

LA NOCIÓN DE KÜME MOGÑEN EN EL PUEBLO MAPUCHE: APROXIMACIONES DESDE UN ENFOQUE ECOSISTÉMICO

FELIPE NAYIP HASEN NARVÁEZ¹

RESUMEN

Enmarcándonos dentro de un contexto de problemática ambiental, como lo es la instalación de una central hidroeléctrica en territorios ancestrales mapuches de la comuna de Panguipulli (Región de los Ríos, Chile), el sentido de este trabajo es relativizar los conceptos occidentales acerca de la salud. Se presenta, por tanto, la idea que en la cultura mapuche existe una noción más holística respecto al tema, en la cual la enfermedad está más asociado a ámbitos comunitarios, espirituales y ambientales: la noción de *Kume Mogñen*.

PALABRAS CLAVE: salud, enfoque ecosistémico, pueblo mapuche, medio ambiente.

ABSTRACT

From a context of environmental problematic, such as the installation of a hydroelectric power station in ancient Mapuche territories of the Panguipulli's commune (Región de los Ríos, Chile), the point of this work, it is to put in perspective the western concept of health. We present the idea that in the Mapuche culture, there exists a more holistic notion in regards to this topic, in which, the disease is associated with community, spiritual and environmental areas: the notion of *Kume Mogñen*.

KEYWORDS: health, ecosystem approach, mapuche people, environment.

[1] Licenciado en Antropología Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, Chile. nayip.hasen@gmail.com

Fecha de recepción: enero de 2012. Fecha de aceptación: septiembre de 2012.

INTRODUCCIÓN

Reconocer que las condiciones sociales, económicas y ambientales de las personas impactan en el nivel de salud de la población, tiene una alta repercusión en la forma en que los Estados toman decisiones sobre el desarrollo y puede cuestionar los valores y los principios sobre los que se construyen las instituciones y se mide el progreso (Wilkinson y Marmot, 2003).

Siguiendo esta idea, el presente artículo profundiza en la noción de *küme mogñen*² (buena vida) presente en el pueblo mapuche, a través del caso de las comunidades mapuches de los sectores de Lago Neltume y Choshuenco (precordillera de la Comuna de Panguipulli), describiendo y analizando, como esta relación ser humano/naturaleza es un punto central a la hora de comprender el fundamento de la vida mapuche.

LAS COMUNIDADES DE LAGO NELTUME

En Lago Neltume aún luchan en medio de esos paisajes amenazados, en contra del “desarrollo económico” que se les impone sin consulta. Ese desarrollo que corta sus ríos, tala sus bosques y contamina sus aguas.

Actualmente, la XIV Región de Los Ríos (Chile) está resolviendo optar o no por ser uno de los territorios de mayor generación de energía hidroeléctrica de Chile, siendo la comuna precordillerana de Panguipulli, en específico, donde se pretende un plan de infraestructura que podría superar la media docena de plantas generadoras, impactando en la calidad de vida y la sustentabilidad del territorio.

Por su parte, el diseño básico de la posible Central Hidroeléctrica Neltume, contempla la construcción de una barrera transversal en el río Fuy de 7,8 m de altura, junto a una obra de aducción entre el río y la casa de máquinas de la central, de aproximadamente 10 km, y que terminaría por descargar las aguas directamente en el Lago Neltume (Ingendesa, 2010).

Esto alteraría de manera concreta la biodiversidad del lago, e inundaría lugares de enorme relevancia simbólica y cultural de las comunidades mapuche de la zona. La descarga de éstas aguas se haría aproximadamente a 500 metros de la pampa de *Nguillatuwe*³ de la comunidad Juan Quintuman, ubicada en la ribera sur del lago, donde se encuentra el *rehue*⁴ de la comunidad y que es utilizado para realizar algunas de las ceremonias más importantes de la ritualidad mapuche.

El entorno de las comunidades⁵ es considerada por ellas un territorio ancestral, donde el lago, el río y el volcán, tienen una conexión tanto biológica, como espiritual y ancestral. A su vez, esta conexión tiene injerencia directa, por ejemplo, en la productividad de sus siembras anuales, en la cantidad de inundaciones producto de la crecida natural del lago, o en el abastecimiento de agua de las vertientes.

[2] El concepto de KÜME MOGÑEN se descompone en KÜME= buen y MOGÑEN = vivir. Asociado a la noción occidental de salud, pero entendido por las comunidades mapuche, de una manera mucho más holística, estableciendo una necesaria relación entre el individuo, la comunidad y el entorno ecosistémico.

[3] La palabra NGUILLATUWE se descompone en NGUILLATUN: la petición, el ruego. Y WE: Los nombres de las cosas terminadas en we significan el lugar donde hay dichas cosas. Por lo tanto Nguillatuwe literalmente significa lugar de rogativas.

[4] REHUE, vocablo de origen mapuche, que se asocia con el altar-escalera que utiliza la machi en sus rituales Re: Un prefijo con el significado de puro, nítido, o sin mezcla. We: Los nombres de las cosas terminadas en we significan el lugar donde hay dichas cosas. Por lo tanto Rehue o Rewe, literalmente hablando, significaría lugar puro, lugar sin mezcla.

[5] Las comunidades Juan Quintuman e Inalafquen (las cuales comparten un mismo espacio físico), comunidad Valeriano Cayicul, comunidad Manuel Curilef y la comunidad Trigüe Cuicui, todas emplazadas en la precordillera de la Comuna de Panguipulli, en el sector de Lago Neltume y Lago Neltume Alto.



FIGURA 1. Región de los Ríos. En círculo rojo sector de Lago Neltume. Fuente: Leonor Adán A. 2008

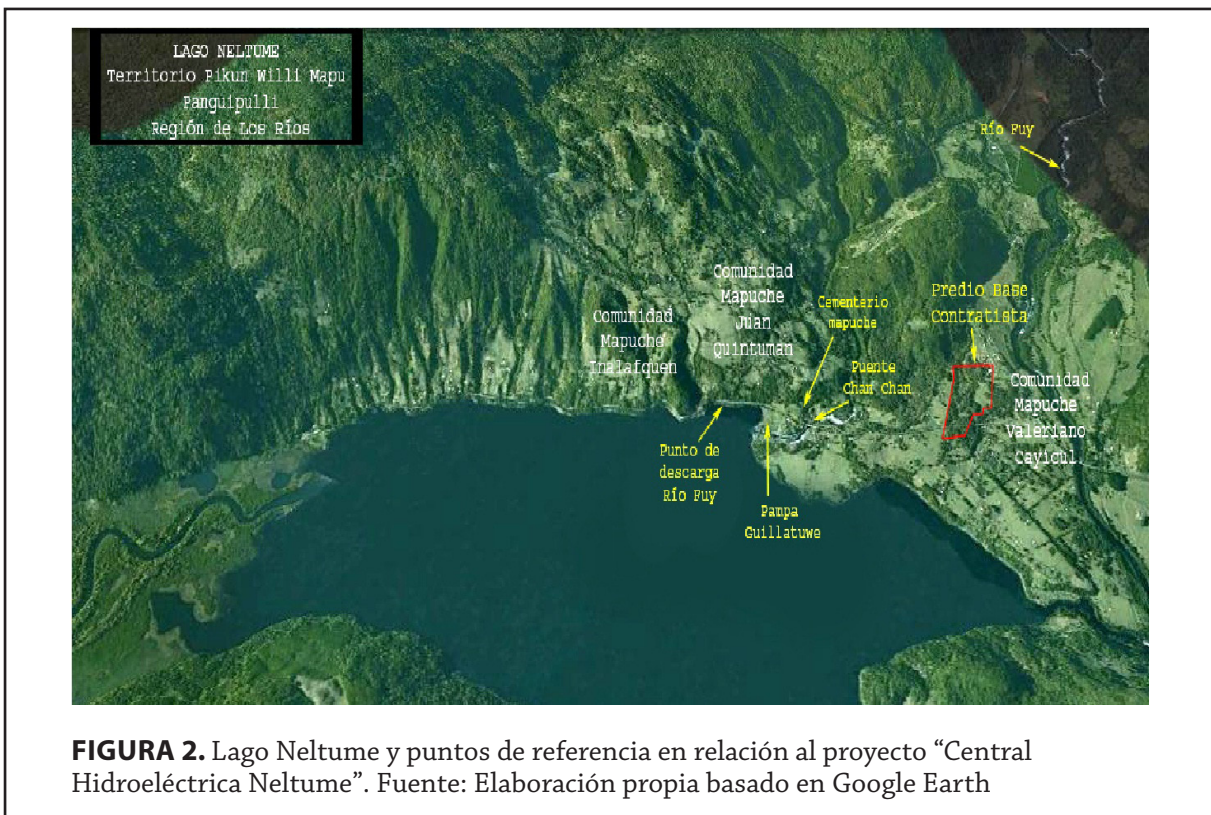


FIGURA 2. Lago Neltume y puntos de referencia en relación al proyecto “Central Hidroeléctrica Neltume”. Fuente: Elaboración propia basado en Google Earth

Por lo cual, la relación establecida entre el individuo, la comunidad y su entorno natural y espiritual, es de una retroalimentación continua y necesaria para mantener los equilibrios, a través de las rogativas y los sacrificios de animales al lago.

