

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Salud y bienestar en una iniciativa neo-tradicionalista en Chile

Health and welfare in a neo-traditionalist initiative in Chile

MARCELO BERHO CASTILLO

Universidad Católica de Temuco, Chile

CAROLINA GARCÍA NAVARRETE

Investigadora Independiente

RESUMEN Se describen y caracterizan cuatro prácticas medicinales desplegadas por miembros de un movimiento transnacional de revitalización de tradiciones espirituales amerindias en el sur de Chile. Se relevan los marcos de referencia históricos, arqueológicos, lingüísticos y etnográficos de cada una de dichas prácticas y se subrayan las respectivas significaciones asignadas a éstas alrededor de la salud y el bienestar. Igualmente, se identifican aspectos de la estructura, función, contextos y usos en que se despliega cada una de estas prácticas, tanto en el contexto tradicional como actual en el que fueron observadas. Por último, se infieren algunas propiedades significativas de estas prácticas, las cuales permiten sostener la existencia de una medicina espiritual.

PALABRAS CLAVE Salud; bienestar; ceremonias de medicina; espiritualidad.

ABSTRACT This work describes and characterises four medicinal practices used by members of a transnational movement to reinvigorate Amerindian spiritual traditions in southern Chile. We discuss the historical, archaeological, linguistic and ethnographic frames of reference of each of these practices and underline the significations assigned to them in terms of health and welfare. We likewise identify aspects of the structure, function, contexts and uses in which these practices are deployed, both in the traditional context and the current context in which they were observed. Finally, we infer some of their significant properties, on the basis of which the existence of spiritual medicine can be sustained.

KEYWORDS Health; welfare; medicine ceremonies; spirituality.

Introducción

El artículo releva la significación de prácticas y conocimientos medicinales amerindios apropiados por un grupo neo-tradicionalista transnacional con presencia en el sur de Chile. Este grupo, denominado Iglesia Nativa del Fuego Sagrado de Itzachilatlan (en adelante FSI), reivindica y adopta distintos aspectos de la espiritualidad amerindia, especialmente lakota, mexicana, tolteca, andina y amazónica. Al igual que otros movimientos en las Américas, como la mexicanidad (Arias, 2012) y el new age (Sarrazin, 2012), el FSI apropia prácticas, conceptos, objetos y actitudes que subrayan los contenidos religiosos de las tradiciones que rescata. Sin desconocer esta base¹, aquí nos enfocamos en los aspectos menos tratados al interior del FSI, referido a la cuestión de cómo es que algunas prácticas de este movimiento constituyen fuentes significativas de salud y bienestar para quienes las realizan. Más concretamente, buscamos responder a la cuestión sobre cuál es la especificidad de las experiencias de salud y bienestar que constituyen dichas prácticas. Para esto, nos basamos en los resultados de una investigación de campo antropológica realizada por los autores entre enero de 2016 y diciembre de 2017 en Kitralma, escenario donde se encuentra el centro ceremonial del FSI Chile, ubicado en el valle del río Huirilil, al noreste de Curarrehue, en La Araucanía andina lacustre². Durante la investigación efectuamos observación participante en diversas ceremonias y reuniones grupales; recorrimos e identificamos los lugares significativos que componen el espacio donde se sitúa la iniciativa; conversamos con participantes en las ceremonias y entrevistamos a los líderes y promotores nacionales del FSI. Nuestro enfoque pone de relieve la perspectiva de los actores, entendida como la forma a través de la cual éstos constituyen el mundo en el que viven, dotándolo de sentido, valor y realidad. El enfoque resalta el marco de significación de los participantes en las ceremonias, en tanto “universo de referencia compartido –no siempre verbalizable– que subyace y articula el conjunto de prácticas, nociones y sentidos organizados por la interpretación y actividad de los sujetos” (Guber, 2004, p. 74).

1. En otro trabajo daremos cuenta de los principios centrales del ethos y cosmovisión del FSI y su capacidad para orientar y plasmar la creación de una geografía sagrada alterna en el contexto bajo estudio.

2. Investigación realizada en el marco del proyecto Fondecyt 1150944, financiado por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile, entre 2015 y 2018.

En particular, analizamos cuatro prácticas ceremoniales que son parte esencial del repertorio espiritual del FSI en Kitralma, las cuales presentan dimensiones terapéuticas que buscamos comprender mediante una articulación adecuada entre “conceptos de experiencia próxima y distante” (Geertz, 1994). Además, situamos dichas prácticas respecto de sus raíces lingüístico-culturales, arqueológicas, históricas y etnográficas, y abordamos cada una de ellas, atendiendo a sus actuales usos, actores y circunstancias en que se despliegan. Finalmente, damos cuenta de las características más sobresalientes de estas prácticas, de manera de avanzar hacia una comprensión inicial de las experiencias de salud y bienestar que ellas procuran.

Neo-tradicionalismo amerindio en Chile

El FSI fue fundado a comienzos de 1990 en México por Aurelio Díaz Tekpankalli y Alfonso Pérez Tenoch. Su presencia en Chile data de inicios del tercer milenio, cuando comienzan a celebrarse ceremonias lakota³ resignificadas por los líderes del movimiento. El FSI es una iglesia en un sentido sociológico clásico, erigida en virtud de una comunidad de sentimientos y valores solidarios sobre las cosas sagradas y profanas, cuya finalidad principal concierne al rescate y preservación de la espiritualidad amerindia tradicional, contenida en el Camino Rojo (Red Road) o Camino del Corazón. Según Alce Negro, líder espiritual lakota (oglala) de la primera mitad del siglo XX, el Camino Rojo fue dado por *Wakan Tanka*, el Gran Espíritu, para enlazar el Norte con el Sur. “Es la vía buena y recta, pues para los indios, el Norte es Pureza y el Sur es Vida” (Alce Negro y Brown, 2002, p. 48). Dada la resignificación actual que se hace desde el FSI es que nos refiramos a esta organización y su expresión en Chile, como una iniciativa neo-tradicional.

Desde el 2007, el FSI cuenta en Chile con un amplio centro ceremonial situado en Kitralma, el que está conformado por un teokalli o templo central, dos círculos de danza (del sol y de la estrella), montaña para búsqueda de visión e inipis (o temazcales). Además, cuenta con sectores residenciales, zona de campamento, y espacios comunes de encuentro y sociabilidad.

Los participantes son hombres y mujeres de todas las edades, con una mayor presencia de jóvenes y adultos de 25 a 50 años, nacionales, extranjeros e indígenas, de estratos socioeconómicos medios y altos (salvo los últimos actores), que buscan la realización espiritual, así como la sanación y la ampliación de la conciencia. De los participantes nacionales, la mayoría tiene educación superior y reside en la zona centro y sur del país. Algunos de ellos son migrantes utópicos asentados en el área

3. Los lakota son uno de varios pueblos originarios de Norteamérica, situados en los valles centrales de Estados Unidos y Canadá. Es el nombre que se dan a sí mismos los sioux occidentales y que comprendía a siete tribus: oglala, brules, minneconjous, hunkpapas, dos calderas, sans arc y pies negros (Neihardt, 2018).

andino-lacustre de La Araucanía (Zunino, Hidalgo y Zebryte, 2013), que buscan vivir más cerca de la naturaleza y alejados del ritmo de vida de las ciudades. Entre ellos conforman agrupaciones denominadas “familias”, basadas en vínculos de amistad y empatía, cada una con un líder con una responsabilidad moral y ritual.

Para lo que aquí nos interesa, nos enfocaremos en quienes asisten a Kitralma anhelando sanación. Dado que este propósito se encuentra estrechamente enlazado con los otros dos, nuestra aproximación no se enfoca exclusivamente en términos de la salud.

Medicinas en Kitralma

Para los miembros y adeptos del FSI, Kitralma ofrece un conjunto de espacios, prácticas y conocimientos terapéuticos a través de los cuales se aborda la salud - enfermedad desde una perspectiva amplia e integral. Para los líderes del movimiento, cada persona es protagonista de su proceso de sanación y cada una sabe intuitivamente qué hacer o dónde buscar al respecto. Para ellos, los conceptos de medicina conciernen a todo aquello que produce una buena influencia. La medicina se entiende presente en todos los elementos de la naturaleza y también a través de la acción humana. Sin desconocer la entidad de las afecciones físicas y orgánicas, la medicina estaría anclada a la ética y la posibilidad de vivir bien, realizarse y trascender espiritualmente.

Para comprender más acerca de estos principios, ideas, y prácticas terapéuticas, ofrecemos a continuación una descripción de las principales ceremonias presentes en Kitralma, atendiendo a los contenidos terapéuticos más significativos que las constituyen.

Temazcal o inipi

El término temazcal proviene de la voz náhuatl *temazkalli* -*tema* es baño y *kalli* casa. Según el abate Molina (1571; tomado del Gran Diccionario Náhuatl), el temazcal corresponde a una “casilla como estufa, donde se bañan y sudan”⁴. Fuentes especializadas, se refieren a una práctica social, terapéutica y ritual pre-hispánica, ampliamente extendida en Mesoamérica y Norteamérica, consistente en el baño de vapor de agua o baño de sudor (Cervantes, Franco, García y López, 2007; Heuzé y Luengas, 1992). Asimismo, el término designa la estructura arquitectónica pre-hispánica y colonial empleada para el baño de sudor con fines higiénicos, terapéuticos y religiosos en casi la totalidad del área mesoamericana (Alcina, Ciudad e Iglesias, 1980). Durante la colonia, en México, fue prohibido por las autoridades eclesiásticas y administrativas

4. Recuperado de <<http://www.gdn.unam.mx/termino/search?queryCriterio=temazcalli&modulo=termino&action=search&queryEnDiccionarios%5B%5D=0&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>>

de la corona como rito sacrílego e inmoral, quedando reducido a un uso terapéutico asociado al ciclo reproductivo femenino (Heuzé y Luengas, 1992).

