



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Università degli Studi di Bologna

DIPARTIMENTO DI STORIA CULTURE CIVILTÀ - DISCI
Corso di Laurea magistrale in Antropologia culturale ed etnologia

Rito e cemento

Pratiche terapeutiche, performatività e ricomposizione identitaria mapuche a Santiago del Cile

Tesi di laurea magistrale in Antropologia del Corpo e della Malattia

Relatore
Prof. Ivo Quaranta

Correlatrice
Prof.ssa Chiara Scardozzi

Presentata da
Eduardo Cosenza

III Appello Marzo 2026
Anno Accademico 2024/2025

Indice

Introduzione	vii
1 La <i>Warria</i> e la <i>Mapu</i>	1
1.1 Santiago, la <i>Warria</i>	1
1.1.1 L'urbanizzazione	2
1.1.2 L'inurbamento	3
1.1.3 L'indianizzazione	4
1.2 A sud del Biobío	5
1.2.1 La società mapuche riduzionale	6
1.2.2 La comunità di Chan-Chan de la Costa	9
1.3 La migrazione	14
1.3.1 Diaspora o semplice migrazione?	15
1.3.2 Risposte alle migrazioni	18
1.4 Conclusioni	21
2 Il <i>warriache</i>	23
2.1 Il processo di etnogenesi urbana	23
2.1.1 L'identità come "finzione"	24
2.1.2 La "gente della città"	26
2.1.3 Interessi che soggiacciono alla definizione	28
2.2 La patrimonializzazione	32
2.2.1 La dimensione strumentale dell'identità	34
2.2.2 Il <i>warriache</i> come esperienza	37
2.3 Conclusioni	42
3 La performatività mapuche urbana	45
3.1 Performatività culturale e pratiche terapeutiche	45
3.1.1 Cultura come performance	46
3.1.2 Memoria collettiva e pratiche rituali	48
3.1.3 Rituali terapeutici come dispositivi performativi complessi	51
3.2 Rituali e pratiche terapeutiche mapuche a Santiago	53

INDICE

3.2.1	<i>Kutran, wekufe e kume mogen: malattia e salute nel contesto mapuche</i>	53
3.2.2	Eziopatogenesi <i>warriache</i>	55
3.2.3	<i>Nguillatun</i>	57
3.2.4	<i>Llellipun</i>	59
3.2.5	<i>We tripantu</i>	60
3.2.6	<i>Machiluwün</i>	61
3.2.7	<i>Machitun</i>	63
3.3	Conclusioni	66
4	La ruka	69
4.1	La comunità rituale urbana	69
4.1.1	Dal congregazionismo rituale alla comunità rituale urbana	70
4.1.2	Reclutamento sociale urbano	72
4.2	La <i>ruka</i> nel cemento	75
4.2.1	Riterritorializzazione urbana	75
4.2.2	La <i>ruka</i> come esempio di eterotopia <i>warriache</i>	78
4.3	L'associazione indigena Taiñ Adkimn	80
4.3.1	Struttura organizzativa	81
4.3.2	Processi di formazione, reclutamento e legittimazione sociale	83
4.3.3	Attività svolte	83
4.3.4	Mezzi e strumenti di sopravvivenza	84
4.4	Conclusioni	86
	Considerazioni finali	87
	Bibliografia	89
	Interviste trascritte	95
A.1	Diego	95
A.2	Ramón	105
A.3	Tamara	110
A.4	Javiera	118
A.5	Pedro Valenzuela	130

Elenco delle figure

1.1	Mappa demografica delle <i>comunas</i> di Santiago	3
1.2	Mappa della popolazione mapuche nelle <i>comunas</i> di Santiago	3
1.3	Spiaggia di Chan-Chan	10
1.4	Promontorio di Chan-Chan	11
3.1	<i>Chemamiüll</i> del centro cerimoniale <i>La Patagua del Armisticio</i> sul Cerro Ñielol a Temuco	52
3.2	<i>Rewe</i> dell'associazione indigena Taiñ Adkimn	62
3.3	<i>Kultrun</i> e <i>trutruka</i> nella <i>ruka</i> dell'associazione Taiñ Adkimn	65
4.1	<i>Ruka</i> dell'associazione Taiñ Adkimn	76
4.2	Interno della <i>ruka</i> dell'associazione Taiñ Adkimn	78
4.3	Orto dell'associazione Taiñ Adkimn	81
4.4	Banchetto di oggetti in vendita	82
4.5	Capanna del <i>lawentuchefe</i>	85

Introduzione

Il presente studio intende analizzare le pratiche terapeutiche mapuche all'interno del contesto urbano, evidenziandone la rilevanza in relazione alle trasformazioni culturali, sociali e politiche che hanno interessato la popolazione mapuche nel Cile contemporaneo. In particolare, l'analisi si concentra sulla città di Santiago, principale destinazione della migrazione interna del secolo scorso, e sui processi identitari che vi hanno avuto luogo negli ultimi decenni.

Le pratiche terapeutiche, in questo specifico contesto, infatti, trascendono la loro semplice dimensione medica e rituale, rivelandosi veri e propri vettori di ricomposizione culturale, di produzione identitaria e di riorganizzazione sociale. Ricollocati all'interno dell'inedito contesto urbano, i rituali e le terapie mapuche non si limitano a sopravvivere come residui di una tradizione rurale ormai perduta, ma vengono, piuttosto, continuamente rielaborati e risignificati, adattandosi alle condizioni materiali imposte dalla città.

Un'analisi di questo tipo assume rilevanza alla luce della scarsa attenzione che le scienze sociali hanno dedicato alla questione dell'indigenismo urbano. In particolare, nonostante la questione mapuche rappresenti da sempre uno degli argomenti privilegiati all'interno degli studi antropologici cileni, la sua dimensione urbana, statisticamente sempre più rilevante, occupa ancora uno spazio marginale. Le ragioni di questa lacuna risiedono nella costruzione, più o meno consapevole, che il discorso indigenista ha fatto dell'*indio*, relegandolo a un'astorica dimensione rurale che impone di considerare meno "autentiche", o, comunque, meno rilevanti, le sue manifestazioni urbane. Questo trattamento è stato esteso anche alla medicina mapuche praticata in città, che raramente è stata studiata come un fenomeno autonomo, dotato di una propria specificità teorica e pratica.

Alla luce di questo contesto, lo studio si articola attorno a questi quesiti: in che modo una medicina ontologicamente radicata in un contesto rurale viene tradotta e messa in pratica nello spazio urbano di Santiago? Il fenomeno migratorio mapuche può essere inteso all'interno del quadro teorico della diaspora? Dall'incontro tra la cultura mapuche e il mondo urbano di Santiago si genera una nuova identità etnica? Quale ruolo svolge la *ruka* in questo contesto?

Dal punto di vista metodologico, lo studio affianca alle fonti bibliografiche, per lo più storiche ed etnografiche, un lavoro di campo condotto a Santiago tra l'aprile e il luglio del 2025, durante lo svolgimento di un periodo di scambio *Overseas* semestrale presso l'Universidad de Chile. Le fonti prodotte riguardano cinque interviste, svolte in accordo con alcuni utenti e operatori dell'associazione indigena mapuche Taiñ Adkimn de La Pintana, i cui nomi sono stati tutti

anonimizzati, fatta eccezione per quello di Pedro Valenzuela, il quale ha espressamente chiesto di essere citato direttamente; osservazioni di campo elaborate sia durante la frequentazione collaborativa dell'associazione sia nel corso della visita alla comunità rurale di Chan-Chan de la Costa; infine, una selezione di dieci fotografie scattate durante la permanenza sul campo.

Tanto le interviste quanto le fotografie e le osservazioni sono integrate nel testo in modo funzionale alla narrazione, al fine di alimentare il fuoco dell'analisi antropologica. Le prime sono allegate integralmente e in lingua originale, ovvero lo spagnolo, in appendice, mentre le specifiche sezioni utilizzate sono riportate nel corpo del testo. Allo stesso modo, le osservazioni accompagnano l'analisi antropologica e la narrazione etnografica. Per quanto riguarda le immagini, invece, si è deciso di inserirle strategicamente nel corpo del testo, richiamandole in un indice dedicato.

Un'ultima considerazione necessaria riguarda la grafia prescelta per la trascrizione dei termini in mapudungun, la lingua del popolo mapuche. Nonostante l'intenzione iniziale fosse quella di utilizzare la grafia privilegiata dalla comunità frequentata, in seguito, per motivi di chiarezza e di uniformità rispetto al resto della letteratura scientifica sul tema, si è deciso di impiegare i criteri di trascrizione maggiormente diffusi al momento della scrittura del testo.

Lo scritto è suddiviso in quattro capitoli, ciascuno dei quali affronta un nucleo teorico proprio col fine di formulare una nuova ipotesi sul tema.

Il primo capitolo, *La "Warria e la Mapu"*, ripercorre gli eventi storici che fungono da cause profonde del movimento migratorio mapuche. In particolare, viene proposta una decostruzione del mito della "Pacificazione dell'Araucanía", evidenziando come la società riduzionale imposta dallo Stato cileno nel sud del Paese abbia generato le condizioni strutturali, quali povertà, mancanza di terre e disgregazione sociale, che determinarono l'esodo di massa verso la capitale. Successivamente, sostituendo alla categoria teorica di "migrazione economica", ritenuta insufficiente, quella di "diaspora", sono indagate le dinamiche di inurbamento a Santiago, caratterizzate da processi di segregazione spaziale e da una progressiva "indianizzazione" delle periferie. Infine, vengono accennate le prime risposte elaborate in seguito alla diaspora, individuando nelle organizzazioni sindacali dei panettieri e delle domestiche, rispettivamente CONAPAN e ANECAP, e nelle prime associazioni culturali etnicamente connotate i semi di una nuova coscienza collettiva, in continua tensione tra la memoria della terra d'origine e la difficile realtà attuale della metropoli.

Il secondo capitolo, *"Il warriache"*, affronta il processo di etnogenesi urbana, problematizzando la nuova definizione etnica urbana di *"warriache"* in quanto costruzione identitaria complessa, "finzionale" nel senso etimologico di "plasmata" all'interno di un determinato processo storico, piuttosto che come semplice degradazione della "pura" identità rurale. Successivamente, vengono messi in luce gli interessi politici e strategici che si celano dietro questa definizione identitaria e che si appoggiano su diversi processi di patrimonializzazione culturale.

Nel terzo capitolo, *"La performatività mapuche urbana"*, l'indagine si sposta sulla dimensione corporale e performativa, interpretando i rituali terapeutici come "dispositivi performativi

complessi”. Attraverso la riflessione turneriana sull’antropologia della performance e attraverso gli strumenti teorici dell’antropologia medica, viene analizzato il processo che permette alla cosmovisione mapuche e alla sua concezione di malattia, rappresentata dai concetti di *kume mogen*, *wekufe* e *kutran*, di essere riadattata per rispondere ai problemi specifici della vita urbana, come lo stress, la depressione e la perdita di radici. Vengono, inoltre, descritte nel dettaglio le pratiche osservate, dalle più culturali, come il *nguillatun*, alle più terapeutiche, come le tecniche diagnostiche e curative del *machitun*, evidenziando come, in un contesto diasporico, il rito possa assumere una funzione “riparatrice” che trascende la guarigione individuale, rivelandosi lo strumento privilegiato per riattivare la memoria collettiva e per favorire l’inserimento del corpo sofferente all’interno di un nuovo ordine simbolico condiviso.

Infine, il quarto capitolo, “La *ruka*”, è dedicato alla dimensione spaziale e geografica dell’esperienza *warriache*, analizzando i processi di territorializzazione dell’identità indigena nel tessuto urbano. In primo luogo si affronta la transizione dal modello rurale del “congregazionismo rituale”, basato sui legami di sangue e di prossimità territoriale, a quello urbano e *warriache* della “comunità rituale urbana”, fondata sulla partecipazione all’esecuzione rituale. Inoltre, vengono analizzati i meccanismi di reclutamento sociale di questa nuova istituzione comunitaria, che si rivelano estremamente fluidi, tanto da permettere l’inclusione anche di individui che non si riconoscono come mapuche, ossia i *winka*. In secondo luogo, si analizza la *ruka*, costruzione conica preispanica oggi molto diffusa all’interno del contesto urbano. Questa viene interpretata attraverso la lente foucaultiana dell’“eterotopia”: uno spazio “altro” che sospende le logiche della città per instaurare una temporalità e una spazialità alternative. Infine, per mezzo dei dati etnografici raccolti sul campo, si fornisce una descrizione concreta del funzionamento di un’associazione mapuche urbana, presentando il caso concreto dell’associazione Taiñ Adkimn de La Pintana.

Capitolo 1

La Warria e la Mapu

*... Mis problemas vienen de nativos árboles de
cemento*

Confusión tierra asfalto

Eléctrica alegría

Paciencia de ratos...

Temporada Apológika, David Aníñir Guilitraro

1.1 Santiago, la Warria

La città ha rappresentato, nel contesto coloniale latinoamericano, uno dei principali dispositivi di organizzazione e manifestazione politica, sociale e simbolica del potere. La fondazione di un centro urbano costituì, infatti, uno degli strumenti privilegiati attraverso cui la Corona spagnola esercitò il proprio dominio imperialista nei territori americani, configurandosi come un'imposizione tanto materiale quanto ideologica. Da un lato, la città incarnava l'ordine occidentale, reso visibile nei progetti urbanistici che ambivano a un'organizzazione razionale dello spazio; dall'altro, si contrapponeva a una dimensione costruita discorsivamente come "selvaggia", primigenia e caotica, se non magica, attribuita all'*indio* (Guerra, 2013: 301–304).

Tuttavia, non bisogna cadere in una semplificazione figlia del retaggio coloniale che consideri il concetto di città una peculiarità esclusiva della civiltà occidentale, dal momento che l'invasione delle stesse città indigene, già largamente presenti in America prima della conquista europea, fu un fenomeno altrettanto rilevante nel processo di sottomissione: l'annientamento del centro di potere indigeno coincise, il più delle volte, con il collasso dell'intera civiltà. La società mapuche, però, rappresenta un'importante eccezione, dovuta alla sua struttura sociale di tipo segmentario.

L'assenza di un unico centro di potere urbano, un'organizzazione societaria fondata sulle unità territoriali familiari, i *lof*, e la strategia di guerriglia adottata dalla resistenza mapuche, che portò a numerosi saccheggi e distruzioni di città coloniali, permisero alla popolazione di resistere ai tentativi di conquista per circa quattro secoli (Guerra, 2013: 304-306). Di conseguenza, si stabilì una vera e propria frontiera che garantì al popolo mapuche il controllo territoriale e l'indipendenza politica a sud del fiume Biobío, dando origine a quella che la storiografia cilena definisce “società *fronteriza*”.

Questo periodo di resistenza ebbe fine con l'invasione militare cilena, eufemisticamente definita “Pacificazione dell'Araucanía” (1861-1883), che segnò l'inizio di una nuova fase politica e culturale per la nazione mapuche. La nuova dominazione si articolò attraverso un colonialismo territoriale e politico che produsse importanti cambiamenti nell'organizzazione socio-economica indigena, dando inizio alla fase “riduzionale” della storia mapuche (Pablo Marimán et al., 2006: 53-125). Questa risulta fondamentale per comprendere le traiettorie analizzate in questo studio, dal momento che proprio in questo processo storico è possibile rintracciare le cause che determinarono la migrazione di massa mapuche.

Prima di affrontare tale analisi, risulta necessario delineare le caratteristiche della principale destinazione di questa migrazione, ovvero lo scenario entro cui oggi si sviluppano i fenomeni osservati, Santiago del Cile, distinguendo al suo interno due processi tra loro connessi ma analiticamente ed eziologicamente distinti: da un lato la massiccia urbanizzazione, comune alle capitali latinoamericane della seconda metà del XX secolo, dall'altro la migrazione indigena e il conseguente fenomeno di inurbamento.

1.1.1 L'urbanizzazione

Santiago del Cile, a partire dagli anni Quaranta del secolo scorso, vide una crescita demografica e territoriale massiccia e accelerata, arrivando a quadruplicare la sua superficie dai 113,48 km² del 1940 ai 461,79 km² del 2002 (Ferrando, 2008: 3) e moltiplicando i suoi abitanti dai 952.075 del 1940 ai 7.400.741 del 2024 (INE, 2025). Si trattò di una crescita esplosiva che coinvolse la totalità delle zone rurali e agricole limitrofe alla città, le quali furono progressivamente occupate dalle masse di migranti che continuavano a giungere dalla campagna in cerca di migliori condizioni di vita (Ferrando, 2008: 4).

A livello urbanistico questa crescita si riflesse soprattutto sulle *comunas* più periferiche, ossia quelle unità amministrative urbane che, per motivi geografici, rappresentavano i punti di arrivo, e spesso di stanziamento definitivo, della massa migratoria. Questo portò alla costituzione di un vero e proprio “cordone” ad altissima concentrazione demografica e, allo stesso tempo, a bassissimo reddito che circonda ancora oggi la capitale cilena, come si può chiaramente vedere dalla Figura 1.1.



Figura 1.1: Popolazione censita nelle *comunas* di Santiago (INE, 2025).

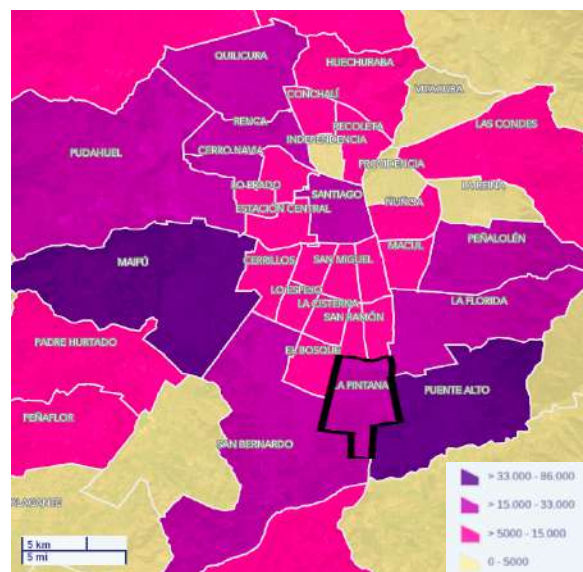


Figura 1.2: Appartenenti a un popolo indigeno nelle *comunas* di Santiago (INE, 2025).

1.1.2 L'inurbamento

Questa specifica configurazione dev'essere intesa partendo dal presupposto che la mobilità lavorativa sia un fenomeno sociale diseguale e razzializzato. Queste migrazioni di natura economica devono essere intese, quindi, come l'esito delle disuguaglianze generate, o quanto meno esasperate, dalle politiche sviluppatiste di matrice neoliberale che hanno caratterizzato il Sud globale nella seconda metà del secolo scorso (Velasco, 2024: 14). In particolare, per quanto riguarda il caso cileno e santiaghino, è importante sottolineare che si trattò per lo più di una migrazione interna, dal momento che l'87% dei migranti internazionali è giunta a Santiago a partire dal 2010, decenni dopo che si costituì urbanisticamente la città odierna (INE, 2025).

Questa mobilità quasi esclusivamente interna fu causata dal progressivo impoverimento delle economie agricole rurali e, quindi, coinvolse massicciamente la popolazione mapuche, che, come precedentemente sottolineato, in seguito all'invasione subita a fine Ottocento si era trasformata in una società riduzionale, il cui fondamento materiale era l'agricoltura di sussistenza. È importante sottolineare che, mentre in Europa il fenomeno di dell'inurbamento avvenne in seno alla rivoluzione industriale e si fondò sulla capacità che le città avevano di integrare e fagocitare una continua massa di lavoratori che abbandonava le campagne attratta da nuove possibilità lavorative, nel contesto latinoamericano il motore della mobilità fu esclusivamente rappresentato dal collasso dell'economia agraria, il quale non fu accompagnato dal parallelo sviluppo industriale dei centri urbani, che non furono capaci di integrare economicamente le masse migranti. Il risultato di questo fallimento è visibile ancora oggi: titaniche metropoli di vetro circondate da un oceano di povertà e amianto, caratterizzato da strade non asfaltate, scarso approvvigionamento elettrico e dilagante criminalità (Imilan e Álvarez, 2008: 23-31).

Il fenomeno migratorio, però, non è sufficiente per spiegare la formazione sistematica di queste zone periferiche, che si rivelano uno strumento di segregazione economica e spaziale. Una

spiegazione storicamente esaustiva richiede, infatti, anche l'analisi delle politiche urbanistiche neoliberali adottate dallo Stato cileno, il cui momento costitutivo si colloca tra gli anni Settanta e Ottanta, nel pieno della dittatura militare, anche se queste politiche continuarono a plasmare il territorio urbano anche dopo il ritorno alla democrazia (Ferrando, 2008: 3-5).

In particolare, la *Política Nacional de Desarrollo Urbano* del 1979, dichiarando il suolo urbano un "bene non scarso", che, quindi, non necessitava di regolazione statale, diede carta bianca alla speculazione edilizia da parte di imprese private, portando a una vera e propria segregazione spaziale: verso le zone ricche furono diretti gli investimenti mentre le zone a basso reddito vennero abbandonate al loro destino.

Questo tipo di urbanistica portò anche allo sfrenato consumo di suolo agricolo, con il conseguente degrado ambientale che affligge tuttora la capitale cilena (M. Alvarado e Elgueda, 2021). Il risultato finale, ancora oggi perfettamente visibile attraversando Santiago, fu la marginalizzazione e quindi la segregazione spaziale della povertà.

1.1.3 L'indianizzazione

All'interno dei processi di esclusione e inclusione economica, in cui la città agisce tanto come contesto quanto come elemento determinante, emergono anche dinamiche di natura etnico-razziale. In particolare, le *comunas* che costituiscono questo cordone, come Puente Alto, La Florida, La Pintana, Maipú, Pudahuel e Cerro Navia, solo per citarne alcune, oltre a presentare il 30% della propria popolazione sotto la soglia di povertà (Anigstein e Álvarez López, 2006: 2-3), sono le zone della capitale nelle quali si concentra la maggior parte della popolazione che si definisce appartenente a un *pueblo originario*, come evidenziato dalla Figura 1.2. La creazione di questa relazione direttamente proporzionale tra popolazione indigena urbana e popolazione in situazione di povertà si accompagna ad altri fenomeni, come la dislocazione geografica, la destrutturazione di legami familiari e comunitari e la nuova divisione del lavoro che ne deriva. Il lavoratore indigeno urbano tendenzialmente percepisce bassi salari, in quanto poco qualificato; è soggetto ad alta mobilità e a lunghe giornate di lavoro, accompagnate da maltrattamenti e discriminazioni in virtù dell'aspetto fisico, dell'accento e del cognome; è, quindi, relegato a quell'insieme di lavori pesanti che il resto della popolazione urbana non vede più come appetibili (Aravena, 2001: 290-292).

È anche doveroso spiegare perché in tutta la letteratura, e questo studio non rappresenta un'eccezione, viene applicata una sovrapposizione totale, nel caso particolare di Santiago, tra soggetto indigeno e soggetto migrante. Potremmo dire che non tutti i migranti che arrivano a Santiago, anche se in merito sarebbero necessari nuovi e ulteriori studi statistici, appartengono a un *pueblo originario*¹, ma che tutti gli indigeni presenti oggi nella capitale sono migranti. Questa è una caratteristica propria di Santiago, dal momento che nelle capitali di alcuni Stati confinanti, come La Paz in Bolivia o Lima in Perù, la situazione è molto diversa, trattandosi di città che si

¹Come già precedentemente riportato, l'87% dei migranti che giungono a Santiago sono interni e, tra questi, la componente mapuche è preponderante (INE, 2025).

svilupparono su preesistenti centri urbani già di rilievo in epoca preispanica. Santiago, invece, fu fondata dal *conquistador* Pedro de Valdivia nel 1541 in un territorio fino ad allora abitato dalla popolazione Pikunche, sempre appartenente al gruppo culturale mapuche, ma che venne sterminata durante il processo di colonizzazione. Si può, dunque, affermare che nessun gruppo etnico indigeno al giorno d'oggi rivendica Santiago come proprio territorio ancestrale, o quanto meno di origine (Gissi, 2014: 7).

La risposta socio-culturale che i soggetti indigeni continuano a dare ai fenomeni di esclusione appena riportati è stata oggetto di innumerevoli studi ed è attualmente al centro del dibattito indigenista americano, e questo studio intende parteciparvi appieno. A proposito, è doveroso introdurre il concetto di “indianizzazione” della città. Questo termine assume rilievo dal momento che nel discorso pubblico e accademico viene utilizzato in modo quantomeno ambiguo.

Da una parte si trovano coloro i quali vi ricorrono per evidenziare come la presenza di queste masse migratorie alle porte della capitale sia un incontrovertibile segno del degrado morale e sociale di cui il mondo globale è responsabile: questo discorso tendenzialmente appartiene alle frange conservatrici di destra che temono una ruralizzazione del mondo urbano, causata dall'importazione delle pratiche del mondo agricolo, percepito come arretrato, magico e selvaggio, in quanto profondamente legato all'immagine dell'*indio*. Dalla parte opposta, l'“indianizzazione” viene utilizzata dal discorso indigenista per descrivere il fenomeno di riproduzione sociale nella capitale delle pratiche culturali appartenenti, in passato, al mondo rurale. Alla luce di questo secondo significato, dunque, è possibile comprendere come non sia la città a indigenizzarsi, né l'indigeno a urbanizzarsi, quanto, piuttosto, come occorra ripensare l'intera definizione di gruppo etnico indigeno, partendo dal caso della riproduzione sociale delle pratiche terapeutiche mapuche a Santiago.

Tuttavia, prima di entrare nel vivo dell'argomentazione e dopo aver caratterizzato la *warria*, destinazione del flusso migratorio mapuche, è necessario presentarne il punto di origine, il Sud, la *Mapu*.

1.2 A sud del Biobío

La città nell'immaginario proprio della società mapuche *fronteriza* e poi riduzionale, ha rappresentato un'enclave di tutto ciò che concerne l'esotico, il non-mapuche, ossia il *winka*². Alla luce di ciò, risulta di primaria importanza analizzare anche l'altro referente spaziale e geografico, quel mondo rurale da cui origina il movimento migratorio mapuche.

Si è già spiegato come, in seguito all'instaurazione della Frontiera, evento databile tra la vittoria mapuche nella battaglia di Curalaba del 1598 e l'istituzione del parlamento di Quilín del 1641, i diversi gruppi mapuche, che precedentemente estendevano la loro influenza dall'isola di

²Termine proprio del *mapudungun* per designare l'alterità etnica. Principalmente utilizzato dagli ambienti mapuche più radicali per designare il cilen o il “bianco”. Durante la permanenza nella comunità di Chan-Chan, nel sud del Paese, questo termine è stato utilizzato diverse volte per indicare la mia identità etnica, in quanto europeo bianco.

Chiloé al fiume Copiapó, furono confinati tra la stessa Chiloé e il fiume Biobío. Questa nuova situazione politica, già definita fase *fronteriza*, fu caratterizzata da una sostanziale riduzione del territorio a disposizione delle comunità, che, però, furono ancora in grado di portare avanti un'economia basata sull'allevamento di bestiame e sul commercio con il territorio al di là della cordigliera delle Ande, il *Puelmapu*³. Anche la sovranità politica e le autorità mapuche a essa connesse, tra tutte quella dei vari *lonko*⁴, furono rispettate e riconosciute, portando alla realizzazione dei ventotto parlamenti che ebbero luogo tra spagnoli e mapuche in più di duecento anni. L'ultimo di questi incontri pacifici ebbe luogo nel 1803 nella località di Negrete. Da quel momento i rapporti tra le due nazioni si deteriorarono, portando, alla fine del secolo, alla completa sottomissione della nazione mapuche per mano non della Corona spagnola, ma del neonato Stato cileno, che si rese indipendente dalla Spagna solo nel 1818 (Pablo Marimán et al., 2006: 77-81).

L'esito della cosiddetta "Pacificazione dell'Araucanía", una sistematica aggressione territoriale condotta dallo Stato cileno conclusasi nel 1883, sancì la fine della sovranità territoriale e dell'autonomia politica del popolo mapuche. Questa conquista fu accompagnata dalla rifondazione di numerose città che, oltre alle valenze simboliche già discusse, costituirono una formale riaffermazione del dominio *winka* sulla nazione. Bisogna ricordare, infatti, come, in seguito alla vittoria militare del 1598 a Curalaba, la sollevazione mapuche avesse portato alla distruzione delle sette città fondate a sud del Biobío dagli spagnoli. Parallelamente alla conquista territoriale, la popolazione indigena venne costretta all'interno degli insediamenti di riduzione⁵, ponendo le basi per la transizione verso la fase "riduzionale" della società mapuche.

1.2.1 La società mapuche riduzionale

L'invasione cilena portò, dunque, allo sviluppo di una nuova configurazione storico-sociale nelle terre a sud del Biobío.

La società mapuche, nei precedenti secoli di convivenza con i colonizzatori spagnoli, si era sviluppata basando la propria riproduzione identitaria sui concetti di comunità e territorio (Imilan, 2014: 254-257). L'invasione cilena rafforzò il primo, ma ridusse considerevolmente il secondo. In seguito all'operazione militare guidata dal generale Saavedra, l'arrivo di molti

³Letteralmente in *mapudungun* significa "terra dell'est" e, di conseguenza, è utilizzato dalle comunità mapuche per indicare le terre del *Wallmapu* che oggi sono occupate dallo Stato argentino, come la Pampa o la provincia di Neuquén.

⁴Dal *mapudungun* "testa". Il termine indica l'individuo a capo di un *lof*, l'unità minima familiare, sociale e territoriale delle comunità mapuche. A loro volta più *lof* vincolati da legami parentali, politici e territoriali, formano un *rewe*. Diversi *rewe*, in particolare nove, formano un *ayllarewe* e, infine, dall'insieme di tutti gli *ayllarewe* presenti all'interno di uno stesso territorio con caratteristiche ambientali ed ecologiche simili, sorge un *fütalmapu*. Il *Wallmapu*, ossia il territorio storico mapuche, è formato da quattro *fütalmapu*.

⁵Con l'espressione "insediamenti di riduzione" si vuole rendere in italiano il termine spagnolo "*reducciones*", largamente impiegato dalla storiografia cilena e, in generale, ispanofona per designare gli insediamenti indigeni forzati, istituiti sia per iniziativa statale, come nel caso cileno, sia per opera di missionari, per lo più gesuiti, in molte aree del continente americano.

coloni, per lo più di origine tedesca⁶, causò una considerevole perdita di terre alle comunità mapuche. Queste rimasero in possesso solamente di 50 mila ettari di terra coltivabile, rispetto ai 50 milioni di ettari precedentemente posseduti, che vennero, invece, occupati e controllati dai coloni d'insediamento (Gissi, 2014: 10). Inoltre, la maggior parte di queste terre era di pessima qualità e, quindi, di resa agricola minima, rendendo di fatto impossibile ai gruppi familiari, in costante aumento demografico, sopravvivere all'interno di un'economia di sussistenza imposta dall'alto e condannata, fin dalla sua nascita, a una condizione di povertà strutturale.

A questa ingente perdita territoriale si unì anche la definitiva sedentarizzazione del popolo, che già dall'arrivo degli spagnoli aveva ridotto progressivamente la sua mobilità, ma che ora si vedeva materialmente costretto ad abbandonare anche i frequenti contatti e scambi commerciali transandini (Pablo Marimán et al., 2006). È importante sottolineare come la sedentarizzazione sia strettamente correlata alla “contadinizzazione” del mapuche. Data l'estrema limitatezza di terra a propria disposizione, non era più possibile condurre una vita dedicata all'allevamento di bestiame e al commercio; l'unica attività economica possibile rimase quella agricola (Aravena, 2001).

Anche durante gli anni della dittatura militare lo Stato proseguì con l'intento di minare la base territoriale delle comunità mapuche, promuovendo la divisione delle terre e l'introduzione della proprietà privata nel *Wallmapu*, attraverso le leggi N. 2.568 (*Ley de división y liquidación*) e N. 2.750 del 1979, le quali portarono a un'ulteriore frammentazione delle comunità (Aravena, 2001: 286). È da notare come il processo di occupazione da parte dello Stato cileno proseguiva ancora oggi, rendendo la questione territoriale il principale campo di lotta dei movimenti politici mapuche, soprattutto nel sud del Paese.

Inizialmente, fatta eccezione per i pochi che decidevano di accettare il lavoro agricolo salariato, sfruttato e mal pagato presso le *haciendas* dei nuovi coloni, questa fu l'unica vita possibile per i membri delle varie comunità mapuche all'interno delle riduzioni. Di conseguenza, anche l'organizzazione sociale fu soggetta a importanti cambiamenti. Data la sedentarietà e la ristrettezza spaziale, la famiglia, che già in precedenza, sotto forma di *lof*, era la base del mondo politico e religioso, divenne il centro anche dell'attività economica (Anigstein e Álvarez López, 2006: 2). La stessa istituzione del *lof*, intrinsecamente patrilineare e patrilocale, divenne meramente simbolica e tale si mantenne fino ad oggi, come è stato possibile riscontrare durante la permanenza nella comunità di Chan-Chan de la Costa nella *Región de los Ríos*, in cui, nonostante la società del villaggio nominalmente riconosca i ruoli tradizionali della società mapuche, avendo, oltre a un *lonko*, anche un *ñenpin*, ossia una sorta di sacerdote che si occupa di officiare rituali comunitari e di rivolgere preghiere agli esseri superiori, di fatto, nella pratica quotidiana, l'autorità politica è di natura burocratico-statale, incarnata nella figura del sindaco,

⁶Se lo sterminio degli abitanti mapuche e l'occupazione delle loro terre erano giustificati alludendo alla loro scarsa produttività e alla presunta incapacità degli *indios* di sfruttare appieno le loro terre, dando origine allo stereotipo, ancora oggi in voga, del mapuche “*flojo y borracho*” (sfaticato e alcolizzato), i nuovi coloni d'insediamento dovevano essere di origine tedesca, poiché nell'immaginario eugenetico del nuovo Stato cileno gli uomini di questa “razza” erano per natura e indole i migliori lavoratori che si potessero incontrare sulla terra.

e le esigenze, aspirazioni e norme sociali corrispondono a quelle del mondo cileno.

Tuttavia, le trasformazioni sociali non furono contraddistinte solamente da una stereotipica degradazione culturale rispetto a un passato ideale, ma questa nuova conformazione, quella riduzionale per l'appunto, fu anche terreno di resistenza e riproduzione culturale. In particolare, tramite un lungo processo di patrimonializzazione, si riaffermò l'identità mapuche contemporanea, o piuttosto, come si intende sostenere in questo lavoro, la si creò. Questo avvenne tramite una volontaria incorporazione selettiva di valori socialmente costruiti, con il fine di creare riferimenti identitari durevoli e facilmente riconoscibili (Campos, 2019: 140), come possono essere l'abbigliamento tradizionale, le diverse bandiere impiegate dai movimenti politici o una determinata variante linguistica del *mapudungun*. Questo particolare processo culturale impedì che si destrutturassero del tutto le comunità e che nel giro di pochi anni venissero definitivamente assimilate dalla società cilena. Fu, infatti, in questo momento storico che si determinò quella forte caratterizzazione e differenziazione culturale che vige ancora oggi nell'ambiente urbano santiaghino. Inoltre, a ulteriore conferma di quanto detto, quella riduzionale è, ancora oggi, la configurazione sociale mapuche più studiata dal mondo accademico e maggiormente rappresentata dall'industria mediatica (Aravena, 2001: 286-287).

Alla stregua della società riduzionale, intesa come uno spazio di riarticolazione culturale delle comunità che dovettero vivere secondo nuove condizioni imposte con violenza dall'esterno, deve essere indagata la società mapuche post-riduzionale (Campos, Espinoza e Maza, 2018: 97-100) e, dunque, urbana e metropolitana, almeno nel caso di Santiago, che si sta articolando proprio in questo momento (Aravena, 2001). Risulta rilevante, a tal proposito, sottolineare come, a partire da un'esigenza di "terra" propria della società riduzionale, durante la fase urbana si sia giunti a una richiesta di "territorio", nel senso sociale del termine (Imilan, 2014: 258-259).

Ciononostante, questo fragile equilibrio, fondato sulla forzata accettazione da parte delle comunità mapuche di uno stato di indigenza strutturale, non durò a lungo. Nel giro di pochi anni, la saturazione demografica e la conseguente carenza di suolo agricolo spinsero numerosi giovani mapuche verso la via dell'emigrazione, individuando nella capitale la meta preferenziale. Alla luce di quanto esposto, emerge come la narrazione nazionalista cilena abbia di fatto culturalizzato la condizione di estrema povertà in cui versavano le terre a sud del Biobío, al fine di occultare una chiara continuità coloniale nell'azione statale che prosegue fino ai nostri giorni (Antileo, 2014: 278-280).

In questo senso, nell'approcciarsi a una descrizione storica della migrazione urbana mapuche è imprescindibile evidenziare come lo sfruttamento, causato dal "colonialismo interno" (Casanova, 2006), abbia generato le condizioni materiali che portarono, negli anni successivi, all'esodo di massa della popolazione giovanile. Questo approccio permette di superare la tentazione, propria di ambienti intellettuali tanto liberali quanto marxisti, di interpretare i flussi migratori indigeni come inevitabili e necessarie conseguenze della globalizzazione, evitando di occultare, così, le politiche assimilazioniste e neocoloniali dello Stato cileno (Gissi, 2014: 8-9).

1.2.2 La comunità di Chan-Chan de la Costa

Al fine di mostrare come ancora oggi le comunità rurali del sud del Paese continuino a sperimentare quotidianamente le conseguenze dell'occupazione militare e tenendo conto dei cambiamenti dovuti al naturale passar del tempo, fungeranno da fonti di campo alcune osservazioni annotate durante la visita alla comunità rurale di Chan-Chan de la Costa, villaggio costiero situato nella campagna tra San José de la Mariquina e Mehuín, nella *Región de los Ríos*, a circa 80 km da Valdivia, capoluogo della regione.

Ho avuto l'occasione di conoscere questa comunità rurale nel luglio del 2025 grazie all'invito ricevuto da una coppia di coniugi, Tamara e Damián, conosciuti durante la frequentazione dell'associazione indigena *Taiñ Adkimn* a Santiago. Entrambi sono migranti di prima generazione della capitale. Mentre Damián proviene da una famiglia di *huasos*⁷ di Talca, città situata nella zona centrale del Paese, Tamara è originaria proprio di Chan-Chan e oggi, dopo anni di distanza, geografica ed emotiva, dalla sua comunità, possiede una casa e un piccolo appezzamento di terreno nella zona in cui è cresciuta.

Il villaggio di Chan-Chan, situato all'interno della *comuna* di Mehuín nella XIV Regione, conta un centinaio di abitanti stabili, tutti di identità *lafkenche*. A proposito è importante ricordare come il termine “*mapuche*” indichi, almeno fino alla metà del secolo scorso e ancora oggi nelle zone più rurali del Sud, come Chan-Chan, una famiglia culturale e linguistica molto estesa, piuttosto che una specifica identità spazialmente definita. All'interno della denominazione generale *mapuche*, dunque, si possono trovare svariate articolazioni identitarie, tutte caratterizzate a partire dagli specifici ecosistemi presenti nei diversi territori popolati. Un approfondimento specifico su questo tema dell'identità verrà proposto nel capitolo seguente, tuttavia, per ora, è importante sapere che in una comunità come Chan-Chan tutti gli abitanti, più che “*mapuche*”, si autodefiniscono “*lafkenche*”, come sottolineato anche da Tamara nell'intervista.

Questo termine, tradotto letteralmente, significa “gente del mare”. Il ruolo centrale che ha il mare, “*lafken*”, cioè l'Oceano Pacifico, per queste comunità è evidente, oltre che dal punto di vista linguistico, anche dal punto di vista socio-economico. In una delle conversazioni avute con la stessa Tamara e alcuni suoi fratelli per parte di madre è emerso come fino a pochi anni fa lungo tutto questo litorale si vivesse esclusivamente di pesca artigianale e di piccola agricoltura. Di fatto tutti i miei interlocutori si sono dedicati all'attività della pesca, almeno finché l'età glielo ha permesso. La pesca, inoltre, è stata un elemento onnipresente durante la mia visita, dal momento che per la secondogenita di Tamara e Damián, Suyai, una studentessa di giurisprudenza nata e vissuta a Santiago, e per la sua cuginetta Catalina, una quattordicenne santiaghina, andare a pescare era la ragione principale del loro entusiasmo per questo viaggio al Sud. Avendo avuto modo di seguire le due ragazze nella pesca amatoriale e fluviale che queste praticavano, nel visitare le case dei vari parenti di Tamara sparse per le colline circostanti ho saputo riconoscere

⁷Il *huaso* rappresenta il mandriano a cavallo cileno. È paragonabile al *gaucho* argentino ed è uno dei simboli principali dell'identità *criolla* cilena. Un esempio letterario ci viene fornito dal personaggio di Esteban Trueba nel romanzo *La casa de los espíritus* della scrittrice cilena Isabel Allende (Garay Vera, 2011).

in ogni abitazione attrezzi, trofei e segni di un passato, o talvolta di un presente, legato alla pesca.

Inoltre, ho potuto comprendere appieno il legame che esiste tra i *lafkenche* e il mare solo nel momento in cui ho visitato la spiaggia di Chan-Chan in loro compagnia. La vista del golfo, accogliente tra i suoi promontori, ma, allo stesso tempo, spaventoso per il freddo e la violenza delle sue onde, e l'osservazione del comportamento di Tamara e di sua figlia Suyai alla vista di una gabbianella morente sul litorale mi hanno fatto comprendere come il mare funga da sistema di significazione totale: da una parte lo si sfrutta per sopravvivere materialmente, tramite la pesca e la raccolta delle sue gigantesche alghe, il *cochayuyo*, dall'altra si inserisce all'interno del sistema magico-religioso locale, come dimostrato dal caso di gabbianella morente che, non rispondendo positivamente alle cure offerte da Tamara, è stata riaffidata da sua figlia alle onde del mare per permetterle di trovare conforto e di ritornare alla terra a cui tutti i viventi appartengono.

Purtroppo oggi il rapporto simbiotico con il mare sta venendo meno, mentre avanza prepotentemente l'industria del turismo balneare. A quanto mi venne detto da un fratello di Tamara, questa progressiva turisticizzazione del litorale rappresenta un fenomeno molto recente, non più vecchio di un paio di anni, ossia da quando l'amministrazione comunale ha realizzato nuovi e migliori sentieri, facilitando l'accessibilità a queste spiagge.



Figura 1.3: Tardo pomeriggio d'inverno sulla spiaggia di Chan-Chan.

All'interno dell'economia locale occupano un ruolo altrettanto importante la piccola agricoltura e l'allevamento di bestiame, per lo più domestico, oltre alla produzione di legname di cui tutta la zona sud del Paese è molto ricca e alla quale oggi si dedicano i figli del *ñenpin* della comunità.

Durante un lungo tragitto in macchina in direzione di Valdivia, Tamara raccontò il mito fondativo della sua comunità. Un giorno, si dice, giunse sulle spiagge di Chan-Chan un

naufrago europeo, probabilmente francese, di cognome Martin. Questi venne accolto con molta generosità dal *lof* locale, che gli permise di stabilirsi e convivere all'interno della comunità. Tuttavia, Martin si innamorò della figlia del *lonko* e decise, poco dopo, di sposarla, senza però ricevere l'approvazione della comunità *lafkenche* di Chan-Chan. Martin e la sua sposa, allora, si allontanarono dalla costa verso l'entroterra per poter vivere tranquillamente la loro nuova vita coniugale. La divisione etnica e spaziale della comunità vige ancora oggi: sono, infatti, presenti alcune tensioni tra le famiglie con cognomi di origine europea, che occupano i terreni più interni, e le famiglie con cognomi mapuche, che vivono più vicine al litorale. Tuttavia, al giorno d'oggi la maggior parte degli abitanti ha origini da entrambi i rami, come nel caso di Tamara. La complessità sociale della zona è accresciuta anche dalla presenza di comunità tedesche lungo il promontorio a sud. Questi, circa tre generazioni fa, stando alle stime di Tamara, comprarono dalla comunità *lafkenche* la proprietà di questa striscia di terra e vi edificarono case in uno stile architettonico che mischia il coloniale al bavarese. Di interesse è il fatto che questo promontorio ricopra un ruolo particolarmente sacro per i locali. Su di esso, infatti, lo zio di Tamara, il *ñenpin*, figura tradizionale mapuche, officia annualmente una cerimonia in onore della *Virgen de los pescadores*, culto portato in queste terre da missionari francescani durante il XIX secolo.



Figura 1.4: Il promontorio di Chan-Chan, oggi proprietà dei coloni tedeschi, dove il *ñenpin* vi si reca per svolgere le sue cerimonie rivolte al *lafken*.

Un altro processo lento, ma inesorabile, è rappresentato dal progressivo spopolamento di cui tutta la campagna nei dintorni è vittima impotente. Da una parte, come raccontò Rodrigo, fratello di Tamara, durante una colazione mattutina, ci sono gli anziani che, per problemi di autosufficienza, devono andare a vivere con le famiglie dei propri figli, spesso stabilitesi da anni in centri urbani più grandi, siano essi Valdivia o la lontana Santiago; dall'altra parte c'è il problema della scarsissima natalità. Stando a quanto riferito dai locali, in tutta la comunità non

si potevano incontrare più di dieci bambini.

Per far comprendere ulteriormente l'isolamento informatico e mediatico in cui è immersa la comunità, mi sembra utile riportare una delle domande che più ho ricevuto parlando con gli abitanti del posto, ossia se nella mia "terra di origine", l'Italia, ci fossero degli indigeni. Quando io risposi che in Italia, come nella maggior parte del continente europeo, non esiste questo concetto di indigeno né di *pueblo originario*, mi venne ulteriormente chiesto con che mezzo di trasporto fossi giunto alle loro terre, se per esempio con un pullman. A questo punto capii come nell'orizzonte rappresentativo dei *lafkenche* di una certa età, sempre vissuti all'interno di una comunità rurale, non ci fosse un altro oceano oltre al Pacifico, e che quindi tutte le altre terre, imprecisamente definite, si trovassero, senza soluzione di continuità territoriale, a est, oltre le Ande e oltre il *Puelmapu*.

Una sera fummo invitati a casa di uno zio di Tamara che viveva sulla cima di un colle di fronte all'abitazione in cui alloggiavamo. Mentre le due famiglie si scambiavano i saluti e si aggiornavano sulle rispettive vite e mentre assaggiavo la *chicha* locale, ossia una bevanda alcolica ottenuta dalla fermentazione delle mele, mi cadde l'occhio su un calendario appeso al muro su cui era raffigurata María José Gatica, parlamentare locale di *Renovación Nacional*, partito appartenente alla destra liberale cilena. Interessato dal dettaglio, cercai di indirizzare la conversazione, che si era per lo più ristretta a me, Damián e il padrone di casa, verso il tema politico. In quel periodo ci si trovava in un momento particolarmente fertile per la discussione, dal momento che tra il settembre e il novembre successivo si sarebbero svolte le elezioni presidenziali del Paese. Nella discussione lo zio disse che lui e tutta la sua famiglia avrebbero votato senza ombra di dubbio la candidata populista di destra Evelyn Matthei alle prossime elezioni. Questa, oltre ad appartenere al partito *Unión Demócrata Independiente*, fondato al tramonto della dittatura da Jaime Guzmán, braccio destro di Augusto Pinochet, si rese celebre durante tutta la sua campagna elettorale per posizioni ultraconservatrici e profondamente razziste. Inoltre, nei giorni successivi, chiacchierando con altri abitanti del posto, venne esplicitato un sentimento di nostalgia rispetto agli anni della dittatura.

Queste osservazioni mi lasciarono interdetto, a tal punto da riflettere a lungo su questo tema. Da una parte avevo conosciuto per mesi a Santiago un mondo mapuche urbano estremamente politicizzato, che non faceva segreto delle simpatie per i movimenti armati di sinistra che sorsero in risposta alla dittatura militare che afflisse il Cile dal 1973 al 1990 e che non perdevano occasione per ribadire quanto fossero legati il movimento indigenista e quello democratico, e l'intervista a Pedro ne è un ottimo esempio; dall'altra parte, proprio ora che mi trovavo nel "mitico Sud", nella tanto citata "terra ancestrale", mi imbattevo in una forte e diretta simpatia per quegli schieramenti politici che credevo instancabilmente schierati contro la questione mapuche.

Questa divergenza si spiega alla luce della forte politicizzazione associazionistica che ha caratterizzato l'esperienza dei mapuche emigrati a Santiago; questi, attraverso l'alleanza con le forze della sinistra politica, hanno rivendicato i propri diritti all'interno di un contesto urbano e occidentalizzato. Parallelamente, però, non può essere trascurata la realtà dei mapuche rimasti

nelle zone rurali del Sud, segnata da una povertà strutturale e dalle asperità quotidiane della vita nei campi. In questo contesto, infatti, il discorso pinochetista, attraverso il richiamo all'ordine e alla preservazione di una presunta tradizione cilena, e il simbolismo della dittatura hanno fornito a molte comunità del Sud un appiglio a cui ancorare le proprie aspettative sociali e culturali.

Non è un caso che, nel plebiscito cileno del 1988, le uniche due regioni in cui prevalse il “Sì” al mantenimento del regime furono la IX e la X, rispettivamente *La Araucanía* e *Los Lagos*, entrambe caratterizzate da un'alta densità di popolazione mapuche (Menard, 2011: 318-321). Questa riflessione non intende, però, favorire una generalizzazione tra un'identità urbana sindacalizzata e di sinistra e una rurale conservatrice, ma, piuttosto, mira a evidenziare come le differenti condizioni materiali di esistenza e i bisogni che ne derivano determinino posizionamenti politici e culturali eterogenei e, talvolta, diametralmente opposti⁸.

Infine, per rendere conto di quella parte di popolazione mapuche che prese la scelta di emigrare verso nord alla ricerca di migliori condizioni di vita, il caso di Tamara è paradigmatico. Nata nella comunità di Chan-Chan, si trasferì a Santiago con suo padre quando aveva circa dieci anni. Qui crebbe, vivendo sulla propria pelle il razzismo quotidiano che la società santiaghina riserva ai mapuche, tanto per il loro cognome quanto per il loro aspetto fisico. Nella capitale conobbe Damián, non mapuche originario di Talca, ma anch'egli emigrato a Santiago in giovane età, e insieme ebbero due figli; il primo, Rodrigo, nacque quando Tamara non aveva ancora riscoperto la propria cultura di origine, mentre la seconda, Suyai, nacque successivamente a questo suo “risveglio culturale”.

Infatti, all'inizio del 2000, in seguito a un problema di salute contratto da suo padre a Santiago, Tamara entrò in contatto con María, futura *lonko* dell'associazione indigena *Taiñ Adkimn*. Questo incontro favorì un suo progressivo avvicinamento alla cultura, alle pratiche e alla cosmovisione mapuche, culminando, infine, in una piena e orgogliosa rivendicazione identitaria. Questo processo positivo di soggettivazione etnica le permise di smettere di invisibilizzare le proprie origini, a differenza di come aveva fatto per gran parte della vita, condizionata dai contesti sociali di riferimento.

Da quel momento Tamara si impegna attivamente nella diffusione della cultura mapuche nelle scuole e negli ospedali, lavorando come facilitatrice interculturale, e partecipando come membro attivo dell'associazione indigena *Taiñ Adkimn* de *La Pintana* a Santiago. Inoltre, Tamara volle rendere omaggio alle proprie origini dando alla sua secondogenita un nome derivante dal *mapudungun* e decidendo, dopo più di quarant'anni, di ritornare a frequentare la comunità in cui nacque, ossia Chan-Chan. Circa vent'anni fa, insieme a suo marito, comprò un appezzamento di terreno, intestato a suo nome in virtù della *Ley Indígena* del 1994 che impedisce a persone che non possono dimostrare una discendenza mapuche di acquisire una

⁸Non bisogna, infatti, dimenticare che, se da una parte proprio nel Sud Pinochet venne insignito del titolo di *Ullmen futa lonko*, ossia “Capo principale e Grande condottiero” (Menard, 2011), nonostante le sue politiche fortemente etnocidarie e assimilazioniste, è proprio nelle regioni meridionali che la resistenza mapuche alle politiche statali si manifesta concretamente, venendo poi rappresentata dai mezzi di informazione in maniera denigratoria e stereotipizzata, per mezzo della figura del *mapuche encapuchado*, ossia terrorista e antidemocratico.

proprietà nelle zone definite “ancestrali”, e vi edificò una casa, la stessa nella quale sono stato ospitato nei miei giorni di visita alla comunità.

