienen que el estado debe sojuzgar a los Mapuche mediante la acción y la violencia militar y también protegerlos, civilizarlos y legislar para resolver sus problemas (Bengoa 1999, Villalobos 2000, Pinto 2000: 129-135)<sup>v</sup>. Michelle Bachelet, la primera mujer en acceder a la presidencia de Chile, apodada “la dama de hierro” por los Mapuche en alusión a Margaret Thatcher, perpetúa estas imágenes adoptando el rol de la madre castigadora que controla a sus rebeldes hijos mapuche.

Al folklorizar a los *machi*, algunos discursos nacionales los han estereotipado como portadores de una tradición prístina y los han presentado en los folletos turísticos y tarjetas postales como símbolos del Chile

---

<sup>v</sup> Los editores de la Revista Católica sostuvieron un pro-indigenismo manipulador. Como señala Jorge Pinto: “el misionero y la iglesia defendieron los mapuche, se empeñaron en acosar su cultura, convencidos de que era el único camino por el cual el indígena podría crecer humanamente” (2000:141).

“auténtico”. Son también los *machi* -incluyendo a los hombre *machi* ya que son en parte transvestitas durante los rituales- quienes se han convertido en los símbolos máximos del sector estigmatizado de la sociedad chilena: lo femenino, lo sexualmente transgresivo, lo indígena, lo espiritual y lo retrasado. Los *machi* son vistos con frecuencia como brujos irracionales, como una amenaza a la iglesia y a la medicina occidental y como un impedimento para que los Mapuche se conviertan en ciudadanos de un Chile moderno (*El Araucano* 1 de Septiembre de 1927, 1 de Febrero de 1929, Foerster y Montecino 1988: 59–60, Bacigalupo 1994, 1996a; Degarrod 1998). Al mismo tiempo, muchos chilenos recurren discretamente a las *machi* para curarse de la mala suerte en el trabajo, el amor o con el dinero, para lidiar con enfermedades psicosomáticas y para limpiar “el mal” de sus personas o sus casas. Una *machi* explica: “En el pueblo viene mucho *wingka*, ricos con corbata, de todo. Piden pa’ tener suerte, pa’ que se devuelva el marido, pa’ ser ricos. Pero todo lo quieren callado. Que no lo vean. No se puede tocar *kultrung*.”

Al fosilizar las acciones de los *machi* y de los *longko* en un pasado folklórico y marginarlos, los discursos nacionales mencionados ignoran el dinamismo de las prácticas mapuche y omiten mencionar la explotación y la dominación actuales (Alonso 1994:398). Estos discursos oscurecen los roles que desempeñan los *machi* y los *longko* en la política nacional y como líderes espirituales y líderes políticos de un pueblo con una historia, reclamos y mediación propios. Lo que está en juego es quién tiene el poder para definir la identidad indígena.

### LOS MACHI EN LOS DISCURSOS DE RESISTENCIA MAPUCHE

Los Mapuche han desarrollado diversas respuestas a su imagen nacional. Algunos participan en movimientos de resistencia; otros creen que el empoderamiento se logra sólo a través de su participación en las estructuras nacionales de poder. Algunos apoyan ideologías de derecha y el legado de Pinochet, mientras que otros apoyan las ideologías de los gobiernos democráticos.

Los movimientos de resistencia mapuche como Consejo de Todas las Tierras y Coordinadora Arauco Malleko, en los que los *machi* y los *longko* desempeñan roles importantes, han politizado a las *machi* mujeres como representantes de su historia étnica. Estos movimientos refuerzan y desafían las imágenes nacionales de *machi* mujeres, con objetivos jamás buscados por el estado. En una acción estratégica, los activistas mapuche se han apropiado de imágenes folklóricas nacionales de *machi* mujeres como símbolos de lo tradicional, lo femenino y lo marginal, y las han politizado como representación de la historia pan-mapuche y de derechos ancestrales de reclamos territoriales legítimos y de una nación mapuche independiente que tiene al *kultrung* de la *machi* como símbolo. Los usos contradictorios que los activistas mapuche hacen de las imágenes de género de los *machi* nos permiten rastrear cómo las nociones conflictivas de poder funcionan conjuntamente y cómo se transforman las relaciones de poder entre los Mapuche y el estado.

Los activistas mapuche manipulan los símbolos y discursos nacionales con fines de movilización política en contra de las empresas forestales y en un intento por crear una nueva nación mapuche con una base territorial en Chile y Argentina (Vergara 2000, Campos 2002, Foerster y Vergara 2003, Cayuqueo y Painemal 2003, Marimán 2003 y 2004).

Si bien la mayoría de los Mapuche son habitantes urbanos, la tierra sigue siendo esencial para sus conceptos de identidad, autonomía y autodeterminación. Venir del “imaginario” territorio del sur de Chile es una manera más significativa de compromiso con la identidad mapuche que estar arraigado a una comunidad rural (Ancan 1997). Dado que las Naciones Unidas ven la indigeneidad como ligada a la práctica cultural y territorializada, esta es también la posición desde la cual los pueblos indígenas han podido argumentar en forma convincente a favor de su derecho a la tierra y a la autodeterminación (Muehlebach 2003: 251, 253, 258).

Las nociones mapuche de tradición tienen que ver menos con la preservación que con la práctica transformadora y la simbolización selectiva de la continuidad. Al igual que muchos pueblos indígenas, los Mapuche utilizan su conciencia histórica para crearse, en lugar de simplemente heredar tradiciones estáticas del pasado. A diferencia de los participantes en la agenda nacional, que se adueñan de las tradiciones indígenas como símbolos de la indigeneidad carentes de agencia social, los miembros de movimientos de resistencia crean activamente relaciones entre el pasado y el presente, los *püllu* (espíritus) y los reclamos territoriales, los *machi* y la lucha por la autonomía mapuche.