Durante la ceremonia del *Nguillatún*⁶, se realiza el sacrificio de un “cuyito” (animal), que generalmente son un toro o una oveja. Se designa a una persona con conocimiento para realizar el sacrificio, el cual está encargado de sacarle el corazón al animal, mientras la gente canta y baila. Una vez que el corazón es extraído, el cuerpo del animal es llenado con una variedad de semillas y ofrendas, para posteriormente introducirle piedras (que le dará el peso necesario para hundirse en el lago). Posteriormente, los animales son arrastrados en bote, hacia dentro del lago, donde son depositados ambos animales.

¿Por qué mi Dios dejó esa agua? Par darle sanidad a sus hijos, mi Dios dejó ese lago para hacer los sacrificios de esa manera...Yo creo que está todo en contacto, por eso estoy con mucho miedo, porque si hacen central ahí, que va a pasar si van a romper una hebra del volcán... Un campo estrictamente prohibido, porque está en contacto con el Volcán, este campo no está solo, el volcán, el Guillatue y el lago son uno solo. ENDESA lo que va a hacer es cortar los ríos, la sangre de mi mapu (tierra), es lo malo que va a hacer (María Punulaf, comunera Lago Neltume)

MARCO CONCEPTUAL

SABERES Y PRÁCTICAS MÉDICAS: EL MODELO DE SALUD MAPUCHE

El concepto de salud mapuche, se caracteriza principalmente por situar al hombre en relación con lo que lo rodea, reconociendo la dependencia vital de éste con su entorno inmediato, pero también con un entorno de existencia mayor y mucho más holístico (Ibacache, 2001; Díaz et al., 2004).

En este sentido, es necesario entender que la cosmovisión del pueblo mapuche, el punto de partida desde el cual se debe entender la salud en el contexto mapuche y el modelo medicinal ancestral. Esta perspectiva holística de la salud, implica que el comportamiento de los seres humanos se concibe en directa relación con su entorno, relación en la cual ser humano y entorno llegan a conformar una unidad, desde la que se entiende todas las demás áreas de lo humano.

El proceso de salud/enfermedad/atención es entendido como un hecho universal, que se desarrolla de forma particular y diferente, en cada sociedad y en cada cultura. Todas las culturas han desarrollado, y desarrollan, modelos médicos a partir de los cuales entender y enfrentar la enfermedad y de ser posible recuperar la salud (Cetti, 2008). La antropología sociocultural ha demostrado que los procesos de salud y enfermedad dependen del contexto sociocultural en el que se desarrollan, existiendo la necesidad de comprender y describir los procesos etiológicos y terapéuticos que sustenta la población mapuche (al igual que la mayoría de los pueblos originarios de Sudamérica) en torno a los conceptos de salud y enfermedad, pudiéndolo contrastar con la explicación científica y occidental moderna que caracteriza a la práctica médica moderna. Se trata entonces, de que la práctica médica reconozca que los actores sociales perciben y conciben su falta de salud/enfermedad, desde una perspectiva emic, que puede ser radicalmente opuesta a las explicaciones científicas occidentales. (García, C. y Saal, A., 2008)

En esta perspectiva holística de la salud, y especialmente en el pueblo mapuche, se distinguen dos dimensiones en las que el hombre se desenvuelve, no implicando necesariamente una contradicción u oposición, sino más bien una interrelación. Por un lado esta

[6] La palabra NGUILLATUN se descompone en NGUILLATU = pedir y N = acción de. NGUILLATUN es entonces la petición, el ruego. (Foerster, 1993)



FOTOGRAFÍAS 1 Y 2: Pampa Ngillatuwe. A la izquierda se aprecia el sector de la pampa de nguillatuwe durante los meses de invierno, completamente inundada debido a las crecidas naturales del lago. En la imagen de la derecha podemos observar el mismo sector durante los meses de primavera y verano, en los cuales la pampa se encuentra sobre la cota de inundación. Fuente: Fotografías propias. 2009

lo divino y sobrenatural, y por el otro la dimensión terrenal⁷. En el medio de estos dos mundos se sitúa el ser mapuche, quien a través del uso de un código ético (Ad-mapu⁸), armoniza ambos espacios, sus energías positivas y negativas, como requisito para una vida sana (Orígenes, 2003).

Los agentes terapéuticos, hacen su aparición en el momento en que esta armonía sufre un quiebre, situación en la cual es necesario restablecer el equilibrio perdido, a nivel personal, comunitario o ecológico (Duran, T. y Parada, E., 2000). Es decir, la condición de salud no tienen una visión individual, así como lo plantean los modelos médicos occidentales (modernos), sino más bien la causa del desequilibrio, y por tanto la reestructuración de este, tiene estrecha relación con el entorno y con la comunidad en su conjunto. La salud tiene que ver con el equilibrio, por lo tanto, el desequilibrio da paso a la enfermedad.

En este contexto, la salud se pierde cuando existe una transgresión o desequilibrio entre alguno de los tres niveles (personal, comunitario o ecológico). Existe un comportamiento de protección que va más allá del espacio y del tiempo, es decir que la protección se da tanto dentro del *lof*⁹ como en su entorno a través de una conceptualización particular del territorio y cada uno de los elementos contenidos en él (Duran, T. y Parada, E., 2000; Marileo, 2002; Cetti, 2008).

Esta es la puerta de entrada para la comprensión del fundamento de la vida mapuche, en la cual el *kume mogñen* tiene un profundo sentido de arraigado a la preservación del equilibrio de las fuerzas que constituyen su mundo, estableciendo comunicación entre las diversas energías, para lograr una combinación exacta de las dinámicas de los polos complementarios, a través de las rogativas, ceremonias y ritos (Orígenes, 2003). Ambas fuerzas (positivas y negativas) son necesarias, a diferencia de la

[7] Muy parecido a lo que existe en pueblos andinos como por ejemplo el Aymara, para quienes también existe un mundo de arriba (el Arajpacha); el mundo del medio o centro (el Akapacha), que es lo que está cerca, o “acá”, donde habita el hombre Aymara; y el mundo de abajo (el Manquepacha), donde se guarda lo que ya pasó, simbolizando la muerte y la oscuridad.

[8] El ad mapu es el conjunto de antiguas tradiciones o “reglas sociales y valóricas” que rigen el comportamiento en el pueblo mapuche. Reglas de índole moral, espiritual y “legal” dentro de su espacio territorial.

[9] El lof es la forma básica de organización social del pueblo mapuche. Se constituye como un grupo familiar (clan o linaje) que reconoce la autoridad de un lonko (jefe).

visión occidental, en la cual la salud tiene que ver con la mera radicación del agente negativo. En este contexto es donde es necesaria la machi, debido a su capacidad de armonizar estas fuerzas para una “buena vida”.

Todas las acciones efectuadas para lograr estar en equilibrio, tienen un sentido y una trascendencia. Las enfermedades son clasificadas de acuerdo a su origen y en consecuencia a ello deben ser tratadas. Si bien se reconoce que existen enfermedades originadas por un desequilibrio natural (orden biológico), también existen las enfermedades cuyo origen tienen que ver con el estado socio-espiritual de la persona; por tanto, para restablecer la salud se debe realizar un tratamiento que pueda proporcionar esta armonía, basado en los conocimientos y sabiduría de agentes de salud propios del pueblo mapuche, quienes tienen roles específicos para buscar el equilibrio y el reordenamiento de los elementos que restablezcan la salud y el bienestar (Marileo, 2002).

