



AGENDA DE LAS MUJERES

EL PORTAL DE LAS MUJERES ARGENTINAS, IBEROAMERICANAS Y DEL MERCOSUR.

Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche por José Bengoa, Director Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI

Hace un tiempo atrás tuve la ocasión de conversar largamente con Juanita Trango, machi de Paicaví. Ella no puso objeción a que grabara la historia de su vida; su experiencia de niña en los fundos de la zona, el trabajo doméstico en Concepción, el regreso a la comunidad, el matrimonio y finalmente la "llegada del poder", su transformación en machi.¹ En este artículo he seguido fielmente el relato de la machi Juanita en el orden en que ella me lo dictó. Sin importar demasiado la verdad o falsedad de los hechos, tiene la importancia de ser un discurso prototípico.²

En la cultura mapuche actual, la machi es una de las instituciones más importantes. En ella se expresa la identidad étnica y la resistencia cultural del pueblo. Es lo que quisiera describir y explicar en este trabajo.

EN RECUERDO DE LOS ANTIGUOS: LA LIBERTAD Y LA TRAICION

Andrés Porma era el cacique principal [ñudol lonco] de toda esta región. El mandaba las reducciones de Lanahue, Huentelolén y toda esta parte. Era mi bisabuelo. Mi mamá se llamaba Juanita Silva Porma. Yo vivo aquí en la tierra que era de mi mamá. El cacique juntaba a la gente en una "cancha" que queda un poco más allá. Se tapaba la cancha de gente. En ese tiempo éramos todos muy ricos en tierras y animales. Para los nguillatunes se mataban muchos animales, se bailaba, se bebía y se rogaba a Nguetchén. Las cosas se hacían bien, la gente confiaba en sus caciques.³

Después vinieron a medir todo esto, llegaron los fundos y los gringos. Les quitaron la tierra a los mapuches. El cacique Andrés Porma fue dos veces a Santiago a reclamar por todo eso que estaba pasando. No le hicieron caso. La última vez lo traicionaron. Lo entraron a una casa muy bonita, como un palacio dicen que era. Allí lo traicionaron; le tiraron cuestiones [calcu]⁴ y se murió con las cosas que le hicieron allá en Santiago.

El discurso de la machi comienza con el recuerdo del pasado independiente del pueblo, de la comunidad. Riqueza pasada, comunidad constituida en torno al cacicazgo y la rogativa a Nguetchén. El recuerdo de tierras y gente en abundancia va junto a la riqueza en animales y en alimento, sobre todo en las fiestas.

El pueblo que vivía en libertad se encontraba unido en torno a sus autoridades, a sus caciques. Hasta que vino la ocupación de la Araucanía, la llegada del hombre blanco.

Elemento central de la unidad del pueblo era y debe ser la colectiva creencia en Dios. Es el centro del discurso de la machi, verdadera guardiana de las tradiciones, de la cultura y de la religión.

La idea de Dios entre los mapuches ha variado a lo largo del período de contacto con los españoles y chilenos. Los primeros cronistas entregan una imagen animista de la religiosidad mapuche. Sería de este tipo la creencia en los pillanes, fuerzas espirituales de diverso tipo y categoría que vivían en los volcanes especialmente y en los seres vivos de la naturaleza. El guerrero que moría en batalla, se decía, pasaba a convertirse en "pillán" y moraba en los árboles, los animales, los volcanes. La naturaleza aparecía llena de fuerzas espirituales, en íntima relación con los humanos. El animismo de los cazadores recolectores pareciera que no poseía la idea de un ser superior y creador. Como es sabido, no hay relato de la creación entre los mapuches. La historia comienza con el gran diluvio que inundó estas tierras y al finalizar, gracias a la acción del gran poder de los volcanes, Tren Tren Vilú (la culebra que surge de la tierra) permitió a los mapuches poblar el territorio.⁵

Una segunda idea de ser superior surge del contacto con los españoles y la religión cristiana. Es una idea que, sin abandonar totalmente el animismo, asume la existencia de un ser superior, inmaterial y todopoderoso. Es Nguetchén, origen de una espiritualidad monoteísta, en que los pillanes quedan reducidos a fuerzas espirituales inferiores, benéficas y maléficas.

En los relatos que entregan las machis se confunde el relato antiguo con el moderno. El primero da origen a los linajes totémicos; el segundo origina el nguillatún, el rito:

Hubo un gran cataclismo. La tierra se hundía y el mar se salía. Los hombres arrancaban y se subían a los cerros. Los que no alcanzaban se convertían en piedras y en peces. Arriba de los cerros se juntaron los hombres. Una niña se encontró con un león y se casó con él. Después bajaron las aguas. La niña tuvo un hijo, mitad hombre, mitad león. Por eso son fuertes los mapuches.

Los linajes surgen de esta unión primigenia entre los hombres y la naturaleza: los hombres piedra (currá), los hombres-león (pangui), los hombres serpientes (vilú), los hombres cóndor (mangue) y muchos más.⁶

Y los hombres subieron a los cerros, porque no cesaba de llover, y la tierra se llenaba de agua. Arriba de los cerros los hombres miraban la gran culebra del mar, Cai Cai Vilú, que subía y subía las aguas. Dijo el Ten Ten la gran culebra de los volcanes: "Salvemos a los hombres, que no se acaben los hombres". Y subía los cerros cada vez más alto acercándose cada vez más al sol. Se ponían cantaritos sobre sus cabezas para protegerse. Y los hombres rogaron a Nguetchén que los salvara de las aguas. Hicieron nguillatunes [rogativas] y Nguetchén los escuchó. Empezó a bajar el nivel de las aguas, y la tierra se secó. Los mapuches poblaron la tierra y desde ese día no hubo más diluvio.

En este relato, es el ser superior el que aplaca las fuerzas naturales mediante la invocación a través de un rito, el nguillatún. Estamos en presencia de un mito de corte religioso ceremonial, que explica la comunidad constituyéndose a través del rito. En el relato anterior, la comunidad o linaje se constituye a partir de su fusión con la naturaleza. Animismo no ritualizado de los cazadores-recolectores, primero en el tiempo; y animismo ritualizado en torno a un ser superior a la naturaleza misma, de los horticultores, ganaderos y cada vez más sedentarizados mapuches del período colonial.⁷

Los cronistas más tempranos, siglo XVI, no consignan la idea ni el término Nguetchén, el cual sólo comienza a aparecer en el siglo XVII y se generaliza en los relatos posteriores. La evolución de la idea de ser superior culmina con el concepto de "Chao Dios", señor (chao) y la utilización del término cristiano "Dios". No es común como expresión, aunque se la utiliza.⁸

La sociedad mapuche independiente se unía en torno a los caciques, y éstos se constituían a partir de la relación totémica que había dado origen a los linajes. El rito a Nguetchén, el nguillatún, era el otro elemento de renovación constitutiva del linaje y la comunidad. La rogativa realizada por el linaje venía a recordar el momento fundante en que Nguetchén los había salvado, en que habían nacido el

linaje, en conjunción con el poblamiento de la tierra.

Pero se produjo la ocupación y los caciques murieron, como consecuencia de extraños maleficios que les hacían los señores de Santiago. Les quitaron las tierras, los maldijeron, los empobrecieron. Las fuerzas espirituales mapuches no fueron suficientes para resolver estos males, no los pudieron detener. Allí comenzó una historia de disolución del pueblo. Se acabó el cacicazgo, la comunidad se empobreció, apareció el trabajo asalariado en los fundos y haciendas de los huincas (visto como esclavitud). Las machis se defendieron y se defienden de la desintegración cultural, en los símbolos de la religión.

CORRIDAS DE CERCO. LA TIERRA ROBADA

La historia de la abundancia, de la vida en libertad, se opone a la historia moderna de la iniquidad. El primer tema recurrente es la tierra, la "gente de aquí", traducción más correcta de la voz "mapuche".⁹ Después de siglos de defensa de su sistema de vida, de sus territorios, dicen, "se nos entraron los huincas", forma de expresar la ocupación de la Araucanía.