Los *machi* sufren enfermedades físicas, daños espirituales y pérdida de poder si otros se apropian de su tierra ancestral o si esta se ve afectada por desastres ecológicos. Así, el desmonte del territorio mapuche se ha convertido en un tema clave en las confrontaciones simbólicas y físicas entre los Mapuche y el estado. La

deforestación intensiva ha producido una grave erosión del suelo y ha debilitado la autosuficiencia de las comunidades mapuche (Millaman 2001: 10–11). Cuando la Forestal Mininco causó erosión en una comunidad Mapuche, *Machi* Tegualda dijo: “Los *ngenko* [dueños espirituales del agua] y los *ngenlawen* [dueños espirituales de los remedios de hierbas] de aquí se han ido todos. Puro pino queda. No hay remedio ni agua. Ya no puedo curar la gente y estoy muy enferma. Luchamos con la vida contra las forestales porque sin el bosque no hay vida.”

Las empresas forestales y el gobierno son conscientes de la relación simbólica entre los *machi* y la tierra ancestral y se dan cuenta del rol central que los *machi* tienen en los movimientos de resistencia mapuche. Luego de un enfrentamiento entre manifestantes mapuche y la policía en Catrio Ñancul, representantes de la Forestal Mininco derribaron el *rewe* colectivo de la comunidad con motosierras (Barrera 1999:186). Al destruir simbólicamente los poderes y la legitimidad de los *machi*, Mininco intentaba evitar que realizaran rituales en los que pudieran utilizarse poderes espirituales y el recurso de la tradición para movilizar a los Mapuche en contra de la industria forestal.

Los activistas mapuche han hecho resurgir la imagen del siglo XVI del *machi* como guerrero espiritual que mata almas enemigas, aunque han colocado este rol en las manos de mujeres *machi* en lugar de hombres *machi* transvestidas. Una vez más han combinado los roles espirituales mapuche con la actividad política y las imágenes de guerra. Estas imágenes híbridas de *machi* políticos, femeninos, espirituales, aunque guerreros, son utilizadas para ganar apoyo para movimientos de resistencia tanto entre indígenas como no indígenas.

Algunas mujeres *machi* han representado con entusiasmo la imagen del guerrero espiritual según la interpretación de los movimientos de resistencia. El *ngillatun*, o ritual colectivo llevado a cabo por los *machi* para la fertilidad y el bienestar, ha adquirido implicancias políticas. Expresa un sentido de comunidad y una relación espiritual con el territorio, y ayuda a crear un límite entre lo que es mapuche y un mundo exterior percibido como no mapuche. Los rituales *ngillatun* a menudo se adecuan a conflictos específicos con compañías forestales y el gobierno. El 21 de diciembre de 1997, participé de un *ngillatun* donde *Machi* Tegualda propició espíritus de Fúcha Weichafe (antiguos guerreros) para luchar contra la Forestal Mininco. Ella y el *longko* exhortaron a la comunidad a ser guerreros valientes:

Tegualda: Levanten sus *chuecas* [palos] cada vez que griten ¡"Marichiweu"! [Venceremos diez veces]. Como si estuvieran ganando. Ustedes son hombres valientes. Ustedes son mapuche.

*Longko*: Vencerás. Tú eres una guerrera, una *machi* guerrera. Danos tu sabiduría, tus palabras, tu consejo. Con tu ayuda tendremos la fuerza. Nos uniremos para continuar con nuestra lucha. ¡Marichiweu, marichiweu!

Tegualda: Así es. Ustedes deberían gritar ¡"Marichiweu"! todo el tiempo. Es el grito de nuestros antepasados, que no debemos olvidar. Deberíamos recuperar lo que es nuestro: nuestra tierra, nuestros bosques antiguos. Hay que seguir el *admapu* (leyes ancestrales).

En este caso, Tegualda resignificó rituales colectivos en términos políticos, con lo que ganó el apoyo de antiguos guerreros para luchar contra el espíritu de la industria forestal extractiva.

Los movimientos de resistencia mapuche han impulsado lo que Conklin (2002) denomina como una creciente “chamanización de identidades indígenas” y una politización de los roles chamánicos. Los graffiti de protesta mapuche donde aparece el *kultrung* de la *machi* destacan el rol del *newen* y la guerra espiritual en la resistencia mapuche. La leyenda dice “Fuera usurpadores de la tierra” (en español) y luego “*Newen*, hermanos mapuche” (en *mapudungu*) (Figura 3). Los *machi* son mediadores entre el mundo de los *pillu* (espíritus) y el de los humanos e influyentes consejeros legales, morales y espirituales. Algunos también usan sus habilidades y conocimiento en el ámbito de las políticas interétnicas y las relaciones con el estado.

### EL *NEWEN* EN LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS DE *MACHI*

En sus prácticas políticas, los *machi* hombres y mujeres recurren principalmente a su noción de *newen* para combinar el poder político y espiritual. Se adecuan a los estereotipos de género esgrimidos por los presidentes chilenos y los movimientos de resistencia mapuche y los desafían. Los *machi* hombres rara vez asumen posiciones de autoridad política, pero afirman su masculinidad haciendo resurgir el rol de guerrero espiritual y obteniendo poder de las autoridades militares contemporáneas para emprender una guerra espiritual. Al igual que la mayoría de los hombres mapuche, los *machi* hombres también se vinculan a algún partido político en particular y participan

únicamente en acontecimientos políticos que apoyen su ideología. Los Mapuche ven a los *machi* hombres que no manifiestan sus ideologías políticas como afeminados.



Figura 3: Graffiti mapuche de protesta con la imagen del kultrung de machi como un símbolo de identidad y resistencia mapuche.

La expresión “Fuera Usurpadores de Tierra” es una protesta contra los funderos, las compañías forestales, y las autoridades asociados a la construcción del bypass de Temuco que ocuparon tierras de las comunidades mapuche. La expresión “*Newen Peñis*” (fuerza hermanos mapuche) incita a los mapuche a asociarse contra los usurpadores. Foto de Ana Mariella Bacigalupo.