Inipi o *inikagapi*, por su parte, es el término lakota empleado para designar el rito de purificación de mujeres y hombres -donde *i* significa “por medio de”, *ni* “vida o respiro”, y *kagapi* “la causa”. En palabras de Alce Negro, el rito era realizado desde sus inicios para renacer y acercarse así a los poderes de *Wakan Tanka*, el Gran Espíritu. Su ejecución procedía “antes de todas las grandes empresas que nos exigen ser puros o fuertes” (Alce Negro y Brown, 2002, p. 83). La purificación se obtiene propiciando los poderes de las cuatro direcciones del universo. Según Alce Negro, la purificación provista en el *inipi* conduce al bienestar de los participantes, el pueblo y la humanidad. En la actualidad sus usos se intensifican entre los indígenas de México, Estados Unidos y Canadá, donde comprenden fines religiosos, terapéuticos y de rehabilitación social. Según Heuzé y Luengas (1992, p. 98), “el ambiente materno y primigenio [que presenta el temazcal] permite a veces catárticamente la cura del cuerpo, la mente y el espíritu”. El temazcal mexicano

“actúa depurando las vías respiratorias y el aparato digestivo y tonificando el sistema nervioso, así como también ayuda en problemas óseos, musculares y ginecobstétricos a través del calor del baño y las propiedades curativas de las distintas plantas medicinales que en él se utilizan” (Cervantes et al., 2007, p. 2).

Autores estadounidenses entienden el *inipi* como una ceremonia capaz de restablecer de forma inmediata y potente un balance espiritual, mental y físico, cuyo uso ha sido incorporado a los programas de sanación para indígenas y no indígenas que buscan alternativas integrales a sus problemas de salud (Waegemakers y Pelech, 2007). Para estos autores la ceremonia ayuda a los participantes a aumentar su sentido de espiritualidad -en términos de adquirir mayor coherencia existencial y conexión entre ellos. Otros autores se refieren a los aportes del *inipi* en la recuperación de personas con problemas de drogas y alcohol (Colmant y Merta, 2008; Coyhis y Simonelli, 2009), así como sobre los efectos benéficos de la ceremonia en espacios carcelarios (Gossage et al., 2011).

Anamnesis sanadora

En Kitralma el temazcal se usa principalmente para recordar el origen de la vida. Para Aurelio Díaz Tekpankalli, la primera preocupación que han de tener los seres humanos concierne a la de conocer su origen. El temazcal

“está basado en el vientre de la Madre Tierra, que es donde uno es concebido, donde uno es alimentado como semilla para llegar a tener la unidad de todos los poderes del Universo... [el temazcal] es una de las primeras

ceremonias que tenemos a la hora de venir a tomar forma, a tomar fuerza, a tomar, de alguna manera, suerte en la vida” (Díaz, 1996, p. 51).

El temazcal se orienta así a recuperar una memoria primigenia que se cree está inscrita en el orden molecular de cada persona, a través de la cual se pretende una reorganización transformadora y liberadora que alivie dolores y restaure equilibrios físicos, emocionales y espirituales. De allí que se presente como un medio eficaz para limpiar y deshacer todo tipo de impurezas, sea del cuerpo, la mente o el espíritu.

En la ceremonia se honra a los cuatro elementos de la naturaleza: tierra, agua, fuego y aire, y se recrea la constitución de la vida en su totalidad. Según el líder del FSI en Chile, la ceremonia en Kitralma se inspira en el diseño lakota, a la vez que introduce algunas innovaciones. “En el rito del *onikaghe* -la cabaña de sudar- [afirma Alce Negro] intervienen todos los Poderes del Universo: la Tierra y todo lo que nace de ella; el agua, el fuego y el aire” (Alce Negro y Brown, 2002, p. 73).

En las ceremonias de temazcal en las que participamos, se hizo referencia a los cuatro elementos, así como a las cuatro direcciones del universo -en el sentido este, sur, oeste y norte-, las cuatro edades de la vida -infancia, juventud, adultez y ancianidad- y los cuatro antepasados primigenios -abuelo, abuela, madre y padre-. Todos ellos serían reflejos del Gran Espíritu, al cual el ser humano se puede acercar a través de la purificación.

La interacción entre el agua y el fuego que calienta las piedras al rojo, genera un vapor que inunda la tienda, modificando el cuerpo y la sensibilidad de los participantes. Las palabras, cantos y sonidos del tambor y la sonaja representan el aire, a la vez que “rezos” mediante los que se canalizan intenciones sanadoras. Por otra parte, la tierra es comprendida como el vientre, la contenedora y encargada de acoger a las abuelas piedras y a los participantes.

Las narrativas de los participantes de temazcales en Kitralma, remiten a la búsqueda de sanación a dolencias corporales, así como a la suturación de relaciones sociales fracturadas, pasadas y presentes. Estas narrativas emergen una vez que los participantes se encuentran al interior de la tienda, y especialmente una vez que se sale del inipi. Asimismo, encontramos narrativas que aducen razones espirituales relativas a la conexión con las fuerzas de la naturaleza, y otras orientadas en pos de la ampliación de la conciencia del mundo físico.

Los usos terapéuticos del temazcal en Kitralma se asocian al simbolismo ritual de la purificación y la “limpieza” integral. Al temazcal los participantes van a despojarse, mediante el sudor, de sus dolencias; allí dicen liberarse de manera segura de miedos, fobias, rabias, vergüenzas y pesares. “Dentro del temazcal uno se purifica, uno puede trabajar miedos, inquietudes, necesidades que uno tiene, progresivamente” (PV, K16).

La ceremonia tiene, además, la capacidad de congrega, y así, de ensamblar a los participantes en una unidad orgánica. Como nos relató una mujer que “corre temaz-

cal”, ésta es una ceremonia “para empezar cualquier cosa, para empezar una comunidad, una conversación entre harta gente, para aclarar algún problema, sanar algo en la familia” (MM, T16).

“Puertas y abuelas”

En Kitralma se celebra temazcal antes y después de rituales mayores, como la búsqueda de visión o la danza del sol. Igualmente, se efectúa en ocasiones especiales, como solsticios y equinoccios, y también de acuerdo a los distintos propósitos de sus convocantes.

Al ser concebida como la recreación del ciclo vital, la participación en la ceremonia alude a un renacimiento colectivo, bajo el precepto de que al salir de un mismo vientre materno, el de la madre tierra, salen todos como hermanos.

La ceremonia se realiza en una tienda circular en forma de iglú fabricada con dieciséis cañas de *koliwe* (*Chusquea culeou*) de dimensiones variables, en cuyo centro hay un hoyo o “útero” que sirve de altar donde se depositan las piedras incandescentes que, en contacto con el agua, producen el vapor. La tienda es cubierta totalmente con lonas para impedir que ingrese la luz, y cuenta con una pequeña puerta por la cual los participantes acceden y se ubican en su interior, siempre en dirección oeste - este.

El temazcal consta de cuatro momentos principales, llamados “puertas”, los cuales consisten en la apertura de la puerta de la tienda en cuatro oportunidades. En cada “puerta” ingresa la luz y con ello las piedras que son depositadas en el útero, ingresa el agua, y quien conduce la ceremonia reza un propósito y entona una canción. Cada nueva “puerta” se inicia con el cierre total de la tienda, momento durante el cual el temazcalero pone el agua en las piedras.

Antes de entrar a la tienda, los participantes exponen públicamente el propósito por el cual han asistido a la ceremonia. Para esto cada uno ha cogido un poco de tabaco que empuña y luego arroja al fuego del altar que calienta las piedras, esperando así que el propósito se eleve al cielo bajo la forma del humo. En seguida, los participantes se desvisten, se preparan con ropa y vestido de temazcal y se disponen en fila para entrar a la tienda, pasando primero por el humo de cedro, salvia y copal, ofrecido por el “fueguero”, y arrodillándose en seguida para entrar.

En las narrativas ceremoniales, las piedras son denominadas y tratadas como “abuelas”, porque representan los seres más antiguos que pueblan la tierra. Las abuelas representan semillas del padre sol que, al calentarse al fuego, y luego depositarse en el útero del inipi y entrar en contacto con el agua, producen la chispa de la creación. A ellas se les canta y habla, se las traslada y acomoda cuidadosamente. Asimismo, el vapor simboliza “el primer aliento” o “el primer soplo de la vida”.

Dicho de un modo esquemático, cada puerta simboliza una dirección, una virtud y un color. A estos aspectos -y según los oficiantes- pueden sumarse otros más, como

los elementos de la naturaleza, las edades de la vida y las estaciones del año. Entre una y otra puerta suena el tambor, la sonaja y las voces de los participantes entonando cantos de temazcal en lengua lakota y castellano.