Partendo dalle parole con cui Tamara si riferisce alla sua comunità di origine, inizierò a problematizzare il fenomeno dell’emigrazione mapuche dalle terre del Sud.

[...] este es mi lof, esta es mi comunidad de nacimiento. De acá yo pertenezco, acá está mi familia, está todo lo mío acá. Toda mi raíz, mi historia, mi kimün, mi aprendizaje, mi sabiduría que yo he ido incorporando también en lo que yo hago en Santiago.

1.3 La migrazione

Masse di giovani mapuche, mosse dall’imperativo economico, migrarono verso le città del nord, tra tutte Santiago, in cerca di lavoro. L’impoverimento e la riduzione della terra a disposizione delle comunità mapuche del Sud, causati dal nuovo sistema riduzionale, rappresentarono le cause principali di questo movimento, che, però, è importante collocare nel tempo. Infatti, nonostante la totale sottomissione delle terre a sud del Biobío da parte dello Stato cileno fosse completata già nel 1883, il fenomeno migratorio mapuche assunse dimensioni rilevanti solo all’inizio degli anni Trenta del secolo scorso.

In questa prima fase si trattò ancora di un movimento individuale di giovani uomini che, in seguito a un progressivo adattamento, soprattutto linguistico, al mondo *winka*, svolto per lo più lavorando come braccianti salariati in zone limitrofe alle proprie comunità di origine (Imilan e Álvarez, 2008: 32-34), giunsero a Santiago più per le drammatiche condizioni delle loro comunità di nascita che per le reali opportunità che la capitale poteva offrire loro. Durante il decennio successivo iniziarono a giungere anche intere famiglie e, soprattutto, molte giovani donne che trovarono impiego come lavoratrici domestiche nelle case della borghesia santiaghina (Aravena, 2001). Tuttavia è solo a partire dagli anni Sessanta che il fenomeno acquisì dimensioni di massa. Se nel 1966 la popolazione mapuche totale contava 366 mila individui, 40 mila di questi erano migranti, ossia circa l’11% del totale; solo trent’anni dopo, invece, nel 1992, su una popolazione totale di 667 mila mapuche, 454 mila erano migranti, cioè il 68% del totale (Imilan e Álvarez, 2008).

Se la prima fase del fenomeno fu caratterizzata dalla necessità dei ragazzi emigrati di mantenere economicamente le proprie famiglie nel Sud, già nei decenni successivi, con la formazione di nuclei familiari stabili e con la progressiva industrializzazione della capitale, i legami con le comunità di origine mutarono. Il fenomeno delle rimesse venne sempre meno e iniziò a sorgere quello spazio etnopolitico e identitario autonomo che sta alla base di questo studio. Tuttavia, come si è potuto evincere dalla storia di Tamara, i legami con il Sud si ridussero per molti migranti a visite estemporanee, soprattutto in concomitanza delle vacanze estive (Carmona, 2015: 71). Per gli obiettivi di questa ricerca, è importante notare che i membri delle comunità, ora residenti fissi a Santiago, durante le loro visite al Sud non prendevano più

parte ai momenti di ritualità sociale con cui erano cresciuti e, soprattutto, non presenziavano in maniera attiva alle cerimonie religiose che vi si svolgevano. In termini antropologici, erano usciti completamente dalla comunità rituale locale in cui erano nati e cresciuti (Imilan e Álvarez, 2008: 12-13).

Questo allontanamento sociale e rituale nei confronti del Sud non comportò anche la spazzatura del mapuche come identità etnica, quanto, piuttosto, la parallela nascita di un nuovo spazio etnopolitico a Santiago, che negli anni a seguire avrebbe portato al sorgere di una nuova località, e dell'identità a essa legata, quella mapuche urbana, ossia *warriache* (Aravena, 2001).

Tuttavia, la vita dei migranti mapuche in città non fu semplice. Si trattava di individui cresciuti in un contesto agricolo in cui si parlava esclusivamente *mapudungun* e in cui la vita sociale era scandita dallo svolgimento delle cerimonie tradizionali, ma che ora si trovavano a vivere nella capitale di uno Stato fondato sul nazionalismo bianco (Velasco, 2024: 3) in cui vigeva una vera e propria scala gerarchica tra culture e fenotipi. La vita dei primi migranti fu caratterizzata dalla necessità di occultare i propri tratti diacritici, siano essi linguistici, fenotipici o culturali. Tutto quell'insieme di rappresentazioni e significati che costituiva la cultura mapuche smise di essere tramandato alle nuove generazioni per evitare di esporle alle stesse violenze di cui i padri furono vittime; molti chiesero di cambiare il proprio nome e il proprio cognome per non essere riconosciuti in quanto mapuche (Llanquileo, 1996).

In sostanza, la prima fase dell'insediamento mapuche a Santiago rappresentò un vero e proprio dramma individuale e collettivo, caratterizzato dalla frammentazione identitaria e dall'invisibilizzazione (Campos, Espinoza e Maza, 2018).

1.3.1 Diaspora o semplice migrazione?

Dopo aver presentato il movimento migratorio del popolo mapuche verso la capitale cilena dal punto di vista storico e sociale e averne analizzato le cause e le conseguenze, ricercando le sue traiettorie all'interno di una comunità del *Wallmapu* come Chan-Chan, è necessario problematizzare la terminologia utilizzata negli studi sull'argomento, seguendo la proposta di Pedro Marimán (Pedro Marimán, 1997).

La quasi totalità degli studi accademici e dell'informazione mediatica che si è occupata dell'inurbamento della popolazione mapuche a Santiago lo ha sempre fatto affidandosi alla terminologia della migrazione e al suo campo teorico (Aravena, 1998) (Aravena, 2001) (Campos, Espinoza e Maza, 2018) (Campos, 2019) (Gissi, 2014) (Carmona, 2015) (Guerra, 2013) (Imilan e Álvarez, 2008) (Imilan, 2014) (Bengoa, 1999). Rimanere ancorati a questo concetto, tuttavia, non ci permette di comprendere appieno il fenomeno, o quanto meno oscura il punto di vista interno al popolo mapuche. Gli studi sulle migrazioni risultano fondamentali per comprendere le dinamiche economiche e statistiche, imprescindibili per l'analisi precedentemente esposta, però lasciano in secondo piano quelle dinamiche di riproduzione socio-culturale e le conseguenti tensioni identitarie che si trovano alla base della nuova dimensione urbana del popolo mapuche.

In altre parole, riprendendo la riflessione di Arjun Appadurai, limitandoci al modello delle migrazioni, non comprenderemo la “produzione spazio-temporale della località” (Appadurai, 2001: 232).

Dunque è doveroso seguire e approfondire l’intuizione di Marimán (Pedro Marimán, 1997) e di Enrique Antileo (Antileo, 2014) nel definire l’esodo rurale mapuche una diaspora e non una semplice migrazione. Numerosi sono gli studi che dagli anni Novanta hanno iniziato a utilizzare la cornice teorica della diaspora, principalmente in relazione alle questioni dell’afrodiscendenza negli Stati Uniti e nel Regno Unito (Hall, 2019) (Gilory, 1993) e del popolo ebraico (D. Boyarin e J. Boyarin, 1993). Secondo questa “scuola”, la diaspora di una popolazione è caratterizzata dalla presenza di un flusso migratorio collettivo dotato di una certa coerenza interna, quantomeno per quanto riguarda le cause di queste mobilità, le quali devono necessariamente essere provocate da fattori esogeni al gruppo stesso.

Solitamente tutti i popoli diasporici creano un discorso interno fortemente legato a un territorio, sia esso perduto da moltissime generazioni e ormai mitizzato, come nel caso del popolo ebraico, sia esso ancora fortemente inscritto nella memoria delle generazioni precedenti, come nel caso degli afrodiscendenti. A questa terra di origine quasi sempre è legata un’utopia del ritorno, che può tramutarsi, come nel caso dello Stato di Israele, in un effettivo progetto geopolitico o in un discorso meno definito e più vago, che trova spazio soprattutto nei mezzi espressivi artistico-religiosi, come nel caso della *black music* (Hall e Gay, 1996: 181-213). Un’altra condizione necessaria per definire un popolo diasporico secondo questi autori è che questo sia costretto a una mobilità di carattere transnazionale ed extraregionale, che preveda, quindi, l’attraversamento di una o più frontiere statali e che sia caratterizzata da una violenza tale da giustificare il riconoscimento della protezione internazionale (Velasco, 2024: 6).

Dal punto di vista teorico, invece, il concetto di diaspora sposta il *focus* dell’analisi dai fattori economici e demografici, a cui si interessano gli studiosi delle migrazioni, a quelli della riconfigurazione culturale e identitaria. Per farlo, questi studi si interessano tanto alle implicazioni simbolico-affettive di chi vive quotidianamente questo spostamento forzato quanto agli esiti culturali dati dall’interazione tra le rappresentazioni di chi si muove e la pre-esistente località in cui si inseriscono. Questi esiti non sono altro che le “fusioni post-fusive” di cui parla Appadurai (Appadurai, 2001: 70-71), che, attraverso questa lente d’indagine, è possibile rintracciare in quella “comunità diasporica” (Brah, 1996: 183) prodotta e riprodotta dalle narrazioni individuali e dalla memoria collettiva di questo nuovo tipo di migranti.

Tuttavia, il mondo accademico contemporaneo, eccezion fatta per rari casi come quelli citati precedentemente, e, soprattutto, il mondo politico-mediatico non riconoscono la migrazione mapuche come una diaspora. Questo studio, invece, intende dimostrare che esiste una vera e propria diaspora mapuche e che il suo riconoscimento rappresenti un passo imprescindibile sia per una comprensione reale delle pratiche terapeutiche urbane e del loro rapporto con l’identità mapuche contemporanea sia per una risoluzione definitiva del conflitto tra mapuche e Stato cileno.

Applicando le definizioni precedentemente riportate di diaspora risulta perfettamente evidente come il popolo mapuche sperimenti ancora oggi una condizione diasporica. Innanzitutto, sono già state precedentemente presentate le cause esogene che hanno portato il popolo mapuche ad abbandonare le proprie terre e a diventare, in seguito alla conquista militare cilena terminata nel 1884, una minoranza nazionale oppressa e colonizzata, priva di qualunque diritto collettivo e della propria base materiale di esistenza, il territorio (Pedro Marimán, 1997: 218).

Proprio quest'ultimo si trova al centro del discorso interno alle comunità e trascende il suo significato come semplice mezzo di produzione: in merito è sufficiente sottolineare nuovamente come i diversi etnonimi mapuche, quali *lafkenche*, *williche*, *pehuenche*, etc. si fondino sull'elemento territoriale e come questo, anche a livello cosmologico ed etimologico, sia onnipresente nel pensiero mapuche e nelle sue rappresentazioni culturali e politiche contemporanee (Foerster, 1993). A proposito, la maggior parte delle associazioni indigene, urbane e rurali, contiene nel proprio nome un richiamo diretto alla terra di origine, come l'importante *Aukiñ Wallmapu Ngulam* ("Consiglio di tutte le terre"), e, se non bastasse, lo stesso etnonimo "*Mapuche*", tradotto letteralmente, significherebbe "gente della terra".

Inoltre, questa Terra non è solo il fondamento di molti discorsi identitari, ma, dal momento che la maggior parte dei mapuche contemporanei vive al di fuori del *Wallmapu*, è anche oggetto di molte utopie del ritorno e del ripopolamento. Non solo per molti migranti il ritorno al *Wallmapu* è celebrato ogni volta che vi si recano occasionalmente per salutare parenti e vicini nei periodi festivi, ma è anche messo in atto ogni volta che persone come Diego, Tamara e Javiera, protagonisti di tre interviste, partecipano alla comunità rituale del Sud, sia attivamente sia da spettatori. Nonostante l'insediamento dei migranti mapuche a Santiago sia permanente da generazioni, nell'orizzonte rappresentativo il ritorno alla terra di origine e il suo ripopolamento sono sempre vissuti come obiettivi a lungo termine (Antileo, 2014: 278-281).

Infine è importante evidenziare come la mobilità mapuche sia effettivamente di carattere extraregionale e transfrontaliero, dal momento che solo assumendo un punto di vista fortemente coloniale potremmo considerare le terre a sud del Biobío come delle naturali regioni dello Stato cileno. Qualora, invece, assumessimo il punto di vista dell'etnistoria mapuche, ci sembrerebbe evidente che emigrare da una comunità come Chan-Chan a una città come Santiago, percorrendo un migliaio di chilometri, implichi il passaggio a un'altra comunità immaginata, un'altra nazione, quella cilena, in cui il mapuche rappresenta un soggetto minoritario, marginalizzato, oppresso e colonizzato, che, però, non soccombe all'interno dei processi di acculturazione urbana, ma si ridefinisce appropriandosi di nuovi elementi culturali e mobilitandoli per garantire la propria riproduzione culturale in questo nuovo spazio politico (Pedro Marimán, 1997).

Ignorando tutti questi punti si rischia di commettere lo stesso errore di autrici come Laura Velasco (Velasco, 2024) che, definendo la migrazione mapuche come una semplice migrazione economica di individui poveri in cerca di lavoro e per questo attratti dalle opportunità offerte da un centro urbano come Santiago, da una parte disconoscono la storia di conquista, oppressione e violenza che si cela dietro l'appartenenza di quelle terre allo Stato cileno e dall'altra,

offrendo discorsi universalizzanti sugli effetti della globalizzazione, ignorano la specificità delle dinamiche locali nel riprodurre le comunità immaginate che entrano in contatto in seguito al movimento migratorio.

Dunque, riassumendo, parlare di “diaspora” equivale ad assumere un diverso punto di vista da cui osservare lo stesso fenomeno, precedentemente definito “migrazione”. Si tratta di un concetto teoretico funzionale a investigare le diverse traiettorie che un movimento migratorio può assumere e i legami che si generano tra relazioni sociali, soggettività e identità culturali. Attraverso l’immagine del viaggio e una specifica analisi storica, questo dispositivo euristico permette di comprendere le dimensioni economiche, politiche e culturali delle configurazioni che i movimenti migratori assumono nella contemporaneità e, inoltre, problematizza il concetto di “indigeno” in uno spazio in cui due indigenità vengono in contatto, quella politico-culturale dei migranti mapuche e quella spaziale dei cileni santiaghini (Brah, 1996: 180-186), creando un terreno fertile per lo sviluppo di una visione antiessenzialista e dinamica dell’identità, poi applicabile anche al di fuori della specifica esperienza diasporica.

Infine, liberarsi delle definizioni politiche e territoriali di diaspora, concentrandosi piuttosto sui concetti di comunità storica e di memoria collettiva, permetterebbe anche alla ricerca accademica di cogliere l’aspetto delocalizzato e ibrido delle dinamiche identitarie che si intende studiare e che, fino ad ora, per quanto riguarda il caso mapuche, sono state colte appieno solo da forme di rappresentazione artistica urbane e che appartengono esplicitamente all’universo della cultura *underground* santiaghina, come i brani del rapper Luanko e i versi del poeta David Aníñir Guilitraro (Aníñir Guilitraro, 2009).

1.3.2 Risposte alle migrazioni

Dal momento che la diaspora è coinvolta nella costruzione di un nuovo senso del “noi”, è necessario approfondire la natura di questo processo, interrogandosi sulle dinamiche di esclusione e inclusione proprie di questo nuovo sentire, sulle relazioni che il “noi” intrattiene con gli “altri” e sull’identità di questi “altri”. Per farlo, se fino ad ora ci si è concentrati sulle condizioni di partenza del movimento diasporico, è importante ritornare alla città per analizzare anche quelle di arrivo, ossia analizzare le risposte che il contesto urbano, di cui gli stessi migranti iniziano a far parte, ha elaborato per far fronte ai nuovi bisogni insorti.

Affidandoci alla periodizzazione della presenza mapuche a Santiago proposta da Campos (Campos, 2019), successivamente alla fase di “esistenza” e di “invisibilizzazione”, si giunse al periodo della “riemergenza”. Questa fase, collocabile temporalmente tra gli anni Settanta e gli anni Novanta, ossia nel periodo della dittatura militare di Augusto Pinochet, vide la nascita delle prime associazioni mapuche etnicamente differenziate. La prima, la *Sociedad Galvarino*, nacque nel 1932, ma il fenomeno non assunse subito le dimensioni che caratterizzarono la politica urbana dagli anni Settanta in poi. Fino a questo momento, successivamente alle strategie informali fondate sulla parentela, l’associatività mapuche aveva trovato espressione nella sfera sindacale, che tuttavia non venne mai del tutto etnicizzata o “mapuchizzata”.

In particolare, la partecipazione politica indigena coinvolse l'ANECAP (*Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular*) e la CONAPAN (*Confederación Nacional de Panificadores*), rispettivamente organizzazioni sindacali delle lavoratrici domestiche e dei panettieri. Infatti, fin dalla prima fase della diaspora, la divisione del lavoro mapuche a Santiago seguì l'asse del genere: mentre le giovani donne trovarono impiego come lavoratrici domestiche, gli uomini si dedicarono soprattutto all'attività di panettieri. Le motivazioni di questa distribuzione lavorativa possono essere rintracciate nella rappresentazione stereotipica del mapuche come un individuo adatto al lavoro duro tipico dei campi, o nel fatto che entrambi i lavori limitassero l'interazione con il pubblico, temuta per via delle difficoltà linguistiche, e garantissero un luogo di lavoro coperto, desiderabile rispetto all'esposizione atmosferica continua che prevedeva il lavoro agricolo e che, inoltre, permetteva al lavoratore, sia nel caso delle domestiche sia in quello dei panettieri, di dormire e risiedervi, dando vita a quel sistema delle “*puertas adentro*” che incise anche nella distribuzione spaziale diffusa della popolazione mapuche all'interno delle zone periferiche della città, impedendo la concentrazione spaziale etnicamente connotata che si incontra spesso all'interno di una diaspora urbana (Imilan e Álvarez, 2008: 37-42).

Tuttavia oggi, nonostante al loro interno la presenza mapuche rimanga forte, questi sindacati hanno perso il ruolo di privilegiata istanza associativa indigena, venendo progressivamente rimpiazzati da associazioni etnicamente differenziate e di carattere etnico-rivendicativo. Queste risposero sia alle politiche fortemente assimilazioniste del regime di Pinochet, di cui la *Ley de división y liquidación* del 1979 è emblema, sia all'esclusivo carattere territoriale e agrarista che stavano assumendo le politiche pubbliche rivolte al popolo indigeno. La questione della differente visibilizzazione che ricevettero la componente rurale e la dimensione urbana mapuche, e delle dinamiche di potere e di interessi che vi soggiacciono, sarà un tema centrale del successivo capitolo, tuttavia al momento è importante sottolineare come il riconoscimento statale, almeno fino all'inizio del 2000, si rivolse esclusivamente alla parte di popolazione che rimase al Sud nelle proprie comunità di origine, in quanto più facilmente folklorizzabile e quindi mercificabile come risorsa turistico-culturale del paese, ma anche dal momento che, fino ad allora, la quasi totalità delle rivendicazioni mapuche aveva riguardato la questione agraria (Campos, Espinoza e Maza, 2018).

Fu con l'avvento degli anni Novanta che il fenomeno associazionista indigeno urbano esplose definitivamente, contando più di cento associazioni attive solo a Santiago (Campos, 2019). Questo fiorire di associazioni portò alla realizzazione delle prime cerimonie e manifestazioni culturali mapuche in città: il primo *nguillatun*⁹ risale al 1989 (Carmona, 2015), mentre sempre alla fine degli anni Ottanta iniziarono a svolgersi le prime partite di *palin*¹⁰.

La nascita delle associazioni indigene permise di creare degli spazi etnopolitici di ricompo-

⁹Cerimonia rogativa collettiva estremamente diffusa, ancora oggi, dentro e fuori dal *Wallmapu*. Risulta anche essere la cerimonia maggiormente studiata dai missionari prima e dagli antropologi poi (Foerster, 1993: 92-100).

¹⁰Gioco tradizionale mapuche, simile, nelle regole, all'hockey su prato, ma che include anche pratiche religiose e rituali. Nonostante la sua caratterizzazione come fatto sociale totale, venne erroneamente equiparato alla *chueca* spagnola dagli osservatori coloniali (Duval, 2002).

sizione identitaria all'interno dell'ambiente urbano, colmando la mancanza di quella comunità rituale rurale che a sud del Biobío garantiva la riproduzione sociale e culturale mapuche. Infatti, le associazioni iniziarono a rappresentare lo spazio privilegiato, spesso l'unico possibile, in cui i migranti potevano riunirsi e socializzare in quanto mapuche, mettendo in gioco, quindi, la propria storia comune segnata dalla diaspora e rivendicando, talvolta esplicitamente, la propria differenza rispetto agli "altri", ai cileni *winka* (Aravena, 1998). Inoltre, in questi contesti si formarono i nuovi attori politici che caratterizzarono la politica urbana mapuche, ossia i dirigenti di queste organizzazioni, che spesso, come nel caso dell'associazione *Taiñ Adkimn*, assunsero il titolo di *lonko*, che all'interno della società riduzionale era completamente scomparso. Questo esempio rappresenta solo una piccola parte della dimensione generativa e poietica propria delle associazioni urbane, le quali non si limitarono a un ruolo conservativo e patrimonializzante, anche se questo fu ben presente (Carmona, 2015).

La nascita di nuovi attori politici etnicamente connotati e la creazione di inediti spazi etno-politici accrebbero la capacità di negoziazione della comunità mapuche urbana con le autorità statali che, fin dal 1989, con il *Pacto de Nueva Imperial* promosso dal primo presidente democraticamente eletto in seguito alla dittatura, Patricio Aylwin, iniziarono a conferire legittimità alle nascenti associazioni. Il loro riconoscimento ufficiale all'interno degli ambienti istituzionali si deve alla creazione della CONADI (*Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*) per effetto della *Ley Indígena* del 1994. Nonostante questa riconoscesse solamente i diritti individuali dei popoli indigeni e fosse contraddistinta da un carattere prettamente agrarista, storicamente rappresentò un punto di svolta e un importante precedente per lo sviluppo di tutti quei programmi statali basati sull'interculturalità, specialmente nel campo dell'istruzione, con il PEIB, e della salute, con il PESPI. Tuttavia, un riconoscimento ufficiale dei mapuche urbani, in quanto gruppo sociale differenziato rispetto ai loro familiari del Sud, all'interno di un programma statale avvenne solo nel 2006 con gli *Acuerdos de Nueva Imperial II*, promossi dalla presidente socialista Michelle Bachelet, che inserirono per la prima volta la questione indigena urbana tra le priorità della CONADI.

Anche questo riconoscimento, però, si appellava a un tipo di governamentalità etnica basato sul riconoscimento di diritti individuali e non collettivi, sulla folklorizzazione e sulla destoricizzazione della diaspora, rientrando appieno in quello che Tubino definisce "interculturalismo funzionale" e neoliberale (Tubino, 2004: 5-6), ossia una *interculturalidad vacía* che, attraverso toni paternalistici e impresariali, si esprime in un riconoscimento culturale imposto dall'alto e vicino alle logiche economico-produttive dello stato cileno (Galdámez e Millaleo, 2022), interessato a distogliere l'attenzione dalle lotte e dalle rivendicazioni politiche che si facevano sempre più forti all'interno del *Wallmapu* (Antileo, 2013: 1-4).

Questa governamentalità statale, denominata da Antileo "*enfoque estatal indígena urbano*", esaltando la differenza senza riconoscere la disuguaglianza, crea due modi possibili di essere "*indio*": chi accetta la definizione statale di cosa significhi essere mapuche, senza questionare le cause strutturali che stanno alla base della propria condizione attuale, ossia chi accetta di espri-

mere la propria appartenenza limitandosi alla celebrazione del *We tripantu*, alla pratica del *palin* e al ballo del *purruñ*, rientra nella definizione di *indio permitido*; chi, invece, desidera superare il multiculturalismo neoliberale, fondando le proprie rivendicazioni sia sul riconoscimento di una diaspora mapuche sia sull'illegittimità dell'occupazione cilena sulle terre a sud del Biobío è definito *indio insurrecto*, criminalizzato e delegittimato attraverso il paragone con un terrorista (Antileo, 2014: 13-23).

1.4 Conclusioni

Il quadro storico, sociale e politico presentato ha permesso di ricostruire le origini e lo sviluppo della presenza mapuche a Santiago. La città può essere interpretata come una costruzione culturale volta a imporre un ordine geometrico alla realtà, utilizzando l'urbanistica e l'architettura come vettori di una trama ideologica che occorre sciogliere ed esplicitare. Tuttavia, sarebbe ingenuo far corrispondere le aspirazioni di un progetto imposto dall'alto con la realtà quotidiana delle vite che si articolano nei contesti urbani. Da questo punto di vista, le città si rivelano spazi fluidi e sfuggenti che trascendono qualsiasi definizione formale, luoghi di trasgressione e riappropriazione, veri e propri flussi eterogenei di simultaneità sociali, razziali e temporali.

Si è evidenziato, successivamente, come il processo di inurbamento mapuche non possa essere ridotto a una semplice migrazione economica, ma vada, piuttosto, interpretato all'interno di una più ampia traiettoria storica di espropriazione territoriale, subordinazione politica e trasformazione socio-culturale inaugurata dalla cosiddetta "Pacificazione dell'Araucanía". La perdita della sovranità territoriale e la conseguente genesi della società riduzionale hanno generato le condizioni materiali che, nel corso del secolo scorso, hanno costretto gran parte della popolazione mapuche ad abbandonare le proprie comunità nel *Wallmapu* in direzione di Santiago.

La capitale, la *warria*, ha rappresentato un'arena di profonde contraddizioni: da un lato si è rivelata uno spazio di esclusione, segregazione e discriminazione razziale; dall'altro, ha favorito nuove forme di aggregazione e di ricomposizione identitaria, talvolta influenzate da modelli *winka* come il sindacalismo o l'associazionismo. Per questo motivo, la categoria di "diaspora" consente di cogliere la profondità storica e la complessità culturale di un fenomeno che trascende le spiegazioni meramente economiche, mettendo in luce la continuità del colonialismo interno e la persistenza del legame simbolico con il *Wallmapu*.

Queste trasformazioni hanno generato, inoltre, un nuovo spazio etnopolitico, nel quale la memoria collettiva, le pratiche culturali e le forme di organizzazione comunitaria si sono ridefinite attraverso gli strumenti offerti dal contesto urbano. Le associazioni indigene nate a Santiago a partire dagli anni Settanta rappresentano le prime espressioni di questa ricomposizione, segnando il passaggio da una condizione di invisibilità a un nuovo protagonismo culturale.

Capitolo 2

Il *warriache*

*Somos mapuche de hormigón
debajo del asfalto duerme nuestra madre
explotada por un cabrón*

*Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitре cantor
nacimos en panaderías para que nos coma la maldición*

*Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y
ambulantes*

somos de los que quedamos en pocas partes

[...]

*Somos hijos de los hijos de los hijos
somos los nietos de lautaro tomando la micro
para servirle a los ricos
somos parientes del sol y del trueno
lloviendo sobre la tierra apuñalada*

*La lágrima negra del Mapocho
nos acompañó por siempre
en este santiagóniko wekufe maloliente.*

Mapurbe, DAVID ANIÑIR GUILITRARO

2.1 Il processo di etnogenesi urbana

La presenza mapuche a Santiago e le dinamiche identitarie che ne derivano hanno dato luogo a un processo di etnogenesi dal quale è emersa una nuova identità, un nuovo sentire, il “*warriache*”. Per indagare un processo di questo tipo è necessario in primo luogo chiarire cosa si intende quando si parla di identità etnica e, successivamente, comprendere la fisica delle relazioni tanto

a un livello micro, problematizzando il linguaggio, quanto a un livello macro, esplicitando gli interessi e le dinamiche di potere in atto.

2.1.1 L'identità come “finzione”

Fiumi d'inchiostro sono stati spesi nella letteratura antropologica, e non solo, per definire con precisione il concetto di identità, mobilitando un'attenzione paragonabile a quella dedicata alla nozione di cultura.

Per prendere una posizione in merito, è necessario partire dall'indagine del rapporto che intercorre tra questi due concetti. Sovente, nel riferirsi a un gruppo umano etnicamente connotato, cultura e identità vengono liberamente intercambiate, come se si trattasse di due sinonimi. Una visione culturalista di questo tipo ignorerebbe la base sociale propria di ogni identità, dando spazio alle sole fondamenta simboliche, sicuramente presenti ma non esclusive. In passato l'antropologia ha spesso peccato di questa parziale cecità (Fabietti, 1998): ha avuto il merito di aver inteso tutte le identità come costruite, ma senza andare oltre, senza, cioè, interrogarsi sulle condizioni in cui questo costrutto si genera.

Questo studio, invece, intende considerare l'identità come un concetto bidimensionale che includa tanto le dimensioni simboliche e ideologiche attraverso cui un gruppo si percepisce diverso dagli altri, trasformando l'alterità in differenza, quanto le condizioni materiali e sociali di produzione e riproduzione del gruppo stesso, vale a dire la sua dimensione “operativa” (Fabietti, 1998: 16).

Oltre alla bidimensionalità dell'identità, è importante sottolinearne anche l'intrinseca finzionalità. Nel sentire comune il termine “finzione” rimanda a un'idea di simulazione, di mancanza del vero o, talvolta, a un inganno. In questo contesto, tuttavia, è utile recuperare l'etimologia del termine: in latino il verbo “*fingerè*” rimanda al campo semantico della creazione, della modellazione e della fabbricazione. Una finzione, dunque, non indica qualcosa di irreali, bensì qualcosa di costruito e modellato, rivelando una prospettiva adeguata per comprendere il concetto di identità.

Decostruire la naturalità e l'astoricità di un concetto, infatti, non implica la negazione della sua ontologia. In una disciplina come l'antropologia, un'operazione di questo tipo rischierebbe di delegittimare non solo il punto di vista degli attori coinvolti, ma anche la loro realtà quotidiana. Se lo studio delle dinamiche storiche che hanno portato alla nascita dell'identità *warrriache* si traducesse nella negazione della sua esistenza o nella considerazione di questa identità come meno legittima rispetto ad altre, quali l'identità mapuche “tradizionale” o l'identità nazionale cilena, l'operazione di de-essenzializzazione della cultura mapuche urbana finirebbe per risultare funzionale all'essenzializzazione di altri complessi identitari, sentiti come più “puri” o “moderni”.

Dunque, affinché funzioni come dispositivo teorico d'indagine, la finzione dovrà essere intesa come processuale, ossia mai “finita” e sempre in divenire. Rifiutando il concetto di “tradizionalità”, le identità devono essere considerate complessi rappresentazionali che si fondano,

in misura variabile, sull'attualizzazione del passato all'interno del processo di autorappresentazione. Solo in questi termini si possono spiegare le espressioni utilizzate dagli informatori quali "medicina ancestrale" o "medicina tradizionale mapuche".

In particolare, Tamara ha sempre definito "*ancestral*" o "*tradicional mapuche*" la comunità Taiñ Adkimn e le pratiche messe in atto al suo interno, soprattutto quelle terapeutiche e cerimoniali.

Nosotros allá en la ruka, en Taiñ Adkimn, hemos tratado de hacerlo lo más ancestral posible.

Di diverso rilievo è, invece, l'utilizzo terminologico proposto da Pedro, il coordinatore del programma di salute dell'associazione. Pedro è un uomo sulla sessantina, nato e cresciuto tra le *comunas* di Puente Alto e La Pintana. Oltre al suo lavoro costante all'interno dell'associazione, si occupa anche di facilitazione interculturale nei CESFAM, i centri di salute comunali cileni, e porta avanti da più di quarant'anni un impegno politico militante. Nel corso dell'intervista si è voluto insistere su quale definizione terminologica preferisse per indicare il tipo di salute promosso e messo in pratica all'interno dell'associazione:

Lo que yo practico aquí es medicina Mapuche [...] nosotros no podemos ocupar cosas de salud tradicional porque la acupuntura también es salud tradicional. Sí, la salud que realizan los aymaras también es salud tradicional. La salud que realizan los mayas, la salud que realiza el pueblo moja en Norteamérica también es salud tradicional [...] Es que ancestral es aplicable, pero no es... Por ejemplo, mi abuela [...] es mi ancestro. Pero los abuelos de un peñi de otro territorio también son ancestros. Porque es como una generalidad. Y uno puede llamar ancestro a todo el mundo, todo lo que fue nuestro antepasado. Entonces, no puntualizas qué medicina estás practicando.

Pedro, a differenza di Tamara, rifiuta gli aggettivi "tradizionale" o "ancestrale", ma non tanto per evitare l'essentialismo sostanziale in cui ricadrebbe utilizzandoli, quanto, piuttosto, per non permettere che le pratiche mediche mapuche, e quindi anche l'identità a esse connessa, siano confuse e rese indistinguibili da quelle proprie di altri gruppi etnicamente connotati. Per questo motivo, dunque, Pedro propone di utilizzare la dicitura "*medicina mapuche*" in virtù di un desiderio di differenziazione etnica marcata che si può spiegare solo all'interno di un contesto multiculturale spiccatamente neoliberale in cui le diverse minoranze etniche, storicamente marginalizzate e oppresse, devono lottare tra loro con le armi dell'etnicità essenzializzata e folklorizzata per poter accedere a una serie di risorse che lo Stato mette a disposizione dei cosiddetti "indigeni" (Walsh, 2010).

Una problematizzazione terminologica di questo tipo non implica una negazione della validità dei concetti utilizzati dagli informatori, ma, piuttosto, una loro lettura alla luce di quei meccanismi su cui si fondano i processi di produzione e riproduzione simbolica e sociale dell'identità *warriache*.

2.1.2 La “gente della città”

Seguendo un approccio terminologico, risulta fondamentale problematizzare il termine “*warriache*”. Come già illustrato nel capitolo precedente, la parola “*warria*”, in *mapudungun*, indica l’agglomerato urbano, la città e, più in generale, tutti gli spazi che non appartengono al mondo rurale. L’aggiunta di “*che*”, che significa letteralmente “persona” o “individuo”, richiama l’insieme degli etnonimi ecologicamente connotati attraverso i quali si articola la grande famiglia linguistico-culturale mapuche, quali *lafkenche* (“gente del mare”), incontrato nella comunità di Chan-Chan de la Costa, o *mapuche* stesso (“gente della terra”) (Zúñiga, 2006: 29-49).

Nonostante Antileo (Antileo, 2014) inviti a superare la tradizionale distinzione dicotomica tra città e campagna e a differenziare, invece, all’interno della diaspora, tra i mapuche che vivono all’interno del *Wallmapu* e quelli che risiedono altrove, così da non definire “diasporici” i mapuche che abitano nelle grandi città del Sud e da spostare l’attenzione dalla presunta urbanizzazione dell’indigeno, che ne degraderebbe l’autenticità, alla questione politica dell’occupazione del *Wallmapu*, è comunque necessario definire con precisione a chi ci si riferisce quando si impiega il termine “*warriache*”.

Antileo invita a superare la tradizionale dicotomia tra città e campagna, suggerendo di operare una distinzione interna alla diaspora tra i mapuche residenti nel *Wallmapu* e quelli che risiedono altrove (Antileo, 2014), con l’intento di non definire “diasporici” i mapuche abitanti nelle grandi città del Sud e di spostare il focus dall’urbanizzazione dell’indigeno, spesso intesa come un processo di degradazione dell’autenticità, alla questione politica dell’occupazione territoriale. Ciononostante, rimane necessario definire con precisione il referente del termine “*warriache*”.

Se è vero che tutti i *warriache* sono mapuche della diaspora, in quanto residenti al di fuori del *Wallmapu*, non tutti i mapuche della diaspora sono *warriache*. È infatti importante evidenziare che, oggi, all’interno degli ambienti mapuche la parola “*warria*” non rimanda a una città qualsiasi, neppure alle grandi città del Sud come Temuco o Valdivia, ma designa inequivocabilmente la capitale, Santiago. È proprio l’esperienza alienante e spersonalizzante della metropoli, in aperta antitesi con il *kimun*¹ mapuche e con l’ecologia dei territori del Sud, a generare, come sintesi tra questi due poli, l’esperienza *warriache*.

Il termine comparve nella letteratura accademica tra la fine degli anni Novanta e l’inizio del nuovo millennio (Aravena, 2001), benché la sua origine sia probabilmente da ricercare tra i mapuche rimasti nel Sud, i quali avevano bisogno di un termine univoco per riferirsi ai familiari stabilmente residenti nella capitale. Non è improbabile che, analogamente a quanto accaduto per il termine “*winka*”, la parola “*warriache*” sia sorta con una connotazione dispregiativa e che, inizialmente, designasse ciò che si riteneva mancasse ai mapuche di Santiago, piuttosto che le loro nuove forme di espressione culturale e sociale. Questo è il caso di Tamara, l’unica informante intervistata a parlare spesso e insistentemente di *warriache*, sempre però riferendosi

¹ Termine che indica il sapere, la saggezza e la conoscenza ancestrale. Ha un significato più ampio del semplice accumulo di informazioni, dal momento che rimanda all’intero processo educativo interno alle comunità fondato sulle narrazioni e sulla memoria sociale (Quilaqueo e Quintriqueo, 2010).

a un generico “loro”, piuttosto che a un includente “noi”. I motivi di questo utilizzo possono essere ricondotti al vissuto personale di Tamara, che, per essere nata a Chan-Chan, potrebbe non percepire se stessa come una *warriache*. Tuttavia, è significativo rilevare che nel periodo di permanenza sul campo non è mai stata registrata l’autoidentificazione come *warriache* tra i mapuche di Santiago, in contesti né orali né scritti. Fatta eccezione per alcune produzioni artistiche militanti, come quelle del già citato poeta David Aníñir Guilitraro (Aníñir Guilitraro, 2009) o del rapper Luanko Minuto Soler (Ammerman e Rossi, 2017), il termine rimane, dunque, appannaggio del mondo accademico e di alcuni mapuche che lo utilizzano per spiegare il fenomeno urbano a interlocutori esterni, come mostra l’esempio di Tamara:

Ahí empezamos a trabajar con los jóvenes, con los traumas de los jóvenes, con la vivencia de los chicos. . . Más salud mental, tanto por problemas de vivir solos porque la mayoría eran jóvenes mapuche, pero de la warria, de la ciudad, y ahí empezamos a trabajar con ellos, a enseñarles un poco la cultura.

È evidente come Tamara, oltre a utilizzare il sostantivo “*warria*” e non l’etnonimo “*warriache*”, alluda a una mancanza attribuita ai giovani mapuche nati all’interno di un contesto urbano: questi avrebbero bisogno di qualcuno che “insegni” loro la cultura, perché al momento non la possiederebbero pienamente. Colpisce osservare come persino all’interno delle associazioni culturali mapuche trovino spazio concezioni reificate ed essenzializzanti della cultura. Tuttavia, lo stupore durerà poco, poiché, come si vedrà successivamente, queste posture risultano funzionali alla sopravvivenza e alla riproduzione culturale nella metropoli.

È utile ricordare anche l’esistenza di altri termini impiegati nella definizione del mapuche urbano. Tra questi assume particolare rilevanza, al principio del secolo corrente, il neologismo “*mapurbe*”, coniato da Aníñir Guilitraro e posto come titolo della sua prima raccolta poetica. All’interno di *Mapurbe* Aníñir mette in versi la doppia marginalizzazione, economica e razziale, vissuta dal mapuche a Santiago, dando voce alla “seconda generazione delle sporche periferie” (Guerra, 2013: 13). Una voce subalterna ma non silenziata, che non corrisponde a quella ancestrale degli antenati, delle tradizioni e dei racconti: si tratta, infatti, di una voce inedita, polifonica, realmente “post-”, “necessariamente disintegrata” (Aníñir Guilitraro, 2009: 62), risultante dall’incontro, spesso violento, tra codici linguistici, gergali e culturali differenti. I versi di *Mapurbe* rappresentano la messa in versi di una nuova esperienza, piuttosto che di una nuova identità.

Un ulteriore pregio della poetica di Aníñir consiste nel presentare la città come uno spazio intrinsecamente indefinito, votato al meticciamento e al sincretismo: una “frontiera etnica”. Con questo termine l’antropologo norvegese Fredrik Barth indicava una situazione processuale derivante dall’interazione, posizionata nello spazio e nel tempo, tra due o più gruppi sociali etnicamente connotati. Questa relazione non conduce necessariamente all’assimilazione di un gruppo da parte di un altro, ma può risolversi nell’emergere di una nuova configurazione culturale che sintetizza gli elementi precedentemente entrati in relazione (Barth, 1976). È

proprio in questa prospettiva teorica che va indagata l'etnogenesi urbana ed è alla luce di queste considerazioni che si può considerare l'identità *warriache* come il prodotto contingente e storico dell'incontro tra l'ambiente urbano e i modelli culturali e rappresentazionali portati dai migranti della diaspora.

2.1.3 Interessi che soggiacciono alla definizione

*Dint'o paese ce restano sulo
Viechie, mugliere, muorte e criaturi
'O solito scemo, 'o zuoppo, 'o sciancato
'O cane rugnoso co' 'e costole a fora
Ma chi è giovane se nne va
Se nne va 'n fabbrica a faticà*

Viechie, mugliere, muorte e criature, JAMES SENESE

Un quadro teorico votato al sincretismo e all'ibridazione non deve, però, far perdere di vista le disparità di potere che stanno alla base di qualsiasi rapporto tra gruppi umani. L'idea di una frontiera etnica all'interno della quale avvengono scambi e contatti culturali non deve far pensare a un'utopica situazione di equilibrio e uguaglianza tra i gruppi coinvolti: l'etnogenesi avviene nonostante, e proprio alla luce, del disequilibrio di potere vigente tanto nella città quanto nel più ampio contesto storico-sociale cileno. Un espediente euristico utile a indagare queste dialettiche di potere, questa "fisica delle relazioni" (Foucault, 1977), è rappresentato dall'analisi del posizionamento dei vari attori sociali, siano essi istituzioni, associazioni, gruppi di interesse o singoli individui, in merito al riconoscimento o meno dell'identità *warriache* a Santiago. Inoltre, facendo luce sui diversi interessi che soggiacciono al riconoscimento o alla negazione del *warriache*, sarà possibile comprendere la complessità della questione mapuche in Cile e problematizzare ulteriormente il concetto di identità etnica.

Bisogna, infatti, partire dall'arbitrarietà che determina ogni definizione di "indigeno". Come hanno ben ricostruito i coniugi Comaroff nel loro saggio del 2009, *Ethnicity, Inc.*, all'interno degli stati post-coloniali contemporanei, di cui gli Stati Uniti sono l'esempio più conosciuto, non sono rari i casi in cui si passa da essere un "indigeno" a un semplice cittadino del proprio stato e viceversa, in seguito a un semplice cambiamento legislativo (Jean Comaroff e John Comaroff, 2009). Paradossi di questo tipo sono dovuti al fatto che ci troviamo in un momento storico in cui l'identità nazionale, che fino a pochi decenni fa era stata egemone, è minacciata dal riemergere di fortissime tensioni identitarie di tipo etnico che, nel caso specifico del continente americano, si esprimono nelle lotte per il riconoscimento e per la compensazione portate avanti dai discendenti delle popolazioni cosiddette "indigene" (Appadurai, 2001). Un'analisi puntuale delle contingenze che determinano il riconoscimento di un particolare gruppo come etnicamente differenziato dal resto della società permette, dunque, di denaturalizzare e desacralizzare il

“mito” dell’identità etnica, senza, tuttavia, delegittimarla: la natura costruita, ineguale e spesso strumentale dell’identità, infatti, non fa venir meno la legittimità della percezione che individui e gruppi possono avere di se stessi.

Non esiste solo una dimensione strategica dell’identità, composta da pratiche interne al gruppo volte all’ottenimento di risorse precedentemente precluse, ma esistono anche interessi, per lo più economici e simbolici, di gruppi diversi da quello di cui si questiona l’esistenza o, almeno, la legittimità. Questi “interessi identitari” si fondano molto spesso, e il caso dei *warriache* ne è un esempio, sulla questione dell’autenticità. È risaputo come qualsiasi sentimento identitario, in quanto intrinsecamente contrastivo, si fondi sulla rivendicazione di un maggiore grado di autenticità rispetto a un altro gruppo concorrente prima sul piano simbolico e poi, spesso, su quello materiale. Molti autori, non solo antropologi, hanno cercato di spiegare i motivi che stanno alla base di questa ricerca sclerotica di un’origine presentabile come autentica, e, soprattutto, più autentica di quella degli altri (Fabietti, 1998: 80-94). Tuttavia, per i fini che si pone questo studio, risulta più pertinente indagare non tanto le cause che spingono una cultura a essere più autentica di un’altra quanto piuttosto il contesto e le dinamiche di produzione di un determinato discorso legittimante o meno una certa cultura. Si indagherà, quindi, che cos’altro viene prodotto, quelle che potremmo definire le “scorie” della produzione dell’autenticità etnica.

Quindi, in questo quadro, risulta fondamentale comprendere che la presenza indigena a Santiago, in particolare mapuche, viene vista dai diversi attori sociali, spesso anche opposti politicamente, come una perdita di autenticità e, quindi, di identità (Aravena, 1998). Questo perché, nel senso comune della maggior parte dei cittadini cileni, l’indigeno, qualsiasi sia il gruppo di appartenenza, viene rappresentato come intrinsecamente legato al mondo rurale che, in un Paese in cui la maggior parte della popolazione vive in zone urbane, viene percepito come incolto, puro, primigenio e, quindi, “autenticamente” indigeno. Una conferma storica di questa effettiva assimilazione dell’indigeno alla ruralità è riscontrabile nei primi pronostici, provenienti dagli ambienti accademici, riguardo all’imminente sparizione del mapuche già negli anni Quaranta del Novecento, quando il fenomeno migratorio era solo agli inizi e non raggiungeva ancora le dimensioni proprie della contemporaneità (Campos, Espinoza e Maza, 2018). Queste previsioni si fondavano sulla convinzione che nel Sud sarebbero rimasti solo vecchi, donne e bambini, rendendo di fatto impossibile la riproduzione sociale e culturale delle comunità rurali, ma anche che il mapuche, inserito in un contesto urbano occidentalizzato, o quanto meno “cilenizzato”, sarebbe stato inesorabilmente assimilato, vuoi tramite un processo di perdita dei valori, caro ai discorsi vicini alla destra cilena, vuoi a causa della coscienza di classe, che, in un contesto industrializzato, avrebbe sostituito progressivamente la coscienza etnica, secondo un ragionamento proprio degli ambienti politici cileni di stampo marxista (Aravena, 2001).

Definendo, però, il rurale come puro si definisce, per sottrazione, l’urbano come mancante e inautentico. La realtà urbana è vista, quindi, come una dimensione transitoria e terminale dell’esperienza indigena mapuche: i valori che, seguendo questo ragionamento, fonderebbero

l'identità indigena, come la purezza e la tradizionalità, non si rivelano compatibili con la vita metropolitana. L'indigeno passerebbe così, nella discorsività politica, dall'essere un "buon selvaggio" a incarnare quello che Luis Campos definisce un "*indio roto*", mancante, cioè, delle caratteristiche che lo distinguono dal resto della società civile (Campos, 2007).

Questo discorso assume ulteriore rilevanza se lo si mette in relazione con i diversi posizionamenti che sono stati assunti nel corso degli anni dagli attori sociali coinvolti in questi processi di definizione.

In primo luogo ci sono gli interessi economici e speculativi del grande capitale agricolo che, a partire dal ritorno alla democrazia negli anni Novanta del secolo scorso, si è sentito danneggiato dal carattere fortemente agrarista della legislazione democratica di stampo multi-culturale incarnata dalla *Ley Indigena* del 1994, che ha visto il riconoscimento di particolari diritti fondiari al popolo mapuche. In particolare, si ricorda la decisione di rendere i terreni interni alle comunità del Sud invendibili a persone che possono dimostrare una discendenza mapuche: per questo motivo Damián, in quanto *winka*, quando decise di comprare per la sua famiglia un appezzamento di terreno a Chan-Chan, fu obbligato a intestarlo a sua moglie Tamara, discendente mapuche di quella stessa comunità. Questa legge ha indirettamente ostacolato, o quantomeno rallentato, i progetti di sfruttamento delle materie prime presenti all'interno del *Wallmapu* portati avanti dalle grandi imprese del settore agricolo ed estrattivistico, come, per esempio, quelli riguardanti gli interessi dell'industria del legname in un territorio estremamente boschivo come il *Wallmapu*.

Di conseguenza, il grande capitale interessato a queste fonti di profitto vede nel riconoscimento del mapuche urbano un'opportunità per delegittimare le rivendicazioni territoriali ed ecologiche delle comunità del Sud. Infatti, oltre a dividere internamente il mondo mapuche per indebolirlo politicamente, riconoscere e legittimare l'esistenza del *warriache* significherebbe anche confutare l'argomentazione di quanti lottano da anni nel Sud per la tutela e la restituzione delle terre sottratte dallo Stato cileno alla Nazione mapuche. Depoliticizzando e de-culturalizzando il dibattito, per schiacciarlo totalmente sui suoi aspetti economico-produttivi, il discorso portato avanti dalle grandi aziende afferma che, dal momento che i *warriache* esistono e prosperano anche in contesti urbani, la riproduzione culturale e sociale del popolo mapuche è completamente indipendente dalla questione agraria e che, quindi, le terre del *Wallmapu*, ridotto, in questo discorso, a una denominazione nostalgica, revisionista e quindi illegittima, debbano essere assegnate, per il bene economico del Paese, a chi viene ritenuto in grado di renderle economicamente produttive (Campos, 2007).

Una prospettiva diametralmente opposta viene portata avanti dalle associazioni mapuche del Sud che vedono nel riconoscimento di questa nuova identità urbana una minaccia per i diritti fino ad ora duramente conquistati grazie alla legislazione fortemente agrarista dello Stato cileno. Inoltre, il riconoscimento di una nuova identità indigena, rivendicata dalle associazioni mapuche santiaghine che portano avanti processi di "rinascita" e riconoscimento culturale, rivolgendosi in particolare a molte famiglie della diaspora che da alcune generazioni hanno smesso di

riconoscersi come mapuche (Llanquileo, 1996), implicherebbe un aumento significativo dei cittadini inclusi nella categoria di “*población que es o se considera perteneciente a un pueblo indígena*” (INE, 2025), e che, in quanto tali, godono di quei pochi benefici che lo Stato garantisce a questi gruppi: agli affamati invitati al banchetto dei benefici statali non conviene riconoscere nuovi commensali con cui spartire la torta.

Queste motivazioni più materiali si alimentano reciprocamente con motivazioni eminentemente simboliche e culturali. In particolare, viene messo in campo, da parte degli stessi mapuche, quel timore di inautenticità a cui si è accennato precedentemente. Il mapuche che lascia il *Wallmapu*, la terra d’origine, religiosamente e ritualmente connotata, non solo è un indigeno “a metà”, o “*roto*”, in quanto sottoposto a un inevitabile processo di *awinkamiento*, ma è anche assimilabile a un traditore, dal punto di vista tanto culturale quanto politico. Infatti, in molte comunità del Sud l’associazionismo mapuche urbano e la partecipazione diretta di alcuni dirigenti indigeni all’interno delle istituzioni, come le *Oficinas de Asuntos Indígenas* o la *Mesa Regional Indígena*, sono percepiti come manifestazioni di quello che viene definito “*indio permitido*”, un modo di essere indigeno accettato dall’apparato statale in quanto innocuo, collaborativo e prossimo all’assimilazione favorita dalla vita nell’ambiente urbano. Un discorso di questo genere occulta ovviamente il ruolo decisivo che le organizzazioni indigene della capitale hanno avuto nelle numerose lotte portate avanti per la visibilizzazione e la tutela dei diritti indigeni (Campos, 2007) e non rende nemmeno conto dell’esistenza dell’associazionismo interno al *Wallmapu*. Risulta anche in questo caso evidente come la distinzione oppositiva e dicotomica tra città e campagna, rispettivamente incarnate da Santiago e da un non meglio definito “Sud”, tutto rurale e agricolo, si riveli insufficiente per descrivere i fenomeni presi in considerazione.