*Figure 3: Mapuche protest graffiti in Metrengo featuring the machi's kultrun (drum) as a symbol of Mapuche identity and resistance. The expression “Fuera Usurpadores de Tierra” (Leave Land Usurpers) is a protest against Chilean farmers, forestry companies and the state highway system that have usurped land from Mapuche communities. The expression “Fuerza Peñis” (Power or Strength Mapuche brothers) incites Mapuche to unite and against the usurpers.*

*Photograph by Ana Mariella Bacigalupo.*

Casi todos los *machi* hombres apoyan la idea de una nación mapuche con su territorio propio pero tienen diferentes conceptos sobre el tipo de gobierno que sería compatible con el nacionalismo mapuche. Voy a ilustrar dos ejemplos para mostrar cómo los *machi* hombres interpretan su propia promulgación del guerrero espiritual a través de diversas ideologías políticas.

El *newen* de *Machi* Sergio sintetizaba la autoridad militar y espiritual en su rol de guerrero espiritual. Creía que los militares eran representantes de Dios, como los sacerdotes, y que él era un guerrero de Dios, semejante a los jesuitas. La síntesis de Sergio de lo espiritual y lo militar le permitió ofrecerse como voluntario para la acción militar a pesar de ser *machi*.

Sergio apoyó activamente a Pinochet durante sus apariciones públicas entre 1973 y 1989. Sergio era invitado de regularidad al palacio presidencial y era huésped de honor cuando Pinochet visitaba el territorio mapuche del sur. Creía que Pinochet defendía las tradiciones mapuches y asociaba las estrellas azules y los soles rojos pintados en su *kultrung* con los de la bandera chilena.

Sergio relacionaba el poder militar de Pinochet con el de los guerreros hombres ancestrales mapuche, a quienes invocaba para emprender batallas espirituales en contra de *wekufe* (espíritus que vienen de afuera, a veces con connotación negativa). Creía que su batalla espiritual era más efectiva que la de otros *machi* porque contaba con el apoyo de Pinochet. Vinculaba los *püllu* (espíritus) ancestrales mapuche con Pinochet para justificar su apoyo a ideologías autoritarias.

Sergio creía que la situación mapuche había empeorado luego del retorno a la democracia y se negaba a ir a eventos donde participaran presidentes democráticos. Creía que los Mapuche deberían resistirse a los proyectos neoliberales modernistas bajo el régimen democrático, pero no libró una batalla espiritual en contra de la nación-estado. Argumentaba que los Mapuche deberían convertirse en una nación independiente con autonomía territorial y política dentro del estado chileno.

Sergio no apoyaba a los líderes de los movimientos de resistencia mapuche. Creía que estos promovían agendas socialistas en lugar de atender los intereses mapuche, que en su opinión eran más compatibles con los de regímenes autoritarios: “El Consejo de Todas las Tierras no representa a los Mapuche; se dejan manipular por los socialistas.”



A diferencia de Sergio, *Machi* José se oponía al régimen militar de Pinochet y a su autoridad militar secular. José creía que Pinochet era un brujo que censuraba las tradiciones mapuche y denostaba a los *machi*: “Pinochet no respetaba a los *machi*... La persona no contaba. Decía una cosa y así tenía que ser. Totalitario.”

José demostraba su apoyo a los presidentes democráticos tocando el *kultrung* en diversas concentraciones políticas. Sin embargo, no asumió una posición de liderazgo político: “Fui a Carahue a reunirme con Frei. Aunque Lagos es el mejor porque trabaja por los Mapuche.”

Si bien José apoyaba los regímenes democráticos, también criticaba las políticas represoras que los presidentes Frei y Lagos aplicaban contra los Mapuche que reclamaban la autodeterminación y la autonomía. José creía que los Mapuche deberían recuperar sus tierras ancestrales y utilizar los medios de comunicación para obtener ayuda internacional. Al igual que Sergio, proponía un retorno al territorio rural mapuche: “La única manera de que la gente se dé cuenta del problema es que los Mapuche ocupen los fundos... Deberíamos ser una nación independiente.”

José se veía como un guerrero espiritual. Utilizaba su *newen* para librar batallas espirituales contra políticas neoliberales y seculares, que asociaba con poderosas brujerías *wingka* (no mapuche). Relacionaba la guerra espiritual contra el neoliberalismo con las milicias religiosas fundamentalistas de Osama Bin Laden. Tres meses después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, *Machi* José me dijo: “Tengo el *püllü* [el espíritu]. Como en la guerra santa. Osama Bin Laden... Tenemos que apoyarlo porque somos religiosos, adoramos al mismo Dios. Sí, él mató gente igual que los Estados Unidos, que es el terrorista mas grande de todos.”

Los *machi* de ambos sexos apoyan el renacimiento de la tradición y un territorio rural promovido por movimientos de resistencia mapuche, incluso aunque no participen activamente de estos movimientos. Sin embargo, los *machi* hombres suelen ubicar los movimientos mapuche en contextos nacionales e internacionales y a vincular su desconfianza de la política y el poder con brujerías *wingka* (no mapuche). José interpretó los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos como una venganza por el golpe militar de Augusto Pinochet del 11 de septiembre de 1973, que derrocó al presidente socialista Salvador Allende. El modelo económico neoliberal impuesto por Pinochet aplicaba privatizaciones determinadas por los Estados Unidos, eliminaba las restricciones sobre la circulación de capital, reducía los estándares laborales y ambientales y creaba exenciones impositivas para los inversores extranjeros. Pero el modelo neoliberal fue impuesto únicamente mediante el control brutal del disenso político. Si bien pertenecía al mismo partido que Allende, el Presidente Lagos promovió el acuerdo de libre comercio con los Estados Unidos en forma incondicional. Siguió permitiendo el desmonte por parte de compañías forestales transnacionales y la construcción de represas hidroeléctricas y carreteras en territorio mapuche. Los objetivos de la guerra espiritual propuesta por José eran las políticas neoliberales seculares impulsadas por los Estados Unidos y aplicadas primero por Pinochet y más tarde por Lagos.