El temazcal de Kitralma está basado en un diseño concebido por el líder internacional del FSI, el cual consta de cuatro puertas conformadas cada una por el ingreso de cuatro, siete, nueve o trece abuelas piedras. A diferencia de la ceremonia lakota, en que la puerta de acceso a la tienda mira hacia el este, en los temazcales en los que participamos, la puerta está siempre dispuesta hacia el oeste.

Existen varias formas de ejecución del temazcal, las cuales dependen del entendimiento alcanzado al respecto por los oficiantes, así como de la congregación de pertenencia de éstos. De acuerdo con nuestra experiencia, la ceremonia suele realizarse atendiendo a lo que sus líderes denominan la “rueda de la medicina”, la cual se organiza atendiendo a los cuatro puntos cardinales (partiendo generalmente desde el este), los colores y las virtudes asociadas a cada uno de estos puntos. La primera puerta corresponde a la puerta del este, el lugar donde nace el sol -concebido como padre-, que representa la luz del entendimiento y la gestación de la vida y la tierra, así como la humildad y el color rojo. En ella el temazcalero abre la ceremonia a través de la verbalización del propósito por el cual ésta se ejecuta -por lo cual a veces se vincula con el aire-. La segunda puerta es la del sur y las relaciones con los antepasados y el agua; se asocia con el amarillo y con la voluntad de la sangre que conforma a los seres a nivel genealógico. Luego se abre la puerta oeste, el lugar del ocaso y el reino de los misterios; es representada con el negro y tiene a la sinceridad como virtud central. La cuarta y última puerta es la puerta del norte, la cual simboliza el fuego, la fuerza y la integridad; es representada con el blanco.

Temazcaleros y participantes

En Kitralma el temazcal es conducido por una mujer u hombre temazcalero, quien ha debido iniciarse primero en el Camino Rojo y, al menos, ha debido cumplir la tercera búsqueda de visión, que la transforma en portadora de chanupa o pipa⁵.

El “fueguero” es otro rol importante, ejecutado por un hombre que se encarga de cuidar el altar del fuego, disponer las abuelas piedras, calentarlas, y conducir las hasta el inipi.

5. Instrumento sagrado que simboliza la unión entre el cielo y la tierra. Portarla y sostenerla para fumarla es sinónimo de virtud. Poseer chanupa equivale a ser una persona que empeña su palabra, alguien confiable, recto y consecuente con los principios éticos y filosóficos del Camino Rojo. En general, están fabricadas de madera con una cazoleta de piedra en forma de ave (águila o cóndor) o con diseño geométrico, en cuyo interior se deposita el tabaco que simboliza los “rezos” del portador. En la perspectiva lakota (Alce Negro, 2002, pp. 45-50), la *channonpa* es la “pipa de la paz” otorgada a los sioux por una mujer sagrada para que éstos se mantengan unidos con todo lo creado, se comuniquen con *Wakan Tanka*, obtengan conocimiento y alcancen la plenitud.

En la ceremonia participan hombres y mujeres de todas las edades, aunque también hay tiendas diferenciadas según sexo y edad, las cuales se usan estrictamente durante las celebraciones de búsqueda de visión y danza del sol. Los temazcales de mujeres se convocan especialmente cuando hay luna llena o bajo circunstancias específicas.

En todos los temazcales que participamos entraban en promedio entre 20 a 25 personas, en su mayoría gente de ambos sexos, de edades entre los 20 y 50 años. Asimismo, presenciábamos la realización de temazcales para niños, hijos e hijas de los participantes de las ceremonias de búsqueda de visión y danzas celebradas en los veranos.

Cuatro tabacos o media luna

La ceremonia de cuatro tabacos o ceremonia de la media luna es una “ceremonia de medicina” basada en el uso ritual del peyote (del náhuatl *péyotl*, *Lophophora williamsii*) que se realiza en una noche de vigilia. El peyote es usado por indígenas del norte de México y de las praderas y el suroeste de Estados Unidos, hasta el sur de Canadá (Schultes y Hofmann, 1993). En México su uso data de tiempos pre-hispánicos (hasta más de tres mil años de antigüedad, según Schultes y Hofmann (1993)), entre los wirárikas (o huicholes), rarámuris (tarahumaras), coras, tepuanis y yaquis (Escohotado, 1995). Para los wirárikas y rarámuris la ceremonia de peyote se realiza por motivos de salud, prosperidad, fertilidad, protección y religión (Schultes y Hofmann, 1993).

Su difusión entre los nativos norteamericanos data de finales del siglo XIX, a partir del movimiento de resistencia sociocultural de los pueblos de las praderas ante la invasión y genocidio europeo en sus tierras. Dicho movimiento tuvo un fuerte anclaje espiritual que condujo a la emergencia de la Iglesia Nativa Americana (INA), dentro de la cual el peyote se erigió como el corazón del culto y en la que éste es concebido como un sacramento. Según Calabrese (2001, p. 6) “la INA es un movimiento de revitalización inter-tribal y una tradición farmacológica etno-psiquiátrica que se expandió desde Oklahoma a varias tribus de los EEUU y Canadá durante todo el siglo XX”. Hoy en día es la tradición religiosa más importante de alrededor de cincuenta pueblos nativos norteamericanos (Schultes y Hofmann, 1993).

En las ceremonias de la INA, llamadas “encuentros” (meetings), el peyote es usado como una terapia culturalmente significativa que contribuye a una mejor salud, basada en la ampliación de los estados de consciencia provistos por el enteógeno y la conducción de un “Hombre de Camino” (Road Man). Su uso sacramental concierne a la importancia dada a la revelación personal a través de la experiencia ceremonial. Para los miembros de la INA, el peyote se designa comúnmente como “medicina”. Lo usan para agradecer por salud, al regreso de un viaje, al nacimiento de un niño, para celebrar su cuarto aniversario, practicar medicina o dar gracias en general (Schultes y

Hofmann, 1993). Ellos confían plenamente en la eficacia terapéutica de esta medicina y desafían las visiones que históricamente han demonizado su uso. “Algunos indios afirman que, si el peyote se usa correctamente, todas las demás medicinas son superfluas” (Schultes y Hofmann, 1993, p. 143).

Entre los indígenas de las praderas la ceremonia se realiza durante la noche en un tipi (tienda cónica propia de estos pueblos) erigido sobre un altar de media luna, construido con tierra o barro. El altar de la media luna simboliza el espíritu del peyote, evocando simultáneamente lo visible y lo invisible, lo que conocemos y lo que ignoramos. Las visiones obtenidas a través del consumo sacramental del peyote acercan al visionario a la bendición y la sanación.

Como escribió el eminente psiquiatra Menninger (1971, p. 699): “el peyote es beneficioso, reconfortante, inspirador y parece ser espiritualmente nutritivo. Es el mejor antídoto contra el alcohol que cualquier otro medio traído por los misioneros, los blancos, la Asociación Médica Americana y los servicios de salud pública” (citado en Calabrese, 2001, p. 10). Esta tesis fue corroborada por Aberle (1991) y más recientemente por diversos autores (Calabrese, 2001; Coyhis y Simonelli, 2009). Calabrese (2001), por su parte, asegura que en la actualidad la ceremonia del peyote enseña un camino reflexivo de bienestar, afirma los valores y la identidad nativa y libera a las personas de la dependencia a distintas drogas.

Rezando el tabaco en vigilia

En Kitralma la ceremonia de cuatro tabacos es la ceremonia de medicina colectiva más importante del FSI, la cual es celebrada en el marco de la búsqueda de visión anual y, eventualmente, en ocasión de los cambios estacionales de otoño - invierno y/o primavera - verano. La ceremonia tiene lugar en el teokalli o templo central de la congregación, a partir del diseño lakota adaptado según las epifanías de Aurelio Díaz Tekpankalli. La ceremonia se realiza en círculo alrededor del altar de la media luna y en ella participan hasta cien personas, iniciadas -o que se inician- al Camino Rojo, y quienes las apoyan en este propósito -denominadas “apoyos” o “pueblo”.

La ceremonia consiste en “rezar la pipa” o el tabaco, por cuanto éste es la forma como el Gran Espíritu se torna accesible a los seres humanos (Schuon, s/f). El tabaco simboliza la unión con el fuego, el poder, el misterio y el conocimiento. Esta concepción ha sido plenamente recogida por los fundadores del FSI, alcanzando su práctica un lugar destacado en el proceso ritual y en la sociabilidad de sus integrantes.

Los elementos centrales que configuran la ceremonia corresponden a los enteógenos, las palabras y la percusión, los cuales son administrados por un encargado y sus ayudantes iniciados en el Camino Rojo. El uso ritual de enteógenos corresponde a una práctica religiosa a la vez que a una modalidad terapéutica central entre los pueblos amerindios (Calabrese, 2001; Fericgla, 2000; Lynch, 2015; Schultes y Hoffman,

1993). En virtud del principio de unidad e integración de todos los pueblos y razas en una sola humanidad, afirmado por el FSI, la ceremonia de cuatro tabacos en Kitralma articula, en un mismo diseño ceremonial, enteógenos de origen mexicano, andino y/o amazónico.

Los enteógenos más usados en esta ceremonia corresponden al tabaco (*Nicotiana tabacum*), el aguacoya (o San Pedro, *Trichocereus pachanoi*), la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y el peyote. Se trata de vegetales definidos como plantas sagradas, de poder o maestras, que tienen la facultad de sanar mediante la conexión espiritual del participante con el Gran Espíritu. Mientras que el tabaco está siempre presente en la ceremonia, los demás enteógenos son usados de manera específica⁶, de acuerdo con el momento de la búsqueda de visión⁷.