Un ultimo posizionamento interessato è quello che assume lo Stato cileno. Per motivi diversi rispetto a quelli che muovono l’azione del grande capitale agrario, questo si trova direttamente interessato a delegittimare le rivendicazioni dei mapuche del Sud. Anche se queste vanno intese come la somma di diverse voci interne alle comunità, che talvolta si trovano anche in disaccordo tra loro, lo Stato le percepisce come genericamente e indistintamente pericolose in quanto, attraverso i discorsi sull’autonomismo nazionale mapuche e quelli più moderati sui diritti terrieri, minacciano le rivendicazioni di egemonia territoriale e simbolica che ogni conformazione statale cerca di soddisfare (Antileo, 2014). Questo processo di delegittimazione della lotta politica mapuche più radicale avviene, da un lato, per mezzo di interventi diretti sulle comunità del Sud, che possono riguardare tanto operazioni poliziesche e militari quanto campagne mediatiche di criminalizzazione stereotipata del mapuche politicizzato, definito “*mapuche encapuchado*” (P. Alvarado, 2011) ed equiparato a un terrorista, anche sul piano giuridico. Dall’altro lato, la delegittimazione avviene appoggiando nel contesto santiaghino la nuova identità *warriache* che viene alimentata, materialmente e politicamente, inserendola all’interno di un processo di patrimonializzazione votato al folklorismo e, quindi, al turismo. Questo agire statale è incarnato, a livello di politiche pubbliche, dal *Programa Origenes* che, dal 2001, promuove la salute e l’educazione interculturali. Questa promozione avviene, però, all’interno degli schemi del

multiculturalismo neoliberale familiare ai governi cileni degli ultimi trent'anni e, quindi, implica un'esaltazione dei tratti maggiormente distintivi e idiosincratici delle culture "originali", che si accompagna con un totale occultamento delle asimmetriche relazioni di potere vigenti tra i "*pueblos originarios*" e lo Stato cileno (Poblete e Goldstein, 2019), producendo, come risultato finale, una netta e intenzionale separazione tra la dimensione culturale, resa un feticcio esotico utile all'intrattenimento di turisti e famiglie, e la dimensione politica dell'esperienza mapuche, ormai criminalizzata (Campos, 2007).

Alla luce di queste considerazioni, si può intendere come la dimensione culturale e quella socio-politica dei processi di etnogenesi siano legate a doppio filo. Separare queste due sfere nel momento in cui si avanza un'analisi del processo significherebbe perdere di vista l'obiettivo di partenza. Inoltre, tutti e tre i gruppi di interesse presentati fanno riferimento a una considerazione essenzialista della cultura e dell'identità etnica che vengono sfruttate per poter soddisfare obiettivi economicamente e simbolicamente significativi per il proprio gruppo. Sarebbe, tuttavia, un errore pensare che i processi di etnogenesi siano mossi esclusivamente dalla dimensione strumentale. Questa, infatti, si rivela presente, ma non esclusiva.

L'identità, intesa come prodotto storico stratificato, si fonda sulla propria dimensione poetica, ovvero sull'insieme delle pratiche concretamente messe in atto dai soggetti che la incarnano. Tuttavia, prima di procedere all'analisi e alla problematizzazione di tali dinamiche, occorre individuare la logica che ne sottende la riproduzione. In questo senso, dunque, risulta necessario introdurre la categoria analitica della patrimonializzazione.

2.2 La patrimonializzazione

Da decenni l'antropologia ha dimostrato come la strada verso una reale decolonizzazione dell'identità indigena debba necessariamente passare attraverso l'affermazione del suo diritto al presente (Persad, 2017). Pensare l'identità indigena come un'identità capace di agire nel presente, piuttosto che come uno strascico del passato, richiede che si consideri la sua storia, in quanto generatrice della contemporaneità, alla stregua di quella occidentale. Non è infatti pensabile una legittimazione del presente senza una giusta considerazione del suo passato. Questo processo prende il nome di storicizzazione e consiste nel conferire profondità storica a un'identità abitualmente rappresentata, all'interno di discorsi evoluzionisti ed essenzialisti, come allocronica, cioè appartenente a un'altra temporalità (Fava, 2013).

Nonostante ciò, questa consapevolezza teorica viene spesso applicata malamente ai fenomeni reali. In un caso come quello del *warriache*, la fortissima e intrinseca dimensione patrimonializzante che lo caratterizza viene spesso percepita come un peccato di "falsa coscienza" del mapuche urbano, che, tramite questo processo, si renderebbe vittima di se stesso (Antileo, 2014: 21). Tuttavia, legittimare questi fenomeni, che fanno parte della storia recente dei rapporti tra lo Stato cileno e la popolazione mapuche, significa conferire storicità all'esperienza di vita di queste comunità. Considerare la patrimonializzazione, più che una sorta di peccato morale col-

lettivo, un prodotto storico frutto della contingenza che ha portato numerose famiglie mapuche a risiedere stabilmente a Santiago, in un contesto di forti tensioni identitarie e discriminatorie, permette di costruire una rappresentazione realmente decolonizzata e non allocronica del mapuche contemporaneo. Decolonizzare l'immaginario, dunque, non significa riproporre una fantasiosa dimensione "incontaminata" del mapuche precedente all'incontro con gli Spagnoli o alla migrazione nella città, ma, piuttosto, significa storicizzarne l'esperienza contemporanea, comprendendo attraverso quali traiettorie si produce e riproduce la stessa.

Nella contemporaneità tutte le identità collettive sono soggette, in termini diversi, a processi di patrimonializzazione, utili a rendere una certa identità facilmente riconoscibile all'interno di contesti attraversati da tensioni identitarie sempre più disparate. La patrimonializzazione, infatti, consiste in quel volontario processo di selezione e incorporazione di valori socialmente costruiti all'interno di una specifica configurazione spazio-temporale (Campos, 2019). Questo processo di selezione e incorporazione, che può svolgersi tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo, si manifesta nella creazione di riferimenti identitari idiosincratici durevoli nel tempo. Perché queste pratiche vengano riconosciute come tali devono essere eternizzate da quel complesso rappresentazionale che Fabietti definisce "memoria etnica" (Fabietti, 1998: 145-156). La patrimonializzazione, dunque, si fonda sull'estromissione di una pratica o di un tratto dal suo generante divenire storico affinché venga inserita all'interno di una dimensione cristallizzata e autoreferenziale. In seguito a qualsiasi processo di patrimonializzazione, quindi, gli elementi risultanti da questa duplice operazione di selezione e invenzione entrano a far parte del "senso comune" di tutti gli individui, interni o esterni, che conoscono il gruppo in questione (Campos, 2019).

Questi processi di patrimonializzazione sono presenti ogniquale volta un'identità collettiva si viene a generare o riprodurre. L'esempio più comune di operazioni di questo tipo è rappresentato dai grandi musei nazionali che, proponendosi come conservatori della memoria storica e materiale di uno Stato-nazione, non fanno altro che riprodurre internamente stereotipi e idiosincrasie che determinano quotidianamente le azioni e i comportamenti delle persone sottoposte a questi messaggi. A tal proposito è pertinente riportare un caso di esplicita patrimonializzazione portata avanti dall'apparato statale cileno.

In Cile è dal 1999 che, su iniziativa del governo socialista di Ricardo Lagos, l'ultima settimana del mese di maggio viene celebrato il *Día de los Patrimonios*. Per l'occasione vengono aperti gratuitamente al pubblico numerosi edifici storici e istituzionali e molti musei; inoltre, sono promosse diverse attività culturali che possano portare la cittadinanza cilena a conoscere anche la dimensione immateriale del proprio patrimonio culturale.

"[...] que toda la comunidad conozca, disfrute y reflexione en torno a nuestra memoria y a los diversos bienes y expresiones de nuestro patrimonio. Porque patrimonio es mucho más que edificios, ya que incluye las tradiciones populares, la música, la literatura, los sitios históricos o la comida." (Memoria Chilena, 2006)

Durante la permanenza a Santiago ho avuto la fortuna di assistere all'edizione del *Día de los Patrimonios* del 2025. Il sabato di quel fine settimana mi trovavo a svolgere ricerca presso la *ruka* dell'associazione *Taiñ Adkimn* de La Pintana e, mentre aiutavo nei preparativi di una cerimonia che a breve avrebbe dovuto realizzare la *machi* Adelita, giunsero due famiglie con molti bambini chiedendo se fosse qui “la *ruka* de La Pintana”. Pedro, con il quale stavo preparando i materiali utili alle pratiche della *machi*, mi chiese se potessi far loro strada e mostrare gli spazi dell'associazione. Da un momento all'altro mi trovai a rendere, in prima persona, quel luogo una sorta di parco giochi pieno di attrazioni, nonostante fino a pochi minuti prima si trattasse di uno spazio attivo in cui si svolgevano pratiche con dei fini che si trovavano al di fuori di loro stesse, mentre ora gli stessi preparativi in cui erano impegnati tutti si rivelavano delle vere e proprie messe in scena della cultura mapuche rivolte a famiglie cilene provenienti dalle *comunas* più benestanti della capitale, che stavano conoscendo lo spazio con lo stesso sguardo con il quale si indaga una sala espositiva di un museo di arte precolombiana.

Questa repentina risignificazione delle medesime azioni ha facilitato la comprensione della pratica associativa e rituale mapuche urbana come intrinsecamente performativa e patrimonializzata. Nel contesto urbano della capitale la riproduzione sociale delle comunità indigene e le pratiche a esse collegate sono intrinsecamente connotate dalla patrimonializzazione che rappresenta, dunque, una dimensione fondamentale proprio nel processo di etnogenesi del *warriache* (Campos, 2007).

2.2.1 La dimensione strumentale dell'identità

Questi processi di patrimonializzazione non sono mossi da un istinto irrazionale né tanto meno sono subiti in modo passivo dalle comunità mapuche urbane. Appartengono, piuttosto, a una strategia attivamente scelta e intenzionalmente perseguita dalle comunità stesse con il fine di poter assicurare la propria sopravvivenza economica, sociale e culturale all'interno del contesto urbano (Campos, 2019). Per poter intendere la patrimonializzazione è necessario, dunque, evidenziare la dimensione strumentale che ogni definizione identitaria porta con sé.

All'interno di una modernità segnata da un processo di globalizzazione totale che, invece di portare a una distopica omologazione di tutte le espressioni culturali umane, si è rivelato motore della nascita di nuovi e vigorosi particolarismi culturali (Appadurai, 2001), la competizione tra i diversi gruppi etnici per l'accesso alle risorse si è fatta sempre più serrata. In questo contesto la strategia principale utilizzata dai gruppi etnici è stata, e continua a essere, la continua “reinvenzione” di se stessi (Fabietti, 1998). Questa tesi è supportata dall'evidenza che le identità si fanno più marcate e differenziate proprio laddove la competizione tra gruppi è più serrata, e gli stati post-coloniali latinoamericani rappresentano un caso paradigmatico in questo senso.

In Cile, in particolare, la competizione non si manifesta soltanto tra mapuche del Sud e mapuche urbani, come discusso in precedenza, ma anche tra i mapuche, considerati in maniera indistinta, e altri gruppi che si autodefiniscono come popoli originari etnicamente differenziati. L'assenza di un riconoscimento formale della natura plurinazionale dello Stato cileno determina

un contesto caratterizzato da una peculiare configurazione dell'egemonia rappresentazionale. Da un lato, i prodotti culturali folklorici del secolo scorso, che hanno goduto di ampia diffusione anche in Europa, si fondano prevalentemente sugli usi e sui costumi delle popolazioni andine del nord del Paese. Si pensi, ad esempio, all'estetica musicale e visiva dei principali esponenti della *Nueva canción chilena* di fama internazionale, quali gli *Inti-Illimani*, i *Quilapayún* o *Los Jaivas*, i quali, nella scelta degli indumenti, nella ricerca musicologica e organologica e nella composizione dei testi, si riferiscono quasi esclusivamente al mondo andino *norteño*. Di conseguenza, per la maggior parte degli osservatori stranieri tale immaginario finisce per rappresentare l'intero Cile, o quantomeno la sua dimensione indigena. Dall'altro lato, i mapuche, rappresentando il 77% della popolazione indigena cilena (INE, 2025), esercitano un'egemonia demografica che si riflette nella loro costante centralità all'interno delle politiche destinate ai popoli originari. Si potrebbe persino sostenere che tali programmi vengano elaborati principalmente come risposta alle rivendicazioni avanzate dalla militanza politica mapuche, per poi essere applicati in modo generalizzato all'insieme delle popolazioni indigene che oggi vivono sotto la sovranità dello Stato cileno.

Precedentemente è stato dimostrato come la “re-invenzione” di se stessi sia fondata sull'ostentazione dell'irriducibile autenticità della propria tradizione rispetto a quella degli altri gruppi. Questo processo si iscrive all'interno della generale riformulazione delle rivendicazioni politiche in chiave etnica. Globalmente sta emergendo, infatti, una tendenza primordialista, ossia una progressiva sostituzione, all'interno dei discorsi politici, della dimensione di classe con quella etnica (Appadurai, 2001: 177-201) e il caso dell'associatività mapuche a Santiago rispecchia perfettamente questo fenomeno. Si ricordi come inizialmente le comunità urbane migranti si fossero organizzate principalmente intorno alle realtà sindacali della CONAPAN e della ANECAP, rispettivamente sindacato dei panettieri e delle domestiche, ma, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, queste forme di aggregazione cedettero progressivamente il passo alle numerose nascenti associazioni mapuche, che, fondate su un reclutamento sociale etnicamente differenziato, si sono fatte da allora portatrici delle istanze e delle rivendicazioni politiche della popolazione mapuche urbana (Imilan e Álvarez, 2008)

[...] cuando mayor, junto con unos compañeros nos dedicamos mucho a luchar contra la dictadura. Sufrimos de todo lo que se pasó en la dictadura, fueron tiempos duros. Y una vez que la dictadura fue vencida en las urnas, hay muchos que nos quedamos en las casas y empezamos a ver qué hacíamos, porque el movimiento social ya estaba insertado en nuestra sangre, en nuestra idiosincrasia. Entonces, con esos compañeros que trabajamos y luchamos, vimos que muchos teníamos un origen cultural en común, en las conversaciones nos fuimos conociendo y justo fue promovida en el año 92, creo, la Ley Indígena por el nuevo gobierno de Patricio Aylwin. Entonces ahí decidimos organizarnos como Asociación Indígena Mapuche y nos fundamos en el año 1995. Ese fue el origen de la asociación.

La dimensione militante e politica dell'impegno associativo di Pedro nella gestione del programma di salute della *ruka* Taiñ Adkimn è testimone di come le istanze rivendicative, all'interno dell'ambiente urbano, oggi siano incorporate dal fenomeno associazionista. Alla luce di questo, si esplicita ulteriormente l'interesse che lo Stato nutre verso la depoliticizzazione dei movimenti mapuche urbani per mezzo di processi di folklorizzazione e turistificazione.

Questo cambiamento si iscrive ancora una volta all'interno delle politiche multiculturaliste liberali proprie del Cile che, presentando la differenziazione etnica come costitutivamente orizzontale, a differenza della visione verticale e gerarchica della società divisa in classi, finiscono per creare una sorta di uguaglianza formale che non prevede la comunicabilità tra le diverse identità o culture e che occulta le relazioni di potere esistenti tra le stesse (Díaz-Polanco, 1980).

Questo modo di intendere la società proprio di molti Stati contemporanei, come quello cileno, dà vita a una vera e propria categoria giuridica, quella dell'"etnodiritto". Nonostante si tratti di un dispositivo giuridico e istituzionale occidentale sul quale si fondano tutte le politiche del riconoscimento utili a determinare l'appartenenza o meno di un individuo a un determinato gruppo etnico, l'etnodiritto è utilizzato strumentalmente anche dai mapuche per avanzare le proprie rivendicazioni politiche. In particolare, questo strumento permette a gruppi socialmente marginali di conferire, per mezzo di una mobilitazione simbolico-culturale, rilevanza giuridica a rivendicazioni che altrimenti sarebbero definite illegittime dal resto della società civile. Essere riconosciuti come membri di un gruppo etnico permette, inoltre, di godere dei programmi statali, per lo più di matrice assistenzialista, che rendono accessibili risorse economiche, giuridiche e simboliche, altrimenti precluse (Fabiatti, 1998: 117-132). Dunque, in ultima analisi, l'auto-identificazione con un gruppo etnico si rivela maggiormente strategica rispetto a quella con uno strato considerato socialmente inferiore della popolazione, come può essere il proletariato dei panettieri e delle domestiche, al fine di raggiungere determinati obiettivi.

Lasciando da parte ora gli interrogativi sulla presunta novità dell'identità *warriache* e sulla natura della relazione che questa intrattiene con quella mapuche, è al di là di ogni dubbio che ci si trovi di fronte a un nuovo sentire collettivo, un nuovo "noi", quello, appunto, dei mapuche urbani di Santiago.

Ogni gruppo che riconosce se stesso come tale condivide uno specifico arsenale rappresentazionale riguardante il proprio passato e il proprio futuro. In particolare le rappresentazioni proiettate sul futuro riguardano un insieme di bisogni e desideri che determinano attivamente l'azione politica del gruppo. Dunque, ogni qual volta si verifichi un cambiamento riguardante l'identità del gruppo, cambiano anche le sue aspirazioni. Cioè, passando da un'identità mapuche riduzionale, caratterizzata dalla contadinizzazione della vita e dall'inedita centralità del nucleo familiare ristretto, a un'identità, definita *warriache*, connotata dall'esperienza comune della diaspora e dalla conseguente vita nella metropoli cilena, si verifica senza dubbio un cambiamento nelle aspirazioni e successive rivendicazioni di cui il gruppo si fa portatore. Tamara in merito ha le idee molto chiare:

[...] *todas las comunidades tenemos diferentes peticiones. No todos tenemos*

las mismas peticiones. Supongamos acá en Temuco [...] los lamngen tienen los problemas en las tierras. Pero así como ellos tienen los problemas en las tierras, los huilliches o los pehuenches tienen otro tipo de problemas [...], en Santiago también es la educación y la salud. [...] No todos tenemos lo mismo, entonces por eso es que somos tan desunidos también. Porque no llegamos a un consenso, porque no tenemos las mismas peticiones, las mismas necesidades. Sí, se trata de apoyar, pero no podemos decir “nosotros en Santiago necesitamos tierra”. ¿Dónde nos van a dar tierra en Santiago?

Cambiando l'ambiente materiale ed ecologico in cui il *warriache* è inserito rispetto al mapuche, cambiando la matassa di relazioni di potere di cui partecipa e cambiando il posizionamento socio-economico che assume, cambiano anche le sue rivendicazioni politiche. Mentre nelle terre del Sud i problemi e le possibili soluzioni riguardano la questione agraria e le terre, a Santiago i problemi sono di altra natura e riguardano principalmente la discriminazione, la crisi occupazionale, la salute e l'educazione. È proprio alla luce di questi nuovi problemi che l'inclusione e la partecipazione ai programmi statali di salute ed educazione interculturali, come il PESPI e il PEIB, assumono una rilevanza inedita e, forse, incomprensibile per i mapuche estranei alla capitale.

In questo senso, si rivela poco calzante l'utilizzo della definizione di “*indio permitido*” (Hale, 2004) nel riferirsi a quei *warriache* che farebbero un uso “strategico” e strumentale della propria identità indigena mapuche, con lo scopo di accedere a questa serie di risorse, altrimenti precluse. Non ci sarebbe molta differenza tra questi e i mapuche che nel Sud muovono le proprie rivendicazioni terriere a partire da considerazioni religiose e storiche proprie del popolo mapuche.

2.2.2 Il *warriache* come esperienza

La dimensione strumentale propria del fenomeno di patrimonializzazione non deve far cadere l'antropologo nell'errore di considerare tutte le espressioni culturali che hanno un certo legame con il turismo folklorico come negative, false e moralmente decadenti. Questo, come già precedentemente sottolineato, porterebbe necessariamente alla ricerca di altre pratiche maggiormente originali, “pure” e autentiche, ricadendo in discorsi essenzialisti e riproducendo, in ultima analisi, discorsi naturalizzanti e destoricizzanti. Osservare le pratiche culturali e patrimoniali che i mapuche urbani mettono in atto a Santiago, dunque, non deve solo far riflettere sulla loro natura evidentemente costruita, innovativa e “a-storica”, ma per questo storicizzata, ma deve anche portare a intendere queste pratiche come soggette a un processo di risignificazione.

Questa risignificazione verrà approfondita nei capitoli successivi nel merito della materialità delle pratiche terapeutiche. Basti, per ora, soffermarsi sull'esperienza alla luce della quale avviene questa nuova assunzione di significato. Per farlo, è necessario sfuggire al dibattito sulla legittimità o meno dell'identità *warriache* e sulla differenza sostanziale da quella mapuche,

provando a considerare con questo termine non tanto un etnonimo territorialmente definito, quanto piuttosto un insieme di persone che condividono un'esperienza comune e che, proprio in virtù di questo, esprimono lo stesso tipo di bisogni.

Questa ipotesi prende ispirazione dall'affermazione del dirigente mapuche Fernando Kilaleo (Kilaleo, 1992: 9-10), secondo il quale la nazione mapuche basa il proprio senso di appartenenza a un gruppo etnicamente differenziato sulla condivisione dell'esperienza di oppressione subita dalla Corona spagnola prima e dallo Stato cileno, e argentino, poi. Pur non accogliendo appieno questa riflessione, dal momento che porterebbe a considerare l'identità mapuche connotata esclusivamente dal dolore e dalla violenza, condannandola a una sorta di passività storica preventivata, si deve riconoscerle il merito di spostare l'attenzione dall'individuazione di alcuni tratti culturali che rendono un mapuche tale, rischiando di allontanarsi dalla vita quotidiana degli individui coinvolti nella definizione, alla considerazione dell'esperienza storica e quotidiana che connota questo gruppo di persone. Dunque, in relazione al mapuche urbano, è utile provare a porre come elemento costitutivo dell'esperienza *warriache* la migrazione e la diaspora precedentemente analizzate. Una considerazione di questo tipo, oltre a coinvolgere un passato comune a tutti i mapuche urbani, al di là della loro effettiva partecipazione in associazioni e comunità rituali urbane, riconosce loro una capacità di azione nella storia: se la violenza e l'oppressione sono certamente da annoverare tra le cause di questo movimento migratorio, la diaspora è, in ultima analisi, frutto di una scelta, individualmente o collettivamente intesa, volta al cambiamento delle proprie condizioni di vita attuali.

[...] entonces empezamos a escuchar a los primeros migrantes de la asociación, a los ancianos, y vimos que todos tenían un mismo pasado, una misma historia. A pesar de ser tan distintos, de tener un patrón tan distinto, unos de Traiguén, otros de Puerto Saavedra, todos emigraron a zonas urbanas de escasos recursos. Y eso significó encajarse en una cultura que no era de ellos y sufrieron discriminación, sufrieron desarraigo, todo lo que conllevó la migración, y la historia debía ser repetida.

Le parole di Pedro, oltre a confermare quanto detto, mettono in risalto l'esistenza di una generazione, oggi ormai quasi completamente scomparsa per questioni anagrafiche, segnata nel profondo dall'esperienza diasporica. Questa esperienza comune permise ai migranti mapuche di superare le differenze linguistiche, rituali e geografiche proprie dei diversi luoghi di origine di ciascuno e di riconoscersi come un gruppo sociale distinto tanto dai cileni quanto dai parenti mapuche rimasti al Sud. In questo senso, la diaspora deve essere intesa come un momento di rottura dal quale ebbe inizio una nuova memoria storica mapuche, che oggi fonda e determina l'identità *warriache* (Imilan, 2014).

Questa generazione di migranti, che si trovò a vivere a Santiago senza nascervi (Gissi, 2014), per prima dovette confrontarsi con la discriminazione esercitata dalla società cilena. Questa discriminazione è ancora oggi parte dell'esperienza quotidiana dei discendenti di quei primi

migranti e si esprime in maniera tanto attiva, appoggiandosi a discorsi razzisti che mirano a screditare le pratiche e le rappresentazioni culturali mapuche in quanto barbare, primitive e in antitesi con la modernità espressa dai grattacieli di Santiago, quanto linguistica. Esempi di questo secondo tipo di discriminazione riguardano le apparentemente innocenti scelte linguistiche discriminatorie presenti nei discorsi pubblici e nelle politiche statali: si parla sempre di “*artesanía indígena*” e mai di arte, di “tradizioni” e non di storia mapuche, di “sciamane” piuttosto che di *machi* (Kilaleo, 1992).

Dunque, l’esperienza segnata dalla diaspora non è solo quella di chi ha vissuto sulla propria pelle il viaggio, ma, in quanto esperienza transgenerazionale, riguarda anche la vita delle generazioni successive che, nate nella capitale, hanno sofferto, e tuttora soffrono, quella che Kilaleo definisce “schizofrenia culturale” (Kilaleo, 1992: 10), ossia quella sensazione di essere percepiti come “altri” tanto dai cileni di Santiago quanto dai mapuche del Sud. Il caso di Javiera è esemplare, dal momento che lei stessa riferisce di aver subito tanto il bullismo in età scolare da parte di compagni di classe cileni quanto un episodio di discriminazione interna in età adulta, sul posto di lavoro, da parte di un altro mapuche:

[...] cuando chica sí, me daba vergüenza porque me molestaban en el colegio.

[...] una vez llegó un tipo que era fotógrafo [...] - mi primer trabajo fue en el diario La Nación - y el señor era también de ascendencia, pero el tipo fue muy agresivo porque me habló en mapudungun y yo le dije “disculpe, pero yo no le entiendo” y me dice “como no vaya a saber”, osea me criticó, pero de mala manera, que yo no supiera y además me dejó como en vergüenza [...] osea recibí esa discriminación al revés, interna.

Questa, però, non è l’unica dimensione che caratterizza l’esperienza diasporica del mapuche urbano. La discriminazione, infatti, determina concretamente la vita delle persone che la subiscono, limitando la loro capacità di agire liberamente nel nuovo contesto in cui si trovano a vivere. Nello specifico, ha causato, almeno fino alla transizione democratica degli anni Novanta, un fortissimo processo di autoinvisibilizzazione dei mapuche nella città. Rivendicare la propria identità culturale, o anche solo essere riconosciuti dagli altri come appartenenti al popolo mapuche, era motivo di segregazione spaziale, lavorativa e scolastica. Sostanzialmente, ai mapuche erano riservati specifici lavori e specifici quartieri in cui abitare e, come si può evincere dal racconto di Tamara, ma anche da quello informale di sua figlia Suyai, la vita scolastica di un bambino con un nome e con un fenotipo riconosciuto dal resto della società come mapuche non era per niente facile (Llanquileo, 1996).

Un’altra cifra che caratterizza la vita del *warriache* a Santiago è rappresentata da un grande senso condiviso di mancanza. Ritornano nelle parole degli intervistati espressioni quali “*siento que me faltaba algo*”, che definiscono la vita urbana a Santiago come manchevole di qualcosa di importante. Questa sensazione, che spesso viene espressa tramite un diffuso sentimento

di nostalgia, riguarda uno spazio e una comunità perduti o, talvolta, mai vissuti. Un'attenta considerazione di questa sensazione di mancanza è necessaria nel momento in cui si vogliono ridefinire i bisogni che una nuova comunità esprime.

L'esperienza diasporica rappresenta, dunque, una situazione ottimale per osservare la formazione di nuove configurazioni identitarie e l'emergere di forme specifiche di appartenenza collettiva. Il fenomeno migratorio, infatti, non costituisce soltanto un movimento fisico, ma una trasformazione ontologica e relazionale che coinvolge persone, memorie, pratiche e simboli. Questa esperienza, segnata da processi di discriminazione, marginalizzazione, esclusione e da una persistente sensazione di nostalgia, diventa la condizione attraverso cui i soggetti riscoprono una dimensione comune. Nonostante il vissuto individuale si riveli frammentato, la condivisione di simili esperienze strutturalmente costringitive favorisce l'emergere di un sentimento di comunanza, che si traduce nella produzione di una memoria collettiva etnicamente connotata.

Questa memoria collettiva non va però intesa come una semplice rievocazione del passato, né come un repertorio di tradizioni riproposto senza subire variazioni. Il dispositivo della memoria appare, infatti, come un campo di forze, un processo dinamico in cui gli attori sociali selezionano, reinterpretano o producono simboli al fine di costruire una continuità culturale (Halbwachs, 1980). Nel caso mapuche, la memoria etnica si rivela un dispositivo rappresentazionale che, a partire da elementi storici, territoriali e cosmologici, elabora nuovi simboli nati specificamente all'interno del contesto della diaspora (Fabietti, 1998: 145-156). Le discriminazioni vissute negli spazi urbani non solo alimentano la coscienza di essere diversi dal resto della società cilena, ma spingono anche gli individui a mobilitare attivamente alcuni elementi culturali alla luce dei quali interpretare e rispondere alle forme di esclusione sperimentate. La memoria, in questo senso, non è solo un dispositivo evocativo, ma si rivela legata alla prassi, permettendo, così, di dare forma, espressione e legittimità a un'esperienza che, altrimenti, rimarrebbe confinata nella sfera personale della sofferenza.

La dimensione terapeutica delle pratiche rituali mapuche si rivela particolarmente rilevante in questo processo. Infatti, queste pratiche, che hanno origine nelle diverse comunità del Sud, nel contesto della diaspora acquisiscono nuovi significati in quanto strumenti di riconoscimento reciproco, di rielaborazione emotiva e di ricostruzione simbolica (Aravena, 2001). La ripetizione rituale attualizza la memoria e la rende operativa nel presente, costituendo quella che Fabietti definisce una "cultura del ricordo" (Fabietti, 1998: 145). Questo insieme coerente di azioni, discorsi e rappresentazioni non solo preserva la memoria, ma la rende anche performativa. Questa cultura del ricordo, implicando un atto volontario e consapevole di rievocazione, si iscrive pienamente all'interno dei processi di patrimonializzazione culturale precedentemente analizzati. Nel contesto urbano, infatti, il patrimonio culturale, affinché possa essere impiegato come una risorsa identitaria e quindi politica, deve essere selezionato e riattualizzato, ossia deve essere costantemente reinventato attraverso la prassi.

La memoria etnica non deve essere intesa, quindi, come un prodotto spontaneo, ma, piuttosto, come un programma culturale e relazionale attivato in contesti di sovrapposizione o opposizione

tra gruppi, proprio come quello urbano di Santiago. Attraverso la memoria, dunque, il gruppo elabora forme di “appropriazione del mondo quotidiano” (Imilan, 2014) che permettono ai soggetti di riconoscersi e di affermare la propria differenza, che ora non è più subita, ma rivendicata.

Accanto ai simboli e alle pratiche, un ruolo fondamentale nella costruzione e nella socializzazione della memoria è svolto dagli spazi e dai luoghi investiti di un particolare valore affettivo. Questi, fornendo contesti di espressione e socializzazione della memoria collettiva, si rivelano fondamentali nel processo di ricomposizione identitaria. Nel caso delle comunità urbane di Santiago questo ruolo è incarnato dalla *ruka*, l’unità abitativa propria del mondo mapuche rurale che a Santiago viene completamente risignificata, arrivando a essere il luogo privilegiato di incontro, apprendimento e cura comunitaria. Attraverso la patrimonializzazione di luoghi e spazi che permettono l’espressione pubblica della propria alterità, la memoria si rivela incorporata e, quindi, “praticata” (Aravena, 1998).

Si intende, quindi, come la memoria svolga una funzione essenziale nella costruzione di un senso di comunità all’interno della diaspora. È attraverso di essa che si produce il “noi”, categoria non data aprioristicamente, ma che emerge da narrazioni condivise e pratiche collettive. Come sostiene Carmona, non è la discriminazione in sé a costituire l’elemento generatore della coscienza etnica, ma è l’intero complesso esperienziale della diaspora, composto da tensioni, esclusioni, sofferenze, rinegoziazioni e aspirazioni, a produrre un nuovo modo di interpretare e “vivere il mapuche” (Carmona, 2015).

È alla luce di queste considerazioni che si può intendere la figura del *warriache* non soltanto come un’identità mapuche urbanizzata, ma come un nuovo modo di rappresentarsi in quanto mapuche, risultato di un lavoro quotidiano di appropriazione, rielaborazione e reinterpretazione *del e nel* contesto santiaghino. Il *warriache* non indica, quindi, un semplice spostamento dell’identità rurale all’ambiente urbano, ma una forma specifica di “vivere il mapuche” prodotta dalla diaspora. L’esperienza del *warriache* è intrinsecamente ibrida e contraddittoria, ma questo non impedisce la costruzione di una coerenza identitaria, anzi la rende possibile.

In conclusione, la categoria concettuale della memoria etnica permette di comprendere l’identità come il risultato di una relazione complessa tra esperienze, simboli, spazi e pratiche. Lungi dall’essere un semplice residuo del passato, la memoria emerge come una forza attiva di produzione sociale, capace di dare forma a nuove soggettività e di trasformare l’esperienza diasporica in un terreno creativo e relazionale. La figura del *warriache* rappresenta una delle espressioni più emblematiche di questa trasformazione: un modo di essere mapuche che non si limita a resistere alla dispersione, ma la utilizza come occasione per elaborare nuove forme di continuità culturale e di appartenenza collettiva.

2.3 Conclusioni

Le riflessioni appena presentate hanno mostrato come l'esperienza urbana mapuche non possa essere ridotta né a una semplice trasposizione della cultura "tradizionale" nel contesto metropolitano né, all'opposto, a un processo di assimilazione lineare. Invece di essere un fenomeno marginale e residuale, il *warriache* si configura come un prodotto storicamente situato di un processo di etnogenesi in cui elementi culturali, linguistici, materiali e politici interagiscono dando forma e significato alle esperienze di migrazione e discriminazione.

Da una parte l'analisi del concetto di identità etnica ha permesso di riconoscerne il carattere finzionale e processuale. La finzione, intesa a partire dal verbo latino "*ingere*", cioè modellare, creare, non implica un inganno, ma, al contrario, esprime la natura intrinsecamente costruita e continuamente rinegoziata dell'identità. Dall'altra parte la dimensione bidimensionale dell'identità, simultaneamente ideologica e operativa, si è rivelata essenziale per comprendere quella *warriache* come un'identità che emerge dall'incontro di memoria, prassi e condizioni materiali prodotte dalla diaspora.

Successivamente, l'indagine sulla microfisica delle relazioni, sui processi di definizione linguistica e sulle tensioni legate all'autenticità ha permesso di fare luce sul contesto conflittuale nel quale il *warriache* si trova a vivere. Le discussioni terminologiche o le scelte di riconoscimento non devono essere lette come semplici divergenze lessicali, ma come spie di precise posizioni politiche inerenti al mondo mapuche e di forme di resistenza, o adesione, alle logiche neoliberali del multiculturalismo. Allo stesso modo, la mancanza di autoidentificazione come *warriache* da parte dei soggetti osservati e la tensione tra "noi" e "loro" nella narrazione di Tamara esprimono il carattere ancora in divenire di questa definizione, utilizzata spesso più da interlocutori esterni che come marcatura identitaria interna.

L'analisi del posizionamento che attori diversi assumono riguardo all'identità *warriache* ha esplicitato come questioni che appaiono semplicemente culturali, come quella dell'autenticità, si rivelino in realtà terreno di confronto e conflitto politici, determinando diritti territoriali, accesso alle risorse, riconoscimento giuridico e visibilità pubblica. In questo contesto si comprende come lo Stato cileno sia ambigualmente interessato alla questione: se da un lato criminalizza le rivendicazioni mapuche rurali, dall'altro promuove, proprio attraverso processi di patrimonializzazione, una versione depoliticizzata e folklorizzata del *warriache*, rendendolo compatibile con l'ideologia del multiculturalismo neoliberale.

La patrimonializzazione, però, non deve essere intesa come una pratica imposta unidirezionalmente e dall'alto. Questa, rappresentando un elemento strutturale dell'esperienza urbana mapuche e non implicando un tradimento o una perdita di autenticità, si rivela un dispositivo strategico che permette ai soggetti della diaspora di rendere visibile e legittimare la propria presenza nella capitale. La selezione, la reinvenzione e la ritualizzazione di pratiche e simboli, dalla *ruka* alle pratiche terapeutiche, infatti, conferiscono continuità a un'identità vissuta non come pura nostalgia del passato, ma come progetto condiviso e proprio del presente.

Proprio per queste ragioni, identificare il *warriache* come esperienza, prima ancora che come identità, permette di superare sia le dicotomie tra città e campagna, autentico e inautentico, tradizionale e moderno, sia le facili contrapposizioni interne al mondo mapuche. La diaspora, con le sue esperienze di discriminazione, mancanza e reinvenzione, genera una nuova memoria storica condivisa, capace di unire biografie diverse sotto un medesimo orizzonte di significato, rendendo il *warriache* una figura relazionale, storicizzata e, soprattutto, performativa: un modo di “vivere il mapuche” nel presente urbano, dotato di una coerenza interna proprio grazie alla sua natura ibrida e “meticcica”.

Capitolo 3

La performatività mapuche urbana

Inche ta Gonzalo Luanko Castro

*Criado entre los poste, era mi bosque, tímido como
niño de campo*

Nací sordo mudo de mi mapudugun

Welu kiñe pewma eluenew tañi kewün

La realidad cruda se suda

*Hay más cemento pero igual crece foye, paico, llantén
y ruda*

Me saluda txiwke, willke y chincol

Nos faltó de cabro chico una sopa de napor

[...]

Witrapaiñ (Estamos de Pie), LUANKO

3.1 Performatività culturale e pratiche terapeutiche

All'interno del contesto urbano di Santiago le pratiche rituali mapuche, che spesso svolgono anche una funzione terapeutica, trascendono il significato simbolico o medico entro il quale tradizionalmente le si analizza. Infatti, all'interno dell'esperienza diasporica, connotata da frammentazione territoriale e marginalizzazione, queste pratiche si configurano come spazi e momenti di produzione e riproduzione culturale, nei quali la cultura mapuche viene riattivata e rinegoziata, ottenendo visibilità nel contesto urbano. In questo senso, dunque, l'atto rituale e terapeutico non si limita a intervenire sul corpo malato, ma si rivela anche un dispositivo che permette alla memoria collettiva di articolarsi e riconfigurare una nuova appartenenza identitaria.

Sotto questa luce, le pratiche terapeutiche possono essere lette, quindi, come performance culturali, ovvero come atti performativi attraverso i quali la cultura non viene solo rappresentata, ma messa in atto attraverso i gesti, le parole, gli oggetti e i ruoli codificati del rituale. Riprendendo

la riflessione sulla performance proposta da Victor Turner (Turner, 1993), possiamo leggere la ritualità terapeutica come uno spazio liminale in cui emergono e vengono simbolicamente elaborate le tensioni identitarie che la vita urbana e la condizione diasporica comportano, inscrevendo la sofferenza individuale all'interno di un orizzonte di senso condiviso.

Si è già dimostrato come il contesto santiaghino sia connotato da condizioni materiali e sociali intrinsecamente diverse rispetto a quelle dei contesti rurali di origine. In città i rituali terapeutici si svolgono per lo più in spazi aperti al pubblico e coinvolgono reti relazionali deterritorializzate. Tuttavia, queste pratiche si dimostrano capaci di riattivare elementi centrali della cosmologia mapuche, riorganizzandoli in forme nuove ma riconoscibili. Attraverso quest'analisi, quindi, la trasformazione dei rituali non viene letta come un sintomo di perdita culturale, bensì come un processo creativo di ricomposizione, radicato nella memoria collettiva e orientato alle condizioni del presente.

La dimensione performativa della pratica terapeutica, inoltre, rende evidente il suo carattere collettivo. Anche quando l'intervento terapeutico è rivolto a un singolo paziente, viene mobilitato tutto un insieme di relazioni, costituite da familiari, compagni delle associazioni e membri della comunità urbana. Attraverso la partecipazione al rituale, l'ascolto, la preparazione e la condivisione dell'esperienza terapeutica, si produce una forma di appartenenza che non è già data, ma che si costituisce proprio a partire dalla pratica. In questo senso, la comunità non precede il rituale, ma si costituisce per mezzo di esso.

Dunque, le pratiche terapeutiche messe in atto dai mapuche urbani devono essere intese come luoghi privilegiati di ricomposizione culturale, in cui frammenti di memoria, saperi rituali e relazioni sociali vengono riorganizzati in modo situato e performativo. Queste stesse pratiche danno vita a un nuovo modo di vivere il mapuche che non si fonda esclusivamente sui tradizionali criteri territoriali o istituzionali, ma, e qui sta la novità propria del *warriache*, sull'esperienza condivisa della cura, della sofferenza e della guarigione. Attraverso la lente della performance terapeutica, la cultura mapuche urbana si presenta come un processo vivo e capace di adattarsi alle inedite condizioni materiali imposte dalla diaspora, senza rinunciare alla propria specificità, riproducendo reti relazionali significative all'interno della capitale.

3.1.1 Cultura come performance

Per poter avanzare questo tipo di analisi è fondamentale, in primo luogo, processualizzare la nozione di cultura, intendendola come una struttura di significati simbolici condivisi mai data in modo definitivo. Superando definizioni essenzialiste e statiche, la cultura può essere intesa, quindi, come una realtà in continuo divenire, che, da un lato, orienta e struttura l'agire quotidiano degli individui che vi partecipano, e, dall'altro, viene continuamente ridefinita dalle pratiche e dalle interpretazioni messe in atto dagli stessi. In questa prospettiva la cultura non si presenta come un insieme rigido di norme deterministicamente applicate, ma come una realtà dinamica e creativa, ricca di possibilità e attraversata da continue tensioni, adattamenti e

trasformazioni. Concepire la cultura come una struttura strutturante pone, tuttavia, due questioni teoriche centrali, che, come si vedrà, condividono una risposta comune.

La prima riguarda il ruolo che l'individuo assume all'interno di queste strutture: se la cultura fosse riducibile a un insieme di valori e norme da seguire, l'azione di ciascun attore sociale risulterebbe limitata a una mera esecuzione di certe partiture prestabilite. Invece, adottando una metafora teatrale, la cultura appare più simile a un canovaccio che a un copione rigidamente definito, lasciando agli attori un ampio margine di interpretazione e di rielaborazione creativa e trasformativa. Ogni attore sociale, infatti, non si limita mai a una semplice ripetizione meccanica di modelli prestabiliti, ma, ogni volta che è chiamato a esibirsi sul palcoscenico della società, reinterpreta con un linguaggio proprio questo bagaglio esperienziale coprodotto. Dunque, si può affermare che il rapporto tra processo sociale e struttura culturale, ossia il margine di azione libera, non sempre consapevole, che spetta all'individuo, si esprime nella reinterpretazione costante che ogni attore sociale compie nel momento in cui mette in scena la propria persona. A questa messa in scena di natura reinterpretaiva si dà il nome generico di "performance" culturale e rappresenta il margine creativo di ogni struttura culturale, lo spazio all'interno del quale possono avere luogo trasformazioni e critiche riguardanti la vita sociale da cui origina. Tuttavia, la componente generativa della performance non riguarda solo i momenti conflittuali e di crisi, "interesse intellettuale preminente" di tutta la riflessione turneriana, per sua stessa ammissione (Turner, 1986: 188), ma anche la "riproduzione sociale della cultura": attraverso la performance, quindi attraverso le pratiche, vengono costantemente riaffermati i processi di regolarizzazione che rendono una cultura, una religione o qualsiasi altra struttura culturale viva e attuale.

Il secondo nodo teorico riguarda l'intelligibilità della cultura, ora intesa come struttura processuale in continuo divenire, quindi per sua natura sfuggente, impossibile da fissare nel tempo e nello spazio senza cadere in un'operazione di cristallizzazione essenzialista. Anche per quanto riguarda questo secondo punto, la soluzione sta nella performatività. Infatti, le performance culturali devono essere intese non solo come le componenti fondamentali di una cultura, ma anche come le sue "unità ultime di osservazione" (Turner, 1993: 77). In particolare, questo secondo ruolo maggiormente epistemologico è incarnato soprattutto da quelle performance che Turner definisce "drammatiche", ossia proprie dei drammi sociali, cioè di quei momenti di rottura e di crisi che periodicamente avvengono all'interno di un gruppo sociale. Solamente il dramma sociale permette, dunque, di osservare i principi e il funzionamento della struttura che conferisce senso e significato all'esistenza quotidiana (Turner, 1993: 164-175), rivelandosi uno "spiraglio limitato di trasparenza in una superficie altrimenti opaca di vita normale" (Turner, 1957: 93).

Nella specificità di questo studio, quindi, affinché il ragionamento teorico abbia una corrispondenza con la pratica, bisogna individuare, all'interno dell'esperienza *warriache*, un dramma sociale e un complesso performativo che ne permetta l'espressione, la risoluzione e, quindi, la ricomposizione. Il dramma sociale, ovviamente, è rappresentato dalla condizione diasporica di

marginalizzazione e deterritorializzazione a cui la comunità mapuche urbana è indistintamente sottoposta. Se volessimo seguire l'analogia che Turner propone tra drammi sociali e riti di passaggio (Turner, 1974: 37-41), riproducendo la classica tripartizione del rito teorizzata da Arnold Van Gennep, potremmo individuare la "rottura" nell'occupazione delle terre a sud del Biobío da parte dello Stato cileno e nella conseguente istituzione del regime riduzionale; la "crisi" nel conseguente movimento diasporico verso i grandi complessi urbani del Paese; l'"azione riparatrice" nel fenomeno associazionista urbano che si sviluppò a partire dagli anni Novanta del secolo scorso e che diede luogo al riadattamento delle pratiche rituali; la "reintegrazione" in quella realtà sociale che è stata definita nel capitolo precedente "esperienza *warriache*", intesa non come qualcosa di già dato, ma come una realtà in continua definizione e adattamento. Si nota subito come il momento della crisi sia caratterizzato principalmente da una rottura delle reti relazionali rurali e da un cambiamento nella qualità e nella quantità dello spazio a disposizione delle comunità.

Il momento dell'azione riparatrice, invece, è costituito dal complesso performativo rappresentato dai rituali e dalle pratiche terapeutiche portate avanti nelle singole associazioni indigene sparse sul territorio urbano. In questo senso, dunque, l'atto terapeutico deve essere inteso non solo come una meccanica azione *sul* corpo, ma anche, e principalmente, come un'azione *del* corpo. Considerare le pratiche terapeutiche in quanto eventi performativi permette di analizzarne la natura riflessiva: attraverso il rituale il *warriache* rinegozia, all'interno di questo spazio liminale, il proprio posto nel mondo, nel senso più esistenziale possibile, e, quindi, oltre a "generare salute", la ritualità genera anche identificazione collettiva.

In altre parole, il dramma sociale della diaspora, articolato nelle sue diverse fasi, generando un complesso di performance culturali, che nel caso mapuche urbano sono per lo più rituali e terapeutiche, trasforma, attraverso la riflessività propria di queste pratiche, un'informe serie di eventi passati, la crisi, in un sistema di significato comune, la "memoria collettiva".

3.1.2 Memoria collettiva e pratiche rituali

Anche la memoria collettiva non deve essere intesa in modo sostanzialista, ossia come un deposito di contenuti culturali posseduti da un gruppo, quanto, piuttosto, come un processo dinamico e relazionale. Non si tratta, infatti, di un'entità autonoma che determina la concezione che gli individui hanno del passato del proprio gruppo, ma si genera proprio a partire dalle relazioni sociali che questi stessi individui intrattengono. In questo senso, il carattere collettivo di questa memoria non è dato tanto dal suo possesso condiviso, quanto piuttosto dalla sua costante coproduzione relazionale (Bastide, 2013: 16).

Dunque, la memoria collettiva del mapuche urbano non può essere concepita senza le pratiche sociali che la producono. Queste, come già precedentemente affermato, consistono nelle pratiche rituali e terapeutiche e nel fenomeno associazionista che ne costituisce lo sfondo. Questi momenti, intesi come centri di continuità e di condivisione tra membri della comunità, si rivelano necessari alla riattivazione e alla trasmissione della memoria collettiva nel contesto

urbano. Non bisogna, però, intendere queste situazioni, né, tanto meno, la stessa memoria collettiva, in modo astratto, dal momento che la materialità ricopre un ruolo centrale in questi processi. Già Maurice Halbwachs aveva sottolineato come la memoria avesse bisogno di ancorarsi alla “stabilità delle cose materiali” (Halbwachs, 1980: 155) per sopravvivere ed essere operativa, delineando, quindi, una memoria collettiva immanente e fondata sulla vita concreta e materiale degli individui. In particolare, egli si riferiva agli oggetti e agli spazi “topici”, ossia intesi come luoghi fisici, che svolgevano per la memoria collettiva un ruolo simile a quello che svolge il cervello per quella individuale (Bastide, 2013: 46).

In questo senso bisogna intendere la *ruka*, ossia l’edificio principale di ogni centro cerimoniale urbano, la cui costruzione è il più delle volte eseguita dai membri stessi della comunità, coinvolgendo in modo esteso la materialità dell’esperienza; gli strumenti che ogni *machi*, e ogni *lawentuchefe*, il guaritore mapuche che si occupa esclusivamente dell’aspetto materiale e corporeale della malattia, possiedono e utilizzano nelle cerimonie che officiano; infine, anche l’orto, presente in molti centri cerimoniali, incluso quello dell’associazione Taiñ Adkimn, ricopre un ruolo centrale sotto questo punto di vista, generando appartenenza tramite la costante cura di cui necessita.

Tuttavia, il rapporto tra la performatività e la memoria collettiva si manifesta appieno solo attraverso la critica, o integrazione, che Roger Bastide fa della riflessione di Halbwachs, aggiungendo allo spazio e agli oggetti anche la creazione di una temporalità alternativa e l’esistenza di uno “spazio motore”.

Osservando come l’istituzione di una festività etnicamente connotata, rispondente a una temporalità diversa da quella “bianca”, possa rivelarsi una forma di opposizione e critica alla struttura egemonica, Bastide estende questo ragionamento a tutti i calendari alternativi e meticcii che sorgono nei contesti postcoloniali (Bastide, 2013: 31-34). Nel caso mapuche, oltre alla presenza di diverse concezioni del tempo e dello spazio, in cui entrambe le dimensioni sono quadripartite e poste in corrispondenza tra loro, è emblematica la storia del *We tripantu*.

Questa festività, conosciuta anche come “*año nuevo mapuche*”, venne celebrata per la prima volta a Santiago nel 1995 e da allora ogni anno ciascuna comunità mapuche urbana svolge questa cerimonia in concomitanza del solstizio d’inverno che, nell’emisfero australe, ha luogo tra il 21 e il 24 giugno. La comunità Taiñ Adkimn, presso la quale è stato condotto questo studio, solitamente lo svolge il 21 giugno. Si tratta di una celebrazione di origine familiare, interna a ciascun *lof*, in cui vengono rivolte preghiere alla divinità superiore mapuche, *Chau Ngenechen*, e richieste di abbondanza agricola alla madre terra, la *Ñuke Mapu*. La celebrazione ha inizio all’alba, momento in cui vengono preparati alimenti e bevande da consumare durante tutta la giornata, come le *sopaipillas*, frittelle tipiche del Cile, pane e *mote*, il grano cotto; successivamente la maggior parte delle invocazioni avvengono intorno al *rewe*, l’altare fulcro di ogni centro cerimoniale, e, infine, si svolgono balli propiziatori come il *purrun* (Aravena, 2001: 10-11). Nonostante si tratti di cerimonie con un forte valore religioso e spirituale e nonostante nella comunità Taiñ Adkimn sia sempre presente, la *machi* non è necessaria, specialmente

all'interno del contesto urbano in cui scarseggiano¹. Tuttavia, l'aspetto più interessante di questa lunga cerimonia consiste nel fatto che, nonostante la sua esistenza sia documentata in fonti storiche molto antiche, per lo più cronache di missionari europei impegnati in opere di evangelizzazione forzata del popolo mapuche (Foerster, 1993: 15-48), la sua celebrazione si sia persa nel tempo, fino a essere completamente abbandonata e dimenticata in quasi tutte le zone rurali del paese, anche in seguito a un processo sincretico che la vide assimilata alla festa cristiana di San Juan del 24 giugno (Foerster, 1993: 101). Solo a partire dal 1995, quando un'associazione mapuche lo celebrò per la prima volta a Santiago, il *We tripantu* è tornato a rappresentare un momento fondamentale nel calendario mapuche, forse il più importante e rappresentativo. Inoltre, oggi la celebrazione si sta diffondendo dalla città alla campagna, seguendo un particolare itinerario contrario rispetto al classico modello folk-urbano proposto da Robert Redfield (Imilan e Álvarez, 2008: 29), come testimoniato dal racconto di Tamara, la quale, nel momento in cui tornò a Chan-Chan nel 2000, stimolò i locali a celebrare, oggi anche in sua assenza, la festività, che era, fino a quel momento, totalmente estranea alle usanze locali. È in questo senso che la comunità mapuche urbana e la sua memoria collettiva non si limitano a conservare il passato, ma lo rendono operativo producendo una temporalità alternativa a quella dominante ed egemonica della quotidianità cilena.