José murió de una hemorragia intestinal en marzo de 2002 y su enfermedad tuvo componentes emocionales, espirituales y físicos. Su amigo Fabián señaló: “José perdió su *newen*. Le vino un tumor por esta batalla espiritual [en contra de las políticas neoliberales]. También estaba nervioso porque el Ministerio de Justicia lo había citado a declarar por el incendio de los camiones de la empresa forestal.” José no había sido el autor material ni intelectual de las protestas en contra de las empresas forestales pero creía que había sido su autor espiritual. Su nerviosismo provenía de la creencia de que su batalla espiritual contra las políticas neoliberales seculares estaba teniendo efectos violentos inesperados.

El *newen* de los *machi* hombres combina la guerra espiritual con la ideología política. Instrumentan cuidadosamente las prácticas políticas para realzar su masculinidad sin que esto represente una amenaza para su rol espiritual, que los Mapuche ven como la antítesis de asumir la autoridad política. No obstante, para ser considerados masculinos, los *machi* hombres deben suscribir a una ideología política y, a través de esta, involucrarse con las autoridades políticas. Recurren a la imagen del guerrero espiritual para sintetizar la espiritualidad y la práctica militar y diversas ideologías políticas en nombre de los Mapuche. Sergio asociaba los guerreros ancestrales mapuche con los jesuitas y la dictadura militar de Pinochet para emprender una guerra espiritual en contra del socialismo secular. José vinculaba los guerreros ancestrales mapuche con los movimientos de resistencia mapuche y las milicias fundamentalistas de Bin Laden para librar una guerra espiritual en contra de las políticas neoliberales seculares del estado chileno, instituidas por Pinochet y promovidas por los Estados Unidos. Creía que los Mapuche debían negociar con un estado democrático porque este atendería sus reclamos y cambiaría finalmente las políticas que los perjudican.

La imagen del *machi* hombre como guerrero espiritual es exitosa porque se adecua a las nociones mapuche históricas de *newen* que incluye la integración de la espiritualidad, el militarismo y la política, así como a las percepciones nacionales de la participación de los hombres en la política. Al no asumir posiciones de autoridad política, los *machi* masculinos son capaces de mantener su autoridad como mediadores espirituales. Al permitir que las ideologías políticas conformen su comprensión espiritual del poder, ellos limitan el número de autoridades políticas con las que interactúan e intercambian favores. A pesar de las diferencias políticas entre los *machi* hombres, el modelo de guerrero espiritual les permite a todos fortalecer el concepto de reconocimiento de nación mapuche, basado en el territorio, el resurgimiento de la tradición y la resistencia a las políticas neoliberales del gobierno.

Las *machi* mujeres recurren al *newen* en su sentido más amplio para involucrarse en políticas pragmáticas apartidarias y negociaciones espirituales de poder. Las *machi* mujeres son negociadoras pragmáticas de poder que utilizan las oportunidades que les presentan los políticos. La movilidad política y el compromiso situacional con actores políticos son frecuentes entre los indígenas. La novedad de las negociaciones políticas pragmáticas de las *machi* mujeres radica en la manera en que estas mujeres exageran su ostensible conformidad con los estereotipos nacionales de *machi* mujeres como tradicionales y apolíticas, cuando de hecho trascienden las normas tradicionales involucrándose con las autoridades mapuche y nacionales.

Los Mapuche generalmente conciben el término política como una participación en las ideologías políticas nacionales que, según creen, implica perder algo de su cultura tradicional. Una mujer mapuche urbana que trabaja en CONACIN me comentó: “Las *machi* son sabias en su comunidad, en su cultura. Pero son ignorantes de política. El estado y los políticos mapuche, los partidos las manipulan como quieren. Cualquier político las puede convencer para ir a marchar.” La *machi* Francisca me comentó: “La *machi* no mete en la política porque puede perder su *rakiduum* (pensamiento). Cualquier partido, no lo meto yo. Yo busco mi *newen* y estoy aquí con mi Chau *Ngünechen*.” Al ver a las *machi* mujeres como asociadas más estrechamente con la tradición, piensan que deberían ser hombres los que se dediquen a la política (Bacigalupo 1994, 1996a; Degarrod 1998; Faron 1964; Stuchlik 1976; Titiev 1951). Las *machi* mujeres sí se involucran en la política pero según sus propios términos. Reflejan las prácticas políticas de muchos Mapuche rurales para quienes los reclamos políticos de autodeterminación y autonomía y los pedidos de beneficios económicos al estado no son mutuamente excluyentes.

Las *machi* mujeres apoyan la idea de una nación mapuche, con territorios ancestrales propios. Pero a diferencia de los *machi* hombres, los *machi* mujeres ejercen su poder independientemente de los partidos políticos y de las ideologías de resistencia. A menudo tienen un enfoque personalizado de la política al apoyar a figuras políticas que, a su juicio, les brindarán mayores beneficios. *Machi* Rocío, por ejemplo, tocó su *kultrung* en el evento para apoyar al Presidente Lagos en el 2000 porque su hijo pertenecía al Partido Socialista y porque Lagos le habló en *mapudungu*.

La política situacional apartidaria de las *machi* mujeres les permite negociar, con fines pragmáticos, con un espectro más amplio de autoridades políticas que el de los *machi* hombres, sin que se las perciba como desleales a un partido político. El esposo de *Machi* Javiera explicó: “Las *machi* mujeres visitan diferentes autoridades porque las invitan con el protocolo correcto. Las *machi* quieren reunirse con las autoridades. Esto no significa que las *machi* apoyen al partido político y la ideología de esa autoridad pero quieren darse a conocer y negociar con la autoridad.”

De un modo similar, las *machi* mujeres participan de los movimientos de resistencia mapuche porque la recuperación de tradiciones y tierras ancestrales es fundamental para su subsistencia y sus prácticas espirituales. Pero no siempre apoyan la resistencia contra el estado chileno. *Machi* Javiera se enfermó en 2001 debido a la construcción del by-pass que destruyó lugares con *newen* donde habitaban los *ngen* de los ríos. “Destruyeron mi *newen* y mis remedios. Ya no puedo curar la gente con el ruido de las máquinas. Ya no me quedan fuerzas”, decía Javiera. En este caso, buscó el apoyo de la Corporación Nacional para el Desarrollo Indígena con el objeto de recuperar los sitios sagrados de parte del gobierno.