La voz huinca tiene larga data. Pareciera que se conjugaran dos vocablos: por una parte, la presencia "inca", primeros invasores extranjeros organizados.¹⁰ Por otra, la palabra mapuche "huincan", esto es, robo, ladrón, robar. Hay autores que no señalan esta última, pudiendo pensarse que proviene del sustantivo huinca; esto es, por ser los extranjeros (los huincas), ladrones de tierras, se lo utiliza también como verbo. Difícil dirimir la cuestión del origen; lo concreto es que, hoy día, huinca es el no mapuche, el extranjero, el gringo (alemán, italiano, o de cualquier nacionalidad) y el chileno. Representa un concepto de oposición de identidad: huinca se opone a mapuche. Ahuincarse (castellanizado) significa perder la pertenencia al pueblo y comenzar a usar las costumbres, el vestuario, el idioma, de los huincas, de los chilenos. Ahuincarse en el lenguaje mapuche actual es, en la terminología antropológica, aculturarse.

Así dice mi hermana que tengo ahí, ya vieja es, no es verdadera línea ésta.¹¹ La reducción dicen que tenía más de ochocientas hectáreas. Que le conversaba a la finada de mi madre, que le decía: "Parece que le está dándole mucho al huinca". "Déjelo no más, hija", decía. Y le decía, "para que cerque". Y entonces a lo que quiso el rico hizo la línea aquí [se refiere al límite de la propiedad]. Mi hermana dice: "Si la línea no era ésta; si yo me recuerdo que la línea era donde hay una casa vieja". Somos todos nacidos, nosotros, en esta casa. Ahí era la casa de mi finada madre y fuimos todos criados en esa casa.

Entonces vinieron los señores del fundo, y de a poco, de a poco, todos los años arreglaba el cerco. Venían cercando otro poquitito más. Sus tres trancos para adentro al lado de nosotros, hasta que llegaron ahí donde está ahora.

Yo misma, le juro que yo misma y otra hermana que está en Santiago, plantamos eucaliptus y yo planté piñas ahí para que ellos no pasaran más acá. Ahí llegaron la línea. Ahí se pararon.

La machi posee plena conciencia de la expropiación territorial. El territorio demandado no es el de los antiguos; ésta es "toda la tierra", antes de que llegaran los huincas. Se reconoce solamente el territorio entregado en los títulos de merced, una vez que el Estado chileno declaró fiscales todas las tierras al sur del río Biobío y procedió a regularizar la propiedad.¹²

La tierra que tenemos ahora no es la tierra verdadera. Esta no es la línea [de demarcación]; no es el título que tiene la Marcelina. Por eso nosotros reclamamos la línea antigua.

La descendiente del lonco cacique de la comunidad posee el título de merced, que le corresponde por línea directa con el beneficiario. El título le fue entregado en 1906, y efectivamente señala más hectáreas que las actuales. Esta comunidad viene peleando esas tierras desde hace décadas. Durante la reforma agraria, el fundo vecino que poseía las tierras en litigio fue expropiado, y se constituyó un asentamiento campesino en el que participaron varios mapuches de la comunidad. Se produjeron fuertes enfrentamientos entre los comuneros y los campesinos; el conflicto continúa hoy día con los parceleros beneficiarios de la Reforma Agraria muchos de ellos o mapuches puros o mestizos¹³ y con empresas que han comprado esas parcelas.

La tierra implica conflicto entre los mapuches y la sociedad huinca que ocupó y ocupa los territorios, entre los campesinos mestizos o indígenas y la comunidad, entre los propios comuneros que comprenden de diversa manera los derechos de tierra que les correspondería en los lugares usurpadas.

Me vinieron a buscar temprano en la mañana. Que me levantara antes que aclarara. Que llevara el cultrún y todas las cosas necesarias. Que iban a correr el cerco.

Fuimos allá. Estaba toda la gente. Allí esperaban a la machi. Comencé a tocar mi cultrún y cantar. Recordé a los antiguos, a mis padres que habían vivido aquí en esta tierra. La gente hizo más rucas al otro lado del cerco. Corrimos la línea. Había banderas y todos me rodeaban mientras yo cantaba.

Después llegó el rico acompañado de carabineros y mucha gente de afuera. Les mostramos los títulos, que decían clarito cuánta tierra teníamos antes que nos corrieran la línea. Yo cantaba y rezaba a Nguechén para que nada nos pasara a los mapuches. De ahí no nos sacaron. Puros palos y piedras tenían los hombres, pero no nos sacaron. Reclamamos la línea antigua.

La presencia de la machi otorga al acto de recuperación de tierras un carácter ritual comunal, al igual que el título de merced, exhibido como prueba irrefutable e histórica de derecho. La recuperación de la tierra se realiza en nombre de los antepasados, en nombre del derecho de ser "gente de aquí", los primeros ocupantes del territorio. Es un rito necesario para la conservación del pueblo.

Este hecho ocurrió aproximadamente en 1970 y se lo recuerda como un alto momento de la vida comunitaria. En esos años hubo otras rogativas y muchas comisiones fueron enviadas a Santiago a pelear por las tierras usurpadas. Una parte de ellas fue entregada a la comunidad, y otra continuó en litigio hasta el día de hoy. Durante 1991, se repitieron estos hechos y hubo nguillatunes, tomas y comisiones a Santiago.

Las machis son parte de la conciencia cultural de los mapuches. Ellas y los descendientes de caciques que aún mantienen alguna tradición,¹⁴ son los principales depositarios del discurso rescatista de sus territorios. La tierra usurpada aparece de manera central en su discurso de conservación y resistencia étnica.

LA SOCIEDAD GANADERA Y EL APRENDIZAJE DE LA PROPIEDAD

Desde hace poco más de cien años, los mapuches viven en la sociedad chilena y son parte de ella. La experiencia del trabajo asalariado en fundos y haciendas, por un lado, y en la ciudad, como "empleadas domésticas", por otro, se ha generalizado.

El trabajo asalariado ha sido visto por la cultura mapuche como parte de su proceso de destrucción. En el caso del trabajo agrícola en los fundos, implica objetivamente una pérdida de independencia, de la capacidad de autosuficiencia de la economía campesina. Se trabaja "para otro" en las tierras y con los recursos que antes eran de la comunidad. La aparición de la propiedad privada fundiaria es vista como una expropiación de la comunidad. El conflicto entre comunidades y haciendas no sólo ocurre al nivel de las disputas por tierra, sino también en torno al trabajo. La conciencia social de los mapuches surge de este hecho.

Entonces yo me crecí, crecí, mi finada madre falleció. Entonces dentramos todas de cocineras. Yo entré primero de jardinera, estaba de niña joven.

Me vino a buscar mi hermana y me dijo: "Dice la señorita Mercedes así se llama la gringa, la rica por qué no trae a las chiquillas para que vengan a limpiar el jardín". Entonces yo entré a trabajar ahí.

Estos hechos deben haber ocurrido en el año 1945 aproximadamente. El fundo poseía casas patronales amplias, un gran jardín y labores agrícolas comunes a la zona: siembras de trigo, principalmente, y ganadería vacuna.

Yo tengo muchas cosas que conversarle de los ricos [se dirige la machi al entrevistador JB], porque los ricos eran abusivos. Porque muchas veces la gente robaba por hambre, porque no tenían cómo trabajar.

La conciencia de la injusticia que vive su pueblo está presente en la machi. Las machis son personas excepcionales dentro de sus comunidades, de gran inteligencia y, en especial, de una alta percepción histórica. Su papel o función social es, justamente, ser "guardianas del bienestar" de su pueblo.

Y así fue ... ese Ignacio Maribur que es tío de este hombre [señala a su marido, que participaba de la entrevista], le contaré lo que le ocurrió. Estábamos nosotras limpiando tostado [trigo tostado para hacer harina tostada]. Y lo llevaron preso. Lo llevaron al finado Maribur. el cochero que le decían. El que lo llevó decía "que ese era bueno para la carne".

Pero, le repito, robaban por hambre, porque no tenían cómo trabajar, no tenían nada. Porque antes los mapuches no tenían cómo trabajar [en sus tierras], no tenían bueyes, por ejemplo.