Infine, Bastide analizza come all'interno di situazioni diasporiche, o comunque all'interno di contesti connotati da una forte deterritorializzazione, il mito e la memoria storica narrata sistematicamente e in modo esplicito tendano a sbiadire, se non a sparire completamente, a differenza del rito che, grazie alla sua incorporazione nelle pratiche corporee e motorie, si configura come un conservatorio privilegiato della memoria (Bastide, 2013: 50-52). La pratica rituale, dunque, corrisponde alla traduzione del mito in gesti e alla sua condivisione in modo non eminentemente verbale, rendendolo maggiormente adattabile a contesti diasporici in cui la struttura sociale di partenza tende a venire meno.

Da queste osservazioni risulta chiaro come la memoria non agisca mai come una mera riproduzione meccanica del passato, essendo costantemente sottoposta a un processo di selezione e riconfigurazione situato nel presente e legato al corpo e allo spazio. Solo alla luce di queste considerazioni assume significato l'esortazione che il professor Claudio Millacura, docente di *Etnología mapuche* all'Universidad de Chile, mi rivolse a “*cercare la continuità nella discontinuità*”. Se “il presente innova ripetendo e ripete innovando” (Bastide, 2013: 37), la ripetizione, ossia la continuità, non è mai una semplice copia, ma una particolare forma di creazione culturale, un modo attraverso il quale la memoria riproduce se stessa all'interno del cambiamento, la discontinuità appunto.

Questo processo non consiste in un'invenzione arbitraria o in un sincretismo determinato dalle contingenze del caso, ma in una riorganizzazione dei frammenti disponibili alla luce delle numerose lacune e mancanze della memoria collettiva. Infatti, se spesso la forma delle pratiche

¹dalla frequentazione del campo si è potuta evincere la presenza di 3 *machi* in tutta Santiago, mentre Aravena parla di 2 *machi* (Aravena, 2001: 11).

permane, il contenuto varia, in quanto quello precedente viene perduto, ed è proprio su questi “buchi” che lo sforzo creativo agisce. Questo fenomeno, definito “*bricolage*” da Bastide (Bastide, 2013: 57-74), permette anche di superare la falsa dicotomia tra un’entità sovraindividuale e un insieme di individui che la subiscono passivamente. Infatti, la memoria collettiva non ha da essere intesa come una forza costringitiva impersonale ed esogena, ma, piuttosto, come un sistema di rapporti tra individui tramandato attraverso il corpo e lo spazio e continuamente attualizzato all’interno di una struttura sociale sempre nuova.

3.1.3 Rituali terapeutici come dispositivi performativi complessi

Nel contesto mapuche, dunque, l’atto rituale e terapeutico non può essere ridotto a un semplice intervento tecnico che un individuo socialmente legittimato opera su un corpo ritenuto malato con l’obiettivo di riportarlo a uno stato di presunta normalità. Una visione riduzionista di questo tipo, oltre a tradire uno specifico modo di guardare alle pratiche terapeutiche frutto del sistema biomedico occidentale, oscura anche il significato sociale e culturale, quindi simbolico, che queste pratiche assumono all’interno del contesto urbano e diasporico in cui si trova ad agire il *warriache*.

Dunque, per andare oltre la dimensione meramente clinica di queste pratiche è fondamentale osservarle in quanto dispositivi performativi complessi. Mentre si è già fornita precedentemente una definizione di performance culturale, occorre ora precisare cosa si intende quando si parla di “dispositivo”. Riprendendo il breve studio che Giorgio Agamben ha dedicato al termine all’interno della riflessione foucaultiana (Agamben, 2006), il dispositivo è definibile come un insieme di pratiche e discorsi, poteri e saperi, strategicamente organizzati in funzione di un problema storico concreto, che, in ultima istanza, produce soggettività e nuovi comportamenti. Andando oltre la lettura politica che ne danno i due filosofi, questa definizione risulta utile anche per inquadrare il sistema rituale e terapeutico mapuche nel contesto urbano: in concomitanza di un problema storico concreto, come la diaspora, un insieme di saperi e pratiche performative, comunemente definito *cosmovisión* o *medicina tradicional*, viene strategicamente manipolato, in senso riflessivo, dai membri della comunità mapuche urbana per produrre e legittimare l’esistenza di un nuovo modo di vivere il mapuche, il *warriache*. Infine, questi dispositivi performativi sono complessi, dal momento che presentano almeno tre livelli di operatività e, quindi, di analisi che si ripiegano costantemente l’uno sull’altro.

In primo luogo, come studiato dagli autori della “scuola di Harvard” (Kleinman, 2006) (Good, 2006), e poi ripreso nella riflessione di Thomas Csordas sul concetto di incorporazione (Csordas, 2002: 53-57), tutte le pratiche terapeutiche fondano la loro efficacia sulla produzione di significato, e quelle mapuche a Santiago non fanno eccezione. La performance, in questo senso, riorganizza l’esperienza di malattia alla luce di un linguaggio culturalmente intellegibile, quello della cosmovisione mapuche appunto, rendendo comunicabile e socializzabile la crisi, intesa come momento di rottura della precedente costruzione di significato.

In secondo luogo, questi dispositivi performativi sono costitutivamente collettivi. Anche quando l'atto rituale coinvolge un solo corpo, oltre a quello dell'officiante, a essere mobilitati sono sempre diversi attori. Dal punto di vista materiale ogni rituale coinvolge tutta la comunità che provvede a rendere lo spazio condiviso utile alla cerimonia, oltre a fornire tutte le componenti materiali necessarie, come le erbe e gli strumenti. Ma è soprattutto dal punto di vista simbolico che il rituale è sempre collettivo, dal momento che al centro di quasi tutte le pratiche cerimoniali mapuche la presenza degli antenati è continuamente evocata e celebrata, oltre a essere materialmente visibilizzata per mezzo dei *chemamüll*, statue lignee presenti in ogni centro cerimoniale. Dal momento che i mezzi e i fini dei rituali sono intrinsecamente comunitari, questi ultimi sono da intendere come pratiche sociali collettive, generatrici di un'inedita forma di vita comunitaria propria del *warriache*, la "comunità rituale urbana" (Anigstein e Álvarez López, 2006) (Aravena, 2001).



Figura 3.1: *Chemamüll* del centro cerimoniale *La Patagua del Armisticio* sul Cerro Ñielol a Temuco. Commemorano il parlamento tenutosi il 24 febbraio del 1881 tra cileni e mapuche che stabilì la fondazione della moderna città di Temuco (Olguín Trutrut, 2008: 27-30).

In terzo e ultimo luogo, sintetizzando i due punti precedenti, le pratiche rituali mapuche a Santiago si configurano come strumenti di reinscrizione, ricomposizione e differenziazione culturale (Aravena, 2001: 10). Il soggetto sofferente, che spesso aveva perso contatto con l'universo simbolico e sociale mapuche, viene, tramite il rito, ricollocato in una cosmologia, in una genealogia e in una geografia nuove che vanno a comporre un inedito orizzonte di significato *warriache* all'interno del quale inscrivere la propria esperienza di vita.

È a partire da queste osservazioni che le pratiche terapeutiche osservate sul campo devono essere intese non come residui inautentici di una tradizione ormai perduta, ma piuttosto come spazi privilegiati per la rielaborazione della memoria e del corpo, rivelandosi, quindi, come il principale vettore di ricomposizione identitaria mapuche nella capitale.

3.2 Rituali e pratiche terapeutiche mapuche a Santiago

Nel fornire una descrizione di queste pratiche sono necessarie alcune indicazioni preliminari. Innanzitutto, l'ordine proposto mira a separare i rituali con una funzione eminentemente cerimoniale e religiosa, come il *nguillatun*, lo *llellipun*, il *We tripantu* e il *machiluwün*, da quelli esplicitamente terapeutici che compongono il *machitun*, come il *willentun*, il *pewutun*, il *lawentun*, il *pillantun*, il *datun*, l'*ulutun* e l'*ülkantun*.

Evidentemente, questa selezione non esaurisce la totalità delle pratiche cerimoniali o terapeutiche mapuche messe in atto nel contesto urbano di Santiago, ma rispecchia, quanto meno, una sintesi tra quanto osservato direttamente sul campo, presso la *ruka* dell'associazione Taiñ Adkimn, e quanto riferito indirettamente dai collaboratori intervistati, sulla base della loro esperienza rituale e terapeutica, anche al di fuori dell'associazione presso la quale si è svolto lo studio.

Oltre al diario di campo e alle interviste, dunque, le fonti utilizzate saranno principalmente il fondamentale, e ancora difficilmente superabile, studio del professor Rolf Foerster sul complesso religioso mapuche (Foerster, 1993), la brillante tesi di dottorato di Leonardo Díaz Collao, la quale, nonostante il prevalente interesse musicologico, offre un'importante panoramica aggiornata riguardo a queste pratiche (Díaz Collao, 2020) e, infine, la controversa opera di Aukanaw, *La Ciencia Secreta de los mapuches* (Aukanaw, 2013), che, a differenza della scettica lettura che spesso se ne dà, relegandola di fatto a un genere di secondo, se non terzo, rilievo, quello, cioè, dell'"esoterismo indigeno", verrà letta come un prezioso tentativo emico di divulgazione interculturale, caso più unico che raro nel mondo mapuche.

3.2.1 *Kutran*, *wekufe* e *kume mogen*: malattia e salute nel contesto mapuche

Qualsiasi atto terapeutico risponde al desiderio di contrastare uno stato di alterazione psichica, fisica o spirituale, riportando l'individuo al quale la terapia è rivolta a uno stato generalmente inteso come positivamente normale. Dunque, è necessario, prima di descrivere gli specifici atti terapeutici e rituali, capire cosa significhino le nozioni di malattia e salute all'interno del pensiero mapuche.

Quello mapuche è un sistema medico energetico in cui il *che*, ossia l'individuo agente, partecipa di una rete di forze ed energie su cui egli può agire, ma da cui, a sua volta, può essere agito. Questa è costituita dagli altri *che*, acquisendo, quindi, una dimensione sociale, dalle altre forme di vita che popolano la *Mapu*, siano esse fisiche o metafisiche, visibili o invisibili, e, infine, dalla Madre Terra, la *Ñuke Mapu*.

La salute, tanto individuale quanto socio-ambientale, è determinata da una condizione di equilibrio e armonia nella relazione tra il *che* e tutte le altre componenti della rete e assume il nome di *küme mogen*, letteralmente il "buon vivere". Questa condizione ideale, che rappresenta tanto

l'armonia cosmica quanto quella energetica del corpo umano, può essere momentaneamente interrotta dall'azione di un agente patogeno, il *wekufe* (Aukanaw, 2013: 33-36).

Con questo termine si indica tradizionalmente una forma di energia negativa che può avere un'origine talvolta endogena, nascendo da disequilibri individuali, come ossessioni e repressioni, o sociali, come l'alienazione dalla comunità rituale di appartenenza, talaltra esogena. Tradizionalmente, e ancora oggi nelle comunità rurali, l'origine esogena è prevalente. Questa consiste nell'attribuire l'insorgere di una malattia all'azione intenzionale di entità esterne al corpo del sofferente, che possono essere forme extracorporee simili ai *daimones* greci; stregoni in grado di manipolare le energie del cosmo, i *kalku*; spiriti di defunti infuriati con i vivi, gli *alwe* (Aukanaw, 2013: 57-59). Esistono anche altri agenti esogeni, meno frequenti, soprattutto oggi, ma tutti, comunque, agiscono condensando l'energia negativa nel corpo del futuro malato sotto forma di un endoparassita.

Bisogna, tuttavia, fare attenzione a non scadere in una visione dualistica del sistema energetico, quindi cosmologico, mapuche e, per farlo, risulta utile, per l'ennesima volta, storicizzare la terminologia adottata. In particolare, esistono due principali traduzioni del termine "*wekufe*": la prima, proposta dal poeta lafkenche Lionel Lienlaf, e riportata da Foerster, scompone il lemma in "*we*", "nuovo", e "*-kufe*", radice che rimanda all'azione di impastare e amalgamare, richiamando, quindi, una creazione che contempla anche la precedente distruzione, e definisce, dunque, il *wekufe* come "ciò che crea un nuovo equilibrio distruggendo" (Foerster, 1993: 75-77); la seconda, proposta da Rodolfo Lenz, e riportata da Aukanaw, scompone il lemma in "*wekun*", ossia "da fuori", e in "*-fe*", particella che in *mapudungun* indica l'azione, significando, quindi, "ciò che agisce dall'esterno" (Aukanaw, 2013: 60). In entrambi i casi, dunque, il termine non assume una valenza intrinsecamente negativa, e la sua degradazione deve essere ascritta ai processi di demonizzazione, nel senso letterale del termine, che subirono le pratiche mapuche fino al secolo scorso per opera dei missionari evangelizzatori, i resoconti dei quali costituiscono le principali fonti storiche per quanto riguarda queste pratiche (Foerster, 1993: 15-36). Infatti, anche la figura del *kalku*, spesso tradotta come "stregone", nonostante per molte comunità mapuche rappresenti l'elemento umano perturbatore dell'equilibrio fisico e sociale, e spesso l'unica vera causa della morte di un individuo (Foerster, 1993: 90-91), in tempi coloniali era sovrapposta a quella della *machi*, essendo entrambi manipolatori di forze ritenute oscure e demoniache, ossia estranee e opposte a quelle del Dio cristiano. In questo senso, l'energia chiamata *wekufe* deve essere intesa come una forza di per sé neutra, o comunque intrinsecamente ambigua, che, in base all'intenzione di chi la canalizza e proietta sugli altri, può assumere diversi significati e valenze. Inoltre, devono essere intesi i poteri stessi della *machi*, che si distingue dal *kalku* solo per l'intenzione con cui utilizza i propri poteri, scegliendo, dunque, di non utilizzare le sue forze metafisiche per danneggiare il prossimo, ma per aiutarlo e guarirlo.

Tornando ai tre concetti da sviscerare, l'ultimo, il *kutran*, indica il disturbo fisico o psicologico indotto dalla presenza dell'endoparassita. Viene spesso tradotto come "malattia", e non si limita a una dimensione individuale, ma spesso colpisce anche il contesto sociale di cui l'indi-

duo partecipa, in particolare la sua famiglia e la sua comunità di appartenenza (Díaz et al., 2004). Potremmo intenderlo come la manifestazione tangibile e fenomenica della rottura dell'equilibrio energetico. Per introdurre un'altra figura centrale nelle pratiche terapeutiche mapuche, si può affermare che il *lawentuchefe*, letteralmente “colui che fa il *lawen*”, ossia i rimedi erboristici, si occupa di curare i *kutran*, ossia i sintomi, alla stregua della medicina allopatica occidentale, ignorando, però, le cause profonde, che sono sempre di natura energetica e metafisica, e, per questo, di competenza esclusiva della *machi*, unica mediatrice riconosciuta tra il mondo naturale e quello metafisico.

3.2.2 Eziopatogenesi *warriache*

Le categorie di malattia e salute appena presentate assumono, nel contesto urbano di Santiago, declinazioni specifiche, strettamente connesse all'esperienza diasporica e alle condizioni materiali imposte dalla vita metropolitana. Come emerso dalle interviste, l'eziopatogenesi dei problemi per i quali gli abitanti di Santiago si rivolgono alla cura di una *machi* sono tra i più disparati, ma possono essere ricondotti ad alcune categorie generali. In primo luogo, come già ricordato, la malattia e il dolore possono essere indirizzati da alcune persone mosse da intenzioni malvagie, generalmente identificate con il sentimento dell'invidia (Foerster, 1993: 90-91). Questo è il caso di Javiera che racconta di come, in un periodo di forte debolezza emotiva dovuto al suo recente divorzio e all'incombente rischio di licenziamento, iniziò a sentire dolori generalizzati che lei interpretò, con l'aiuto della *machi*, come dovuti ad alcuni individui malvagi che operavano affinché lei si ammalasse.

[...] estaba recién separada, tenía temas en la pega, estaban a punto de despedirme, me fue bien porque la machi igual con la orina me vio todo, o sea el tema de la pega, las envidias, maldades, porque sí... Yo creo firmemente que hay gente que hace maldades para enfermar a las personas, yo se lo he vivido, y en general la gente que no es mapuche también está dándose cuenta que lamentablemente es así, en este mundo hay gente no empática y envidiosa, es como que parte de ahí.

Successivamente, viene spesso individuata come causa della malattia la costante esposizione a elementi stressanti e logoranti propri della vita in una grande metropoli. Questi possono avere una connotazione più concreta, come nel caso di Ramón che racconta di come tanto la *machi* quanto la visita specialistica svolta in un ospedale abbiano individuato nel suo pesante lavoro di autista di linea la causa dell'acufene di cui soffre.

Tenía como un zumbido al oído ya, subido al oído derecho y eso como que se me quitó y además como por mi trabajo estresante, ya me he relajado.

Spesso viene anche data una spiegazione più astratta, se vogliamo più strutturale, come nel caso di Tamara che racconta di come la città, per l'inquinamento e lo stile di vita dedito al

consumo e all'individualismo, rappresenti un importante agente patogeno, in particolare per i mapuche, così legati e devoti alla Madre Terra.

Es que en Santiago es una ciudad grande y las ciudades siempre están contaminadas con las energías. Por eso es que hay tantas enfermedades: del estrés, de la depresión y otras muchas enfermedades, diabetes. . . Entonces uno anda en el metro, que es algo cerrado, metálico, la micro también, y uno muy poco tiene contacto con la madre naturaleza. Entonces los cielos están sucios con el smog. Entonces no hay. . . Es toda enfermedad eso [...] hay mucha gente que en realidad no es mucho lo que tiene, es más depresión, estrés, soledad. Hay mucha gente que se enferma de soledad, de tristeza, la gente mayor sobre todo, porque si uno va al hospital y observa, hay muchos ancianos, adultos mayores que van solos. Entonces qué pasa, que esas son las enfermedades de la soledad para los adultos mayores y la gente joven, porque en realidad hay mucha gente joven que sufre depresión, estrés, porque el consumismo los mata, los niños piden mucho y a los papás muchos no les alcanza, o hay muchas mamás solas que no les alcanza, entonces se van enfermando.

Dello stesso avviso è Pedro che racconta di come molti pazienti che si rivolgono alla *machi* siano individui che, a causa della “società abbastanza malata” in cui vivono, hanno completamente perso di vista la propria dimensione spirituale, concentrandosi esclusivamente su quella economica.

[...] sobrellevar todas las dificultades que tiene esta sociedad ya bastante enferma desde mi punto de vista, sobre todo en la ciudad. Es lamentable que llegue mucha gente con temas de consumo, gente que económicamente le va mal, pero a veces enfoca su problema sobre lo económico. Entonces, se autodestruye mucho pensando en lo económico cuando no se da cuenta de que desde lo espiritual nace todo.

A questo terzo problema è direttamente collegato il quarto, che Diego, tramite l'aiuto della *machi*, individua come origine dei suoi problemi. Diego aveva iniziato a soffrire cronicamente di dolori fisici, prevalentemente alla testa e alle spalle, e, successivamente, di forte depressione. In seguito alla visita con Adelita, però, comprese che i suoi dolori e le sue sofferenze erano dovute alla perdita delle sue radici o, in termini antropologici, all'invisibilizzazione della sua identità mapuche.

[...] siempre sentí como esa falta de... como de las raíces, con respecto a mi salud. Así que siempre estuve buscando [...] y que ahí está mi identidad, y que el tema de mi ansiedad y mi depresión quizás va por eso, como la pérdida de la identidad y de las raíces y tengo que volver a eso [...] (y la machi me dijo) “tu tema es con tus raíces, con tu identidad. Eso es lo que te baja el ánimo, el estrés. Porque claro, no sabes de dónde vienes, de dónde vas. Y estás recibiendo un llamado”.

È evidente, dunque, come tre delle quattro principali origini della malattia riscontrate dalla *machi* a Santiago siano direttamente riconducibili ai problemi e alle difficoltà della vita non solo diasporica in quanto tale, ma in particolare urbana. In questo senso, il dispositivo rituale terapeutico *warriache* non agisce soltanto come risposta alla sofferenza individuale causata dalla frammentazione territoriale e comunitaria propria dell'esperienza diasporica, ma anche come principale vettore di interpretazione, elaborazione e ricomposizione dell'esperienza *warriache* nella capitale, fornendo un potente modello esplicativo alle esperienze di disagio e malattia vissute da molti mapuche urbani.

3.2.3 *Nguillatun*

Aver dipinto il quadro cosmologico e terapeutico all'interno del quale si inscrivono le pratiche terapeutiche rituali permette, ora, di analizzarle in quanto attuazioni performative urbane di questi presupposti teorici di origine pre-diasporica. Il primo rituale da affrontare, dunque, è senza dubbio quello del *nguillatun*, essendo la cerimonia più studiata e documentata all'interno della religiosità mapuche (Díaz Collao, 2020: 145). Si tratta di una celebrazione comunitaria, festiva e sacrificale al cui interno si svolgono balli e canti di gruppo, orazioni e preghiere dirette alle divinità, in particolare a *Nguenechen* (Foerster, 1993: 51); inoltre, si condividono bevande e cibi accumulati durante tutto l'anno. Tradizionalmente durava dai due ai quattro giorni, mentre oggi nell'ambiente urbano la sua durata non supera la singola giornata.

Letteralmente significa “chiedere” e, infatti, lo scopo principale di un *nguillatun* è quello di propiziare, tramite aiuto divino, un buon clima, un buon raccolto o generalmente una buona salute per tutta la comunità (Foerster, 1993: 94). Viene celebrato a cadenza regolare, ma si può svolgere anche in occasione di eventi straordinari, come in seguito a una catastrofe che colpisce la comunità, come fu nel caso del tragico terremoto del 1960, o per diretta sollecitazione di un'entità sovrannaturale, la quale, tramite il sogno, *pewma*, o la visione, *perimontu*, manifesta un certo grado d'insoddisfazione. Relativamente a ciò, Javiera racconta di come nella sua comunità rurale di origine, a Metrenco, il *nguillatun* si svolgesse ogni due anni, ma, in tempi più recenti, è diventata una pratica molto più frequente a causa della questione ambientale e del cambiamento climatico.

[...] ya hubieron varios, por el tema de lo que está pasando a la tierra ya se armaron harto nguillatunes. . . Bueno siempre se han hechos, prácticamente cada dos años, y hoy en día ya lo están haciendo más seguido, y es por todo este cambio climático [...]

Tamara, invece, sottolinea che la cerimonia, dalla durata di due giorni, si svolge principalmente nel mese di gennaio, ossia nel pieno dell'estate australe, per ringraziare la Madre Terra per il raccolto abbondante.

È importante ricordare che il sacrificio rappresenta un elemento centrale in questo complesso rituale. Su di esso, infatti, si fonda il significato di reciprocità che permea tutta la performance e

che è incarnato dal principio di *do ut des* che regola l'interazione tra umani e divinità. Tuttavia, l'atto sacrificale, che in origine riguardava un agnello immolato, oggi, soprattutto in ambienti urbanizzati, assume tratti molto più simbolici e non ricopre solamente il ruolo di merce di scambio, ma costituisce un eccezionale mezzo di comunicazione con il divino. In questo senso vanno intesi tutti gli elementi pratici e simbolici che costituiscono il rituale, come il fumo che si dirige verso l'alto, spazio esclusivo delle divinità, i balli e i canti (Foerster, 1993: 94).

Questo canale di comunicazione tra il sacro e il profano, stabilito durante la cerimonia, necessita anche di mediatori attivi, non solo simbolici. Questo ruolo viene assolto dagli antenati, frequentemente invocati e omaggiati durante lo svolgimento rituale, che rappresentano gli “ambasciatori” che la comunità rituale terrena invia presso le divinità, e dagli officianti, soprattutto se *machi*, che rappresentano il divino che discende presso gli uomini (Foerster, 1993: 74).

La presenza della *machi* non è necessaria, anche se possibile, e, anzi, tradizionalmente non era sua competenza officiare questo rito, a differenza del *ngenpin* o del *nguillatufe*, entrambi ruoli con compiti più sacerdotali che sciamanici. Inoltre, queste figure, spesso sovrapposte a quella del *lonko*, il capo della comunità, rispondevano alla natura familiare che aveva il *nguillatun*. In passato, infatti, la cerimonia veniva organizzata principalmente da una famiglia che si occupava di raccogliere le vivande, gli oggetti rituali e di coinvolgere le figure officianti preposte, invitando anche vicini e parenti, nonostante potessero appartenere ad altri *lof* (Foerster, 1993: 92). Oggi, invece, la *machi* esprime un ruolo egemonico in questo senso, anche a causa della frammentazione territoriale e comunitaria, successiva al periodo riduzionale, che ha fatto venir meno il ruolo del *lof* e la trasmissione di queste competenze rituali all'interno delle famiglie. Questo cambiamento è stato spesso associato a una degradazione della tradizione rituale, come traspare dalle parole di Tamara quando racconta di come nella sua comunità di Chan-Chan il rito abbia cambiato nome, proprio a causa di un “impoverimento culturale ancestrale”, venendo definito “*junta*”, termine generico per indicare un'aggregazione di persone.

Rimane, comunque, un rituale di primaria importanza nelle comunità mapuche, arrivando a rappresentare un vero e proprio, forse unico, obbligo religioso: infatti, trascurare questo impegno rituale e comunitario, come abbiamo visto, può causare l'insorgere del *kutran* (Aukanaw, 2013: 59). Questa sua importanza sociale e comunitaria è dovuta, oltre al fatto di essere tra le pratiche rituali più antiche, essendo testimoniata già nella *Cronica y relación copiosa y verdadera del Reyno de Chile* di Gerónimo de Bibar, scritta nel 1558, a soli cinque anni dall'arrivo degli spagnoli nell'odierno Cile (Bibar, 1966: 133-134), anche al fatto che, utilizzando le parole di Foerster, il *nguillatun* “riattualizza ciclicamente il mito e il rapporto con le divinità” (Foerster, 1993: 99). In questo senso, ogni nuova celebrazione rappresenta una rimembranza, una riattualizzazione per l'appunto, del primo *nguillatun* che gli uomini eseguirono sulla sacra montagna Tren-Tren per placare il grande diluvio causato dall'ira del serpente Kai-Kai (Aukanaw, 2013: 9). Questo mito, probabilmente il più conosciuto e importante tra i mapuche, rappresenta la responsabilità cosmica che gli uomini hanno e il fatto di eseguire questa preghiera permette di rinnovare simbolicamente la pace, l'ordine e l'equilibrio ristabiliti in seguito al grande dilu-

vio, proiettandoli sulla comunità rituale che realizza la cerimonia. Alla luce di questa analisi, dunque, assume pieno significato la riflessione di Bastide precedentemente citata. Nel contesto urbano, infatti, la maggior parte del sapere mitologico ed esoterico si è perso, principalmente a causa dell'invisibilizzazione imposta dalla diaspora, ma cerimonie come il *nguillatun* sono praticate con una frequenza e una partecipazione unica, probabilmente superiore a quelle di cui godevano nei secoli scorsi all'interno delle comunità rurali, anche se con richieste contenutisticamente differenti (Aravena, 1998). Questo è possibile proprio perché, come Bastide analizza, il rito rappresenta il mito incarnato nei gesti e nelle pratiche corporee, che si dimostrano molto più durature e resistenti rispetto al racconto tramandato verbalmente (Bastide, 2013: 50-52), permettendo la nascita di nuove comunità urbane che fanno del rito, e non del mito, la loro fonte principale di significato.

3.2.4 *Llellipun*

La seconda cerimonia da analizzare è quella dello *llellipun*, una piccola preghiera, individuale o collettiva, rivolta alle divinità per esprimere gratitudine e chiedere loro il permesso per passare dal campo del profano a quello del sacro (Díaz Collao e Achondo, 2025). Ha una durata molto breve, non superando mai la mezz'ora nelle realizzazioni osservate direttamente sul campo, ed è composta da due fasi: nella prima l'officiante, che non deve necessariamente essere *machi*, si raccoglie in una preghiera silenziosa, per poi, nella seconda fase, dedicarsi al canto e al suono degli strumenti rituali, tra cui il *kultrun*. In questo caso è corretto precisare che l'espressione vocale corrisponde all'*afafan*, la ripetizione di un grido "iìh-aah", piuttosto che a un *ül*, un vero e proprio canto mapuche, che, come si vedrà nei riti successivi, acquisisce spesso una valenza diagnostica, terapeutica e profilattica.

Questa piccola cerimonia recitativa, dal momento che può rappresentare la fase introduttiva del più complesso *machitun*, rappresenta l'unico elemento simbolico e rituale che la *machi* Adelita può eseguire all'inizio e alla fine di ogni visita svolta all'interno dei CESFAM, i centri di salute pubblici cileni, nei quali l'associazione Taiñ Adkimn offre settimanalmente prestazioni di salute interculturale. In questi contesti di pluralismo medico, in cui il ruolo egemonico è occupato dalla biomedicina, la *machi* può limitarsi a svolgere poche cerimonie, adattate alle limitazioni temporali, spaziali e materiali dell'ambulatorio, tra le quali uno *llellipun* e un *willentun*, la diagnosi a partire dall'osservazione delle urine del paziente.

A livello rurale, invece, ancora oggi lo *llellipun* viene eseguito regolarmente e, secondo la testimonianza di Tamara, in una comunità come Chan-Chan svolge un ruolo simile a quello del *nguillatun*. Tuttavia, a differenza di quest'ultimo, lo *llellipun* si svolge in ottobre per chiedere alla *Ñuke Mapu* che la terra si rinnovi in vista della nuova semina. Quando acquisisce questa valenza, a Chan-Chan viene definito "*junta chica*".

3.2.5 *We tripantu*

Già precedentemente si è accennato a questa festività mapuche, oggi senza dubbio la più importante e praticata, che celebra il rinnovamento della natura e quindi il sopraggiungere di una nuova annualità. Foerster riporta che viene celebrata sempre il 24 di giugno, motivo per il quale venne facilmente assimilata alla festa cristiana di San Giovanni (Foerster, 1993: 101), mentre presso l'associazione Taiñ Adkimn nel 2025 venne svolta il 21 giugno.

In passato la festività durava diversi giorni ed era organizzata dal *lonko* e da questi traeva il suo significato politico, dal momento che rappresentava l'occasione annuale in cui celebrare e rinnovare i legami parentali e politici tramite la condivisione di cibi e bevande e il sacrificio di una pecora. In origine, dunque, la presenza della *machi* non era prevista, se non come officiante esperta (Foerster, 1993: 100-101). Infatti, questa, in occasione del *We tripantu*, chiamato anche *Wiñol tripantu*, rinnova annualmente i suoi poteri e la sua relazione con il divino. Questa sua presenza latente, unita al progressivo venir meno della figura del *lonko*, in seguito al periodo riduzionale e alla successiva diaspora, ha reso la *machi* la figura principale della festività, oltre che la sua officiante, e ha permesso una grandissima diffusione di questa celebrazione nel contesto urbano contemporaneo, dove i *lonko* sono completamente spariti, o al massimo assimilati ai presidenti delle diverse associazioni indigene urbane, mentre le *machi*, nonostante non siano molto numerose, hanno acquisito un significato e una posizione sociale preminente. Anche la durata è mutata; infatti, oggi, tanto in campagna quanto in città, la festa si protrae dall'alba al tramonto, occupando l'intera giornata. In Cile questa data, il 24 giugno, è stata anche istituzionalizzata come “*Día Nacional de los Pueblos Indígenas*” nel 1998 dal presidente Ruiz-Tagle.

Nel contesto santiaghino il *We tripantu*, dunque, assolve una funzione fondamentale. Se da una parte rappresenta una temporalità alternativa a quella dominante cilena, e si è già trattato del significato sociale che assume la creazione di una temporalità propria in un contesto diasporico, questa festività rende anche l'entità associativa operativa e concretamente esplicita. Il 21 di giugno accorrono alla *ruka* tutti coloro che fanno parte di questa comunità rituale, inclusi coloro che vivono lontani e, pertanto, non possono presenziare settimanalmente. Infatti, come sottolineato più volte nelle interviste da Pedro e da Tamara, non è prenotando una visita alla *machi* che si diventa parte della comunità, ma, piuttosto, partecipando, anche sporadicamente, alle festività e alle cerimonie comunitarie.

[...] no te podría decir que uno los considera de la comunidad porque ellos no son de la comunidad, no están todos los sábados o en cada reunión que hacemos nosotros o en cada ceremonia que hacemos nosotros. Ellos no están, ellos solamente van todos los sábados o sábado por medio a buscar su lawen, su remedio, o si necesitan control de la machi [...]

3.2.6 *Machiluwün*

Con questo termine si indica il processo rituale attraverso il quale si svolge l'iniziazione e la successiva consacrazione di un mapuche a *machi*. Sebbene la maggior parte della letteratura scientifica chiami questo processo *machiluwün*, gli interlocutori dell'associazione non hanno mai usato questa espressione direttamente, anche se ciò che hanno descritto nelle interviste e ciò che è stato possibile osservare sul campo corrisponde esattamente alle descrizioni che la letteratura esaminata propone relativamente a questo rituale.

Il *machiluwün* consiste, quindi, nella possessione del futuro *machi* da parte del *fileu*, uno spirito che incarna la saggezza e la potenza divina, e non, come sostiene Foerster, la controparte positiva del *wekufe* (Aukanaw, 2013). Questo spirito proviene direttamente dalla divinità superiore, *Nguenechen*, che viene intesa spesso come un *machi* celestiale e onnipotente (Foerster, 1993: 102), e prende possesso del corpo dell'iniziato, rendendolo così una figura ambivalente, liminale, sospesa tra l'umano e il divino, il fisico e il metafisico, centro della comunità rituale ma soggetto socialmente marginale, in quanto sacro (Foerster, 1993: 108).

Questa possessione segue un'elezione imperscrutabile, anche se talvolta determinata da un criterio genealogico. Il manifestarsi di questa elezione può avere inizio già durante la gravidanza, tramite sogni, *pewma*, e visioni, *perimontu*, ma sarà soprattutto durante la crescita del futuro *machi* che queste intrusioni del divino si faranno insistenti e talvolta anche debilitanti. Infatti, sotto questo punto di vista, il *fileu* può essere inteso, alla stregua del *wekufe*, come un agente patogeno che, però, per essere contrastato, o almeno bilanciato, non necessita di pratiche terapeutiche, ma della consacrazione, il *machiluwün*, e del suo periodico rinnovamento.

Secondo quanto appreso da Tamara, questa rinnovazione può avvenire in diverse occasioni. In primo luogo, i poteri di ogni *machi* sono legati a un elemento naturale, come può essere il fulmine nel caso della *machi* Adelita, e da questo dipendono capacità e modalità terapeutiche. Per rinnovare questi poteri ogni *machi* deve recarsi nel Sud presso una cascata, conosciuta solamente da lei, e bagnarvisi. Successivamente, per completare il rinnovamento si effettua il cambio dell'altare, ossia del *rewe*. Mentre le foglie e gli altri elementi floreali che lo compongono vengono rinnovati in occasione del *We tripantu*, il *rewe* in sé, che consiste in un palo ligneo antropomorfo con alcuni gradini e che rappresenta il nucleo di ogni centro cerimoniale mapuche, avviene a cadenza regolare ogni cinque, sei o sette anni. La *ruka* Taiñ Adkimn rappresenta un caso particolare in merito. Come in tutti i centri cerimoniali urbani, la *machi* Adelita non appartiene genealogicamente alla comunità presso la quale officia e mette in atto i riti, non essendo originaria de *La Pintana* e non condividendo legami familiari con gli altri membri della comunità. Questa eccezionalità del contesto urbano contrasta con la rigida territorialità sulla quale si fonda tutta la pratica rituale mapuche all'interno dei contesti rurali. Infatti, ogni *rewe* appartiene alla *machi* “*dueña del lugar*”, stabilendo, così, uno stretto legame territoriale e genealogico tra *machi*, comunità e altare, il quale, però, nel contesto diasporico urbano, segnato da profondi processi di deterritorializzazione, viene meno. Nella *ruka* Taiñ Adkimn, dunque, il *rewe* appartiene alla prima “*dueña del lugar*”, ossia la *machi* Kintu Rayen, ormai

defunta, e, dunque, il suo utilizzo è generalmente precluso ad Adelita che, durante le cerimonie quotidiane e durante i rituali terapeutici, sceglie di fare a meno dell'altare, dal momento che, per poterlo utilizzare, dovrebbe chiedere ogni volta il permesso alle divinità eseguendo uno *llepun*, eventualità che si verifica solo in occasioni particolarmente solenni e straordinarie, come può essere il *We tripantu*.



Figura 3.2: Il *rewe* della *ruka* dell'associazione indigena Taiñ Adkimn. Oltre alla statua antropomorfa, presenta diversi elementi arborei e floreali e quattro *wunelfe*, le bandiere mapuche rappresentanti una stella bianca su sfondo azzurro, che, a differenza del più diffuso *wenüfoye*, dal significato politico e rivendicativo, possiedono un valore cerimoniale e spirituale.

Un'altra occasione in cui la *machi* Adelita fece utilizzo del *rewe* fu proprio in occasione di un *machiluwün*, o meglio, di una sua parte iniziale, quella del *uthruffpermán* (Foerster, 1993: 103). Infatti, ebbi la fortuna di poter assistere a un evento più unico che raro, ossia quello dell'iniziazione di una *machi* nata e cresciuta all'interno della capitale. Come già precedentemente accennato, nonostante la grande diffusione di queste pratiche, il numero di *machi* a Santiago non ha mai superato la decina, e, di conseguenza, solo alcune associazioni possono vantare la presenza stabile di una *machi*. Inoltre, tutte queste non sono nate a Santiago, ma appartengono ancora alla prima generazione che dal Sud raggiunse la capitale. Questo è dovuto sia a ovvi motivi anagrafici sia a una questione cosmologica. Infatti, la territorialità e il legame con la *Mapu* sono centrali in tutte le pratiche e stanno all'origine dei poteri delle *machi* stesse. Tuttavia, come è possibile constatare dalla storia del nipote di Javiera, un ragazzo che alcuni anni fa iniziò il suo processo iniziatico, la nascita di *machi warriache* rappresenta un inedito fenomeno che sta prendendo piede negli ultimi anni.

3.2.7 *Machitun*

Terminate le cerimonie esplicitamente religiose ed entrando nell'insieme delle pratiche terapeutiche, occorre subito fare chiarezza terminologica. Anche il lettore meno attento avrà notato come quasi la totalità delle pratiche presentate in questo capitolo presentino il suffisso “-*tun*”, che, in *mapudungun*, ha il compito di verbalizzare un sostantivo, rendendo l'idea di un'azione svolta interessando la radice che lo precede (Zúñiga, 2006: 163). Dunque, letteralmente, il termine “*machitun*” può essere tradotto con “ciò che la *machi* fa”, riferendosi, dunque, a qualsiasi rito o cerimonia officiata da questa. Tuttavia, la vita sociale del termine fa sì che questo assuma un significato meno generico, indicando esclusivamente ciò che la *machi* fa in quanto terapeuta.

Inoltre, l'utilizzo che ne hanno fatto gli interlocutori sul campo si allinea maggiormente con la definizione che ne dà Foerster, ovvero una cornice rituale terapeutica generica volta a contrastare malattie causate dall'azione del *wekufe* e al cui interno la *machi* può scegliere quale pratica specifica utilizzare, in base ai propri mezzi e alle proprie necessità (Foerster, 1993: 104-110). Questa definizione si oppone a quella che fornisce Díaz Collao, il quale sovrappone il termine *machitun* a quello di *datun*, visto come il rituale terapeutico dedicato a problematiche gravi e opposto al più semplice *ulutun* (Díaz Collao, 2020: 140). In realtà, questi ultimi due termini indicano solo due specifiche tecniche curative che la *machi* può scegliere di utilizzare all'interno di un *machitun*. Dunque, ora verranno trattati il *machitun*, inteso come cerimonia terapeutica mapuche, e alcune specifiche tecniche utilizzate al suo interno.

Il *machitun* presenta tre momenti diversi: quello diagnostico, quello curativo e quello eziologico. Se il primo è ben distinto dagli altri, gli ultimi due si risolvono frequentemente all'interno delle stesse tecniche terapeutiche. In primo luogo, la *machi* si dedica a definire il problema che causa sofferenza al malato. Questo primo momento diagnostico può essere svolto attraverso diverse tecniche, che dipendono molto dal tipo di malattia e dalla natura dei poteri della *machi*. Una delle tecniche più documentate, e utilizzata quasi sempre anche da Adelita, è quella del *willentun*, ossia l'analisi delle urine del malato. Queste vengono raccolte in un contenitore prima del rituale per poi essere fornite alla *machi* che, scuotendole e scrutandole, riesce a determinare quale problema affligge il malato, proprio come raccontato da Ramón nell'intervista.

[...] la machi como nos tomó, en la cita nos tomó y a ver visualmente en dos formas: uno cuando empieza a sacudir la orina, ahí ve lo que tiene la persona, qué síntomas tiene y también dando vueltas la botella en sentido contrario. En dos formas y esas son las indicaciones que a uno le da.

Ramón, paziente peruviano, quindi non mapuche, racconta non solo di come la terapia della *machi* si sia rivelata più efficace di quella fornitagli dal medico presso il quale si recò in precedenza, ma anche di come al momento della prima visita con Adelita, sebbene questa non fosse minimamente a conoscenza del suo problema, l'acufene, definito dallo stesso “*zumbido al oído*”, solamente tramite l'osservazione delle urine gli venne diagnosticato lo stesso problema.

[...] Sí, fui a un consultorio ya, un consultorio me dicen, como un chequeo médico así. Alguien me dijo que fuera a hacerme exámenes, me examiné, me salieron esos resultados y ese mismo resultado, aquí me dijeron lo mismo, aquí en la machi y eso como que coincidieron las dos cosas, los mismos resultados. Sin saber que ellos que no tenían conocimiento de mí tampoco acá en la machi. Ellos mismos como me dijeron, “¿Tienes este malestar?”, “Sí, tengo ese mismo malestar”. Y ellos no tenían tampoco mi ficha de médico de acá del consultorio y era cierto.

Altre tecniche diagnostiche possono coinvolgere l’osservazione del corpo del malato in cerca di segni anomali, testimoni dell’azione di forze sovrannaturali; il ricorso a visioni, chiamato *perimontun*; e infine, il *pewutun*, ossia l’alterazione dello stato di coscienza della *machi*, la quale, entrando in una condizione assimilabile alla *trance* e suonando il tamburo vicino a un lembo di un vestito del malato, chiede aiuto alle divinità per individuare la malattia che affligge quest’ultimo (Foerster, 1993: 105).

Successivamente, ha luogo il momento curativo vero e proprio che riguarda l’espulsione del male o dell’agente patogeno dal corpo del malato. Le tecniche operate in questa fase assumono, quindi, una dimensione esorcistica, e sono molto spesso accompagnate da una rilevante componente musicale e canora che permette ai partecipanti del rito, solitamente vicini e parenti del malato, di rendere attiva la loro presenza. Le tecniche curative che Adelita utilizza sono principalmente cinque.

Le due maggiormente utilizzate sono senza dubbio il *pillatun* e il *lawentun*. La prima consiste in una piccola preghiera solitaria che la *machi* esegue per risolvere lievi disturbi di natura per lo più fisica o per propiziare le tecniche che verranno successivamente impiegate. Il *lawentun*, invece, consiste nella prescrizione di determinate erbe medicinali, i *lawen* appunto, utili al ristabilimento dell’equilibrio psico-fisico del malato. Questi rimedi erboristici sono prevalentemente assunti sotto forma di infusioni in acqua, ma, talvolta, vengono eseguiti anche suffumigi o altri tipi di preparazioni. Dal momento che la Taiñ Adkimn possiede un orto, queste erbe vengono in parte coltivate e raccolte sul posto, mentre altre, quelle che difficilmente crescono a Santiago, vengono importate direttamente dal Sud. Il reperimento del *lawen* rappresenta, dunque, un’altra sfida materiale alla riproduzione delle pratiche terapeutiche nel contesto urbano e, infatti, l’orto dell’associazione Taiñ Adkimn rappresenta un esempio virtuoso e, purtroppo, unico nella capitale cilena. La figura specializzata nel realizzare questi infusi è il *lawentuchefe*, sempre presente nella *ruka* e presso il quale i pazienti si dirigono per ritirare il *lawen* in seguito alla diagnosi della *machi*.

Ah, primero es que ahí no me vio la machi, ahí me vio el lawentuchefe. Sí, me hizo un surtido y me dio hojas de canelo para el asunto de la espalda. Me dio infusión de... De ruda, de rudón, creo que fue... Con algo más, romero, creo. Y me tenía que hacer un... Bueno, que me lo hice así como dejar diluir, era ajeno, romero y ruda en una botella dejarla diluir un tiempo y después empezar a aplicarme para

los síntomas físicos. Pero me dijeron que sí, tenía que ver el asunto psicológico. Como era el lawentuchefe, ellos podían darme remedio por los síntomas no más, no hacerme un tratamiento quizás por el tema de la salud mental. No como la machi.

A proposito, risulta interessante la testimonianza di Diego che, in occasione della sua prima visita alla *ruka*, venne visitato dal *lawentuchefe*, poiché in quel periodo non era presente nessuna *machi* nell'associazione. Questo, però, dovette limitarsi a fornirgli il *lawen* per alleviare i sintomi del suo problema di salute, senza poter agire sulle cause, che, nella concezione della malattia mapuche, sono sempre metafisiche e quindi di competenza della *machi*. In questo senso, dunque, il *lawentun* rappresenta una tecnica molto frequentemente impiegata nel processo di guarigione, ma che, sola, non può garantire al malato una guarigione completa, essendo sempre necessaria l'integrazione di altre pratiche rituali al fine di ottenere una reale efficacia terapeutica.

L'*ulutun*, d'altra parte, consiste nell'estrazione per suzione del *wekufe* dal corpo del paziente. La *machi*, dopo aver individuato la posizione dell'endoparassita sul corpo malato, percorrendolo varie volte con una *wada*, strumento musicale simile a una maraca, entra in uno stato di coscienza alterato attraverso l'aiuto del ballo, del canto e del suono del *kultrun*. Solo in questo momento, allora, può estrarre il *wekufe* dal malato supino e fornire anche una spiegazione sulla sua eziologia.



Figura 3.3: Due *kultrun*, membranofoni a cornice, esposti all'interno della *ruka* dell'associazione *Taiñ Adkimn* insieme ad altri oggetti cerimoniali, come la *trutruka*, strumento a fiato circolare, e la *wada*, idiofono a scuotimento simile a una maraca.

Un'altra tecnica frequentemente utilizzata in quasi tutti i *machitun* è l'*ülkantun*, ossia l'esecuzione da parte della *machi*, coadiuvata dai suoi aiutanti e dai partecipanti, di alcuni canti con funzione terapeutica e profilattica. Il ruolo della componente coreutica e musicale nella ritualità mapuche è stato egregiamente presentato dal lavoro di Díaz Collao (Díaz Collao, 2020), il quale,

però, commette un grave errore di interpretazione originato da una confusione linguistica. Egli, infatti, definisce l'*ulutun* come un rito fondamentalmente musicale, basato sull'esecuzione ripetuta di preghiere, canti e composizioni strumentali, senza mai nominare l'estrazione per suzione che, come si è visto, rappresenta la parte principale della tecnica. Questo errore è riconducibile alla ricostruzione linguistica che fornisce, affermando che la parola "*ulutun*" derivi dall'unione del termine "*ül*", che significa "canto", con il suffisso "*-tun*" che, come già riportato, indica l'azione, e che, quindi, il termine composto farebbe riferimento all'atto del cantare (Díaz Collao, 2020: 134-140). Tuttavia, questa è un'interpretazione linguisticamente errata, dal momento che la parola "*ulutun*" deriva proprio dal verbo "*ulun*" che significa "estrarre" (Augusta, 2017: 235), mentre la parola corretta per indicare la tecnica che riguarda il canto, chiamato *machiul*, sarebbe "*ülkantun*". Inoltre, questa tecnica canora è frequentemente utilizzata da Adelita durante le sue visite ai CESFAM per portare sollievo spirituale ai malati.

Infine, per quanto riguarda l'ultima tecnica curativa osservata, il *datun*, è necessario specificare che è tra quelle più raramente utilizzate da Adelita, probabilmente per l'elevato costo che comporta, a causa della sua lunghezza e complessità (Díaz Collao, 2020: 140-144). Infatti, l'esecuzione del *datun* assume tratti molto più forti e drammatici rispetto all'*ulutun*, richiedendo la presenza costante del *dungunmachife*, letteralmente "colui che parla con la *machi*" (Foerster, 1993: 133-134), per poter comunicare con Adelita durante la sua intensa *trance*.

La maggior parte dei *machitun* nella prassi rurale occupava un ampio lasso di tempo e veniva svolta prevalentemente nelle ore notturne, o almeno dal tramonto in poi, essendo questo ritenuto un momento particolarmente propizio per stabilire contatti energetici con il mondo extrasensibile. Inoltre, i *machitun* avevano luogo presso l'abitazione del malato o presso quella della *machi*, richiedendo importanti spostamenti ai partecipanti. Oggi, nel contesto di Santiago, invece, gli spazi e i tempi si sono adattati alle nuove necessità imposte dall'ambiente urbano. Infatti, tutti questi rituali avvengono all'interno della *ruka*, uno spazio in cui non risiedono stabilmente né il malato né il terapeuta, vengono svolti, come nel caso della Taiñ Adkimm, prevalentemente di mattina e i loro tempi di esecuzione sono notevolmente ridotti. Questi cambiamenti, nonostante alcuni utenti affermino che l'efficacia della *machi* in un ambiente urbano cementificato e lontano dal suo *rewe* sia abbastanza ridotta, non minano in alcun modo la fiducia che i membri della comunità rituale frequentata nutrono nei confronti di Adelita e delle sue pratiche. Anzi, come ricorda Pedro, questo adattamento spazio-temporale della prassi terapeutica permette anche di ridurre i costi di ciascun rituale che, invece, nel Sud rimangono abbastanza alti.

3.3 Conclusioni

Si è cercato di mostrare come le pratiche rituali e terapeutiche mapuche, attualizzate nel contesto urbano di Santiago, non debbano essere comprese tanto come semplici residui di una tradizione rurale ormai perduta o come adattamenti funzionali spogli di qualsiasi valore simbolico

quanto, piuttosto, come dispositivi performativi complessi, all'interno dei quali si intrecciano produzione di significati, memoria collettiva, incorporazione e relazioni sociali, manifestando quotidianamente il carattere processuale e innovativo della cultura mapuche nella diaspora.

In questo senso, l'analisi performativa si è rivelata fondamentale per superare una concezione statica e nostalgica della cultura e per leggere le pratiche terapeutiche mapuche come momenti privilegiati di rielaborazione dell'esperienza diasporica. La sofferenza individuale, quindi, non deve essere considerata come una semplice disfunzione psico-fisica, ma come il tassello fondamentale di un quadro simbolico più grande che riguarda contemporaneamente il corpo, il territorio e la memoria collettiva. Il rituale si configura, così, come uno spazio liminale attraverso il quale rendere comunicabile, quindi socializzabile e trasformabile, la crisi prodotta dalla deterritorializzazione e dalla marginalizzazione urbana.