Las *machi* mujeres a menudo se quejan de que los movimientos mapuche las han manipulado al politizar su rol como íconos de tradición, pero que no las han tratado con el protocolo correcto. *Machi* Javiera recordó: “El Consejo de Todas las Tierras me invitó a hacer una rogativa pero en realidad era una protesta. Me usaron. A las *machi* que tocaron *kultrung* en la protesta en Temuco los mojaron con mangueras y les pegó la policía.”

Se ha comprobado que la resistencia y el poder de género en sociedades con roles de género polarizados son especialmente complicados. Tal como nos recuerda Abu-Lughod (1990:47), las mujeres resisten y también apoyan los sistemas de poder, pero sus experiencias y motivaciones no deberían atribuirse erróneamente a una falsa conciencia, a una conciencia feminista o a una política feminista. Las prácticas de las *machi* mujeres no son

estrategias destinadas a conferirles empoderamiento a las mujeres. Tampoco las *machi* mujeres son conscientes de cómo sus acciones refuerzan o cuestionan las ideologías dominantes. ¿Cuál es, entonces, la relación entre su mediación y las diversas estructuras de género que conforman su mundo?

Las *machi* utilizan nociones dominantes de poder espiritual femenino y poder político masculino para beneficio propio a fin de promover su concepción de *newen* basado en sus relaciones con animales, entes de la naturaleza y humanos vivos y muertos. La habilidad de las *machi* para obtener *newen* de estos entes les brinda herramientas simbólicas poderosas para la prosecución de objetivos políticos sin comprometerse con las ideologías de partidos políticos. Su enfoque espiritual de la política a partir de *newen* tiene que ver con la identidad, el reconocimiento y el poder interpersonales.

Las *machi* mujeres proyectan sus relaciones recíprocas personalizadas con los *pillu* (espíritus) en sus interacciones con las autoridades políticas, aprovechando las diversas posibilidades que estas les ofrecen. En sus rituales, las *machi* saludan a espíritus y deidades utilizando los títulos honoríficos de “rey”, “reina” y “jefe” y los cubren de ofrendas y rogativas (Bacigalupo 1997). Por su lado, los espíritus reconocen a las *machi* como poderosas y merecedoras del *newen* y del conocimiento que ellos les otorgan<sup>vi</sup>.

De igual modo, las *machi* forjan relaciones con autoridades nacionales y mapuche, honrándolas con rituales para fortalecer el propio *newen* de las *machi* y para ganar reconocimiento. Por ejemplo, en 1986, algunas *machi* de Nueva Imperial legitimaron a Pinochet como “*ülmen, fïta longko*” o poderoso anciano y jefe, mientras que él las reconocía como *machi* poderosas. Las *machi* creían que habían obtenido *newen* con el encuentro. En 1993, con el fin de obtener *newen*, Francisca tocó su *kultrung* en un evento para festejar la aprobación de la Ley Indígena bajo la presidencia de Aylwin: “Me saludó y me dio la mano. El sabía que yo era una *machi* importante.”

Las *machi* mujeres ven al estado como patrón, padre y donante de los Mapuche, lo que reproduce las imágenes nacionales de parentesco de género y refleja las relaciones entre los Mapuche y su deidad *Ngünechen*. Los *machi* piensan que, así como *Ngünechen* otorga bendiciones a quienes llevan a cabo rituales, las asociaciones con el estado traerán beneficios económicos y sociales. *Machi* Francisca dijo: “Le rezamos a *Ngünechen*, le damos trigo, sangre de oveja y él nos da buenas cosechas, animales, lluvias. Si no hacemos *ngillatun*, entonces nos castiga con sequías y heladas. También tocamos el *kultrung* para el presidente para que sea bueno con nosotros... Si no lo apoyamos, entonces ayudará a otra gente.”

Las *machi* mujeres ven a los presidentes democráticos como menos masculinos y menos poderosos que Pinochet, pero con quienes es más fácil negociar para fines pragmáticos. *Machi* Ana, por ejemplo, veía a Pinochet como una figura con poder militar y lo propiciaba para exorcizar a los *wekufe* (espíritus de afuera a veces concebidos como maléficos): “Desde que Lagos es presidente ha habido mucho desorden... Tengo menos poder. En la época de Pinochet, la gente no se rebelaba porque él los mataba. Tienen que respetarme a mí como respetan a Pinochet. Necesito ese *newen* pa’ correr el diablo.”

El gobierno democrático promete beneficios prácticos para los *machi* a través de proyectos gubernamentales, reconocimiento legal y respeto por sus tradiciones y prácticas curativas. *Machi* Javiera dijo: “Me reúno con gente del gobierno porque quiero mostrar que nuestra cultura es valiosa y para que tomen en cuenta a las *machi*. Nos reunimos para que la gente sepa que los *machi* no son brujas sino personas centrales a la cultura mapuche.”

Mediante sus negociaciones espirituales pragmáticas con las autoridades políticas basadas en el concepto de *newen*, las *machi* mujeres intentan transformar una relación jerárquica con el estado –en la que el estado masculino está por encima de ellas– en una relación de reconocimiento mutuo. Si bien las *machi* mujeres no asumen posiciones políticas formales y suelen evitar discusiones de ideologías políticas, el hecho de involucrarse con las autoridades políticas puede leerse en sí mismo como un acto político.

---

<sup>vi</sup> Los Mapuche quieren su autonomía pero también buscan asociaciones con representantes militares y del estado que tienen poder político a nivel nacional porque creen que les entregarán beneficios sociales, políticos y económicos (Marimán 1990: 26–27). Muchas veces los Mapuche votan por la derecha que les prometen orden, progreso y trabajo (*El Mercurio*, Diciembre 30, 2001). Un hombre mapuche me comentó, “Yo voto por la derecha porque es el partido de los ricos. Si voto por los ricos entonces habrá trabajo. Lagos trabaja por los pobres, pero el también es pobre.”