Uno de los temas recurrentes en el relato de la historia postreduccional es la falta de elementos de trabajo. Los mapuches independientes eran principalmente ganaderos, su actividad agrícola era mínima y sólo con fines de subsistencia. Eran muy pocas las familias que poseían animales de trabajo, aperos de labranza e incluso conocimientos que les permitieran organizar una economía campesina propiamente tal en sus hijuelas. Así lo observaron los primeros misioneros extranjeros que, a comienzos del siglo, fueron a la Araucanía a establecer sus misiones. Por ello, tanto anglicanos (Misión Araucana de Quepe y Chollcholl) como metodistas (Escuelas Agrícolas de Angol e Imperial), e incluso los capuchinos católicos (Padre Las Casas y Boroa), instalaron escuelas agrícolas y realizaron programas de enseñanza de este tipo. El Estado, hasta la década del cincuenta, no llevaba a cabo programas de fomento rural entre los mapuches y los dejó abandonados a su suerte.

Entonces, ahí en el fundo había un galpón, una bodega grande; allí los colgaban a los que pillaban con robos. Muchas veces no eran los animales de ellos, eran animales de otros ricos. Pero igual. Los colgaban ahí: del cogote sería, del brazo sería, los encerraban. La sonajera [gritos] que tenían, daba lástima oírlos.

A los trabajadores del fundo los echaban de las cercanías de los galpones, a la tardecita, como a esta hora, para que no oyeran. A la tardecita estaban castigando a los detenidos en el galpón o en la bodega. Y nosotras -las mujeres- haciendo comida, limpiando tostado, en la pieza. Para que no se imponga la gente, a todos los trabajadores los echaban para la vega.

Entonces a los carabineros les daban de tomar bien [alcohol]; bien picuchos [borrachos] los carabineros, bien curados, entonces ahí tenían valor y hacían lo que se les ocurría con los presos.

Estaba ahí cerca la cocina donde les hacían la comida a esos ricos y nosotros estábamos allí limpiando trigo, otra limpiando porotos, así estábamos. Habíamos tres mujeres ahí. Entonces todo lo que decían los carabineros, nosotros lo escuchábamos. Tomaban onces con vino y decían: "Va a ver no más, va a tener que dar no más la soltura ..." y decían, "ligerito le vamos a dar, colgadito, va a tener que sacar la pepa.15 Dice que ahora no quiere sacar la pepa, pero va a tener que dar".

Muchas veces no sacaban ninguna cosa. Amarraditos de aquí de las muñecas, unas veces no llegaban con carne, otras veces sí ...

El cuatrero fue el principal delito en los campos chilenos durante el siglo pasado y las primeras décadas de éste, sobre todo en las tierras del sur, en la Araucanía recién colonizada. La sociedad indígena prerreduccional no estaba sometida al régimen moderno de la propiedad privada, aunque existiera el comercio en gran escala. Las tierras y los pastos no tenían propiedad en el sentido preciso de la palabra, aunque el territorio poseía dominio. Se trataba, entonces, de la trasposición a la ganadería de los derechos territoriales de caza y recolección. El cacique y su linaje ganadero utilizaban ciertos pastizales, aguadas, territorios de invierno y verano, pasos de cordillera, en su ganadería trashumante. Otro linaje o grupo ganadero no podía utilizar los mismos, a riesgo de declarar una guerra. Es por ello que cuando los indígenas hacen transacciones de tierras con los españoles o chilenos, no aciertan a delimitar precisamente sus territorios; por lo general comprenden los de otros vecinos o se traslapan y muchas veces varios caciques venden un mismo terreno sobre el cual todos creen tener derechos.

La propiedad sobre los ganados estaba más desarrollada, conociéndose en el medio mapuche la marca de animales.¹⁶ El cacique, jefe del linaje o grupo familiar ganadero, era el dueño de los animales colectivos y decidía sobre las ventas, compras, matanzas. Cada persona poseía también sus propios animales, que pastaban en conjunto con los de la agrupación. Pareciera ser muy antigua la costumbre, que se mantiene hasta hoy, en que el padre regala animales a los niños como signo de buena suerte, de fertilidad, pero también para irles formando un fondo de ahorro. Por lo general, la mujer, cuando se casa, se lleva sus animales, además de la dote que paga el padre.

A pesar de que la propiedad sobre los ganados estaba definida, la acumulación excesiva de animales estaba socialmente limitada. Dos mecanismos de limitación operaban en la sociedad mapuche prerreduccional: el maloqueo de animales y la matanza festiva. El maloqueo se producía cuando varios linajes circunvecinos veían que una agrupación se enriquecía más de la cuenta. La matanza festiva también era una forma de reparto colectivo de los excedentes. Tanto los cronistas como los viajeros extranjeros que se adentraron en el territorio se extrañaron de las enormes matanzas de animales ("carneaduras") y las fiestas que las seguían. En general, puede decirse que los mapuches acostumbraban "carnear" animales sin mayor preocupación ni por su propiedad, ni por su utilización completa. Era lo normal en una sociedad ganadera de amplios territorios desocupados, y donde además abundaba el ganado bagual, sin propietario.

A esta sociedad indígena ganadera, hay que agregar la existencia de una sociedad fronteriza, que operaba en la frontera del Biobío y se prolongaba hasta la zona del Maule. Esta región era dominada también por una población vagabunda y ganadera, que tampoco estaba clara y plenamente habituada a la propiedad privada y sus exigencias. El bandidismo y el vagabundaje fueron dos temas importantes hasta bien entrado el siglo XX, ambos de la mano con el cuatrero o abigeato, delito propio de las sociedades ganaderas en consolidación.

El cuatrero había alcanzado tales proporciones en las últimas décadas del siglo pasado, que ponía en peligro la colonización extranjera y la "puesta en producción" de haciendas y fundos. Para controlar esta "verdadera plaga", como se decía por ese entonces, el gobierno de la época encargó a un capitán de apellido Trizano que organizara una "guardia rural". A estos policías de campo se les llamó "los trizanos", y eran conocidos y famosos por su fiereza en reprimir el bandidaje, vagabundaje y cuatrero. Los llevaban al río. Una vez yo estaba presente. Traían a un reo, un preso que traían. Nosotros sabíamos todo lo que hacían los ricos antes. Yo estaba niña joven. Por lo menos que tendría mis dieciocho años. Yo sé de todas las durezas que hacían los ricos antes. Los llevaban al río. Le hacían jaboncillo y les llenaban de jaboncillo [les daban a beber] y les pisaban la guata. Esto era lo que hacían

los carabineros antes. Autorizaban los ricos: "háganlo así". Como los carabineros eran abusivos. Son todavía, pero ahora se sujetaron más, no hacen tanta fechoría como hacían antes. Ahora se sujetaron más.

Antes era peor. Le pisaban la guata: "Ya, toma agua, indio de mierda", le decían; "¿no eres bueno para la carne?" y déle con un jarro de agua. Déle el jaboncillo. Le echaban hasta por la nariz y el agua le salía hasta por los ojos. ¿No ve? Esas eran las cosas que hacían los ricos.

Años difíciles para los mapuches. Debían acostumbrarse a la propiedad privada; olvidarse de "que todos los campos eran nuestros" y de que "el que tenía hambre podía carnear un animal". La sociedad chilena debía transformar al indio en fuerza de trabajo agrícola, y también urbana. Hubo misiones y hubo escuelas, pero sobre todo hubo represión. Fue la criolla política de "civilización" de la fuerza de trabajo, como ha debido hacer la propiedad y el capital en todas partes.

LA MUJER MAPUCHE: MIGRACION, EMPLEO DOMESTICO Y SUBORDINACION

Las mujeres mapuches, en un alto porcentaje, tienen la experiencia del empleo doméstico urbano. Son reclutadas a través de los fundos, de otras niñas que se han ido a la ciudad y, sobre todo, como consecuencia del encierro y pobreza que viven las comunidades. La ilusión de la ciudad es muy grande; la experiencia, en cambio, es generalmente negativa. Allí se descubre el racismo, la no pertenencia racial sobre todo y cultural a la sociedad chilena. La experiencia de discriminación sólo puede realizarse fuera del medio social propio. En la comunidad no hay conciencia directa de discriminación. En el fundo de la vecindad, la diferenciación es mínima: la oposición principal es entre ricos y pobres, los unos que abusan sobre los otros. En la ciudad se aprende a ser extranjero, a ser racialmente diferente, y se adquiere conciencia étnica, resentimiento étnico. No es por casualidad que todos los movimientos sociales y organizaciones indigenistas surgen en las ciudades o luego del impacto urbano, o a lo menos como

Los movimientos sociales, organizaciones marginales surgen en las ciudades o luego del impacto urbano, y a lo menos como consecuencia de él: la aspiración de integración bloqueada por el racismo.