De esta forma, y siguiendo a Ibacache (2002) el ser humano se entiende como un fenómeno espiritual y biosocial, y no como un ente que se pueda descomponer en partes prescindibles y autónomas. Es esta relación la que ha hecho posible la vida y que ha originado el universo, en el cual el hombre no es nada más que un elemento situado entre estas dos dimensiones complementarias. El ser humano debe respetar las reglas que dominan en este orden, puesto que cualquier transgresión provocada por él, provocará un desequilibrio, que a largo o corto plazo también lo afectará, causándole enfermedad, afección o mal. (Orígenes, 2003). La salud estará en estrecha relación con el equilibrio que el ser humano logre consigo mismo y con su entorno, siendo la enfermedad una consecuencia del quiebre de la armonía entre los elementos de la cosmogonía y el hombre.

Los *Ngen* o dueños/ protectores de cosas o lugares, son elementos a considerar a la hora de explicar una enfermedad o mal, lo que implica mantener siempre una relación armónica con los demás “entes” de la naturaleza. El desequilibrio que se provoca al pasar despreocupado por un lugar sin pedir permiso, provocaría la ira, por ejemplo, del *Ngenko*¹⁰ (protector del agua), causando un mal al transgresor. Similar a la concepción del pueblo andino Aymara, en donde el ser humano busca el equilibrio entre el *Arajpacha* (mundo de arriba) y el *Manquepacha* (mundo de abajo), tratando de vivir en armonía con estos espacios y los *Achachilas*, o espíritus protectores que habitan en las montañas y los cerros¹¹ (Valdivia, 2006).

La ruptura de la armonía en la red de relaciones, sucede en diversas situaciones, por ejemplo, en el alimento para los animales, en que no se respete los lugares sagrados ni los seres que habitan en ellos, y se daña la naturaleza en forma consciente (Díaz, Pérez, Gonzales y W.Simon, 2004). La falta de salud no sólo se puede observar en la presencia o ausencia de dolor, se debe considerar aspectos más allá de la expresión concreta de una enfermedad, poniendo atención a manifestaciones tanto de la persona como del medio que la rodea (Ibacache, 2001).

Frente a las fuerzas negativas generadoras de desequilibrio en la cosmovisión mapuche¹², tanto el mapuche como el hombre occidental se podrían ver afectados. Sin embargo este último, al no poder ser capaz de percibir una realidad espiritual, es incapaz de darse cuenta que está siendo afectado, hasta que los efectos patológicos se hacen evidentes. Es por esto, que las terapias occidentales actúan solo sobre los efectos y no sobre las causas generadoras del desequilibrio. En este sentido, el mapuche es más susceptible y sufre de manera más drástica la enfermedad, debido a que sufre perturbaciones y malestares desde el inicio (desequilibrio). Es esta vivencia derivada de una mayor conciencia del mapuche, la que podría llegar a resultarle más nociva, porque se quebranta más rápido su resistencia psicológica

[10] NGEN: espíritu, KO: agua.

[11] El Tinku vendría a representar este principio de equilibrio y reciprocidad entre el Aymara, la comunidad y estos espacios.

[12] Dentro de las fuerzas generadoras de desequilibrio en la cosmovisión mapuche, se pueden encontrar a: Weda Newen, energías negativas que son manejadas por algunas personas como los kalku (término en mapudungun, para referirse a la persona que se caracterizan por utilizar un poder espiritual para dedicarse a hacer daño o causar enfermedad en otras personas); O los Weda püllü, espíritus negativos de la naturaleza (Díaz, Pérez, Gonzales y W. Simon, 2004).

a la enfermedad o porque determinadas actitudes psíquicas, producto de la vivencia de la enfermedad, favorecen la acción de la energía invasiva. (Díaz, Pérez, Gonzáles y W.Simon, 2004).

Como bien lo plantean Parra Beltrán y Pacheco Castro (2006), con respecto a los sistemas culturales médicos, éstos son sistemas de significados orientados a la acción en salud y es posible diferenciar en ellos una dimensión conceptual y otra conductual. Por un lado, la dimensión conceptual agrupa los pensamientos, las creencias y los conocimientos de la salud y la enfermedad, con el fin de clasificar, explicar y definir las causas de la enfermedad, las técnicas de curación y las decisiones y acciones ante la experiencia de la enfermedad (explican y fundamentan la noción de salud y enfermedad). Por el otro, la dimensión conductual organiza la atención en salud y el conocimiento de la enfermedad en procedimientos, acciones y agentes, con el propósito de mantener la salud por medio del proceso terapéutico (Díaz, Pérez, Gonzáles y W.Simon, 2004).

El Ministerio de Salud de Chile lo reconoce, al plantear en su Norma General Administrativa N° 16 que “un sistema de la salud es un conjunto articulado de representaciones y creencias, con las que cada pueblo interpreta la salud, la enfermedad, el dolor y la muerte del organismo humano, lo que determina sus formas de prevenir y curar las enfermedades, mitigar o eliminar el dolor, restituir la salud y prolongar la vida.” (Minsal, 2006)

En este sentido, y como ya lo vimos anteriormente, en los sistemas culturales médicos tradicionales, a diferencia de los sistemas médicos modernos, los elementos de la dimensión conductual reflejan un pensamiento integral o ecosistémico, valorando de manera equitativa las diferentes dimensiones del ser humano y su interrelación íntima con el contexto sociocultural y natural (ver tabla 1).

Para los mapuche, los espíritus de la naturaleza están en que cada expresión material, como por ejemplo las plantas o hierbas, las cuales tienen una fuerza interna atribuible a un espíritu. Esta atribución de espíritus a la naturaleza animada o inanimada, capaces de generar tanto el bien como el mal (Foerster, 1993), le otorga a la religión mapuche un claro sentido animista. De esta forma, las hierbas, uno de los principales elementos en el tratamiento de las enfermedades, actúan a través de los espíritus presentes en cada una de ellas.

DIMENSIÓN CONCEPTUAL	SISTEMA CULTURAL MÉDICO MODERNO	SISTEMA CULTURAL MÉDICO TRADICIONAL
Causas Enfermedad	Agentes externos específicos y concretos; malformaciones genéticas y desequilibrios fisiológicos.	Agentes ambientales, sociales, poderes mágicos o agentes sobrenaturales.
Técnicas de Curación	Tecnología para diagnóstico y tratamiento.	Plantas, animales, minerales, terapias espirituales, entre otras.
Objetivo	Restaurar o mantener el cuerpo biológico.	Curar el cuerpo, la mente, el espíritu, la tierra y la historia.
Rol del paciente	Por lo general pasivo.	Activo que involucra a la comunidad.
Modelo Epistemológico	Ciencia positivista	Magia, religión, entre otros

TABLA 1. Diferencias en la dimensión conceptual de los sistemas culturales médicos. Fuente: Parra Beltrán y Pacheco Castro (2006)

Queda claro que la medicina tradicional y su construcción simbólica, tienen una estrecha relación con la cultura, entendiendo este concepto como una red o trama de sentidos con que le damos significado a los fenómenos de la vida cotidiana (Geertz, 1987). Es decir, un entramado de significados dentro de un determinado grupo social.

De esta forma, podemos entender la medicina tradicional, como un conjunto de concepciones y prácticas (acciones), llevadas a cabo por los “médicos” tradicionales, estableciéndose como una expresión cultural del pueblo en su conjunto, relacionado con la manera en la que conciben la salud y la enfermedad, así como la forma en que el equilibrio se pierde o restablece. De este modo, la cosmovisión¹³ es un elemento central a la hora de comprender la medicina tradicional, presente particularmente en los rituales de curación.

La medicina tradicional, el concepto sobre ésta, o más bien su forma de actuar, cambia de un lugar a otro, ya que no todos los grupos sociales manejan los mismos parámetros para definir la salud o enfermedad. Sin embargo, podemos identificar que la salud o la enfermedad tienen mucho que ver, entre los mapuche, con la noción de equilibrio o la transgresión de las reglas sociales impuestas (de índole moral, espiritual y legal dentro de su espacio territorial.). Es decir la salud pretende un estado de equilibrio no solo personal, sino también de un estado de armonía social (del grupo), por lo que la enfermedad sería la consecuencia de la ruptura de ese estado de equilibrio.