Inoltre, analizzando le categorie culturalmente determinate di salute e malattia, le eziologie riconducibili all'esperienza *warriache* e le principali pratiche rituali e terapeutiche messe in atto a Santiago, si è reso evidente come i dispositivi performativi operino su diversi livelli. Da un lato, producono costantemente significati, riorganizzando l'esperienza della sofferenza attraverso un linguaggio culturalmente connotato; dall'altro, tessono reti relazionali materiali e simboliche che includono non solo i vivi, ma anche gli antenati e le entità energetiche proprie della cosmovisione mapuche, reinscrivendo il soggetto sofferente all'interno di un orizzonte di senso e di appartenenza che travalica l'individualità, producendo, in ultima analisi, forme di socialità specificamente urbane e mapuche, quindi *warriache*.

Alla luce di queste considerazioni è fondamentale ribadire l'ipotesi principale di questo scritto, ossia che le pratiche terapeutiche costituiscano uno dei principali vettori di ricomposizione culturale della popolazione mapuche urbana. Attraverso un processo di *bricolage* frammenti mnemonici di saperi, gesti e simboli, iscritti nel corpo, vengono riorganizzati per rispondere al problema storico concreto della diaspora. In questo modo, dunque, la continuità culturale non si realizza nonostante la discontinuità, ma attraverso di essa. La ripetizione delle pratiche rituali, che si è dimostrata essere sempre creativa, permette alla struttura delle relazioni simboliche di mantenersi viva, nonostante i suoi contenuti siano sottoposti a una trasformazione continua.

Capitolo 4

La ruka

*La vida del árbol invadió mi vida,
comencé a sentirme árbol
y entendí su tristeza.
Empecé a llorar
por mis hojas,
mis raíces,
mientras un ave se dormía en mis ramas
esperando que el viento dispersara sus alas
Yo me sentía árbol
porque el árbol era mi vida*

Transformación, LEONEL LIENLAF

4.1 La comunità rituale urbana

La diaspora mapuche a Santiago non si è limitata a provocare dispersione, frammentazione e perdita delle conformazioni sociali precedenti. Al contrario, come dimostrato dall'analisi delle pratiche terapeutiche e rituali, l'esperienza diasporica ha propiziato l'emergere di nuovi processi di ricomposizione comunitaria che traggono la loro origine proprio dai fenomeni di dispersione sociale e territoriale che hanno avuto luogo nel contesto urbano.

In questo senso, la ritualità *warriache* non rappresenta un elemento di continuità folklorica con il passato rurale, ma si configura, piuttosto, come il mezzo privilegiato attraverso cui i mapuche urbani ricostruiscono legami sociali significativi nella capitale cilena. È proprio a partire da queste pratiche, dunque, che nasce la “comunità rituale urbana”, una configurazione sociale specifica dell'esperienza diasporica, capace di attualizzare, sostituendole, le forme comunitarie precedenti.

4.1.1 Dal congregazionismo rituale alla comunità rituale urbana

Nonostante l'affermazione di Foerster “non c'è rito senza comunità di fedeli, come nemmeno una comunità religiosa senza il suo corrispondente rituale” (Foerster, 1993: 112) presupponga un'universalizzazione e una generalizzazione troppo grandi perché possa essere accettata indistintamente, senza dubbio, applicata al caso specifico della società mapuche, rivela una sua certa utilità. Mentre studiosi come Milan Stuchlik videro quella mapuche come una società segmentaria in cui prevaleva un'organizzazione sociale egocentrica (Stuchlik, 1999), Louis Faron ebbe l'intuizione di individuare nel “congregazionismo rituale” l'unica istituzione sociale capace di convocare, nel periodo riduzionale, momenti di aggregazione comunitaria (Faron, 1969). Questa particolare istituzione si fondava sulle relazioni sociali istituite precedentemente all'interno delle unità familiari mapuche, i lignaggi, che, in quel particolare momento storico, crebbero per componenti, stabilità e, di conseguenza, valore sociale. In questo senso, da un lato, la potenza del lignaggio, espressa attraverso il numero di membri che lo componevano e l'estensione territoriale che occupava, determinava i ruoli cerimoniali assegnati a ciascun individuo; dall'altro, la congregazione rituale strutturava a sua volta il lignaggio, dal momento che le unioni matrimoniali venivano contratte principalmente al suo interno (Foerster, 1993: 112-114).

La riflessione di Faron fa diretto riferimento al periodo riduzionale, ormai da decenni concluso, ma le cui conseguenze risultano ancora tangibili nelle comunità del Sud, come dimostrato dal caso di Chan-Chan, tuttavia ha, comunque, il merito di evidenziare l'interdipendenza strutturale che vige tra congregazione rituale e società mapuche. Ne deriva che, dal momento in cui queste sono legate a doppio filo, ogni sconvolgimento della prima produce inevitabilmente trasformazioni nella seconda, ed è precisamente su tali cambiamenti che l'analisi deve concentrarsi. Foerster ha tentato di analizzare questi processi, arrivando a individuare una “nuova comunità rituale” all'interno della quale la figura della *machi* occupa un ruolo sempre più centrale. Questa, come già accennato nel capitolo precedente, approfittando del vuoto simbolico e politico lasciato dalla decadenza della figura del *lonko*, si trovò a incorporare simbolicamente l'altissimo valore che territorio e comunità assunsero nella società mapuche del secolo scorso. Infatti, non solo i poteri della *machi* dipendono materialmente dalla vicinanza con la sua comunità di appartenenza, all'interno della quale è conservato il *rewe*, nucleo simbolico e materiale di ogni centro cerimoniale, ma la sua efficacia terapeutica dipende anche dalla fiducia nutrita nei suoi confronti dai membri della comunità rituale all'interno della quale mette in atto le sue pratiche (Foerster, 1993: 116).

[...] (y le dije) “si tú respetas, anda. Pero si tú vas a cuestionar algo... Yo te sugiero que no vayas”. Es importante el respeto.

A proposito, Javiera sottolinea spesso come la fiducia nella *machi* e nei suoi poteri sia un elemento imprescindibile affinché il rituale ottenga l'esito sperato. Anche Diego afferma che, se i primi risultati delle terapie tentate non sono stati ottimali, fu a causa di un suo iniziale scetticismo

riguardo alla cosmovisione mapuche e, quindi, alle capacità terapeutiche della *machi*. Inoltre, questa viene intesa, tanto da Diego quanto da Javiera, come una guida comunitaria che, in quanto beneficiaria di un dono divino, ha l'obbligo di restituirlo alla comunità attraverso la cura.

[...] y los machis cuando tienen su don, de alguna manera tienen que prestar un servicio de sanación a la comunidad.

Tuttavia, la “nuova comunità rituale” di Foerster era storicamente situata in una fase di transizione in cui la diaspora, nonostante avesse già avuto luogo, non era ancora presa in considerazione dagli studi sulla cultura e sulla società mapuche, rendendo, quindi, questo strumento analitico-interpretativo ancora inadatto a essere applicato alla contemporaneità mapuche urbana di Santiago. Un momento terzo, invece, già diasporico e precisamente urbano, è delineato dal concetto, qui accettato e utilizzato, di “comunità rituale urbana”. Secondo le definizioni proposte da Ramón Curivil e Andrea Aravena, questa configurazione consiste in un adattamento del congregazionismo rituale alle nuove condizioni imposte dal contesto urbano della capitale. In particolare, si tratta di un'istituzione fondata sulle associazioni indigene urbane che, includendo al loro interno le *machi* e le loro pratiche, sostituiscono le comunità rurali nel ruolo di riproduttrici dello spazio sociale necessario all'attualizzazione della memoria collettiva mapuche (Curivil, 1994). Se in precedenza la congregazione rituale era composta dai membri di un lignaggio e si fondava sulla loro prossimità territoriale, la comunità rituale urbana, in virtù della sua natura diasporica, che comporta la dispersione fisica delle famiglie tra *comunas* e città differenti, individua nelle associazioni un principio aggregante alternativo a quello familiare, fondato sull'appartenenza a una stessa *comuna* piuttosto che non alla medesima zona di origine nel Sud. In questo senso, le parole di Javiera si rivelano nuovamente preziose:

Acá en Santiago [...] uno vive por allá, el otro por acá, uno siempre tiene unos contactos con su familia que vive en otra comuna, algunos no participan, entonces acá para mí es bueno que haya una ruká, porque acá uno encuentra todo eso, y no necesita como que tener a tu familia que la que más apoya está en el sur, que no es para acá, pero acá sí, se puede hacer eso.

La grande importanza che assumono, dunque, le associazioni all'interno della comunità rituale urbana deriva dal fatto che esse, oggi, rappresentano il principale luogo di incontro tra mapuche urbani, altrimenti territorialmente dispersi nelle immense periferie di Santiago, in cui essi possono sospendere, almeno momentaneamente, quell'“esercizio clandestino dell'identità” (Aravena, 1998: 11) a cui sono quotidianamente costretti, ricucendo, così, il *continuum* tra passato e presente strappato dalla diaspora (Aravena, 2001). Infatti, l'effetto principale dei dispositivi performativi complessi messi in atto all'interno delle associazioni urbane mapuche è proprio quello di rendere possibile l'esplicitazione dell'alterità e la rivendicazione della differenza rispetto alla società cilena. In questo senso, dunque, quella *warriache* può essere

definita come un'esperienza liminale, in continua tensione e alternanza tra l'invisibilizzazione e la differenziazione, tra la discriminazione e la rivendicazione, tra il cilenio e il mapuche.

Occorre sottolineare come tali trasformazioni non consistano in un semplice tentativo di riprodurre il rurale all'interno dell'urbano, attraverso la messa in scena di pratiche tradizionali in un nuovo spazio. Queste devono essere intese, piuttosto, come il risultato di una sintesi inedita, generata dall'incontro tra nuovi bisogni e nuovi contesti sociali.

In questa prospettiva, la definizione di comunità rituale urbana proposta da Aravena e Curivil risulta maggiormente compatibile con le dinamiche osservate sul campo rispetto a quella di "comunità virtuale" avanzata da Sol Anigstein e Valentina Lopez (Anigstein e Álvarez López, 2006). La comunità rituale urbana, infatti, non costituisce una semplice riproduzione del *lof* o della congregazione rituale, ma si rivela un'istituzione sociale culturalmente connotata e storicamente determinata che, sostituendo le antiche istanze aggregazioniste, le trascende, rispondendo a bisogni differenti da quelli a cui il *lof* e la congregazione facevano riferimento nel contesto rurale.

4.1.2 Reclutamento sociale urbano

Una volta delineata questa nuova istituzione sociale propria del contesto urbano, occorre indagare i meccanismi attraverso i quali si determina l'inclusione e l'esclusione nella comunità rituale urbana. Questi processi, definiti da Stuchlik "meccanismi di reclutamento sociale" (Stuchlik, 1999), sono intrinsecamente contingenti e rappresentano un vero e proprio meccanismo di potere esercitato costantemente da ogni conformazione socio-politica, sia essa un movimento rivendicativo o uno Stato-nazione (Pablo Marimán et al., 2006: 135). In sintesi, è necessario, a questo punto dell'indagine, comprendere da quali soggettività siano composte queste comunità rituali urbane e quali siano i criteri e le modalità attraverso cui è possibile farne parte.

Avendo osservato come la comunità rituale urbana sia intimamente legata al fenomeno associazionista da un lato e alle pratiche terapeutiche dall'altro, è necessario interrogarsi su quale tipo di rapporto intercorra tra pazienti, soci e membri della comunità. A differenza di come si potrebbe intuitivamente pensare, questi tre ruoli non coincidono necessariamente. Infatti, i pazienti, spesso, rappresentano una presenza passeggera e saltuaria all'interno dell'associazione: dal momento che il loro interesse è di natura eminentemente terapeutica, sono soliti abbandonare la *ruka* una volta ottenuto il rimedio desiderato. Durante l'intervista Tamara fa spesso riferimento a questo aspetto, evidenziando come essere paziente, rivolgersi, cioè, alla *machi* Adelita per risolvere i propri problemi di natura psico-fisica, non sia sufficiente per essere considerato un membro dell'associazione Taiñ Adkimn e, quindi, nemmeno della sua comunità rituale.

Mira, los considero como pacientes. Porque ellos se van, se atienden y después muchas veces dejan de ir. Después vuelven de nuevo cuando necesitan salud, de nuevo vuelven. Entonces no es algo constante. No te podría decir que uno los considera de la comunidad porque ellos no son de la comunidad, no están todos

los sábados o en cada reunión que hacemos nosotros o en cada ceremonia que hacemos nosotros. Ellos no están, ellos solamente van todos los sábados o sábado por medio a buscar su lawen, su remedio, o si necesitan control de la machi. Ellos van a eso, especialmente eso. Ellos no van a aprender de nosotros, jamás nos han dicho “enseñen de su cultura”.

Dalle parole appena riportate si possono trarre due considerazioni. In primo luogo, un elemento ritenuto rilevante nel determinare l'appartenenza alla comunità è la costanza nella partecipazione rituale e cerimoniale: non è sufficiente ricevere dalla *machi* rituali terapeutici in un'ottica individuale, ma è necessario partecipare attivamente e in forma collettiva al fitto calendario cerimoniale di cui si è discusso nel capitolo precedente, confermandone, così, il ruolo centrale nella nascita di una nuova identità collettiva urbana. In secondo luogo, il desiderio di conoscere la cultura mapuche attraverso la partecipazione alle pratiche rituali e comunitarie risulta, dalle parole di Tamara, il principale criterio di inclusione nella comunità rituale. Infatti, nonostante le associazioni siano di natura esplicitamente etnica, i *winka* non sono esclusi né dalla fruizione delle cure della *machi* né dalla stessa partecipazione alla comunità rituale, come testimoniano ancora le parole di Tamara:

Porque en la comunidad tenemos muchos no mapuches, tenemos muchos winkas, les decimos nosotros a los chilenos, tenemos muchos que participan con nosotros. [...] Hay muchos también que son parte nuestra pero no tienen apellido, no tienen descendencia. Pero ellos llegaron ahí porque querían aprender. A lo mejor llegaron por curiosidad o porque les parecía bonito el lugar, pero al final fueron aprendiendo y llegó ese momento de que quisieron usar la vestimenta [...] Porque yo no se les cierro la puerta a nadie: el que quiere llegar llega, es bienvenido. [...] llegaron muchos winkas a aprender telar y que todavía son socios de la asociación.

Dunque, oltre alla disposizione all'apprendimento, Tamara pone in rilievo il ruolo svolto dalle diverse attività, non esclusivamente cerimoniali, che l'associazione mette in atto, rivolgendosi non solo all'intera comunità de La Pintana, ma anche alla totalità della cittadinanza in occasione di eventi particolari, come durante il già citato *Día de los Patrimonios*. La specificità di queste attività, per lo più laboratoriali e divulgative, verrà trattata nei paragrafi successivi, ma è, comunque, importante comprendere come la partecipazione rappresenti uno strumento fondamentale di inclusione e, quindi, di reclutamento sociale all'interno del fenomeno associazionista urbano.

No, considerar a todos los usuarios como parte de la comunidad no. Porque hay gente que viene y se va, viene y se va. Hay usuarios que son de la comunidad, pero son formalmente, en el sentido que son mapuches, son conocidos nuestros y figuran en el listado como socios. Pero dada la cantidad de personas que atendemos, no pueden ser considerados como socios o como partícipes de la asociación indígena

mapuche Taiñ Adkimn. Tal vez son de la comunidad mapuche, pero que no de esta comunidad. [...] Para ser miembro de la comunidad, tú necesitas ser reconocido por la comunidad [...] viniendo cada vez que la comunidad te necesite, siendo colaborativo, siendo participativo.

Le parole di Pedro, oltre a confermare l'importanza della partecipazione assidua ai momenti comunitari, negano esplicitamente la sovrapposizione, precedentemente questionata, tra pazienti, soci e membri della comunità rituale. Questi ultimi, infatti, non sono necessariamente né pazienti né discendenti mapuche, come, per entrambi i casi, già dimostrato, ma nemmeno soci. In questo senso, dunque, si può affermare che la comunità rituale urbana trascenda l'appartenenza a un gruppo definito etnicamente, l'iscrizione societaria e persino la frequentazione della *ruka* per motivi esclusivamente terapeutici, rendendo l'esperienza *warriache* capace di ridefinire radicalmente i processi di reclutamento sociale che solitamente riguardano gruppi etnicamente connotati. Un'ulteriore osservazione di Pedro rende bene l'idea di come il concetto di identità *warriache* trascenda una definizione genetica e genealogica dell'appartenenza, favorendo, in alternativa, una visione fondata sulla partecipazione e sulle pratiche.

Existen dos formas de ser mapuche desde la etnicidad: una es que tú te reconocas como mapuche teniendo apellido, pero no practicas la cultura, ahí hay una definición de ser mapuche; hay otra personas que quizás no tienen apellido, pero trabajan con machi, están en ceremonias, participan en las ceremonias, tienen el contacto. . . Más allá del contacto físico está el contacto espiritual, el tema de los sueños. . . cuando tú te contactas con eso, y tienes el reconocimiento de la comunidad, eres un miembro más de la comunidad mapuche.

Pedro contrappone a un'identità geneticamente definita, ma latente dal punto di vista della partecipazione comunitaria, un'identità potenziale, non definita da metafore del sangue o da cognomi, ma attualizzata dal "contatto spirituale" che si crea partecipando attivamente all'universo performativo e ideologico che ciascuna *ruka* offre a Santiago.

Infine, il riconoscimento comunitario si configura come il discrimine inclusivo principale, capace, eventualmente, di vanificare i precedenti, come viene ricordato tanto da un dirigente dell'associazione quale Pedro quanto da alcuni pazienti, come Diego, il quale dimostra una consapevolezza profonda di questi processi, nonostante l'inizio della sua frequentazione dell'associazione risalga a poche settimane precedenti l'intervista.

[...] una comunidad tiene que ser en mutuo acuerdo también, entonces, claro, yo me puedo sentir muy cómodo allá, pero quizás ellos no me quieran allá todavía, quizás, fui una vez la machi, no sé, bueno, todavía no es parte de la comunidad. Claro, yo me siento cómodo, me gustaría ser parte de la comunidad, ¿y quién sería la comunidad? Claro, no firmar un libro, sino que participar, o sea, yo creo que sí, soy parte de la comunidad porque participo.

Definendo, quindi, la comunità come l'esito di un "mutuo accordo" tra gli individui che già la compongono e quelli che desiderano farne parte, è possibile intendere le diverse comunità rituali urbane presenti a Santiago come istituzioni capaci di utilizzare simboli e pratiche etnicamente connotati per trascendere, però, le classiche dinamiche di reclutamento sociale, favorendo, quindi, un reale aggregazionismo su scala comunale e vicinale. In questo senso, le dinamiche appena presentate a partire dalle parole dei collaboratori intervistati, ossia una disposizione curiosa e partecipativa da parte di colui che desidera entrare nella comunità e un'interna accettazione dello stesso, permettono anche a persone che non si riconoscono direttamente come "mapuche" di frequentare questa nuova istituzione sociale urbana, confermando una lettura del *warriache* che va oltre la sua dimensione etnica e identitaria, esplicitandone la natura intrinsecamente esperienziale, e quindi ibrida, che permette anche al *winka* di prenderne attivamente parte, ricoprendo eventualmente, come nel caso di Pedro, ruoli dirigenziali di primaria importanza¹.

4.2 La *ruka* nel cemento

Per ultimare l'analisi dell'esperienza *warriache* a Santiago è necessario indugiare sulla dimensione spaziale all'interno della quale prendono forma le pratiche terapeutiche precedentemente analizzate e intorno alla quale si sviluppa la comunità rituale urbana. Se nel primo capitolo di questo scritto si è presentata la serie di eventi che hanno portato alla deterritorializzazione dell'identità mapuche nel contesto urbano, ora risulta imprescindibile descrivere il processo di conseguente riterritorializzazione e, insieme, l'elemento architettonico che lo rende possibile, ossia la *ruka*. Questa costruzione conica di origine preispanica incarna perfettamente la risignificazione totale che molti elementi della società mapuche hanno subito a seguito della loro messa in atto all'interno della capitale cilena. In primo luogo, la *ruka*, da simbolo della società mapuche rurale, è diventata oggi sinonimo di *warriache* e, soprattutto, di associazione indigena, dal momento che tutte queste hanno edificato "nel cemento" una *ruka* come nucleo simbolico e pratico delle loro attività. In secondo luogo, la *ruka* urbana non si limita a essere un simbolo utile alla visibilizzazione dell'identità mapuche in città, ma si configura anche come un luogo al di là di tutti gli altri luoghi presenti a Santiago, un vero e proprio contro-spazio frutto delle relazioni che lo attraversano, in sostanza un'eterotopia (Foucault, 2020).

4.2.1 Riterritorializzazione urbana

L'importanza del ruolo che lo spazio ricopre in relazione al concetto di identità etnica è diffusamente accettata all'interno degli studi antropologici contemporanei. Basti pensare alla

¹Pedro, come raccontato nell'intervista da lui rilasciata e in molte discussioni informali avute durante la frequentazione dell'associazione, non proviene da una famiglia che si riconosce mapuche, anche se tiene a sottolineare che molte pratiche utilizzate dalla *machi* hanno molto in comune con quanto sua nonna faceva durante la sua infanzia. Questa somiglianza tra la cultura mapuche e la cultura rurale cilenizzata affonda le radici nei processi di *mestización* che tutta la società cilena non creola ha subito; anche se oggi, in Cile, la coscienza di questa condivisione culturale e genetica è poco diffusa tra la popolazione che si riconosce bianca.



Figura 4.1: La *ruka* dell'associazione Taiñ Adkimn costruita all'interno del centro cerimoniale Kintu Rayen.

riflessione di Carlo Tullio-Altan, il quale individua nel territorio trasfigurato dal mito, ossia il *topos*, uno dei cinque elementi che attivano un'identità come gruppo operativo, oltre ai più considerati *epos*, *ethos*, *logos* e *genos* (Tullio-Altan, 1995: 21). Anche lo stesso filone di studi sulla performance culturale, che trova nel precedentemente citato lavoro di Turner il suo momento fondativo, vede in elementi quali il corpo, i suoni, il tempo e lo spazio gli strumenti attraverso i quali un atto culturale performativo è capace di mettere in atto, o in scena, una certa identità (Campos, 2019). Tuttavia, questa importanza riconosciuta allo spazio raramente si traduce in una concreta traiettoria capace di orientare l'analisi antropologica. La dimensione spaziale, infatti, viene spesso ritenuta di pertinenza di altre scienze sociali, tra tutte la geografia umana. Questo studio, invece, non può fare a meno di dedicare una particolare attenzione a questa dimensione, dal momento che mira ad analizzare una dinamica identitaria profondamente radicata in processi diasporici di deterritorializzazione e successiva riteritorializzazione e dal momento che, nel farlo, ha privilegiato la dimensione performativa che, come si è ricordato, riconosce allo spazio un ruolo centrale nella propria messa in scena.

Il territorio, in questo senso, deve essere inteso come la base spaziale che ospita i processi di costruzione identitaria di una comunità, rivelandosi un forte strumento di differenziazione etnica capace di collegare operativamente spazio e società (Massey e Jess, 2001: 172-180). Il territorio, dunque, rappresenta uno spazio investito da proiezioni emotive che lo muniscono di una fondamentale profondità storica che trascende il semplice concetto di "terra". Quella mapuche, in particolare, è definita un'"identità territoriale" (Carmona, 2015), dal momento che su questo concetto fonda il proprio nome ("gente della terra"), il proprio passato e la maggior parte delle proprie rivendicazioni proiettate al futuro. Infatti, le richieste politiche avanzate dalla

società mapuche, tanto al Sud quanto a Santiago, non devono essere intese come richieste di terra, risolvibili con una semplice riforma agraria che tuteli la proprietà indigena in determinate aree geografiche, ma come delle richieste di territorio, ossia di uno spazio all'interno del quale mettere in atto pratiche di costruzione e ripetizione identitaria. All'interno del contesto diasporico, dunque, il venir meno di un territorio rappresenta un fatto tanto materiale quanto emotivo e la costituzione di "luoghi di memoria" (Fabiatti, 1998: 151-153), ossia di spazi concreti all'interno dei quali la memoria collettiva possa ancorarsi per essere ripetuta e riattualizzata (Bastide, 2013), deve essere intesa come una risposta a questa mancanza.

La *ruka* rappresenta, infatti, un caso concreto capace di confermare la teoria di Bastide sulla memoria collettiva e su come questa riproduca se stessa in contesti diasporici. Questa costruzione preispanica di forma conica, realizzata quasi sempre in legno e paglia, era anticamente impiegata per cucinare, conservare le provviste e dormire e rappresentava, quindi, lo spazio domestico per eccellenza all'interno della società mapuche rurale. La sua riproduzione urbana, invece, risponde a una funzione più sociale che domestica, non essendo abitata e rappresentando un luogo pubblico e comunitario all'interno del quale può essere esibito il patrimonio mapuche tanto materiale quanto immateriale (Carmona, 2017: 10-13). In città, infatti, le *rukas* rappresentano quasi sempre l'edificio principale di un centro cerimoniale gestito da un'associazione indigena e, come vedremo, quella dell'associazione Taiñ Adkimn non fa eccezione. La realizzazione di queste costruzioni rappresenta, così come nel Sud, un importante momento sociale in cui gli uomini della comunità, capeggiati dal *rukafe*, ossia il "costruttore", condividono il loro tempo e il loro lavoro mentre le donne si occupano dei preparativi cerimoniali per consacrare l'edificio una volta costruito. Infatti, la *ruka*, specialmente a Santiago, rappresenta il luogo privilegiato per la realizzazione di pratiche rituali e cerimoniali da parte della *machi*. Come ricordato nel lavoro di censimento effettuato da Rosario Carmona a Santiago, tutte le diciotto *rukas* individuate sono state finanziate da fondi statali, presentandosi anche come un simbolo e un frutto della negoziazione politica che le singole comunità portano avanti nei confronti dello Stato (Carmona, 2017: 12). Nonostante le *rukas* di Santiago possano apparire come "simulacri" delle loro omologhe del Sud, non devono essere considerate come dei goffi tentativi di ricercare il tradizionale nella diaspora, riproducendo in città alcuni elementi comunemente riconosciuti come "ancestrali", ma, piuttosto, come dei ricordi, dei frammenti di memoria risignificati alla luce del nuovo contesto urbano cileno, i quali, in ultima analisi, concorrono, fornendone la dimensione spaziale, alla costruzione di una nuova esperienza identitaria, quella *warriache*, a partire da una "riappropriazione cosciente del mondo quotidiano" (Imilan, 2014).

Intendere le *rukas* come un territorio risignificato in un senso profondamente espositivo, performativo e spettacolarizzante, potrebbe indurre a concepirle come spazi di rappresentazione culturale al cui interno performance folklorizzate, cioè estratte dal loro contesto di produzione originale, vengono riprodotte come pura forma priva di contenuto (Imilan, 2014). Tuttavia, ciò che avviene nella *ruka* è da intendere, piuttosto, come una presentazione culturale al cui interno vengono messe in atto performance e identità attuali, storicizzate e contingenti. Questa realtà

contingente e storicizzata, però, non corrisponde all'identità mapuche essenzialisticamente intesa, ma rappresenta un incontro di memorie, attori e identità che, interagendo e sovrapponendosi tra loro, danno luogo a un modo alternativo di vivere lo spazio.



Figura 4.2: Interno della *ruka* dell'associazione Taiñ Adkimn.

4.2.2 La *ruka* come esempio di eterotopia *warriache*

Una concezione spaziale del tipo appena delineato, ossia multidimensionale, costituita dalla giustapposizione di esperienze e, quindi, in continua ridefinizione, si avvicina molto, per certi aspetti, al concetto di eterotopia proposto da Foucault. Il filosofo francese definisce con questo termine uno spazio in connessione contraddittoria con tutti gli altri luoghi, un contro-spazio al cui interno “rito, tempo e storia si erodono” (Foucault, 2020). L'eterotopia è, dunque, uno spazio reale costituito dalla giustapposizione di spazi tra loro incompatibili in quanto contraddittori, e che vede al suo interno la realizzazione di ciò che non può avvenire in nessun altro luogo. Foucault propone alcuni esempi concreti, per lo più riguardanti la società occidentale degli ultimi due secoli, ma sottolinea anche che la creazione di eterotopie rappresenta una pratica propria di ogni gruppo umano. In particolare, Foucault definisce eterotopici luoghi e situazioni come la caserma in cui si svolge il servizio militare, il viaggio di nozze, il cimitero, il museo, la clinica psichiatrica e, in ultima analisi, anche le colonie. Tuttavia, tra tutti gli esempi che il filosofo fornisce, i due maggiormente simbolici ed evocativi sono, senza dubbio, lo specchio e la barca. Il primo rende perfettamente l'idea della multidimensionalità propria di ogni eterotopia; un luogo in rapporto con tutto il reale, dal momento che lo riflette, ma profondamente in contraddizione con esso, dal momento che lo spazio riflesso si rivela un'utopia, un “luogo senza luogo”. Il secondo esempio, invece, quello della barca, rappresenta un classico modo di dare forma alla

liminalità, a uno spazio in continua tensione tra diverse dimensioni, quella della terraferma e quella del mare, senza mai incarnarne una appieno.

Sono proprio questi gli aspetti che permettono allo spazio della *ruka* di essere definito eterotopico, dal momento che rappresenta il luogo di contatto tra mondi in aperta opposizione, come quello cileno e quello mapuche, quello urbano e quello rurale, ma anche come quello sacro e quello profano. Inoltre, ciascuna *ruka* realizza una vera e propria sospensione del mondo quotidiano urbano, creando un ambiente “altro” (Carmona, 2017: 13), tanto accogliente e apprezzato quanto profondamente fuori luogo rispetto a tutto ciò che lo circonda, materialmente e simbolicamente. Javiera, nell’intervista, utilizza la metafora dell’“oasi” per riferirsi a questa caratteristica della *ruka*, mentre sia Foucault sia Carmona parlano di “isole penetrabili” (Foucault, 2020) che formano un grande “arcipelago” all’interno dell’“oceano metropolitano” (Carmona, 2017: 12) di Santiago.

Nonostante contribuisca a formare un altro spazio, per i motivi appena elencati, e un altro tempo, come in occasione del *We tripantu*, una *ruka* a Santiago rimane un’isola “penetrabile”, dal momento che, come abbiamo visto, la partecipazione e la frequentazione del luogo e dell’associazione non sono vincolate a particolari condizioni genetico-identitarie, rendendo questo spazio concretamente separato dal resto della città, ma allo stesso tempo completamente aperto ad essa, essendo liberamente penetrabile da parte di ogni cittadino che abbia l’interesse e la curiosità di esplorare questa particolare isola, tutt’altro che deserta.

Foucault tenta di definire alcune tipologie generali di eterotopie, come quelle di crisi, di deviazione e di trasformazione (Foucault, 2020). La *ruka* potrebbe rientrare, a seconda della lettura che se ne dà, in tutte e tre le definizioni, a testimonianza del fatto che ne rappresenta una virtuosa sintesi. Questo spazio propriamente *warriache*, infatti, passa attraverso tutte queste definizioni, ma finisce per superarle. Da una parte, rappresenta senza dubbio un dispositivo utile nella risoluzione di una crisi, quella della discriminazione e della deterritorializzazione diasporiche, fornendo uno spazio concreto e simbolico, l’unico possibile, all’interno del quale mettere in atto performance culturali capaci di rielaborare, trasformandoli, dolori e perdite. Dall’altra parte, lo spazio potrebbe essere interpretato come un dispositivo di contenimento volto a circoscrivere una forma di devianza tipica dei contesti post-coloniali: quella indigena. Qualora l’esito consistesse in una segregazione fattuale tra la popolazione cilena e i discendenti mapuche nella capitale, la natura autogestita del progetto passerebbe in secondo piano rispetto alla persistente e onnipresente influenza dello Stato. Tuttavia, la *ruka* non può essere intesa solo come il frutto o la soluzione di una crisi né, tanto meno, come uno strumento segregativo, dal momento che, facendo della permeabilità e dell’apertura le sue condizioni di esistenza, si configura come lo spazio all’interno del quale nasce e prende forma un nuovo modo mapuche, anzi, *warriache*, di vivere la città.

4.3 L'associazione indigena Taiñ Adkimn

Come atto conclusivo dello studio, è tanto giusto quanto necessario fornire una descrizione più approfondita di un'associazione indigena specifica. La prescelta è, come già precedentemente accennato, la *Asociación Indígena Mapuche Taiñ Adkimn* de La Pintana, *comuna* dell'estrema periferia sud di Santiago del Cile. Presso questa associazione è stato svolto un periodo di studio e collaborazione attiva della durata di tre mesi, a cadenza settimanale. In particolare, l'associazione è stata frequentata ogni sabato, giorno in cui si svolge la *atención de machi*, ovvero il ricevimento e la visita dei pazienti da parte della terapeuta e guida spirituale della comunità.

Al fine di non ridurre questa sezione a un racconto personale, inevitabilmente mosso dall'empatia e dal legame che oramai unisce l'autore ai membri dell'associazione, risulta utile adottare un modello descrittivo che metta in luce alcuni elementi fondamentali che, altrimenti, rischierebbero di rimanere in ombra. Nello specifico, verrà utilizzato il modello proposto nel lavoro che María Sol Anigstein e Valentina Álvarez López hanno svolto sulla *ruka* di Santiago de Nueva Extremadura (Anigstein e Álvarez López, 2006: 3), il quale, a sua volta, si basa sul concetto di sistema medico elaborato da Aldo Vidal (Citarella, 1995: 45). È necessario, tuttavia, formulare alcune considerazioni preliminari. In primo luogo, l'applicazione di questo modello comporta di indagare l'associazione prevalentemente in quanto erogatrice di servizi medici e terapeutici, nonostante questa dimensione non esaurisca la totalità delle attività portate avanti dalla Taiñ Adkimn. Per questo motivo, verrà dedicata una sezione specifica alla descrizione delle iniziative svolte dall'associazione. Inoltre, alcuni aspetti di questo modello sono già stati ampiamente trattati nel corso del presente lavoro e, pertanto, non verranno ulteriormente riproposti. Mi riferisco in particolare alle “tecniche semiologiche, eziologiche, diagnostiche e terapeutiche”, agli “scenari e contesti propri di rappresentazione e operazione” e, infine, ai “codici, linguaggi e sistemi di comunicazione propri” (Anigstein e Álvarez López, 2006).

L'associazione indigena Taiñ Adkimn nacque nel 1995, sull'onda dell'entusiasmo politico che il ritorno alla democrazia in Cile portò con sé dopo diciassette anni di dittatura militare. In un primo momento, l'associazione si occupò prevalentemente della promozione dei diritti indigeni e del supporto ai minori mapuche; successivamente, nel 2005, con la costruzione della *ruka* e del centro cerimoniale ad essa collegato, battezzato Kintu Rayen in omaggio alla prima *machi* del luogo nonché guida spirituale della comunità, ebbe inizio lo sviluppo del programma di salute indigena che prosegue ancora oggi.

Il centro cerimoniale, situato nella parte più meridionale della *comuna* de La Pintana, a Santiago, si colloca all'interno della Facultad de Ciencias Veterinarias y Pecuarias dell'Universidad de Chile, dove dispone di un ampio terreno sul quale sono state edificate due *rukas*: una principale, utilizzata per le attività collettive, il “*triage*” dei pazienti e il deposito degli oggetti, e una *pichi-ruka*, struttura più semplice all'interno della quale la *machi* visita i pazienti e svolge le sue funzioni cerimoniali. Inoltre, è presente un orto e, accanto ad esso, un'ulteriore

struttura lignea all'interno della quale la *lawentuchefe* prepara e distribuisce i decotti prescritti dalla *machi* a seguito della visita. Intorno a quest'ultima struttura si sviluppa gran parte della socialità dell'associazione, dal momento che qui, oltre al *lawen*, vengono consumate bevande calde, come il mate, e vendute le tipiche frittelle cilene, le *sopaipillas*. Sempre nei pressi di questo spazio, Tamara, spesso aiutata da suo marito Damián, gestisce un piccolo banchetto adibito alla vendita di oggetti tradizionali, rimedi naturali commerciali e incensi di vario tipo.

Un evento particolarmente significativo e traumatico per l'associazione fu l'incendio doloso che nel 2015 distrusse completamente entrambe le *rukas*, portando la comunità a compattarsi ulteriormente al fine di ricostruire ciò che il fuoco si era portato via. Per questo motivo l'attuale distribuzione spaziale del centro cerimoniale differisce da quella descritta in studi precedenti, come quello di Mauricio Vásquez (Vásquez, 2009).



Figura 4.3: L'orto dell'associazione Taiñ Adkimn in cui vengono coltivate le piante che poi, una volta infuse, costituiranno i *lawen*, ovvero i rimedi prescritti dalla *machi*.

4.3.1 Struttura organizzativa

È possibile individuare la presenza costante di circa otto membri “erogatori” dei servizi offerti dall'associazione, mentre le persone che vi gravitano attorno, presenziando saltuariamente, non superano la quindicina. Tra i membri fissi sono individuabili tre figure dotate di un maggiore potere rappresentativo e decisionale. In primo luogo, María, in quanto *lonko* della comunità, rappresenta il volto pubblico dell'associazione, prendendo regolarmente la parola in occasione di interviste e interventi mediatici. Pedro, invece, oltre a lavorare come facilitatore culturale nei CESFAM della capitale, ricopre il ruolo di coordinatore del programma di salute interculturale portato avanti dall'associazione, occupandosi, quindi, degli aspetti maggiormente burocratici e formali. Il sabato, inoltre, si dedica ad accogliere i pazienti nella *ruka* principale, gestendone i

pagamenti e indirizzandoli all'interno del centro cerimoniale. La *machi*, infine, oltre a svolgere la propria attività rituale e terapeutica, rappresenta l'autorità religiosa e la guida spirituale della comunità e, pertanto, ogni decisione, anche se solo in maniera formale, deve ricevere la sua approvazione. Il modo in cui venni accolto alla mia prima visita presso l'associazione rende bene l'idea di come il potere sia distribuito tra questi ruoli: inizialmente mi misi in contatto con María, titolare dell'indirizzo email condiviso sul web e fornitomi dal mio primo contatto, il professor Millacura, già precedentemente citato; María mi accolse e mi indirizzò subito da Pedro, al quale dovetti presentare il mio progetto di ricerca per poter stabilire un mutuo accordo; infine Pedro, pur accettando la mia proposta, mi spiegò che la decisione finale sarebbe comunque spettata alla *machi*, la quale, dopo avermi conosciuto e "scrutato", decise di accettare la mia presenza in quanto ricercatore e collaboratore.

Un altro ruolo di grande rilievo è quello del *lawentuchefe*, svolto da Fernanda. Questa si occupa sia della preparazione dei *lawen* sia della gestione del piccolo bar dell'associazione, in prossimità dell'orto. Nelle sue mansioni è aiutata principalmente dal figlio minore di Pedro e María. Il maggiore, invece, ricopre il ruolo di *dungunmachife*, ossia aiutante della *machi* durante i riti e le cerimonie, in particolare quelli in cui lo stato di coscienza di quest'ultima viene alterato. Anche María e Tamara, all'occorrenza, possono assistere la *machi* durante le cerimonie.

Tamara, inoltre, gestisce il banchetto precedentemente citato e, insieme a suo marito Damián, si prende cura degli spazi comuni, occupandosi dell'orto e intrattenendo gli utenti del servizio di salute. La cura dell'orto, indispensabile per la produzione autonoma di molti *lawen*, coinvolge diverse persone che, nonostante la disponibilità talvolta limitata di tempo ed energie, mettono a disposizione il proprio lavoro affinché il terreno non venga trascurato.



Figura 4.4: Banchetto gestito da Tamara e adibito alla vendita di oggettistica e di rimedi naturali confezionati, come saponi, soluzioni e incensi.

4.3.2 Processi di formazione, reclutamento e legittimazione sociale

Sono già state descritte le modalità attraverso le quali un individuo può diventare *machi*, così come quelle che permettono di entrare a far parte di una comunità rituale urbana. Tuttavia, risulta importante soffermarsi sulle principali fonti di legittimazione del programma di salute e della *machi* stessa.

Innanzitutto, la maggior parte degli utenti viene a conoscenza della *machi* attraverso il passaparola e la frequentazione di momenti di aggregazione su scala vicinale. Mentre il passaparola si fonda sul buon esito delle cure ricevute dagli utenti, i quali diffondono il contatto all'interno delle proprie reti sociali, la seconda modalità è legata alla costante presenza dell'associazione in fiere, mercati e feste di quartiere. Molte di queste occasioni nascono anche da iniziative istituzionali, talvolta a livello comunale, talvolta a livello statale. Questo stretto rapporto con le istituzioni è dovuto alla partecipazione dell'associazione ai due principali programmi statali di matrice indigenista, il PESPI e il PEIB, che forniscono un inquadramento legale e normativo alle pratiche terapeutiche offerte dalla *machi*, permettendole, inoltre, di lavorare come operatrice interculturale all'interno di ospedali e CESFAM.

La necessità di una regolarizzazione normativa e sanitaria rappresenta una delle principali difficoltà della medicina indigena urbana, la quale è costretta a raggiungere un compromesso con la tendenza omologatrice e burocratizzante dell'apparato statale, senza tuttavia giungere, almeno per il momento, a una sistematizzazione che risulterebbe critica per l'autonomia simbolica della medicina indigena (Schirripa e Vulpiani, 2000).

4.3.3 Attività svolte

Lo spazio dell'associazione non è aperto in modo continuativo durante la settimana, dal momento che nessuno vi abita stabilmente e che molti dei principali attivisti svolgono al di fuori un altro lavoro che rappresenta la loro principale fonte di reddito. L'unica ricorrenza fissa è rappresentata, dunque, dalla *atención de machi* del sabato, ossia la giornata dedicata all'insieme delle pratiche terapeutiche esposte nel capitolo precedente. Questa attività, nonostante per molti utenti costituisca l'unica forma di interazione con l'associazione, non rappresenta né l'unica né, in un certo senso, la principale attività portata avanti. Infatti, nel corso della settimana, in base alle richieste, hanno luogo numerose attività di carattere divulgativo rivolte principalmente a scuole e università di Santiago. In particolare, l'associazione organizza visite guidate al centro cerimoniale, durante le quali vengono impartite nozioni basilari di cosmovisione e cultura mapuche, permettendo agli studenti cileni di entrare in contatto diretto con una realtà spesso raccontata come distante, superata e, quindi, esotica. Inoltre, durante la settimana vengono frequentemente organizzati laboratori di vari generi, che spaziano dalla gioielleria mapuche²

²Il popolo mapuche è tradizionalmente riconosciuto come depositario di una raffinata arte orafa, in particolare per quanto riguarda la lavorazione dell'argento, metallo che compone la maggior parte dei gioielli e degli ornamenti cerimoniali, per lo più femminili (Bustamante Moncada, 2006).

alla cucina tradizionale, per arrivare anche alla tessitura o ad altre attività di divulgazione culturale.

Negli anni precedenti, inoltre, l'associazione ha promosso iniziative di volontariato rivolte a comunità rurali del sud del Cile in situazioni di difficoltà, in particolare in seguito al terremoto del 2010. In queste occasioni, gli associati hanno organizzato periodi di permanenza durante i quali hanno contribuito alla ricostruzione di quanto perduto, dal punto di vista tanto materiale quanto umano. Sempre in quegli anni, tra il 2011 e il 2016, presso l'associazione si è svolto l'*electivo* Kimunche, un corso facoltativo rivolto agli studenti universitari della Universidad de Chile, ideato per impartire nozioni di cosmovisione, botanica e zoologia mapuche. Attualmente l'*electivo* non è più attivo, anche se i membri dell'associazione continuano a frequentare occasionalmente scuole e aule universitarie per dare continuità alla dimensione didattica del loro attivismo.

Infine, un numero limitato di membri, in particolare Pedro, Tamara e María, accompagnati dalla *machi*, porta avanti un programma di salute interculturale che permette l'accesso a ospedali e CESFAM della capitale al fine di offrire visite e piccole cerimonie a pazienti che, durante la loro degenza, richiedono cure mediche mapuche. Stando alle parole di Pedro e Tamara, nonostante alcune difficoltà iniziali, il programma riscuote un notevole successo, arrivando a creare un clima di intesa e di attiva collaborazione con lo stesso personale ospedaliero che si dimostra aperto e interessato a un approccio terapeutico alternativo. Ciononostante, è necessario sottolineare come, all'interno di questi contesti formalmente interculturali, non tutte le pratiche della *machi* siano consentite. In particolare la somministrazione dei rimedi ottenuti per infusione, i *lawen*, è vietata per motivi igienico-sanitari, mentre le cerimonie si limitano a quelle che comportano un coinvolgimento materiale minimo, come lo *llepun*, la piccola preghiera rituale, e l'*ulkantun*, il canto terapeutico della *machi*.

4.3.4 Mezzi e strumenti di sopravvivenza

L'associazione Taiñ Adkimn, come la maggior parte delle associazioni indigene santiaghine, si appoggia su un fondamentale finanziamento statale (Carmona, 2017), almeno per quanto riguarda l'edificazione del proprio centro cerimoniale. Inoltre, nel caso della Taiñ Adkimn, il rapporto con la componente istituzionale è reso ancora più evidente dal forte legame che vige tra l'associazione e la facoltà di veterinaria dell'Universidad de Chile, che non solo ospita materialmente il centro cerimoniale all'interno del proprio campus, ma che inserisce anche l'associazione e le sue attività nel progetto educativo *Mundo Granja*³.

Oltre al contributo istituzionale, per sostenere la propria quotidianità l'associazione conta sulle entrate provenienti dalle attività aperte al pubblico. In questo senso, il sabato rappresenta

³Una descrizione più approfondita del progetto *Mundo Granja* è reperibile nella sezione dedicatagli all'interno della pagina web dell'Universidad de Chile <https://veterinaria.uchile.cl/facultad/mundo-granja/presentacion>.

il momento più importante. In primo luogo, i pazienti pagano 10 mila *pesos* cileni⁴ per la visita con la *machi*, che include anche il ritiro dei *lawen* prescritti, mentre per le singole cerimonie più dispendiose, come un *ulutun*, i costi sono variabili, ma sicuramente superiori a quelli della semplice visita diagnostica. Inoltre, il sabato è possibile acquistare bevande e *sopaipillas* presso il capannone dove lavora la *lawentuchefe*. A queste entrate vanno sommate le estemporanee donazioni che ogni partecipante può effettuare a titolo individuale a beneficio della comunità.



Figura 4.5: La struttura di legno fiancheggiante l'orto nella quale la *lawentuchefe* realizza i suoi infusi per poi distribuirli ai pazienti già visitati dalla *machi*. Nello stesso posto vengono anche vendute bevande calde e *sopaipillas*.

Infine, è doveroso sottolineare come l'associazione Taiñ Adkimn sia inserita all'interno di una rete internazionale di solidarietà tra popoli che si riconoscono indigeni, portando avanti rapporti pluriennali di scambio e ricevimento di membri e studenti stranieri. In particolare, molti giovani della Taiñ Adkimn hanno visitato negli anni passati diverse associazioni indigene attive sul territorio canadese, le quali, a loro volta, hanno permesso ai propri membri di frequentare l'associazione cilena. Questa relazione ha portato alla nascita di un forte legame sovranazionale tra le associazioni che si è tramutato anche nella possibilità, per la Taiñ Adkimn, di usufruire di diversi fondi messi a disposizione dal governo canadese, come testimoniato da uno striscione, issato all'interno della *pichi-ruka*, che cita direttamente lo stato nordamericano.

⁴Nel momento in cui fu svolta la ricerca 10 mila *pesos* cileni corrispondevano, approssimativamente, a nove euro. Considerando che regolarmente un assiduo frequentatore ha necessità di recarsi alla *ruka* ogni due settimane, il costo di queste terapie si rivela estremamente inferiore a quello della sanità ospedaliera che in Cile risponde a un particolare sistema assicurativo più simile al modello statunitense che a quello italiano (Becerril-Montekio, Reyes e Manuel, 2011).

4.4 Conclusioni

L'analisi appena condotta ha permesso di mettere in luce come l'esperienza *warriache* a Santiago non si risolva in un processo di frammentazione e perdita culturale, ma costituisca, al contrario, lo sfondo sul quale vengono a formarsi inedite modalità di aggregazione sociale, fondate sul rito e sullo spazio. La comunità rituale urbana non si rivela, dunque, una mera imitazione delle omologhe forme rurali di aggregazione, ma, piuttosto, rappresenta una risposta storicizzata e creativa alle sfide e alle difficoltà che il contesto urbano impone.

In primo luogo, si è osservato come i legami di sangue e la prossimità territoriale, elementi strutturanti il congregazionismo rituale, siano stati sostituiti da nuove forme di aggregazione sociale fondate sull'associazionismo e sulla partecipazione alle attività cerimoniali. In questo senso, le associazioni, attraverso la figura della *machi* e attraverso le pratiche rituali da questa realizzate, diventano i nuovi catalizzatori della coesione sociale, rivelandosi capaci di trasformare un insieme disperso di individui in un'entità comunitaria definita, garantendo uno spazio sociale e simbolico in cui poter attuare e attualizzare la memoria collettiva. I meccanismi di reclutamento sociale, dunque, come evidenziato dalle testimonianze riportate, si sono rivelati notevolmente fluidi, permettendo all'identità *warriache* di trascendere il semplice criterio biologico per abbracciare una dimensione performativa, esperienziale, storicamente situata e fondata su criteri quali la partecipazione, il riconoscimento e la condivisione della prassi rituale, rendendo possibile l'inclusione anche per il *winka*, qualora disposto a integrarsi nel tessuto cerimoniale e ideologico analizzato.

In secondo luogo, la dimensione spaziale si è rivelata imprescindibile per comprendere questo processo di ricomposizione culturale e comunitaria. La *ruka*, costruzione preispanica ora risignificata all'interno delle periferie cementificate della capitale, rappresenta, infatti, la concreta territorializzazione di questa nuova esperienza *warriache*. Non limitandosi a incarnare un semplice simbolo culturale, ma fungendo da vero e proprio contro-spazio, la *ruka* urbana si rivela un'eterotopia, ovvero uno spazio capace di sospendere le logiche urbane dominanti per instaurare un tempo e uno spazio "altri", in cui la comunità rituale urbana e, quindi, la memoria collettiva mapuche possano materializzarsi a Santiago.

Infine, la descrizione analitica di alcuni aspetti dell'associazione Taiñ Adkimn dimostra come questo spazio non sia mai etnicamente esclusivo, ma funzioni come intreccio di pratiche e significati diversi mobilitati in funzione della salute, dell'istruzione e della solidarietà internazionale, confermando ulteriormente come l'esperienza *warriache* non possa essere ridotta a una semplice trasposizione del passato rurale e residuale nel contesto urbano, ma debba essere intesa, piuttosto, come una sintesi creativa, storicamente situata e incarnata nelle pratiche rituali e terapeutiche di nuovi bisogni, nuovi spazi e nuove forme di soggettivazione identitaria, capace, quindi, di creare una realtà culturale e politica inedita a Santiago.

Considerazioni finali

La traiettoria analitica seguita in questo studio ha dimostrato come l'esperienza mapuche a Santiago non debba essere interpretata né come l'esito scontato di una migrazione economica né come il preludio a una progressiva assimilazione urbana. La presenza mapuche nella capitale cilena si iscrive, piuttosto, in un processo storico di lunga durata, segnato dall'espropriazione territoriale, dalla subordinazione politica e dalla riorganizzazione forzata delle strutture sociali che ebbero luogo in seguito alla cosiddetta "Pacificazione dell'Araucanía" di fine Ottocento. L'inurbamento, quindi, appare come una delle conseguenze contemporanee del colonialismo interno cileno e, in questo senso, la categoria analitica della diaspora si rivela più adeguata di quella della migrazione per coglierne la profondità storica e la dimensione simbolica.

La città sudamericana, lungi dall'essere uno spazio neutro, si configura come un dispositivo di controllo storicamente connotato, perfettamente inserito all'interno di un progetto coloniale volto a imporre un ordine geometrico al territorio e alle persone che lo attraversano quotidianamente. Tuttavia, queste ultime tendono a sovvertire continuamente tale progetto, anche in modo inconsapevole, facendo di una città come Santiago un vero e proprio insieme di contraddizioni e tensioni. Da una parte, spazio di segregazione e discriminazione razziale; dall'altra, palcoscenico di nuove configurazioni relazionali, associative e politiche.