Como ocurre en los contextos originarios donde se emplean enteógenos, en la ceremonia de cuatro tabacos que se celebra en Kitralma, su uso está programado dentro de un guión ritual. Quien conduce -llamado "hombre o mujer-medicina"-, abre la ceremonia estableciendo el marco general de ésta. Para esto se vale de un cigarro de tabaco liado en hojas de maíz e insta a cada participante a liar y encender su respectivo cigarro, pensando deliberadamente en el propósito o intención que cada cual lleva consigo a la vigilia. Este primer tabaco representa el tabaco de la intención, luego del cual, el maestro de ceremonia toma para sí la medicina y la ofrece a cada participante, circulando en el sentido de las manecillas del reloj, partiendo desde el oeste. Cuando todos han tomado la medicina, se inicia una ronda de cantos a cargo de los iniciados y de quienes desean hacerlo. Este acto se efectúa siempre con una sonaja y un bastón ritual, al son del tambor de agua que lleva uno de los ayudantes.

El segundo momento, pasada la medianoche, corresponde al movimiento del tabaco del agua de lluvia (o agua vertical), que simboliza las fuerzas masculinas del universo. En este momento ya es posible sentir los efectos de la medicina, perceptibles a través de los suspiros, quejidos y "alivios" (o vómitos) de los participantes. En el tercer momento, hacia las 4 o 5 de la madrugada, en los albores del día a través de Venus, el líder enciende el tabaco del misterio, el cual es conocido también como el tabaco del poder o del espíritu. En ese momento, el maestro de ceremonia moja plumas de águila esparciendo el agua hacia las siete direcciones⁸, mientras gira alrededor del altar del fuego. Finalmente, antes del amanecer se da paso al tabaco del agua madre, símbolo

6. Mientras en el norte y la zona central de Chile se encuentra San Pedro, el peyote y la ayahuasca son enteógenos importados que circulan en las redes transnacionales del FSI (Caicedo-Fernández, 2015).

7. Durante la búsqueda de visión en Kitralma, se celebran tres ceremonias de cuatro tabacos, una al inicio de la búsqueda, otra al medio, llamada ceremonia del "ombligo", y otra al finalizar, cuando los últimos "buscadores" descienden de la montaña.

8. Además de los cuatro puntos cardinales, se incluyen el arriba del cielo, el abajo de la tierra y el centro del corazón de la vida.

de las fuerzas femeninas del universo, presente en los ríos, esteros y vertientes, el agua del cuerpo, los lagos, lagunas y formas de vida horizontales. Este momento incluye un espacio de manipulación y contacto con alimentos, en el cual se producen los rezos más elocuentes y emotivos del proceso ceremonial, a cargo de una o dos mujeres que consagran el agua y los alimentos. Tras estos rezos, un grupo de mujeres escogidas o auto-escogidas para la ocasión reparten los alimentos sagrados, que aguardan en el altar de la media luna en el siguiente orden: agua, granos de maíz o trigo mote, carne cocida y frutas de estación. Los alimentos circulan entonces de mano en mano en el sentido de las manecillas del reloj.

Visiones para sanar, agradecer y celebrar

La ceremonia de cuatro tabacos se orienta a producir sanación mediante la alteración del estado normal de consciencia inducido por el uso ritual de enteógenos, palabras -bajo la forma de rezos-, cantos y percusión. Los rezos son plegarias en las que se exalta la naturaleza y las cualidades y virtudes que ésta puede enseñarle a los seres humanos, las que ya han sido codificadas en el conocimiento ancestral amerindio. A veces los rezos toman la forma de un relato mítico cuyos protagonistas son los elementos primordiales que conectan a los participantes con el origen del universo y la vida. Otras veces, en tanto, remiten a las visiones y entendimientos obtenidos durante la ceremonia.

La ceremonia tiene una orientación colectivista de inicio a fin, la cual es propiciada por el líder ceremonial en base a las normas rituales, de cuyo cumplimiento es responsable. Su desarrollo durante la noche es extenuante, pues los participantes son enfrentados a molestias físicas y sentimientos profundos, sublimados o negados por la conciencia ordinaria. Muchas veces las molestias físicas se traducen en “alivios” de parte de los participantes. Cuando esto ocurre sobrevienen los efectos visionarios y los participantes son envueltos por lo que se entiende es el “espíritu de la medicina”, experimentando episodios de intensa incursión psíquica y sentimientos de plenitud, paz y armonía con todo y todos.

Coincidimos con Calabrese (2013) en que la ceremonia tiene efectos terapéuticos en dos sentidos. Por un lado, al vivir una “pequeña muerte y renacimiento” mediado por el “espíritu de la medicina”, el participante se enfrenta a sus miedos y a la necesidad urgente de resolverlos. Por otro lado, la medicina conduce al participante a un entendimiento auto-evidente de su situación vital, el cual estimula imperiosamente la reflexividad y el deseo de encontrar un camino de equilibrio y coherencia existencial. Este camino es el que conduce a superar distintos problemas emocionales y relacionales.

La atmósfera que el ritual genera -con las cavilaciones que la medicina impulsa-, el fuego encendido, el incienso de cedro, salvia y copal, los cantos y la percusión cons-

tante, articulan un tiempo-espacio de alteridad en el que emergen visiones reveladoras que generalmente ejercen efectos benéficos sobre los participantes. Según una iniciada chilena, en la ceremonia “te enfrentas a cosas incómodas que pueden ocurrir, tanto digestivas como emocionales, de todo tipo, pero es en pos de un desarrollo personal” (CR, P16).

Si los participantes en la ceremonia se encuentran bien de salud, mantienen relaciones armónicas consigo mismos, los demás y las fuerzas vivientes, entonces la ceremonia sirve como una instancia de agradecimiento y celebración. Las narrativas al respecto se orientan a honrar los elementos, especialmente el agua, como una metáfora que habla de las virtudes más anheladas: pureza, transparencia, sanación, limpieza, humildad, compasión, luz, protección, constancia, etc. En una de las ceremonias en las que participamos, los iniciados subrayaron la importancia de recordar la memoria ancestral del agua, en tanto registro de los hechos elementales de la vida, la historia del universo, su origen y formación. Contaron la historia del temazcal del rayo, en la que un cometa proveniente del espacio chocó con la Tierra y formó las aguas madres de la vida. Igualmente, reforzaron la idea de agradecer cotidianamente la presencia del agua en la vida. En esta narrativa emergen al menos dos ideas: la idea del agua como un modelo a seguir por la persona. Como el agua, se espera que la persona sea constante, transparente y humilde. Por otra parte, la idea del agua como agencia que hay que cuidar y preservar a través de la acción concreta.

Hombre o mujer-medicina y sus ayudantes

Como indicamos anteriormente, la ceremonia es conducida por un hombre o mujer-medicina, quien en Kitralma corresponde al líder del FSI de Chile, a quien los fundadores del movimiento a nivel internacional le han asignado la responsabilidad de conducir este mandato. En la ceremonia el “hombre-medicina” se encarga de designar al “hombre del fuego” o “fueguero” y a otros tres ayudantes quienes, en conjunto con él, se ubican en el círculo del templo formando una estrella de cinco puntas, con el líder en el oeste. El “hombre del fuego” vela porque nunca falte fuego en el altar de la media luna. Allí plasmará diseños específicos (siete flechas, pájaro del agua, águila y corazón) asociados a los momentos ceremoniales. Él puede designar, a su vez, a un ayudante para efectos de mantener la fogata, transportar brasas o apoyarlo cuando sea necesario. Asimismo, refuerza el propósito ceremonial a través de un rezo con tabaco, de acuerdo con la instrucción que recibe para estos efectos de parte del “hombre-medicina”.

Los otros ayudantes velan porque la ceremonia se realice sin exabruptos durante la vigilia. Dentro de las tareas que cumplen se encuentran las de acomodar a los participantes en el círculo, asistir al “hombre del fuego”, y auxiliar a los participantes que “alivian” por efecto de la medicina.

Búsqueda de visión y montaña de visión

La búsqueda de visión constituye una práctica espiritual ampliamente extendida entre los pueblos amerindios de norteamérica, cuya presencia ha sido documentada desde los albores de la etnología subcontinental. Según Benedict (1971), la búsqueda de visión es una práctica característica de los pueblos de las praderas, tales como los cheyenne, los pawnee, los cree, los lakota oglala, al noroeste, los apache y los taos (pueblo), al sudoeste de Estados Unidos. Según la autora,

“había hombres adultos que salían tras de las visiones. A veces permanecían inmóviles, con las manos atadas atrás, o estaqueaban un lugar pequeño del cual no podían moverse hasta haber recibido la bendición. A veces [...] vagaban por regiones distantes, lejos, en terreno peligroso. Algunas tribus elegían precipicios y lugares especialmente asociados al peligro. En todo caso, cada hombre iba solo; si buscaba su visión mediante la tortura alguien debía ir con él y atarlo al palo del cual debía balancearse, hasta tener su experiencia sobrenatural. [...] Todo hombre que deseaba fortificación general o éxito en aventuras particulares, buscaba a menudo visiones. Eran necesarias para los pasos de la guerra y para las curaciones y para toda suerte de ocasiones variadas: para buscar el búfalo, para dar nombres a los niños, para el duelo, para la venganza, para encontrar cosas perdidas” (Benedict, 1971, p. 77).