Me fui para Concepción. Estuve empleada un año. Fue de esta manera: nosotros vivíamos las dos con mi hermana. Ella se casó y yo me busqué mi parte. ¿Cómo ella iba a estar casada y yo junto con ella? Yo tendría que salir y buscarme la mía para poder respirarme bien también. Entonces quedó ella en esa casa antigua donde falleció la finada de mi madre y fuimos criados todos nosotros. Entonces me fui para Concepción.

Me fui donde un caballero que era profesor y tenía un bonito chalet. Tenía tres chiquititos. Yo lo ayudé a criar esos chiquititos. Después nos disgustamos, nos dimos unos abrazos con la patrona: me dijo: "china de mierda, india de mierda". Porque uno se cansa también de estar sirviendo a cada rato: "haga esto, haga esta otra cosa". Aunque uno no tenga importancia, por hacer el aseo, por hacer otra cosa, por estar parada. Y yo le dije: "Me voy para el campo; usted me retó y me retiro". "¿Crees que no voy a encontrar otra empleada?", me dijo. "Encontrarás otra empleada, pero no tonta como yo", le dije. Era añiñada también. Entonces me vine. "Tal día me voy a ir", le dije. "Le aumento un peso", me dijo. "Búsquese otra empleada, mejor. Tengo buena mano, con el favor de Dios", le dije, "para ganarme la vida en cualquier parte". De ahí no me quise quedar, para que ellos no se encapricharan más conmigo. Entonces me vine.

La mujer mapuche: su posición social

En la sociedad mapuche postreduccional, la mujer juega un papel subordinado; su posición ha perdido valor en la medida en que se ha empobrecido la sociedad. En el período independiente, las mujeres eran parte de los recursos económicos de la familia, del linaje. Eran, en primer lugar, objetos de intercambio sumamente valorados. Servían para la constitución de alianzas políticas, se trocaban por corrales repletos de animales y eran objetos de aprecio, afecto y cariño. En segundo lugar, eran el elemento material y cultural reproductor de la sociedad. La guerra requería hombres y población; la ganadería también requería de buenos jinetes. Los mapuches tuvieron siempre una política de población planificada y pensada; para ellos, la poligamia era una necesidad demográfica. La mujer que paría era muy valorada, apreciada y colmada de afectos, regalos y presentes. En tercer lugar, las mujeres representaban la mano de obra agrícola y artesanal doméstica. Una casa bien provista era aquella que poseía muchas mujeres para sembrar y cosechar las chácaras y huertos; muchas mujeres tejiendo mantas, muchas mujeres moliendo granos y preparando alimentos. La abundancia de ganados permitía la riqueza comercial. "Rico en mujeres y en ganados", se decía de un ülmen (rico o poderoso). Las mujeres constituían fuertes agrupaciones domésticas. Poseían su propia economía por ejemplo, la venta de ponchos, mantas y textiles y dominaban el entorno del lov (hogar, casa, familia, comunidad). Los hombres, por su parte, tanto por el oficio de la ganadería como de la guerra, pasaban largos períodos fuera de sus hogares y, por tanto, eran las mujeres las que debían organizar los trabajos y tomar las decisiones.

Socialmente, entonces, las mujeres estaban subordinadas, eran parte de los recursos económicos de la comunidad o linaje, y por ello eran transadas y valoradas en animales. Sin embargo, esta subordinación social no implicaba desvalorización, ni falta de espacio propio. Por el contrario, las mujeres poseían un espacio de mujeres el lov, conjunto de rucas que les era privativo y el cual los hombres debían respetar. Los relatos que realizaron mujeres de caciques a los investigadores de fines de siglo pasado muestran mujeres de fuerte personalidad que comprenden y adhieren plenamente a las políticas y guerras de sus maridos (de los hombres).

La posición estructural de la mujer en las relaciones de poder ha sido siempre (digamos: casi siempre) subordinada. Todas las sociedades que conocemos son patriarcales. El matriarcado es desconocido en la historia real, y hay numerosos autores que niegan su existencia y lo remiten a la mitología.¹⁷ Lo que sí es cierto es que, bajo la común forma patriarcal, hay sociedades donde las mujeres "lo pasan mejor" y otras "donde lo pasan peor". Hay niveles objetivos y diferenciados de valorización.

En antropología no se debería confundir el valor objetivo de la posición de la mujer en una u otra sociedad, con el proceso de individuación y personalización ocurrido en las sociedades modernas. No cabe duda de que la mujer mapuche, en los cien años de reducción y contacto permanente con la sociedad chilena, se ha "personalizado", esto es, ha asumido rasgos individuales fuera de su cultura. Muchas mujeres han abandonado sus tradiciones y han individualizado sus opciones; muchas han emigrado para siempre de sus comunidades, llevando al límite su opción individual. Hoy día hay una conciencia del valor del individuo en la sociedad y cultura mapuche, que quizá no había del mismo modo hace 150 o más años. Antes nadie consultaba a las mujeres mapuches cuando se las tomaba por esposas cuando se las pedía; hoy día, los matrimonios son pactados entre los contrayentes.

Este proceso de individuación y debilitamiento de pautas culturales va acompañado del otro proceso: el empobrecimiento de la posición objetiva que la mujer juega en la sociedad. Ciento cincuenta años atrás, el grado de individuación de la mujer mapuche puede haber sido bajo (como era bajo también entre los hombres; los guerreros, por ejemplo); puede haber sido imposible que ella tuviera actitudes o conductas fuera de la norma cultural. Pero, al mismo tiempo, su posición objetiva podía ser muy alta. Y así lo percibimos en los relatos de viajeros en el siglo pasado.

La reducción en comunidades cercenó el espacio propio de las mujeres, lo empobreció al extremo, y desvalorizó sus principales

funciones. Con la reducción se acabaron los intercambios políticos de mujeres para constituir alianzas; el sistema de parentesco se rigidizó, estableciéndose intercambios privilegiados entre comunidades y familias relacionadas. La sociedad mapuche, que poseía una gran libertad de establecer nexos familiares, se "endogenizó", cerrándose al mestizaje interno, a las amplias cadenas de familias abiertas. La mujer, como artículo de intercambio, perdió valor social. Lo mismo ocurrió con su papel reproductivo. La gran abundancia de población no es un factor de riqueza, sino más bien de pobreza. Muchos hijos, ahora implica más necesidades y luego repartir la tierra entre más herederos. Y, por último, el papel de mano de obra agrícola se perdió y fue asumido por el hombre, convertido por la fuerza de guerrero ganadero en campesino de subsistencia.

La mujer mapuche en la sociedad postreduccional queda en una extraña e incómoda situación. No posee el valor objetivo que tenía en el período anterior, pero tampoco ha cambiado o variado su estatus subordinado en la sociedad. El mundo poligámico mundo de mujeres se va terminando de a poco; el poder que otorga servir una mesa rebosante de comida también se ha perdido.

La mujer mapuche: las leyes de la herencia

La mujer debe abandonar la casa de sus padres cuando se casa. Los mapuches postreduccionales siguen la regla de la patrilinealidad y patrilocalidad de la mayor parte de las sociedades agrarias y campesinas. Antiguamente la patrilocalidad era menos acentuada, en la medida en que la familia o linaje llevaba una vida trashumante y, sobre todo, en la medida en que era posible contraer matrimonio entre familias de un mismo linaje que vivían en el mismo lov. Para sólo dar unos ejemplos, las casas de Quilapán en 1860 agrupaban a más de 300 personas, y las de Pailahueque a unas 400 en la misma época. Pero lo más importante, que marca la diferencia, es que la mujer, al casarse, llevaba consigo sus bienes, sobre todo animales, mantas, prendas de plata, etc., y aportaba con cuantiosa dote, consistente en ganados. Por ello, al contraer matrimonio inauguraba una suerte de sociedad económica con su marido, lo que le daba un nivel mayor de igualdad. La pobreza postreduccional acabó con todos estos procesos, y la mujer se encuentra desvalida en la comunidad de su marido, muchas veces viviendo con suegros y cuñados y jugando un papel fuertemente subordinado. En definitiva, el empobrecimiento de la sociedad, la nuclearización de la familia, entre otros factores, eliminaron la valoración objetiva de la mujer mapuche y cercenaron el espacio de las mujeres, que era una característica de la cultura familiar. La falta de valor objetivo y espacio social es quizá lo que explica la fuerte tendencia a migrar de las mujeres mapuches

Social es quizás lo que explica la fuerte tendencia a migrar de las mujeres mapuches.