In questo senso, si può comprendere il *warriache* non come un etnonimo definito, ma come un'esperienza situata e prodotta storicamente a partire da una condizione diasporica. L'identità, quindi, si rivela un processo in continua costruzione, attraverso la pratica performativa, e i dibattiti sull'autenticità mostrano come le questioni identitarie siano profondamente intrecciate a quelle politiche, in particolare per quanto riguarda l'accesso alle risorse e il riconoscimento della presenza indigena nello spazio urbano. Anche l'ambiguità dello Stato cileno, sempre in tensione tra la criminalizzazione e la promozione folklorica del mapuche urbano, determina l'esperienza *warriache*.

Tuttavia, solo analizzando le pratiche rituali e terapeutiche come "dispositivi performativi complessi" si manifesta appieno la dimensione creativa e poetica della diaspora. Queste pratiche, attualizzate e messe in atto a Santiago, non rappresentano nostalgici residui di una tradizione rurale né meccanici adattamenti funzionali di un passato ormai "inadeguato", ma intrecciano la produzione di nuovi significati alla memoria collettiva, permettendo alla sofferenza individuale di essere ricollocata all'interno di un orizzonte di senso condiviso, attraverso elementi come il corpo e il territorio. Il rituale, dunque, si rivela uno spazio liminale che permette la

rielaborazione della crisi prodotta dalla deterritorializzazione e dalla marginalizzazione urbana.

Infatti, attraverso la pratica del *bricolage*, saperi, gesti e simboli vengono riorganizzati per rispondere alle nuove condizioni materiali imposte dalla diaspora. La continuità culturale, quindi, non si realizza nonostante la discontinuità, ma attraverso di essa. La ripetizione rituale, che è sempre creativa, permette alla struttura delle relazioni simboliche di mantenersi viva, anche alla luce di una radicale trasformazione dei contenuti, rendendo le pratiche rituali e terapeutiche uno dei principali vettori di ricomposizione culturale all'interno della diaspora mapuche.

Da queste pratiche nasce anche una nuova istituzione sociale propriamente *warriache*, ossia la "comunità rituale urbana". Questa rielabora le modalità rurali di aggregazione sociale mapuche, come i legami di parentela e la prossimità territoriale, promuovendo la partecipazione, il riconoscimento e, soprattutto, la condivisione della prassi rituale. Anche la *ruka*, risignificata lungo le periferie cementificate della capitale, si configura come uno strumento che permette a questa esperienza di essere territorializzata, non come semplice simbolo identitario, ma come contro-spazio capace di sospendere temporaneamente le logiche dominanti della città e di fornire un'ancora materiale alla continua rielaborazione della memoria collettiva mapuche.

L'esperienza *warriache* appare, così, come una modalità relazionale, storicizzata e performativa, nata dall'intreccio di discriminazione e reinvenzione, che permette di "vivere il mapuche" in modo inedito nella contemporaneità metropolitana. Studiare come una cultura identitaria si riarticoli all'interno di un contesto strutturalmente asimmetrico, dimostra come la presenza indigena nei grandi centri urbani latinoamericani non sia un fenomeno residuale o secondario, ma una delle caratteristiche principali della contemporaneità dei Paesi postcoloniali.

In questo senso, l'analisi delle pratiche terapeutiche mapuche a Santiago trascende le dimensioni rituali e mediche, problematizzando anche il rapporto tra territorio, memoria e prassi all'interno dei processi di soggettivazione identitaria. Se la diaspora mapuche ha rappresentato una profonda frattura storica ed emotiva, le pratiche rituali urbane ne costituiscono uno dei principali strumenti di ricomposizione e una pratica antropologica che si definisce trasformativa e militante è sottoposta all'imperativo categorico di studiare questi processi, al fine di visibilizzare e legittimare discorsivamente un'indigenità contemporanea che supera tanto l'assimilazione quanto la conservazione nostalgica del passato, comprendendo come all'interno di questa tensione tra costrizione e costruzione si celi la chiave per comprendere l'intimo rapporto che vige tra continuità e discontinuità all'interno della dinamica storica contemporanea.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo.
- Alvarado, Matías e Guillermo Elgueta (2021). «La Política Nacional de Desarrollo Urbano de 1979. La discusión al interior de la Junta Militar de Gobierno y la problemática urbana (Chile, 1973-1979)». In: *Revista Divergencia* 10.16, pp. 10–29.
- Alvarado, Patricia (2011). «Un pueblo hecho imagen. La imagen creada sobre lo Mapuche en Chile». Tesis de grado. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Artes. Departamento de Teoría e Historia del Arte.
- Ammerman, Cinthya e Alejandro Rossi (2017). «El rap de la tierra de Luanko Minuto Soler». In: *Brújula: Revista Interdisciplinaria sobre Estudios Latinoamericanos* 11.
- Anigstein, María Sol e Valentina Álvarez López (2006). «Medicina mapuche en la ciudad. Re-significaciones de la práctica médica mapuche en el siglo XXI». In: *Gazeta de Antropología* 22.
- Aniñir Guilitraro, David (2009). *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén Editores.
- Antileo, Enrique (2013). «Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque estatal indígena urbano». In: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17.1, pp. 133–159.
- (2014). «Lecturas en torno a la migración mapuche. Apuntes para la discusión sobre la diáspora, la nación y el colonialismo». In: *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina*. A cura di Alejandro Fielbaum, Renato Hamel e Ana López Dietz. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, pp. 261–287.
- Appadurai, Arjun (2001). *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Aravena, Andrea (1998). «La Identidad Indígena en los Medios Urbanos: Una Reflexión Teórica a Partir de los Actuales Procesos de Recomposición de la Identidad Étnica Mapuche en la Ciudad de Santiago». In: *III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco*.
- (2001). «La identidad mapuche - warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana». In: *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología* 1, pp. 285–297.
- Augusta, Fray Félix José de (2017). *Diccionario Mapudungún-Español y Español-Mapudungún*. A cura di Belén Villena Araya. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

BIBLIOGRAFIA

- Aukanaw (2013). *La ciencia secreta de los mapuche*. A cura di Marie Dubois. Temuco: Editorial Aukamapu.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, Roger (2013). *Memoria collettiva e sociologia del bricolage*. Roma: Armando Editore.
- Becerril-Montekio, Victor, Juan de Dios Reyes e Annik Manuel (2011). «Sistema de salud de Chile». In: *Salud Pública de México* 53.2.
- Bengoa, José (1999). *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Planeta Chilena.
- Bibar, Gerónimo de (1966). *Cronica y relación copiosa y verdadera del Reyno de Chile hecha por Gerónimo de Bibar natural de Burgos MDLVIII*. A cura di Guillermo Feliú Cruz e Irving Albert Leonard. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Boyarin, Daniel e Jonathan Boyarin (1993). «Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity». In: *Critical Inquiry* 19.4, pp. 693–725.
- Brah, Avtar (1996). *Cartographies of diaspora. Contesting identities*. London: Routledge.
- Bustamante Moncada, Ana Luisa (2006). «La joyería mapuche en plata». Tesi magistrale. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Artes.
- Campos, Luis (2007). «La violencia al denominar en la construcción/deconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile». In: *Revista de la Academia* 12, pp. 63–84.
- (2019). «Mapuche en la ciudad de Santiago. Etnogénesis, reconfiguración identitaria y la patrimonialización de la cultura». In: *Revista Antropologías del Sur* 6.11, pp. 135–153.
- Campos, Luis, Claudia Espinoza e Francisca de la Maza (2018). «De la exclusión a la institucionalidad. Tres formas de expresión Mapuche en Santiago de Chile». In: *Andamios* 15.36, pp. 93–112.
- Carmona, Rosario (2015). «Rukas en la ciudad. Cultura y participación política mapuche en la región metropolitana». In: *Antropología del Sur* 4, pp. 67–87.
- (2017). *Rukas mapuche en la ciudad. Cartografía Patrimonial de la Región Metropolitana*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Casanova, Pablo (2006). «El colonialismo interno». In: *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 185–205.
- Citarella, Luca, cur. (1995). *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago: Editoria Sudamericana.
- Comaroff, Jean e John Comaroff (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Csordas, Thomas (2002). *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- Curivil, Ramón (1994). «Análisis del discurso de una comunidad ritual». In: *Lenguas y literatura indianoamericanas* 6.1.

- Díaz, Alejandro et al. (2004). «Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental». In: *Ciencia y Enfermería* X.1, pp. 9–16. doi: 10.4067/S0717-95532004000100002.
- Díaz Collao, Leonardo (2020). «Música, sonido y práctica ritual mapuche: etnografía de una "machi"». Tesi di dottorato. Valladolid: Universidad de Valladolid. Facultad de Filosofía y Letras.
- Díaz Collao, Leonardo e Luis Achondo (2025). «Sound, Precarity, and Mapuche Reality in Urban Santiago». In: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 30.2. doi: <https://doi.org/10.1111/jlca.70007>.
- Díaz-Polanco, Héctor (1980). «Etnia, clase y cuestión nacional». In: *Seminario sobre la Cuestión Étnica y la Cuestión Regional en América Latina*. México: Sociedad Interamericana de Planificación (SIAP), pp. 101–120.
- Duval, Fabrice (2002). «Le palin mapuche (Chili)». In: *Techniques & Culture* 39. doi: <https://doi.org/10.4000/tc.174>.
- Fabietti, Ugo (1998). *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- Faron, Louis (1969). *Los mapuches, su estructura social*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Fava, Ferdinando (2013). «"Chi sono i miei interlocutori?". L'antropologo, il campo e i legami emergenti». In: *Archivio Antropologico Mediterraneo online* 15.2.
- Ferrando, Francisco (2008). «Santiago de Chile: antecedentes demográficos, expansión urbana y conflictos». In: *Revista de Urbanismo* 18. doi: <https://doi.org/10.5354/0717-5051.2008.249>.
- Foerster, Rolf G. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foucault, Michel (1977). *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi.
- (2020). «Eterotopie». In: *Estetica dell'esistenza, etica e politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*. Milano: Feltrinelli.
- Galdámez, Liliana e Salvador Millaleo (2022). «La interculturalidad vacía: derecho a la salud intercultural de los pueblos indígenas y personas migrantes en Chile». In: *Acta Bioethica* 28.1, pp. 25–34.
- Garay Vera, Cristián (2011). «El Huaso, caballero cristiano y chileno». In: *Fuego y Raya* 3, pp. 151–169.
- Gilory, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso Books.
- Gissi, Nicolás (2014). «Mapuche en Santiago-2000: una identidad étnica reencontrada». In: Good, Byron (2006). «Il cuore del problema. La semantica della malattia in Iran». In: *Antropologia medica. I testi fondamentali*. A cura di Ivo Quaranta. Milano: Raffaello Cortin Editore, pp. 31–74.

BIBLIOGRAFIA

- Guerra, Lucía (2013). «La ciudad ajena: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano». In: *Cuadernos de Literatura* XVII.33, pp. 299–313.
- Halbwachs, Maurice (1980). *The collective memory*. New York: Harper & Row.
- Hale, Charles (2004). «Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido"». In: *NACLA Report on the Americas* 38.2, pp. 16–21. doi: 10.1080/10714839.2004.11724509.
- Hall, Stuart (2019). *Identity and Diaspora*. Durham e London: Duke University Press.
- Hall, Stuart e Paul du Gay, cur. (1996). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Imilan, Walter (2014). «Experiencia warriache: espacios, performances e identidades mapuche en Santiago». In: *Poblaciones en movimiento: etnificación de la ciudad, redes e integración*. A cura di W. Imilan, A. Garcés e D. Margarit. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 254–278.
- Imilan, Walter e Valentina Álvarez (2008). «El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago». In: *Revista Austral de Ciencias Sociales* 14, pp. 23–49. doi: 10.4206/rev.austral.cienc.soc.2008.n14-02.
- Instituto Nacional de Estadísticas. Chile (2025). *Censo de Población y Vivienda 2024: Resultados nacionales*. <https://censo2024.ine.gob.cl/resultados/>. Consultato in ottobre 2025.
- Kilaleo, Fernando (1992). «Mapuche urbano». In: *Feley Kam Fefelay* 3.
- Kleinman, Arthur (2006). «Alcuni concetti e un modello per la comparazione dei sistemi medici intesi come sistemi culturali». In: *Antropologia medica. I testi fondamentali*. A cura di Ivo Quaranta. Milano: Raffaello Cortin Editore, pp. 5–29.
- Llanquileo, María (1996). *La identidad cultural en los procesos de modernización: un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche 1970-1990*. Accesso: 29 settembre 2025. URL: <https://mapunet.org/documentos/mapuches/crisllan.htm>.
- Marimán, Pablo et al. (2006). *¡Escucha, winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional*. Santiago: LOM Ediciones.
- Marimán, Pedro (1997). «La diáspora mapuche: una reflexión política». In: *Liwen* 4, pp. 216–223.
- Massey, Doreen e Pat Jess, cur. (2001). *Luoghi, culture e globalizzazione*. Torino: UTET Libreria.
- Memoria Chilena (2006). *Celebrando el Día del Patrimonio Cultural*. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-122422.html>. Consultato in novembre 2025.
- Menard, André (2011). «Archivio y Reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina». In: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 6.3, pp. 315–339.
- Olguín Trutrut, Bernardo (2008). *Visiones de Temuco: Viaje al pasado... Mirada al presente*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Persad, Chantal (2017). «"This is a continuation of genocide" : Examining the pathologization of Indigeneity in the 2016 suicide crisis and state of emergency in Attawapiskat First Nation».

- Major paper for Master of Environmental Studies. Toronto: Faculty of Environmental Studies, York University.
- Poblete, Mario e Eduardo Goldstein (2019). *Políticas de Salud Intercultural en Chile. Desde el PROMAP (1992) hasta la normativa vigente*. Accessed: 2025-09-25. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. URL: https://www.bcn.cl/asesoriasparlamentarias/detalle_documento.html?id=74880.
- Quilaqueo, Daniel e Segundo Quintriqueo (2010). «Saberes educativos mapuches: un análisis desde la perspectiva de los kimches». In: *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 9.26, pp. 337–360.
- Schirripa, Pino e Pietro Vulpiani, cur. (2000). *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*. Lecce: Argo.
- Stuchlik, Milan (1999). *La Vida en Mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los Mapuches*. Santiago: Soles Ediciones.
- Tubino, Fidel (2004). «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico». In: *Rostros y fronteras de la identidad* 158, pp. 1–9.
- Tullio-Altan, Carlo (1995). *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*. Milano: Feltrinelli.
- Turner, Victor (1957). *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press.
- (1974). *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- (1986). *Dal rito al teatro*. Bologna: Il Mulino.
- (1993). *Antropologia della performance*. Bologna: Il Mulino.
- Vásquez, Mauricio (2009). «Salud Intercultural y políticas públicas: La experiencia de la organización Taiñ Adkimn en la comuna de la Pintana». Tesis magistral. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales.
- Velasco, Laura (2024). «Migraciones indígenas en América Latina». In: *REMHU. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* 32.e321870. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-85852503880003201>.
- Walsh, Catherine (2010). «Interculturalidad crítica y educación intercultural». In: *Construyendo Interculturalidad Crítica*. A cura di Jorge Viaña, Luis Tapia e Catherine Walsh. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, pp. 75–96.
- Zúñiga, Fernando (2006). *Mapudungun. El habla mapuche*. Santiago: Centro de estudios públicos.

Interviste trascritte

A.1 Diego

9 giugno 2025, Santiago de Chile

Eduardo Cosenza ¿Por qué problema buscó ayuda en la *ruka* Taiñ Adkimn por primera vez y cuándo fue?

Diego Fue el año 2021-2022, no recuerdo con exactitud pero más o menos en esa fecha y fue por un tema de... recuerdo que principalmente era salud mental, salud mental que me conllevó a malestares físicos, estaba somatizando las enfermedades, entonces empecé con, no sé, dolor de espalda, dolor de cabeza. Fui a medicina tradicional, me hice muchos exámenes y no tenía nada, dijeron que podía ser estrés y cosas así, y empecé a buscar ayuda ancestral. Empecé a buscar contactos, donde podía atenderme. Yo soy de Puente Alto, siempre viví en Puente Alto por un tema ya de territorio, pero no encontré nada en Puente Alto y lo más cercano fue en Taiñ Adkimn que me contacté, participé y fui, ahí no había atención de *machi* las veces que fui primero, era *lawentuchefe*. . . ¿Ubica la diferencia?

Eduardo Cosenza: Sí, sí.

Diego: Igual, sí, me dieron hartito, me dieron remedio, me hicieron controles y me ayudó bastante. En esa oportunidad creo que fui hasta con mi mamá, que me acompañó. Ella también tenía un malestar y también la revisaron a ella y ahí nos atendieron súper bien. Más adelante, bueno, ya tomé tratamiento después, por parte tradicional, con kinesiólogo, el tema de la espalda, los dolores de cabeza ya me empezaron a dar medicamentos por salud mental, por ansiedad, depresión, que me diagnosticaron y dejé de ir a la *ruka*, pero siempre sentí como esa falta de... como de las raíces, con respecto a mi salud. Así que siempre estuve buscando, yo quería que me atendieran un *machi* o una *machi*. Tuve el contacto de un *machi* que vive en La Pintana, Puente Alto, pero también por Santa Rosa y nunca pude concretar una cita con él para que me viera. Después de esto pasó mucho tiempo y la semana pasada fuimos a una feria que hizo en Puente Alto, gracias a Atención Nocturna, y había una feria de artesanía y cosas así y buscando... ah, porque yo tengo unas hojitas de canelo secas en la casa y quería saber cómo podía reutilizarlas, así que me puse a preguntar en los puestos que había como cosas mapuches si me podían ayudar con eso y me dijeron “no, mira, hay una *lawentuchefe* que se llama Lucía que te puede ayudar, anda por ahí”. La fui a buscar, fui a hablar con ella, la encontré y ella andaba con la *machi*. Así que entre las dos me ayudaron, me dijeron: “no, puedes hacer esto, esto, esto con la hojita de canelo para que no la pierda, porque son súper buenas”. “ya, perfecto” y, dije, “ay, usted es *machi*”, me dijo “ay, yo soy *machi*, sí” “Ah, usted es *machi*, ah, ¿y dónde atiende?” “No, mira, vamos a atender

en La Pintana, en la Facultad” “Ah, sí, he ido para allá, este sábado voy a estar allá” “perfecto”.

Así que fui el sábado a atenderme con ella. Así se dio, en esta oportunidad: yo andaba buscando atención con *machi*, me la encontré en la semana y logré atenderme con ella. Era mi primera atención con *machi*, sí, primera vez con *machi*. Siempre, bueno, desde pequeño siempre. . . mi familia es del sur, mi mamá es del sector de Victoria y alrededores, mi abuelo de Ercilla. No mapuches, o sea, mis apellidos no son mapuches; yo nací en Lebu, también en la región del BioBío, pero hacia la costa. La familia de mi papá también, como en, no sé, Casanova, tampoco son mapuches. El papá no se sabe, hay algo raro, pero yo siempre fui. . . me vine muy pequeño a Santiago y siempre fui. . . nunca me sentí santiaguino, siempre como que necesitaba volver al campo, no sé, porque iba al colegio, feriados largos, fin de semana largo, vacaciones, y yo partía al sur, disfrutaba mucho con mi familia en el campo, andar a caballo, salir a caminar a los ríos, siempre lo disfruté mucho y siempre me sentí muy cercano a eso y ya como que aquí en Santiago también, yo siento que parte de mi enfermedad de salud mental tiene que ver con eso, como con la lejanía de las raíces y por eso siempre busco. . . le llaman alternativas, pero no son alternativas, porque no lo hago como saliéndome del lado principal, sino que lo complemento y porque uno necesita un equilibrio entre donde está viviendo, entre donde vino y que hay. . . una de las cosas que me dijo la *machi*, come que llegué, “tú eres mapuche”, yo le dije “yo siento que sí, o sea, por el tema del mestizaje, es obvio que debo tener algún rato”. Me dijo “más que eso, tú eres mapuche, se te ve”. Le comenté un tema de sueños que tengo y me dijo “tú tienes hasta un don mapuche, el *pewma*”. Y que ahí está mi identidad, y que el tema de mi ansiedad y mi depresión quizás va por eso, como la pérdida de la identidad y de las raíces y tengo que volver a eso. Principalmente yo creo que es como el foco de todo lo que me llevó a llegar a la *ruka*.

Eduardo Cosenza Y, volviendo al problema en sí mismo, material decimos, cuándo se dio cuenta la primera vez que tenía ese problema? Que el primer problema fue lo que buscó en la *machi* ¿Cuándo se dio cuenta?

Diego Cuando empecé con dolor de cabeza. Sí, cuando empecé con dolor de cabeza, yo no sabía lo que era, me hicieron un examen en todo el cuerpo, escáner, y estaba todo normal, así que ellos me diagnosticaron que podía ser depresión, un tema de salud mental y yo lo relacioné. . . siempre en mis pensamientos está lo Mapuche: en la forma de ver el mundo, la forma de vivir, en lo que creen, lo que se cree como cultura, lo que se defiende. Siempre compartí con eso y cuando estuve en acercamiento en esta primera vez, bajó la intensidad del dolor de cabeza, de esta depresión, como que tuvo un renacer. Claro, después ya lo volví a perder y volvió el síntoma.

Eduardo Cosenza Entonces en los dos años de pausa volvieron los problemas, y en el pasado había tenido algo parecido a ese problema, o era la primera vez en su vida que se manifestaba?

Diego Era la primera vez.

Eduardo Cosenza Y piensa que está relacionado a algo de ese momento de su vida, o era algo que en un momento tenía que salir, que pasar?

Diego Yo creo que en un momento tenía que pasar. Sí, el tema de la depresión yo creo que me empezó a afectar. . . tengo tres hijos, tengo una familia, empezó

a afectar la monotonía, la rutina, los problemas económicos, y como que se va pasando el tiempo y no pasa nada. A mí me gusta este tema del sonido, la música y pienso que las personas, igual todos, quieren trascender con algo y eso es lo que me estaba pasando: no voy a trascender con nada, voy a pasar así, voy a vivir así, la vida es una sola ¿Por qué estoy viviendo?

Eduardo Cosenza Entonces como si la vida era solo una dimension material, estaba reducida esto, te faltaba algo más espiritual, más trascendente. ¿Entonces no crees que es algo también relacionado por ejemplo a su familia el problema? No relacionado como causa, pero que pasó a alguien de la familia o que se verificó en su entorno, que sea social, familiar. . .

Diego No, porque, como te digo, mi familia como que nunca se consideraron mapuches. Tengo primos que sí, hermanas de mi mamá que sí, se casaron con mapuches, tienen su apellido, están en el territorio y ese ha sido como un acercamiento, lo más cercano. Como las esposas o los esposos de mis tías que son mapuches y claro, siempre cuando voy para allá y estoy con ellos, siempre les pido que conversemos, que me enseñen cosas, porque me siento parte de allá. Pero en cuanto a familiar no, la familia no se considera mapuche, oficialmente no.

Eduardo Cosenza Entonces, hablamos de la causa. Sí, me dijo que también como el inicio de la enfermedad, decimos, era como físico el malestar ¿Cómo usted define lo que le pasa como un problema, una enfermedad o como algo, otro? ¿Usted qué palabra utiliza?

Diego Yo creo que es enfermedad, la depresión yo creo que es una enfermedad y claro, puede afectar el cerebro, el que controla nuestro cuerpo: si no estoy haciéndole caso a que tengo que subir el ánimo, que tengo que estar, no sé, con otras cosas, el cerebro va a mandar dolores, malestar. Sí, una enfermedad.

Eduardo Cosenza Estamos diciendo que su familia no es mapuche, o no se define mapuche, pero algo que me pasó hablando con otro chico de la *ruka* que él también no es mapuche y tampoco se define así, pero dijo que fue muy interesante encontrar muchas prácticas y remedios también de la *machi* y de la *ruka* en general parecidos (él es santiaguino), parecidos a tradiciones familiares, como decimos normal, como el remedio de la mamá, de la abuela, etc. . . ¿Y usted encontró algo similar?

Diego Que siempre, desde pequeño sí, desde chico siempre, no sé, con las agüitas de hierba, siempre estuvieron presentes. No sé, así como secretos que le dicen, no sé, para la fiebre, para el hipo, pegar pedazo diario con mentolato, con ungüentos, con cosas. Sí pues, siempre estuvo presente, es que yo creo que en Chile, o sea, tiene hartos, porque hay personas que quizás nunca han ido al campo y igual se toman una agüita de algo, igual usan como la medicina ancestral sin estar conscientes de usarla. Así que yo creo que es muy probable que casi todas las familias de Chile si tengan, o sea, van a ver esto y van a decir “Oh, sí, mira, yo también he hecho esto, también he tomado agüitecito de esto, también, mira, también usaba el romero para. . .”.

Eduardo Cosenza Claro, y siempre en esto usted encontró, alguna diferencia, como marcadas, algo que, no sé, la primera vez de la *machi* dijo “ah, eso es completamente nuevo, diferente, no me lo esperaba” o algo así?

Diego En esta atención de la *machi* en particular igual iba como preparado. O sea, era mi primera vez con *machi*, yo ya sabía más o menos lo que se trataba, cómo

funcionaba el tema. También sé, porque me gusta leer mucho y me gusta conversar mucho, cuando voy al campo con mi tía que, le digo, está casada con un mapuche. La prima de este tío es *machi*, yo no la conozco, pero siempre cuando voy hablan de ella, porque ya van a verla, o se van a atender con ella y también me explican así, como que es *machi*. Y claro, sí que ya tenía, ya sabía más o menos cómo era, entonces no fue algo que no me esperaba.

Eduardo Cosenza Y entonces, la realidad de la *ruka*, de La Pintana, Taiñ Adkimn, respetó las expectativas tuyas?

Diego Sí, sí, de todas maneras.

Eduardo Cosenza Fue igual a como tú pensabas?

Diego Claro.

Eduardo Cosenza Piensa usted que hacer este tipo de atención en una metrópoli de 7 millones de habitantes como Santiago implica algo diferente respecto con hacer la misma atención en La Araucanía, por ejemplo?

Diego Ah, de todas maneras, o sea, algo que mientras esperaba la atención de la *machi*, claro, está Santa Rosa, la Avenida, está ahí mismo, y suenan los autos a cada rato y fue un momento que como que capté la atención del ruido de los autos, como que me aterrizó, dije “estoy en Santiago, estoy en Santiago”, claro, en el campo no pasa esto, no hay estos ruidos, hay otro tipo de ruidos. Esa es como la diferencia, el entorno ahí lo mantienen, es súper agradable, súper agradable ahí donde está ubicada, porque es un campus universitario que tiene mucha vegetación, tienen como una granja ahí mismo. El tema de la avenida es como un choque, un choque cultural, que creo que le pasa quizás a las personas, a los mayores que quizás se atendieron antes en el campo con *machi* y se atienden ahora y quizás también notan esa diferencia más.

Eduardo Cosenza Sí, algo que encontré muy interesante, fue la primera vez que fui a hablar con Don Pedro, presentarme, y tuve la media suerte de encontrar una niña de doce años que estaba haciendo su iniciación para devenir *machi* y me dijeron que era como una de las primeras a devenir *machi* naciendo y viviendo siempre en Santiago, y eso también me interesa mucho, porque todos los *machis* y las *machis* no son santiaguinos claramente, entonces eso tiene que ser también para ellos un choque cultural, porque creo que también las necesidades de la gente van a ser completamente distintas y yo creo que la mayoría de las personas, si voy a preguntar también a 20 personas, a hacer 20 entrevistas a los usuarios, casi todos me van a decir que está relacionado con la ciudad, y creo que en el sur es algo que pasa un poco menos, puede pasar igual claro. . .

Diego Desde el punto de vista, por lo que he leído, tiene mucho sentido que empiecen a nacer *machi* en Santiago, por el tema de esto mismo que se está haciendo comunidad. La *machi* es territorial igual, van naciendo *machi*, no se van a juntar muchas *machis* en una comunidad pequeña, van a haber una, dos, dependiendo de las personas que puedan atender, entonces aquí quizás está faltando algo más territorial aquí en Santiago, y se está haciendo comunidad, los mapuches se están juntando más, y por eso yo creo que van a empezar a nacer más *machis* en Santiago. Se empezó a ver con esto, qué buena noticia.

Eduardo Cosenza Ya decimos que para usted ese tipo de atención es relevante porque como trasciende un poco la dimensión material, y también por su interés que

tiene desde la niñez, de una falta de raíces Y eso. ¿Y qué opina sobre la adaptación de la medicina Mapuche en contextos hospitalarios urbanos, que suele limitarse a aspectos físicos y descarta los rituales y creencias espirituales?

Diego Sí, como te digo, yo creo en toda esta cosmovisión. Yo, siendo ateo, también me produce un choque muchas veces el tema espiritual mapuche, porque se siente, se siente, y yo digo, “¿qué es lo que siento?” No hay un ser superior, pero hay algo, y se siente. Entonces claro, en esta identidad que estoy recobrando, necesito tanto el *lawen* como la parte espiritual, porque siento que es un todo, el cuerpo humano no se mueve solo. Claro, hay reacciones neuronales, hay química, pero hay algo más, hay algo más que hace, no sé, compartir con otras personas, estar en un entorno, tener sentimientos, entonces todo eso está relacionado. Entonces sí, yo lo veo de parte, es un complemento todo, es un complemento, si bien muchas veces soy escéptico a muchas cosas, yo siento que una persona sí te puede entregar como parte de su energía: si te está deseando el bien o te está deseando el mal, a ti te puede afectar, físicamente, mentalmente. Entonces sí, yo considero que es importante, y es lo que le falta a la medicina tradicional, es con medicamentos, ya ahora se está hablando un poco más de salud mental, pero también es como auto-ayuda, basado en estudios de otras personas que han estudiado cómo se comporta la mente humana, pero siempre como bien científico. Falta, yo creo que va mucho con la humanidad, la diferencia que tiene el humano con otras especies, que es la humanidad la que nos hace ser humanos, esto de sentirse entre todos, sentir el ambiente, el entorno y eso, es un complemento. No sé si me enredé mucho o se entendió.

Eduardo Cosenza La *ruka* se encuentra en la comunidad Taiñ Adkimn y la primera pregunta que hice yo a Don Pedro fue, con el nombre comunidad, ¿a quién se refiere? ¿Quién está incluido? La comunidad de los, no sé, siete que trabajan allá, incluida la *machi*, son los usuarios, son solo los mapuche de la Pintana por ejemplo, ¿quién es esa comunidad? ¿Usted se siente parte de esa comunidad, o es solo un lugar donde ir a buscar, que sea un *lawen* o, bueno, también la parte espiritual, pero como, ¿se siente con un lazo al lugar, a la comunidad, a las personas?

Diego Sí, es un poco complicado, por los temas que uno tiene, así como, claro, una comunidad tiene que ser en mutuo acuerdo también, entonces, claro, yo me puedo sentir muy cómodo allá, pero quizás ellos no me quieran allá todavía, quizás, fui una vez la *machi*, no sé, bueno, todavía no es parte de la comunidad. Claro, yo me siento cómodo, me gustaría ser parte de la comunidad, ¿y quién sería la comunidad? Claro, no firmar un libro, sino que participar, o sea, yo creo que sí, soy parte de la comunidad porque participo. Ahora me dejaron invitado para el 21 también, para el Wiñol Tripantu, entonces sí me estoy, yo siento, sí, puedo ser parte de esa comunidad, pero como te digo, también tiene que ser en mutuo acuerdo, una persona sola no puede llegar “ah, yo soy parte de esta comunidad”, porque los otros no quieren que sea parte de la comunidad.

Eduardo Cosenza Pero sí, también como lo que me gusta pensar que el construir la comunidad y participar como en realidad es el remedio más fuerte de la *machi*, podemos decir, lo que puede impactar más en la práctica, en la salud del individuo, eso me interesa mucho.

Diego Claro, la *machi* históricamente es como una lideresa de una comunidad, o sea, si no hay comunidad no hay *machi*. O sea, la *machi* no va a estar sola atendiendo

a quien pase por el camino, es como la líder, en palabras bien occidentales, la líder religiosa de una comunidad mapuche.

Eduardo Cosenza Sí, de eso me dió cuenta yo también. La primera vez que fui, que hablé con Don Pedro, como estamos hablando nosotros ahora, y me dijo que ustedes tenían que preguntarle a la *machi*, porque ella que decide si tú puedes participar, si puedes grabar, si puedes hacer esto y sí, como me presenté a la *machi*, y fue en realidad como bastante fuerte, no fue una ceremonia claramente, pero como yo sentí que no estaba hablando con Don Pedro, que tenía algo de, no sé, espiritual, una fuerza. . .

Diego Sí, se siente algo que uno no sabe explicar. Cosas que no son tangibles. De hecho, así como anécdota en mi familia. ¿Tú viste que andaba con dos niños? Los viste por ahí que andaban corriendo. Andaba con mis dos hijos más chicos. Me pregunté a mi pareja y a mis hijos mayores si me querían acompañar. Que fuéramos todos, que el lugar es bonito, le dije, hay que poder descansar, van a ver algo diferente. Y me acompañan. Y uno de ellos dijo "no, la verdad que no". Y ella me dice "no, que la verdad que igual me da un poco de miedo". Primero mi hijo mayor me dijo "me da un poco de miedo a los *machis*". Y ahí mi pareja me dijo "sí, la verdad que sí". Y ella la vio cuando nos encontramos en la feria de Puente Alto. Dijo "es igual, me da como cosas, no sé, así". Claro, porque no tienen esa. . . Son otras personas, así que no pueden sentir lo mismo que uno. Entonces, claro, quizá para ellos no va por ese lado de su identidad, sus raíces. Pero, claro, genera un sentimiento, un sentir, una energía, algo que fluye cuando tú conversas con *machis*, con personas con mucha experiencia son diferentes sensaciones por cada persona.

Claro. Ahora leí algo de que los mapuches no eran una comunidad chamánica. O sea, el *machi* no es como que lo se compara. Desde el punto de vista occidental lo compara con chamán, pero no se compara. O sea, no es como un tipo de chamán *machi*.

Eduardo Cosenza Sí, regresando un poco a su experiencia material de atención en la *ruka* ¿Cuál tratamiento le dio al *machi*? Como la primera vez, de lo que estábamos hablando antes, por el problema.

Diego Ah, primero es que ahí no me vio la *machi*, ahí me vio el *lawentuchefe*. Sí, me hizo un surtido y me dio hojas de canelo para el asunto de la espalda. Me dio infusión de. . . de ruda, de rudón, creo que fue. . . Con algo más, romero, creo. Y me tenía que hacer un. . . Bueno, que me lo hice así como dejar diluir, era ajeno, romero y ruda en una botella dejarla diluir un tiempo y después empezar a aplicarme para los síntomas físicos. Pero me dijeron que sí, tenía que ver el asunto psicológico. Como era el *lawentuchefe*, ellos podían darme remedio por los síntomas no más, no hacerme un tratamiento quizás por el tema de la salud mental. No como la *machi*. "Ahora", me dijo, "tu tema es con tus raíces, con tu identidad. Eso es lo que te baja el ánimo, el estrés. Porque claro, no sabes de dónde vienes, de dónde vas. Y estás recibiendo un llamado". Como digo, yo soy bien escéptico para todo, pero he tenido muchos sueños repetitivos y le comenté a la *machi* y me dijo "esos son llamados que estás teniendo y tienes que hacer esto, esto, esto".

Eduardo Cosenza Entonces, también el sábado pasado tu diagnosis, ya no sé cómo decirlo, era la misma de la primera vez.

Diego Claro, claro, siempre es como un tema mental.

Eduardo Cosenza Y que sea ahora o la primera vez, ¿tuvo dificultades a aplicar las recomendaciones en general? Que sean los remedios o más. Como que sea práctico, no sé. Como tomar algo. Tomar algo que es bueno o también como... No sé, lo que es más espiritual.

Diego Claro que más espiritual. Porque, claro, tomar el *lawen*, me lo tomo respecto a las horas que me dijeron, más o menos. Claro, la *machi* me dio un amuleto. Me dio un amuleto. Y me dijo, lo tienes que poner en unos bolsitos rojos. Para mí eso me cuesta un poco más creer. El tema... Yo creo que la *machi* intenciona esto. O sea, ella al momento de prepararme lo intenciona. Puede haber sido cualquier otra hoja, cualquier... Pero la intención de la *machi* es la que vale en esto, creo yo. Más que hierbas son, que es lo que puso aquí, más que se llama amuleto, no sé, yo creo que entregar algo material de una intención que ella tiene hacia mí. Para protegerme, para que esté bien, para que suba el ánimo. Y claro, eso me costó un poco recibirlo. ¿Por qué? Como te digo, yo soy bien incrédulo, bien escéptico: me gusta tener como... Buscar por qué pasan las cosas, por qué esto. Y con estas cosas así más espirituales, más como de... Me cuesta un poco adentrarlo. Pero trato de recibirlo de la mejor forma porque yo sé, yo entiendo. Y dentro de mi creencia también tomé el asunto de eso, de que una persona puede entregarte salud, puede entregarte una buena vibra, con solo el hecho de desearla. Eso quizá fue lo que más me costó. Como... "Chuta, chuta, no sé si creo".

Eduardo Cosenza Sí, sí, sí, lo entiendo. ¿Para usted de qué depende el buen éxito de la sanación? O también de la atención singular, de la atención misma.

Diego Yo creo que también es diferente a cada persona. Yo creo que la *machi* igual puede... Claro, a mí me dijo "es principio de próstata". Chuta, no estoy en edad para hacerme el examen, quizás, pero ya tengo que poner ojo. Entonces, claro, estar pendiente de las cosas que te dice la *machi*, llevarla a cabo y complementar con todas las medicinas que existen. No dejar de lado ninguna de las dos, creo yo. Claro, por el tema espiritual, que también, como te digo, si la mente puede ser capaz de entregar salud a otra persona, con el hecho de saludar, de entregar buena vibra, también está hacia el cuerpo de uno mismo. O sea, si tiene algo, uno tiene que estar consciente de que lo que uno piensa también te va a ayudar. Yo creo que eso, que el compromiso, el compromiso que uno tiene consigo mismo, en realidad es como para cualquier medicina, sea ancestral, tradicional o científica.

Eduardo Cosenza Respondió ya a la pregunta siguiente, porque le iba a preguntar si, contemporáneamente, complementariamente, recibe o quiere recibir otro tratamiento, que sea de otra medicina tradicional o del hospital.

Diego Sí, son complementarias de todas maneras. Yo pienso que todos los estudios que se han hecho, los avances que se han hecho, son válidos. Hay gente que ha trabajado toda su vida para descubrir una vacuna, para descubrir medicamentos. Y claro, son válidos. Lo mismo que la forma más ancestral, también es base a experiencias de los antepasados, que descubrieron que esta hierba sirve para esto. Es lo mismo, todo es complementario. Ya que uno crea y tenga esa sensación de que hay gente con poder, que se enriquece con el tema de la salud, ya sea otro tema. Pasa en todos los ámbitos de la sociedad como estamos ahora. Tampoco hay que ser tan *conspiranoico* con todo.

Eduardo Cosenza Si uno tiene mala intención, puede lucrar con la medicina Mapuche también.

Diego Sí, también. Con todo pasa. Siempre hay que ir con buena actitud y con respeto.

Eduardo Cosenza ¿Hay algo que que no se esperaba o que quería cambiar? Que sea la atención, el lugar. . . ya me dijo que le gusta el lugar, por ejemplo. Pero en general, la experiencia de allá.

Diego Claro, quizás el acceso. Es que ya es un tema como de la universidad. Acceso más a la granja, quizás tener un poco más libre. La primera vez que fui, pude recorrer y ver caballos, había burros, la laguna. Pero ahora está como cerrado todo. Quizás abrir los días sábados. Quizás en la semana para un tema de seguridad. Pero el sábado no se junta tanta gente. No van los alumnos. Quizás poder abrir un poco más para ir a caminar mientras uno espera algo. Pero en cuanto a la comunidad y la atención. . . Como te digo, el lugar quizás está muy cerca de Santa Rosa que se escucha el auto de repente, pero es como lo único. Lo demás, no, todo bien, bien agradable: estar ahí uno se siente cómodo, tanto con el entorno como con las personas. Son muy amables todos.

Eduardo Cosenza A mí me gusta mucho la parte del huerto. Entregando *lawen*, me encanta estar allá. Algunos sábad me quedo dos horas allá, hablando de nada.

Diego Sentir los diferentes olores que van saliendo de las hierbas.

Eduardo Cosenza Que sea de la tierra o de las sopaipillas o del *lawen*. Y, para resumir un poco, ¿Cree que este tipo de atención cambió o ha cambiado o cambiará su vida? O también como en lo que piensa, sobre el futuro, sobre la vida. La mejoró?

Diego Yo creo que de todas maneras la cambia, de todas maneras. Como te digo, va en cada persona, en cómo la toma. Claro, hay otras personas que son quizás. . . Están más radicales y van a quedar solo con la medicina de la *machi*. Yo no. Por mi parte, con la medicina, en paralelo con todas las medicinas que existen, en realidad. Claro, el tema de la *machi* me acerca más a lo que tengo como filosofía de vida, de experiencia y de dónde vengo. Es como la pregunta que se hace a los humanos: de dónde vengo, de dónde voy. Ahora encontré este lugar. Y. . . Sí, yo pienso seguir participando ahí. Un lugar casi que desaparezca difícil, quizás salga de ahí: de ese terreno, pero se va a mover a otro lado. Las comunidades tienen esa ventaja que se pueden mover. Yo creo que sí. Cambia como la vida. Cambia de cómo estaba llevando mi vida, ahora con la atención de la *machi*, a cómo va a seguir.

Eduardo Cosenza Al final vamos hablando sobre la dimensión más social de la experiencia. Ha cambiado la forma en que los otros le miran a usted? Sabiendo que hace esta atención. Y sobre todo los otros saben que usted hace ese tipo de atención. Que sea a su familia, los compañeros de trabajo, amigos, familia más lejana. . .

Diego Sí. O sea, en lo personal no tengo problema con que. . . De hecho, en el almuerzo le conté a los chiquillos. Nadie dijo nada extraño, fue como una experiencia de cada uno no más. Cada uno tiene sus creencias. Somos bien respetuosos todos. Quizá puntualmente algunas personas sí podrían decir: “pero no sé, qué raro. . . No sé, uy. . .”, que lo encuentran así como artesanía. Quizá en ese pensamiento como que no creen. Pero uno conoce a las personas y sabe si van a haber algún comentario no acertado. Uno va a saber de quién va a venir. El tema de. . . No sé-po. . . Es raro que sea más barato la atención de la *machi*. Porque, por ejemplo, yo me tiendo en un consultorio en Puente Alto y no pago nada. No pago

nada. Claro, tengo que ir a pedir la hora muy temprano: todo requiere como un sacrificio. Para que me vea un doctor, me revise. Recibí una operación hace dos años de la vesícula y no pagué nada. Ni exámenes. Yo voy a la urgencia en el Sótero del Río y me toman el escáner. . . . Ahora estaba un tema en la rodilla y no pago nada. Entonces yo creo que no tiene que ver con un asunto económico que puedan preferir la. . . . Yo creo que siempre es como buscando algo. O hacer comunidad. Que no se sientan mapuche, pero que pertenecen a algo. Creo que siempre va más por ahí. Más que por el tema económico. Porque quizás, no sé, si se hace esto mismo en Vitacura va a ser otro tipo de público y el que va, no va a durar, como lo veo yo. Va a ser como la tendencia. Usar ese selfie en la *ruka* con la *machi*, no sé. Y va a ser eso: dos semanas, tres semanas y después ya no va a ir nadie más. Aquí que haya una constancia de personas también que refleja que son hijos, son nietos de personas que emigraron del campo, que tienen todas estas cosas que tú decías: “en mi casa también me hacían esta medicina”, pero no se consideran mapuche. Y aquí sí, es como lo mismo. Es por lo mismo. Porque tienen otra raíz.

Eduardo Cosenza Están más acostumbrados a recibir eso.

Diego Claro, sí.

Eduardo Cosenza Sí, porque me di cuenta que hay *rukas* solo en el círculo periférico.

Diego En Renca, Cerro Navia, La Vintana, Puente Alto, Maipú. . .

Eduardo Cosenza Las *rukas* son totalmente distinta. Por ejemplo, voy a La Pintana y encuentro una *ruka* de madera, con los caballos cerca, el campo, el huerto, la *machi*, esto. En Maipú hay, no sé, tres veces el número de personas que trabajan en esto, pero hacen conversatorios, encuentros con profesores de la universidad y todavía no vi una *ruka*.

Diego Claro, sí. Son *rukas* diferentes. A veces la finalidad también es diferente. Aquí creo que era como acercar a la *machi*, a la comunidad. Y allá es como quizás, no sé, algo más académico.

Eduardo Cosenza Sí, me parece más cercano a lo que tú estás diciendo lo que puede pasar en Vitacura, donde se podría hablar del tema. Sin embargo en La Pintana me parece más. . . . Tenemos hechos, tenemos problemas. Vamos a buscar cómo resolverlos.

Diego Claro, sí. Y eso es interesante. Sí, en el consultorio que atiendo en Puente Alto también, como hace más de un año, estaban haciendo una encuesta como de pueblo originario. Me acerqué, estaban armando un grupo, pero no pasó nada. Hasta ahora he preguntado y como que no pasó nada.

Eduardo Cosenza Claro, claro. Y eso para decir que. . . . Estoy de acuerdo en realidad que no creo que hay *rukas* en los barrios periféricos porque son más pobres. Creo, pero, que hay las *rukas* en esos barrios porque es donde está la mayoría de la población mapuche o que tiene su tradición similar a estas prácticas. Y como no tendría un sentido tener una *ruka* en Vitacura porque nadie va a ir.

Diego No, claro, no se crea la necesidad. No existe problema.

Eduardo Cosenza Claro. Otra cosa interesante es como me dijo Don Pedro que hay también mucha gente de otros pueblos originarios, que sean migrantes, no sé, de Colombia, de Ecuador o también de Chile, no sé, gente que se identifica como

Aymara, Quechua, que van a recibir la atención de la *machi*. Eso para mí también es muy relevante porque significa para mí dos cosas. La primera es que, como lo estábamos diciendo antes, más que decir algo de bueno sobre la medicina Mapuche, me dice algo de malo sobre la medicina del hospital. Como que falta algo y la gente lo siente. Pero sobre todo que hay un problema de ese modo contrario, que es el hecho que es un poco difícil, no sé, hablar con la comunidad mapuche de eso, pero que es un poco como una ocultación de todos los otros pueblos. Porque son los mapuche que tienen, por una razón histórica, también demográfica, más poder. Y como que, si yo soy quechua, no voy a encontrar un chamán quechua en Santiago. Puede existir, pero no hay veinte *rukas*.

Diego Sí, yo creo que, claro, el tema de población, yo creo que es de lo más importante. Porque hay muchos mapuches, descendientes mapuches, en todo un territorio que está ahí en la pelea. Yo tuve la oportunidad de trabajar hace como dos años en Taltal, al norte, cerca de Antofagasta, mil kilómetros al norte y ahí el pueblo originario de esa zona son los Changos. Y también hicieron muchos festivales, muchas muestras: se está armando una comunidad como de Changos, pero también está muy folclore, muy de artesanía aún. Muy diferente a lo que pasa acá, con los mapuches.

Eduardo Cosenza Es un tema también de turistificación. . . Uy, podríamos hablar.

Diego Sí, sí, sí. Claro.

Eduardo Cosenza Se empieza de una pregunta. . .

Diego Claro, sí. Yo no soy muy bueno para hablar, la verdad. Así no, no. A veces yo molesto a mi pareja porque ella es súper sociable y está haciendo la fila del pan y. . . Se van a conversar, sí, a mí no. A veces se acercan a conversar y no. Como que son conversaciones como que no me interesan. Pero estas conversaciones así son interesantes porque uno también va aprendiendo lo que tú me estás diciendo y ha aprendido caleta, y eso es lo divertido y lo entretenido de conversar. Sí. Muy interesante que, claro, venga. Y por qué, por qué te interesó el tema mapuche?

Eduardo Cosenza Esa creo que será la respuesta que tengo que buscar como final al trabajo. Porque todo el mundo. . . La primera cosa de que me di cuenta en Chile que, no sé, todo el mundo me pregunta "por qué de Italia vienes a Chile". No con sentido de "andate", no. Pero como, "¿qué tenemos de relevante para ti?"

Diego Sí, porque, bueno, yo crecí así como en el boom de Internet, y dije, oh, me gustaría hacer contacto con personas de otros países. Tenía amigos en España, en Estados Unidos, en diferentes partes. En México, por ejemplo. Y decían "¿qué es Chile?" Como que no conocían Chile. La Ley, grupo de La Ley. . . . "Pero son mexicanos". "No! Son chilenos". Lo mismo pasa con Los Bunkers: "no, los bunkers son mexicanos". "No! Son chilenos" Por eso yo creo que te preguntamos todos. Porque, claro, como Chile geográficamente está separado por la cordillera de los Andes, no se ve del otro lado. Yo creo que quizás por eso, porque causa extrañeza. "¿por qué Chile? ¿Por qué no Argentina? ¿Por qué no Brasil, que es más grande, campeones del mundo. . .". Yo creo que por ahí va.

Eduardo Cosenza Sí, sí, sí. Entonces como, no sé, la respuesta puede ser la vida me llevó acá. No sé, quién sabe. Pero me está gustando. Y creo que por motivo de estudio al menos voy a volver en mi vida.

Diego Sí, qué bueno, qué bueno. Bienvenido. Hay un lazo. Bienvenido, sí.

Eduardo Cosenza Muchísimas gracias! Última pregunta, quiere añadir algo?

Diego Oh, añadiría, la cosa política, social. . . No, no, si por ahora estamos bien. . . éxito en el estudio, en la investigación. Le salga todo bien, eso. Muy buena persona, muy amable.

Eduardo Cosenza Muchas gracias, igual, igual. Muchísimas gracias.

A.2 Ramón

5 julio 2025, Santiago de Chile

Eduardo Cosenza Entonces, empezamos preguntando algo sobre la razón en principio para que llegaron acá, decimos la razón práctica ¿Por cuál problema en principio, primero, que le hizo preguntar por una *machi*, por una atención, decimos, mapuche?

Ramón Venimos porque tenemos vecinos que son descendientes de Mapuche aquí. A raíz de eso, conversando con los vecinos, y cómo era el lugar acá y por conocimiento de los vecinos, que los familiares tenían mal de salud y tuvieron una experiencia, como que se mejoraron de la salud. Por ese motivo, venimos a conocer este lugar, porque aparte también hay que cuidarse la salud, como prevención y mantener también la salud, por eso tenemos buen dato.

Eduardo Cosenza ¿Y cuándo fue esto?

Ramón ¿Cuándo fue? Así como, ya debe ser como un mes, aproximadamente, que venimos a buscar este lugar, conocer y tener experiencia también del lugar.

Eduardo Cosenza Entonces, no era un problema específico, como de salud, pero para mejorar la salud en general.

Ramón Sí, más que nada por mi señora.

Moglie di Ramón ¿No puedo hablar yo también?

“Risate”

Eduardo Cosenza Y. . . Ok, ok. Entonces, en su familia o en su entorno social, como trabajo, amigos y así, ¿Había escuchado, antes de sus vecinos, algo sobre la salud mapuche, la atención de *machis*?

Ramón Solamente como conversaciones así, pero a raíz de todo, como no era más profundo, digamos generalmente como uno tiene conocimiento más así, de conocimiento personal nomás.

Eduardo Cosenza ¿Entonces fue su primera experiencia con una *machi* o una *ruka*, decimos, en general, con la medicina mapuche?

Ramón Con la medicina mapuche sí. He tenido experiencia, porque ellos me citaron como salud para experimentar con la orina cuáles eran los síntomas que yo sentía, y realmente ellos sí me vieron lo que yo sentía, en la orina me dieron tantos problemas de salud que tenía y era cierto eso porque yo me sentía ese malestar, digamos. A raíz de eso yo tuve más conocimiento a ellos porque ellos me dieron ese medicamento y me sentí bien en todo caso y en poco tiempo han salido buenos resultados.