## CONCLUSIONES

Los *machi* de ambos sexos cuestionan la clara separación entre la política y la espiritualidad: los movimientos mapuche y los presidentes chilenos recurren cada vez más al *newen* espiritual de los *machi* para legitimar sus discursos políticos; los *machi* hombres reivindican la legitimidad de los guerreros espirituales y de las ideologías políticas nacionales para politizar sus interpretaciones de *newen*, y las *machi* mujeres reivindican la autenticidad de la tradición y del *newen* para espiritualizar sus interpretaciones de las autoridades políticas nacionales y mapuche. Estas diversas maneras de integrar el poder político y espiritual ilustran las relaciones complejas entre el poder y la resistencia en las negociaciones políticas de los *machi*.

El poder y la resistencia son temas recurrentes en las concepciones de los estudiosos sobre las experiencias espirituales de dominación. Por un lado, Boddy (1989), Comaroff (1985) y Stoller (1995) ven la posesión de espíritus como una forma de resistencia a la dominación racial, política o de género. Steedly (1993), Taussig (1987, 1993) y Tsing (1993), por ejemplo, muestran que los modismos locales de espiritualidad desestabilizan la lógica de control del estado y occidental y se han vuelto históricamente sensibles a las modalidades locales de resistencia cultural. Por otro lado, Abu-Lughod (1990), Brown (1996), Ortner (1995) sostienen que la teoría de la resistencia se ha utilizado en exceso, que la cultura indígena no es un lugar para la resistencia espontánea a las formas culturales dominantes (Hall 1986, Williams 1977) y que las perspectivas hegemónicas no logran abordar la ambigüedad de personas vivientes que luchan con las formas de abordar las desigualdades del cambio (Knauff 1998: 207). El hecho de que los *machi* se involucren con diferentes discursos de autoridad demuestra que la interacción entre el poder y la resistencia es compleja. Las formas mapuche, nacionales y *machi* de poder a veces funcionan juntas y otras veces se contradicen. La simultánea reiteración y resistencia de los *machi* a los discursos mapuche y nacionales de género ilustran la manera en que se crean nuevas formas de poder.

Los trabajos sobre resistencia influidos por Antonio Gramsci (1971) teorizan sobre prácticas ideológicas en términos de una oposición entre ideologías hegemónicas. Estas se aseguran mediante un consenso ideológico y político entre grupos dominantes y subordinados y mediante ideologías contra hegemónicas que resisten a través de la transformación de la conciencia (Burke 1999, Gramsci 1971: 323, Strinati 1995: 165). Contrariamente, la ambivalencia y las contradicciones de las concepciones espirituales de poder por parte de las *machi* mujeres, que no se adecuan a las ideologías de ningún partido político ni movimiento de resistencia, demuestran que las ideologías son, en cambio, fluidas y ambiguas. Al resistirse a las asociaciones ideológicas que los políticos nacionales y los movimientos de resistencia mapuche le adjudican a la práctica *machi*, las *machi* mujeres participan de los conceptos nacionales de que las *machi* son apolíticas. Al mismo tiempo, al apoyar los ideales de los movimientos de resistencia mapuche, que están asociados con el *newen* de los *ngen* (entes dueños) del bosque y con la recuperación del territorio mapuche, las *machi* resisten las políticas neoliberales del gobierno y se convierten en actores políticos.

Las relaciones ambiguas de las *machi* mujeres con las autoridades políticas a través de la experiencia del *newen* ofrecen una nueva lectura espiritual del discurso de poder y resistencia. Utilizan la noción de *newen*, en la que no prevalece la ideología política, para redefinir el poder con fines propios. No solo interpretan a los políticos a través de la lente del poder espiritual sino que utilizan el *newen* obtenido a partir de los encuentros con políticos para influir en los pensamientos (*rakiduum*) y en los corazones (*piwke*) de los presidentes y lograr apoyo para las tradiciones mapuche y para recuperar sus tierras ancestrales. El objetivo de las relaciones pragmáticas de las *machi* mujeres con las autoridades no es resistirse al estado sino más bien aumentar su *newen* para beneficio propio y de otros Mapuche. La ambigüedad de las *machi* mujeres radica en su habilidad para estar en ambos mundos diferentes, para utilizar el paradigma del *newen* con el fin de ganar prestigio en contextos políticos y sociales, mientras permiten que sus prácticas espirituales estén restringidas por normas nacionales de género.

El *newen* es una propuesta alternativa y propia de representación y práctica del poder en el mundo mapuche. Las reinterpretaciones espirituales, pragmáticas y apartidarias de las *machi* mujeres acerca de la autoridad política brindan una nueva comprensión sobre el accionar del poder y las maneras en que este puede manipularse. Ofrece una resistencia epistemológica a los discursos de poder de la sociedad chilena. Su lectura espiritual de los políticos es una desviación radical de los discursos de género de la nación-estado chilena, donde las *machi* mujeres son vistas como símbolos folklóricos subordinados de la indigeneidad. La efectividad de las estrategias apartidarias de las *machi* mujeres para negociar con las autoridades políticas en el Chile democrático, donde la identidad está cada vez más politizada, sigue siendo incierta.

Las *machi* mujeres han aprovechado la separación entre la política de los hombres y la espiritualidad de las mujeres para promover una lectura apartidaria espiritual del poder que ni los políticos ni los miembros de los movimientos de resistencia mapuche ven como algo amenazador. No obstante, las *machi* mujeres tienen un interés

político en mantener sus prácticas. ¿Cuánto tiempo más podrán cubrirse con el velo de la tradición sin identificarse con los Mapuche y las autoridades nacionales que apoyan sus prácticas y hacer esto sin politizar sus identidades? ¿Qué efectos tendrá la creciente politización de las identidades de *machi* sobre sus percepciones de poder?

Si bien aún no es posible abordar estas cuestiones, la formación de una conciencia histórica mapuche en la práctica ritual de las *machi* mujeres está adquiriendo crecientes connotaciones políticas. En mi proyecto actual, *Memoria mapuche, olvido y conciencia histórica chamánica: la construcción de Francisca Colipi y su comunidad mapuche*, examino la continuidad histórica brindada por los *püllu* (espíritus) ancestrales mapuche y cómo los rituales y las narrativas de las *machi* mujeres recrean y legitiman el pasado mapuche en el presente, cuestionan las relaciones de poder entre los mundos mapuche y no mapuche y reinterpretan la historia local.