Cuando llegué de la ciudad de nuevo al campo me fui a vivir con mi hermano. Me fui a trabajar, a atender a un hombre que trabajaba en una oficina de vialidad; era enfermo el hombre, le daban los nervios que no se podía ni hablar con él. Sentía cualquier bulla y me decía: "Juanita, no dentre para dentro", y me echaba. Y después le dieron un traslado para Linares; yo no me quise ir, porque era enfermo. Entonces quedé sin trabajo y me tuve que ir de donde mi hermano.

Entonces después me fui de "agregada" donde una tía de este hombre [de su actual marido], que éramos amigas y éste estaba trabajando en una firma de Antihuala [maderera]. Yo llegué a esa misma casa, y ahí nos conocimos y ahí hicimos el matrimonio. Nos quedamos en esa casa de su tía, pero no teníamos tierra.

Estábamos trabajando un día y mi hermano me dijo: "¿Por qué no se van? Yo les voy a dar un pedazo de tierra, la tierra de su madre", me dijo. "Mientras tanto", dijo, "se viene 'agregada' donde su hermana mayor", donde estuvimos unos pocos días. La tía nos daba puros problemas, y después donde la hermana fue peor.

Las leyes de la herencia mapuche son bastante complejas, tendientes a proteger los derechos de todos los miembros de la familia y a que todos ellos puedan permanecer en la comunidad. Cada familia que se separa puede recibir tierras por los cuatro ascendientes: padre y madre del marido, padre y madre de la mujer.¹⁸ Sin embargo, el patrón privilegiado es la patrilocalidad, esto es, que el marido reciba parte o todo de las tierras de su padre. La mujer, al trasladarse a la comunidad de su marido, no pierde sus derechos, pero no le es fácil hacerlos efectivos los de su padre, ya que se supone tendrá suficientes tierras en la comunidad de su nueva residencia. Si éstas no son suficientes, podrá exigir derechos, siempre que la presión por estas tierras por parte de sus hermanos no sea muy grande. Por lo general, establece relaciones de mediería con algún hermano que vive en la comunidad de origen y que puede atender los cultivos.

Si la madre del marido o la mujer había hecho efectivos sus derechos, éstos pueden pasar a los hijos o hijas (herencia matrilineal). Estos derechos se encuentran ubicados en una tercera o cuarta comunidad, a veces a bastante distancia. Cuando las tierras de la línea patrilocal (marido) son escasas, el hombre o la mujer pueden solicitar sus derechos a los parientes de esas comunidades. Sin embargo, la decisión de establecer residencia en la tierra de la madre es bastante resistida, ya que el marido y mujer son relativamente extraños a esa comunidad, esto es, son parientes en segundo grado. Es resistida esta solución especialmente en el caso de que la mujer decida vivir en tierras de su madre, donde sólo tiene tíos maternos y primos por parte de la madre y donde el hombre (marido) es totalmente extraño.¹⁹

Entonces había aquí en esta reducción una protesta en contra mía, porque estaba aquí yo. Dijo el finado Simón Llancaño: "Esa Juanita que se vaya a la tierra de su marido; así como se casó ella, que se vaya a la tierra de su marido".

Pero yo dije: "Si mi marido no tiene tierra".

Hubo un solo hombre que protestó contra de mí. Los demás no podían protestar, porque era la verdadera tierra, el goce, donde trabajaba la finada de mi madre. De mi herencia de mi madre, eso lo estoy ocupando yo.

LOS SUEÑOS DEL CANELO

La vida de las mujeres que se salen de la norma cultural patrilocalidad, que no se van a la ciudad y se quedan como empleadas domésticas, es complicada en la sociedad comunal. El saltarse la norma implica una situación especial, relación conflictiva con la comunidad, lo que constituye un elemento propicio para asumir funciones especiales, como son las de la machi.

Esta situación especial se expresa en sueños y enfermedades. Todos los autores que han investigado el fenómeno del shamanismo señalan que las personas que asumen este rango poseen características psicológicas, e incluso fisiológicas, de tipo enfermizo, neurótico, hipersensible, etc.

Yo me soñaba. Me soñaba con canelo. Cuando estuve empleada en Concepción me soñaba con canelo; me soñaba que me plantaba el canelo, que yo era machi en esos ratos, pero era en sueño. Yo recordaba y me decía: "Pero, ¿por qué?" Una vez me levanté, me recordé, medio desorientada: "¿Y quién me vino a poner canelo en mi sueño?" Pero no había ninguna cosa. Si era sueño no más.

El canelo es el árbol sagrado de los mapuches. La machi (o el machi) usa sus hojas para sus machituneos (castellanizo la expresión), ya que echan un humo oloroso y chisporrotean: tiene algún parecido con el incienso utilizado en la cultura católica. El rehue --del que hablaré más adelante--, símbolo del oficio de machi, está rodeado de ramas o árboles de canelo. Soñar con canelo es una premonición del destino que le espera a la mujer. Da lo mismo que estos sueños sean de anticipación o de justificación (ex post): lo que importa es que se encuentran en la tradición.

La institución del "peuma" mapuche es de gran importancia en su vida y su cultura. A diferencia nuestra, los mapuches otorgan al pensamiento onírico igual o mayor importancia que al de los períodos de vigilia. El sueño es más importante que el pensamiento, porque permite la premonición y el contacto con esferas de la realidad que la vida diurna opaca y el conocimiento embotado por la conciencia no permite captar. El sueño permite conocer el porvenir y salir del puro presente; trae en imágenes vivas y expresivas la presencia de los antepasados, sucesos ocurridos hace mucho tiempo; esto es, mantiene fresca la memoria y la historia. Y los sueños permiten entenderse con los espíritus y mundos inmateriales.²⁰

Los mapuches poseen un sistemático entrenamiento en materia de recordar los sueños. Todas las mañanas los verbalizan y los interpretan colectivamente, lo cual otorga una gran capacidad de memoria, de repetición y de recuerdos.²¹

La enfermedad es otro elemento premonitorio de la "vocación" que debe hacerse efectiva, de la revelación de que se posee "la misión" de ser machi.

Después, cuando nos juntamos con este hombre [su marido], yo vivía enferma.

No importa tampoco si es cierta o falsa, ex ante o ex post la enfermedad. Lo que importa es que, por más de cien años, las machis han mostrado los mismos signos, haciendo honor a una fuerte tradición no modificada. Pascual Coña, el cacique del lago Budi, relata al padre Ernesto de Moesbach, en la década del veinte (aunque el capítulo de la machi es de un primo de Coña), ritos y costumbres muy semejantes, todos ellos ocurridos durante el siglo XIX.

Entonces le dijo la gente: ¿por qué no quieres hacer machi a tu hija? Nosotros te ayudaremos ... si no la dejas entrar en la profesión se morirá de repente por culpa tuya". (Coña, 333).

Otro estudio señala:

La persona de la machi se aparta de las normas comunes al promedio de su grupo. Sólo viven para la profesión de machi las

La persona de la machi se aparta de las normas comunes al promedio de su grupo. Solo viven para la profesión de machi las personas enfermas que tienen dolores gástricos, opresión al corazón y que sienten frecuentemente la cabeza mareada y la vista nublada.²²

Los machis hombres se caracterizan, por su parte, por el afeminamiento u homosexualismo. Al parecer, antiguamente dominaban los machis hombres, forma cultural de recuperar para la sociedad al personaje masculino que, por diversas razones fisiológicas o psicológicas, no puede o no quiere desempeñar su función masculina: guerrero, cazador, cuidador de ganados, padre, etc. En la década del cincuenta era famoso "Huencullín", machi hombre que aparece en fotos de la época con rebozo, trapelacucha y tenida de mujer. En la actualidad hay varios machis hombres que gozan de mucho prestigio en la región.