La autora señala que las visiones provenían de sueños y estados alterados de conciencia alcanzados mediante el ayuno, la tortura y el consumo de enteógenos. Las visiones eran transmitidas por animales, hombres-animales y espíritus, quienes enseñaban los misterios a los visionarios. La adquisición de una visión por parte de los buscadores era reconocida como una poderosa medicina que cuidaban celosamente y que simbolizaban con un hueso, piel o pluma del animal espiritual.

Para Alce Negro, la búsqueda de visión, al igual que el inipi, es uno de los siete “ritos secretos” de los sioux. En lengua lakota, la palabra *hanblecheyapi* designa la imploración de una visión, la cual “es, en cierto modo [según el sabio lakota], el centro de nuestra religión”, “dan fuerza y salud a nuestra tribu” (Alce Negro y Brown, 2002, p. 87). La imploración de la visión era practicada antiguamente de forma periódica por hombres y mujeres que buscaban sortear pruebas, alcanzar favores, agradecer y adquirir conciencia cósmica. Según Alce Negro, “la razón más importante para implorar es [...] que ello nos ayuda a darnos cuenta de nuestra unidad con todas las cosas, a comprender que todas las cosas son nuestros parientes” (Alce Negro y Brown, 2002, p. 88).

En la adquisición de la visión lakota, el buscador ofrece su propio cuerpo al Gran Espíritu. Previo a ello, el buscador se entrega al rezo, la ofrenda de tabaco y la purificación en el inipi, como parte de un complejo racimo de acciones que hablan acerca de la unidad e indivisibilidad de los seres y fuerzas de la naturaleza y el mundo espiritual.

Sembrando visiones para vivir bien

De acuerdo a lo observado, la búsqueda de visión se realiza en cualquier lugar más o menos apartado que permita al buscador enfocarse en su imploración. Que en Kitralma este lugar sea la montaña, es una feliz coincidencia con el ideal lakota de la búsqueda. Para los líderes del FSI -y de acuerdo con Alce Negro- la montaña es comprendida como un espacio privilegiado donde alcanzar u obtener una visión. La experiencia tiene lugar durante el verano como parte del proceso ceremonial anual programado por el FSI de Chile -el cual incluye danzas colectivas, temazcales y ceremonias de medicina. Ella es conducida siempre por un líder, el más anciano o el responsable de guiar e instruir a los buscadores. En Kitralma, corresponde al líder del FSI en Chile, quien recibió el mandato de manos del líder internacional del movimiento, hace casi dos décadas. Por otro lado, los buscadores de visión son hombres y mujeres que sienten la necesidad genuina de implorar al Gran Espíritu -o a quien estimen-, una visión para su vida, salud, entendimiento y relaciones.

Para los líderes y adherentes del FSI en Kitralma, la búsqueda de visión es el proceso más importante en la iniciación al Camino Rojo. El proceso se inicia con la decisión personal que cada buscador toma de manera consciente y autónoma de “subir a sembrarse a la montaña” para “obtener una visión”. Esta decisión queda respaldada en un documento con la firma de cada buscador en el que expresa su libre consentimiento de participar en el proceso ritual⁹.

La experiencia consiste en la separación radical -aunque temporal-, física y social del buscador respecto de los demás miembros de la congregación. Este acto se produce después de la participación del buscador en una ceremonia de medicina de cuatro tabacos y la purificación de temazcal. Ambas ceremonias preparan al buscador para lo que vendrá cuando “esté sembrado en la montaña”, y en ellas los ya iniciados dan consejos a los buscadores y profieren rezos en sus nombres para que resistan los embates de la montaña.

En Kitralma, la búsqueda de visión es un proceso conformado por cuatro momentos, desplegados una vez al año en la época estival. El proceso total tiene una duración de cuatro años, pudiendo en algunos casos, prolongarse uno o más años, según las circunstancias. El ciclo consta de cuatro, siete, nueve y trece días durante los cuales el buscador permanece en silencio en la montaña, sin comida ni agua, en un espacio reducido, del cual no puede salir, so pena de concluir ahí mismo su búsqueda¹⁰. Cada buscador lleva consigo ropa y abrigo de fibras naturales, bastones, una bolsa de tabaco y un gran atado de 365 saquitos rellenos con tabaco que representan los rezos para

9. Asimismo, cada buscador tiene la opción de subir libremente -o sin compromiso- sólo una vez.

10. En países México o Ecuador, la búsqueda de visión se realiza también en cuatro momentos, con la diferencia de que cada uno de ellos es de cuatro días.

cada día del año. Los rezos son los deseos, sueños, compromisos, acuerdos, motivos y valores que el buscador afirma o establece para sí y todas sus relaciones. Algunos buscadores también llevan consigo objetos significativos, como piedras, plumas o plantas.

En las búsquedas de siete, nueve y trece días, los buscadores reciben la visita de “apoyos” que les llevan fruta y aguacoya, precipitando de este modo la consecución de visiones. Mientras tanto, el “pueblo” o campamento los alienta a través de cantos al amanecer y atardecer, así como con ofrendas de tabaco y rezos en cada uno de los días que dura el proceso de búsqueda. Todo ello es muy agradecido por los buscadores, para quienes representa la medicina de la familia, el sentimiento de ser parte de un colectivo en el que todos se reconocen como parientes.

Cuando completan los días correspondientes a cada búsqueda, los buscadores que bajan de la montaña son recibidos por el “pueblo” y los líderes. Cuando se termina la búsqueda de quienes completan trece días, se les recibe en un ambiente festivo, con cantos y danzas alegremente realizadas por las mujeres. Se les corona con flores en sus cabezas, luego de esto ingresan al inipi, donde “se les devuelve la palabra” y se los reintegra al orden colectivo. Posteriormente, después de comer y beber son invitados al “círculo de la palabra”, espacio en el cual comparten sus visiones con el “pueblo” y los líderes.

La montaña que cura, conecta y orienta

En Kitralma, la búsqueda de visión se realiza motivada por la sanación, el entendimiento y la conexión profunda con las fuerzas del universo. Según los iniciados, la sanación que brinda la montaña es integral, pues abarca los distintos planos de la experiencia. La medicina de la búsqueda de visión concierne en gran medida a la agencia que caracteriza a la montaña.

“La montaña es la que cura [en ella puedes] acordarte del agüita y de la familia y aprender a respirar y rezar y mirar bien, desde arriba. Llega mucho entendimiento... Y pues dar toda la vuelta y recordar los cuatro pilares de la humildad, de la voluntad, de la sinceridad, de la integridad, conforme lo vas viviendo en tu proceso de subir la montaña y tomar la medicina” (PV, K16).

La montaña le da a cada buscador lo que necesita para obtener sanación. “Después de la medicina estuve como así... soltar la espalda, toda mi parte derecha en la tierra. Así que la montaña me abrazaba y me decía: “eso sana”” (JA, K17). Una joven buscadora que subió a la montaña por siete días relató que durante el tercer y cuarto día se apoderó de ella “un dolor total en los músculos, completo, sin poder dormir durante dos noches, rezando para aliviar el dolor”. Atribuyó este episodio a “las toxinas que están saliendo de la ciudad, el alimento, el alcohol, las fiestas de fin de año, todo sa-

liendo para afuera. Y al entender que esto era simplemente el cuerpo limpiándose, el dolor se detuvo” (ME, K17). La misma buscadora siguió contando que al quinto día, al recibir la aguacoya, ella recordó que cuando era niña una vez le preguntó a su abuela si la podría visitar después de morirse. Un año después la encontró muerta en su casa. La escena la petrificó de susto, de manera que, para evitar sentirse aterrada, le rezó para que no la visitara. Entonces, cuando subió esta vez, en la montaña evocó nuevamente dicha escena y pudo pedirle a su abuela que la visitara, pues ya no sentía miedo. “De ahí entré en un sueño lúcido y empecé a conversar con mi abuela y a preguntarle por qué no puedo rezar, por qué no puedo expresar lo que me pasa en el interior” (ME, K17). A raíz de esta conversación comprendió qué le pasaba y, por este medio, tomó cartas en el asunto, superando así un miedo paralizador que arrastraba desde pequeña. Según sus palabras, se “purificó del pasado” y aprendió a conversar con los espíritus, al entender el poder que tienen los rezos.

En su primera búsqueda de visión, un joven explicó que “cuando llegó el abuelo [aguacoya] volví a meditar sobre la humildad, sobre lo que significa cuidar mi cuerpo, mi casa, de lo poco que lo he hecho muchas veces” (HC, K17). Tras bajar de su segunda búsqueda de visión, una joven manifestó su total agradecimiento a la montaña porque la llenó de paz y tranquilidad interior, satisfaciendo su imploración. De acuerdo a una iniciada experimentada, la montaña de visión enseña a valorar los elementos que procuran la vida:

“si tú tienes consciencia de que gracias a eso estás vivo, ya hay un cuidado, o sea, te entrego un vaso de agua con un cuidado; hay cuidado al encender un fuego, tú sabes que estás encendiendo a un espíritu ahí en tu casa y que hay un cariño distinto; lo mismo con el cuidado de la tierra y al soplar, al respirar, hay otro entendimiento” (CR, P16).