A través de las narrativas, la posesión de espíritus y el vuelo extático, las *machi* recuerdan y dominan a los ancestros y deidades mapuche y a las autoridades contemporáneas y coloniales para reorganizar las realidades actuales. Vuelven a apropiarse, condensar y transformar imágenes del pasado aplicándolas metafóricamente a los problemas actuales de los Mapuche. Es a partir de estas posiciones de poder y conocimiento que las *machi* cambian ritualmente el mundo, revirtiendo la posición inferior que ocupan los Mapuche en relación con el estado chileno, y tratan de forjar un futuro más promisorio para ellos, sus pacientes y comunidades.

Las narrativas y performatividades individuales de las *machi* demuestran cómo la experiencia personal se politiza como memoria colectiva y cómo estas memorias colectivas politizadas se experimentan en forma personal. Comprender el rol del pasado como un todo en el presente nos permite reflexionar sobre la naturaleza histórica de la existencia humana y sobre el rol que el significado y la creatividad personal tienen en la creación de utopías políticas basados en el *newen* por un futuro mejor. La figura 4 en la que se observan las banderas chilena y *machi* en un ritual colectivo restablece el pensamiento utópico de *newen* como una herramienta para la transformación política y social.



Figura 4: Ritual de ngillatun donde los weichafe o “guerreros mapuche” realizan el awün donde alzan banderas azules y blancas de machi junto con la bandera chilena. Foto comprada a Helen Hughes.

Figure 4: Ngillatun ritual where weichafe or mapuche warriors perform the awün holding shamanic blue and white flags as well as that of the Chilean nation-state. Photograph by Helen Hughes.

**Agradecimientos:** Agradezco a José Mariman, Christian Martínez, Laurel Kendall, Steven Rubenstein, Jonathan Hill, Tom Dillehay, Patricia Richards, Peter van Deer Ver y a dos evaluadores anónimos por sus comentarios al borrador de este artículo.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Abu-Lughod, L.** 1990. “The romance of resistance: tracing transformations of power through bedouin women”. *American Ethnologist* 17 (1): 41-55.

**Alonso, A.** 1994. “The politics of space, time and subsistence: state formation, nationalism and ethnicity”. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.

**Ancan, J.** 1997. “Urban Mapuches: reflections on a modern reality in Chile”. *Abya-Yala News* 10 (3): 1-3.

**Bacigalupo, A. M.** 1994. *The power of the Machi: the rise of female shaman/healers and priestesses in Mapuche society*. Tesis de Doctorado. University of California, Los Angeles.

**Bacigalupo, A. M.** 1996a. "Mapuche women's empowerment as shaman/healers". *Annual Review of Women in World Religions* 4: 57-129.

**Bacigalupo, A. M.** 1996b. "Identidad, espacio y dualidad en los *perimontun* (visiones) de Machi Mapuche." *Scripta Ethnológica* 18: 37-63.

**Bacigalupo, A. M.** 1997. "Las múltiples máscaras de *Ngünechen*: las batallas ontológicas y semánticas del ser supremo Mapuche en Chile." *Journal of Latin American Lore* 20(1):173-204.

**Bacigalupo, A. M.** 2001. *La voz del kultrung en la modernidad: tradición y cambio en la terapéutica de siete Machi*. Editorial Universidad Católica, Santiago.

**Bacigalupo, A. M.** 2002. "La lucha por la masculinidad de *Machi*: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile." *Revista de Historia Indígena* 6: 29-64.

**Bacigalupo, A. M.** 2004a. "Rituales de género para el orden cósmico: luchas chamánicas Mapuche por la totalidad." *Revista Chilena de Antropología* 17: 47-74.

**Bacigalupo, A. M.** 2004b. "Ritual gendered relationships: kinship, marriage, mastery, and *Machi* modes of personhood". *Journal of Anthropological Research* 60 (2): 203-229.

**Bacigalupo, A. M.** 2004c. "Shamans' pragmatic gendered negotiations with Mapuche resistance movements and Chilean political authorities." *Identities: Global Studies in Culture and Power* vol 11 (4): 1-41.

**Bacigalupo, A. M.** 2007. *Shamans of the foye tree: gender, power and healing among the Chilean Mapuche*. University of Texas Press, Austin.

**Barrera, A.** 1999. *El grito Mapuche (una historia inconclusa)*. Editorial Grijalbo, Santiago.

**Bengoa, J.** 1999. *Historia de un Conflicto: El Estado y los Mapuches En El Siglo XX*. Editorial Planeta, Santiago.

**Blest Gana, A.** 1968 (1862). *Mariluán*. Editorial Zig-Zag, Santiago.

**Boddy, J.** 1989. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. University of Wisconsin Press, Madison.

**Brown, M.** 1996. "On Resisting Resistance". *American Anthropologist* 98 (4): 729-749.

**Burke, B.** 1999. "Antonio Gramsci and Informal Education". En *The Encyclopedia of Informal Education*. <http://www.infed.org/thinkers/et-gram.htm>

**Campos, L.** 2002. "La Problemática Indígena en Chile. De las Políticas Indigenistas a la Autonomía Cultural". *Revista de la Academia* 7: 39-58.

**Cayuqueo, P y W. Painemal.** 2003. "Análisis Político Mapuche: Hacia un Imaginario de Nación". *Azkintue: Periódico Nacional Mapuche*, Octubre (#1). (disponible en <http://www.nodo50.org/azkintuwe/>).

**Comaroff, J.** 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance*. University of Chicago Press, Chicago.

**Conklin, B.** 1997. "Body Paint, Feathers, and VCR's: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism". *American Ethnologist* 24 (94): 711-37.

**Conklin, B.** 2002. "Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest". *American Anthropologist* 104 (4): 1050-1061.