Eduardo Cosenza ¿Y qué era ese malestar?

Ramón Tenía como un zumbido al oído ya, subido al oído derecho y eso como que se me quitó y además, como por mi trabajo estresante, ya me he relajado.

Eduardo Cosenza ¿Y por ese problema antes de llegar a la *machi* fue a un doctor o a un hospital?

Ramón Sí, fui a un consultorio ya, un consultorio me dicen, como un chequeo médico así. Alguien me dijo que fuera a hacerme exámenes, me examiné, me salieron esos resultados y ese mismo resultado, aquí me dijeron lo mismo, aquí en la *machi* y eso como que coincidieron las dos cosas, los mismos resultados. Sin saber que ellos que no tenían conocimiento de mí tampoco acá en la *machi*. Ellos mismos como me dijeron, “¿Tienes este malestar?”, “Sí, tengo ese mismo malestar”. Y ellos no tenían tampoco mi ficha de médico de acá del consultorio y era cierto.

Eduardo Cosenza Entonces, dijo que era su primera vez con la salud mapuche. Pero, como sabe, la salud mapuche no es algo, decimos, de Santiago, ¿no? Es algo del sur, originario del sur. ¿En su opinión, cree que acá hay alguna diferencia con una *machi* en el sur? ¿O le parece, en su idea, igual?

Ramón Como no hay experiencia, puedo opinar que yo creo que todos los Mapuche llevan ese mismo origen de sanación, de que tienen la misma costumbre, llevan sus ancestros de mantener eso. Entonces yo creo que no hay diferencias, por eso yo puedo creerlo en ellos, aunque con nada mas que confianza.

Eduardo Cosenza Y en su, decimos, historia y tradición familiar ¿Hay prácticas y tradiciones similares o relacionadas con las que se hacen acá?

Ramón Sí, hay costumbre que ciertos se mantienen, tanto allá de Perú como de Chile. Los antepasados mantienen esas costumbres. La diferencia es que solamente. . . es como, puede ser en la comida y las mismas hierbas. En distintos lugares tienen otro tipo de plantas también. Entonces esa es la diferencia, habría una diferencia solamente en eso. En Chile, por ejemplo, hay una zona fría y hay plantas que, por ejemplo, en Perú, en la selva no hay, no se producen allá, no crecen esas plantas. Pero en sí sirven, todas las plantas son medicinales que siempre hacen bien como naturales.

Eduardo Cosenza ¿Y cuál es la diferencia más grande? ¿Sólo de plantas, sólo de remedios que puede encontrar entre, decimos, su tradición familiar y lo que se hace acá? ¿O hay también otra cosa más, no sé, espiritual?

Ramón Como espirituales, yo creo que depende de la creencia de la persona. Generalmente yo creo más en la tierra santa, como se dice, que nos mantiene a nosotros; eso nos da a ser que, si tenemos conocimiento, nos medicamos tanto con los rayos solares que nos mantiene eso. Antiguamente en los astros, uno creía en los astros, más que nada eso y eso se mantenía en la medicina.

Eduardo Cosenza ¿Y entonces usted cree que le interesa de este tipo de atención más el aspecto como, decimos, medicinal, herbalístico, como recibir, no sé, el *lawen* ¿O más el aspecto como espiritual, trascendental, decimos, la experiencia metafísica, no sé como llamarla, con la *machi* y esto? ¿O le interesa más como recibir el *lawen*?

Ramón Yo creo que hay que implementar. El espiritual también sirve porque es algo que nos nace a uno y tenemos siempre un ser superior que nosotros creemos en él y, aparte eso, lo complementamos con la naturaleza.

Eduardo Cosenza ¿Entonces cree que los dos son fundamentales?

Ramón Los dos son complementares en la vida, sí, del ser humano, sí.

Eduardo Cosenza ¿Y por qué cree que este tipo de atención es tan relevante para usted como dedicarle un sábado en la mañana, su tiempo libre?

Ramón Sí, es bueno agradecer en los tiempos libres cuando uno puede tener. . . Generalmente yo lo hago diario, de agradecer que estamos bien o estamos vivos, digamos, sí, siempre darle un agradecimiento a la vida, sí.

Eduardo Cosenza ¿Entonces cuál es, decimos, lo que recibe más de ese tipo de atención? ¿Lo que le hace decir “quiero ir a la *machi*”?

Ramón Yo creo que es cosa interna de uno, que le nace esa parte para mí, sí. Para mí poder decirle “quiero visitarlo” y no solamente cuando uno està enfermo o se sienta mal, digamos. Yo creo que más que nada de una persona que se sienta. . . Sí, como el yo que tiene uno, dice que ya voy a visitarlo, digamos

Eduardo Cosenza ¿Y cree que ese tipo de atención ha cambiado su vida? ¿O lo que piensa sobre ella, sobre su vida? ¿O que lo puede hacer en futuro, si todavía es demasiado temprano?

Ramón Sí, yo por lo menos con la experiencia que tuve, yo voy a que. . . Por lo menos me he sentido bien y también puedo recomendarle a más personas eso para poder que éste se va cultivando y experimentándose con la experiencia, va comunicándose con más personas y recomendarlo también, eso sería en el futuro.

Eduardo Cosenza Ok, y lo demás de su entorno social, que sea compañeros de trabajo, amigos, familiares ¿Saben que usted hace ese tipo de atención? Que viene a la *ruka* y eso.

Ramón Sí, he comentado, he comentado para que yo estoy viniendo a esto por primera vez y me siento agradable acá y eso no me lo guardo solamente para mí sino que también hay que comentar en el grupo de personas, ahí en el trabajo y así.

Eduardo Cosenza ¿Y cree que esto ha cambiado la forma en que el otro le mira? ¿Percibe curiosidad, no sé, tal vez discriminación puede ser?

Ramón Sí, hay comentarios, a veces los toman como broma. Hay compañeros de trabajo que los toman como en serio y preguntan y por lo mismo cuando toman en serio los recomiendo. Cuando ya son bromas yo, obvio, lo comento no más. Cuando hay discriminación no lo toman en cuenta nomás.

Eduardo Cosenza ¿Y en qué ocasión encontró más discriminación o prejuicio sobre eso?

Ramón En qué ocasión, en ocasiones por ejemplo en hora de. . . Cuando uno tiene tiempo de compartir en un momento libre o estamos en una. . . En la oración, en un momento de. . . En un momento de, como digamos, de almorzar o un desayuno. En ese momento se toman estos temas.

Eduardo Cosenza Ahora voy a preguntar solo un poco cómo funcionó para usted una cita con la *machi*, una atención, un día de atención promedio. Cómo se puede describirlo un poco, qué pasa, las sensaciones que tiene y eso, cómo funciona. Cómo si tiene que describirlo a alguien que no sabe qué pasa.

Ramón ¿Cómo describir a la *machi* dice usted?

Eduardo Cosenza No, a la atención, qué se hace adentro cuando recibe.

Ramón Bueno, sí, la atención tiene muchas amabilidades, como el acoger en el lugar es agradable y siempre hay un respeto también al lugar. Esas son más que nada cosas de los antepasados que son sagradas y hay que uno mantenerlo y respetarlo también. Esas son más que nada que puede hacer así.

Eduardo Cosenza ¿Y la *machi* qué hace en particular? ¿Usted qué hace y la *machi* qué hace?

Ramón La *machi*, en esa parte como de salud, nos orienta, nos explica y hay otra persona que lo toma en nota y eso va transmitiendo, cómo se siente la otra persona, qué tipo de salud tiene y a eso. . . Más que nada, por el conocimiento que tienen ellos, lo creen más que nada, porque uno también tiene que creerlo en sí, cómo se siente.

Eduardo Cosenza ¿Y algunas prácticas de la *machi*, de la orina y eso, cómo funciona?

Ramón Sí, la *machi* como nos tomó, en la cita nos tomó y a ver visualmente en dos formas: uno cuando empieza a sacudir la orina, ahí ve lo que tiene la persona, qué síntomas tiene y también dando vueltas la botella en sentido contrario. En dos formas y esas son las indicaciones que a uno le da.

Eduardo Cosenza Y por ejemplo, tomamos como ejemplo el malestar del oído que usted me estaba contando antes. ¿La *machi* le dio algún remedio o tratamiento en particular para eso?

Ramón Sí, me dieron por lo menos cinco tipos de aguas medicinales. En el ayuno, en la mañana, a mediodía, en la tarde y en la noche. Son distintos tipos de aguas que uno tiene que tomar en distintos horarios. He tratado de tomármelo en ese horario y es por eso que ha habido un resultado más o menos que se ha sentido bien. Porque mi trabajo como es estresante, me ha calmado.

Eduardo Cosenza ¿Entonces no tuvo mucha dificultad en cumplir con las recomendaciones de la *machi*?

Ramón No, por eso yo creo que también me ha dado el alta. Porque en el mes que ha pasado me he sentido bien y por eso me dijo que estaba bien y yo más que nada sigo tomando hierbas y siempre sigo así yo, desde niño he tomado aguas así y también como joven; como me he desligado eso, también eso me ha afectado. Por lo mismo que con la edad va avanzando y se va sintiendo a cierta edad un poco más malestar. Siempre he creído en las plantas, por eso me he mantenido más creyente. Antes de venir a la *machi* también he tomado aguas ya: aguas de mar, aguas naturales que vertientes. Esas cosas ya más que nada como conocimiento ya viendo, leyendo libros o buscando, investigando digamos.

Eduardo Cosenza Entonces pero siempre como autodidacta, como aprendiendo de sí mismo.

Ramón Sí.

Eduardo Cosenza Y en su opinión en el tratamiento de la *machi* de qué depende el buen éxito del tratamiento y de la cura?

Ramón Yo creo que es más que nada de la persona que va a tomar ese conocimiento y eso más que nada es decisión de la persona.

Eduardo Cosenza Entonces como la voluntad?

Ramón Sí, como voluntad.

Eduardo Cosenza Y lo que recibió en ese mes de frecuentación de la *ruka*, de ese espacio, como lo que recibió corresponde con lo que esperaba, con su expectativa antes de conocer el lugar, la atención y la cultura mapuche en ese sentido?

Ramón Sí, tiene muy bonita experiencia en este caso, porque yo solamente veía superficialmente a distancia, pero no sabía cómo era la costumbre acá, pero es cierto que ellos mantienen esa cultura aquí.

Eduardo Cosenza Y contemporáneamente por ese problema recibió o está recibiendo otra forma de ayuda. Que sea en un hospital tradicional, decimos tradicional?

Ramón En poco tiempo que estaba acá, sí. Pero mantener también esto en ambos sentidos, tampoco dejar la parte de medicina. Vamos con tanto medicina natural como medicina tradicional, lo voy a mantener.

Eduardo Cosenza Ok, entonces cree que es importante como mantener, seguir las dos, la medicina tradicional mapuche y el hospital occidental?

Ramón Sí.

Eduardo Cosenza Antes de llegar acá sentía que le faltaba algo, no? ¿Y todavía siente que está buscando también otra cosa, siente que le falta algo, que se puede mejorar algo, que sea en esa atención o en general, como recibir otro tipo de tratamiento, experiencia, algo más en el campo, en la natura?

Ramón Yo creo que a mi edad ya. . . yo creo que ya lo voy a seguir buscando digamos. Si hay como investigando y también hay en las redes sociales muchas cosas de repente. Hay informaciones que están ciertas o no va habiendo con el tiempo. Yo investigo tanto, también hay dudas, entonces por eso uno va a los *machis*, y también la otra medicina que es el consultorio, que uno lo controla. Y va investigando.

Eduardo Cosenza Y última cosa, sé que participó en el *We tripantu*. Y este lugar se llama comunidad Taiñ Adkimn, no? Primero usted ya se siente como parte de esa comunidad y cree a quien cree que se refiere la palabra comunidad? Le pregunto esto porque me interesa mucho la diferente perspectiva de la gente que frecuenta este lugar. Si se refiere con la palabra “comunidad” a la comunidad mapuche de La Pintana por ejemplo, si se refiere a los siete o ocho que trabajan (Tamara, Damián, la *machi*, Don Pedro, María, etc), o si se refiere a toda la gente que gravita en torno a la *ruka*, los pacientes, la gente que estudia, los curiosos, gente que viene solo una vez, por ejemplo.

Ramón No, yo creo que este es un lugar más que nada un complemento de una comunidad que se ha formado con el tiempo y eso ha dado, como se llama, ese acogedor lugar para que se va masificando a la ciudad, en general a los ciudadanos que viven en la ciudad. Este lugar ha sido como más que nada acogedor, tanto como medicinal y como espiritual.

Eduardo Cosenza Entonces una pregunta que me estoy haciendo en mi investigación es si la terapia que se ofrece acá termina saliendo de la *ruka*, y despidiéndose de la *machi*, o si, en cambio, no sé, el sentido de comunidad por ejemplo, el participar, el hecho de llegar el sábado, tomar un té allá, comprar una sopaipilla, y así, es parte, decimos, de esa terapia, ¿no? El hecho de estar en la naturaleza. . .

Ramón . . . De tener contactos, conversaciones, esa es como que más, como que ya pertenece a este lugar y no hay que perderlo porque es bueno, porque comunicarse y tanto compartir con la comida y estar entre la *ruka* y con las experiencias de otras personas que han venido por primera vez o están con mucho tiempo, también es buena relación porque así se sabe que han tenido experiencias, en los comentarios se sabe que hay experiencias buenas, tiene buenos resultados en la conversación. Comunicándose con todos los que han llegado a este lugar me han comentado buenas experiencias.

Eduardo Cosenza Entonces conocieron también otra gente, que no conocieron antes, llegando acá, atendiéndose y eso, estableciendo relaciones?

Ramón Exactamente.

Eduardo Cosenza Perfecto, ¿quiere añadir alguna cosa?

Ramón Bueno, en esta entrevista quiero también agradecer a ti porque como tu investigación va a ser a futuro que muchas personas van a tener más conocimiento a su investigación y expandirlo también porque los ancestros tenían buena forma de acogerlo, de exponer sus cosas y ahí se van relacionándose y conservando también esta naturaleza que vivimos en la tierra. En tantos lugares hay eso y no hay que perderlo y eso hay que también dar conocimiento a los jóvenes, a los niños de futuro que van a ser ciudadanos y que se mantenga este tipo de costumbre, de medicina, de tanto. . . Como le digo, que se mantienen en el lugar de la tierra digamos, hay que mantenerlo, no hay que perderlo, porque por ellos vivimos en la tierra, tanto espiritual como medicinal y a los astros también. Me acuerda mi conocimiento, hay más cosas que uno puede complementar y explicar, pero me falta eso a mi porque con lo que he investigado y eso lo vuelvo a exponerlo y a conversarlo para bien porque no hay que perderlo, como le digo, nuevamente.

Eduardo Cosenza Perfecto. Muchísimas gracias.

Ramón A ti, un gusto conocerlo y sigamos así porque la única forma que nosotros podemos comunicar a las personas es tener libros para que tengan conocimiento y las redes sociales.

A.3 Tamara

10 luglio 2025, Chan-Chan de la Costa

Eduardo Cosenza Vale, empezamos con una presentación general. Alguna cosa ya las sé, pero las vamos a repetir en breve: usted dónde vive, si es originaria de la comuna o de la ciudad donde vive, en qué trabaja y cuántos años lleva en la comunidad?

Tamara Yo vivo. . . *Ta inche Tamara Lienlaf*, vivo en Puente Alto y mi comunidad de origen es en la Región de los Ríos, Chan-Chan de la Costa. Pertenezco a la asociación Taiñ Adkimn, hace veintinueve o treinta años, más o menos. . .

Eduardo Cosenza ¿Y en qué trabaja?

Tamara Yo soy facilitadora intercultural, monitora.

Eduardo Cosenza ¿Y puede contar un poco cómo y cuándo nació su interés por la salud Mapuche en general, osea lo que se hace en la *ruka*?

Tamara Empezamos a trabajar el año 2000 con jóvenes descendientes mapuche. Ahí empezamos a trabajar con los jóvenes, con los traumas de los jóvenes, con la vivencia de los chicos. . . más salud mental, tanto por problemas de vivir solos porque la mayoría eran jóvenes mapuche, pero de la *warria*, de la ciudad, y ahí empezamos a trabajar con ellos, a enseñarles un poco la cultura. Rescatamos jóvenes de diferentes universidades Y los hicimos participar en la *ruka*, enseñándoles el idioma, un poquito el idioma y sacándolos a terreno a trabajar a las comunidades para que ellos conocieran las comunidades. Pero antes de eso también trabajamos con sus traumas porque muchos eran hijos de madres solas y otros de familias con problemas de maltrato y ahí les hicimos terapia y los sacamos de ese círculo, que muchos querían dejar de estudiar, para ya independizarse y hacer su vida y empezar a trabajar para ellos. Pero les hicimos entender que los estudios eran lo más importante porque lo iban a llevar a un sueldo más fijo el día de mañana y ahí empezamos a retomar el tema de salud, pero eso pasó ya como en el 2003-2004. Empezamos con salud intercultural, tanto gente mapuche y gente chilena y empezamos con la atención de *machi*.

Eduardo Cosenza Entonces el proyecto ya empezó con *machi*?

Tamara Claro, después que ya empezamos, empezamos a trabajar con *machi*. Con la *machi* Kintu Rayen, que ese era su nombre de *machi*, pero en la vida cotidiana ella era Carmelita Huenschul.

Eduardo Cosenza ¿Y la Taiñ Adkimn es la primera comunidad mapuche a la cual participó activamente?

Tamara Sí, la Taiñ Adkimn fue y es mi primera *ruka* hasta el día de hoy.

Eduardo Cosenza Ya hablamos un poco de la historia de la comunidad. Usted también fue o es paciente de la misma *ruka*, osea ¿Se atiende con *machi*?

Tamara Bueno, cuando necesito atención sí me atiende con la *machi*, pero uno como trabaja con la *machi* ahí. . . busco otra alternativa de *machi*.

Eduardo Cosenza ¿Entonces prefiere ir a otra *machi*?

Tamara Bueno, hemos conocido a través del tiempo *machis* que han trabajado con nosotros. Pero yo personalmente como trabajo directo con una *machi*, a menos que ella me vea muy mal, ella me atiende, pero la idea es que siempre uno que trabaja con un *machi* lo atienda a otro.

Eduardo Cosenza ¿Usted también antes de pertenecer a la comunidad iba a una *machi* o fue una vez a una *machi*?

Tamara Antes de empezar a participar, no. Antes del 2000 yo no conocía mi cultura. Bueno, empecé a participar en la asociación por temas anexos míos, por temas de ayuda a mi papá. Por eso empecé a participar y a conocer. Y después como me interesó me quedé ahí.

Eduardo Cosenza En su experiencia pudo destacar alguna diferencia o dificultad en hacer atención *machi* en Santiago, en una ciudad, en una metrópoli? Con respecto por ejemplo al sur, a su comunidad de pertenencia del sur. . .

Tamara La diferencia. . . bueno nosotros allá en la *ruka*, en Taiñ Adkimn hemos tratado de hacerlo lo más ancestral posible. Los *machis* que han trabajado con nosotros, hombre, mujer, han siempre atendido en contacto con la *ñuke mapu*, con la naturaleza. También he conocido *machis* de acá, del sur, que también ellas. . .

La diferencia. . . No le encuentro diferencia porque al final todos los *machis* tienen su conexión con algo de la naturaleza y atienden con conexión con la naturaleza, en su *rewe* o en su patio, siempre con las plantas o en contacto con la naturaleza.

Eduardo Cosenza Y cuando usted dice que en la *ruka* quieren hacer lo más ancestral posible ¿Qué entiende en particular con "hacer algo más ancestral"?

Tamara Porque se supone que nosotros iniciamos un rescate cultural, porque se había perdido, que se estaba perdiendo en el tiempo. Entonces se había perdido tanto en las comunidades como con mayor razón en la ciudad. Entonces uno empezó aprendiendo de otras comunidades que ya su rescate estaba más adelantado que nosotros, entonces empezamos a incorporar cosas de comunidades que nosotros recorrimos en los voluntariados.

Eduardo Cosenza ¿Entonces comunidades del sur?

Tamara Sí, del sur.

Eduardo Cosenza ¿Tiene como *ruka*, como comunidad, o a nivel personal también, relaciones con otras comunidades mapuche de Santiago?

Tamara Sí, igual yo pertenezco a otra organización también, asociación, en Puente Alto, junto con la *lonko*, pero la verdad es que somos socias no activas. Somos como socias de apoyo porque nuestra *ruka* es Taiñ Adkimn.

Eduardo Cosenza ¿Y hay también relaciones con comunidades del sur, que sea siempre como *ruka* o a nivel personal?

Tamara En el sur no hay *rukas* en todo lado, entonces no podríamos hablar que tenemos contacto con *ruka*, sino con asociación. Sí hemos tenido contacto con asociaciones del sur. Empezando yo, mi primera vestimenta para mis primeros voluntariados fue en la Admapu, la asociación mapuche de Temuco. En aquellos años la Admapu era una asociación muy poderosa de prestigio, ya tenía mucho nombre y ahí me hicieron la ceremonia para mi vestimento. Al igual que algunos jóvenes mapuches estudiantes.

Eduardo Cosenza Entonces esa relación con comunidades del sur siempre fue algo para aprender, retomar y desarrollar en Santiago.

Tamara Si, por supuesto.

Eduardo Cosenza Y me dijo en estos días que usted pertenece a una comunidad del sur ¿Por qué para ustedes es relevante participar, siguiendo participando en ceremonias acá también en el sur?

Tamara Porque este es mi *lof*, esta es mi comunidad de nacimiento. De acá yo pertenezco, acá está mi familia, está todo lo mío acá. Toda mi raíz, mi historia, mi *kimün*, mi aprendizaje, mi sabiduría que yo he ido incorporando también en lo que yo hago en Santiago. Por eso yo participo acá también en las ceremonias de acá: porque también tanto es un aprendizaje como. . . es como retomar y enseñar allá. Porque no en todas las comunidades se hacen las mismas ceremonias, cambian. Entonces acá la ceremonia es muy especial, es una ceremonia que yo no he visto en ninguna comunidad de las que he recorrido. Entonces más que el *ngenpin* es mi tío-padre, se puede decir, porque es hermano de mi papá, pero él me crió cuando era chica. Entonces junto a mis abuelos, entonces qué mejor apoyo que apoyarlo a él que es el *ngenpin* de la comunidad Chan-Chan de la Costa.

Eduardo Cosenza Usted cree que esa particularidad de tener una comunidad en Santiago y un lazo fuerte con el sur es algo que tiene la mayoría de los Mapuche que están en Santiago, o al menos los que participan activamente en comunidades, o es algo característico como suyo?

Tamara Todos, todos nosotros los Mapuche donde nos vamos a limpiar de las energías de la ciudad, de lo que nosotros hacemos, que es salud también, y que toda esa energía entonces fluye, nos llega, nosotros recurrimos a nuestras comunidades a hacernos sanación. Supongamos yo acá, como *lafkenche*, yo voy a la playa, al mar. Entonces dejo un día de mis días de descanso y me voy al mar. Uno dice, como dice mi hija, “amariscar”, pero en realidad uno se entrega a la limpieza del mar, porque uno está en contacto con el agua, con el *lafken*. Y así, bueno, otras *lamngen* no tienen directo el mar, pero sí las cascadas, que son los *trayenku*, ellas van y se bañan en los *trayenku*, invierno y verano, y esa es su limpieza o estar en contacto buscando *lawen*. Esa es nuestra sanación, nuestra limpieza.

Eduardo Cosenza Entonces si podemos decir que desarrollar esas prácticas en Santiago es algo también de nuevo, la importancia del sur, que sea La Araucanía o más al sur, por ejemplo acá, permanece como relevante y fundamental. No hay lo de Santiago sin eso de acá.

Tamara Es que en Santiago es una ciudad grande y las ciudades siempre están contaminadas con las energías. Por eso es que hay tantas enfermedades: del estrés, de la depresión y otras muchas enfermedades, diabetes. . . Entonces uno anda en el metro, que es algo cerrado, metálico, la micro también, y uno muy poco tiene contacto con la madre naturaleza. Entonces los cielos están sucios con el esmog. Entonces no hay. . . Es toda enfermedad eso. Entonces por eso es que uno tiene que salir. Uno como Mapuche, “gente de la tierra”. Por eso nos llamamos “gente de la tierra”, porque tenemos que tener contacto con la madre tierra.

Eduardo Cosenza Y cree que ese discurso es igual para los jóvenes mapuche que nacieron en Santiago?

Tamara Mira, hasta ahora he conocido a varios que han llegado, han tomado decisiones, a pesar de que ellos se criaron en Santiago, niñas sobre todo, jóvenes que han estudiado su profesión, y se han venido a vivir al sur. Hay una viviendo muy cerca de acá que jamás había salido de Santiago. La Catalef ella está viviendo muy cerca de acá en una comunidad. . . su papá a lo mejor nacieron en Santiago, pero ella nunca había salido de allá y así como ella, muchos otros han tomado como opción venirse a vivir al sur.

Eduardo Cosenza ¿Y creen que se vienen a vivir en la comunidad que fue de los padres?

Tamara No, ellos no se vienen a vivir en la comunidad de los padres, porque los padres ya no tienen comunidad. Ellos se vienen a vivir por la energía, mejor calidad de vida para sus hijos. Lo que pasó con el *lamngen* Jan: él tampoco tenía contacto con nada del sur, pero compraron un terrenito en Chillán y él se decidió hacer su vida con sus hijos acá en el sur.

Eduardo Cosenza Y volviendo a la comunidad ¿Usted cómo se relaciona con los usuarios? ¿Los considera parte de la comunidad? Sobre todo también si no son mapuches.

Tamara Mira, los considero como pacientes. Porque ellos se van, se atienden y después muchas veces dejan de ir. Después vuelven de nuevo cuando necesitan salud, de nuevo vuelven. Entonces no es algo constante. No te podría decir que uno los considera de la comunidad porque ellos no son de la comunidad, no están todos los sábados o en cada reunión que hacemos nosotros o en cada ceremonia que hacemos nosotros. Ellos no están, ellos solamente van todos los sábados o sábado por medio a buscar su *lawen*, su remedio, o si necesitan control de la *machi*. Ellos van a eso, especialmente eso. Ellos no van a aprender de nosotros, jamás nos han dicho “enseñen de su cultura”. Sí, uno entrega cosmovisión, empezando. . . Porque yo tengo contacto, mucho contacto con todos los pacientes, entonces me ha tocado hacerles cosmovisión de lo que yo vendo o del huerto, porque muchos llegan y entran al huerto y ellos no entienden que el huerto es algo que. . . no es algo intocable, pero sí, ellos tienen que aprender que el huerto tiene conexión el día sábado con la *machi* por las hierbas que se utilizan ahí para la sanación y para las ceremonias que se le hacen a ellos mismos. Entonces hay gente que se enoja porque uno le dice que no pueden entrar a sacar hierbas de ahí, porque llegan, entran y sacan, pero no es eso, es la conexión de la *machi* que está trabajando con esas hierbitas.

Eduardo Cosenza Entonces podemos decir que para usted la comunidad es algo más ancho, más grande de la sencilla atención *machi* que se hace. Como la atención *machi* es parte. . .

Tamara . . . Sí, no es todo.

Eduardo Cosenza Y el hecho de ser o no ser Mapuche no es como necesario para ser miembro de la comunidad, pero necesariamente la gente no mapuche no es tan interesada de una manera tan profunda para llegar a ser parte de la comunidad?

Tamara Claro, es que yo te estoy hablando. . . Tú me preguntas de los pacientes y yo te respondo de los pacientes. Porque en la comunidad tenemos muchos no mapuches, Tenemos muchos *winkas*, les decimos nosotros a los chilenos, tenemos muchos que participan con nosotros. Hay muchos también que son parte nuestra pero no tienen apellido, no tienen descendencia. Pero ellos llegaron ahí porque querían aprender. A lo mejor llegaron por curiosidad o porque les parecía bonito el lugar, pero al final fueron aprendiendo y llegó ese momento de que quisieron usar la vestimenta y esa gente también ha venido a la ceremonia acá en mi comunidad. Porque yo no se les cierro la puerta a nadie: el que quiere llegar llega, es bienvenido. Y nosotros. . . Bueno, yo he invitado gente de mi comunidad Taiñ Adkimn para acá, para la comunidad de Chan-Chan cuando se hace la. . . Acá la llaman “junta”, porque acá empezaron a rescatar, entonces los *winkas* la llaman “junta”, pero en realidad es un *ngillatun* grande, que dura dos días y en enero para dar gracias a la. . . Esa ceremonia se hace para dar gracias a la madre tierra por lo que viene, por las cosechas, por las cosechas de papas, por las cosechas de trigo, arveja, habas, por lo que ellos sembraron. Y ahora que viene en octubre, se hace la Junta Chica, que es el *ngillatun* que nosotros le llamamos en Santiago *llellipun*, porque es de un día no más, pero ellos le llaman la Junta Chica, acá. Pero es un *llellipun* igual y se hace por un día y ahí es para pedirle a la *Ñuke Mapu* que les envíe. . . para que la tierra se renueve para sembrar, para empezar las siembras nuevas. Entonces, ¿qué pasa? Yo invitaba a *lamngen winkas* también acá y acá son recibidos como normal, como

bien y después preguntan por ellos de nuevo. Les gusta cuando invito a *lamngen* diferentes.

Eduardo Cosenza ¿Y esa persona cómo empezaron a participar en la comunidad? Como pacientes o. . .

Tamara No, ellos empezaron a participar como participantes, llegaron a participar en la *ruka*, a aprender, porque en la *ruka* hay años que se hacen hartos talleres y empezamos a hacer talleres de telar y ahí llegaron muchos *winkas* a aprender telar y que todavía son socios de la asociación. Y después se hizo taller de joyería mapuche y también ellos siguieron participando y se quedaron en la asociación.

Eduardo Cosenza Eso es interesante. Gracias por decirlo porque es como una parte que me falta de la comunidad, porque yo hasta ahora vi el aspecto de la atención no más. Entonces, muy bien que salió conversando. Y entonces, una pregunta un poco general, ¿Qué opina usted de la salud intercultural? Cree que sea útil difundir también a los *winkas* los conocimientos tradicionales? ¿Qué es útil para los Mapuches mismos para retomar su propia cultura si la han perdido?

Tamara Mira, yo pienso que es muy importante la difusión, porque yo llevo un año trabajando en el hospital, haciéndole difusión a mi *ruka*, y es muy importante que se difunda, hacer la difusión, porque yo la hago, de la atención de *machi*, porque en los hospitales uno ve mucha tristeza, mucha gente con mucho sufrimiento, que muchas veces no les encuentran los médicos su dolencia, de dónde proviene, o ellos no tienen los recursos para hacerse tantos exámenes particulares, porque los hospitales pasa un año y recién vienen a llamar para un examen. Entonces, el estar ahí a mí me llena, porque de repente llegan a conversarme, a contarme, a llorar. Y yo tengo mi díptico y le digo: “mire, si usted va con fe a tal parte, y con ganas de usted mejorarse, vaya a probar, vaya y trátese con otra medicina, que es nuestra medicina ancestral”. Y ahí les explico, también les hago un poquito de cosmovisión: “nuestras hierbas, las hierbas estaban antes de la medicina, que nuestros ancestros se curaban y hacían sanaciones con hierbas, no existía la medicina occidental. . . es un poco lenta, pero si usted lo toma con perseverancia, como la *machi* se lo indique, le va a traer resultados”. Entonces, todo va en como uno le planteo también a la gente, y mucha gente anda buscando otra opción de medicina, pero hay muchas opciones de medicina, pero lamentablemente muy caras. Entonces está por ejemplo la acupuntura, pero es cara, son tratamientos caros. La gente lo primero que pregunta es el valor, entonces cuando uno les dice, dicen “sí, está a mi alcance, voy a ir”. Yo les digo, cuando tenga el *cullín*, como le digo yo a la plata, vaya, pero quérase, porque uno tiene que quererse igual para cuidarse-po.

Eduardo Cosenza ¿Entonces cree que la difusión que hace usted es útil en primer lugar para mejorar prácticamente la salud de quien la necesita?

Tamara Sí, hay mucha gente que en realidad no es mucho lo que tiene, es más depresión, estrés, soledad. Hay mucha gente que se enferma de soledad, de tristeza, la gente mayor sobre todo, porque si uno va al hospital y observa, hay muchos ancianos, adultos mayores que van solos. Entonces qué pasa, que esas son las enfermedades de la soledad para los adultos mayores y la gente joven, porque en realidad hay mucha gente joven que sufre depresión, estrés, porque el consumismo los mata, los niños piden mucho y a los papás muchos no les alcanza, o hay muchas mamás solas que no les alcanza, entonces se van enfermado. Y uno los saca un poco de ese mundo de consumismo y los lleva a recorrer la naturaleza, que lleven

a niños a la *ruka*, que miren un arbolito, la desnudez del árbol, los pajaritos cantar, esas cosas tan sencillas y en realidad la gente después de unos sábados sale muy bien. Entonces, decimos, que parte de la sanación que se hace allá no es sólo la *machi* en sí misma, no es sólo la *machi* en sí misma. El medio ambiente, el lugar, la comunidad, la gente. Sí, porque si no estoy yo está Damián muchas veces, él para ser *winka* también, también conversa con la gente, hace sus fueguitos, y así como te atendió a ti, él de repente se pone a conversar y es una ayuda general de nosotros. Por algo estamos ahí.

Eduardo Cosenza Para enfocarse un poco en las palabras, ¿cuál palabra usted cree que es más justa para escribir lo que se hace en la *ruka*? Que sea salud intercultural, salud Mapuche, medicina tradicional, medicina ancestral, etc. ¿Usted qué palabra utiliza?

Tamara Yo usaría sanación de la naturaleza, sanación natural, porque tanto la *machi* como nosotros le enseñamos a la gente de la naturaleza. Entonces, sí, se les da *lawen* de hierbas, pero también le hacemos como una terapia de que ellos tienen que ser parte de la naturaleza. Porque si tú... no es que uno de repente da la corriente, de por sí, de repente toca algo y da la corriente, entonces, uno tiene que equilibrarse con la madre tierra, de repente andar descalzo en el pasto, en la tierra, o abrazar un arbolito, si te sientes muy triste y como que el traspaso de energía... porque es algo vivo, como que te recupera. Porque, mira, la *machi* a lo mejor no hace lo que hago yo por fuera, pero ella te entrega un puñado de hierbas. Entonces, la gente llega con tanto cariño a buscar su bolsita para echar esas hierbitas y tanto ponerlas debajo de su almohada como ponerlas en su cartera o mochila y se sienten protegidos por esas hierbitas. Entonces, yo pienso que sería sanación natural o medicina natural.

Eduardo Cosenza Entonces, yo llegué con la convicción de estudiar la salud intercultural, pero me pregunté en el último tiempo si lo que se hace en la *ruka* es salud intercultural o es más como, digamos, la sanación natural, medicina ancestral o eso.

Tamara Medicina ancestral Mapuche porque hay mucha medicina ancestral. La medicina de un chaman peruano o la medicina de un *lamngen* chino, la acupuntura, son todas medicinas ancestrales. Pero la de nosotros es medicina ancestral Mapuche. Esa es la diferencia: la comunidad mapuche, el pueblo-nación mapuche. Nosotros también trabajamos en los CESFAM.

Eduardo Cosenza Ok.

Tamara Sí, trabajamos con *machi* en los CESFAM.

Eduardo Cosenza ¿Como comunidad Taiñ Adkimn?

Tamara Sí, entonces se hace un conjunto y los mismos médicos preguntan a los pacientes si ellos quieren atenderse y probar la medicina ancestral Mapuche. Y tenemos muy buena recepción. Hasta se atienden con nosotros los funcionarios. Entonces, por lo menos en La Pintana, nosotros trabajamos así, tanto en los CESFAM como en la *ruka*.

Eduardo Cosenza Entonces podemos decir que lo que se hace el sábado en la *ruka* es más salud, que llamamos ancestral mapuche, pero lo que hace la comunidad en su totalidad es salud intercultural, porque va a trabajar también afuera.

Tamara Sí, también afuera.

Eduardo Cosenza Y en su experiencia, ¿encontró algo raro o que no le gustó en cómo la salud mapuche se aplica? Por ejemplo, en los hospitales o en los CESFAM. Por ejemplo, si hay. . . Si destaca que se omite algo, se culturaliza algo de la cultura mapuche, si se hace de una manera incorrecta.

Tamara Bueno, en los CESFAM sí-po, hay muchas trabas. Empezando porque los *machis* siempre atienden con naturaleza, como te decía. Y si nos ponen a atender de repente en un box, que eso el *machi* es como que está encerrado en un lugar, cuatro paredes. Empezando, el *machi* siempre te atiende con su *füchoto*, con su bracerito. Entonces, porque eso. . . pero en un box tan chiquitito, uno no lo puede tener. Entonces, ahí tenemos que cambiarlo, lo hemos cambiado por incienso, prender incienso. Pero de repente igual como que molesta porque el incienso igual echa bastante humito y a muchos pacientes como que les da tos, porque tienen problemas. Entonces, igual como que en eso hemos. . . Llegamos a atender también con el *machi* José Luis bajo un toldo en un patio, en un CESFAM. Y ahí era más. . . porque ahí estaba el bracerito, todo. Pero bueno, cuando cambian de director del hospital, siempre te ponen reglas. Pero ahora se está atendiendo con *lawentuchefe* no más en los CESFAM, porque igual los *machis* son. . . uno tiene que seguir las reglas que ellos piden. En cambio con *lawentuchefe* no es tan necesario.

Eduardo Cosenza En el hospital occidental, lo que pasa la mayoría de las veces es que como se limpia la tradición de toda la componente más espiritual y se queda solo, o por la mayoría, solo el aspecto como de hierbas, de remedios, sino de *lawen* en ese caso. ¿Usted cómo encontró eso en los hospitales, por ejemplo, donde se hace salud intercultural en los CESFAM? Sobre todo en la mirada de los médicos, los médicos occidentales.

Tamara Bueno, nosotros no entregamos el *lawen* en los CESFAM, solo se entrega en la *ruka* los días sábados. Tampoco se hacen las ceremonias ahí en los CESFAM, porque no se puede. Solamente es el diagnóstico, con la orina, la *machi* ve la orina, o la *lawentuchefe* ahora ve la orina y diagnostica. Pero las ceremonias, todo lo que es la ceremonia y entrega del *lawen*, se hace en la *ruka*.

Eduardo Cosenza ¿Entonces casi no hay la parte espiritual cuando se va al CESFAM?

Tamara No, se hace un pequeño *llepun*, una pequeña ceremonia al comenzar y al terminar, pero ceremonias de sanación, como se hace en la *ruka*, no, no hay.

Eduardo Cosenza Y sobre esa pequeña ceremonia, ¿cree que, por ejemplo, los médicos tienen una mirada un poco escéptica?

Tamara Por lo menos en La Pintana nos aceptan. Ellos participan: los directores, algunos funcionarios que trabajan con nosotros, participan en las ceremonias que nosotros hacemos. Nunca nos hemos visto que no participen. Siempre están ahí. Porque si dan la autorización es porque están de acuerdo.

Eduardo Cosenza Entonces usted no tiene una mala opinión de los adjetivos que siempre se utilizan, no sé, por ejemplo, en los discursos del estado, por ejemplo, para describir la salud que se hace? Pienso a los adjetivos “tradicional” o “ancestral”, que se utiliza muchísimo. Y como usted cree que son, como usted lo utiliza, ¿cree que son buenos adjetivos para describirlo?

Tamara No, está bien lo ancestral. Lo que siempre he tenido problemas cuando, tanto en televisión o en algunas reuniones con gente del municipio, es el tema sobre

la palabra “indígena”. Porque lo asocio mucho, como que nos miran como. . . La palabra “indígena” es muy parecida a “indigente”. Entonces, ahí he tenido siempre problemas con esa palabra, no me gusta. Porque al final ellos nos quieren hacer ver como que todos somos iguales, pero con esa palabra como que nos miran diferente. Puedo decir que nos miran como basura.

Eduardo Cosenza Entonces, ¿prefiere cuando el adjetivo se refiere a las prácticas más que a la persona?

Tamara Claro, originario, pueblo originario.

Eduardo Cosenza Y para terminar, ¿cree que lo que se hace en la *ruka* tiene también un sentido político?

Tamara Bueno, nosotros no somos muy buenos para estar involucrados con la política. Tratamos de que no, de no, de no hacerlo. Pero uno siempre está haciendo política. Uno de repente en las conversaciones está haciendo política. Entonces, pero no es que uno esté ahí siempre con la política, ¿no?

Eduardo Cosenza No, claro, pero como en un sentido de reconocimiento del pueblo mapuche, de los derechos y todas esas cosas.

Tamara Sí, es que mira, sí, somos un pueblo-nación mapuche, pero todas las comunidades tenemos diferentes peticiones. No todos tenemos las mismas peticiones. Supongamos acá en Temuco tienen, los *lamngien* tienen los problemas en las tierras. Pero así como ellos tienen los problemas en las tierras, los huilliches o los pehuenches tienen otro tipo de problemas en la educación, la movilización, o para comprar los recursos, sus recursos diarios. Entonces, todos tenemos. . . en Santiago también es la educación y la salud.

Eduardo Cosenza Entonces, cree que los problemas que sienten más los Mapuches de Santiago son salud y educación intercultural.

Tamara Entonces todas las comunidades tienen diferentes tipos de problemas, problemáticas. No todos tenemos lo mismo, entonces por eso es que somos tan desunidos también. Porque no llegamos a un consenso, porque no tenemos las mismas peticiones, las mismas necesidades. Sí, se trata de apoyar, pero no podemos decir “nosotros en Santiago necesitamos tierra”. ¿Dónde nos van a dar tierra en Santiago?

Eduardo Cosenza Claro, claro. ¿En base a la situación cambia la necesidad?

Tamara Claro. Está bien.

A.4 Javiera

12 julio 2025, Santiago de Chile

Eduardo Cosenza Empezamos con una pregunta general, hablando de cuándo y por cuál problema se fue a esa *ruka* y se interesó a la atención *machi* que se hace acá.

Javiera Ya, yo me enteré de que aquí atiende una *machi* el año pasado. Yo soy descendiente de la cultura mapuche, ya de hecho mi apellido lo dice. Y pasaba que mi papá no estaba bien de salud, mi padre. Mi papá comenzó con un alzheimer,

de a poco, y un día X yo iba a verlo y me pedía por favor que lo llevara donde una *machi*. Un día en la semana, un día miércoles, tuve pesadillas con respecto a eso y mi papá me rogaba “llévame donde una *machi*”. Me desperté llorando tipo siete de la mañana, angustiada, tenía que ir a trabajar y empiezo a buscar por Facebook “*machi*”, “donde hay *machi*”, y ahí me aparece esa *ruka*. Y yo vi que era acerca de donde vive mi papá. Y había un número, y llamé por mera casualidad, pero llorando a mares porque me desperté muy angustiada. Y me contesta Pedro, Pedro joven, y amablemente, porque yo dije “llamé por si acaso”, y dije “que sabe que pasa esto” y me dijo “ya, agéndeme por WhatsApp y si quiere ahora atendemos el sábado”. Y yo feliz porque le dije “en serio?”, “ya”, “muchas gracias”. Y me dijo “El sábado tiene que traer la orina de su padre, se cancelan diez mil, usted lo puede pagar allá o bien transferencia. Le voy a mandar todo por WhatsApp”, y así fue. Y lo agendamos y lo trajimos. Y después quiso venir mi hermana, que se ha atendido aquí hasta hace un mes atrás y ella está muy contenta porque se le abrieron los caminos, que es una manera de decir que laboralmente, económicamente. . . porque ella estaba pasando una situación como baja, con muchos temas laborales y también de su casa. Bueno, también hay un tema: nosotras como venimos de la cultura, igual nos manejamos un poco. . . si bien a veces uno que es criado acá en la ciudad, no significa que no tengamos conexión con la tierra. Uno a veces se olvida, porque vivir acá en Santiago es vivir así: el día se pasa volando, la pega, las dos trabajamos en oficina, computador, yo estudio en la noche, entonces nuestra vida es muy agitada. Y eso nos hace desconectarnos, pero si nosotras. . . nuestra esencia es que cuando empiezan a pasarnos cosas muy malas. . . yo recuerdo que un día, chuta, me quemé, me caí, chuta, casi que me roban, cosas como negativas, ya cuando es una puede pasar, pero cuando ya es una seguidilla de situaciones, como que dicen “chuta, que andái quemados, que andái mal”, yo digo “ya, que ya nos está pasando”. Entonces ahí nosotras empezamos a tener un alerta familiar, o de repente uno sueña. Nosotros tenemos *pewma*, que le llaman acá, y como familia lo tenemos desde siempre. Y ahí empezamos a conectar con eso, y ahí decimos “hay que buscar ayuda”.

Entonces mi hermana. . . primero trajimos a mi papá el año pasado acá, y las indicaciones que te dan hay que hacerla al pie de la letra, porque si te dicen “tú vas a hacer un sahumero” y esto se bota en tierra y no en agua, es como ir en contra de la instrucción y las energías son potentes. Entonces, bueno, mi hermana vino y está contenta, se la quiere en los caminos, yo ahora no estoy pasando por un buen periodo, por eso vine ahora de nuevo, estoy viniendo por la vida. Nosotras creemos firmemente en esto, porque nuestra abuelita fue como una especie de *lawentuchefe*, ella preparaba hierba, iba mucha gente a la casa de mi abuelita en Valdivia, que por allá nosotros vacacionamos, que hay terrenos, y ella era la que preparaba la hierba para las mujeres que estaban con un parto adelantado, o mi mamá, que mi hermano viajó en esos años y mi hermano estaba ya de seis meses y medio y casi lo tuvo, y mi abuelita le hizo con hierba. Entonces nosotros tenemos como esos conocimientos de cómo funciona la cultura, de lo rica que es la cultura, la hierba, que acá en este país, lamentablemente ahora. . . o sea, yo le doy gracias a Dios, a Dios de que esté todo este espacio, que para mí es bendito todo esto, y que autorizaron también acá la autoridad, porque antiguamente no era así, no era respetada la cultura. Nosotros en ese aspecto somos bien. . . no reconocemos nuestro origen. . . sí, yo reconozco que nos falta el lenguaje, yo conozco pocas palabras, no puedo conversar, mi mamá

sí.

Eduardo Cosenza Y esta fue su primera experiencia con una *machi*?

Javiera No, yo tenía antiguamente, pero acompañando a mi mamá o a mis tías, o yo también, pero teníamos que viajar a Temuco.

Eduardo Cosenza Ok, en el sur entonces?

Javiera Y claro, o sea, ahí es complejo porque. . . sí, yo me atendí hace más de diez años, porque acá no había *machi* en Santiago, o si había no teníamos conocimiento. A lo mejor sí había, pero no teníamos conocimiento. Entonces yo viajé a Valdivia y una tía nos llevó ahí a Metrengo. Bueno, no creo que ubique para allá, pero, claro, había que levantarse muy temprano, allá en pleno campo había que pedir un auto que bajara de una tía que vivía en un cerro, y había que levantarse muy temprano, tipo cinco de la mañana para poder estar a las ocho y media, donde la *machi*, que ya tenía gente esperando de todos los lugares. Y ella ahí también me habló de cosas que yo estaba pasando en ese tiempo personal y laboral, y sí me atendí con ella, pero viajar para allá es sacrificado, porque una. . . los permisos de los trabajos, el viaje mismo también, los pasajes y lo todo. Claro, la *machi* no cobra mucho en comparación a un médico tradicional, es más accesible, pero ir a buscar las hierbas, a viajar todos los meses, una complejidad, o yo hacía viaje exprés de viernes a sábado, llegaba el domingo y el lunes a trabajar, y después me recuperé en ese periodo, pero después no fui más, y ya esa *machi* está viejita y hoy en día no atiende.

Entonces, encontrarnos con una *machi* que atiende acá relativamente cerca, o sea, para nosotros es muy bueno, para la gente que crea, porque yo veo que acá está asistiendo mucha gente que no tiene idea de la cultura y llega porque alguien le dijo, entonces es como un orgullo para uno, porque quizás nosotros antes transmitíamos información a gente conocida y no nos tomaban en cuenta, entonces igual yo me cuido un poco de con quién lo hablo.

De hecho yo. . . la entrevistaste a Sara, al marido? ellos son mis vecinos, y yo a ella, primero le recomendé una reikita que también hace terapia de sanación, y después le dije “pero tengo un dato de una *machi*, pero si tú respetas la cultura”, le dije “anda, porque si tú vas a cuestionar mejor no vayas”. Y vino y Sara. . . chuta, ahora viene toda la semana, vino a la ceremonia de *We Tripantu*, porque de hecho yo fui a verla antes, y me dijo “pero es con invitación”, mi hermana la habían dado de alta dos semanas antes, y mi hermana trabaja, usted le trabaja los sábados y domingos por turno, entonces le dije mi hermana “sí vamos tu llamas igual a don Pedro”, y me dijo “justo trabajo mañana”, así que no pudimos venir, pero Sara vino y está fascinada con toda la cultura, y yo le agradezco, o sea, fue buena haberle dado el dato.

Eduardo Cosenza Entonces encuentras como que ahora es un poco más difundido también en los *winkas*?

Javiera En esta comuna sí.

Eduardo Cosenza Que antes no era así.

Javiera No era así porque antes era más para la gente que es de la cultura, generalmente la gente que es de descendencia mapuche como yo, pero no toda, hay un porcentaje menor, que como que no se autorreconoce partiendo por ahí, que hay un tema también de vergüenza, que quizás como uno cuando es chico igual, quizás fue

como, recibió bullying también, yo por lo menos sí lo recibí, pero uno va creciendo, madurando y viendo las cosas de otra manera. Pero hoy en día sí, está siendo reconocida la medicina Mapuche. Sí, yo también lo veo en mi pega, porque yo soy empleada pública, y yo hago lo tal que sí, porque yo tomo *lawen* cuando me siento mal, pero sí está más respetada la cultura yo pienso hoy en día.

Eduardo Cosenza Y con respecto a la atención que tuvo o que vio en Temuco de *machi*, ¿acá pudo encontrar alguna diferencia en las prácticas?

Javiera A ver, cuando fui yo a Valdivia hace muchos años atrás, estaba recién separada, tenía temas en la pega, estaban a punto de despedirme, me fue bien porque la *machi* igual con la orina me vio todo, o sea el tema de la pega, las envidias, maldades, porque sí... yo creo firmemente que hay gente que hace maldades para enfermar a las personas, yo se lo he vivido, y en general la gente que no es mapuche también está dándose cuenta que lamentablemente es así, en este mundo hay gente no empática y envidiosa, es como que parte de ahí. Entonces... yo cuando fui allá en Temuco, es como, claro, la orina, sí, gente esperando muy temprano de diversos lugares, y la *machi* va atendiendo por orden de llegada, igual que acá, se paga, te anota y después te van llamando lo mismo que acá, y la *machi* ve la orina y te dice lo que ella detecta, ya sea un tema de salud, físico, o estrés, que es algo psicológico, la depresión, o tú preguntas “ahí en mi casa cómo está”, y la *machi* te va a decir si está cargada o no está cargada, y en la pega, me va a decir “la pega, en la pega hay gente envidiosa, tienes que cuidarte”, entonces ahí te dan hierbas, *lawen*, ya sea para bajar el estrés, y para hacerte limpieza a través del *contra*, que es como se le llama acá, pero para los católicos chilenos es como el agua bendita en general... para nosotros el *contra* es como nuestra agua bendita ancestral, así es que es como el mismo sistema.

Eduardo Cosenza Entonces encontró poca diferencia entre la atención en la ciudad y en el sur, en su experiencia.