A veces la sanación se produce en nombre del cuerpo social. “Empecé a pensar [...] y me sentí totalmente amada, así como género de mujer, no así yo individual, no [...] y empecé una sanación a mi útero, para todas las generaciones que venían”. Esta visión hacia adelante se expresa también respecto de los antepasados, de manera que las alianzas o los nuevos acuerdos con ellos traen bienestar y belleza. “Me acordé de mi taita que era del sur, de estas tierras [de La Araucanía] y también hice una alianza con él [y mis abuelas]. Y estuve en las faldas de la abuela, acurrucada con mi taita y de verdad fue hermoso” (MC, K17).

El entendimiento al que hacen referencia los iniciados en Kitralma concierne a la adquisición de la verdad y belleza -valores éstos que afirma el Camino Rojo. Durante su búsqueda de visión de siete días, un iniciado pudo ver que “un pajarito era voluntad moviéndose, un pasto creciendo, un árbol. Todo era voluntad”. Entendió también “cómo esa humildad, que no es como la modestia, la humildad de cómo cuidar mis funciones corporales, mi espacio, mi casa, [es] la [voluntad que] quiero caminar”

(HC, K17). La montaña enseña, por tanto, el sentido de la moderación, la sobriedad y el autocuidado para la vida.

La montaña de visión y la imploración que realizan los buscadores en ella son, respectivamente, la condición y el método para alcanzar la memoria primigenia de la libertad: “la memoria de dios, con toda la fuerza creativa de la tierra manifestándose y recreándose continuamente en nosotros mismos” (CB, K17). Esta memoria faculta a los buscadores a refinarse a sí mismos y de este modo a sanarse.

“Si vamos a sufrir con el hambre, quizás con la sed o con la soledad o con los dolores del cuerpo es porque es lo que andamos trayendo. Pero, justamente el hecho de poner los pies en la tierra, reconocer las raíces, el atrás de alguna forma y entrar a resolvernlos aceptando el dolor, nos permite estar en otra fase, en otro nivel. Cuando tienes un dolor muy grande, pero muy grande y se lo ofrendas a la tierra, en ese minuto, o en ese segundo, el dolor termina” (CB, K17).

Esta conexión es una consecuencia del carácter hierofánico que los iniciados le atribuyen a la montaña. En sus narrativas iniciáticas, los buscadores se refieren a la montaña como un espacio privilegiado para el entendimiento de que cada cual está indisolublemente ligado a las demás formas de vida.

“Sentí como si mi cuerpo de alguna forma entraba como raíces de árbol a la tierra y me di cuenta que todos somos uno y que hay una unidad, y sentí que pude estar así en el arbolito, en la plantita, en los insectos, en la gente amada. Fue muy lindo ese entendimiento de que, en verdad, así profundamente, somos todos uno” (HC, K17).

Para los buscadores la montaña crea la conexión con la naturaleza a través de la ruptura con la temporo-espacialidad de la vida cotidiana urbana en la que viven la mayoría de quienes llegan a Kitralma. Para algunos iniciados, la búsqueda de visión los ha inspirado en la vida, brindándoles pautas para vivir bien, superar traumas o conflictos personales y familiares, alimentar la creatividad y propiciar la belleza que trae aparejada la vida.

Danza del Sol

La danza del sol es, como su nombre lo indica, aquella que se ejecuta para honrar al sol, considerado el padre de la vida. Se trata de una práctica presente desde hace siglos entre los pueblos de las praderas de Estados Unidos. Entre los lakota, la “danza que mira al sol” -*wiwanyag wachpi*- era otro de los “siete ritos” secretos que un hombre santo de dicho pueblo recibió a través de una visión. Según Alce Negro, la danza del sol es una manera de rezar y, más concretamente, “una ofrenda de nuestros cuerpos y nuestras almas al Gran Espíritu” (Alce Negro y Brown, 2002, p. 112). Tradicionalmen-

te, la danza era ejecutada sólo por los hombres en el solsticio de verano. Tenía lugar en un pabellón circular (hecho de postes ahorquillados), especialmente construido para dichos efectos, en cuyo centro se erigía un árbol sagrado (de álamo) en torno al cual se realizaban las ofrendas. Éste árbol representaba a la tribu, el centro de los poderes del universo, la pipa sagrada y el Camino Rojo. Respectivamente, el pabellón, los postes y el árbol en el centro del círculo, remiten al universo, la creación y el Gran Espíritu (ver Alce Negro y Brown 2002, p. 122). La ceremonia se ejecutaba en ayuna durante cuatro días y consistía en danzar alrededor del árbol sagrado en el sentido de las manecillas del reloj, desde el oeste, pasando siempre por el centro, de manera de formar una cruz. El último día, los danzantes procedían a perforar su cuerpo ofrendando así lo único y más valioso de sí: su propia piel y sangre.

Actualmente la danza del sol lakota se realiza más allá de sus fronteras geográficas y culturales, a partir del movimiento del Camino Rojo del FSI y otros movimientos de la mexicanidad (Arias, 2012). En este contexto, los líderes internacionales del FSI que han llevado la danza a otras latitudes mantienen el propósito por el cual ésta fue creada, y que concierne a agradecer a las fuerzas vivientes del universo y pedir por la unidad colectiva.

Círculo y centro para la armonía

En Kitralma la danza del sol -llamada también danza de la paz- se realiza una vez al año, durante el verano. La danza se ejecuta en un espacio especialmente diseñado, una cancha de unos 15 metros de diámetro, cubierta completamente de pasto verde, cuyos límites se hallan marcados por piedras y bastones con cintas con los cuatro colores principales del Camino Rojo (negro, blanco, rojo y amarillo), asociados a las cuatro direcciones de la tierra. Al centro de este círculo se encuentra el Árbol de la Vida, el eje del mundo, concebido como “el centro del universo, la conexión entre el cielo y la tierra, la pipa, la chanupa, lo masculino y lo femenino en armonía por la nación” (APG, K16). En cada dirección hay una puerta, de manera que en el centro del círculo convergen las fuerzas que acuden desde cada una de las direcciones, que representan también edades y virtudes. Al lado sur del círculo se ubica la “casa del tambor”, donde se emplaza la “sociedad del tambor”, grupo encargado de “llevar el pulso” de los danzantes durante la danza. El círculo de danza está claramente alineado con los demás espacios -teokalli, altar de la media luna, inipis y círculo de la danza de la estrella- en una explanada que se extiende por cerca de unos 400 metros en dirección oeste - este, en lo que constituye el centro ceremonial de Kitralma.

Según Aurelio Díaz Tekpankalli, la danza del sol es la ceremonia en la cual “se danza al Árbol de la Vida para solicitar el poder de los espíritus, para así mejorar la relación con la vida y con los elementos. Porque la armonía con la naturaleza es necesaria para evitar la muerte y el dolor” (citado en Cruz, 2016, p. 76).

La danza del sol realizada en Kitralma tiene una duración de cuatro días en los cuales los danzantes se disponen en torno al Árbol de la Vida, al cual le amarran lienzos de colores y bolsas de tabaco o rezos, y realizan ofrendas a la madre tierra y el padre sol. Previamente a las danzas, los danzantes preparan sus rezos, comen y beben en abundancia, se acuestan y se levantan temprano. Se abstienen de tener relaciones sexuales y de beber alcohol. Durante las mañanas y las tardes de los cuatro días de danzas se purifican en temazcales de hombres y mujeres por separado. Los rezos de los danzantes consisten, al igual que en la búsqueda de visión, en amarrar 365 saquitos de tabaco, que luego envuelven en el Árbol de la Vida, como una ofrenda y a la vez una súplica al Gran Espíritu. Estos varían en color y son dispuestos en su relación con las direcciones: los rezos rojos van al este, los negros al oeste, los amarillos al sur y los azul/morados al norte. Los danzantes fabrican también los bastones que se utilizan como “guardianes” que cuidan el círculo de la danza, también identificados como “testigos” del sacrificio al que se entregan sus fabricantes.

Al iniciar la ceremonia todos los danzantes que entran al círculo efectúan ofrendas de tabaco, presentan sus chanupas y amarran sus rezos al Árbol de la Vida. Todos se presentan a las cuatro direcciones y saludan también a la sociedad del tambor, a cargo de llevar el ritmo y el canto (de origen lakota), recordando los latidos del corazón de la Madre Tierra, creando una atmósfera de inusitada ancestralidad y etnicidad.

La danza consiste en secuencias reiterativas de cuatro (o siete) movimientos, un rezo de las chanupas o pipas por el “pueblo”, en ausencia de los danzantes, para luego continuar con la secuencia de cuatro nuevos movimientos más. De este modo, buscan realizar los deseos, sueños, visiones, acuerdos y compromisos del buscador con el bienestar.