**Convenio N. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.** Entrada en vigor: 5 de septiembre de 1991. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo (Naciones Unidas).

**Degarrod, L.** 1998. "Female Shamanism and the Mapuche Transformation into Christian Chilean Farmers". *Religion* 28: 339-350.

**El Araucano.** 1927. "El Veneno entre los Indígenas." 1 de septiembre, Año II(14):2-3.

**El Araucano.** 1929 "A mis Araucanos." 1 de febrero, Año IV (3):2-3.

**El Mercurio.** 2001 "El voto Mapuche." 30 de diciembre.

**El Mercurio.** 2002. "ONGs foráneas en el conflicto Mapuche." 7 de marzo.

**Escobar, A.** 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press, Princeton.

**Faron, L.** 1964. *Hawks of the Sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

**Foerster, R. y S. Montecino.** 1988. *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970)*. Centro de Estudios de la Mujer, Santiago.

**Foerster, R. y J. Vergara.** 2003. "Etnia y Nación en la lucha por el Reconocimiento. Los Mapuches en la Sociedad Chilena". En *Mapuches y Aymaras: El Debate En Torno al Reconocimiento y los Derechos Ciudadanos*, editado por H. Gundermann, R. Foerster y J. Vergara, pp: 105-178. Universidad Católica de Chile, Santiago.

**Foucault, M.** 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Colin Gordon, ed. Pantheon Books, New York.

**Gramsci, A.** 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Lawrence and Wishart, Londres.

**Hall, S.** 1986. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity". *Journal of Communication Inquiry* 10 (2): 5-27.

**Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera.** 2003. *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Chile*. LOM Ediciones, Santiago.

**Knauff, B.** 1998. "Creative Possessions: Spirit Mediumship and Millennial Economy Among Gebusi of Papua New Guinea". En *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from African and Melanesia*, editado por M. Lambek, Michael y M. Strathern, pp: 197-209. Cambridge University Press, Cambridge.

**Las Últimas Noticias.** 1999a. "Lanzan millonario plan para Mapuches." 6 de agosto.

**Las Últimas Noticias.** 1999b. "140 mil millones para Mapuches." 6 de agosto.

**Lira, M.** 1867. *A Orillas del Bio-Bio*. Imprenta El Independiente, Santiago.

**Lira, M.** 1870. *Gualda*. Imprenta El Independiente, Santiago.

**Mariman, J.** 1998. "Lukutunmapu y el movimiento Mapuche". Documento electrónico, disponible en <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar6.html>, accessed 30 de marzo, 2001.

- Marimán, J.** 2003. “Análisis político Mapuche: Identidad fragmentada”. *Azkintue: Periódico Nacional Mapuche* Diciembre (#2). (disponible en <http://www.nodo50.org/azkintuwe/>),
- Marimán, J.** 2004. “El gigante silenciado”. *Azkintue: Periódico Nacional Mapuche*, Marzo (#4). (disponible en <http://www.nodo50.org/azkintuwe/>),
- Marimán, P.** 1990. “Algunas consideraciones en torno al voto Mapuche”. *Liwen* 2: 25-35.
- Mariman, P, S. Caniuqueo, J. Millalen y R. Levil.** 2006. *Escucha Wingka!: Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro*. Lom, Santiago.
- Martínez, C.** 2009. “Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública”. En *Las Disputas por la Etnicidad en América Latina: Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, editado por C. Martínez y M. Estrada, pp: 135-153. Catalonia Ediciones. Santiago.
- Millaman, R.** 2001. “Mapuches Press For Autonomy”. *NACLA Report of the Americas* vol. XXXV (2): 10-12.
- Muehlebach, A.** 2003. “What Self in Self-Determination? Notes From the Frontiers of Transnational Indigenous Activism”. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10 (2): 241-268.
- Muga, A.** 2004. “A 10 años de la promulgación de la Ley Indígena: Las contradicciones de Lagos”. *Azkintue: Periódico Nacional Mapuche*, Enero (#3). (disponible en <http://www.nodo50.org/azkintuwe/>),
- Neruda, P.** 1951. *Poesías Completas*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- Ortner, S.** 1995. “Resistance and the Problem of Ethnographic Representation”. *Comparative Studies in Society and History* 37 (1): 173-193.
- Pinto, J.** 1991. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
- Pinto, J.** 2000. *De la Inclusión a la Exclusión: La Formación del Estado, la Nación y el Pueblo Mapuche*. Instituto de Estudios Avanzados, Santiago, Chile.
- Richards, P.** 2004. *Pobladoras, Indigenas and the State: Difference, Equality and Women’s Rights in Chile*. Editorial Rutgers University, Piscataway, New Jersey.
- Steedly, M.** 1993. *Hanging Without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Post-Colonial Karoland*. Editorial Princeton University, Princeton.
- Stoller, P.** 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. Routledge, New York and London.
- Strinati, D.** 1995. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. Routledge, London.
- Stuchlik, M.** 1976. *Life on a Half Share*. C.Hurst & Company, London.
- Taussig, M.** 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Editorial University of Chicago, Chicago.
- Taussig, M.** 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Routledge, New York.
- Titiev, M.** 1951. *Araucanian Culture in Transition*. Editorial University of Michigan, Ann Arbor.
- Toledo, V.** 2008. “La Declaración Interpretativa de Chile al convenio 169: Un desafío al derecho internacional y un error estratégico del gobierno de Bachelet.” *Noticias del Sur: Observatorio de Política Latinoamericana*. 10 de enero



2008.

**Tsing, A.L.** 1993. *The Realm of the Diamond Queen*. Editorial Princeton University, Princeton.

**Vergara J.** 2000. “La Cuestión Nacional y el Rol del Estado en los Procesos de Integración Étnica en el Debate Latinoamericano y Chileno”. *Revista de la Academia de Humanismo Cristiano* 5: 127-170.

**Villalobos, S.** 2000 “Los antiguos indígenas de la Araucanía fueron protagonistas de su propia dominación.” *El Mercurio*, 14 de mayo.

**Williams, R.** 1977. *Marxism and Literature*. Editorial Oxford University, Oxford.