La matrilocidad, el carácter enfermizo, la homosexualidad, son todos elementos simétricos que predisponen para la "vocación de machi". Son situaciones erráticas en la cultura que, al no ser explicadas por la norma social, permiten la adscripción a tareas espirituales, relaciones privilegiadas con el mundo de la no-sociedad, el mundo de los poderes, de los males (calcu), de Dios (Nguechén).

LA REVELACION DEL PODER

Los machis dicen: "Los machis son creados como tales, el dios del cielo me ha ordenado, no soy machi de propio intento". (Coña, 331).

El oficio de machi llega por revelación, no por voluntad del propio candidato. Esa es una regla general, y toda machi relata a sus visitas la visión perrimontun que tuvo y que le planteó socialmente la profesión.²³

Allá en Collico había juego de chueca [palín]; a mí me tomó el poder en el juego de chueca.

Entonces de esta manera estaba yo: ellos los hombres estaban en la cancha donde se jugaba a la chueca. A mí me tenían en el cañil [ramada] al ladito de afuera, para atender el "molmol", que le dicen. Me dejaron un plato de mote [maíz pelado], una mesita, todas las cosas de comestible. Cuando estoy mirando yo, y clavé la vista, me dio una corazonada y me latió este brazo [el derecho]. "Pelea irá a haber más rato", dije yo dentro de mí.

Entonces, cuando estaba mirando así, cuando veo que vienen los jugadores, se encumbraron arriba. Venían así todos los chuequeros [se pone de pie en posición de juego] con su chueca al hombro. Entonces venían y gritaban: "Uyyy ..."; dijo otro más: "Uyyy" [grita y realiza grandes aspavientos]. Cuando planté la mirada venían en el airecito, venían arriba [quiere decir que venían volando, levitando].

¡Cómo los traía Dios tan poderoso y yo le voy a mostrarle todo este mi poder que me dio mi tatita Dios poderoso!

De ahí no supe más.

Coña relata estos hechos de la siguiente manera:

Cierto día se hizo machi una hermana mía. A la entrada de una noche cayó de repente como una muerta. Se le buscaba una machi para que la curara y ésta la sometió al tratamiento tradicional (la machituneó).

De repente se incorporó, le quitó el tambor a la machi llamada y lo golpeó. Al mismo tiempo empezó a cantar en los términos siguientes:

"Seré pues machi

Hoy vine a visitar a esa mujercita.

Quise hacerla machi

ya antes, cuando era muy chica todavía,
la he elegido para la profesión
porque me gustaba.

Hoy vengo a crearla machi

y dotarla con el conocimiento

de los remedios y las oraciones.

Toda la noche continuaba en sus oraciones

un hombre le preguntaba:

¿Cómo te vino todo eso tan inesperadamente?

Entonces ella se extraviaba [kuimù] mucho

profiriendo las palabras siguientes:

los buenos nobles del cielo

me han elegido y visitado, diciéndome:

Yo te haré machi, te proveeré con todo lo

necesario para que seas buena machi,

y la gente buena te guarde gratitud".

Pascual Coña o su primo relata otra historia semejante. Una mujer se enfermó, llamaron a una machi.

De repente se sentó la mujer enferma, agarró el cultrún, arrebátandose a la machi y se puso a cantar ella misma: yo me enfermé porque seré machi ...

Eso me ocurrió en la visión [peuman]; me dijo el celestial dominador [Nguechén] de los hombres que seré machi; él mismo habló conmigo.

Otro relato más moderno dice:

Me dedicaba a coger conchitas entre las rocas, cuando sentí como un golpe en el pecho y una voz que me decía aquí adentro muy claro: "Hazte machi, que ésta es mi voluntad". A la vez, fuertes dolores de vientre me hicieron perder el sentido, evidentísima señal de que el Nguechén, dominador de los hombres, venía sobre mí".²⁴

Otro relato explica la vocación de esta manera:

Desde hacía más de un año padecía de una grave dolencia rebelde, incluso a un "machitún". En ese tiempo soñé que una tía, de oficio machi, me pasaba un cultrún y que, recibéndolo, recobraba la salud. Luego tuve sueños reveladores. En uno de ellos se me apareció un hombre a caballo que se desmontaba a la puerta de mi casa para decirme que fuera machi. No pude desentenderme de

apareció un hombre a caballo que se desmontaba a la puerta de mi taca para decirme que fuera machi. No pude desentenderme de tantas revelaciones y luego fui iniciada, con lo cual sané por completo.²⁵

Todas las machis y los machis poseen una explicación de su origen, que es impuesto por fuerzas y poderes especiales. La mujer cae en trance y comienza a hablar en un lenguaje ininteligible, que debe ser interpretado. Es el queimín, "la recepción de palabras del Nguechén", el trance; es un estado de insensibilidad total del cuerpo, reacciones y gestos extraños, movimientos muy difíciles de repetir en estado normal. Ellas mismas lo traducen como "el poder".²⁶

De ahí no supe más, no supe más de lo que pasó en todo ese rato, ahí me tomó el poder. De esa manera me tomó el poder. Después parece que estaba durmiendo cuando recordé; y había hartas gentes, estaba rodeadita. Cuando miré así: ilos pastales [pastizales], cómo estaban! iverdecitos! Los pastales estaban verdecitos y no había pastos. Había pastos, pero chiquichichos. Pero yo veía los pastales así de grandes [indica medio metro].

[El hombre agrega]: Era en agosto, era puro invierno y los pastos estaban secos.

[La mujer continúa]: Era todo invierno, porque allí en el maitén era pura agua. Pero el pasto estaba así verdecito. De esa manera me tomó el poder a mí.

Y después que me tomó el poder, dicen que me pasaron unos tambores, unos cultrunes para tocar el cultrún, la machi. De ahí que había una pariente de nosotros, la finada Juanilla Huequepán, y le dijo a éste [al marido]:

"Recíbele no más el mensaje de Dios, recíbelo no más".²⁷

Dicen que la finada, ella misma le [me] tomó el mensaje de Dios; porque ella lo hacía con una machi sobrina que tenía; ella era igual como ver a un hombre tomar el mensaje que trae la machi. Entonces dicen que ella misma tomó el mensaje de Dios.

El poder ha ingresado en la mujer y la ha transformado en machi. Ha caído fuera de sí y no recuerda nada. Comienza a hablar acerca de las visiones, queimín, que está viendo. Por ella habla Nguechén. Como es lógico, el idioma de la intermediaria no puede ser comprendido por los hombres. Tiene que existir un profeta, un traductor.

La tradición shamánica es tan larga como la historia de la humanidad.²⁸ El hombre que se comunica con Dios se transfigura. Moisés sube al monte Sinaí (todos los shamanes deben ascender) y baja transfigurado. Se dirige al pueblo no directamente (era de labio leporino), sino a través de su hermano Aarón, que es recordado como "su profeta".

La transfiguración, el trance, el lenguaje divino, el profetismo, la capacidad curativa, son todos elementos del shamanismo de todos los tiempos.

Revelación femenina: una larga tradición de incredulidad masculina

Pareciera ser que a lo largo de la historia de las religiones, a los hombres masculinos, sean éstos esposos o padres, les ha resultado terriblemente difícil aceptar las revelaciones que les ocurren a las mujeres. La condición de subordinación del género femenino se ve cuestionada por la preferencia que de ellas tienen las fuerzas espirituales. La Biblia está llena de relatos de esta naturaleza. En los relatos mapuches es también una constante.

Habla el hombre:

Yo estaba ahí, estábamos sanitos [no habían bebido alcohol], bueno estábamos jugando chueca; cuando me fueron a avisar: "Su señora tomó el poder", me dijeron. Yo me reía. ¿Cómo que el poder? Y decía: "Del vino será ... estará curada [borracha, ebria]; "le habían dado mucho vino", dije. "Eso falta", dije yo, "entre mujeres se atienden mejor que entre hombres". Eso dije yo.

Y en que como hacia allá y está ella; y estaba llegando la gente, la están rodeando, y está repartiendo mensajes ...