No hay posibilidad de sanar sin una comunidad o grupo social que dé su aprobación. De esta forma, como ya lo planteamos, el proceso entero se asocia a un sistema de creencias, a una cosmovisión, a una red social. La sanación no opera en el plano individual, ni del placebo. Los estados de enfermedad que se establecen a nivel colectivo (la comunidad) son provocados por el contacto con el mundo exterior, por la pérdida de tradiciones, así como de las epidemias foráneas. Son estados en los cuales se involucra toda la comunidad, estados de equilibrio o desequilibrio que gatillan el actuar de los espíritus y cuyo diagnóstico y tratamiento es determinado por los “médicos” tradicionales.

La representación del mundo tiene un “más allá”, un “aquí” y un “inframundo”, que cumplen un papel específico en el ordenamiento y estabilidad de la vida humana. El ordenamiento se da a partir del respeto de ciertas reglas que conforman la costumbre sustentada en una ética y una moral cultural y ecológica. Esto resulta en que las intervenciones externas sobre la naturaleza y los recursos naturales de sus territorios ancestrales, como la construcción depredadora de represas y extracciones de agua del ecosistema o la sustitución del bosque nativo por plantaciones forestales, sean percibidas como brutales alteraciones del equilibrio en que están ellos inmersos, y por ende, causa de enfermedad.

Ibacache (2001) ha planteado el llamado Enfoque Socioespiritual-psico-biológico, como camino de la etiología de la enfermedad y como estrategia de reparación del equilibrio a través de la complementación de los saberes en salud. Este enfoque se basa en el hecho de que el mapuche vive en armonía consigo mismo, con su familia, su comunidad, el medio ambiente y el mundo espiritual: el equilibrio completo entre estos elementos permite un estado de *kumen mogñen*. Cuando existe alguna transgresión en alguna de estas dimensiones la persona pierde su equilibrio, quedando expuesta al estado de enfermedad.

Es una realidad que en la actualidad, la zona mapuche huilliche de la X y XIV región, corre el riesgo del cambio radical del entorno natural en que se desarrolla la práctica de la medicina ancestral, que resulta en que no es fácil de encontrar muchas de las plantas ocupadas para tratar la salud-enfermedad, ya que al devastarse zonas ecológicas de valor cultural y medicinal para el pueblo mapuche, se provoca el agotamiento de recursos medicinales fundamentales para el tratamiento médico.

[13] El concepto de cosmovisión, es referido por Johanna Broda, como la visión estructurada con la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían (Broda, 1996),

ENFOQUE ECOSISTÉMICO

La diversidad biológica (la variedad de formas de vida en la tierra y los sistemas naturales que conforma) se encuentra cada vez más amenazada por las actividades humanas. En este contexto, el enfoque por ecosistemas, adoptado por el Convenio sobre la Diversidad Biológica (en adelante CDB), representa una estrategia poderosa para la gestión integrada de tierras, extensiones de agua y recursos vivos, que promueve la conservación y el uso sostenible de manera equitativa, y que, como veremos más adelante, sus principios están en absoluta concordancia con la noción de equilibrio, armonía e interdependencia presente en la mayoría de los pueblos amerindios, y en especial, en el pueblo mapuche.

El enfoque por ecosistemas está centrado en “los niveles de organización biológica, que comprenden la estructura esencial, procesos, funciones e interacciones entre organismos y su medio ambiente. En el enfoque por ecosistemas se reconoce que los seres humanos, con su diversidad cultural, son un componente integral de muchos ecosistemas.” (Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2004: 01)

Dentro de los principios enunciados por la CDB se estipula que “la elección de los objetivos de la gestión de los recursos de tierras, hídricos y vivos debe quedar en manos de la sociedad” (Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2004: 08). Esto debido a que sus diversos sectores consideran los ecosistemas en función de sus propias necesidades económicas, culturales y sociales. En el caso de los pueblos indígenas, y otras comunidades locales que viven en dichas tierras con recursos como los anteriormente mencionados, éstos son interesados directos importantes y deben reconocerse sus derechos e intereses. Para el Convenio, tanto la diversidad cultural, como la diversidad biológica son componentes centrales del enfoque por ecosistemas y esto debe tenerse en cuenta para su gestión, expresándose de manera clara las opciones de la sociedad. Es decir, los ecosistemas deben ser administrados de manera justa y equitativa, por sus valores intrínsecos y por sus beneficios tangibles o intangibles para los seres humanos (Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2004).

El Convenio reconoce la diversidad de la sociedad humana en cuanto a la índole y la forma de las relaciones que los diferentes grupos humanos tienen con el mundo natural, dando valores propios a sus necesidades e intereses económicos, culturales y sociales. De esta forma, cualquier gestión que se haga en los ecosistemas, debe incluir la participación de todos los interesados directos equilibrando el interés local con el interés del público general. “Uno de los aspectos más relevantes del EE (Enfoque Ecosistémico) es el de concebir al hombre, su sociedad y su cultura como componentes centrales de los ecosistemas, rompiendo con la separación conceptual y metodológica prevaleciente entre sociedad y naturaleza.” (Andrade, 2007)

Otro de los principios estipulados por el CDB es el que hace relación a la administración de los ecosistemas, la cual, debe tener en cuenta los efectos (reales o posibles) de sus actividades en los ecosistemas adyacentes y en otros ecosistemas, dentro de los cuales, se incluyen los organismos vivos como los seres humanos. La conservación de la diversidad biológica y el mantenimiento del bienestar humano dependen del funcionamiento y del poder de recuperación de los ecosistemas con los cuales interactúan. De esta forma, en el enfoque por ecosistemas se tiene en cuenta todas las formas de información pertinente, incluidos los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades científicas, indígenas y locales (Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2004).

Este enfoque ecosistémico se ha aplicado de manera implícita y explícita en la gestión de cuencas hidrográficas en diversos estudios de caso en diferentes lugares de América Latina (Guerrero, De Keizer y Córdoba, 2006), con mayor o menor éxito, según el caso. Según el variado estudio de casos en América Latina, las obras de infraestructura (Mega proyectos hidroeléctricos), han aumentado la crisis de los recursos hídricos en la región, provocando la interrupción y modificación (muchas veces irreversible) de variados ecosistemas naturales, debido al drástico cambios en los caudales ecológicos naturales, junto con el desplazamiento de grandes poblaciones (Guerrero, De Keizer y Córdoba, 2006). Esto ha demostrado que aún no se ha logrado el empoderamiento de las poblaciones locales en la toma de decisiones.

A raíz de estos estudios, se ha podido identificar tres tipos de “servicios ecosistémicos” descritos en la siguiente tabla:

SERVICIOS DE PROVISIÓN	SERVICIOS DE REGULACIÓN	SERVICIOS CULTURALES
Alimento	Regulación de la calidad del aire	Valores espirituales
Fibra	Regulación del clima	Valores estéticos
Recursos genéticos	Regulación del agua	Recreación y ecoturismo.
Productos bioquímicos	Regulación de la erosión	
Medicinas naturales	Purificación del agua y tratamiento de aguas residuales	
Productos farmacéuticos	Regulación de enfermedades	
Agua	Regulación de pestes	
	Polinización	
	Regulación de riesgos naturales	

TABLA 2: categorías generales de servicios ecosistémicos. Fuente: Elaboración propia. Basado en Guerrero, De Keizer y Córdoba, 2006.

Estos “servicios”, que actualmente se estarían degradando debido a la mala gestión de los recursos, son los que se derivan principalmente de las cuencas hidrográficas y los humedales.

El enfoque ecosistémico tiene la capacidad de articular de manera armónica el medio ambiente, la sociedad humana y la economía, entendiéndolo los ecosistemas en sus vinculaciones al desarrollo humano, “como un sistema natural cuyos flujos energéticos e interacciones con el ser humano son determinantes en términos tanto de su conservación como de la calidad de vida de la gente” (Guerrero, De Keizer y Córdoba, 2006), adaptándose a cada contexto en función de las realidades regionales, nacionales y locales.

Para esto, el enfoque ecosistémico establece en uno de sus principios básicos (ver tabla 3) que “deben tenerse en cuenta todas las formas de información pertinente, incluidos los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades científicas, indígenas y locales” (Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2004: 28).

Un tema que se ha tornado complementario al enfoque ecosistémico es el reconocimiento de las relaciones que existen entre la salud del ecosistema y la salud de los humanos que lo habitan, estableciendo las relaciones entre el deterioro de ambos. De esta forma, este enfoque se transforma en un componente clave del desarrollo sostenible, sustentado en tres criterios básicos: la participación, la transdisciplinariedad y la equidad (Andrade, 2007), haciéndose necesario equilibrar los criterios científicos con las visiones y saberes de grupos sociales dentro de un contexto pluricultural (Guerrero Forero. En: Andrade, 2007).

LOS 12 PRINCIPIOS DEL ENFOQUE ECOSISTÉMICO

- La elección de los objetivos de la gestión de los recursos de tierras, hídricos y vivos debe quedar en manos de la sociedad.
- La gestión de los recursos naturales debe estar descentralizada al nivel apropiado más bajo.
- Los administradores de ecosistemas deben tener en cuenta los efectos (reales o posibles) de sus actividades en los ecosistemas adyacentes y en otros ecosistemas.
- Dados los posibles beneficios derivados de su gestión, es necesario comprender y gestionar el ecosistema en un contexto económico. Este tipo de programa de gestión de ecosistemas debería: Disminuir las distorsiones del mercado que repercuten negativamente en la diversidad biológica. Orientar los incentivos para promover la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica; Procurar, en la medida de lo posible, incorporar los costos y los beneficios en el ecosistema de que se trate.
- A los fines de mantener los servicios de los ecosistemas, la conservación de la estructura y el funcionamiento de los ecosistemas debería ser un objetivo prioritario del enfoque ecosistémico.
- Los ecosistemas se deben gestionar dentro de los límites de su funcionamiento.
- El enfoque ecosistémico debe aplicarse a las escalas espaciales y temporales apropiadas.
- Habida cuenta de las diversas escalas temporales y los efectos retardados que caracterizan a los procesos de los ecosistemas, se deberían establecer objetivos a largo plazo en la gestión de los ecosistemas.
- En la gestión debe reconocerse que el cambio es inevitable.
- En el enfoque ecosistémico se debe procurar el equilibrio apropiado entre la conservación y la utilización de la diversidad biológica, y su integración.
- En el enfoque ecosistémico deberían tenerse en cuenta todas las formas de información pertinente, incluidos los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades científicas, indígenas y locales.
- En el enfoque ecosistémico deben intervenir todos los sectores de la sociedad y las disciplinas científicas pertinentes.

TABLA 3. Fuente: Elaboración propia. Basado en CDB. 2004

En muchas culturas o grupos humanos¹⁴, la relación con la naturaleza se encuentra regida por una serie de concepciones simbólicas, junto con una serie de principios que se pueden considerar como principios ecológico-culturales (Alberto Rodríguez F, Van der Hammen y Gruezmacher. En Andrade, 2007), los cuales, en el caso del pueblo mapuche, son pilares de la noción mapuche de *küme mogñen* o buena vida, donde podemos observar coincidencias y complementariedades con respecto a los doce principios del enfoque ecosistémico.

[14] A pesar de actualmente, se ha cuestionado las implicaciones que pueden tener las representaciones asociadas al nativo ecológico que debe vivir en comunidad y tener una relación cercana y armónica con su entorno para confrontar la crisis ambiental (Ulloa, 2001)

Veremos cómo estos principios ecológico-culturales se encuentran asociados a la generación de enfermedades, o al restablecimiento de la salud, puesto que toda violación en el espacio físico, tiene un castigo asociado a los guardianes espirituales del lugar (*Ngen*¹⁵ en el caso de los mapuche). Esto converge en un marco de acción normativizado de la relación con la naturaleza (Alberto Rodríguez F., Van der Hammen y Gruezmacher. En Andrade, 2007), dando como resultado un buen vivir, una relación balanceada, o en el caso del pueblo mapuche el “*kume mogñen*”.

SALUD DESDE UN ENFOQUE ECOSISTÉMICO

Jean Lebel (2003) ofrece un análisis verdaderamente innovador, planteando la salud desde un enfoque ecosistémico. Para él, la salud humana no se puede considerar aisladamente. Depende enormemente de la calidad del ambiente en que la gente vive: para que la gente esté sana se necesita un ambiente sano. En este sentido, la salud no sería la ausencia de enfermedad, sino más bien es definida como una participación armónica en los recursos del medio ambiente, que permite a los individuos el desarrollo pleno de sus funciones y aptitudes. Dentro del marco de la salud, los aportes que se han hecho, el Programa de Enfoques Ecosistémicos en Salud Humana del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo de Canadá (IDRC) se posiciona como una respuesta innovadora a los problemas de la salud humana, causados por la transformación o manejo del alto riesgo tanto de ésta como del ambiente.

Vale para este contexto, la pregunta central que se hace Lebel (2003): ¿Cómo podemos explotar los recursos no renovables sin dañar nuestra salud? ¿Cómo puede equilibrarse el beneficio inmediato de explotar los recursos naturales con el costo de su efecto en el futuro sobre el ambiente y la salud humanos?

Los enfoques ecosistémicos en salud humana, son nada menos que la ubicación de la humanidad en el medio ambiente. Este enfoque se creó en la cruce de camino entre el desarrollo de las prácticas de salud pública y de la salud del ecosistema. En el Programa de Enfoques Ecosistémicos en Salud Humana del IDRC, se usa un enfoque holístico y dinámico que se desarrolla con la experiencia de los participantes, tanto del “primer mundo” como del “tercer mundo”, quienes trabajan en áreas del desarrollo que afectan a las comunidades.

La medicina occidental, y la práctica biomédica de la salud, se ha basado en métodos de diagnóstico y tratamiento de patologías específicas, es decir: un patógeno es igual a una enfermedad. Sin embargo, esta práctica no ha considerado las conexiones entre la enfermedad y factores socioeconómicos, tales como la pobreza y la desnutrición y aún menos la relación entre la enfermedad y el ambiente en donde vive la gente.

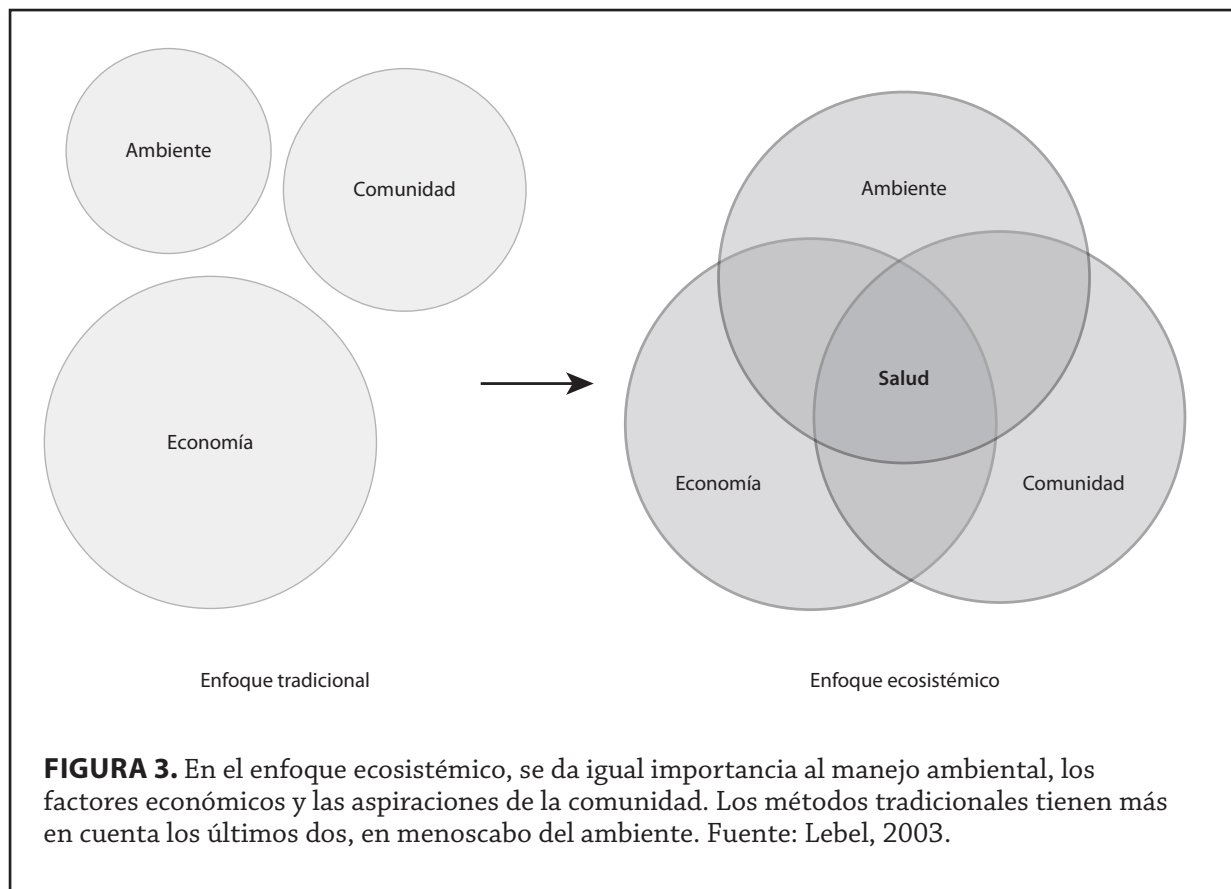
La hipótesis que sustenta el enfoque de “Ecosalud” o enfoque ecosistémico en salud, radica en el hecho de que los programas que genera, serán menos costosos que muchos tratamientos médicos o intervenciones en atención primaria de salud (Lebel, 2003).

EL NGUILLATÚN EN LAS COMUNIDADES DE LAGO NELTUME Y SU FUNCIÓN DE EQUILIBRIO

El *ngüllatún*¹⁶ es uno de los ritos más importantes de la religiosidad mapuche, el cual tiene sus características propias dependiendo de cada zona, pero que en general se constituye como un rito de petición de bienestar, pero también de agradecimiento:

[15] El *Ngen* es un ser o espíritu, considerado como dueño o creador de un espacio. Por ejemplo *Ngen-ko* puede ser traducido como el dueño del agua.

[16] La palabra NGUILLATUN se descompone en NGUILLATU = pedir y N = acción de. NGUILLATUN es entonces la petición, el ruego. (Foerster, 1993)



Entonces, nosotros hacemos sacrificio¹⁷ agradeciéndole, pidiéndole gracias a mi Dios. Le damos un animal a él, una oveja, según el mapuche dicen cuyito (animal sacrificado), es un toro y una oveja. Y ahí nosotros hacemos el sacrificio para que Dios nos de fuerza, que nos de buena cosecha, que venga bueno el año, para vivir bien, tranquilos, en paz. Para que criemos a nuestros hijos, a nuestros nietos, y toda la siembra que sembramos nosotros, que nos de esa siembra buena, para cosechar, para llenar los graneros. (René Jaramillo, comunero de Lago Neltume)

Pedimos también con todo el sacrificio, miramos al cerro donde estamos, porque nosotros vivimos arriba de los cerros, le pedimos al lago con todo sacrificio, que no haya derrumbes, que no haya corridas, o corridas de agua. Y después damos vuelta al otro lado, miramos al otro cerró allá, el Colohue, que no caigan los animales a las quebradas, y también que no mueran en invierno. Y después miramos al volcán, el pillán¹⁸ (espíritu ancestral), pedimos también que no caiga ni tormenta ni trueno y mucha nieve. Y así nosotros hacemos el Guillatún. (Remigio Quintuman, comunero Lago Neltume)

[17] Se hace difícil una caracterización unitaria de los sacrificios en los *Nguillatún*, debido a la gran variación en el tiempo y el espacio de estos ritos. En términos generales, el sacrificio es el establecimiento de un relación de continuidad entre dos términos inicialmente separados (ser humano y divinidades), a través de una víctima de la cual se desprende el ser humano (Gundermann, 1985)

[18] El término Pillán (Pullüam) está vinculado al surgimiento del concepto de *Ngünechen* (Dios). El concepto pullüam está formado por los vocablos PÜLLÜ, que significa fuerza o espíritu, y AM, que es el otro o cuerpo invisible del hombre que se levanta y sale caminando cuando la persona muere, es transparente, rompe cualquier muro (Bacigalupo, 1995).

Aunque cada comunidad realiza el *Nguillatún* con cierta periodicidad, específicamente en Lago Neltume, suele darse al menos una vez al año, generalmente en el mes de diciembre, teniendo lugar en el *Nguillatuwe*, un sitio especialmente dispuesto para este fin, que en el caso de las comunidades de Lago Neltume se encuentra a orillas de la ribera sur del lago. Esta ubicación, le confiere una particularidad especial a dicho espacio y celebración, ya que no solo es la pampa del *Nguillatún* el espacio ceremonial, sino que el lago en su completa superficie es considerada dentro del espacio sagrado, formando parte, y siendo un elemento clave a la hora de realizar el rito.

Esta nuestra cultura, que eso viene por años, mi mamá ya me venía hablando de las rogativas que hacen, y ahí se ocupa el agua, ellos dicen la pampa sagrada, pero ahí siempre se ocupa el lago, entonces hay un tema que aclarar bien. Ellos dicen la pampa sagrada, entonces la empresa dice, no ocupan el agua, y si se ocupa el agua ese día, en ese momento po', para el *Nguillatún*, para *Wetripantu*¹⁹. En ese momento uno no se puede bañar en el lago, no se puede hacer nada, en ese momento esta como algo sagrado, entonces llega esta empresa y estamos mal, porque se va a perder esa cultura y tradición²⁰. (Erwin Punulaf, comunero de Lago Neltume)

Nosotros ahí en el agua hacemos sacrificio en el lago, eso que tenemos de sagrado aparte que porque si nosotros metemos las manos en el agua y se llueve al tiro, los niños no pueden meter las manos en el agua tampoco. El agua una bendición que tenemos, un sagrado. Lo mismo con el animal, le damos un animal tal como está el volcán, un animal ni muy blanco ni muy negro²¹. (María Punulaf, comunera de Lago Neltume)

En relación al *Nguillatún*, Rodrigo Moulian (2004) plantea que el ritual es una instancia de reflexividad social, en tanto muestra los rasgos o contradicciones de los sistemas socioculturales con los que el hombre enfrenta sus necesidades y desafíos adaptativos. En este espacio, el *Nguillatún* se muestra como la principal expresión de la continuidad de la religiosidad mapuche, constituyendo el marcador más evidente de la especificidad étnica y mostrando la persistencia de los patrones expresivos y las formas simbólicas ancestrales.

A pesar de todos los cambios, y las diferencias entre el *Nguillatún* ancestral y el actual (Moulian, 2004), éste sigue siendo el principal mecanismo de expresión y reivindicación de la identidad étnica, rindiendo memoria a los ancestros, pero también reproduciendo un orden simbólico, estructural y funcional, entre el individuo, la comunidad y el entorno (medio ambiente), involucrando una serie de sistemas externos al ritual en sí.

Individuos participantes con su estructura de necesidades biológica y sus condicionamientos psicológicos; la cultura que aporta los marcos sociales de conocimiento, los códigos y normas; la sociedad con su estructura de relaciones sociales y económicas y el ecosistema que involucra las interacciones entre los elementos bióticos y no bióticos del entorno. (Moulian, 2004: 37)

Se identifican ciertos rasgos de persistencia a lo largo del tiempo en el *Nguillatún* como ritual. Por un lado se encuentra el espacio de congregación (*Nguillatuwe*); el *rehue*, en torno al que se organiza el ritual; el *purún* o baile colectivo en torno al *rehue*, al cual se le ha agregado también los jinetes a caballo; la ofrenda y sacrificio de animales, y la comunión alimentaria. Esto permite que no solo reproducir y reafirmar las representaciones cosmovisionales, sino además, integrar las unidades sociales (Moulian, 2004) y relaciones ecológicas con los ecosistemas adyacentes.

[19] WE-TRIPAN-ANTÜ: nueva salida del sol (año nuevo mapuche)

[20] Entrevista realizada por los estudiantes de antropología María Mellado, Pablo Rojas y Camila Rivas, durante el primer semestre del año 2010, en el marco de su investigación realizada para el ramo "Práctica de Terreno Rural" correspondiente al quinto semestre de la carrera de Antropología de la Universidad Austral de Chile.

[21] Ibid.

Dos son, según Foerster (1993), las razones centrales que evidencian la necesidad que tiene la sociedad mapuche de practicar una serie de ritos. Por un lado, los ritos actualizan los sistemas de creencias, de mitos y de relatos referentes a lo sagrado y a los dioses. Y por otro lado, hacen posible la conexión o encuentro entre lo sagrado y lo profano (oposición complementaria presente en gran parte de la cosmovisión mapuche.). De esta forma, lo sagrado hace referencia al ámbito del poder y de la plenitud (buena salud, buena cosecha, buen tiempo, etc.) y lo profano, en cambio, es el ámbito de la carencia y de la impotencia (Foerster, 1993)

El objetivo central del *Nguillatún* sería la mediación entre lo sobrenatural y lo humano, expresada en acciones simbólicas destinadas a obtener dotaciones espirituales y materiales, los cuales no dependen tanto de las capacidades humanas, como sí de un orden divino (deidad y espíritus protectores).

En cuanto al concepto de Dios mapuche, Domingo Curagueo (1989) plantea que en el mapuche más tradicional existe la creencia de una diosa madre y un dios padre, y que la idea de un solo Dios tal como es representada por los cristianos no cabe en la mente del pueblo mapuche, debido a que en su concepción religiosa también existen fuerzas de la tierra, que no suelen ser valoradas en muchos estudios antropológicos.

Algunas de estas fuerzas son los pillanes (*pullüames*), los cuales fueron definidos por los cronistas esencialmente como almas de antepasados o espíritus del cielo, aunque hoy en día cualquier objeto o fenómeno poseedor de fuerza especial se conoce bajo el término *pillán* (Bacigalupo, 1995). Y como vimos anteriormente también se encuentran los *Ngen*, dueños o protectores de ciertos elementos.

Estos elementos están muy asociados al origen del concepto de Dios o *Ngünechen*²², el cual actualmente es una deidad sincrética que engloba elementos nativos, animistas y dualistas por un lado, y elementos cristianos, monoteístas y unilaterales por otro (Bacigalupo, 1995). Para algunos mapuches, *Ngünechen* es lo mismo que el Dios cristiano, mientras para otros es una conjugación de los diversos espíritus mapuches²³ o una representación actualizada del Dios creador que aparece en el mito de origen²⁴, el cual se puede manifestar en cualquier elemento general o particular de la naturaleza, cualquier espíritu o ser humano. Además es posible apreciar que muchas veces los propios mapuches destacan las similitudes entre *Ngünechen* y el Dios cristiano para legitimar sus creencias ante la sociedad chilena.

Esta concepción de deidad siempre ha sido un concepto dinámico que ha incorporado muchos elementos (como los pillanes de antepasados o los *Ngen* de la naturaleza) sin cambiar su esencia ni contradecirse. Además, dice Ana Mariella Bacigalupo (1995), el concepto de *Ngünechen* ha ido adquiriendo distintos significados dependiendo de las circunstancias históricas, políticas, económicas, literarias y lingüísticas, en donde los elementos cristianos que encontramos (y en especial la influencia del culto evangélico muy presente en zonas rurales) deben entenderse como una resignificación más.

Rodrigo Moulian (2004), quien ha trabajado el sincretismo presente en el ritual mapuche en algunas comunidades de la misma Región de los Ríos (especialmente las comunas de Lago Ranco y Río Bueno), ha planteado que existe un doble campo de transformaciones en el ritual mapuche (especialmente en estos sectores). Por un lado, plantea los cambios experimentados por el *ngillatun huilliche*²⁵, tales como elementos simbólicos y formas expresivas propias del catolicismo. Mientras que por otro lado

[22] El término *Ngünechen* se define como sostenedor, dejador y hacedor del mundo por voluntad propia y protector de la familia mapuche. Se diferencia del concepto de *Genche* o *Ngenechen* (dueño o dominador de la gente) y *Ngenmapun* (dueño o dominador de la tierra) que son neologismos postcolombinos para describir una relación vertical de dominación y explotación (Bacigalupo, 1995).

[23] El concepto de *Ngünechen* surge de la suma de los atributos de los distintos *Ngen* de la naturaleza, es decir, a través de la conjunción de elementos en una deidad, pero que a la vez son identificables individualmente (Bacigalupo, 1995).

[24] En el mito de Tren-Tren y Kai-Kai, *Ngünechen* aparece como Tren-Tren la serpiente benéfica que representa la tierra y protege a la humanidad del mal, el cual es encarnado por Kai-Kai, la serpiente maligna que representa las aguas que suben.

[25] Del mapudungún *williche*, que significa "gente del sur". Habitan principalmente en las regiones de Los Ríos y de Los Lagos (Chile).

existen cambios producidos por el desarrollo y extensión del culto pentecostal (forma ritual característica de la religiosidad evangélica), el cual rivaliza y muchas veces se orienta a la sustitución del culto tradicional. No obstante, plantea Moulian (2004), el *ngillatun* continúa siendo el principal mecanismo de expresión y reivindicación de la identidad étnica, donde se rinde memoria a los antepasados y se reconstituye y proyecta la tradición cultural.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Hemos planteado que la relación naturaleza–sociedad está regida por concepciones simbólicas que regulan las prácticas rituales, junto a una serie de principios ecológicos de reciprocidad que llevan a un “vivir bien” con el entorno (Rodríguez F., van der Hammen y Gruezmache. En Andrade, 2007), y que se asemejan a algunos de los principios establecidos por el Enfoque Ecosistémico.

En el pueblo mapuche podemos identificar la idea de una “energía vital” propia de cada materia animada o inanimada, que no le pertenece exclusivamente al hombre, y que debe circular entre todos los seres de la naturaleza, que toda la naturaleza tiene un “dueño espiritual” (*Ngen*) al cual se le pide permiso, ya que nada puede utilizarse sin su consentimiento y que estos dueños espirituales castigan el mal uso o transgresión de la naturaleza a través de los castigos; que el territorio es un espacio de múltiples relaciones entre todos sus habitantes, por lo cual debe ser cuidado y protegido; cada grupo que habita el territorio tiene una función específica en el mantenimiento de la armonía y el equilibrio; la existencia de mediadores (*ngenpin*²⁶) encargados de establecer una relación equilibrada con la naturaleza y sus dueños espirituales, a través del ritual, el pago de ofrendas y negociaciones.

La aplicación de estos principios está destinado al mantenimiento de un buen vivir o *küme mogñen*, el cual a su vez está basado en un principio clave en el éxito de los anteriores, y que es el conocimiento y respeto del entorno (el conocer el mundo terrenal y espiritual, implica respetarlo).

Frente a esto, vemos la existencia de alteraciones y violaciones en el uso de la naturaleza impuestas desde afuera, las cuales amenazan a la integridad cultural de gran parte de las comunidades mapuches a lo largo del país, y en el caso específico de este trabajo, en las comunidades mapuche de la precordillera de la comuna de Panguipulli.

En la concepción de *küme mogñen* del pueblo mapuche, la ruptura del equilibrio provoca el desorden de los espacios y las estructuras, por lo cual se llega a la enfermedad (social, biológica y espiritual), castigo enviado por los *Ngen* (dueños espirituales) para controlar el uso de los espacios. Haciendo un paralelo con el enfoque ecosistémico, éste en ningún momento aplica un marco normativo o de castigo, pero si plantea la necesidad de tener presente sus principios básicos, ya que lo contrario podría llevar al desorden y daño ambiental irreparable, lo cual podría significar el mismo castigo estipulado en la cosmovisión mapuche sobre los transgresores.

Los espacios ceremoniales son muy importantes en la vida de las culturas originarias y es de suma importancia conocer cuáles son su función tanto sociales, espirituales y ecológica, además de conocer y valorar cuáles son los aportes que desde la cosmovisión de los pueblos originarios surgen para la sustentabilidad de los ecosistemas.

Sin embargo, la necesidad de implementar una gestión integrada de los recursos naturales (en este caso de las cuencas hidrográficas), integrada con las comunidades, con la sociedad en su conjunto, con los ecosistemas y con los intereses económicos locales, es un problema que afecta a la sociedad en general, sea mapuche o no mapuche, siendo aún un tema pendiente a la hora de discutir políticas públicas tendientes al desarrollo de nuestro país (y en general en todo Latinoamérica).

[26] *Ngenpin* se puede traducir como “dueño de la palabra”, autoridad principal del *Nguillatún*. Quien guía la ceremonia y conduce las oraciones, esencialmente en mapudungun. Tiene que ser una persona con profundo conocimiento de la cosmovisión mapuche.

Frente a esta necesidad, se requieren estrategias que permitan compartir conocimientos y procesos de conservación ecológica que provenga tanto del mundo científico académico, como de los conocimientos tradicionales provenientes de las comunidades locales. Y es precisamente esto último, uno de los grandes aportes del Enfoque Ecosistémico, más aún si consideramos que muchos de sus principios están en absoluta concordancia con la noción de equilibrio, armonía e interdependencia presentes en el pueblo mapuche tal como lo vimos en el estudio de caso presentado en este artículo.

Por un lado, uno de los principales fundamentos del Enfoque Ecosistémico es el reconocimiento del ser humano y de los sistemas sociales como componentes intrínsecos a los ecosistemas (principios 1, 2, 4, 10, 11 y 12), al igual que la concepción holística de salud mapuche. Según este planteamiento, para entender las relaciones que se dan entre los sistemas socioculturales y el de los ecosistemas, se hace fundamental considerar el rol que cumplen las instituciones, la ciencia occidental y el conocimiento tradicional local.

Por otro lado, en ambas concepciones existen principios que abordan con mayor o menor énfasis la relación existente entre los diversos componentes de la naturaleza. Es decir, están orientados a entender las relaciones espaciales y funcionales que tiene cada ecosistemas con otros ecosistemas adyacentes y su articulación con los procesos sociales y culturales (en el caso del Enfoque Ecosistémico se aborda lo anterior especialmente en sus principios 3, 6, 7 y 9). Así, este enfoque asume a la naturaleza como un todo donde existen interrelaciones entre los organismos vivos que conforman los ecosistemas (incluyendo al ser humano), de la misma forma como lo hace la concepción holística de salud dentro de la cosmovisión mapuche, que considera a la naturaleza como un “ente” vivo, donde cada uno de sus elementos tiene una relación de dependencia con los otros y donde coexisten además fuerzas o energías presentes en cada uno de sus elementos frente a lo cual se manifiesta un profundo respeto.

Dentro de este paralelo, tal vez la única gran diferencia esté en la condición de sagrado o sobrenatural que desde los pueblos tradicionales se le atribuye a los elementos y fuerzas de la naturaleza. Claramente los criterios con que se valoran o valúan las tierras y territorios por parte de las comunidades originarias, no corresponden a un carácter puramente patrimonial y económico, como el que es utilizado por el mundo occidental moderno en general, y en especial el modelo de valoración comercial utilizado por el Estado y los consorcios transnacionales, para quienes “el problema de los pueblos originarios constituye un problema ambiental, y el problema ambiental, un problema de compensación económica” (Morales, 2008. En: Lillo Vera, s/f).

Y por último, si bien para la ciencia purista la relación entre los mal llamados “proyectos de desarrollo” (explotación forestal e hídrica) y problemas de salud mental y/o física, puede ser poco empírica y comprobable, es necesario reconocer que ningún sistema médico es capaz de satisfacer por sí solo todas las demandas de salud que presenta una población, lo que necesariamente nos lleva a entender que el modelo oficial no es el único deseable y válido para comprender ciertos fenómenos. Es necesario asumir entonces que los pueblos originarios tienen conceptos de salud-enfermedad diferentes y no individualistas, frente al cual el sistema de salud occidental moderno tiene que entender su etiología y asociación a múltiples factores espirituales, comunitarios, y ambientales.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE Pérez, Á. (2007) *Aplicación del Enfoque Ecosistémico en Latinoamérica*. CEM - UICN. Bogotá, Colombia.

BACIGALUPO, A. M. (1995) “Ngunechen”, *El concepto de Dios mapuche*. HISTORIA, Vol. 29, 1995-1996: 43-68. Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago.

BRODA, J. (1996) *Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza*. En: Lombardo, Sonia y Naldak, Henrique (coords). *Temas Mesoamericanos*. HINAH-Conaculta, México, pp. 427-469

- CETTI, A. (2008) *La salud intercultural mapuche a través del tamiz de la gubernamentalidad. Un estudio de caso*. Ponencia en 3ras Jornadas de Historia de la Patagonia Bariloche. En: <http://www.hechohistorico.com.ar/>. (Consultado el 05 de febrero de 2012)
- CURAGUEO, D. (1989) *Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes*. Revista Chilena de Antropología No 8, 1989-1990.27-33 Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- DÍAZ Mujica, A., Pérez Villalobos, M., Gonzales Parra, C. y W.Simon, J. (2004). *Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental*. En: www.scielo.cl/pdf/cienf/v10n1/art02.pdf (Consultado el 02 de mayo del 2009)
- DURAN, T; Parada, E y Carrasco, N. (2000). *Cosmovisión mapuche y etiología mapuche de la salud. Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile*. En: <http://www.uctemuco.cl/extension/extension-ediciones/>. (Consultado el 17 de julio de 2012)
- FOERSTER, R. (1993) *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago.
- GARCÍA Vázquez, C. y Saal, A. (2008) *Transculturalidad y enfermedad mental: los mapuches de Neuquén*. En: *Calidad de Vida UFLO*. 2008; 1 (1): 26-39
- GEERTZ, C. (1987) *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa. España.
- GUERRERO, E.; De Keizer, O.; Córdoba, R. (2006). *La Aplicación del Enfoque Ecosistémico en la Gestión de los Recursos Hídricos*. UICN, Quito, Ecuador.
- GUNDERMANN, H. (1985) *El sacrificio en el ritual mapuche: un intento analítico*. En: *Revista Chungará*, N° 15, diciembre 1985. Pp. 169-195.
- IBACACHE Burgos, J., Morros Martel, L. y Trangol Namuncura, M. (2002) *Salud Mental y enfoque socioespiritual-psico-biológico. Una aproximación ecológica al fenómeno de la salud-enfermedad desde los propios comuneros y especialistas terapéuticos mapuches de salud*. En: www.mapuche.info/mapuint/sss-map020911.pdf (Consultado el 04 de mayo de 2009)
- IBACACHE Burgos, J. (2001). *Rume kgen mew ta az mapu/ Epidemiología de la transgresión en Maquehue-Pelale*. En: [wVWww.mapuexpress.net/publicaciones/publicaciones6.htm](http://www.mapuexpress.net/publicaciones/publicaciones6.htm) (Consultado el 04 de mayo del 2009)
- INGENDESA (2010) *Estudio de Impacto Ambiental Central Hidroeléctrica Neltume* En: <http://www.sea.gob.cl/> (Consultado el 10 de julio del 2010)
- LEBEL, J. (2003) *Health: an ecosystem approach*. International Development Research Centre. Ottawa, Canadá.
- MARILEO, A. (2002). *Mundo mapuche*. Meridión Comunicaciones, Chile.
- MINSAL. (2006). *Políticas de Salud y Pueblos Indígenas*. Chile
- MOULIAN Tesmer, R. (2004) *De la Reflexividad Social a las Mediaciones Rituales: Mutaciones, Convergencias y Paradojas en el Lepün y el Culto Pentecostal*. Revista. Austral de Ciencias Sociales., 2004, no.8, p.29-50. ISSN 0718-1795
- ORÍGENES. (2003) *Sistematización de experiencias de salud intercultural*. En: www.origenes.cl/manuales.htm (Consultado el 15 de mayo del 2009)
- PARRA Beltrán, L. y Pacheco Castro, A.M. (2006) *¿Monólogo o diálogo intercultural entre sistemas médicos? Un reto educativo para las ciencias de la salud*. En: http://www.urosario.edu.co/medicina/Ciencias-Salud/documentos/vol4nE/13_mondialogo_vol4nE.pdf (Consultado el 10 de junio del 2012)
- SECRETARÍA del Convenio sobre la Diversidad Biológica. (2004) *Enfoque por Ecosistemas*. En: <http://www.cbd.int/doc/publications/ea-text-es.pdf> (Consultado el 20 de Julio de 2012)
- ULLOA, A. (2001) *El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia*. En: *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores). ICANH-CES-Universidad Nacional. Bogotá

VALDIVIA, M.P. (2006). *Cosmovisión Aymara y su Aplicación Práctica en un Contexto Sanitario del Norte de Chile*. Ponencia celebrada en el Congreso Internacional “Multiculturalism and Health” de la Universidad de Barcelona. En: http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD7_ArtValdivia.pdf (Consultado el 30 de julio del 2012)

WILKINSON, R. y Marmot, M.G. (2003) “*Social Determinants of Health. The Solid Facts*”. World Health Organization.