Javiera Claro, el tema es que, por ejemplo, allá en el sur, a la casa de mi abuela se fue a hacer un *machitun* hace muchos años atrás, fue la primera vez que yo estuve en contacto más directo con una *machi*, que fue anterior a la visita a Valdivia y después a Temuco, y esa *machi* nos solicitó que hubieran familiares, entonces se instaló un reloj afuera de la casa de campo, y adentro de la casa con un brasero con hierbas, para hacer una limpieza, y se comenzó a trabajar como a las diez de la noche y se amanece, toda la noche, y se pide que uno invita a los familiares que uno considera que te van a dar energía, porque la energía es muy importante, y es como cuando acá uno dice hartos *newen*, es como el *newen*, entonces toda la familia rodeada, la *machi* ahí, el enfermo acá, y nosotros rodeando por acá, siempre hacia los pies, no hacia la cabeza, para acá como medias lunas, y la *machi* comienza a hacer su ceremonia de limpieza, y lo ideal es que uno ande con el atuendo, todas las familias, y se piden a veces hombres que estén como guardias, y cuando empieza la *machi* uno empieza a *purrukar*, que es danzar, ojalá uno tiene las cositas para ir sonando, y de esa manera uno va pidiendo también a su ancestro, y nombrar ojalá al tatarabuelo, porque ahí uno llama a esa energía a estos seres de luz, que yo lo llamo así también, y te ayudan a generar esa energía, esa fuerza, para dársela al enfermo, y aportarlo como con su granito a la energía que tiene la *machi*, porque una *machi* es una persona que tiene una energía que es sobrenatural por sobre todos nosotros, ahora... como descendientes de la cultura, todos tenemos una energía también que

es especial, yo en este día he andado súper mal, igual tengo que ir a trabajar, igual yo hago mis cosas, pero de forma mecánica, así si yo pudiera estar a contar lo haría, pero la energía que nosotros tenemos dentro de nuestra propia raza, nos hace hacer, hay que hacer no más, hay que hacer, hay que levantarse, hay que ir a trabajar, hay que darse ánimo, que eso yo sí veo que nosotros tenemos hartito esto.

Eduardo Cosenza Entonces en el sur, en su experiencia en el campo, hay más una participación de todo un núcleo familiar. . .

Javiera Se da porque, por ejemplo, esta *machi* va a la casa, esta *machi* atiende ahí en Panguipulles, en la cordillera, porque sube ahí, hay que ir a buscarla en vehículo, y eso lo paga la persona, el enfermo o su familia, y hay que ir a buscarla temprano porque todo tiene un proceso, o sea, tienen que llegar aquí a las siete de la mañana, y tienen que tener, ella pide, tienen que tener un bracero con estos ladrones, generalmente es como lo mismo, como romeros, y. . . . qué sé yo, entonces esas que llevan *lawen* se buscan antes, hay un trabajo de ir a buscarlos, puede que estén en el campo, sino hay que ir a otro campo, y ahí hay un trabajo de quien está ahí apoyándose de ir a buscar a los cerros. Entonces ella llega con su presencia, puede llegar también con un poco de *lawen*, pero la familia tiene que tener todo lo demás. Después que se termina la terapia, una parte de la ceremonia tipo. . . se tiene que servir como una cena, en el sur es así, y ahí hay que tenerle. . . puede ser una cazuela, puede ser de carne roja o de pavo, lo que tenga la persona, y se lo ofrece tanto a la *machi* como a los familiares invitados. Así es allá, ¿por qué? porque allá la condición es otra, allá la gente tiene todo el atuendo, la mayoría de las familias tiene atuendo, porque allá, por lo menos donde mi mamá, se hacen *nguillatunes*, ahora en enero va a haber uno, y ahí las familias que vivimos en Santiago tratamos de ir a ese *nguillatún*, que no sé si sabe lo que es *nguillatún*, que es pedir por alimentos, salud, abundancia, entonces las familias que estamos acá nos preparamos, por lo menos nosotros siempre tratamos de ir, siempre hemos tratado de ir a los *nguillatunes*, y ahí hay que tener tiempo, uno sabe que las familias de allá, si uno pide que vayan a hacer un *machitun* a la casa, uno sabe que hay familias tíos que van a ir a apoyar, y ellos son como súper así. . . más estrictos que uno de acá en Santiago, porque ellos llegan temprano, y van con su atuendo, y los hombres llegan así con una presencia, con las energías, y las mujeres todas vestidas, y entonces como todo una ceremonia así como participativa, porque se da. Acá en Santiago no, porque acá uno vive por allá, el otro por acá, uno siempre tiene unos contactos con su familia que vive en otra comuna, algunos no participan, entonces acá para mí es bueno que haya una *ruka*, porque acá uno encuentra todo eso, y no necesita como que tener a tu familia que la que más apoya está en el sur, que no es para acá, pero acá sí, se puede hacer eso.

Eduardo Cosenza ¿Entonces no lo percibe como una falta?

Javiera No, para nada, porque es como adaptarse a lo que hay acá, y aún así el resultado es el mismo. Acá mi hermana se vino a hacer un *ulutun*, hace unos meses atrás, y vinimos las dos solas, mi mamá estaba con neumonía, y mi papá que tiene alzheimer, tampoco podía venir, y vine yo con ella, entonces yo no vine con el atuendo así, yo no estuve con las cascabullas, pero estuve al lado de ella, igual pidiéndole a mi ancestro mentalmente, cuando se le hizo el año pasado una ceremonia para mi papá parece. . . y ahí estuve con las cascabullas, pero acá, claro, no le quita el valor o la energía, porque acá ya tienen un programa. . . pero en el

sur es distinto, porque en el sur, como te digo, aquí vive una tía, y ella cruzando la calle, y allá vive otra tía, entonces uno dice que va a venir una *machi* y para allá es un evento, entonces como que quieren estar ahí, y es distinto.

Eduardo Cosenza Y como ya me dijo, en su familia, por su descendencia, hay prácticas y tradiciones similares a lo que se hace acá. . .

Javiera Sí, en alguna medida, claro, aún estando acá, pero uno a veces, igual acá tuvieron periodos de años que uno como que igual se deja llevar por la vida rápida que hay acá en Santiago, pero siempre nos reencontramos con nuestra cultura, ya sea, como te digo, ahora que viene un *nguillatun* en enero y esperamos ir, porque ya hubieron varios, por el tema de lo que está pasando a la tierra ya se armaron harto *nguillatunes*. . . bueno siempre se han hechos, prácticamente cada dos años, y hoy en día ya lo están haciendo más seguido, y es por todo este cambio climático, entonces, y no pudimos, porque mi papá estaba recién salido del hospital en enero, así que no pudimos viajar al sur este año, entonces estamos ahora en enero por el día.

Eduardo Cosenza Perfecto. Entonces, la pregunta sería, ¿por qué ese tipo de atención es tan relevante para usted?

Javiera Sí, porque yo tengo harta fe de la *machi*, y sí, porque ella para mí es un ser superior, ella nació con un don, y ese don nosotros, los que estamos como conectados con nuestra cultura, sabemos que es un don que viene de ancestros, y los *machis* cuando tienen su don, de alguna manera tienen que prestar un servicio de sanación a la comunidad. Hay algunas personas que tienen don y no lo saben hasta después de años, cuando empiezan a enfermarse. El mejor chaman en nuestra comunidad es mi sobrino, Patricio, mi sobrino Patricio, que él tiene un don, pero acá en Santiago. . . bueno, a mi hermana igual la ha pasado. . . la *machi* sabe, y nosotros en este minuto estamos como. . . cómo explicarlo. . . a él le generaron. . . la *machi* guía que tiene en Temuco le generó una ceremonia como para estancar ese don, porque no estaba preparado él. Entonces por eso sabemos también el tema de los *machis*: mi sobrino comenzó a tener visiones, pero ya es como proceso de *machi*, pero a través de eso también mi hermana llegó a otro *machi* que atendía aquí, años atrás, que mi sobrino empezó a tener a amanecer con trajeño en la espalda y a tener sueños donde él hablaba *mapudungun*, y mi sobrino no tiene idea, ya tenía en ese tiempo como diecisiete años, ya tenía.

Eduardo Cosenza ¿Y eso en el sur?

Javiera No, acá. Su padre es *winka*, mi hermana es como yo. Entonces, no sé, fue como un proceso difícil porque él nos contó al tiro y después empezó a contar que en la noche lo iban a molestar a las diez, mi hermana me llamó, vivimos cerca. Un día llegó y tenía rasguño en la espalda, van a pensar que estaba con otro problema, y después fue donde una *reikita* y le dijo “él tiene algo, tiene que llevarlo donde un *machi*”, y ese *machi* le dio, creo que fue aquí, pero años atrás, muchos años atrás. Mi sobrino yo sé que él es especial, pero en este minuto está como atrapado, por eso igual uno entiende que ellos son especiales porque ellos tienen *pewma* en los chicos y de repente en la familia algunos niños los toman como esquizofrénicos y no es así, es por algo, porque empiezan a ver cosas, a escuchar. . .

Eduardo Cosenza ¿Y ahora se está haciendo el proceso para ser *machi*?

Javiera Nosotros, hace años atrás, allá en el sur, porque de allá viene el don, de parte de mi mamá, y ahí tuvimos que... claro, el *machi* líder que tenía acá en Santiago... se hicieron ceremonias allá donde participó toda la comunidad, en el campo amanecemos todas las noches, y es un trabajo, es agotador, pero como familia, cuando está ahí, uno dice, “¿cómo estuvimos toda la noche danzando?”. Después hay que atender a la gente, servirle mate, servirle, no sé-po, pan, no sé, preparar comida, va un montón de gente que se amaneció en el campo, es un trabajo grande el que hace la *machi* líder, varón o mujer, porque se amanecen, se van al *rewe*, están en *trance*. No sé si alguna vez han estado aquí.

Eduardo Cosenza Sí, sí.

Javiera Es algo impactante, la energía que se vive, la tierra temblaba. Fue muy bonito, pero mi sobrino ahí no pudo seguir porque el *machi* que tenía lamentablemente fue a la época del gobierno de Piñera I o II. Y este *machi*. . . bueno, lo voy a contar porque igual es algo que pasó, es algo real. Mi sobrino iba muy bien con el tema. Se le hizo allá en el sur todo el proceso de levantamiento. La familia apoyó, a pesar de que allá igual había tíos que decían “¿pero por qué Pato? Si el pato es mitad *winka* y mitad mapuche”. Porque allá igual hay primas que son nacidas y viven allá toda su vida y tienen hijos que son netos. Entonces hubo cuestionamiento por una parte de la familia de por qué él que nació acá, y otra parte apoyó.

Eduardo Cosenza Pero la parte que estaba contra era parte del sur?

Javiera Poquitos que tenían hijos y que decían, “¿pero por qué mi hijo? ¿Por qué Pato? Si el Pato es mitad *winka* y mitad mapuche” Y en algún. . . pasa de repente en toda la familia, pero dentro de todo igual fueron y nos amanecemos toda la noche. . . No, harta energía. Mi sobrino tuvo un *trance*, se arma un *rewe* grande y él subió el *rewe*. Y el *machi* también para arriba, un *rewe* como de corte de árbol. Y la energía es bien, todas nos amanecemos ahí *purrukando*, después corriendo a la casa. Cuando terminó hubo como un *break* para servirle a toda la gente. Fue en invierno además. Se hizo esa ceremonia y después llegamos acá a Santiago. Prácticamente mi sobrino. . . el *machi*, recurría que estuviera con él siempre, cada dos días tenía que ir a su casa, en Puente Alto.

Y después pasó que justo habían temas de muchos conflictos en La Araucanía. Y un día mi hermana me dice “mañana tengo que llevar a Pato donde el *machi*, a las siete de la mañana tengo que ir a dejarlo”. Mi hermana tiene auto. Me dijo “porque necesita que lo acompañe para una ceremonia”. Porque ya lo estaba llevando como apoyo de energía. Y yo le dije “sí, ah bueno, qué bueno”, porque así él va como participando y ya como de a poco.

Y qué pasó que en ese minuto había un conflicto terrible en La Araucanía acá en Chile. Estaban saliendo muchas las noticias del tema. . . detención y muchas cosas así. Esto es como anexo. Y de repente mi hija me dice “mamá, están dando las noticias de que Piñera va a recibir a un grupo de *machis* y que le solicitaron audiencia. Me dijo “está el Pato en las fotos que tiró donde La Moneda”, 8 y tanto de la mañana. Y yo le dije “no”, yo estaba con teletrabajo. Y me dijo mi tía “qué te dijo?”, “no, me dijo que iba a una ceremonia”. Y mi sobrino no fue con carnet de identidad porque no salió con carnet-po, porque iba, se supone, a una ayudar el *machi* a una sanación a una familia común y corriente. Y este señor lo llevó a La Moneda sin decirle a mi sobrino nada. Mi sobrino obviamente, como siempre viajamos al sur, tiene contacto a través de las redes con todos los grupos de allá

del sur. En ese minuto la situación en La Araucanía era un conflicto muy grande. Ahora no es tanto siento yo. Si bien uno, claro, apoya a todo el tema pero uno no anda metido en estos conflictos: nosotros no somos de generar conflictos. Sí yo opino, si tengo que opinar yo opino. Pero andar ahí no. Pero dentro de todo igual uno respeta el tema de la cultura obviamente. Entonces ya-po, empezamos a ver por el computador y, claro, con mi sobrino andaba ahí entrando en La Moneda.

Y lo único que le alcanza es llamar a mi hermana y le dice “mamá no quiero entrar. Mi *nwen* me dice que no tengo que entrar y el *machi* me mintió mamá”. Mi sobrino quedó en blanco y mi hermana me dice... y yo después, vivimos cerca y fui a la casa de ella y mi hermana lloraba me decía “él no quiere entrar, Pato me dijo que el *machi* no le dijo que iba a La Moneda y está la cagada en el sur”, y mi hija que estaba viendo en las redes me dice “aquí las comunidades, que están como extremas digamos, están diciendo que son unos traidores en *mapudungun*. Están tratando los traidores, al Pato y a todos los que iban ahí, eran como cuatro o cinco. Yo le dije “que mal esto”. Nosotros tuvimos un presentimiento con mi hija de que no era bueno que fuera sin saber a dónde iba a eso voy con las conexiones que tenemos como familia. Y mi sobrino se quedó mal claramente, porque sintió que su líder lo traicionó.

Eduardo Cosenza Y por que fueron considerados como traidores por los demás?

Javiera ¿Por qué? Porque Piñera envió un comunicado a todos de que una agrupación de *machis* y de *lonkos* le había solicitado audiencia para ir a agradecerle.

Eduardo Cosenza Ah, ok.

Javiera ¿Ya?

Eduardo Cosenza Entonces los otros mapuche hicieron como...

Javiera Los que son como extremos, que mi sobrino, en Valdivia igual... son cabros jóvenes que quieren ir a marchar, van a marchar, porque viven allá. Si bien mi sobrino es una paz, él es una paz, él sí apoya que... Nosotros igual decimos, igual de repente hay una represión grande, sí. Pero no por eso nosotros vamos al choque. ¿Entiendes? Y eso generó que mi sobrino cayó en una depresión. Porque de partida, aparte de esto, el *machi* le obligaba a leer el comunicado que él tenía elaborado. Porque este *machi* es un señor mayor, que no es muy... Después supimos que no era... No sé, ahí como se mezcló el tema político y mi sobrino ya quedó mal. Porque, dijo, “me llevó engañado, si me hubiese dicho antes yo quizás no hubiese ido, porque en ese minuto había mucho tema político metido ahí. Entonces él no quería mezclar esa parte con un tema espiritual, porque no se debe mezclar. Lo espiritual es algo tan... Es algo tan... Para mí, no sé, pues como... Algo tan bonito que tú no puedes mezclar ahí ese tipo de cosas. Una ceremonia espiritual es limpia, sana, blanca, no puedes mezclar esos tipos. Y eso generó que ya no siguiera. Y después mi sobrino de ahí ya bajó como su... Porque mi sobrino andaba con toda la energía, después entró a La Moneda, pero dice que cuando lo pasaron al salón quedó así, muy bonito, pero él, su energía, sentía que no tenía que estar ahí, que era malo. Y él se sintió mal. Y pidió ir al baño y se quedó lo más que pudo en el baño. Entonces cuando ingresó, él nos cuenta.” y ya había saludado todos los *lonkos*, yo quedé al último. Y el *machi* me decía que acá hay que ir, que acá hay que ir, que era al lado mío”. Y después quería que mi sobrino leyera el comunicado. Mi sobrino discutió y le dijo “yo no voy a leer eso”. “Tú me trajiste

acá”, le dijo, “yo no sabía dónde venía”. Y ahí el *machi* le dio un comunicado que ellos apoyaban a Piñera y todo. Y por las redes amenazan a mi sobrino. Bueno, a nosotros, la propia familia empezó a decir, “pero ¿qué le pasa? O sea, si él es *machi*, ¿por qué se meten. . . ?” Entonces ahí hubo un rechazo de nuestra familia por la presencia de él. Y eso. . . de ahí ya comenzó él a bajar su. . . cayó en depresión. No quiso hablar durante semanas con ninguno de nosotros. Mi hermana me dijo “no le pregunten nada porque conmigo no quiere hablar nada”. Y de ahí ya no. . . Mi hermana dejó de seguir con ese *machi* que él estaba preparando. ¿Entiendes? Pero él don lo tiene. Entonces desde ahí que nosotros entendemos y comprendemos más todavía el sacrificio de llegar a ser *machi*, es terrible. Una, porque eres cuestionado.

O sea, a lo mejor cometiste errores. A lo mejor esta misma *machi* alguna vez, no sé. . . Y gente que la conoce a lo mejor cuando se fue levantando la cuestionó “¿cómo va a ser ella *machi* si una vez dijo tal cosa?” O con mi sobrino que es joven. Mi sobrino tiene. . . ¿cuántos? 22, 23 años. Mi sobrino igual salía a fiestas. Entonces, después te cuestionan esas cosas. Pero el tema es lo que tú tienes aquí. Eso es algo que uno lo reconocen el que. . . Mi hermana de repente va a estar enojada y le dice “ya tranquila, que se les pasa”. ¿Entiendes? Entonces ahí uno reconoce que él tiene eso. Así que nuestro deseo es que ojalá se levante y según lo que mi hermana piensa, que cree que sí, que en algún momento él se tiene que levantar como *machi*. Sería una tremenda bendición para nosotros. Pero es un camino que cuesta, le cuesta hartito. Allá en Santiago sobre todo. Allá en el sur quizá un poco más fácil, pero. . .

Eduardo Cosenza Más integrado.

Javiera Claro. Porque acá uno vive acá, la otra vive allá. . .

Eduardo Cosenza Imagino también la discriminación que puede estar acá si uno hace *machi*.

Javiera Sí, bueno, acá donde vive mi hermana toda la villa se enteró porque mi hermana empezó a hablar con los amigos de mi hermano porque igual había una idea de generar alguna actividad acá-po. Y los amigos de mi hermano todo respetan la cultura, les gusta mucho. Pero donde vive mi hermano, donde vivimos, no, es otra cosa. Entonces, claro. Pero no, ellos no. . . Mi sobrino no iba por ese lado, sino en el sentido de que eso. . . como que él partió muy bien. Y ya esa situación de lo que hizo su *machi* líder, para él fue como. . . Se sintió traicionado, fue algo que le dolió mucho. Aparte, mi hermana es separada, entonces mi sobrino quizá vio en este *machi* un rol de padre. Porque él dijo “yo a él lo quería como si fuera mi papá. Y me hace esto”, dijo, “me lleva engañado”.

Y conste que él no iba con carnet. En La Moneda tú no puedes entrar sin carnet de identidad. Yo, funcionaria pública, que trabajo con el Ministerio del Interior, tuvimos que ir una vez y a un colega se le dio el carnet y no pudimos entrar en una ceremonia hace dos años atrás. Sin embargo, a mi sobrino lo dejaron entrar sin carnet. Entonces yo dije a mi hermana “ya, no llevó el carnet, no puede entrar”. Después me dice “Javiera, entró, me acaba de mandar un mensaje y entró. Y que se siente mal y quiere irse y el *machi* lo está obligando a estar ahí”. Entonces fue como una guerra interna de los dos, entre él y su líder. Y de ahí ya mi sobrino no quiso verlo más. Ese *machi* se enojó con mi hermana, cambiaron los celulares. O sea, fue todo un tema, porque igual. . . Pero claro, a un *machi* su don le avisa. A

los *machis* el don le avisa si... como si tú tienes que seguir. Son señales que... Eso para mí, yo lo respeto mucho. Y creo, finalmente.

Eduardo Cosenza Entonces el *machi* guía, decimos, el líder, ¿era de Santiago?

Javiera Sí, iba con Santiago. Mi hermana lo conoció porque mi sobrino empezó a tener visiones. Se le aparecía... Personas... Él decía que se le aparecían hacia los vestidos con el atuendo de mapuche en la pieza. Y él los miraba y cerraba los ojos y volvía a verlos y otra vez estaban ahí. Y después se paraba y desaparecían. Empezaron a molestarlo. Escuchaba voces que él no... Él no tenía idea. Hoy en día mi sobrino sí se maneja más con lo mismo. De repente yo le digo “Oye, tengo sueñitos...” y él igual da su opinión. O sea, sabemos que él tiene algo así. Pero como que está como... Dormido. Así lo dejaron el año pasado porque... Si no se enferma.

El *machi* cuando no... No sigue su don, tiene que hacerle una ceremonia para... Poder dejarlo a él que... Que esté bien. Que si no él se pueda enfermar. Entonces... Nosotros rogamos, esperamos que... Mi hermana le habló con la *machi*. O sea, por eso lo puedo contar también. Porque igual, no es algo que mi hermana ahora anda contándole a todo el mundo. Por eso yo te decía delante... Bueno, mi hermana yo creo que te hablaría. Más que yo. Porque nosotras somos buenas para hablar. Pero ella yo creo que me supera.

Eduardo Cosenza No, no, claro. Y... Como volviendo a la...

Javiera Al tema. Yo como te dije... genial... Genial que está esta *ruka* acá. Y yo como te digo... Voy evaluando con la amistad que tengo lo que es... Sí, conozco mucha gente, en muchas partes. Pero... Voy evaluando yo primero. O sea... A Sara yo dije “si tú respetas, anda. Pero si tú vas a cuestionar algo... Yo te sugiero que no vayas”. Es importante el respeto.

Entonces para mí es como... Ideal. Es como... Un oasis esto... Donde está las hierbas. Y... Qué cosa más linda. Yo aquí cada vez veo gente que no es mapuche que viene y yo digo “que bonito eso”, porque están valorando la medicina.

Eduardo Cosenza Y le interesa más el aspecto espiritual, cultural, digámoslo así, o la parte de los remedios?. Cómo recibir *lawen*. O si las dos son igualmente importantes.

Javiera O sea, para mí que soy mapuche, claramente es todo. Si bien yo no vine al *We tripantu*, pero lamentamos hartito con mi mamá de no venir. Nosotras el año pasado hicimos una ceremonia en casa de mi hermana, ella tiene un jardín con romero... por el tema de mi sobrino, porque ella igual cuando estaba con problemas... mi sobrino estaba trabajando en Villarica casi un mes atrás y en esos meses mi hermana de repente igual hace uso de las hierbas, pero cuando siente que es mucho ella llega acá. Entonces el año pasado por el *We Tripantu* nos juntamos a la casa de mi hermana y a las 5 estábamos allí con un sahumerio, con las yerbas, rogando nuestros ancestros... y este año no pudimos hacer nada... claro-po es tanto recibir el *lawen* de la *machi* cuanto la cultura.

Eduardo Cosenza Entonces los dos.

Javiera Sí, obviamente.

Eduardo Cosenza Cree que esa atención cambió su vida o lo que piensa sobre su vida?

Javiera Sí, cambió en el sentido de que. . . osea no se, yo siempre he creído en la cultura mapuche, en la medicina Mapuche y lo que pasa es que ahora de tener aca una *machi* relativamente cerca de donde uno vive acá en la ciudad para mi eso es espectacular, osea es generar la conexión y también si uno dentro de lo que puede dar la. . . como lo hice con mi vecina de poder ayudarla porque ella igual esta bien contenta, su marido también, de paso ellos creo que trajeron a otra persona también. . . entonces para mi el cambio es saber que voy a llegar acá y que voy a tener que si yo vengo acá buscando ayuda me la van a dar. . . no solo la *machi* porque sino también don Pedro el otro día fui a CESFAM a ver un tema de mi papa y justo estaba don Pedro ahí con otra *lamngen*, siempre acá en La Pintana. Lo pase a ver porque yo estaba con tema de trabajo y le dije “sabe que el otro día no me sentía muy bien y paso esto esto” y me dijo “por que no me dijiste el sábado” (yo vine a buscar *lawen*) “el sábado yo te había hecho pasar” me dijo “puedes venir este sábado por hoy día?” “si claro” le dije. Ahí entiendes entonces también hay una preocupación no solo de la *machi* sino su entorno que hay acá.

Eduardo Cosenza Entonces, es relevante también la comunidad que se crea?

Javiera Es que, claro, ademas yo veía el otro día la *lamngen* María que estaba ahí limpiando el huerto, entonces uno dice “bonito, se dan el tiempo de cuidar el entorno”. . .

Eduardo Cosenza Entonces, usted se siente también parte de esa comunidad, verdad?

Javiera Es que yo antes estaba leyendo y decía “chuta yo a veces no se”, de repente uno se levanta tarde, pero igual podría venir a ayudar, me encantaría venir, yo creo que podría ofrecerme a venir y no creo que me dirían que no. . . por que es que este lugar a mi me genera calma por que hay una energía acá entonces yo siempre vengo y le digo “gracias, gracias por estar aquí”, así lo veo yo.

Eduardo Cosenza Como ha cambiado, o percibe que ha cambiado, la forma en que los otros le miran desde cuándo se atiende acá, su compañeros de trabajo, su vecinos. . .

Javiera Osea, mi vecina cuando le conté que el año pasado trajimos aquí a mi papá, que mi hermana la dieron de alta hace como ya un mes atrás, entonces la Sara me dijo “ya me puedo ir” le dije “bueno, con respeto anda” por que, claro, yo primero le comenté “mira tengo otro dato de una *machi*, pero tienes que ir con hartito respeto” le dije yo y, claro, ella como yo le conté el caso de mi hermana y de mi sobrino el más chico también, que estaba como estancado, no le salía el trabajo, andaba depresivo, no quería venir, por que la familia de repente igual algunos jóvenes piensan como que “ay no, que lata” y nada, lo trajo así pero aquí viene mi sobrino y, claro, como estaba muy cargado mi sobrino a los días ya empezó a tener. . . después viene sus ventas andaba tan animoso, andaba mal genio, no quería hacer nada, estaba muy cargado por que a todo esto, a todo esto aquí la *machi* detectó que mi sobrino el mas chico también tiene su don y mi hermana cuando el esté mal tiene que traerlo para generar en su espíritu una calma y que pueda andar bien también, me entiendes? Entonces para nosotros igual es importante por que mi hermana se vía de aquí, se fue llorando por que dijo “chuta el Pato ya tiene esto y ha sido difícil y ahora Matia” pero la *machi* acá la calmó y le dijo que era una bendición que ella tenga sus 2 hijos con don y ella dijo “sí, pero es que no lo he pasado bien con el mayor por que está ahí, todavía no se levanta como *machi*”. . . entonces ella sabe por que mi sobrino,

el menor, Matia, se presenta de nuevo como que anda depresivo, como que tiene accidente, va a tener que traerlo inmediatamente y acá la *machi* le va a estabilizar por decir los chakras, entonces ella sabe que cuando la *machi* acá podemos contar con esa ayuda espiritual que va mas allá de la medicina tradicional.

Eduardo Cosenza Pero encontró con amigos de familia, compañeros de trabajo, o que, un poco de discriminación o de prejuicio?

Javiera Osea, en mi pega. . . mira, honestamente en mi pega yo siempre me ha reconocido de mi cultura desde hace un par de años, si bien cuando recién entré a la vida laboral no, honestamente me daba como un poco de vergüenza porque además una vez llevo un tipo que era fotógrafo y yo trabajé en un diario ya, mi primer trabajo fue en el diario La nación y llegó un señor y me dice. . . pero él era también de ascendencia pero era un reportero gráfico trabajaba en la revista Cara. El tipo fue muy agresivo porque me habló en *mapudungun* y yo le dije “disculpe, pero yo no le entiendo” y me dice “como no vaya a saber”, osea me criticó pero de mala manera que yo no supiera y además me dejó como en vergüenza porque llega un periodista pidiendo material y yo quedé como me dio una vergüenza y me dijo “disculpe, pero como no va a saber, que vergüenza”, osea recibí esa discriminación al revés, interna. Este pero es como el peor, así en mi vida laboral no tuve discriminación, para nada.

De hecho cuando se armó los constitucionalistas, hay un primo de mi mamá que participó en la constitución que lamentablemente no fue a buen termino porque los chilenos no apoyaron ese cambio de constitución, y hay un primo de mi mamá que vive allá cerca de la casa de mi abuelita, hasta aquí ellos viven como hay en un cerrito y ese tío es profesor y fue constitucionalista y el día que él salio elegido yo pude publicar en mi WhatsApp así con orgullo por fin, y en mi pega me preguntaban “oye. . .” “no es tu tío?” y cuando dije “sí, es primo de mi mamá” entonces ellos como que. . . entonces es como yo con orgullo como decir “sí, nosotros somos mapuche”, hay un respeto, hay gente que igual acá se maneja, que tiene conocimiento. . . entonces no, para mi hoy en día no, no es un tema. . . pero cuando chica sí, me daba vergüenza porque me molestaban en el colegio.

Eduardo Cosenza entonces usted no siempre reconoció o acepto su identidad?

Javiera si pues ya, porque cuando chica recibían todo bullying en el colegio. . . yo era muy tímida, mi hermana no, y mi hermano tampoco, porque se agarraba con mis compañeros, mi hermana les pegaba a los compañeros y yo andaba así, pero después cambié, ya después de 13 14 años, pero si hay gente obviamente que. . . yo si veo que alguien se burla de otra persona, yo soy la primera que esta ahí generando. . . osea, “que pasa?”

Eduardo Cosenza y crees que la experiencia de atención *machi* que tuvo en el sur la ayudó?

Javiera Sí, obviamente en esos años, pero es que yo no terminé tratamiento porque en esos años tenía que volver a viajar y ya después por tema de tiempo y de plata también, porque yo estaba separada con mi hija chica, tenía que ir a Valdivia, estaba tapada en dedo, así que me sané físicamente, pero ya después no pude ir, no terminé el tratamiento, esa es la verdad, pero en el principio tenía que ir a buscar más *lawen* y ya y después no pude ir a buscar más, y mi mamá tampoco porque igual tenía que llegar a Valdivia, devolverse a la carretera que es Metrengo y allá las distancias son grandes. . . no es como acá, para acá uno toma una micro y llega a un lugar, entonces me quedó pendiente de ir a buscar más *lawen*, y eso es lo que pasó.

A.5 Pedro Valenzuela

12 luglio 2025, Santiago de Chile

Pedro Valenzuela Ya, bueno, soy Pedro Valenzuela, tengo 63 años cumplidos, soy nacido y criado en Santiago, nací en la localidad de Puente Alto, padre de 4 hijos y llevo participando en la asociación mapuche alrededor de 30 años. Me desarrollo en varias actividades, dentro de ellas soy facilitador intercultural en los CESFAM comunales, que son los centros de salud comunal, también hago cursos electivos en la universidad, tengo una micro-empresa también, que se dedica un poco al turismo ecológico, que es el menor tiempo que ocupo, y también tengo un grado de responsabilidad aquí en el programa de salud intercultural, que consiste en la coordinación del programa.

Eduardo Cosenza Y cómo nació su interés por la salud mapuche, por el tema de lo que se hace acá.

Pedro Valenzuela Es una historia bien larga, pero para resumirla, yo crecí y me crié mucho con mi abuela, mi abuela materna, entonces ella, sin saberlo, me introdujo mucho en el tema de la salud espiritual, porque cuando chico yo... bueno, ella vivía en el campo y cuando pequeño uno tiene diversas, se encuentra con diversas situaciones, en los cerros especialmente, yo era mucho de andar en cerros, me pasaron varias situaciones y ella siempre buscaba un método de sanación, que pero era espiritual, en base de hierbas, en base de algún tipo de ceremonia y en ese momento yo solo recibía sin entender mucho lo que estaba recibiendo, pero a medida que uno va creciendo, se va dando cuenta quién practicaba eso... ella nunca se reconoció como mapuche, nunca se tocó ese tema, pero después cuando conocí a las *machis*, yo decía “pero sí, esto me lo hacía mi abuela”, cuando hablaban de cultura, “pero sí, esto yo lo hacía cuando niño”, entonces ahí, o sea, ella me metió algo que... sin saber que estaba transmitiendo cultura y el conocimiento vino después, porque nunca lo mencionaron en la familia.

Eduardo Cosenza Entonces, como su familia no se reconocía como mapuche.

Pedro Valenzuela No.

Eduardo Cosenza Pero ahora usted sí.

Pedro Valenzuela Sí, además tuve la suerte de conocer a alguien de origen mapuche y me casé, entonces ya la formalidad. Existen dos formas de ser mapuche desde la etnicidad: una es que tú te reconozcas como mapuche teniendo apellido, pero no practicas la cultura, ahí hay una definición de ser mapuche; hay otras personas que quizás no tienen apellido, pero trabajan con *machi*, están en ceremonias, participan en las ceremonias, tienen el contacto más allá del contacto físico, está el contacto espiritual, el tema de los sueños... cuando tú te contactas con eso, y tienes el reconocimiento de la comunidad, eres un miembro más de la comunidad mapuche.

Eduardo Cosenza Entonces como no es solo algo genético, es algo más social.

Pedro Valenzuela Es más espiritual.

Eduardo Cosenza Y la Taiñ Adkimn es la primera comunidad mapuche en la cual participa activamente o ya participó en alguna comunidad antes?

Pedro Valenzuela No, es la primera y la única.

Eduardo Cosenza Y puede contar un poco cómo nació esa comunidad?

Pedro Valenzuela Mira, yo siempre crecí, o sea, yo crecí en la población, como te digo, he llegado ya en la adolescencia o pre-adolescencia. Cuando niño me crié con mi abuela, después por temas de escolaridad tuve que mudarme a la urbe y como a los 13, 14 años comencé a vivir más la población. En ese momento llegó el golpe de Estado en Chile. Entonces yo crecí con eso y ya cuando mayor, junto con unos compañeros nos dedicamos mucho a luchar contra la dictadura. Sufrimos de todo lo que se pasó en la dictadura, fueron tiempos duros. Y una vez que la dictadura fue vencida en las urnas, hay muchos que nos quedamos en las casas y empezamos a ver qué hacíamos, porque el movimiento social ya estaba insertado en nuestra sangre, en nuestra idiosincrasia. Entonces, con esos compañeros que trabajábamos y luchamos, vimos que muchos teníamos un origen cultural en común, en las conversaciones nos fuimos conociendo y justo fue promovida en el año 92, creo, la Ley Indígena por el nuevo gobierno de Patricio Aylwin. Entonces ahí decidimos organizarnos como Asociación Indígena Mapuche y nos fundamos en el año 1995. Ese fue el origen de la asociación.

Eduardo Cosenza ¿Entonces como una manera de dar seguida?

Pedro Valenzuela De seguir trabajando socialmente. Con algún desconocimiento, pero después de varias conversaciones con los *chachai* empezamos a conocer más la cultura. Ahí es cuando yo empecé a conocer bien el que estaba metiéndome, encontrar el sentido y cambiamos un poco el objetivo. El objetivo fue fortalecer tu identidad, luchar por los derechos de los pueblos originarios, luchar por el acceso ya a la educación, a la salud, esas cosas y fuimos diversificando los objetivos.

Eduardo Cosenza ¿Entonces no nació solo como atención *machi*?

Pedro Valenzuela No, no, no. La atención *machi* fue producto de estas conversaciones que yo te decía y entonces empezamos a escuchar a los primeros migrantes de la asociación, a los ancianos, y vimos que todos tenían un mismo pasado, una misma historia. A pesar de ser tan distintos, de tener un patrón tan distinto, unos de Traiguén, otros de Puerto Saavedra, todos emigraron a zonas urbanas de escasos recursos. Y eso significó encajarse en una cultura que no era de ellos y sufrieron discriminación, sufrieron desarraigo, todo lo que conllevó la migración, y la historia debía ser repetida, entonces, obviamente nuestra gente estaba dañada y de ahí comenzamos a ver o a visualizar que había un problema con nuestros mayores y a ver qué hacíamos para mejorar ese problema.

Eduardo Cosenza ¿Y usted también se atiende como paciente?

Pedro Valenzuela No, aquí en la comunidad no me atiendo como paciente.

Eduardo Cosenza ¿Ese hecho está relacionado con que no se puede atender con la misma *machi* en el trabajo?

Pedro Valenzuela No se puede atender, yo me atiendo con *machi* en el sur cuando necesito.

Eduardo Cosenza ¿En su experiencia pudo destacar alguna diferencia entre la atención que se hace en el sur o la que se hace acá en Santiago?

Pedro Valenzuela En la práctica hay una diferencia, primero los costos: acá no cobramos los mismos valores que en el sur, porque en el sur es más caro. Y la otra diferencia está en el acceso que tenemos a *lawen*, a los remedios. Porque en el sur

tú tienes todo a mano, en cambio aquí en el norte, en la urbe es más difícil llegar a todos los remedios.

Eduardo Cosenza Ahora si podemos hablar de las relaciones que ustedes tienen como *ruka*, como asociación, con otras comunidades mapuche de Santiago.

Pedro Valenzuela Ahí tenemos, hay una red en que nos comunicamos y nos apoyamos esporádicamente en alguna actividad. Pero no es como una alianza. . . son más como alianzas estratégicas, políticas, cuando hay que hacer algo, hay que plantear alguna demanda, en alguna situación en especial. Pero nosotros trabajamos como de manera autónoma en cuanto a cómo desarrollar nuestros trabajos, la autogestión, cómo sobrevivir aquí en la urbe, participar en algunas mesas, pero como te digo son más políticas que nada.

Eduardo Cosenza Entonces no hay malas relaciones. Porque por ejemplo Damián me estaba contando que no sabía que la *ruka* se encendió una vez y dijo que probablemente fue otra comunidad mapuche.

Pedro Valenzuela No, o sea, elucubrar eso es súper difícil. Desde mi punto de vista yo que soy dirigente yo lo veo más como cosas que pasan, no más. O sea, no me detengo en buscar quién fue, cómo fue. En ese tiempo cuando se quemó o quemaron esta *ruka*, en el sur salía por la prensa de que los Mapuches quemaron una iglesia evangélica, que los Mapuches quemaron una capilla, etc. Entonces salía como justo en la época que había un gobierno de derecha. Entonces yo lo atribuyo como un atentado en contra de lo que se publicaba en la prensa. Yo creo que fue un grupo de extrema derecha, porque hay imágenes, no eran gente mapuche. Y nosotros pusimos la demanda y la fiscalía nunca hizo mucho caso. Ajuntamos un informe de bomberos que estableció que había sido un incendio intencional. Aquí en la universidad había unas cámaras, no muy buenas, pero claramente salían dos personas que habían ingresado a quemar la *ruka*.

Eduardo Cosenza Sí, pero no hay tensiones con otras comunidades?

Pedro Valenzuela No, para llegar a ese punto no.

Eduardo Cosenza Y, sin embargo, ¿hay relaciones con comunidades del sur, que sea como comunidad o a nivel personal?

Pedro Valenzuela Nivel personal más que como comunidad. Como comunidad hemos hecho varias gestiones, a trabajo voluntario. Para el último terremoto hicimos una campaña solidaria, entonces llegamos con ayuda, tanto de alimentos, material de construcción, etc. Pero como una relación así como formal, institucional, no existe. Pero vamos políticamente a ciertos territorios, siempre mapuche.

Eduardo Cosenza ¿Y usted todavía, entonces, pertenece a una comunidad del sur?

Pedro Valenzuela Sí, pertenezco a la comunidad *lonko* José [Pulef] de la comunidad Cholchol, en la IX Región.

Eduardo Cosenza Y participa a ceremonias en esa comunidad?

Pedro Valenzuela Es cuando tengo la ocasión, sí. Lo que pasa es que, como mi vida laboral está en Santiago, cuando puedo voy por la distancia, los tiempos. . .

Eduardo Cosenza Sí, porque hablando con Tamara me di cuenta que ella participa bastante como también en su comunidad del sur. Entonces es muy interesante ver que pueden coexistir las dos, como una comunidad acá y otra allá. Y hablando de los usuarios, decimos, de los pacientes, ¿Usted los considera parte de la comunidad?

Pedro Valenzuela No, considerar a todos los usuarios como parte de la comunidad no. Porque hay gente que viene y se va, viene y se va. Hay usuarios que son de la comunidad, pero son formalmente, en el sentido que son mapuches, son conocidos nuestros y figuran en el listado como socios. Pero dada la cantidad de personas que atendemos, no pueden ser considerados como socios o como partícipes de la asociación indígena mapuche Taiñ Adkimn. Tal vez son de la comunidad mapuche, pero que no de esta comunidad. Comunidad mapuche en general, de la nación mapuche.

Eduardo Cosenza El hecho de ser mapuche es un hecho fundamental para ser miembro de la comunidad?

Pedro Valenzuela Creo que lo respondí como al inicio, de que. . . Para ser miembro de la comunidad, tú necesitas ser reconocido por la comunidad. ¿Cómo tienes ese reconocimiento? Viniendo cada vez que la comunidad te necesite, siendo colaborativo, siendo participativo.

Eduardo Cosenza Entonces algo relacionado a la participación.

Pedro Valenzuela Claro.

Eduardo Cosenza Usted define que lo que se hace acá como salud intercultural, o salud mapuche, salud ancestral, medicina ancestral. . .

Pedro Valenzuela En este instante, salud mapuche. Lo que hacemos en los CESFAM es salud intercultural.

Eduardo Cosenza ¿Y qué opina usted de la salud mapuche aplicada en el hospital?

Pedro Valenzuela No es malo. Nada es malo. La salud mapuche generalmente se practica mucho. . . o sea, la manera correcta de practicarla es en un centro ceremonial, donde están los *newen*, cerca de un *rewe*, donde cada *machi* o agente de salud pueda conectarse con su espiritualidad. Pero entendiendo que cada *machi* tiene su propio *newen*, esa salud la puede llevar a los CESFAM o a los hospitales, pero va con algún contexto y va con algún recuerdo cultural. Por lo tanto, si hay un *peñi* mapuche que necesita la asesoría, el acompañamiento de una *machi*, o de un *lawentuchefe* o de cualquier agente de salud, es siempre bienvenida. Entonces, no aboquemos la salud solo al centro ceremonial mapuche. Ahí se practica la salud intercultural, porque va un agente de salud mapuche a realizar, en las condiciones que pueda, una ceremonia en un contexto de medicina occidental.

Eduardo Cosenza Entonces, su opinión es positiva sobre la salud intercultural.

Pedro Valenzuela Sí, porque todo va en directa ayuda del paciente.

Eduardo Cosenza ¿Y pasa en el hospital que gente no mapuche quiere hacer una atención con *machi*?

Pedro Valenzuela Sí, nosotros hemos ido varias veces a hospitales a hacer acompañamiento espiritual, y generalmente los que están en la misma pieza, por ejemplo, en la misma sala, son pacientes no mapuche y también piden ser intervenidos.

Eduardo Cosenza Siempre hablando de lo que se hace en el hospital, en el CESFAM, ¿le parece que se omite la componente más espiritual, más simbólica y que queda solo la entrega de remedio de *lawen* cuando se hace la salud intercultural?

Pedro Valenzuela Sí, en los hospitales no se entrega remedio, es solo asistencia espiritual. Porque son temas más regulados, el tema de la medicina. Está más

regulado por el tema sanitario, que uno entiende también. Pero es un tema más espiritual porque, por ejemplo, desde la cosmovisión mapuche, cuando tú vas y ves a una *ñaña*, un *papay*, llega a ver un agente de salud que empieza a hacer el *ülkantun*, que llamamos nosotros, que es el canto en *mapudungun*, a escuchar su *kultrun* sonar su espíritu de mapuche al *peñi* se levanta, se fortalece, ¿entiendes? Entonces, por eso es un acompañamiento espiritual, y eso es parte de la salud. Entonces, eso le entrega y le renueva el *newen*, que es la energía vital, al paciente. Y esa es parte de la salud mapuche. Entonces, la salud mapuche no se puede ver solo con la ingesta de remedio, también está la otra parte más espiritual, esa energía, esa fuerza que recibe a través del canto, de los instrumentos ceremoniales.

Eduardo Cosenza ¿Y los operadores del sistema de salud del hospital, que sean médicos o enfermeros, cómo miran a eso?

Pedro Valenzuela Con curiosidad muchas veces, pero hoy día. En un principio, años atrás, lo miraban con desconfianza, lo miraban como algo folclórico, pero hoy día la sociedad ha ido avanzando, gracias al trabajo de esta y otras muchas asociaciones, y se mira más allá con conocimiento y con respeto. No por todos los profesionales, pero la gran mayoría lo miran con mucho respeto, y también es una tarea inacabable de uno, porque la sociedad no hace... Los estudiantes de enfermería, por ejemplo, no reciben cursos de salud intercultural, por ejemplo de medicina Mapuche, en su formación. Entonces uno tiene que también tratar de colaborar en ese sentido.

Eduardo Cosenza El profesor Millacura me invitó en un conversatorio en Maipú que era organizado para estudiantes de enfermería.

Pedro Valenzuela Hay más... no sé si es aceptación, pero mayor reconocimiento. Son distintas categorías.

Eduardo Cosenza Claro, claro, claro. Un primer paso. Y no tiene miedo que la salud intercultural pueda llegar a una asimilación de la medicina Mapuche?

Pedro Valenzuela Sí, son riesgos que se corren. Asimilar el sistema de salud occidental con el sistema mapuche. Por ejemplo, en algunos lugares hay un agente de salud atendiendo, no sé, en X lugar, centro de salud occidental. Le dan, por ejemplo, quince minutos para atender un paciente, o 10 minutos. Y eso ya es como asimilación, porque los *machis* pueden demorarse cinco, diez, quince, media hora con un paciente, entonces no puede estar trabajando contra el tiempo. Y esa parte de la asimilación. Por ejemplo, nosotros llenamos una ficha, que tampoco debería ser. ¿Entiendes? Lo esencial, desde mi punto de vista, es no perder el tema de la espiritualidad, de la conexión con los *newen* que sean.

Eduardo Cosenza Entonces, ese peligro estaría solo en los CESFAM?

Pedro Valenzuela Por eso nosotros somos los encargados un poquito de resguardar como la esencia de la salud. Tenemos que verar por eso. Ver que salga lo correcto, de manera natural, con la conexión necesaria. Yo lo que siempre digo, por ejemplo... hay una gran diferencia entre recetar hierbas que recetar *lawen*. Porque hierbas cualquiera puede recetar, pero *lawen*, que en términos prácticos sería casi lo mismo, pero en términos culturales no. Esa es la gran diferencia.

Eduardo Cosenza Sí, sí, se entiende. ¿Usted qué palabra utiliza para hablar de lo que se hace acá? Leí que se utiliza salud cultural, salud Mapuche, medicina tradicional, medicina ancestral...

Pedro Valenzuela Mira yo creo que lo conversamos hace poquito. Lo que yo practico aquí es medicina Mapuche. Mapuche. O sea cumplimos con todos los protocolos que requieren los agentes de salud. Como te dije yo, estamos en un centro ceremonial, se entrega *lawen*. No entregamos hierbas, se entrega *lawen*. Nuestro agente de salud hace su ceremonia de sanación, hace su ceremonia de abertura, de cierre. Entonces, entregamos salud Mapuche. Tenemos el contexto y el entorno culturalmente apropiado, que es súper importante. Pero en los centros de salud occidental se hace salud intercultural. No se hace salud Mapuche así como pura.

Nosotros no podemos ocupar cosas de salud tradicional porque la acupuntura también es salud tradicional. Sí, la salud que realizan los aymaras también es salud tradicional. La salud que realizan los mayas, la salud que realiza el pueblo moja en Norteamérica también es salud tradicional. Entonces, yo lo que digo, no, voy a practicar la salud Mapuche.

Es que ancestral es aplicable, pero no es... Por ejemplo, mi abuela, la que yo te comencé diciendo, es mi ancestro. Pero los abuelos de un *peñi* de otro territorio también son ancestros. Porque es como una generalidad. Y uno puede llamar ancestro a todo el mundo, todo lo que fue nuestro antepasado. Entonces, no puntualizas qué medicina estás practicando. “Yo practico la medicina de mi ancestro”. ¿Cuáles son tus ancestros, a qué pueblo perteneces? El pueblo sirio, el pueblo árabe, el pueblo israelí. También tienen ancestros. Entonces, tenemos que como dejar claro esos conceptos, de verdad que hablamos con ancestros.

Eduardo Cosenza Para terminar, creo que la pregunta es un poco más difícil. ¿Crees que lo que se hace acá en la *ruka* tiene un sentido también político? Como que sea de reivindicación, de presencia. . .

Pedro Valenzuela Yo no encuentro difícil esa pregunta. Yo creo que es absolutamente reivindicativo. También tiene un tono político. No necesariamente con el programa de salud, pero si tú lo miras de una manera más estratégica, tú estás reivindicando tu salud. Estás marcando un hito, tú estás abriendo otras puertas, estás provocando la necesidad a la gente. Tú has sido testigo. . . por ejemplo, viene gente tanto mapuche como no mapuche. Viene gente tanto de la comuna como no de la comuna. Viene gente de Santiago como de otras regiones. Viene gente de Chile como de otras latitudes del mundo. Entonces, el permanecer está aquí, pues durante tanto tiempo ya se creó la necesidad de atención con *machi*. ¿Entiendes? O el acceso a salud Mapuche. Y en el momento que tú creaste la necesidad, empiezas a demandar. Y la demanda ya se puede transformar en un movimiento político. Entonces, sí, es un referente, también tiene que ver con la demanda. Por decir “yo no estoy desaparecido, estamos aquí como pueblo viviendo y desarrollando la cultura”. También un acto político.

Eduardo Cosenza Entonces, no es la única relevancia de ese trabajo, pero es una de las relevancias que tiene.

Pedro Valenzuela Sí. Porque lo otro, si yo me salgo un poco del programa de salud y me enfoco en otros labores que tenemos como centro, como asociación, por ejemplo, el hecho de tener un electivo dentro de la universidad, también es un acto político. Porque tú estás hablando desde tu propia perspectiva como asociación o como integrante o como perteneciente a un pueblo originario y estás dando a conocer tus puntos, no los que te entregó el Estado al estudiante.

Eduardo Cosenza Claro.

Pedro Valenzuela Es un acto reivindicativo. Cada cosa que tú haces en la ciudad es un acto reivindicativo.

Eduardo Cosenza ¿Tiene también relevancia el hecho que se hace en Santiago, o en particular en La Pintana?

Pedro Valenzuela Sí. Yo creo que es un hecho relevante. Hace mucho como asociación que fortalece como pueblo. Eso.

Eduardo Cosenza Dale, terminamos. Quiere añadir algo que no tocamos?

Pedro Valenzuela No, es que podría añadirte que el trabajo en la ciudad es difícil, muchas veces incomprendido, pero a veces cuando nosotros, por ejemplo, llega gente que busca ayuda y uno ve que ha ido mejorando, que finalmente logra saltar las vallas que les pone la sociedad, la cultura, es reconfortante porque ves los progresos de las personas que llegan, ya sean enfermas físicas o espiritualmente. Entonces es una forma, como te decía yo también, de poder sobrellevar todas las dificultades que tiene esta sociedad ya bastante enferma desde mi punto de vista, sobre todo en la ciudad. Es lamentable que llegue mucha gente con temas de consumo, gente que económicamente le va mal, pero a veces enfoca su problema sobre lo económico. Entonces, se autodestruye mucho pensando en lo económico cuando no se da cuenta de que desde lo espiritual nace todo. Entonces, cuando logran entender eso es cuando uno ya siente que ha aportado un granito de arena a los vecinos, porque finalmente es para los vecinos. La Pintana, como tú bien sabes, seguramente estudiaste por ahí el censo, es la comuna más pobre del país. Y trágicamente la mayor cantidad de la población indígena está en la comuna más pobres del país. Y es un indicativo claro de que aún queda mucho por hacer. A pesar de los avances que uno visualiza, queda mucho por hacer como sociedad. Y queda mucho que avanzar como país. Eso.

Eduardo Cosenza Vale. Muchísimas gracias.

Pedro Valenzuela No, gracias a ti Eduardo y gracias por interesarte en estos temas, porque son buenos que salgan para afuera también.