Yo me hice ... como que no sabía cómo recibirlo el mensaje de Dios, el poder de ella, no sabía cómo recibirlo. Me dio cortedad, no sé qué, me dio pena, sentimiento ... pensé que me hubiese ido no sé para dónde ... que no viera ninguna cosa.

Y esa señora finada [que traducía], que ella hablaba ... ella me daba ánimo: "Recibe no más los mensajes, nosotros te ayudamos, tenemos cómo hacerlo".²⁹ Y yo que era un pobre perejil, qué iba a intentar hacer eso. Porque para colocar una señora de machi uno tiene que tener harto [dinero], pues. Claro que el mismo poder, cuando el poder lo ayuda a uno, Dios está con la persona, con su pobreza de uno, de a poco a poco, junta las cosas; no sabe cómo.

El hombre se confunde y teme frente a la revelación. Se trastocan sus funciones, su relación con la mujer. Ella pasará a ser la persona central en la vida familiar y él, el subordinado. Hay una duda acerca de la verosimilitud.

En una visita a Malleco me relataban la historia de una mujer que, bebiendo en su casa, agarró el cultrún y "le bajó el queimín". El marido le dio una fuerte paliza y no pasó más allá el asunto. No la dejó hacerse machi.

Pascual Coña relata:

Pero el padre de la niña no quiso que su hija fuera machi, ¿por qué ha de hacerse machi? dijo. "No lo será". Atribuyó a brujería [calcu] la conducta de su hija, ya que era siempre de índole extraña.

Entonces le dijo la gente: "Nosotros te ayudaremos". Su padre contestó:

"¿Y por qué ha de ser machi? A mí no me gustan esas cosas; hablarían mal de mí, dirían que mi hija se hará machi bruja; por esos motivos no consiento yo".

Consintió nuestro padre, aunque de mala gana. "Bueno, pues", dijo, "que se haga machi entonces mi hija".

El temor a la brujería pareciera ser la causal principal del temor masculino. ¿Qué es la brujería? ¿Por qué las mujeres en la historia han sido siempre sospechosas de brujería? No es el ánimo de este artículo remontarse a una historia de la brujería, el curanderismo y la posición de las mujeres. Mantengo la hipótesis que he venido trabajando en las páginas anteriores: la dialéctica subordinación-poder.

La mujer ocupa un papel subordinado en la sociedad indígena; habría que agregar: en tanto que mujer. Su función social está reducida al área doméstica. Pero a partir de ese mismo hecho, de su propia subordinación, adquiere su poder; poder sobre los hombres, poder sobre la comunidad, sobre la cultura e incluso la naturaleza.

El poder de la machi viene de su control de la vida doméstica: la salud y la enfermedad. Esta es la esencia de lo doméstico. La mujer es la reproducción, es la que da vida; la mujer es la que alimenta, amamanta y hace los alimentos, esto es, nutre, da vida, reproduce cotidianamente la vida; la mujer es la que mantiene encendido el fuego, da calor, protege, permite vida. Se podría agregar numerosas otras funciones en torno a este eje. Lo concreto es que la mujer en el hogar, en la vida cotidiana, maneja y controla los mecanismos de la vida, la salud, la enfermedad y la muerte.³⁰

El hombre es guardián de otras cosas, quizá más importantes para ellos la economía, la política, la guerra, pero no tan fundamentales. La mujer debe preocuparse de la vida por orden y disposición de los hombres. Su papel puede ser fundamental, pero subordinado. Pues bien, allí reside la posibilidad de reversión del sistema de poder. Pueden transformar el poder de la vida y muerte en "poder independiente", no sujeto a los males de los hombres y de la sociedad. Este "liberación del poder subordinado"

en poder independiente, no sujeto a las reglas de los hombres y de la sociedad. Esta liberación del poder subordinado es extremadamente peligrosa para los hombres y para la sociedad así constituida. Por ello, históricamente la mujer es acusada de brujería.

El dominio de la vida y muerte, si se hace bien, esto es, subordinadamente, es un acto moralmente bello y bueno. La mujer es objeto de loas y cantos en la sociedad mapuche, como en toda sociedad.

Ay, Millaray, ay
Ay, Llanquiray, ay
las más lindas niñas
que bailan
junto a su casa
para sus felices padres.³¹

Si, por el contrario, los poderes del baile, de la danza, de la curación, de la alimentación, de la reproducción, se salen de los marcos establecidos, se puede desatar una potencialidad disruptiva extremadamente difícil de manejar por parte de los hombres y de la sociedad.

La brujería es, a nuestro modo de entender, el manejo descontrolado, insubordinado, anárquico, de los poderes femeninos sobre la vida y la muerte. Es por ello que los hombres tienen temor cuando se produce una revelación femenina: ¿no será brujería, acaso?, o, dicho de otro modo, ¿no será pura insubordinación?³²

Sin embargo, hay una forma social de controlar el poder, hacerlo perder su carácter destructivo y otorgarle nuevamente su papel positivo. El rito posibilita la recuperación a nivel de la sociedad, de la subordinación del poder de las mujeres. Sin rito, la revelación siempre sería brujería.

El rito no reduce nuevamente a la mujer a su estado de subordinación primitiva; el hombre particular de esa mujer sufre las consecuencias. Es por ello que he analizado este caso de matrilocidad, que demuestra una posición relativamente débil del hombre, tanto por su pobreza (no tiene tierras) como por no llevar a la mujer a alguna parte que le corresponda y someterse a la localidad femenina. La subordinación cotidiana se ha perdido: ha "llegado el poder", y la mujer ya no sólo maneja el territorio doméstico de la vida y la muerte, sino el territorio social y cultural, el de toda la comunidad. El rito social permite que la mujer se subordine ahora a la cultura, que su arte sea positivo, que su oficio sea curar (dar vida) a la comunidad y no hacerle daño (brujería).

La mujer se salva de la acusación de brujería si acepta la institucionalidad de la machi. Adquiere un peso y poder social muy alto,

subordinado al conjunto de la cultura, de la que es la guardiana y a la cual se debe. Se produce una oposición a la subordinación primera, a la subordinación genérica. Es la oposición entre el poder subordinado de las mujeres en la esfera de la vida doméstica, y al poder institucionalizado (cultural) de las mujeres como reproductoras de la vida social, de los hombres y mujeres no como individuos, sino como pueblo y nación.

EL RITO DE APRENDIZAJE: LA RECIPROCIDAD

El rito es la confirmación colectiva de la sociedad, de la funcionalidad positiva que tienen los poderes recibidos. La aspirante a machi, que ha recibido la revelación, debe buscar una machi-maestra. Esta le va a enseñar, a transmitir los conocimientos secretos repetidos de generación en generación, pero este aprendizaje no será gratis: "nada que sea de importancia se regala", dicen, y es verdad. La machi vieja exige un alto pago por sus conocimientos: va a entregar una profesión, que además de prestigio dará bastante dinero a la aspirante. Veamos el relato:

Hay que gastar mucho para pagarle a la otra machi. Tal como yo ahora, si hay otra mujer que tenga poder de Dios, y quiera colocarse machi, entonces ella tiene que pagarme para poder darle mi poder, para poder colocarla de machi. Tiene que pagarme lo que yo voy a cobrarle.³³

La reciprocidad es la ley que determina la costumbre. El poder que la machi tiene no se entrega gratuitamente, es necesario un intercambio. Es por ello que el oficio de machi está ligado a la riqueza, a la mayor cantidad de tierras, cercano al cacicazgo, en fin, casi siempre ubicado en los estratos más altos de la sociedad mapuche. El poder femenino se selecciona socialmente, a través del costo del rito, siendo monopolizado por los estratos más establecidos de la comunidad indígena. Por esta vía se controla y mantiene, aunque sea en un grado mínimo, la jerarquización de la comunidad y sociedad.

Yo fui a ver a la machi Rosita Quilape. Ella me pidió un caballo, me pidió dos rebozos nuevos, me pidió dos tupus [prendedores para unir el rebozo] de plata; y me pidió 100 pesos de esos años. [Agrega el hombre]: Había que trabajar harto para reunir 100 pesos. Además el caballo debía ir con un lazo nuevo, nuevecito recién hecho, un lazo de cuero blanco. Y el caballo debía ser medio chúcaro y medio manso, así chancadito, un caballo nuevo.

Había que tener plata para comprar todo eso y además para comprar tres corderos más a lo menos para el gasto de la gente.³⁴ Nosotros no teníamos ni una cosa. Chanchos teníamos, pero en cuanto oveja, no. Si éste [el hombre] salió a buscar por Pocuno [otra comunidad cercana] unos corderos. Y después del cordero tenemos que tener vino otra vez. Comprar sus cien litros de vino para darle a la gente que viene con el acompañamiento de la machi. A todos esos hay que atenderlos. Atender bien a la machi. Si la machi trae invitados, a éstos hay que atenderlos.

El hombre agrega:

Hay que atender bien a la machi, sino tampoco la machi entrega todo el poder. Tiene que quedar agradecida de lo que se le hace, de la comida y la atención que se le da. Así ella puede entregar bien su poder. Si no, no entrega su poder. La deja en la mitad no más, "media machi", no le entrega su poder todo.

En cien años las costumbres han variado, ciertamente, sobre todo en lo que se refiere a la participación de la comunidad. Pascual Coña relata una mayor participación y aporte de la comunidad. En nuestro tiempo, es el núcleo familiar quien debe hacer el aporte para los festejos; es una sociedad más pobre, por una parte, y en que se han debilitado los sistemas de aporte comunal.

En seguida esa machi nueva da aviso de que va a tener su fiesta inaugural. Hace invitar a toda la gente para que ayuden con chicha y carne para la distribución en la fiesta de su investidura (nejjureuven o neicurrehuen). Ellos acceden. En todas las rucas se hace chicha y pan y se matan animales. Además se buscan algunas machis en servicio, para que instruyan en toda forma a la aspirante. (Coña, 342).

En estos cien años, el linaje, el lov o rehue, esto es, la pequeña o mediana circunscripción comunal y parental, han perdido fuerza y

convocatoria. La crisis del cacicazgo ocurrida en las primeras décadas de este siglo, y la crisis de la comunidad, producto de la pobreza, la sobrepoblación y la división de las tierras, han reducido la cultura a la familia y a las transacciones individuales. Es interesante que, aunque se mantiene el rito en sus elementos centrales, éste se personaliza en la machi que entrega el poder y en su compañía o comunidad y en la que lo recibe y su familia y en su comunidad.

Había un tal Pinchumán, que hacía como caciquillo³⁵ de por acá y dijo por ahí: "que van a poner machi (ñieicurrehuen) a fulana de tal"; y dijo: "de a dónde van a sacar plata esos pobres mugrientos". Tenía razón, porque éramos sumamente pobres. "A dónde van a sacar esos pobres torrantes", dicen que dijo. "¿Y va a colocar solo a su mujer de machi?" Y solo, sin ayuda de nadie. Porque nosotros no tuvimos ayuda de nadie. "¡Allí estaban los familiares de ella!" [dice el marido]. "Ni un vaso de vino, ni un vaso de mudai [chicha]". Solos, solos. Dios nos dio ese poder, esa capacidad.

El caciquillo expresa la ruptura del orden jerárquico de la comunidad. La institución de la machi no es exclusiva de los sectores cacicales, pero de una u otra manera éstos la han controlado, entre otras cosas por el costo de la enseñanza y del neicurrehuen o fiesta de iniciación.

Para la machi que cuenta su historia y para su marido que participa ésta es la prueba más importante del carácter sobrenatural de su poder. El relato a continuación es extremadamente hermoso y significativo:

El sueño de la sangre

En esos años yo le dije: "Francisco, voy a criar aves". Porque la machi Rosita dijo: "un año". Al año iba a enterarme de machi y así fue, enteró el año y me coloqué machi.

Y me soñé yo; tuve una revelación de sueños. Ahí en el chiquerito³⁶ que tenemos ahora, ahí vivíamos. Entonces ahí me soñé que la sangre corría, corría la sangre de chorrillitos y entraba al chiquero. Como cuando llueve, entonces corre el agua así. Entonces así corría, pero era sangre, era harta sangre. Entonces me recordó yo y le dije [al hombre]: "Oye, te voy a contar este sueño. Dios me dio este poder, tiene que ser o atraso o bien puede ser felicidad. Bien puede ser que voy a criar harta ave, voy a criar hartito

chanchito".

Le dije yo esa mañana, había una tremenda niebla: "¿a dónde alojaste hombre?" Porque había llegado recién. "Yo sabré", dijo. Entonces yo salí a mirar los pavos y me encuentro una ollita. Estaba la tapa marcadita en el suelo. Ahí miré bien. Saqué la tierra para un lado y vine para acá, para adentro, y le dije: "Levántate mierda, venís llegando borracho vamos a sacar el entierro". Y este hombre, medio curado, medio mareado todavía, sale con una pala y salimos para allá. Así era el cántaro [hace un gesto de gran tamaño], pero no tenía nada. Como que tuviera plata, no estaría contando el cuento aquí, habría estado en el pueblo,³⁷ ésa era la mina. Sólo había unos huesitos. Pero sonaba [el cántaro] templadito. Se salió un pedacito de la tapa solamente, no se le hizo ninguna cosa. Entonces lo sacamos, tenía un huesito, nada más.

Entonces me dijo el hombre: "Lo echo aquí", me dijo. Yo no le dije nada, voy a estudiar qué hacer. Y lo puso en el chiquero. Ahí lo puso. ¡Por Dios! ... el chiquero era pura ave. Ahí mismo ponían las gallinas [en el cántaro] y todos los huevos buenos, no engüeraba ninguno. Entonces después aumentó mucho la crianza, nos llenábamos de aves ...

Con tanta ave juntamos el dinero y le dije a Francisco: "Ven, que vamos a la cordillera a comprar el caballo y llevárselo a la machi para que comience a enseñar". Subimos a la cordillera, vimos uno y otro, hasta que encontramos uno peludito. Yo le dije: "Este le va a gustar". Era peludo y coloradito, un lindo caballo. Se lo llevamos y dijo que estaba bien.

El análisis de este relato sin duda es complejo. Se mezcla el símbolo de la sangre que corre hacia el chiquero, con el descubrimiento del cántaro, supuesto entierro de algún difunto antepasado, y la fertilidad consiguiente que permite reunir el dinero para pagar la enseñanza de la machi vieja. Lo importante es que "el poder" ha hecho "maravillas" para permitir que sea posible llegar a machi. El sueño fue premonitorio de la acción: el encuentro del cántaro. Sangre, vida, antepasados, huesos en el cántaro, fertilidad, son un conjunto de imágenes asociadas sobre las cuales hablan casi todas las culturas. La sangre fluye como riachuelos hacia el chiquero donde se coloca el cántaro maravilloso que produce la fertilidad de la naturaleza.

A partir de ese momento comienza la educación de la machi.

Todas esas cosas tiene que aprender una machi para poder cantar. Cuando hay harta gente, entonces la machi empieza a cantar. Me enseñaba a tocar el cultrún, aprender el canto y todas las cosas de la machi.

De yerbas no me enseñó tanto, porque el poder me guía con las hierbas.³⁸ Yo sé cuales son las buenas para una cosa y para otra. Ella sí me enseñó a hacer las contras,³⁹ a realizar los machituneos y todas las cosas que debe saber una machi.

[El hombre relata]: Llegaba la machi Rosita con todos su acompañamiento de gente: amigos, invitados, parientes, a la casa de nosotros. Ella se encerraba con la machi [en la ruca] y se pasaban horas conversando. Le enseñaba a fumar,⁴⁰ a poner el fuego, a tocar el cultrún. Lo más importante era el cultrún.⁴¹

Yo atendía a las visitas [continúa el hombre]. Había que tenerles carne, hartito vino y que se sintieran cómodos, bien atendidos, para que la machi se fuera contenta. Después salían al patio, así pasaba ... ella se iba siempre contenta porque nosotros la atendíamos bien, a ella y sus visitas, le dábamos regalos y se comía y bebía mucho.

La educación de la nueva machi es un hecho social. La machi vieja se hace acompañar de quienes certificarán que hubo un completo proceso de aprendizaje. Estos "testigos" deben ser atendidos por el dueño de casa convenientemente, de acuerdo a las reglas de la cortesía mapuche,