A partir del segundo día -y hasta el cuarto día-, los danzantes realizan sus ofrendas. Para esto, cada danzante es tomado de las manos por otros dos danzantes (a veces por alguien externo al círculo que él mismo ha elegido, un familiar o amigo) y, después de haber hecho el círculo completo con él, es llevado frente al Árbol de la Vida. Allí lo esperan los líderes de la danza, quienes lo recuestan encima de una piel de jaguar, con la cabeza mirando hacia el oeste, y le introducen pequeños tubos de madera y/o hueso, ya sea en el pecho -por encima de las tetillas-, en el caso de los hombres, o bien en los brazos, a la altura de los hombros, en el caso de las mujeres. Acto seguido, dichos tubos son amarrados por una cuerda a las vigas del Árbol de la Vida, la cual es jalada por el danzante a través de sus movimientos. Producto de esta tensión finalmente éste se despelleja y derrama así algo de sangre y piel a la tierra. Asimismo, los danzantes pueden jalar su cuerpo montando un caballo; otros prefieren ser alzados desde el piso mediante la fuerza de otros dos o tres hombres, amarrado a ganchos clavados en su espalda. Mientras los danzantes buscan romper las amarras de sus cuerpos, sus compañeros los azuzan con gritos y trémulos. El tambor y los cantos de la sociedad

del tambor se tornan más intensos, la atmósfera es festiva y dramática, el aire huele a cedro y salvia, la danza es más libre y espontánea, menos monótona que el primer día. Quienes hacen ofrendas lanzan gritos de alegría, sonrían y reposan un tiempo de la coreografía que prevalece durante la danza.

Estableciendo equilibrio y reciprocidad

La danza del sol desplegada en Kitralma se orienta a mantener el equilibrio y la reciprocidad con las fuerzas vivientes, visibles e invisibles, conceptualizadas en la idea de Gran Espíritu. Dado que los seres humanos se sostienen gracias a esas fuerzas, éstos han de agradecer ante ellas, dando de sí “lo único que viene de uno, un pedacito de piel, un poquito de sangre. La tierra reconoce eso, de manera que ese altar [de la danza del sol] es muy muy poderoso” (CR, P16). Según los danzantes, el agradecimiento bajo la forma de la ofrenda y el sacrificio es una forma ceremonial para vivir en armonía con la naturaleza, respetando y cuidando el orden propio de ésta. Danzar y darse en ofrenda uno mismo es una manera ideal de “poder honrar a la misma naturaleza, honrar a la vida desde un sentido espiritual y siguiendo las tradiciones ancestrales, de devolver un poco lo mucho que nos brinda la naturaleza, es la forma de estar en relación armónica con los espíritus de la naturaleza” (DL, P16).

Asimismo, la danza del sol es concebida como un rezo en movimiento que suplica al Gran Espíritu por el bienestar de la familia cósmica. En la danza del sol en Kitralma, “se está rezando por la paz en el mundo, porque no hayan más guerras, porque haya paz en el ser” (APG, K16). En el 2016 el líder internacional del FSI pidió “prosperidad y abundancia a través de la danza” (ADT, K16), agregando que la danza del sol debía de ser actualmente una danza por y para la paz.

Suplicar, honrar y agradecer son acciones que se han de ejecutar con la máxima reverencia y pureza, “por eso se hace con toda la belleza y cuidado de no pasar por aquí, no pasar por allá, con todo el honor al agua, al fuego, a la tierra, al aire, recordar que estamos para eso, para honrar” (PV, K16). Entre los cuidados que tienen los danzantes se encuentran la presentación personal y estética. Las mujeres visten cada día un vestido de color distinto, de una sola pieza, llevan peinados con trenzas, aros, collares, pulseras y tobilleras de origen lakota o andino. Los hombres lucen faldas rojas, faja, collares, silbatos de hueso y coronas de plumas y ramas.

Al igual que en las otras ceremonias vistas hasta aquí, en la danza del sol prevalece la capacidad de vencerse a uno mismo respecto de las aprehensiones y límites auto-impuestos. En este sentido, la medicina que procura la danza del sol consiste en que cada cual encuentre el poder propio de encarar la adversidad. De este modo,

“es un acercamiento al poder. Es como ir y decir “ahí está el poder, lo llamo, lo comparto, abro la puerta no más y dejo que pase”. No hay nada que ponerse a hacer, es canalizar, estar ahí, ese es el poder de la mente y el corazón” (MM, T16).

Líderes, danzantes, cantantes y apoyos

La danza del sol en Kitralma es realizada por quienes se inician en el Camino Rojo y que ya han recibido su chanupa, y más recientemente por quienes, sin poseer chanupa, sienten el llamado a danzarle al sol, y muestran un compromiso con los propósitos de la danza. La ceremonia es conducida por un líder nacional del FSI. Éste tiene lo que llaman “la bendición” o “el bulto”, consistente en una responsabilidad que es traspasada por alguien que ya recibió “una instrucción” que lo autoriza a conducir la ceremonia.

Los cantantes son los miembros de la sociedad del tambor, quienes tienen el papel de “llevar el pulso, los latidos” de la danza. Los hombres y mujeres que cantan y tocan el tambor, se purifican en el temazcal durante las danzas. Ellos se comprometen a participar en la sociedad del tambor, al menos, durante cuatro años consecutivos. Durante este período sus miembros aprenden los cantos y los significados que éstos tienen, se adiestran en la focalización y en alcanzar lo que llaman “afnación”, la voz propia de cada cual, que es también “el centro de cada uno”.

Al igual que en la búsqueda de visión, en la danza del sol participan los “apoyos” o “pueblo”, que son todos los hombres y mujeres que sienten el llamado de colaborar en la danza cumpliendo una función específica. Pueden cuidar el fuego, mantener encendido el incienso y liberar los rezos. Salvo esta última función, las dos primeras las realizan personas iniciadas en el Camino Rojo. Estas personas, en conjunto con los danzantes y los miembros de la sociedad del tambor, son las únicas a las que se les permite ingresar al círculo de la danza. Todos deben hacerlo descalzos y conducirse de manera solemne, y no pueden mirar a los ojos a los danzantes.

Hacia una medicina espiritual

Ya podemos volver a la cuestión relativa a la especificidad terapéutica de las medicinas identificadas en el contexto etnográfico. Dicha singularidad concierne a experiencias que prometen y posibilitan sanación, salud y bienestar a sus practicantes, las cuales son informadas y organizadas en términos espirituales.

Hemos visto cómo el temazcal desata sus efectos depurativos a partir de la invocación ritual de una memoria primigenia provocada por la interacción de los cuatro elementos sagrados, a la vez que induce a los participantes a adquirir consciencia de su condición existencial como parte de una unidad ontogenética.

Por su parte, la ceremonia de medicina de cuatro tabacos o media luna estimula el autoexamen y la reflexividad mediante la ampliación de la percepción ordinaria que suscitan los enteógenos mostrando, en torno al fuego, los caminos a seguir en pro del bienestar y la autoconfianza.

La montaña de visión favorece la coherencia existencial y el encuentro sui generis con las fuerzas vivas del universo inducidas por la anacoresis y la intemperie, el ayuno y la imploración meditativa.

Por último, la danza del sol resitúa a las y los danzantes respecto del lugar de cada uno en el universo y canaliza la capacidad de concentración y focalización de éstos a través del agradecimiento y la súplica en forma de ofrenda auto-sacrificial.

Podemos decir que, más que sobre agentes patógenos objetivos y patologías individuales, la medicina en Kitralma se vuelca sobre las incongruencias en las maneras de vivir en el mundo de cara a todo cuanto *potencialmente* lo constituye. Dichas incongruencias son muchas veces desequilibrios, desacuerdos y conflictos esencialmente *relacionales* que remiten a cada cual y su red de relaciones vitales, con sus parientes vivos y antepasados, la naturaleza y los misterios existenciales. Esta concepción de salud coincide con la perspectiva indígena en salud, la cual enfatiza el rol de la familia y la comunidad, la espiritualidad y las prácticas tradicionales de buen vivir y de sanación, a la vez que afirma la identidad colectiva (Walters, Simoni y Evans-Campbell, 2002).

Los líderes y practicantes del Camino Rojo del FSI en Kitralma, piensan que los elementos primordiales, las plantas, los animales, las aves y los insectos, así como algunos lugares -cuencas, rocas, peñascos- y ciertos artefactos, poseen cualidades espirituales curativas que pueden usarse para el beneficio de la vida. Para esto, sus integrantes han ido apropiando y recreando parte de los conocimientos y prácticas de los pueblos amerindios (lakota, mexica, andinos y amazónicos). Estas mixturas son coherentes con la actitud pluralista y ecuménica de los líderes del FSI, observada durante el trabajo de campo en Kitralma¹¹.

En muchas tradiciones amerindias se asigna agencia a la naturaleza y las distintas formas que toma la vida (Descola, 2012). Estas tradiciones colisionan con los principios de la ciencia y la medicina moderna, a la vez que ofrecen más y nuevos soportes de seguridad ontológica a sus practicantes. Este hecho puede comprenderse mejor a la luz del concepto antropológico de ontología, el cual acepta la multiplicidad de formas de existencia corporizadas en prácticas concretas y, en síntesis, la posibilidad de vivir otras formas de ser (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014). Iniciativas como Kitralma vehiculan formas de ser y comprender la salud y el bienestar que, a partir de la agencia atribuida a otros poderes, a los cuales se les otorgan propiedades específicas de sanación, desafían la ontología de la medicina moderna.

Sanar es transformar(se)

El concepto central de sanación visualizado en Kitralma concierne al proceso y resultado de una transformación más o menos radical de la experiencia. Las formas, recursos, métodos y técnicas orientados a alcanzar salud y bienestar exigen a la per-

11. De hecho, son una muestra concreta de la realización de la profecía del Águila y el Cóndor, la cual propone que se ha iniciado una nueva era de unidad entre todos los pueblos del norte y el sur, incluyendo los mestizos.

sona transformarse a sí misma y el mundo en el que vive. Esta doble transformación es una exigencia propia de la espiritualidad, la cual, siguiendo a Foucault (2014, p. 33),

“postula que la verdad no se da nunca al sujeto con pleno derecho. [...] Es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener acceso a la verdad. [Ésta] sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste”.

Si esto es así, entonces la salud en Kitralma es parte de un sistema de prácticas y conocimientos más amplio que podríamos conceptualizar como una medicina espiritual.

Todas las prácticas descritas aquí implican rupturas con el espacio-tiempo cotidiano. En ellas el tiempo lineal basado en secuencias horarias es disuelto y sustituido por un tiempo sagrado, cíclico y envolvente orientado a revivir el tiempo originario y adquirir consciencia de la participación en un tiempo cósmico. Por su parte, el espacio se encuentra supeditado a lo sagrado, lo puro y numinoso -manifestado en actividades ceremoniales que subvierten el orden productivo del capitalismo. Allí, las manifestaciones de la vida diaria pueden adquirir connotaciones hierofánicas que obligan a actuar con cuidado y sumo respeto. Asimismo, se propicia la acción de agencias no humanas y los participantes modifican sus formas típicas de ser y actuar, incluyendo sus cuerpos y estados de conciencia.

Para purificarse es necesario someterse al vapor hirviente del temazcal, en una suerte de desnudamiento del cuerpo y el alma. La ceremonia de cuatro tabacos exige modificar la consciencia ordinaria y sostenerse en vigilia durante toda la noche. “Sembrarse” en la montaña a implorar una visión es un acto de desprendimiento temporal de las rutinas de la vida diaria: alimentación, bebida, interacción social y otros aspectos. La danza del sol implica estas mismas privaciones y la modificación temporal del cuerpo y la consciencia ordinaria mediante las ofrendas de danza, piel y sangre. Estas alteraciones son intencionales y se encuentran organizadas colectivamente ofreciendo marcos de sentido y seguridad a quienes las experimentan. Las narrativas ceremoniales son narrativas inclusivas, pues se dirigen y albergan a todos y todo lo existente, de manera visible e invisible para los humanos. En la atmósfera en la que tales narrativas son expresadas, ellas son vivenciadas de manera dramática y en última instancia benéfica.

A la vez que una ruptura, estas prácticas representan una conexión radical, de orden moral y espiritual, con la totalidad de lo viviente y con uno mismo. Esta ambivalencia parece ser central en la medicina espiritual. Para alcanzar salud y bienestar hay que romper y a la vez crear una alianza con lo sagrado.

Referencias

- Aberle, David (1991). *The peyote religion among the Navajo*. Chicago: University of Chicago Press.
- Alce Negro y Joseph Epes Brown (2002). *La pipa sagrada. Siete ritos secretos de los indios sioux*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Alcina, José, Andrés Ciudad y María José Iglesias (1980). "El temazcal en Mesoamérica: evolución, forma y función". *Revista Española de Antropología Americana*, 10: 93-132. Recuperado de <<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA8080110093A/25268>>
- Arias, Aldo (2012). "Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol. Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li". *Revista Cuicuilco*, 19 (55): 195-217. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592012000300011>.
- Benedict, Ruth (1971). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Caicedo-Fernández, Alhena (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes. Doi.org/10.7440/2015.02
- Calabrese, Joseph (2013). *A different medicine: postcolonial healing in the Native American Church*. Oxford: Oxford Ritual Studies.
- Calabrese, Joseph (2001). "The supreme court versus peyote: consciousness alteration, cultural psychiatry and the dilemma of contemporary subcultures". *Anthropology of Consciousness* 12 (2): 4-19. Recuperado de <<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/ac.2001.12.2.4>>.
- Cervantes, Marcela, Beatriz Franco, Laura García y Abril López (2007). "El arte del temazcalli". *Tlahui-Medic*, 23. Recuperado de <<http://www.tlahui.com/medic/medic23/artetemazcal.htm>>.
- Colmant, Stephen y Rod Merta (2008). "Using the sweat lodge ceremony as group therapy for navajo youth". *The Journal for Specialists in Group Work*, 24 (1): 55-73. Doi: 10.1080/01933929908411419
- Coyhis, Don y Richard Simonelli (2009). "The native american healing experience". *Substance Use & Misuse*, 43:12-13. Doi: 10.1080/10826080802292584
- Cruz, Yolanda (2016). "El Camino Rojo como agente de cambio de los patrones culturales de los jóvenes". Tesis para obtener el Grado de Maestría en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de México. Recuperado de <<http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/41166>>.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Díaz Tekpankalli, Aurelio (1996). *Una voz para los hijos de la tierra: tradición oral del Camino Rojo*, Iglesia Nativa Americana de Itzachilatlan. Illinois: Bedford Park.
- Escohotado, Roberto (1995). *Aprendiendo de las drogas*. Madrid: Anagrama.

- Fericgla, Josep (2000). Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas. Quito: Abya-Yala.
- Foucault, Michel (2014). Hermenéutica del sujeto. México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, Clifford (1994). Conocimiento local. Madrid: Paidós.
- Gossage, Phillip, Louie Barton, Lenny Foster, Larry Etsitty, Clayton LoneTree, Carol Leonard y Phillip May (2011). "Sweat lodge ceremonies for jail-based treatment". *Journal of Psychoactive Drugs*, 35 (1): 33-42. Doi: 10.1080/02791072.2003.10399991
- Guber, Rosana (2004). El salvaje metropolitano. Buenos Aires: Paidós.
- Heuzé, Patricia y Isabel Luengas (1992). "La vida y cosmovisión de los nativos de América". *Tramas*, 4 (7): 95-102.
- Holbraad, Martin, Pedersen, Axel Morten y Eduardo Viveiros de Castro (2014). "The politics of ontology: anthropological positions". Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website. Recuperado de <<https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>.
- Neihardt, John (2018). Alce negro habla. Historia de un sioux. Madrid: Capitán Swing.
- Sarrazin, Jean Paul (2012). "New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena". *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2): 139-162.
- Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann (1993). Plantas de los dioses. Origen del uso de los alucinógenos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schuon, Frithjof (s/f). "Introducción". En Alce Negro y Joseph Epes Brown, La pipa sagrada. Siete ritos secretos de los indios sioux (pp. 8-22). Recuperado de <<http://desde2001.50webs.com/biblodig/bibloarchiv/lapipasago1.pdf>>.
- Waegemakers, Jeannette y William Pelech (2007). "The sweat lodge ceremony for spiritual healing". *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 26 (4): 71-93. Doi: 10.1300/J377v26n04_04
- Walters, Karina, Jane M. Simoni y Teresa Evans-Campbell (2002). "Substance use among American Indians and Alaska natives: Incorporating culture in an "indigenist" stress-coping paradigm". *Public Health Reports*, 117(1): 104-117. Recuperado de <<https://www.scopus.com.proxybiblioteca.uct.cl/record/display.uri?eid=2-s2.0-0036430788&origin=resultslist&sort=plf-f&src=s&st1=Substance+use+among+American+Indians+and+Alaska+natives&nlo=&nlr=&nls=&sid=c371731b2cdf8f029b9a1d1db428e64b&sot=b&sdt=b&sl=70&s=TITLE-ABS-KEY%28Substance+use+among+American+Indians+and+Alaska+natives%29&relpos=198&citeCnt=141&searchTerm=>>>
- Zunino, Hugo, Rodrigo Hidalgo y Ieva Zebryte (2013). "Utopian lifestyle migrants in Pucón, Chile: innovating social life and challenging capitalism". Janoschka, Michael y Haas, Heiko (Eds.), Contested spatialities, lifestyle migration and residential tourism. (pp. 113-125). Nueva York: Routledge.

Sobre los autores

MARCELO BERHO es Antropólogo con mención en Antropología Aplicada de la UC Temuco, Doctor en Ciencias Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) de Buenos Aires. Ha desarrollado docencia, investigación y extensión académica en el Departamento de Antropología de la UC Temuco, desde 2002. Se desempeña como Director del Centro de Estudios Socioculturales (CES) del Departamento de Antropología. Ha participado en diversos proyectos de investigación etnográfica y antropológica aplicada en el contexto regional, abordando cuestiones de marginalidad social urbana, relaciones interétnicas chileno – mapuche (en el desarrollo, la salud y el medio ambiente), interculturalidad, patrimonio cultural, producción artística y más recientemente peritaje antropológico. Correo electrónico: mberho@uct.cl

CAROLINA GARCÍA NAVARRETE es Antropóloga de la UC Temuco, y Magíster en Manejo de Recursos Naturales de la Universidad la Frontera. Trabaja temáticas relacionadas con la construcción de conocimientos alternos, naturaleza, sociedades y culturas indígenas. Posee experiencia en el ámbito académico participando en diversos proyectos de investigación científica, extensión académica y docencia de pre-grado. Actualmente es miembro del CIE-Patagonia de la UFRO y colaboradora del CES de la UC Temuco. Correo electrónico: caropazgarcia@gmail.com

CUHSO. CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR
Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL
Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR
Angélica Vera Sagredo

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA
Aurora Sambolin Santiago

DESARROLLADOR DE SISTEMAS
Laura Navarro Oliva

SITIO WEB
cuhso.uct.cl

E-MAIL
cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO
Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional