



ugr Universidad
de Granada

Gemma
Erasmus Mundus Master's Degree
in Women's and Gender Studies



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN
Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche

**Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las
categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto**

Tesis para optar al título de máster
Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género

Doris Quiñimil Vásquez

Directora Principal

Carmen Gregorio Gil
Universidad de Granada
Profesora titular de Antropología Social

Directora de Apoyo

Rita Monticelli
Università di Bologna
Professoressa titolare di Lingue e Letterature Straniere Moderne

Principales Lamngen Colaboradorxs

David Aniñir
Enrique Antileo
Margarita Calfío
Sergio Caniuqueo
Kuana Cheuquepan
Marilen Llancaqueo
Héctor Mariano
Daniela Millaleo
Maribel Mora
Beatriz Painiqueo
Dagoberto Ramírez
Andrea Salazar
Giovanna Tabilo

Granada, Otoño 2012

PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN
Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche

**Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las
categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto**

Tesis para optar al título de máster
Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género

Doris Quiñimil Vásquez

Directora Principal

Carmen Gregorio Gil
Universidad de Granada
Profesora titular de Antropología Social

Directora de Apoyo

Rita Monticelli
Università di Bologna
Professoressa titolare di Lingue e Letterature Straniere Moderne

Principales Lamngen Colaboradorxs

Davi Aníñir
Enrique Antileo
Margarita Calfío
Sergio Caniuqueo
Kuana Cheuquepan
Marilen Llancaqueo
Héctor Mariano
Daniela Millaleo
Maribel Mora
Beatriz Painiqueo
Dagoberto Ramírez
Andrea Salazar
Giovanna Tabilo

Granada, Otoño 2012

Firma de Aprobación: _____

RESUMEN

El presente proceso autoetnográfico es una invitación al cuestionamiento de categorías y prácticas investigativas, que emergen del imaginario occidental. Su deconstrucción descolonizadora implicó un tránsito que desvela mis iniciales sesgos etnocéntricos, para resituarme en el juego de espejos del trabajo de campo, como mujer y *mapuche*, resignificando la otredad, en el encuentro con lxs otrxs que también son mi “*nosotrxs*”; recuperando mi conciencia de pueblo, la lengua, contra-memorias y luchas del pueblo-nación *mapuche* y de las mujeres *mapuche*.

Paralelamente, como intento *situado* de descolonización feminista, y de la mano de la sabiduría y generosidad de mis compañerxs y hermanxs de viaje autoetnográfico, hemos dialogado respecto a las categorías *mujer*, *mapuche* y *urbana*, a través del pie forzado del *aborto*. En primer lugar, dado el contexto anti-aborto del Estado de Chile (que lo criminaliza en todas sus formas, construyendo su vivencia como un trauma) y pro-maternal del pueblo *mapuche* (que producto de la colonización estigmatiza la práctica abortiva). En segundo lugar, asumiendo que lo personal es político y teórico, y que el cuerpo, la cultura y la ciudad son terrenos de disputa entre la colonización y la resistencia; poner en discusión diversas perspectivas del aborto permite romper imágenes monolíticas, heteropatriarcales y coloniales de las categorías en cuestión. Finalmente, porque el aborto permite debatir y proponer colectivamente salidas a la encrucijada entre la defensa de nuestro pueblo (derechos colectivos) y de nuestros derechos como mujeres (derechos individuales), desde un horizonte de descolonización en general y del útero en particular.

Para ello se propone integrar la demanda de autodeterminación en el territorio soberano que también es el cuerpo, a través de la reivindicación del *derecho a resolver* como lo hicieron nuestras ancestas (con yerbas abortivas), recuperando nuestra soberanía (suspendida por los poderes hegemónicos) y emergiendo como práctica corporal de resistencia anti-heteropatriarcal y anti-colonial.

ABSTRACT

This self-ethnographic process is an invitation to question the categories and the practices of research emerging from the western-eye perception. This decolonizing deconstruction involved a passage, which has revealed my initial ethnocentric biases and, at the same time, has located me in the mirror game of the fieldwork as a woman and as a *mapuche*. In the encounter with the others, whom I consider my “*us*” as well, I have re-signified the otherness. This allowed me to recover the conscience of my people, as well as the language, the counter-memories and the struggles of *mapuche*’s nation-people and *mapuche*’s women.

In line with this, as a *situated* attempt of feminist decolonization and along with the wisdom and the generosity of my partners, brothers and sisters, of this self-ethnographic trip, we have been discussing about the categories of *women*, *mapuche* and *urban*, through the dissertation of the complicated issue of *abortion*. Firstly because, given the anti-abortion context of Chilean State (which criminalizes abortion in all its forms by building its experience as a trauma) and the pro-motherhood background of *mapuche* people (which stigmatizes abortion practices as a result of colonization). Secondly, assuming that what is personal is political and theoretical as well, and that body, culture and city are the fields of dispute between colonization and resistance, the fact of discussing about diverse perspectives of abortion enables us to break the monolithic, heteropatriarcal and colonialist images of the categories in question. Eventually, because abortion allows to debate and propose collective solutions to the dilemma that stands between the defence of our people (collective rights) and the one of our rights as women (individual rights), from a horizon of decolonization in general and of womb in particular.

Hence, I propose to incorporate the demand for self-determination in the sovereign territory of the body, through the vindication of the *right to solve* the way our female ancestors used to (with abortive herbs). This would imply recovering our sovereignty (suspended by the hegemonic powers) and emerging as a corporal practice of resistance anti-heteropatriarcal and anti-colonialist.

MAÑUMÜN/AGRADECIMIENTOS

<i>Neyüken</i>	<i>He respirado</i>
<i>tañi mapu ñi ellká kürüf;</i>	<i>aire sagrado de mi tierra;</i>
<i>pewmáken</i>	<i>he soñado</i>
<i>ta lífmaye ñám traykén mew;</i>	<i>en la cascada pura y perdida;</i>
<i>trekáken</i>	<i>he caminado</i>
<i>kuyfíke pürún ñi wellngiñ mew;</i>	<i>en el sitio de bailes antiguos;</i>
<i>mongéleken tüfachi tráf antü</i>	<i>he vivido en estas horas</i>
<i>fillántü ñi mülén mew.</i>	<i>todos los días de mi vida.</i>

Mongen, de la lamngen Jaqueline Caniguán

A lxs *weichafe* que continúan luchando contra el déspota Estado \$hileno, latifundistas y transnacionales.

A la generosidad de mi pueblo y de mis *Quiñimiles* y *Vásquez*, por recordarme en cada instante mi *tuwün* y mi *küpalme*, y así *dejar de ser cómplice del asesinato de mi conciencia* (parafraseando a la *lamngen* Karla Guaquín).

A mis *wenüy* en *Gulumapu* y en España, por ser el aire que respiran mis pulmones, *chaltu may* por adaptar las condiciones materiales y emocionales para permitirme escribir. Por formalismos y sabiendo que entenderán el por qué, hago un reconociendo público a Alonso, David y María, quienes me ayudaron a hacer el trabajo “sucio” de las transcripciones...no tengo dedos para agradecerles. María, por fis, dale las gracias de mi parte al pakistaní del locutorio porque sin su proyecto migratorio a la Fortaleza Europea, y sin su generosidad (y tu espalda claro :), nos hubiésemos quedado sin pantalla, en tiempos de crisis y recortes sociales desvergonzados.

A mis *ñañas* Dani, Lola y María; a *tañi lamngen* de viaje; a mi pescariño; a *tañi ñuke* y a mi hermano, *chaltu may* por brindarme un hogar para abrigarme en mis inviernos y refrescarme en mis veranos.

A lxs *wenüy* de mis *wenüy*, que sin conocerme me regalaron sus consejos, sus contactos y su *kimün*.

A mis *kuyfikeche* y a *tañi chaw* que desde el azulado mar me abrazan con su *newen* para resistir, a pesar de mis flaqueos físicos y emocionales, y le brindan de mi parte un abrazo apretado a mi tía Chavela y a la *ñuke* de mi querida Zule.

Al *lamngen* Enrique Antileo por ser mi San Pedro [perdona mi sincretismo] y abrimme con su sonrisa y sabia sencillez puertas y ventanas a nuestrxs *lamngen*.

A las *ñañas* Ximena Cuadra y Margarita Ortiz Caripán, quienes desde otras latitudes no dudaron en apoyarme con miles de contactos, textos y escucha, haciéndome una cátedra paralela de feminismos indigenistas (*may*, esos que tanto extrañé en Europa).

A la *ñaña* Andrea Salazar quien me demostró con su generosidad y doble militancia que no sólo se puede luchar por el pueblo *mapuche* y ser feminista, sino que es un camino en que a pesar de las soledades y malos entendidos siempre siempre podemos encontrarnos. *Mañum ñaña* por todo.

A lxs *kimelfe* Héctor Mariano y Carmen Gregorio, por alumbrarme caminos de descolonización de mi misma, tanto desde el habla como desde la escritura, con todo mi *piwke*, *chaltu may*.

A la *Kimelfe* Rita Monticelli, que a pesar de mis dificultades idiomáticas y las distancias, creyó en mí y en mi trabajo y por recordarme la importancia de *las memorias disidentes*.

A Anna y a mis *ñañas* Gaby y María, que a pesar del correr del tiempo, me brindaron tiempo y espacio para traducirme. *Chaltu may*/Muchas gracias/Grazie mille :)

A todxs lxs *lamngen* conocidxs y reencontradxs en este proceso, *chaltu may* por haberme concedido el privilegio de los encuentros y del *kimün* compartido. Y a mi *lamngen* de viaje autoetnográfico, sencillamente no tengo palabras para agradecerte el haberme confiado tu historia, resistencias y luchas de vida. *Mañun* a ella y a todxs mis *lamngen*, *tañi iñche mapuche* ha dejado de ser *una extrañeza inquietante* para mí.

A todxs mis *lamngen* y *wenü* en *OtrAmérica* y en *Occidónde*...

iii*Mari chi weu!!!* y un *afafan* transfronterizo.



ÍNDICE

I.	MOLLFVÑ PU NVTRAM...DE POR QUÉ ESCRIBO.....	8
	<i>Kiñe Ramtun/1ª pregunta...Por qué un acercamiento autoetnográfico feminista.....</i>	17
	<i>Epu Ramtun/2ª pregunta...Por qué lamngen de viaje autoetnográfico y su historia de vida basada en encrucijadas e hitos vitales.....</i>	19
	<i>Küla Ramtun/3ª pregunta...Por qué nütramkan/conversaciones-entrevistas en profundidad.....</i>	20
	<i>Meli Ramtun/4ª pregunta...Por qué sentido de pertenencia o autoidentificación con el pueblo mapuche</i>	21
	<i>Kechu Ramtun/5ª pregunta...Por qué la reserva de saberes.....</i>	22
II.	PU KONPELONWE/VENTANAS...a Memorias e Historias de reivindicación y resistencia del Pueblo Nación Mapuche.....	24
	<i>Memorias históricas no oficiales.....</i>	24
	<i>Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün/Nuestras diferentes formas de pensarnos.....</i>	29
	<i>La primera: Luchas desde la comunidad y desde la urbanidad.....</i>	30
	<i>La segunda: Con o Sin Estado y qué organización.....</i>	32
	<i>La tercera: Con o sin Partidos Políticos y qué Nación.....</i>	34
	<i>La cuarta: Mapudungun, Salud Ancestral o...¿Con o sin Wingka?.....</i>	35
	<i>¿Y las domo mapuche?.....</i>	37
	<i>Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo.....</i>	38
	<i>Registros en periodo reduccional.....</i>	38
	<i>Fuentes y Memorias Orales.....</i>	39
	<i>Breve recorrido organizacional de domo mapuche.....</i>	40
III.	VIAJE AUTOETNOGRÁFICO.....	46
	<i>Llitun/inicio.....</i>	46
	<i>Mari mari lamngen.....</i>	46
	<i>¡Priiimaaaaj perdón ¡Deeeeyaaaa!.....</i>	47
	<i>Encuentros y Desencuentros en el Cerro Blanco.....</i>	48
	<i>Una aguja en un pajar.....</i>	49
	<i>Kiñe Trawün/1er encuentro...Maternidad Obligatoria.....</i>	50
	<i>De Allfün püñen a Lai pu puträ.....</i>	52
	<i>Miradas Caleidoscópicas al Aborto desde lo escrito a lo vivido.....</i>	52
	<i>Epu Trawün/2º encuentro...Respetando y Aportando desde las diferencias y ¡la descolonización del útero!.....</i>	56
	<i>Küla Trawün/3er encuentro...“La iglesia, lxs wingkas, y las políticas públicas nos han hecho conservadorxs”.....</i>	59
	<i>La Feria de Arte y Política Mapuche.....</i>	60
	<i>De wariache/mapuche urbanx a mapurbe.....</i>	62
	<i>Hacia la construcción de una interculturalidad concreta.....</i>	64
	<i>¿El Nguilli...cuánto?.....</i>	65
	<i>De entrevistadora a atendida.....</i>	66
	<i>Meli trawün/4º encuentro...Aborto: decisión personal, tabú colectivo.....</i>	66
	<i>Kechu trawün/5º encuentro...¿Por qué no nos dejan decidir?.....</i>	68
	<i>Kayu trawün/6º encuentro...Con mi comuna y origen proletario.....</i>	72
	<i>Regle trawün/7º encuentro...El aborto: una ventana para debatir.....</i>	72

<i>Cerro Blanco o Palinkantun</i>	75
<i>Pura trawün/8º encuentro...El aborto: una posibilidad de revitalizar, reencontrar y recrear la “cultura” en disputa</i>	75
<i>Aylla trawün/9º encuentro...El aborto dictaminado por pewma</i>	78
<i>¡Por fin: Habemus taller de ginecología natural y mapuche!</i>	79
<i>Mari trawün/10º encuentro...El Aborto: un pie forzado para tensionar la problemática de no ser problemática</i>	81
<i>Pu trawün y pu nütram compartidas con mi Lamngen de Viaje</i>	84
<i>Wetripantu</i>	92
IV. CONCLUSIONES PARA EL NÜTRAM	94
V. PU TÜFACHI LIFRU/ESTOS LIBROS...BIBLIOGRAFÍA	102
VI. ANEXOS	109
<i>Kiñe. Pu Mapuche Dungun/Palabras Mapuche</i>	109
<i>Epu. Ruka Santiago waria mew/Ruka en Santiago</i>	114
<i>Küla. Pu ramtun/preguntas...directrices Historia de Vida Lamngen de Viaje autoetnográfico</i>	115
<i>Meli. Pu ramtun/preguntas...directrices Nütramkan/conversaciones-entrevistas en profundidad lamngen</i>	118

I. MOLLFVÑ PU NVTRAM...DE POR QUÉ ESCRIBO

Mari mari lamngen ¿Chumley mi? Iñche Doris Quiñimil Vásquez pingen, mapuche iñche, wariache ka mapurbe. Santiago waria müley, Metropolitana troy mapu, Gulumapu mew. Küla mari epu tripantü nien. Tañi ñuke Blanca Olga Vásquez Monsalve pingey, La Pintana lof tuwi, Santiago waria mew, choyüngey Biobío troy mapu mew. Tañi chaw dew amutuy, Kuan Bautista Quiñimil Sepúlveda pingefuy, fey choyüngey ka Biobío troy mapu mew. Kiñe mollfüñ wentru lamngen nien, Eleazar pingey¹.

Comienzo saludándote y presentándome como he aprendido en mi pueblo *mapuche*, asumiendo que *küla/tres*² meses de trabajo de campo solo son un desempolvar por encima mi desmemoria impuesta por la cultura occidental, *wingka*³.

Me he presentado, “así como nos enseñan en nuestra cultura, decir quiénes somos, y principalmente de dónde venimos, nuestro *tuwün*⁴, nuestro *küpalme*⁵” (Caniguán, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010:21).

Me he presentado en *mapudungun*⁶ así como he visto que lo hacen mis *lamngen*⁷ en todos los espacios compartidos en este proceso, que en un principio planteé como etnográfico y que devino en autoetnográfico.

¹ Te saludo hermanx ¿cómo estás? Soy Doris Quiñimil Vásquez, mapuche, de la ciudad o mapurbe. Nací en la ciudad de Santiago, Región Metropolitana, Chile. Tengo 32 años. Mi madre se llama Blanca Olga Vásquez Monsalve y vive en la comuna de La Pintana, en la ciudad de Santiago; nació en la región del Biobío. Mi padre ya se fue, se llamaba Juan Bautista Quiñimil Sepúlveda y también nació en la región del Biobío. Tengo un hermano, se llama Eleazar.

² Para fines aclaratorios, la primera vez que escribo una palabra en *mapudungun* aparece su traducción al castellano como en este ejemplo. Posteriormente solo aparece la palabra en *mapudungun* en cursiva. Con el fin de facilitar la lectura y servir de ayuda de memoria se incluyen las palabras utilizadas en el anexo *Kiñe. Pu Mapuche Dungun/Palabras Mapuche*.

³ Extranjerx, de nuevo inka o invasor. Denominación que el pueblo nación *mapuche* le ha dado históricamente a las personas blancas provenientes del otro lado del mar y a sus descendientes. Es una palabra que proviene de la palabra *winküf* que significa arrancar de raíz, de allí su aplicación a lxs españolxs y luego a lxs chilensex que han arrasado con las tierras, vidas, lengua y tradiciones de mi pueblo. Actualmente esta palabra es utilizada principalmente de *epu/dos* formas: algunxs *lamngen*/hermanxs siguen utilizándola para toda persona no *mapuche*; y la gran mayoría, para referirse a sistemas de opresión neoliberales y neocoloniales como son el Estado Chileno, partidos políticos, iglesias, empresas transnacionales, medios de desinformación de masas, es decir, la institucionalidad legada de la Modernidad Europea. De allí que en este trabajo opte por esta 2ª utilización ideológica descolonizadora, claramente en contra de la manera occidental hegemónica, binarista y salvaje de concebir y actuar en el mundo.

⁴ Origen territorial, fundamental en el proceso identitario *mapuche*. José Millalén (2006) “sostiene que el *che*, persona, se entiende en relación con el *wallmapu* (mundo), por eso lxs sujetxs de este grupo humano se reconocen en general en referencia a la tierra (*mapu*), autoidentificándose como *mapuche* (gente de la tierra); y en particular en referencia a territorios específicos, por ejemplo [...] *lafkenche* (gente del mar) o recientemente también *wariache* (gente de la ciudad). La identidad mapuche se construye en relación a un territorio que le otorga particularidades al/a sujetx [...] y en función de ese territorio se constituye su forma de ser y estar en el mundo, en relación con la naturaleza de la que forma parte” (Mora, 2010:32 n. 18, citada en Mora y Moraga, 2010). Es el sentido de pertenencia a un territorio, donde el/la *mapuche* y la *mapu*/tierra conforman un solo cuerpo que debe ser permanentemente alimentado y retribuido.

⁵ Familia, unidad de parentesco y linaje patri y matrilineal, fundamental en el *Az/* modo de ser de la persona. Se relaciona con la genealogía o tronco familiar. Similar al *küpan*, o roles que cada linaje ha asumido en el pasado y que es necesario preservar y proyectar, ya que las experticias específicas a dichos roles probablemente se han heredado durante largos tiempos.

⁶ Idioma *mapuche*. Éste históricamente ha sido oral; y traducir la oralidad, encasillarla en un texto, es una tarea compleja, más aún si recordamos que es un idioma aglutinante y que depende del territorio en que se habla, por ende, que solo puede comprenderse en toda su riqueza en el terreno de origen. Actualmente en *Gulumapu/Chile* se utilizan una variedad de

Me he presentado en *mapudungun* como un intento encarnado de descolonización y de reafirmación de mi devenir *domo/mujer mapuche*, porque:

Fue la lengua castellana que nos ultrajó en primer lugar y el último (la lengua y el pensamiento), pero no solo ella por supuesto, la lengua hispana nos ha violentado, lo confieso, nos ha socavado, por eso escribo; la lengua castellana me ha perdido, sin retorno tal vez, le ha mordido los pensamientos y yo "pecadora", pobre de mí, me he enamorado de la lengua castellana meretriz, me ha robado el mapuzungun, me ha robado el chezungun, el ce sumun, me ha robado el espíritu, el aliento, el sentido, me ha robado a Kalfv Llanka Lican, me ha robado el lican, por eso escribo bajo estado hipnótico y no logro zafarme; esta lengua meretriz me pesa, me queda esta wekufe este pensar weñefe de mí...

De por qué escribo...Mollfvñ pu nvtram...(fragmento), de la lamngen Adriana Paredes Pinda

Por este despojo del habla de la tierra escribiré principalmente en la lengua castellana impuesta, intentando incorporar en el texto lo que pude aprender de *mapudungun* en estos *küla* meses, para descolonizar el texto, la palabra, el lenguaje, ya que basándonos y complementando lo planteado por Luce Irigaray, el lenguaje hegemónico siempre ha sido *heterowingskapatriarcal*⁸.

lñche domo, nielan püñeñ, fütangelan, me hice un aborto *Gulumapu mew, wariache ka mapurbe*⁹ y de origen proletario. Con estas palabras quisiera situarme y situar este trabajo, rescatando mi autoidentificación a un género y decisiones asociadas como la soltería y la no maternidad, a través de un aborto; a un pueblo y coordenadas geopolíticas de urbanidad y lucha contra un Estado y sistema déspota; y a una clase proletaria, estigmatizada y violentada sistemáticamente, porque esta investigación autoetnográfica en primer lugar, se enraíza en éstos *mis* conocimientos situados; y en segundo lugar, *porque busca cuestionar/me y cuestionar/nos las categorías a priori que sustentaron este proceso de investigación, categorías que emergen del imaginario feminista "occidental"*.

Para concretar esta declaración de intenciones y dar cuenta procesualmente del qué y del cómo de mi investigación, es decir, de mi objeto de estudio y del método utilizado, mis opciones epistemológicas (y metodológicas) se anclan en la descolonización del feminismo, al ser una propuesta epistemológica que busca descolonizar el conocimiento respecto a "*lxs otrxs*", ya que éste se convierte en una forma de colonización discursiva, que en su afán de dar cuenta de una realidad, también la construye (Mohanty, 2003, citada en Hernández y Suárez, 2008) como diferentes, víctimas o receptorxs pasivxs de múltiples estratos de dominación. Las agencias feministas postcoloniales rompen con la noción de la categoría

grafemarios, lo cual da cuenta de la diversidad actual del pueblo nación *mapuche*. Por lo anterior una misma palabra o frase puede ser escrita de diversos modos, lo cual también plasma este texto.

⁷ En el pueblo *mapuche* nos saludamos con las palabras *lamngen* o *lamuen* o *peñi*. *Lamngen* se refiere a hermana si es dicho por un hombre y hermano o hermana si es dicho por una mujer. En este segundo caso, *lamngen* se utiliza al saludar a las mujeres *mapuche*, al saludarnos entre nosotras y para nosotras saludar o referirnos a nuestros *wentru/hombre lamngen*. Entre los hombres *mapuche* se llaman *peñi*, cuyo significado es hermano. "*A simple vista suena como prohibición que las mujeres no usemos la palabra peñi, pero si se indaga en su significado, el hecho que una mujer solo utilice la palabra lamngen es para no faltarnos el respeto a nosotras mismas como mujeres*" (comunicación personal *lamngen* Marcelina Montupil).

⁸ Al hacer su distinción entre orden simbólico y orden social, Irigaray (1989) plantea que el primero es el reino del lenguaje logofalocéntrico que viene de la ley del padre (basándose en Lacan y Derrida que señalan que dicha ley se introduce cuando el/a niñx aprende el lenguaje), en el cual la mujer es funcional al padre y proyección del imaginario masculino. De allí que la mujer deba apropiarse del logos, del verbo y reinventarlo, para dejar de ser funcional al orden simbólico y social. Sumado a dicha comprensión y a la luz del trabajo de campo realizado, considero útil la creación de una nueva categoría que he nominado *heterowingskapatriarcal*, con el fin de explicitar los discursos y prácticas funcionales al heteropatriarcado reclamado por las feministas radicales; así como al neocolonialismo y al neoliberalismo impuesto por *Occidónde*, que creo queda sabiamente plasmado en la palabra *mapuche wingska*, explicada en el pie de página nº 3.

⁹ Soy mujer, no tengo hijxs, no estoy casada, me hice un aborto en Chile, soy *mapuche* urbana o *mapurbe*.

mujer como un sujeto epistemológico y político unificado; con una concepción del poder dicotómica y de resistencia unidimensional; y con una idea de cultura como esencia heredada intocable y ahistórica (Suárez, 2008, citada en Hernández y Suárez, 2008), impeliéndonos a mirar y actuar en el mundo con formas renovadas, creativas y antihegemónicas.

En cuanto al devenir de mi objeto de estudio, éste sufrió un proceso deconstructivo, ya que antes de volver a Chile a hacer mi trabajo de campo, pensaba que podía resultar interesante, aportativo y hasta innovador en términos feministas indagar si sentirse perteneciente al pueblo *mapuche* incidía en las percepciones, significados y valoraciones del aborto que tenía una joven *mapuche* que residiera en la ciudad, que hubiese vivido un aborto y que participara en un colectivo *mapuche*. Así que con este objetivo en mente me fui a Chile *buscando una joven mapuche urbana* [ignorante y colonial ni pensé en la palabra *lamngen*] para que compartiera conmigo su historia de vida y desde ahí, desde la encarnación personal y situada de dichas categorías, *recopilar, analizar, reflexionar y concluir...*

¿Aborto mapuche?! ¿Feminismo?!: Pero al pasar del escritorio al campo (proceso que detallaré en el apartado III), mis objetivos hicieron agua. Miradas extrañadas, murallas de tabú y auras de estigmatización y desconfianza rondaban *mis* temas; claramente estaba buscando una aguja en un pajar...hasta que luego de casi *epu/2* meses de búsqueda, y gracias a que una *ñaña/amiga* [*kiñe*/primer resultado no esperado de mi tesis] me contactó con la *lamngen perfecta* para mi tesis.

Parece que la/nos había/mos encontrado: Si bien tiene más de 30 años y le molestan las etiquetas, se autoreconoce como mujer y como *mapuche*...si bien no vive en Santiago -inclusive a veces vive fuera de Chile- siempre ha vivido en ciudades...si bien vivió varios años en el exilio en Suecia [como tantxs *becadxs* por Pinochet], su aborto había sido en Chile, por ende, ilegal...si bien, ella estaba dispuesta a iniciar este proceso, ¡yo tenía dudas!, ¿por qué? Porque buscaba un perfil puro, esencializado y monolítico de la mujer *mapuche* urbana [¡ayy que bien colonizada he estado!], de las personas exiliadxs, y de las mujeres que han vivido un aborto en Chile.

Menos mal que la *kimelfe/profesora* Carmen me recordó que “*al acercarnos desde una perspectiva etnográfica a nuestros temas de interés, es fundamental reflejar y explicitar nuestro proceso de cuestionamiento sobre nuestras categorías*”, y me espejó que si bien desde mis categorías previas y occidentales esta *lamngen* rompía con la imagen tradicional de la mujer *mapuche*, era urgente poner mis categorías en cuestión¹⁰.

Así que haciéndome cargo y con el fin de sentar las bases de un *análisis situado* -parafraseando a Donna Haraway (1995)-, explicito cómo entiendo dichas categorías, ya que el conocimiento, además de tener que presentarse como lo que es, es decir, diverso; es situado, implicado y político; asumiendo de antemano que todas las categorías utilizadas en este trabajo son construcciones histórico-sociales-culturales, por ende, categorías situadas y que su uso analítico es político, al permitir analizar procesos de diferenciación, jerarquización y clasificación social que crean distintas categorías de personas y distintos sistemas de opresión (Gregorio, 2006), es decir, todas las lacras de la humanidad: racismo, sexismo, machismo, clasismo, guerras, dictaduras, pobreza, contaminación, y un laaargo etcétera.

Partamos por la categoría mujer, que nos lleva directo al mentado género. Para éste tuve en mente a [y asumo el riesgo de ser tachada de *wingka*] la célebre Joan Scott, quien lo considera un elemento

¹⁰ Asumiendo que las “categorías no son sencillas, son formas de vivir el mundo y en tanto tales se rebelan contra su deconstrucción. Si no atendemos a su resistencia –que es nuestra propia resistencia también-, los presupuestos en los que ellas se basan volverán a aparecer con otro rostro [...] dando por resuelta una discusión que todavía no tuvo lugar. Cuando se produce el fácil abandono de viejas presunciones en el que se deja de lado el cuestionamiento del propio compromiso existencial con ellas, se cercenan las posibilidades de la crítica” (Sabsay, 2011:26) y de la deconstrucción descolonizadora.

constitutivo de las relaciones sociales -basadas en las diferencias percibidas entre los sexos-, y forma primaria de relaciones simbólicas de poder. “Los cambios en la organización de las relaciones sociales siempre corresponden a cambios en las representaciones del poder; pero la dirección del cambio no es necesariamente única” (Scott, 2008:65). En esta definición el acceso, distribución y control sobre los recursos materiales y simbólicos se torna fundamental, por lo que podría ser una concepción útil en el acercamiento a mujeres triplemente discriminadas (por género, clase y raza) como las *mapuche*. Al desglosar esta definición en *meli*/cuatro componentes¹¹, emerge una categoría de análisis histórico-social-situacional, cuyo uso permite develar cómo se construye género y desigualdades entre *los géneros*, a través de experiencias y prácticas vitales contextualizadas.

Así, y en base a la cosmovisión *mapuche* donde la idea de complementariedad es gravitante en la construcción de la identidad de género; unido al machismo [previo o no a la colonización, pero machismo hoy por hoy] y a la *heterowingskapatriarcal* forma de establecer relaciones hombre-mujer de mi pueblo¹² impelen a reinventar el modo de concebir y trabajar el género, dadas sus implicancias en la sexualidad y salud sexual y reproductiva, más aun considerando lo planteado por mi *lamngen* de viaje y la *lamngen* Marilen respecto a “*que los maridos de muchas lamngen en el sur no les permiten usar métodos anticonceptivos (porque les pueden ser infieles), como manera de controlarlas, obligándolas a embarazarse o ‘cuidarse’ a escondidas [en positivo: estrategia de resistencia], lo que demuestra que las lamngen no siempre quieren ser madres, a pesar de la alta valorización cultural de la maternidad*”. Junto a los embarazos no elegidos y en consecuencia abortos clandestinos (que afectan más a mujeres pobres); el aumento de ITS y de VIH/SIDA en mujeres; y la violencia basada en género unida a alcoholismo, abandono, incesto y violaciones ocultas en las familias, nos abofetean en la cara y nos desafían a hacernos cargo de nuestros problemas como *domo mapuche*, lo que no significa dejar la lucha como pueblo, ni ser traidoras, ni *wingkas* feministas [sí, ser feminista no es algo que sea bien visto en mi pueblo] sino salirnos del victimismo y del problema en “*el hogar*”, para juntas visibilizar y enfrentar nuestros problemas, los que pueden abordarse de maneras tan diversas, como lo es nuestro pueblo.

Para ello, las pocas que nos declaramos *domo mapuche* feministas, tenemos el deber de replantearnos nuestros marcos de trabajo y descolonizarlos, ya que desde el paradigma multiculturalista de trabajo hegemónico se siguen enraizando concepciones monolíticas de mujer, de indígena y de cultura [cómo olvidar al Servicio Nacional de la Mujer –SERNAM- y a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena –CONADI-].

¹¹ Las *representaciones simbólicas de las relaciones sociales* o conceptos normativos de dichas relaciones (como el plano legal-político), que adquieren “básicamente la forma de oposiciones binarias fijas y afirman de forma categórica e inequívoca el sentido de hombre y mujer, de lo masculino y lo femenino” (Scott, 2008:66), lo cual propicia desbaratar la idea de estabilidad e intemporalidad de la representación binaria del género; el *contexto político y las organizaciones sociales*, ya que el género se construye a partir de la interrelación de organizaciones; y las formas en que se construyen las *identidades subjetivas, experiencias variables, organizadas “discursivamente en contextos particulares”* (Scott, 2008:24).

¹² Al participar en ceremonias y dinámicas cotidianas del pueblo *mapuche*, he observado como se reproducen los roles de género binarios del mundo *wingka*, siendo las mujeres las encargadas de cocinar, servir y atender –en la casa y en actividades-, y los hombres los encargados de dirigir y ser *longko*/cabeza o líder de una comunidad. Es interesante como la historia de usurpación de tierras y la consecuente migración forzada ha producido cambios en el acceso de *domo*/mujeres al ámbito público-político de liderar (manteniendo su rol en el espacio público-espiritual-de sanación, como las *machi* y *lawentuchefe*). Así, hoy encontramos *domo longko* en el *Wallmapu*/País Mapuche; así como *lamngen* jóvenes elegidxs asambleariamente como *longko* (antes sólo era un rol heredado). De hecho mi primo Pablo de mi misma edad fue *longko* en la provincia de Arauco (Región del Biobío); y mi prima Daisy aspiraba a serlo en la provincia de Petorca (Región de Valparaíso). También supe del caso de una *longko* en el *Puelmapu*/Argentina que vive en poligamia, práctica históricamente masculina (comunicación personal *lamngen* Ana Millaleo).

En este punto me quisiera detener por sus implicancias políticas y prácticas. El multiculturalismo ha privilegiado el modelo de la etnia como el paradigma más adecuado para pensar las peculiaridades de distintos grupos que piden un reconocimiento como tales. Al basarse en el paradigma comunitarista¹³, la comunidad se prioriza sobre las personas, desde la cual el multiculturalismo intenta gestionar las diferencias (tanto culturales como de otra índole) que conviven en un mismo Estado Nación, acarreado problemas como la dificultad de equilibrar el reconocimiento y la justicia redistributiva (sin desconocer ni anular una u otra¹⁴); la posible sacralización de las costumbres de la comunidad (muchas de las cuales son *heterowingkapatriarcales*); y la pretensión que cada cultura es un bloque monolítico, estático, esencialista y autorreferido, con el relativismo, separatismo, fundamentalismo y racismo cultural que ello puede implicar, así como frenos a la interpelación intercultural en pro del cambio social emancipador de todos.

Aunque es un hecho que se han construido culturas sincréticas, los problemas *interétnicos*, intergeneracionales e intergenéricos siguen vigentes dentro y fuera de los Estados Nación, donde los derechos de la mayoría de las mujeres siguen incumplidos –aceptando y explicitando que la noción de derecho, así como de igualdad, es occidental-. Para Spivak la defensa de las mujeres es totalmente subsidiaria a la etnia en tanto colonizada, por lo que se torna urgente revisar la posición y status de las mujeres en sus respectivos grupos, ya que las sacrosantas identidades o nacionalismos culturales tienen un subtexto de género (Amorós, 2007). Así, los cómo descolonizamos el feminismo occidental se transforma en una tarea prioritaria en las luchas que articulen género y raza, identidades de género y culturales, así como en el diseño e implementación de estrategias preocupadas por los efectos en la vida de las mujeres de los estrechos vínculos entre racismo, imperialismo, colonialismo¹⁵ y patriarcados¹⁶; y fundamentadas en el reconocimiento de la pluralidad de intereses y experiencias situadas femeninas.

Admitiendo “que ‘hombre’ y ‘mujer’ son categorías vacías y a punto de desbordar. Vacías porque no tienen un significado fundamental ni trascendente; y a punto de desbordar porque aunque den la impresión de ser categorías fijas, contienen aún en su interior definiciones alternativas, desmentidas o suprimidas” (Scott, 2008:73-74), no puedo no comulgar con la propuesta radical de Judith Butler, de dinamitar el género binario instalado a través de la repetición de la norma *heterowingkapatriarcal*.

¹³ Que sitúa a la persona en una determinada comunidad o cultura de pertenencia (relación entendida como natural, no negociable e imperecedera), erigiéndose como fortaleza de confines cerrados, negando autonomía a las personas.

¹⁴ Nancy Fraser (1997, citada en Hernández y Suárez, 2008) señala el equilibrio entre el reconocimiento (que requiere de políticas afirmativas que refuercen *la identidad cultural*) y la redistribución (a través de políticas de equidad y justicia social que favorezcan alianzas contra los poderes hegemónicos). El falso dilema instaurado por el multiculturalismo de Charles Taylor descansa en la exacerbación de la cultura y en el manejo de las diferencias culturales, a través del reconocimiento mutuo, desvinculándolo de las condiciones materiales; propuesta ad hoc a los intereses de los Estados y agencias neoliberales, que se niegan a la redistribución (colocando recursos insuficientes y haciendo que las organizaciones y comunidades compitan por fondos concursables, en detrimento de su autonomía). Por ello, comulgo con Amina Mama, para quien el reconocimiento sin redistribución es sólo retórica culturalista neoliberal.

¹⁵ “Aunque el sistema político de los imperios coloniales en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades, nuevas formas de migración, nuevas formas de control y violencia” (Suárez, 2008, citada en Hernández y Suárez, 2008:31-32).

¹⁶ Bennett (2007) habla de patriarcados que emergen, se mantienen y mutan en base a equilibrios de relaciones diferenciadas entre hombres y mujeres, a la vez, diferenciados.

Desde el activismo queer y diversidades sexuales en general (y el jaque mate de los cuerpos intersex) la deconstrucción del género binario pasa también por la escritura, así que en vez de escribir ellos/ellas utilizo en todo el texto la x (tomándome la libertad de agregarla en las citas seleccionadas) para sellar simbólicamente la performatividad y situacionalidad del género (Butler, 2007).

Pero ¿y mapuche?, ¿raza, etnia, pueblo originario ó pueblo nación?

Desde antes de mi trabajo de campo comulgaba con la opción teórico-política de no hablar de etnia sino de raza, asumiendo que ésta no existe en un sentido biológico estricto¹⁷, siendo una construcción simbólica y social, y como tal, no es una categoría natural ni transhistórica (Stolcke, 2000); y que al igual que el género y la clase, debe ser entendida como una representación de las relaciones de poder entre categorías sociales, a través de las cuales son identificadas o se identifican a sí mismas las personas (Brooks, 1996). Esto recuerda el postulado nuclear de Barth (1976), quien al centrarse en los grupos étnicos¹⁸ para abordar el concepto no compartido de etnia, subraya el hecho de la autoadscripción y adscripción por otrxs, conformando una categoría diferente de otras (como *mapuche* v/s *wingka*).

Considero también crucial lo planteado por Verena Stolcke (2000), quien homologa las relaciones entre sexo y género, y raza y etnicidad dadas en sociedades occidentales modernas (marcadas por el pensamiento dualista), demostrando que es imposible seguir pensando en raza o sexo como fenómenos relegados a la naturaleza, en contraste con etnicidad o género como construcciones culturales, ya que todas estas categorías son construcciones histórico-culturales. Stolcke también explicita la paradoja que entraña la sustitución de la categoría raza por etnia, ya que la raza, al ser relegada a la naturaleza, en contraste con la etnicidad entendida como fenómeno cultural, reifica la raza como hecho discreto. A su vez, la etnicidad también es naturalizada (naturalizando rasgos culturales de ciertos grupos y mezclándolos con criterios biológicos) para dar origen al subterfugio y eufemismo de la xenofobia¹⁹. A través de estos mecanismos ideológicos es que las sociedades de clase (como la chilena y argentina) reproducen género y raza para mantener el orden social, político y económico dominante.

Basándome que en el contexto colonial americano la raza se vinculó más al origen que al aspecto físico, me sonaba interesante la propuesta de Silverblatt (1990) de reinterpretar las relaciones raciales como relaciones de clases²⁰, ya que las diferencias de clase han sido gravitantes en la organización social, la cual depende del origen o parentesco con el grupo de colonizadorxs o colonizadx. Tras la colonización española y de los estados *Shileno-argentino* se instauraron las relaciones raciales como relaciones de

¹⁷ Por lo cual en los 60 este concepto fue expulsado de la antropología y declarado obsoleto, sin considerar los residuos y mutaciones de sus consecuencias en los cuerpos y vidas de parte importante de la humanidad, es decir, el racismo. Asumiendo que “*biológicamente no existen las razas*”, ya que “*los procesos de mestizaje vienen de hace muchísimos milenios*”, “*la raza sólo existe en la medida en que existe racismo*” (Ilanen Enrique), por lo que esta categoría sigue siendo útil.

¹⁸ Caracterizados por autoperpetuarse biológicamente; compartir valores que se manifiestan en formas culturales; integrar un campo de comunicación e interacción; y la autoidentificación de sus miembros y distinción por otras personas (Barth, 1976).

¹⁹ Entendida como hostilidad y desconfianza –supuestamente comprensible e inherente a la naturaleza humana- contra desconocidxs u otredad, que en el fondo es racismo; sustentando los nacionalismos, como en el caso de las políticas anti-inmigratorias de los países del “*Primer Mundo*” contra las personas inmigrantes del “*Tercer Mundo*” (Stolcke, 2000), y de la discriminación racista que viven lxs *mapuche* que habitan en lo que se conoce geopolíticamente como *Shile* y *Argentina*.

²⁰ Entendida como la relación social definida en función al vínculo con los medios de producción, por lo que el proceso de formación de las clases se centra (y las divide) en quienes pueden extraer productos o trabajo excedente, de quienes no lo pueden hacer, a través del control sobre los medios de producción; y crea la institucionalización de los medios para facilitar, asegurar y regular la apropiación del excedente, a través de la formación del Estado (Silverblatt, 1990), tal como lo han hecho los procesos de colonización española y chilena-argentina, a través de la expropiación de tierras ancestrales.

clase, y se clasificó a las personas a través del color de su piel, con el fin de biologizar o naturalizar las desigualdades sociales impuestas por el mundo ibérico, proceso claramente racista²¹, que permea el proceso de colonización española y chilena-argentina.

No obstante lo anterior, la palabra *mapuche* sigue siendo o simplemente desconocida o asociada con imágenes colonialistas de “indix”²² o indígena de pueblo originario; o monolíticas de “comunero” o “*weichafe/guerrero*”, es decir, hombre de zona rural que lucha por la recuperación de sus tierras, o en las propias voces *mapuche*, por su pueblo-nación *mapuche* (imagen que ha sido tergiversada por el Estado *Shileno* para corporeizar la noción de “terrorista”)²³.

Las maneras de autodefinirnos y autoentendernos serán revisadas posteriormente; y con el fin de lograr un equilibrio simbólico entre el reconocimiento y la redistribución *académica* (parafraseando a Fraser), he optado por citar a *lamngen* e indígenas de *OtrAmérica* principalmente, sin profundizar en teóricas feministas occidentales, lo cual también explica el uso y abuso del recurso de pie de página.

En cuanto a la **urbanidad**, intuía que era una categoría *wingka* impuesta por los procesos de modernización de los Estados, funcionales a la expansión capitalista²⁴; que se corporiza en políticas estatales que validan la migración campo-ciudad (con el consecuente empobrecimiento de la población migrante, entre ella, el pueblo *mapuche*). Hablando con mi *ñaña* geógrafa Dani, recién tomé conciencia que históricamente lo rural es lo originario, entendido como antónimo de progreso, desarrollo y civilización, lo que obliga a concebir lo rural desde la negación, la falta, *lo no urbano* [aún no aprendía la riqueza de las categorías *mapuche* de *tuwün*, *küpalme* ni *mapurbe*²⁵].

Esta fantasía impuesta como realidad, se ha traducido en políticas espaciales que también construyen género, raza, clase y ciudadanía (Sabsay, 2011), convirtiéndose la urbe en un espacio en disputa de diferentes cuerpos que luchan por legitimarse en el espacio público como ciudadanxs “posibles”, donde los cuerpos mujer, *mapuche*, migrante, pobre y no madre vía aborto, son excluidos espacialmente por

²¹ Para Stolcke (2000) el racismo es el procedimiento ideológico que presenta un orden social desigual como natural, que justifica discriminaciones y exclusiones atribuyéndolas a supuestas deficiencias morales e intelectuales raciales y hereditarias.

²² Es llamativo como en Europa me he encontrado con el hecho que algunas docentes en España e Italia hablen de “indixs” sin cuestionamientos ni explicitación desde la posición en la que usan el término. Si bien el concepto “negrx” ha desaparecido del léxico académico, considero fundamental una revisión profunda de las raíces imperialistas y racistas a la base de la categoría “indix” -marca de raza y clase según Rivera (2001)-, ya que si bien desde los movimientos indígenas existe una multiplicidad de maneras de autodenominarse, ya sea como indígena, de pueblo originario, ancestral o milenario, de pueblo-nación, e inclusive como etnia o como indix (reivindicando el concepto y sus raíces peyorativas y coloniales, similar a lo realizado por el movimiento queer), es crucial hacer un ejercicio de descolonización de la academia para no seguir encarnando discursos y prácticas que tanto daño han hecho a la humanidad de ese mal llamado “*Tercer Mundo*”.

²³ A través de la aplicación de la Ley Antiterrorista (del 84) el Estado dice qué permite de la otredad, generando indixs insurrectxs versus permitidxs. A lxs primeros (como luchadorxs sociales o cuerpos indisciplinados, disidentxs y reivindicadorxs) se les aplica la ley del terror, construyéndolos y tratándolos como delincuentes que amenazan la seguridad pública para asimilarlxs (Carrasco, 2012); a lxs segundos, quienes luchan por integrarse de la mejor manera posible a la sociedad dominante, se les aplican políticas asistencialistas y multiculturalistas, como lo demuestra la CONADI.

²⁴ Leticia Sabsay impugna los presupuestos del liberalismo político a la base de la expansión del capitalismo urbano, los cuales articulan la idea de la democracia occidental, obligándola “a cultivar el individualismo y reducir el poder democrático a las políticas de la democracia representativa” (2011:12).

²⁵ Para revisar *tuwün* y *küpalme* ver pie de página 4 y 5, y para *mapurbe* ver apartado III.

no encarnar los ideales de nación y ciudadanía²⁶. Dicha exclusión espacializa fronteras “identitarias”, instalando la dicotomía norte/sur, campo/ciudad, rural/urbano; y anquilosando cuerpos *mapuche* en reducciones-comunidades en lo rural; o en zonas marginales, *ruka*²⁷, espacios ceremoniales u organizaciones en lo urbano.

Así, lxs *mapuche* que han migrado, nacido y/o vivimos en la ciudad, nos enfrentamos con experiencias de desarraigo, emergiendo las mujeres *mapuche* urbanas como triplemente discriminadas por género, raza y clase (por vivir en ciudades, generalmente en la periferia y en condiciones de pobreza²⁸), lo cual ha perjudicado el autoreconocimiento y autovaloración como *domo mapuche*. Por lo anterior, una *domo mapuche* que haya vivido fuera de Chile, -aunque sea también a la fuerza y por exilio, ahora de la dictadura- y que no sea proletaria y marginal no me cabía en la cabeza.

Finalmente en cuanto a mis nociones acerca del **aborto en Chile**, lo podía concebir como el **trauma impuesto/construido** por un Estado déspota y su séquito de sistemas jurídico-legal²⁹, biomédico y católico pechoño (el estilo hardcore de la biopolítica foucaultiana), clandestinizando esta práctica y haciéndola vivir dramáticamente, más aún a las mujeres pobres, quienes recurren a métodos más inseguros y riesgosos para su salud y, por lo mismo, sufren mayores complicaciones y secuelas, además de arriesgar la cárcel³⁰ (mientras aquellas que cuentan con mayores ingresos pueden optar a realizarse procedimientos quirúrgicos legales en clínicas extranjeras o privadas).

A su vez, y desde mi propia experiencia abortiva, y la de otras mujeres conocidas (incluyendo mi *lamngen* de viaje), la podía entender como **una encrucijada vital**, al implicar una decisión del todo (ser madre for ever) o nada (no serlo); y conectada a la decisión, un entendimiento feminista, como decisión personal, libre y derecho de nosotras como mujeres. Esta decisión traducida en praxis, y asumiendo que el cuerpo no solo es un espacio para la interiorización de opresiones (y traumas), sino también de

²⁶ Quienes no acatan las normas de esta ciudadanía se les establecen fronteras que delimitan esta fantasmagórica ciudadanía excluyente, que pretende reinscribir los cuerpos *contra-hetero-wingka-normativos* en el espacio público como su exterior constitutivo; y “suponen un desafío para repensar la sexualidad, el cuerpo y los modos de pertenencia” (Sabsay, 2011:15).

²⁷ La traducción literal es casa; pero tradicionalmente son casas con una estética y mística particular, las cuales se han instalado en los monstruos de cemento urbanos. Como una imagen a veces vale más que mil palabras sugiero ver el anexo *Epu. Ruka Santiago waria mew/Ruka en Santiago*.

²⁸ Por ejemplo en Santiago, las comunas más alejadas del centro capitalino, pobres y estigmatizadas por los medios de desinformación de masas, han ido constituyéndose por familias pobres y migrantes del campo, gracias a las discriminadoras políticas habitacionales del régimen dictatorial; concentrando familias *mapuche* (como la mía) -tales como Cerro Navia, con un 6,6%; La Pintana, con un 6,2%; Peñalolén con un 5%; Lo Prado y San Ramón con un 4,9% (FOSIS/MIDEPLAN, 2006)-.

²⁹ Chile desde el régimen militar (1989) prohíbe el aborto en todas sus formas, haciendo oídos sordos de todos los tratados internacionales firmados a la fecha, así como del clamor de los movimientos de mujeres del país, transformando una práctica realizada por las mujeres en todas las culturas y épocas históricas, en una situación ilegal (entendida como delito de asesinato), riesgosa, costosa y censurada para las mujeres que habitan en Chile. La visión estatal queda célebremente plasmada en palabras de la ex vocera de gobierno y actual diputada designada, Ena Von Baer, para quien “*la mujer ‘presta el cuerpo’ y no tiene derecho a terminar con una vida*”, para manifestarse en contra del aborto terapéutico.

³⁰ Entre el año 2000 y 2004, 106 mujeres fueron condenadas por aborto y en el 2005 los ingresos hospitalarios por aborto sumaron 33.172 (Guajardo y Jara, 2010). Según fuentes del Ministerio de Salud, en Chile se realizan cerca de 160.000 abortos al año, es decir, 1 de cada 3 embarazos termina en aborto, y en las actuales condiciones nos expone a arriesgar nuestra vida, salud y libertad (en <http://www.humanas.cl/blog/?p=3402>), transformándose esta práctica en Chile en un grave problema de salud pública, de justicia social y de derechos humanos. De ahí que el slogan **¡ABORTO LIBRE, SEGURO, GRATUITO Y LEGAL AHORA!** cobre pleno sentido.

resistencias³¹, el aborto podría entenderse como una **práctica corporal de resistencia**, que realizada en contextos no occidentales, podría también ser una **práctica de reivindicación de saberes** y prácticas ancestrales, y **de subversión antiheteropatriarcal**.

De allí que me fuera importante indagar si la práctica del aborto era significada, percibida y/o valorada como un trauma, encrucijada vital y/o práctica corporal de resistencia; y si se entendía de esta última manera, qué implicaba para esta mujer *mapuche* urbana dicha resistencia: una reivindicación *mapuche* (como práctica ancestral); feminista (como decisión libre, personal y derecho de todas las mujeres) y/o descolonizadora (que incorpora ambas reivindicaciones desde un matiz crítico anticolonial y crítico de los núcleos heteropatriarcales de la tradición *mapuche* y *Shilena*, es decir, *antiheteropatriarcal*).

En el contexto nacional punitivo conocer y destacar el nombre que le da esta *domo* así como la cultura *mapuche* a la práctica del aborto, no solo buscaba visibilizarla, sino también lo que implica su denominación política, vivencial y teóricamente, sirviendo de llave para replantear la aproximación hegemónica al aborto, la cual en *Shile* se ha asociado con “trauma”.

Pero volvamos al campo...

El primer encuentro fue en el Café alemán Colonia [y no fue casual]. Mientras le relataba entre sorbos y sorbos de té mi devenir tesinístico, explicitó brillantemente sus aprensiones: qué haría con tanta información personal [¡para qué diablos sirve esto!]; y cómo sobrellevaría el soporte emocional mínimo ante una invitación a sumergirse en las profundidades de su memoria y de sus vivencias (muchas de ellas dolorosas), cómo sería el manejo de lo catártico en pro de lo político [¡para qué diablos sirve esto!].

En ese momento me di cuenta que no podía dar vuelta atrás, y me comprometí con un nuevo objetivo teórico y a la vez político de mi tesis: **establecer diálogos para confrontar las categorías mujer, mapuche y urbana, a través de las luchas que debiésemos dar como mapuche y como domo; y entre ellas, discutir si el aborto podría o no (y por qué) incorporarse en nuestra agenda reivindicativa descolonizadora como pueblo.**

Por un lado, con el fin de, en diálogo con lxs *lamngen* conocidxs en este proceso, **abrir, iluminar, crear y posicionar preguntas que sirvan posteriormente a la generación de nuevos diálogos entre lamngen respecto de dichas categorías, su particular encarnación, y las diversas posiciones que como pueblo-nación mapuche tenemos** [por fin tomé conciencia de pueblo, *epu*/segundo resultado no esperado] **al respecto en pro de la descolonización.**

Por otro lado, considero crucial establecer dichos diálogos a partir del aborto, por lo que representa el cuerpo de las mujeres en los proyectos nacionales (Anthias y Yuval-Davis, 1989; 1993; Yuval-Davis, 1997, citadas en Maquieira, 1998), tanto chilenos como indígenas y la valorización suprema de la maternidad en la cultura *mapuche*; más aún en el contexto de habitar en un país que no sólo no reconoce los derechos colectivos del pueblo *mapuche* ni de los demás pueblos indígenas que coexisten en *Shile*; sino que tampoco reconoce los derechos individuales de las mujeres al aborto al menos legal y seguro (porque dudo que la gratuidad se logre en gobiernos de empresarixs), ni siquiera al terapéutico.

En este contexto, dialogar juntas acerca de cómo salir de la encrucijada entre la defensa de nuestra cultura y de nuestro pueblo, sin postergar la defensa de nuestros derechos como *domo* es una tarea

³¹ Tal como lo señala el célebre Foucault (1984), basándose en su concepto de poder como resistencia y transgresión al poder coercitivo (donde el poder es una rejilla o una red de coerciones disciplinarias que ejercen una subyugación constante por medio de procesos continuos e ininterrumpidos que someten nuestros cuerpos, gobiernan nuestros gestos y dictan nuestros comportamientos) constituyéndonos en sujetxs.

urgente, o en positivo, cómo nuestros derechos como *domo mapuche* (o luchas de género) pueden interconectar con las luchas por la devolución de las tierras ancestrales y de nuestra autodeterminación, así como por la defensa de nuestras prácticas culturales (luchas de pueblo), creí fundamental poner en el tapete la práctica del aborto (occidental y/o desde *el uso del lawen/yerba medicinal*), pues *soñando* ésta podría formar parte de la agenda de lucha del pueblo *mapuche*, al asociarse con la necesidad de descolonización en general y del útero en particular; y con la demanda de autodeterminación y autonomía en el territorio soberano que también debiera ser el cuerpo.

Asumiendo que esta investigación sitúa a todxs lxs *lamngen* partícipes de ésta como portadorxs de *kimün/sabiduría*, sin afán de representatividad, sino más bien de visibilizar nuestros diálogos y voces, experiencias, interpretaciones, significados, valoraciones y posiciones (especialmente de nosotras como *domo mapuche*, invisibilizadas históricamente por el Estado *Shileno*, así como por nuestro propio pueblo y hasta por nosotras mismas) respecto al aborto (polemizado por el discurso oficial *Shileno* y *mapuche*) principalmente, y demás categorías desde experiencias encarnadas; el método utilizado desde un principio la entendí como cualitativo-interpretativo -para facilitar la construcción conjunta de la investigación-; etnográfico y biográfico -al privilegiar lo ideográfico-; así como feminista postcolonial -que al “cuestionar supuestos dados por sentados acerca de la verdad, el poder, el individuo o el lenguaje [...] desvelará cómo el saber científico puede convertirse en un instrumento de legitimación de la cultura occidental” (Gregorio, 2006:28), nos recuerda en voz de la maorí Linda Tuhiwai (1999) la necesidad de descolonizar la metodología y responder qué se hace con lo que investigamos [el para qué diablos sirve esto]-.

De lo anterior se desprenden las siguientes preguntas y decisiones políticas-teóricas/metodológicas-personales, asumiendo que lo personal además de ser político es teórico (Gregorio, 2006).

Kiñe Ramtun/1ª pregunta...Por qué un acercamiento autoetnográfico feminista

Porque mucho se ha escrito de y desde mi pueblo *mapuche* [pero pocazo del aborto³²], y asumiendo mi ignorancia así como el torbellino de aprendizajes en un trabajo de campo vertiginoso, creo más honesto y valioso relatar mi propio proceso de encuentros, reencuentros y desencuentros en pos del cuestionamiento categorial, ya que éstos me gritaron en todos los tonos que el *iñche/yo*, ese *iñche* tan vilipendiado, tenía su lugar cognoscente y cognitivo (Rivera, 2008), enrostrándome la necesidad de páginas procesuales, reflexividad³³ y responsabilidad (por lo que asumo el desafío de hablar desde mí, más que desde “otrxs”).

Porque al retornar a España y mirar el borrador de mi tesis con sus típicos apartados *Introducción, Objetivos, Metodología, Marco Teórico, Análisis y Conclusiones* me pareció *tan tan wingka* que decidí embarcarme en el desafío de escribir mi proceso autoetnográfico, que como todo proceso es más un fluir con distintos ritmos y estancamientos (como la naturaleza, la cultura y la historia), más que una evolución lineal de temas. Es por ello que la estructura de éste, mi texto, no sigue canónicamente la estructura occidental-lineal de tesis, un ejercicio descolonizador insoslayable cuando los objetos y

³² Quizás porque tanto más soportable y aceptable para la “normalidad” etnográfica es extraviarse en las profundidades cosmológicas de “la tradición”, en vez de enfrentar la existencia de zonas de conflicto al interior de las sociedades indígenas como la violencia de género (Calfío, 2007) o el aborto.

³³ Método feminista por excelencia que consiste en reflexionar las relaciones y replantearse las propias categorías constantemente, emergiendo una realidad que no es objetiva ni monolítica sino cruzada por relaciones de poder (Lamas, 1991).

acercamientos son rizomáticos³⁴, como un borgeano caminar existencial *por el jardín de senderos que se bifurcan*.

Porque mediante la riqueza de datos auto-etnográficos se aporta a los feminismos, al evidenciar el carácter histórico-cultural de las diferencias de género, clase, raza, edad, zonas de residencia, religiosidad, contribuyendo con ello a la desnaturalización de las desigualdades (Gregorio, 2006).

Porque a pesar que los sesgos de la etnografía clásica³⁵ han sido superados por la etnografía postmoderna³⁶, de la cual rescato la poesía³⁷ y la política como inseparables, y el proceso de escribir etnografía como necesariamente consciente y participativo desde la horizontalidad (por lo que transcribí las palabras de mis *lamngen*, y les pedí leerlas, comentarlas y darme su permiso para usarlas en este trabajo); es importante resaltar el aporte de las etnografías feministas que “se diferencian de la etnografía postmoderna en que enraízan el conocimiento en las políticas y relaciones de desigualdad y no olvidan las condiciones materiales de existencia al formular sus teorías desde la práctica” (Ballerino, Mascia-Lees y Sharpe, 1989; Bell, Caplan y Karim 1993; Di Leonardo, 1991; citadxs en Gregorio, 2006:30). De ahí que este acercamiento autoetnográfico a mis objetos de investigación busque brindar luces de coordenadas referenciales geo-bio-políticas, económicas, religiosas y socio-culturales para contextualizar mis categorías de trabajo, asumiendo que para “la etnografía feminista lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual, como indica Okely (1975). *No sólo lo personal es político, también ‘lo personal es teórico’*” (Gregorio, 2006:32).

Porque al aparecer la experiencia etnográfica “como un acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble” (Gregorio, 2006:33), y como un camino dialógico, se constituye en una práctica de reconocimiento de la configuración de “las relaciones de poder, fluidas y cambiantes que se dan en el campo y la diversidad de posiciones de lxs sujetxs implicadxs” (Gregorio, 2006:27), posibilitando la deconstrucción y descolonización categorial y experiencial en lxs encuentros.

Así, escribir mi autoetnografía me ofrece la oportunidad de reencontrarse con lxs otrxs que también son mi nosotrxs de manera “sincera” y “humilde”, así como “de hallar significado en el caos de la experiencia vivida a través de la reordenación del pasado [...] una especie de odisea proustiana en la

³⁴ Método de resistencia a modelos jerárquicos, que traducen epistemológicamente una estructura social opresiva (Deleuze y Guattari, 1980), *heterowingkapatriarcal*.

³⁵ Como plantea Cristina Rivera en su *Autoetnografía con Otrx*, se podría hacer una brevísima historia de la etnografía clásica: “1. Etnografía europea-norteamericana-inicios del siglo XX-primer guerra mundial. Características: el/la etnógrafx solitarix. Objetividad. Complicidad con el colonialismo. Trabajo de campo en las periferias: África, Asia, las Américas [versión evolucionista] 2. Antropología modernista: de la posguerra hacia los años setenta. Búsqueda de ‘leyes’ y ‘estructuras’ de la vida social. Realismo social [versión funcionalista y estructuralista] 3. La antropología con conciencia política: 1970-1980. Interpretación de las culturas. Críticas radicales: feminista, política, reflexiva. Mea culpa: lxs antropólogxs cuestionan su complicidad con procesos coloniales [versión simbólica e interpretativa y postcolonial]” (Rivera, 2008:31).

³⁶ Siguiendo a Rivera, la historiografía de la etnografía postmoderna se puede resumir en: “1. Crisis de representación 1986-1990: movimiento reflexivo/narrativo. Teorías de raza, clase, género. Desplaza la centralidad del concepto ‘cultura’. Se cuestiona en qué consiste el ‘trabajo de campo’. Poesía y política como inseparables. 2. La actualidad posmoderna: se reemplazan teorías locales por universales. Escribir etnografía es un proceso participativo y consciente. Etnografías leídas y comentadas por lxs ‘sujetos de estudio’. El permiso de lxs participantes es esencial. 3. Autoridad y autenticidad etnográfica: identidad entre sujetxs. Autoetnografía” (Rivera, 2008:34-35).

³⁷ Al ser “siempre la producción de un discurso en contexto, por lo que permite visualizar dimensiones políticas y sociales entre otros espacios de la práctica cultural, las que funcionan de manera cruzada, como por ejemplo el género, los procesos identitarios, lo regional, las visiones de mundo, lo étnico, entre otros” (Moraga, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010:125).

cual [...] encontrar significado en eventos cuya importancia era más bien elusiva en el momento en que se estaban viviendo” (Kondo, 1896, citada en Rivera, 2008:36) desde una mirada particular y situada.

Asimismo me ofrece tiempo para observar, registrar, interpretar, cuestionar y *vivir*, a través del trabajo de campo, asumido como un proceso en donde se entrecruzan una serie de acciones, acontecimientos, percepciones y motivaciones de las personas en interacción “investigativa”; y como una instancia privilegiada de acercamiento y comprensión mutua (García, Gil y Rodríguez, 1999, citadas en Pemjeam, 2008).

Epu Ramtun/2ª pregunta...Por qué lamngen de viaje autoetnográfico y su historia de vida basada en encrucijadas e hitos vitales

Porque en la mayoría de las investigaciones realizadas desde la historia de vida, las investigadoras se siguen situando en su rol hegemónico, es decir, “yo te investigo a ti”, “tú eres mi sujeta de estudio”, “informante clave” y un laaargo etcétera [*chaltu may ñaña* Andrea por tu sabio consejo de no *usar* a la mujer *mapuche* como informante].

Porque he llevado a cabo esta investigación en un permanente tránsito entre Chile y España, Santiago y Valparaíso [incluso Ciudad y Campo; Península e Isla], viajando, migrando geopolítica y teóricamente.

Porque ambas decidimos explicitar que ella no es informante clave sino una compañera de viaje con quien caminar en complicidad, intentando con esto desembarazarnos de la verticalidad neocolonial.

Porque a priori sin entender mucho el significado de etnográfico y menos de autoetnográfico, había/mos elegido compartir casi *küla* meses de trabajo con *otra lamngen*: ambas nacimos en Santiago; ambas tenemos más de 30 años; ambas decidimos hacernos un aborto a los 20 y tantos años y en Chile, donde todo aborto es ilegal; ambas hemos vivido fuera de Chile; y ambas compartimos un *nosotras* como *domo* de un mismo pueblo, una conciencia y compromiso con éste; y un laaargo etcétera.

Porque dentro del método biográfico, las historias de vida son una fuente oral y viva de la memoria y al permitir abarcar un testimonio vital global (Aceves, 1999, citada en Pemjeam, 2008) emerge como una técnica de recolección de datos privilegiada. Siguiendo a Teresa del Valle (1995), la co-construcción de su historia de vida –utilizando entrevistas en profundidad semi-estructuradas³⁸–, se basó en encrucijadas e hitos vitales³⁹, enfatizando la toma de decisiones –entre ellas abortar– con el fin de “escuchar y comprender” una vivencia encarnada del ser *domo mapuche*.

Para ello, y en el refugio de su hogar en Valparaíso, nos reunimos desde mediados de mayo a mediados de junio, compartiendo casi 20 horas de memorias, transcritas en más de 100 páginas maravillosas,

³⁸ Para dialogar acerca de distintas encrucijadas e hitos de la vida de esta *lamngen*, en forma de registros etnográficos que incluyeron notas de campo, grabaciones e interrogaciones, cuestionamientos, paradojas y revelaciones de mi misma. Las entrevistas se realizaron siguiendo una pauta de preguntas directrices (ver anexo *Küla. Pu ramtun/preguntas...directrices Historia de Vida Lamngen de Viaje autoetnográfico*), la cual fue revisada por la *lamngen* y modificada luego de la primera entrevista, según los eventos, personas y decisiones relevantes para ella, con el fin de respetar su propia valoración de lo significativo en su vida.

³⁹ Esta metodología de evocación del recuerdo, entiende los *hitos* como decisiones y vivencias, que al ser recordadas se constituyen en una referencia significativa, destacando con nitidez en el recuerdo, al ser catárticas y desencadenantes de decisiones vitales cruciales, especialmente por las consecuencias que han tenido; y las *encrucijadas* como aquellos momentos en que se dan distintas posibilidades y hay cierto margen de decisión, momentos en los que la persona se enfrenta con una elección que afecta significativamente el curso de su vida, y que en su minuto estuvieron marcados por la sensación de duda respecto del camino a elegir. Su reflexión lleva al reconocimiento de los caminos que se han tomado, y la duda que existió en esos momentos decisivos (Del Valle, 1995), así como de los “ex futuros”.

poéticas, surrealistas, iluminadoras, intrínsecamente personales, políticas y teóricas, que me han servido de espejo en este viaje deconstructivo de mi misma y de mis categorías; y enseñado como en ninguna instancia de educación formal [*chaltu may lamngen*].

Su historia escrita luego de un gran esfuerzo mancomunado le fue entregada/devuelta, tal como me comprometí en nuestro *kiñe*/primer *trawün*/encuentro. No obstante, le pedí que revisara las frases probables de utilizar en mi tesis, así como el borrador, y decidiera si podía o no usarlas, salvaguardando su permiso para citarla.

En la última entrevista, luego de ofrecerle un resumen conversado de su historia compartida, la invité a hacer una re-mirada siguiendo la pauta de entrevista que hemos utilizado con lxs demás *lamngen*.

Cuando vuelva a Chile hemos quedado de reunirnos para entregarle todos los audios de sus entrevistas.

Finalmente, hemos conversado virtualmente respecto a los riesgos de invisibilizar el trabajo mancomunado (tanto de transcripción, edición y reflexión míos como de quienes insuman todo el proceso reflexivo), y de reproducir el vicio asimétrico neocolonial, compartiendo la necesidad de mantener las diversas voces en diálogo, en *nütram*/conversación, “de nosotrxs dos real y la posterior de *iñche*/yo estar conversando con aquello que se dijo en ese momento”, y claramente “la mejor figura para reflejar un *nütram* es la coautoría”⁴⁰, para iniciar la descolonización desde nosotras mismas. Ya que los tiempos, lejanías y bemoles han impedido que todxs lxs *lamngen* citadxs revisen la versión final de esta tesis, he decidido incorporar sus nombres como colaboradorxs en la portada de este trabajo, ya que sin su ayuda éste jamás hubiese sido posible; así como para explicitar la autoría de su *kimün* compartido en este proceso, ya que les pertenece a ellxs. Por ello, en caso de llegar a publicar este trabajo, todxs lxs *lamngen* al menos “entrevistadxs” serían lxs co-autorxs (en caso que así lo decidiesen).

Küla Ramtun/3ª pregunta...Por qué nütramkan/conversaciones-entrevistas en profundidad

Porque mientras nos reuníamos con mi *lamngen* de viaje autoetnográfico, paralelamente me encontré con el *kimün* y generosidad de tantxs *lamngen*, que desde diversos ámbitos y posturas luchan por nuestro pueblo, que *no pude dejar de entrevistarles*.

Porque ya conocerles era un regalo y poder compartir con ellxs mi trabajo, y dialogar y debatir *qué es para ellxs ser mujer mapuche urbana y el aborto* [las famosas categorías]; de las problemáticas, luchas y sueños del pueblo *mapuche*; y de la necesidad de seguir con estos procesos de *trawün* y *nütram* acerca de las luchas que debiésemos dar como *domo mapuche*, invaluable.

Porque tanto en la historia de vida como en las entrevistas, al basarse en un *nütram* “que permite la utilización de roles y por tanto, la adopción de voces de otros y otras en el acto comunicativo” (Mora 2010, citada en Mora y Moraga, 2010:42-43), pude acceder a parte de la memoria colectiva de mi pueblo, más aún reconociendo el lugar trascendental que tiene la transmisión oral en la recuperación de nuestra historia y memoria, *recordando* que éstas son herramientas que permiten afianzar los sentidos de pertenecer y al ser bienes intangibles y escasos, los sistemas de dominación se empecinan en colonizar, para cooptar y controlar. Recuperar esta memoria de pueblo, esta contra-memoria disidente⁴¹ en palabras de Rita Monticelli (2011), es también un ejercicio encarnado de descolonización de la memoria y de la historia “oficial/dominante/hegemónica” manipulada e impuesta.

⁴⁰ Comunicación personal *lamngen* de viaje.

⁴¹ La memoria es el punto de encuentro entre la experiencia personal y la conciencia histórica colectiva, cuya manipulación refuerza regímenes totalitarios; mientras la memoria marginalizada y reprimida es una memoria disidente, que deviene en una contra-memoria que se mueve entre procesos de recuerdo y olvido, entre la rememoración y la reconstrucción de la

Si bien en un principio pensé resumir las *regle/7* entrevistas realizadas⁴², por su riqueza y por la generosidad con que accedieron a ayudarme [y contra el tiempo, tendinitis y muuucha ayuda] decidí transcribir sus relatos, esperar su revisión y citar con su permiso, con la intención de visibilizar el *kimün* de mis *lamngen*⁴³.

Ya que desde sus experiencias y relatos personales (complementados por encuentros surgidos en seminarios, ferias y diversas actividades urbanas “mapuchísticas” en estos *küla* meses) se plasman sus opciones claramente políticas y teóricas, transversales a todo este texto, es que no se disecciona éste en un apartado de *Contenidos Teóricos*.

Meli Ramtun/4ª pregunta...Por qué desde el sentido de pertenencia o autoidentificación con el pueblo mapuche

Porque me autoidentifico como *mapuche*⁴⁴, al igual que todxs lxs *lamngen* que han hecho posible este trabajo.

Porque no dar por hecho la “identidad” *mapuche* permite alejarnos de los supuestos esencialistas, monolíticos, inmutables, incuestionables y atemporales (de las identidades rígidas de Boas que tan brillantemente recuerda mi *lamngen* de viaje⁴⁵), y flexibilizar y rescatar las elecciones autónomas respecto al sentirse perteneciente a un pueblo, entendido como un devenir “identitario” encarnado, subjetivo, situado, lleno de contradicciones y transformaciones según coordenadas de género, pueblo, zona de residencia, edad, clase y un laaargo etcétera.

Porque el hecho de decidir luchar por un pueblo, vía participación en organizaciones *mapuche*, devela un reconocimiento y orgullo explícito de formar parte, de sentirse perteneciente, que hace que lxs *lamngen* conocidxs en este proceso encarnen memorias y prácticas *mapuche* que son elegidas como significativas porque les importan; y con las cuales nos **identificamos con** nosotrxs mismxs como personas y como colectivos; con valores e ideales; y con otrxs, tal como lo plantea Allison Weir (2008)⁴⁶,

propia historia personal y colectiva, por lo que su transmisión es un poderoso instrumento de resistencia y subversión (Monticelli, 2011).

⁴² Siguiendo una pauta de preguntas directrices (Ver anexo *Meli. Pu ramtun/preguntas...directrices Nütramkan/conversaciones-entrevistas en profundidad lamngen*). Cada una tomó entre 1 y 2 horas y fue realizada en el lugar indicado por lxs propix *lamngen*.

⁴³ Permitiéndome también rendirle un homenaje a todxs quienes han acompañado, acolchado y alumbrado mi camino. Si bien en un principio pensé anexas sus entrevistas, previa aprobación, he considerado más adecuado devolverles sus palabras y que me permitan citarles. No obstante los intentos, solo lxs *lamngen* Kuanita y Sergio no han podido contestarme, por lo cual solo dejé sus frases más recurrentes en términos políticos.

⁴⁴ En palabras de Seyla Benhabib, me autoadscribo voluntaria y libremente.

⁴⁵ Recordemos que con Boas la cultura recupera la historia, enfatizando las diferencias culturales y afirmando la pluralidad histórica irreducible de las culturas, dando origen al particularismo histórico (y al lamentable relativismo cultural).

⁴⁶ Ésta plantea un modelo de identidad transformativo ético, relacional, existencial, político e histórico, en contraste con un modelo metafísico, estático de la identidad, que la entiende como categoría fija e incuestionable basada en la similaridad/sameness, en vez de basarse en lo que nos importa o lo que es significativo para nosotrxs, lo cual puede variar en el tiempo.

lo que pone en acción nuestra subjetividad, nuestra capacidad de decidir lo que nos es significativo, nuestra agency y empoderamiento⁴⁷.

Si retomamos al pionero de Barth y su comprensión de “etnia” [sustituir por pueblo] como categoría de adscripción e identificación utilizada por lxs mismxs actorxs (como grupo culturalmente diferenciado); y como forma de organización social (ya que a partir de esta categoría las personas categorizan a lxs demás y a sí mismas con fines de interacción), nos recuerda que es “un error considerar las formas institucionales manifiestas como constitutivas de los rasgos culturales que en un momento dado distinguen a un grupo ‘étnico’: estas formas manifiestas están determinadas tanto por la ecología como por la cultura transmitida” (Barth, 1976:14); y que los rasgos culturales que son tomados en cuenta son aquellos que lxs mismxs miembrxs consideran significativxs para expresar su diversidad [sea el *mapudungun*, la vestimenta, ceremonias y rituales, nombres, autoridades, luchas] y no “‘rasgos diacríticos’ o marcadores culturales permanentes, pues ello equivaldría a naturalizar los hechos sociales e históricos que generan las diferenciaciones” (Rivera, 2001:2)⁴⁸.

Porque como *domo mapuche* situadas desde esta “libre” vereda también nos descolonizamos, reivindicando la diversidad dentro de la diversidad; alertándonos contra los feminismos hegemónicos y los nacionalismos culturales, muchos de los cuales abusan de “identidades étnicas” que construyen una feminidad idealizada, a través de una estructura cultural conservadora de “la tradición”, “de lo ancestral” (Suárez, 2008, citada en Hernández y Suárez, 2008), según un modelo *heterowingkapatriarcal* de familia, pueblo y nación.

Kechu Ramtun/5ª pregunta...Por qué la reserva de saberes

Porque soy consciente que el Estado y la Academia neoliberal y neocolonial si bien ha cedido un reconocimiento a la diversidad cultural (Hale, 2008:516), en vez de suprimirla, la expropia, la exotiza o folkloriza para exponerla y/o venderla como producto de mercado turístico, académico⁴⁹, humanitario y un laaargo etcétera.

Porque respeto el principio del “reconocimiento parcial, intencionalmente inacabado” (Hale, 2008:517), de poner “lo propio” a escrutinio pero hasta el punto que estimemos pertinente; lo que Hale (2008) llama ***saberes reservados*** o reserva cultural de resistencia solo entre *lamngen*, ya que una metodología colaborativa debe concluir con interrogantes más que con afirmaciones, respetando las fronteras de esta reserva de saberes, teniendo claro los desafíos de entrar en diálogo con saberes que requieren cierta reserva para salvaguardar su integridad (como las prácticas de sanación [y entre ellas, el aborto]), tal como lo recuerda Rigoberta Menchú⁵⁰; así como qué conocimiento se espera generar, para qué y para quién, para no cruzar la delgada línea roja entre el reconocimiento y la recolonización (Hale, 2008).

⁴⁷ O procesos tendientes a eliminar a nivel personal y colectivo, la opresión de género, generando poderes para construir alternativas vitales, no de un modo hegemónico sino como energía, capacidad y potencial (Lagarde, 2003). Al implicar la toma de conciencia y autodeterminación, permite ejercitar el poder y el control sobre la propia vida (Esteban, 2004).

⁴⁸ No obstante lo anterior, es importante recordar que la conclusión barthiana que releva la autodefinition explícita como grupo cultural diferenciado muestra limitaciones en sociedades postcoloniales, ya que el proceso de despojo “ha creado situaciones de autonegación que constituyen, en sí mismas, marcas de etnicidad, pero que también evocan la aspiración a una etnicidad ajena” (Rivera, 2001:3), por lo que debemos retomar la segunda idea fuerza de Barth: “que la etnicidad se define también por sus fronteras, es decir, por aquellos espacios de interacción con ‘otrxs’, que obligan o inducen a afirmar (o esconder) la propia diferencia (Barth, 1976, citado en Rivera, 2001:3).

⁴⁹ Para evitar esto no saqué fotos a mis *lamngen*, decisión reforzada al escuchar en un conversatorio a un *machi*, quien explicitó que no le tomaran fotos porque “él exige la foto que le roban”.

⁵⁰ “Es una parte de la reserva que nosotrxs hemos guardado para no permitir que acaben con nuestras costumbres, con nuestra cultura. El/la indígena ha sido muy cuidadosx con muchos detalles de la misma comunidad y que no es permitible de

Espero que lo anterior haya clarificado *mi por qué escribo* procesualmente mis objetos de estudio y el método utilizado, junto a mis opciones epistemológicas y metodológicas desde la descolonización del feminismo.

El capítulo siguiente intenta dar cuenta de la historia de reivindicación y resistencias de mi pueblo nación *mapuche* a grosso modo; de las *lamngen* en particular; y de las pocas *mapuche* feministas que he podido conocer, lamentablemente circunscribiéndome a lo que pasa en *Gulumapu/Şhile* [¡qué bien han hecho su tarea los Estados Nación!], utilizando para ello datos etno-históricos de fuentes indirectas bibliográficas (asumiendo sus limitaciones tanto desde la propia escritura como desde la visión *heterowingkapatriarcal*); así como directas, es decir, a través de las *nütram*, voces, memorias, experiencias, *kimün* y luchas de lxs *lamngen* conocidxs en este recorrido, que me han permitido articular problemáticas, sueños y posturas transversales y diversas de mi pueblo nación *mapuche*. Esto con el fin de contextualizar mi viaje autoetnográfico.

El tercer capítulo incluye el relato procesual y encarnado de mi viaje autoetnográfico y autobiográfico, incorporando lo poético, emocional y vivencial, los puntos de confluencia y bifurcación, los encuentros y desencuentros, las certezas y esperanzas, y las contradicciones y temores de éste, mi proceso, revelando mi propio camino de deconstrucción y cuestionamiento de categorías, desde el hilo de Ariadna del aborto (por su capacidad de desmontar, remecer, subvertir y debatir categorías); y de la mano del *kimün* de mis *lamngen*. Para ello sigo un orden primordialmente de hitos y encrucijadas *autoetno-biográficas*, y secundariamente cronológico, utilizando como telón de fondo aquellas canciones, poesías y frases emblemáticas en éste, mi recorrido, sin las cuales no podría ser ni escribir quien soy hoy.

Y para finalizar, humildemente y con todas las distancias que imponen mis limitadas capacidades, comparto algunas conclusiones inconclusas, interrogantes, insights y reflexiones (personales y colectivas) para el *nütram*, para abrir y/o continuar dialogando como *domo mapuche* en particular; y como pueblo en general, y así juntxs seguir co-construyendo posturas para la descolonización.

parte de la comunidad platicar muchas cosas de detalles del/a indígena" (Burgos, 1992:29), constituyéndose esta reserva en estrategias de resistencia contra su extinción, expropiación o consumo.

II. PU KONPELONWE/VENTANAS...a Memorias e Historias de reivindicación y resistencia del Pueblo Nación Mapuche

“Un pueblo que no tiene memoria es un pueblo que está muerto y no tiene historicidad, por ende, no existe” (lamngen Daniela Millaleo)

Memorias históricas no oficiales

Entendiendo la *memoria* como un proceso dinámico, cuya recuperación y narración en base a las historias individuales-colectivas de grupos no dominantes presupone la relectura crítica de la *historia oficial* (como mistificación cristalizada y manipulación ideológica de la memoria y del olvido, que crea y mantiene mitologías nacionales⁵¹), posibilitando su deconstrucción (al exponer y desafiar la persistencia de tendencias totalitarias estatales y discriminadoras en el presente), emergiendo como acto de resistencia al olvido y tergiversación (Monticelli, 2011)⁵²; y entendiendo la *historia mapuche* como un reescribir la historia retomando nuestro pasado bajo nuestra propia epistemología y construir desde ahí nuevos conocimientos, estableciendo puntos de convergencia y divergencia con otras formas de conocimiento (Caniuqueo, Levil, Marimán y Millalén, 2006), a continuación expondré brevísimamente el devenir de luchas y resistencias históricas de mi pueblo.

En Chile, el pueblo *mapuche* es el pueblo *originario* mayoritario⁵³; y es conocido por su devenir *weichafe*/guerrero, debido a su lucha histórica contra la opresión colonizadora y por su soberanía como nación (reconocida por el Imperio Incaico primero, por la Corona Española hasta 1803; y por el Estado Chileno hasta su invasión genocida en 1881). Por ello, hoy las luchas son cruzadas por la recuperación de esta soberanía suspendida como *nación mapuche*⁵⁴ y de sus tierras, lengua, saberes y prácticas ancestrales. Para entenderlas, expongo cómo historiadorxs *mapuche* y *lamngen* conocidxs en este recorrido conciben su propia historia⁵⁵.

Los datos etnohistóricos demuestran que lxs españolxs se encontraron con una cultura y territorio estructurado desde la reciprocidad, horizontalidad y descentralización, lo que impedía la acumulación de poder, recursos y estratificación social, salvaguardando la autonomía de sus organizaciones

⁵¹ Por lo que se convierte en un poderoso dispositivo nacionalista colonial (Marimán, 2006), que ha justificado la dominación actual de los pueblos indígenas, por lo que su reescritura es un recurso vital para la liberación (Cumes, 2007).

⁵² Acto crucial en los estudios de género y postcoloniales, por lo que Monticelli (2011) resalta: la necesidad de releer la historia oficial a la luz de las historias individuales; la narración de la memoria como acto de resistencia contra las políticas de olvido de los sistemas dominantes en palabras de Edouard Glissant; y la reinención-reescritura del pasado como ejercicio de poder subversivo contra los sistemas dominantes.

⁵³ Según los datos del último Censo Nacional (2002), la población que dice pertenecer a una de las 8 “etnias indígenas” formalmente reconocidas a esa fecha, representa el 4,6% de la población nacional (692.192 personas de 15.116.435); siendo el pueblo indígena mayoritario en el país el *mapuche* (el 87,3% o 604.349 personas). Sin embargo, existen dos dificultades con estas cifras: el autoreconocimiento como indígena a través de la pregunta ¿a qué pueblo indígena pertenece?, probablemente infracontestada por el racismo que merma el orgullo por pertenecer a un pueblo indígena; y que la población indígena considerada fue la mayor de 14 años, siendo que el mismo instrumento arrojó que el 60% de la población indígena es menor de 29 años y de este total, la mayor parte se concentra entre lxs menores de 15 años. Incluyendo esta población infanto-juvenil se hacen estimaciones de 1.000.000 de indígenas en *Gulumapu*/Chile.

⁵⁴ Contrariando la versión *oficial*, la nación *mapuche* es la primera y única nación independiente en las Américas, reconocida como tal, que en pleno proceso de conquista, colonia y posterior formación de las repúblicas controló un extenso territorio, manteniendo *pactos políticos* con la Corona Española (28 parlamentos realizados entre 1641-1803); y con Chile hasta 1881 (y con Argentina hasta 1885), que reconocían como frontera el río Biobío y la soberanía y territorio *mapuche* de 10.000.000 de hectáreas -embolsillándose 20.000.000 entre los ríos Copiapó y Biobío- (Marimán, 2006).

⁵⁵ Para fines aclaratorios, las frases escritas entre comillas y con cursiva representan lo dicho por *lamngen*, y las expresiones en cursiva y sin comillas significan que estoy resaltando su importancia.

sociopolíticas y territoriales propias, vale decir, el *lof*, *rewe*, *aylla rewe* y *fütalmapu*⁵⁶, co-existiendo varios *longko* (Millalén, 2006).

Pero, desde la invasión española se constituye una sociedad piramidal racista, clasista y oligárquica, en cuya cúspide estaban lxs españolxs y sus descendientes no bastardxs, lxs criollxs, en su base la población *mapuche* y negra, y en medio lxs mestizxs (Marimán, 2006); sometiendo al pueblo *mapuche* al norte del Biobío a la maquinaria colonial, a través del sistema de encomiendas, los “Pueblos de Indios”, el castellano y el cristianismo⁵⁷.

Desde la independencia, se instaló un Estado que “significó la adopción de un solo molde cultural, lingüístico, jurídico, religioso: el criollo” (Marimán, 2006:82), y económico: el capitalismo. Para lograrlo había que chilenuzar al/a *mapuche* (conquistándole militarmente⁵⁸) y expropiar sus tierras comunitarias (haciéndolas propiedad privada⁵⁹), agregando a la maquinaria colonial heredada, *epu/dos* armas infalibles: la ley y la escuela, es decir, el monopolio del derecho a normar y a nombrar (Rivera, 2001). Todo esto camuflado como “proceso civilizador, donde ya no es salvar al individuo a través de la fe, sino utilizar las tierras *racionalmente* para la producción y el progreso [...] argumentando que ‘el/la indix no sabe cultivar ni defender’” (Caniqueo, 2006:145).

Así, quitaron la autonomía política y territorio de la nación *mapuche*, quedando “separada y atrapada por dos Estados que contaban con tan solo unas décadas de existencia” (Marimán, 2006), tras la invasión genocida eufemística y convenientemente llamada ***Pacificación de la Araucanía*** en *Gulumapu/Şhile* en 1881; y ***Campaña del Desierto*** en *Puelmapu/Argentina* en 1885, dando inicio al brutal ***proceso de radicación***, una “política de acorralamiento espacial mediante la creación de *reducciones* que no contaban en promedio con más de 6 hectáreas por persona [...] mezclando arbitrariamente a familias de distintos *lofche*”⁶⁰ (Marimán, 2006:120); amparada en una legislación para dividir sus territorios (otorgando títulos de merced), y expoliarlos en beneficio del Estado y lxs colonxs. Al finalizar dicho proceso en 1930, lxs *mapuche* contaban apenas con 500.000 hectáreas (Marimán, 2006), es decir, el 5% de sus tierras ancestrales. El 95% restante, hoy es parte del paisaje jurídico que se

⁵⁶ Varias *füren*/familias nucleares conectadas por patrilinealidad y patrilocalidad darán lugar al *lof* (con división del trabajo según género y edad y liderado por un *longko*). Varios *lof/lofche* constituyen un *rewe*, unidos consanguínea y ritualmente en la ceremonia fundamental del *nguillatun*. Nueve *rewe* forman un *ayllarewe*. Y varios *ayllarewe* conforman un *fütalmapu* o identidades territoriales que comparten un espacio ecológico similar. Por ejemplo, en el *fütalmapu lafkenche* será el *lafken*/mar el elemento que homogeneiza territorialmente a los *lof*, *rewe* y *aylla rewe*, en la medida que existe con este elemento una relación de sobrevivencia y de reciprocidad expresada institucionalmente en el *Az Mapu* de cada *lof*, demostrando el nexo indisoluble, material y espiritual, del *che*/persona con la *mapu*/tierra (Millalén, 2006).

⁵⁷ Que a través del bautismo y del matrimonio pretendieron combatir la poligamia, el paganismo, la superstición y la barbarie (Marimán, 2006).

⁵⁸ Gracias al plan de conquista encabezado por Cornelio Saavedra cuyo modus operandi fue: fundar fuertes previo pago de terrenos; expropiar tierras; obligar a arrendar tierras a latifundistas y colonxs, quienes “abusando de la simplicidad o del estado de ebriedad de los nuestros, se hacen conceder inmensas superficies de territorios a cambio de valores insignificantes” (*longko Magiñ Wenu*, 1854); quemar *ruka*, siembras y robar ganados, “destruir en una palabra todo lo que no se le pueda quitar”-Informe de Cornelio Saavedra acerca del avance en la alta frontera (ARA, Fondo de Memorias Ministeriales; Memoria de Guerra, 1870: 64, citado en Caniqueo, 2006:151)-.

⁵⁹ Amparándose en legislaciones que declaraban la propiedad fiscal de las tierras no ocupadas-producidas, basadas en el argumento nacional-colonial que la tierra es de quienes la hacen productiva (Caniqueo, et al., 2006); y en el prejuicio que estereotipa a lxs *mapuche* como ebrixs, flojxs, ladronxs, por lo que se les *deben* quitar sus tierras y entregárselas a quienes las produzcan: latifundistas y colonxs locales o europexs [la política de blanqueamiento], haciendo de la tierra una mercancía (Dufey, 2000, citado en Caniqueo, 2006).

⁶⁰ Por eso varias reducciones constituyen una comunidad.

embolsaron latifundistas, el Estado y lxs colonxs, estafando a lxs *mapuche* por abominables y confabuladas vías legales de usurpación: ingenieron que mienten al medir las tierras; engaño para sacar firmas⁶¹, compra de favores políticos, préstamos usureros de dinero... Como la realidad siempre supera a la ficción he aquí un botón de muestra literario:

“...Existen medios más sutiles para despojar a un indígena cuando es necesario [...] Fiémosle a un indio un año y otro año; hagámosle firmar documentos; explotemos sus vicios y necesidades; cuando esté tan endeudado que no haya quien lo salve, cobremósle judicialmente y hagamos posturas en el remate de tierras. Provoquemóslo, invadamos su terreno, secuestremos sus animales; cuando reaccione y nos maltrate de palabra u obra, flagelémosle para que reconozca cualquier culpa, sepultémoslo en la cárcel. En su ausencia pueden efectuarse muchas diligencias que desde el punto de vista jurídico son legales. ¡Son maneras decentes señores! Pidamos una reagrimensura; objetemos la división de su reducción, apadrinemos desconocidos herederos; revisemos viejos títulos” Extracto La Permuta, de Luis Vuilliamy (1971, citado en Caniuqueo, 2006:146-147).

La auto-gobernabilidad se relegó a la *reducción* en reservas de tierras de menor calidad (convirtiéndola en un espacio privado), forzando la campesinización y migración a las ciudades como mano de obra barata⁶². Así, “la situación colonial engendró el empobrecimiento en la sociedad sometida” (Marimán, 2006:117), edificada en la pauperización y usurpación material del territorio (incluyendo bosques y aguas); “la imposición de la gobernabilidad estado nacional⁶³ (con un estado de derecho que legaliza el despojo); y la negación de derechos como pueblo y de la condición de nación” (Marimán, 2006:125).

El primer centenario de la República (1910) buscó dar imagen de modernidad, interviniendo prácticas sociales *mapuche*, supuestamente para superar la barbarie y la brujería⁶⁴. Así, para evitar posibles insurrecciones exigieron permisos para los *nguillatun* y *trawün*, caldo de cultivo para la aparición de las primeras organizaciones *mapuche*⁶⁵ donde la defensa de la tierra es transversal; pero las estrategias diversas (surgiendo encrucijadas como aliarse o no al Estado o a partidos políticos que permanecen hasta hoy).

La Unidad Popular (UP) a través de la **Reforma Agraria** (1965-1973) redistribuyó poder y recursos, incluyendo la tierra, expropiándola a latifundistas y devolviéndola en parte a lxs *mapuche*. Por ello fue “el único momento dentro de la historia colonial del pueblo *mapuche* en que existieron mejores condiciones de bienestar [...], sin por ello salirnos del rol de colonizadxs⁶⁶, ni ejercer nuestros derechos políticos” (Caniuqueo, 2006:209). La dictadura no se dejó esperar, y si bien hubo *mapuche* que apoyaron

⁶¹ Como el cambio de tierras por alcohol, como lo recuerda la *lamngen* Giovanna “A muchos de los abuelos de mis amigxs en el sur les hicieron firmar y les pagaron con una chuica de vino”.

⁶² Así, “el *mapuche* pasa a ser el trabajador agrícola y su mujer la sirvienta en casa de lxs colonxs” (Caniuqueo, 2006:155).

⁶³ Que reemplaza la autoridad de los *longko* por organismos y agentes *wingka*, como los *Protectores de Indígenas* y *Juzgados de Indios* para dirimir temas territoriales (Caniuqueo, 2006).

⁶⁴ Vía amenazas, como la realizada por padres franciscanos -y denunciada por un *longko* al Diario La Época en 1911-, diciéndoles a lxs *mapuche* que el Papa había mandado orden al Presidente para que todxs les pagaran mensualmente y tuvieran a sus hijxs en colegios católicos, sino les quitarían sus terrenos; y quienes no se bautizaran o casaran serían encarceladxs (Caniuqueo, 2006).

⁶⁵ *La Sociedad Caupolicán* (1910) y *la Federación Araucana* (1918). La primera buscó *buendesarrollo* vía educación; y la segunda la diferenciación vía recuperación de la institucionalidad *mapuche* como los *füxa xawün*/grandes parlamentos, el *pentukun*/saludo ritual, el *nüxamkawün*/conversación previa a los *weupitun*/grandes discursos, *perimontun*/visiones y *pewma*/sueños para decidir (Caniuqueo, 2006).

⁶⁶ Ya que la teoría marxista no considera al/la indígena como tal, sino como campesinx o proletarix (Guevara, 2012).

la junta militar⁶⁷; otrxs fueron perseguidxs por sus vínculos izquierdistas o por reclamar tierras para trabajar [¿¡Comunismo!?!], golpeándolos con la **Contrarreforma Agraria** del 78. Ésta revocó expropiaciones, argumentando la defensa constitucional del derecho de propiedad privada; transfiriéndolas a instituciones privadas y públicas. Esto sumado al plan de modernización neoliberal y la privatización⁶⁸, la nueva dirigencia y apertura al discurso indigenista, y la posibilidad de una nueva ley de división y privatización de tierras⁶⁹, generó conciencia y autoidentificación como pueblo (Caniuqueo, 2006); y aglutinación en torno a demandas.

La primera: el rechazo al decreto ley 2.568 (aprobado en el 79) que no solo estableció la división de la tierra, privatizándola; sino la muerte legal del pueblo *mapuche* y de su vida comunitaria, ya que una vez efectuada, las tierras y sus propietarixs dejaron de ser consideradxs indígenas (Calfío, 2007). En este contexto la poeta y dirigente política María Teresa Panchillo publica el siguiente poema **Calibre 2.568**.

*Me disparan desde la moneda
con una bala de calibre 2.568.
Me disparan por tierra
por papeles y lápiz.
Letra por letra me disparan
porque soy poesía
madre naciente en la resistencia.
Porque soy canción celeste del universo
porque mis hijxs se levantan
enfurecidxs y sonrientes en las comunidades.
Asumen la emigración en las ciudades
buscándome dentro de las urbes nocturnas
confusas,
entre ladrido de perros,
sirenas, disparos, bombas lacrimógenas.*

*Porque soy mapuche – pueblo
no me mataran por decretos
ni con balas de calibres recién inventado podrán herirme,
cercarme con estacas y alambres púas,
arrancarme de raíz los árboles.
Pero no entenderán cuando suene el kullkull, la xuxuka,
recuperaré la sangre de mis óvulos florecientes,
seguiré procreando hijxs indomables,
para defenderme
porque soy Madre – Padre, fuerza de la tierra.
No acallarán las voces de mis hijas femeninas y maternas
proclamándome desde el vientre del tiempo,
desde la prisión renaceré como fuego encendido.
Bajaré de los volcanes
armada de canciones y palabras nuevas.*

La segunda: la lucha antidictadura, formando organizaciones para obtener información de lxs detenidxs desaparecidxs, encubiertas detrás de organismos religiosos o vecinales. Éstas constituyen en Temuko la

⁶⁷ Esto se explica por la relación comunidad-fundus, donde el patrón de fundo *ayudaba*, prolongando y resignificando la misión del *ülmen*/hombre enriquecido. Esto generó quiebres en las comunidades y sectores que se marginaron de las tomas de fundos (Caniuqueo, 2006).

⁶⁸ Reeditando “el paradigma del ‘crecimiento hacia afuera’ en donde el motor de la economía está dado por la exportación de materias primas” (Levil, 2006:228) y su explotación intensiva, que implicó atraer capital extranjero e invertir en monocultivos exóticos en pino y eucaliptus en desmedro del bosque nativo. Para ello se liberó de impuestos y subsidió hasta un 75% los costos empresariales, lo cual sumado a la alta demanda de trabajo y de compra internacional, hizo de las forestales rentables, que hoy ocupan más de 2.000.000 de hectáreas *mapuche* (Levil, 2006), es decir, “las forestales subsidiadas por la Dictadura tienen 4 veces más territorio que todo el pueblo *mapuche*” (Antileo, 2012). En los 80 se privatizan gran cantidad de empresas públicas, política mantenida por *la Concertación de Partidos por la Democracia*, junto a educación, salud (a través de las Isapres) y pensiones (a través de las AFP). Hoy los principales inversionistas extranjeros son estadounidenses, canadienses y españoles, apoyados por el Estado, que respaldó a bancos privados en la crisis económica del 80, asumiendo su deuda con menores intereses al adquirido con el mercado externo [la famosa deuda externa] (Levil, 2006). En resumen “*la dictadura instala el neoliberalismo, y la Concertación lo organiza y lo gestiona*” (Antileo, 2012).

⁶⁹ “Las tierras *mapuche*, por sus características legales relativas a las prohibiciones de vender y enajenar, su situación de tenencia y propiedad bajo un Título de Merced común, sus características de minifundio, con deslindes ambiguos; requerían un reordenamiento para enmarcarse dentro del sistema de propiedad vigente y así insertarse en el modelo libremercadista” (Levil, 2006:234). Para ello se impusieron títulos de dominio a herederos de jefes de reducción, obligándolos a asumir el sistema de propiedad individual y la desprotección frente a la presión sobre sus tierras, facultando legal y económicamente al Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) para promover la división (Levil, 2006).

primera organización *mapuche* en dictadura, los *Centros Culturales Mapuche (CCM)*⁷⁰, iniciando procesos de reorganización y movilizaciones, apoyadas por el *Comité Exterior Mapuche (CEM)*⁷¹ y *domo mapuche* (Moraga, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010).

La tercera: el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y de una legislación especial para abordar su situación y establecer una nueva relación con el Estado, elaborada con la participación de las organizaciones de la época. A través del **Acuerdo de Nueva Imperial** (1989), las organizaciones indígenas acordaron apoyar al candidato presidencial de la Concertación y futuro presidente Aylwin a cambio de dicha legislación, que se tradujo en la creación de la CONADI⁷² y de la actual Ley Indígena N° 19.253 del 93. Ésta reconoce *etnias*, es decir, sólo la diversidad cultural como patrimonio de la Nación Chilena, y no *pueblos*, cuyos derechos colectivos y de autodeterminación son reconocidos en el ámbito del derecho internacional. Por su parte, la CONADI ha obstaculizado e invisibilizado las demandas políticas territoriales y de autodeterminación (Moraga, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010), sobreponiendo el interés nacional neoliberal y contraviniendo el Convenio 169, que trata a lxs indígenas como sujetos y no objetos-consumidorxs de políticas públicas⁷³.

La pseudodemocracia de los 90 o dictadura de los bloques (Levil, 2006), une a izquierdas y derechas empresarias para garantizar la irreversibilidad del modelo neoliberal que perpetúa sus derechos y beneficios; y que corrompe la “oferta” pública. Así se entiende la política integracionista, **Nuevo Trato y Verdad Histórica**, cuya subcomisión de historia, presidida por José Bengoa (supuesto proindigenista), argumenta que las tierras sobre las cuales el Estado podría contraer deuda histórica sólo son las que dejó el **proceso de radicación**, es decir, el 5% de las 10.000.000 de hectáreas reconocidas en los parlamentos, desresponsabilizando al Estado del origen y mantención del empobrecimiento *sostenible* de lxs *mapuche*; y negándolo como Pueblo (Caniuqueo, et al., 2006).

En el 97 se reinician las movilizaciones con la cuestionable inauguración de la central hidroeléctrica Pangue (que anticipará lo ocurrido con Ralko) que enrostra la pauperización de las comunidades en pro de proyectos modernizantes multinacionales; con el cambio dirigencial más joven e influenciado por movimientos indígenas latinoamericanos, como el levantamiento de liberación nacional zapatista; con la toma de un fundo de una forestal que implicó enfrentamiento con carabineros y desalojo; y con la

⁷⁰ En los 80 se transforma en la *Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos (Ad Mapu)*, debido a la legislación vigente que no reconocía ni siquiera *etnias* como hoy, imposibilitando la constitución de organizaciones indígenas, por lo que utilizó la figura jurídica de asociación gremial; y creó filiales (Levil, 2006). A mediados de los 80 su dirigencia pasa al Partido Comunista complejizando los intereses partidistas, *mapuche* y de mujeres, y generando quiebres. Ver *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*, de Isolde Reuque (co-fundadora y secretaria de los CCM; Consejera Nacional y Subdirectora Nacional Temuko de la CONADI; y actualmente segunda *domo mapuche* agregada diplomática de Chile).

⁷¹ Lxs *mapuche* exiliadxs se rearticulan en redes internacionales, ONG's, iglesias y movimientos indígenas en el exilio, ya que la mayoría había ejercido dirigencias en organizaciones campesinas y estudiantiles. El CEM se forma en un encuentro en Londres (en el 78) para denunciar las violaciones a los Derechos Humanos contra comunidades y dirigentxs *mapuche* en dictadura y se expande a varios países europeos. En 1996 fue reemplazado por la organización *Mapuche Internacional Link (MIL)* que hoy crea y difunde boletines informativos (Chihuailaf, 2002).

⁷² En el 94. Es comandada por un Consejo Directivo compuesto por un/a Director/a, 8 personerxs designadxs por el ejecutivo y 8 consejerxs indígenas (4 *mapuche*, 1 *aymará*, 1 *likan antai*, 1 *rapanui* y 1 indígena urbanx), elegidxs entre candidatxs postuladxs por las organizaciones afines a la política estatal; por 4 años, pudiendo reelegirse (Levil, 2006).

⁷³ La ley no incluye derechos sobre bienes patrimoniales (agua y subsuelo); y permite que por razones de interés nacional se expropien o permuten tierras indígenas por terrenos de *igual valor*, previo consentimiento de indemnización, evaluado y aprobado por la CONADI. En teoría éste es el caso de Ralko, donde Endesa, a pesar de sus irregularidades (presión por firmar; falta de información; menos cantidad de tierras y de mala calidad), denunciadas por funcionarixs *mapuche* de la CONADI (quienes fueron removidxs) ganó su *repesita* con intervención estatal (Levil, 2006).

quema de *küla*/3 camiones forestales, dando inicio al llamado **conflicto mapuche** que hoy se ramifica y radicaliza [porque donde hay poder hay resistencia ¿no?] (Levil, 2006).

Con el auspicio de la Constitución heredada por Pinochet, el gobierno pretende hacer creer “que las movilizaciones *mapuche* iniciadas, primero por sectores críticos y activos del Movimiento *Mapuche* y posteriormente asumidas por el *Aukin Wallmapu Ngulam*/Consejo de Todas las Tierras⁷⁴ correspondían a la acción solo de agitadorxs inconscientes, en el mejor de los casos, y cuando no a simples y vulgares delincuentes ‘comunes’ a quienes no era dado otra cosa que aplicar el máximo rigor de la ley, traducido en la excepcional y temible ‘ley de seguridad interior del Estado’” (Levil, 2006:226). Con Lagos en la presidencia ésta se aplica a dirigentxs, activistas y autoridades tradicionales bajo cargos de quema de maquinarias y vehículos de hidroeléctricas y forestales, provocación de incendios, tomas ilegales, *asociación ilícita* y *amenazas terroristas*; juzgándoles civil y militarmente, utilizando testigos *sin rostro*; y legitimando la impunidad ante allanamientos sistemáticos y violentísimos, que han herido (incluyendo niños⁷⁵) y asesinado a *lamngen* en las comunidades [la militarización del *Wallmapu*], lxs cuales se defienden con boleadoras, chuecas, quemas y huelgas de hambre para revocar su aplicación y defender su derecho a existir como pueblo, recuperar sus tierras y vivir en paz [¿terroristas!].

“Nosotrxs no somos lxs indígenas de Şhile, nosotrxs somos mapuche, somos aparte, somos un pueblo, lo que siempre ha estado aquí, nació en esta tierra y va a morir aquí, aunque sea peleando va a morir”.
Matias Catrileo, *lamngen* asesinado por el Estado Şhileno, el 03-01-2008 con 22 años⁷⁶.

Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün/nuestras diferentes formas de pensarnos

De todo este recorrido histórico colonial, devienen diversas formas de pensar y pensarnos, de decir y decirnos, de mirar y mirarnos como colectivo y como personas⁷⁷ situadas. Asumiendo esta diversidad, la lucha contra el colonialismo conlleva múltiples estrategias (a veces contradictorias) que plasman la etapa de transición del movimiento *mapuche* contemporáneo⁷⁸. Si bien su foco sigue siendo la recuperación (desde un horizonte de descolonización), presenta divisiones.

⁷⁴ Surge del quiebre del *Ad Mapu* en el 89, que dio origen a la Comisión contra la Celebración del 5º Centenario que derivó en el Consejo. Éste rechaza participar del nuevo orden institucional y reivindica la organización política ancestral *mapuche*.

⁷⁵ Durante este año, las oficinas de la UNICEF en Şhile estuvieron tomadas pacíficamente durante 40 días. Una de las voceras *mapuche* estuvo en huelga de hambre en esta sede, por el nulo pronunciamiento de este organismo internacional frente a la agresión armada de la policía chilena a lxs niños *mapuche*. Ahora se espera que una delegación de Naciones Unidas visite las comunidades donde han sido agredidxs niños, *domo* y ancianxs y de a conocer a nivel nacional e internacional la violencia hacia las comunidades y la criminalización de la legítima protesta *mapuche* [un nuevo crimen de lesa humanidad].

⁷⁶ Palabras tomadas del documental *Los olvidados. El pueblo mapuche. Una historia de resistencia* (2010), que nos recuerda los *lamngen* asesinados por el Estado; lxs más de 100 *lamngen* encarceladxs (como la *longko* Juana Calfunao, quien pierde un hijo por la violencia policial); y el juicio político a Elena Varela, directora del documental *Newen Mapu che*, detenida el 2008, quien nos recuerda que “*El enemigo principal del Estado hoy en día es el/la mapuche por su lucha anti-imperialista, por su lucha de reivindicaciones. Para el gobierno todavía ellxs son indixs, bárbarxs que hay que tratarlos con leyes especiales y sistemas inquisidores. La violación parte ya por no reconocer a un pueblo como pueblo, después sigue con todas las prisiones políticas*”.

⁷⁷ De la introducción de *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (2012).

⁷⁸ Se entiende por movimiento lo señalado por el *lamngen* Enrique, es decir, “*los sectores organizados que están haciendo una transformación discursiva, política y práctica, que es la construcción de sueños, de utopías*”, “*de zafarse de este yugo colonial y a través de eso lograr recuperar un espacio que fue y que todavía es en parte nuestro; de proyectarse en ese territorio y construir un proyecto de sociedad mapuche a futuro y ahí claramente hay divergencias*”, rescatando que a pesar de éstas, somos parte de ese mismo sueño que es conseguir “*grados de autonomía territorial, política, de poder nosotrxs gestar nuestras condiciones políticas para el futuro, y decidir sobre lo que queremos para nuestro pueblo*”.

La primera: Luchas desde la urbanidad y desde la comunidad

El 64,8% de la población indígena vive hoy en ciudades, especialmente en Santiago (cerca del 30% de la población *mapuche*). Contabilizando a lxs menores de 14 años, 1 de cada 10 santiaguinxs es *mapuche* y hoy más de *kūla* generaciones de familias están asentadas en Santiago, mayoritariamente en condiciones de marginalidad espacial y económica, por lo que algunxs hablan de la **diáspora mapuche** y de **mapuche urbanxs** como producto del exilio o migración forzosa a las ciudades (Aravena, 2009); y por los procesos de urbanización (como modelo totalitario de organización social estatal). Según el Censo de 2002, dicha migración ha sido mayoritariamente femenina y juvenil, por razones de empleo y educación, insertándose los *wentru* principalmente en la construcción o panaderías; y las *domo* como trabajadoras de casa particular.

Una minoría de *mapuche* santiaguinxs participa vía organizaciones⁷⁹, caracterizadas por su dispersión geográfica y política (salvo en ceremonias); su trabajo coyuntural en la retaguardia del movimiento que protagonizan las comunidades o desde su especificidad local, relacionada principalmente con el rescate cultural; emergiendo la pregunta general por su rol político en el movimiento, y la pregunta específica de cómo las organizaciones santiaguinas dan una lucha *mapuche* en la realidad urbana, sin olvidar que somos una nación, que tenemos un territorio y que tenemos el derecho de vivir en el; y visibilizar políticamente el vínculo impuesto con Santiago. Más aún considerando que algunas organizaciones del sur miran con recelo a las organizaciones santiaguinas, enrostrándonos que sigue presente la idea que el/la *mapuche* que se va a Santiago se termina *awingkando*, chilenuzando, como si dejara de ser *mapuche* y de luchar por sus derechos (Antileo, 2010a).

“Por mucho tiempo se pensaba en lo urbano como casi un castigo y como pérdida de la cultura, como un/a mapuche de segunda clase, como que pierdes tu calidad de mapuche”, “casi como un pecado original” (lamngen Sergio Caniuqueo).

Esta idea de la pérdida de *la calidad de mapuche* por vivir en la ciudad, especialmente, en Santiago, aparece reiteradamente en las *nütram* sostenidas, idea que se extremiza como nos recuerda la *lamngen* Beatriz, quien en una reunión con *lamngen* del sur, uno de ellos espetó que *“en Santiago hay purxs mapuche volaxs, enajenaxs, ni siquiera champurreaxs [de mezcla, de mestizaje], eso ya se asumía”, “vola’os en el sentido de que andan en otro mundo, que ya no se acuerdan de lo suyo”*.

Esto obedece a un racismo interno, instalado desde la biopolítica estatal, que invisibiliza a Santiago como consecuencia del colonialismo (Antileo, 2006), haciendo que sea vivenciado y concebido como espacio que limita, segrega, separa; y símbolo de lejanía, olvido, desarraigo, pérdida y exilio (Antileo, 2010b); generando desprecios, invisibilizaciones y menosvaloraciones respecto a las voces urbanas⁸⁰;

⁷⁹ Que surgen en Santiago en los 30; entre los 50-70 son sindicales, principalmente de panificadores; y en los 90 hay un boom organizacional, pasando de *kayu*/6 organizaciones iniciando la década, a más de 100 en la actualidad. No obstante, una minoría de éstas son políticas autonomistas (Antileo, 2010a), siendo la mayoría culturalistas, lo cual es explicado por Lautaro Loncón (2010, citado en Antileo, 2010b) por la orfandad cultural en Santiago y la necesidad de demostrar *ser mapuche en un lugar ajeno*.

⁸⁰ Al respecto, la *lamngen* Kuanita relata una toma indígena del Congreso y la disputa respecto a quién puede o no hablar: *“a nosotrxs, que éramos de acá de la ciudad, no nos dejaban hablar, no nos dejaban intervenir (te das cuentas la discriminación que nos hacían entre nosotrxs mismxs) porque como que no teníamos derecho a hablar y contar nuestras problemáticas en la ciudad”*, recordando a lxs *lamngen* del sur que *“no porque no estemos en nuestro territorio dejamos de ser mapuche”*; así como la migración forzada, que queda potentemente plasmada en la siguiente frase: *“hace 40 años estoy viviendo acá en la ciudad, ustedes saben por qué, saben quién está ocupando nuestro espacio hoy día, nuestro territorio. Son empresas transnacionales, son empresas forestales. Hoy día nosotrxs estamos acá y somos el resultado de la usurpación de nuestro territorio. No pueden decir que nosotrxs nos desconectamos totalmente con nuestra gente cuando llegamos acá a la ciudad, así que tienen que preguntarse por qué estamos acá. No es porque nosotrxs queremos estar acá, si no que ésta es una causa y*

conformando una identidad *wariache* esquizofrénica, donde “*en el sur unx es awingkadx y en el norte es indix*” (*lamngen* Dagoberto); y cimentando la división *mapuche* urbanxs versus de comunidad.

Las políticas estatales y líneas académicas han instalado dicha división. Desde el nivel estatal “*con el programa Orígenes y la CONADI se instala este debate perverso vinculado a quiénes se merecen los fondos y beneficios para la superación de la pobreza y de desarrollo, en donde hizo plantearse a los dos espacios como enemigos en pos de quién ganaba las cosas*” (*lamngen* Marilen), lógica que además obedece a “*políticas de multiculturalismo neoliberal, que no reconocen los derechos políticos de autodeterminación, gobernabilidad y territorio*” (Antileo, 2012).

Por otro lado, en el 2010 surge el Programa Indígena Urbano orientado al desarrollo integral de lxs *mapuche* urbanxs (vía espacios de participación y emprendimiento). Si bien responde a una demanda de las propias organizaciones, ha sido instrumentalizado gubernamentalmente, ocultando su intencionalidad de crear *mapuche* sin territorio, naturalizando el desplazamiento forzoso a las ciudades y la pérdida territorial; y desechando la utopía del retorno al *Wallmapu*⁸¹, que podría ser apoyada por una política estatal con reales intenciones de perseverar en la existencia del pueblo *mapuche* (Antileo, 2010a).

La academia de los 90 hizo eco de “*un periodo de reencantamiento de lo indígena, donde todo lo indígena es bueno, y llegaron lxs wingkas y aparece todo lo malo*”, generando una idealización y virginalización de la cultura, donde “*ojalá ser lo más purx posible*”, pureza encarnada en el/la *mapuche* rural⁸² que cimienta “*esta división forzosa, así como políticamente peligrosa para el movimiento*” (*lamngen* Sergio), al impedir el trabajo mancomunado y el respeto de nuestras diversidades; al legitimar la usurpación, creando una identidad urbana desarraigada, sin memoria histórica (o con una memoria del despojo quebrada, al arrojarnos a la urbe, deshistorizándonos y desmemoriándonos); e incitando divisiones instrumentalizadas por las políticas públicas (Valdés, 2000, citado en Antileo, 2010b).

Por esto, Fernando Chilaleo (1992, citado en Antileo, 2010b) nos motiva a superar dicha dicotomía, recordando que también hay *mapuche* urbanxs en el *Wallmapu* y que debemos establecer demandas como pueblo y/o proponer nuevas identidades territoriales como *mapurbe*, en pro de la unidad, sin caer en trampas esencialistas de *mapuche* congeladxs en la edad de oro rural (Antileo, 2010b).

Por su parte las *comunidades* están sitiadas y violentadas por el Estado, los fundos y las transnacionales, y sabemos que sin su desarrollo no tendremos continuidad como pueblo, ya que si bien son *reductos* a lxs que hemos sido empujadxs a sangre, fuego, leyes y estafas, los hemos resignificado como espacios de continuidad histórica (Caniuqueo, 2006), por lo que el movimiento *mapuche* se ha enfocado en lo rural, proponiendo ideas como: evitar la migración y la repatriación de la diáspora *mapuche* al *Wallmapu*⁸³.

un resultado, así que somos tan mapuche como todxs”. Finalmente, en este mismo episodio, la *lamngen* recuerda que quienes estamos en la ciudad seguimos visitando a nuestras familias en el campo; y que no nos olvidemos que cuando se hacen marchas “*ahí somos reconocidxs mapuche*”.

⁸¹ Planteada por lxs *lamngen* José Ancan ka/y Margarita Calfío (citadxs en Antileo, 2010b).

⁸² Esto es nombrado por Bengoa como nativismo, participando de este movimiento intelectual, investigando solo a “*lxs mapuche del sur, los longkos de allá. Entonces los lamngen de allá decían que lxs mapuche que se venían acá a la ciudad dejaban de ser mapuche; y lo que nosotrxs hacíamos acá en la ciudad, un nguillatún que sé yo, era folklore, nos disfrazábamos, así jun historiador!*” (*lamngen* Kuanita).

⁸³ Ideas que surgen del movimiento nacionalista, pero para llevarse a cabo “*primero tiene que haber un proceso de discusión en todo el movimiento si es que esos son los caminos que se quieren tener. Segundo tienen que generarse procesos de mancomunidad de lucha por generar espacios políticos y territoriales para que eso sea posible. Tercero, tiene que ver con una*

A su vez, las comunidades están atravesadas por conflictos, productos históricos de los años de guerra de ocupación chileno-argentina, y de las situaciones de violencia y saqueo que se extienden hasta hoy, originando oleadas migratorias que intervinieron en la composición de las unidades territoriales, que antes del proceso reduccional tenían sus propios mecanismos de adaptación a los cambios familiares, conservando sus costumbres y organización comunitaria (Caniuqueo, et al., 2006). Con la intervención estatal se rompe este equilibrio, generando nuevas necesidades instaladas por la figura burguesa de la familia nuclear, la propiedad privada y la organización, surgiendo conflictos frente a los nuevos liderazgos funcionales⁸⁴; y por herencias y deslindes (asociados a la escasez y mala calidad de la tierra), haciendo de la **migración una pérdida**.

No obstante, hoy se reconstruyen las identidades territoriales, reposicionado liderazgos y prácticas tradicionales, resignificándolas -y por ende a la comunidad- como un espacio público en el cual lxs *mapuche* expresan y resignifican su cosmovisión, retoman sus aprendizajes como pueblo, inculcan sentido de pertenencia y de querer volver o vincularse al *Wallmapu*; haciendo partícipes a *wechekeche*/jóvenes y *kuyfikeche*/ancianxs-antigüxs, por ejemplo, en el renacimiento del *mapudungun*.

La segunda: Con o Sin Estado y qué organización

Asumiendo que los “conflictos internos han estado marcados por una serie de intervencionismos de múltiples *instituciones winka*” (Caniuqueo, 2006:212), la institucionalización vía organizaciones ha conllevado diferencias dentro del movimiento *mapuche*.

Así, las actuales organizaciones pueden dividirse en **culturales** que buscan reivindicar y rescatar la cultura, funcionando en base a incentivos estatales, con afán desarrollista⁸⁵ y/o integracionista⁸⁶; y **políticas** o de liberación nacional, con discursos autónomos inacabados y diversos, que pasan por la recuperación del territorio y de la soberanía suspendida (Caniuqueo, 2006).

La gran diferencia entre ambas, según la *lamngen* Daniela, es que algunas de las primeras son racistas (por ser sectarias y cerradas) y las segundas no (por ser más masivas y abiertas); y para el *lamngen* Enrique, es que las culturales al demandar al Estado se quedan en un rol dependiente, subordinado y

maduración política que permita que esa población mapuche que hoy día tiene diferencias culturales muy importantes (las identidades mapuche que se viven en la ciudad son muy diferentes de las identidades que se viven en el territorio o en el campo); una apertura para que existan procesos de encuentro de estas distintas identidades mapuche, sino vamos a generar puras políticas del rechazo, o sea, van a volver pero van a ser rechazadxs”, “y ver cómo se involucra a no mapuche que están en el territorio” (lamngen Enrique).

⁸⁴ Lxs dirigentes “son un producto cultural del colonialismo, no obedecen a la lógica política tradicional, ello hace que no tengan las pautas de liderazgo de las cuales gozaba el *Lonko* y el *Ülmen*, el/la dirigente no atiende a su gente [con comida y *mudai* al realizar los *xawün*], sino que cita y resuelve temas puntuales, va ganando un prestigio social al ser reconocidx por las autoridades. Esto rompe la relación de igualdad entre lxs que componen la comunidad y como no existe ningún mecanismo [...de compensación surge] la envidia” (Caniuqueo, 2006:199).

⁸⁵ Es ilustrativo que en un taller de microplanificación del 2004, hablando del concepto desarrollo y sus variables de medición (ingresos, escolaridad y bienes de consumo) lxs dirigentes funcionales y autoridades tradicionales preguntaran si acaso esto les hacía mejores personas, ya que el *desarrollo mapuche* es un *küme felen/vivir bien*, estructurado a partir de una visión valórica relacionada al tipo de *che*/persona que se espera formar (Caniuqueo, 2006).

⁸⁶ Aunque llama la atención por su discurso autonomista, muchxs de estxs *lamngen* podrían categorizarse como conservadorxs o fundamentalistas “quienes se parapetan en la idea de linajes y purezas, centrando el discurso en lo cultural y en agentes que operan casi en el terreno exclusivo de lo puramente cósmico y místico, como si los grandes *lonko* no hubieran liderado las batallas de su pueblo, como si las *machi* no hablaran (y por su intermedio *günechen*) de escasez de tierras y recuperación. Pero por lo visto algunxs de éstxs no se incomodan ejecutando proyectos Conadi para celebrar el *we xipantu*, asignándoles a estas autoridades roles puramente ‘culturales’. Para ellxs el pasado siempre será bueno y criticarlo es una deslealtad (Caniuqueo, et al., 2006:14-15).

colonial, por lo que *“lo importante es pasar de la demanda a la práctica autónoma”*. Este rol colonial lo amplía la *lamngen* Giovanna con el tema de tener personalidad jurídica que *“significa que te inscriben, que tienes que ir a la Municipalidad, a la CONADI, que todxs sepan ‘quién soy y dónde estás’, control absoluto sobre ti”* y *“te inserta en la lógica capitalista”*, recordándonos que *“nosotrxs no somos capitalistas; nuestra economía es una economía de reciprocidad, de solidaridad”*.

Acá vemos el paralelismo con el debate feminista entre institucionalizarse o seguir autónomas. Hoy la mayoría de las organizaciones siguen el camino institucional, aglutinadas en torno a los fondos concursables de la CONADI o beneficios estatales vía discriminación positiva (becas, subsidios); y/o a las fórmulas planteadas por el derecho indígena internacional a través de organismos de la ONU y del Convenio 169⁸⁷. Desde las primeras estrategias se entiende la participación en políticas integracionistas multiculturalistas, cayendo algunas veces en la utilización folklórica y neoliberal de la cultura *mapuche*, (despolitizando sus objetivos⁸⁸) en ferias y actividades *new age* en la urbe o en proyectos turísticos de microemprendimiento en el sur⁸⁹.

Respecto a estos últimos, la *lamngen* Marilen señala la división entre *“quienes han considerado como la posibilidad de ser emprendedor/a. Obtienen fondos, beneficios para hacer ruka y ofrecen sopaipillas; pa’ recibir a gente, y le dan como este sentido a la tierra, como un fin de lucro y que tienen una relación súper tranquila, estratégica y de colaboración con el Estado y con los programas del Estado (que también lxs usan como ejemplo de un/a mapuche que progresa, que se inserta, es un ejemplo positivo), versus lxs que están como que la tierra es para ellxs y que cumple una función histórica vital, de lucha y de base para empezar un camino nuevo y que no se puede estar negociando por nada, ni lucrando, ni turisteando con ella”*.

Más allá de los antagonismos, estas divisiones especialmente en la ciudad han creado *autobloqueos* en el decir de la *lamngen* Marilen o *“malestares internos, decepciones, frustraciones, desesperanzas respecto a los colectivos, a estos grupos de referencia que son tus pares, porque aquí en la ciudad no está el lof, no está la familia, entonces, es como una organización que se crea como estratégicamente; además que es dada como por la CONADI, que es una institución que es absolutamente deslegítima”*, generando *“dificultades severas de poder asociarse en confianza, no solo en pos de hacer resistencia a otrxs sino porqué sí nomás, hacer familia en la ciudad”*. Por esto, nos sugiere ir más allá de un primer análisis que entiende la ciudad y la represión como obstaculizadores de las *“maneras de vivirse como mapuche”* y hacernos cargo que *“algo pasa con la asociatividad, con la manera en que se está organizando”*, porque el constituirse como organización *“no es un acto muy reflexivo”*, copiándose incluso los estamentos, siendo *“más bien un acto estratégico de supervivencia en la ciudad o en pos de beneficios o incluso como un tema político de que ‘hay que estar organizadxs porque somos más’, para cumplir un rol de demanda en la ciudad”*; *“sin un sentido profundo y colectivo al final”*. Así *“a pesar que es un objetivo súper a corto plazo y estratégico el que aglutina, siempre están de fondo estas*

⁸⁷ Internacionalmente se reconoce *Pueblo* con Derechos Colectivos, pero está como Ley Consuetudinaria (como la Declaración Universal de los Derechos Indígenas de la ONU del 2007 y el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT del 1989), no en lo jurídico nacional. De allí que la ratificación del Convenio en Chile (recién en el 2009) no implique nuestro reconocimiento constitucional como Pueblo.

⁸⁸ Esto porque el relativismo cultural del multiculturalismo (que instala un esencialismo en nombre de un mosaico pluralista de *minorías* culturales fijas, homogéneas y cerradas), y su *elogio* acrítico de la diversidad cultural, es un eje central de las políticas de dominación neoliberal, cuyo objetivo es desarmar el potencial revolucionario de las culturas, a través de su folklorización y el reconocimiento subordinado (Silva, 2009).

⁸⁹ De ahí que se les llame despectivamente *yanakonas/entreguistas* *“porque son como vende pueblo, vende cultura”*, por beneficios propios (*lamngen* Kuanita).

necesidades de asociatividad que todxs tenemos. Entonces por mucho que conseguimos la beca, si hemos perdido la confianza entre todxs, da lo mismo al final. En realidad valen mucho más las relaciones humanas, y yo siento que están súper quebradas”. De allí que nos incite a “resignificar las maneras de asociarse ¿el por qué?, ¿para qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿para quién?, y replanteárselas” porque “desde ahí pueden empezar a iniciarse procesos nuevos y de verdad descolonizadores”.

La tercera: Con o sin Partidos Políticos y qué Nación

División derivada de vincularse con el modelo *heterowingkapatriarcal* pseudodemocrático es ser parte de partidos políticos o no. Así, “están lxs que consideran que lxs mapuche son un pueblo así como antiguo, como prepolítico, por lo tanto, está más allá de los partidos de derecha y de izquierda, no se casan, y por lo tanto, eso significa que cuando hay que pedir apoyo da lo mismo a quién”, “porque al final eso es un tema del Estado de Chile y nosotros estamos fuera de esto”. Y “está el sector que se asocia con una cierta ideología, normalmente de izquierda progresista, y que considera como que sus valores se vinculan o consideran entre sus planteamientos la lucha del pueblo mapuche y por lo tanto ahí hay que estar” (lamngen Marilen), aun cuando la izquierda ha hecho guiños al pueblo mapuche como campesino-proletario, víctima y necesitado de asistencia⁹⁰.

Por un lado, históricamente, lxs mapuche insertxs en partidos tradicionales (donde los colonialismos y machismos de izquierdas y derechas son inamovibles y solo nos consideran para conseguir votos), han demostrado que si bien han servido de “fórmula para llegar al poder, bajo la estructura *wingka*” (Painemal, 1920, citado en Caniuqueo, 2006:175), poco han hecho por su pueblo, generando divisiones en el movimiento mapuche, por lo que algunxs lamngen han planteado su propio partido: el *Wallmapuwen*.

Por otro lado, se encuentran lxs movimientos autonómicos, dentro de los cuales hay interculturales y abiertos (como el propiciado por el *Wallmapuwen*) y etnonacionales y excluyentes “solo para mapuche”. Ambos asumen que si bien el Estado no es una construcción histórica mapuche, puede ayudar a liberarnos, sin olvidar que la autonomía implica recuperar nuestra **soberanía suspendida** con la invasión estatal (Caniuqueo, et al., 2006), abogando por una utilización instrumental del concepto nación⁹¹ y/o partidos políticos.

Si bien el *movimiento etnonacional* es más amplio que un movimiento nacional -que busca “asumir en algún momento el Estado y llevar a cabo el proyecto nacional” (Caniuqueo, et al., 2006:258)-; y no tendría necesariamente que orientarse a asumir el poder, ni pasar por una reconstrucción cultural, “pues lo que le daría la categoría de *etno* es el origen de las personas que lo componen” (Caniuqueo, et

⁹⁰ Como plantea la lamngen Marilen “el modelo que tenía la UP y estos gobiernos de izquierda era súper paternalista y poco empoderador de cómo entendía los pueblos indígenas (uno lee los programas de Salvador Allende... ‘Estxs pobres indiecitxs hay que ayudarlx’)”. De ahí que algunxs lamngen planteen que la izquierda ha impuesto la dicotomía izquierda-aliada v/s derecha-enemiga; y un etnocidio, al privilegiar la alianza raza-clase a costa de la conciencia de pueblo. Sumado al hecho que la derecha siempre ha explicitado que quiere *chilenizarnos* (Caniuqueo, et al., 2006), podría explicar el porqué organizaciones mapuche más mediáticas y mapuche emprendedorxs, empresarixs, profesionales “exitosxs”, alineadxs al modelo económico hegemónico (que conforman lxs mapuche permitidxs), se reúnan con Piñera para negociar *desarrollos sustentables*, como lo demuestra el Encuentro Nacional Mapuche (ENAMA) que se viene realizando desde fines del 2011.

⁹¹ “El movimiento mapuche en los 90 tomó el concepto de nación de un escenario claramente moderno y viendo que otros pueblos estaban asumiendo ese mismo concepto”, apropiándolo como respuesta anticolonial. La nación es un “concepto instrumental, que nos permite a nosotrxs lxs mapuche situarnos en un lugar y debatir a quiénes creen que detentan el concepto, que son las naciones que generalmente controlan los estados y las naciones que tienen como la jurisprudencia, su bagaje legal, su dominancia, su hegemonía sobre el concepto; a nosotrxs nos permite situarnos en un locus, en un lugar, para decir: ‘oye, nosotrxs también somos nación’”. También es un “concepto aglutinante, que permite que muchas voluntades se sumen a un proyecto y sean capaces también de luchar por el” (lamngen Enrique).

al., 2006:258), plantearse así implica recuperar la conciencia de pueblo, pero conlleva al menos dos riesgos: el de excluir a lxs no *mapuche* que viven en el *Wallmapu* como se hizo con nosotrxs; y el de excluir entre *mapuche*, al focalizarse en “*lo mapuche*” que remitiría a “*características étnicas que son bien cuadradas*”, ya que “*la etnonación teóricamente es como un número de atributos que se deben responder, pero lo que sucede hoy día con la realidad que está viviendo la sociedad mapuche, si buscas como el cumplimiento de esos atributos, nunca vas a encontrar como un símil de una perfección*”, incluyendo estos atributos lo biológico, lingüístico, religioso [y un laaargo etcétera] “*que se desarma por sí solo*” (*lamngen Enrique*).

En cambio lo autonómico implica definir un proyecto, orgánica y pacto social que no haga distinciones urbano/rural, *Gulumapu/Puelmapu, mapuche/wingka*; y redefina la relación con lxs no *mapuche*, focalizándose en “*lo intercultural*”. De allí que se acerque a un *movimiento de liberación nacional* que “*reivindica una nación que está en situación colonial*” (Caniuqueo, et al., 2006:259) y su soberanía suspendida; y que pasa necesariamente por la reconstrucción del tejido social porque busca generar lealtades y sentidos colectivos para la unificación *transfronteriza* (Caniuqueo, et al., 2006), siendo clave “*la recuperación de las confianzas*” como plantea la *lamngen Marilen*.

En términos feministas, asumiendo que el imaginario de nación hegemónico “ha excluido a indígenas y mujeres, naturalizando las desigualdades inscritas en sus cuerpos, mediante su folklorización, estetización y mercantilización” (Cumes, 2007:184), los nacionalismos contrahegemónicos en contextos postcoloniales pueden ser sitios de resistencia, ya que la nación como lugar de soberanía, puede resistir al capital (Chowdhury, 2006; Herr, 2003), siempre y cuando no sean etnocéntricos (proyectos esencialistas que decantan en exclusión como el nazismo, dictaduras o el peligro de los etnonacionalismos) sino ***policéntricos*** (cuyo objetivo externo es la soberanía o autodeterminación como los movimientos de liberación nacional anticolonial; e interno, la democratización de sus procesos de decisión, la resignificación de sus valores y costumbres y la reorganización institucional). Para ello, las *domo* y/o feministas debemos generar una agenda y discurso nacionalista, negociando con nuestros *lamngen* para eliminar subordinaciones por imperialismo (neocolonial-neoliberal) y patriarcado (Herr, 2003), sin olvidar que si hay imperialismo no puede haber autodeterminación nacional (Chowdhury, 2006), usando la nación instrumental y estratégicamente, comulgando con las palabras del *lamngen Enrique*, para quien “*la nación tiene sentido en tanto es una faceta liberadora de los procesos de lucha*”.

La cuarta: Mapudungun, Salud Ancestral...¿Con o sin Wingka?

“Antes nos daba vergüenza ser mapuche, ahora nos da vergüenza no hablar mapuche”
(*lamngen José Curillán*)

“Si se pierde el idioma, desaparece el pueblo” (*lamngen Giovanna Tabilo*)

Organizacionalmente, hay *lamngen* que luchan principalmente por la recuperación del *mapudungun* y/o por una *educación intercultural bilingüe*.

El *mapudungun* porque fue un “*despojo histórico*”, “*una problemática que ahora se está asumiendo*” porque “*la lengua la estamos perdiendo desde hace siglo*” (*lamngen Marilen*), por ende, recuperarlo “*es súper político, porque pasa por un tema de que yo sigo hablando mi lengua materna o sigo hablando la lengua de mis abuelxs y estamos vivxs todavía*” (*lamngen Daniela*); y de contrarrestar el “*hacerte sentir que no eres parte ‘porque ya que no compartes la lengua entonces ya no eres’*”, que invisibiliza el proceso de despojo. Por ello, “*si bien la lengua es como un objetivo, una meta certera y una obligación o un deber como pueblo*”, no debe ser “*un requisito para*”, es decir, “*unx no podría calificar a alguien que no habla la lengua o que no la maneja como no mapuche*” (*lamngen Marilen*).

En esta recuperación de la lengua, surgen varias divisiones, desde “*quiénes son lxs merecedorxs de primero enseñar la lengua y luego aprenderla*”, porque “*la lengua se convirtió en un código de resistencia de solo algunxs y súper cerradxs, y de no querer enseñárselo a otrxs, no solo por el miedo a la discriminación sino también como una manera de separar a lxs unxs frente a lxs otrxs, también como una manera de hacer mini ghettos internos*”, “*ghettos lingüísticos*”, basándose en que “*no se le puede entregar al enemigx porque el otrx es un enemigx*” (lamngen Marilen). Así, muchos cursos de *mapudungun* solo aceptan a personas que tengan al menos un apellido *mapuche* versus otros abiertos a personas no *mapuche*.

Por otro lado, y siguiendo lo planteado por la lamngen Marilen, está el grafemario a utilizar⁹²; si hay que escribirla o no; o si aceptamos o no los neologismos. En este último punto quienes no los aceptan apelan a “*la lengua que simplemente fue y que no se pueden incorporar elementos nuevos porque es una traición a la lengua*”, mientras quienes los aceptan entienden que si el *mapudungun* “*tiene el mismo status como cualquier idioma, tiene que ser dinámico, como lo son todos los idiomas del mundo porque si no se convierte en una lengua muerta*”.

Respecto a la *educación intercultural*⁹³ *bilingüe* en el sistema educacional, ésta abre la posibilidad de entablar nuevas relaciones entre *mapuche* y no *mapuche*, entendiéndose como una herramienta con la que “*acabaríamos con el racismo, la xenofobia y el desconocimiento de un pueblo*” (lamngen Daniela), que entre antes se inicie mejor (lamngen Beatriz y Kuanita).

Asumiendo que la escuela es parte de un proceso de modernización y asimilación, de colonización permanente que, por un lado, oprime con prácticas que oscilan entre la segregación, el racismo, el clasismo, el sexismo, y hoy con el discurso asimilacionista multicultural (Cumes, 2007); pero que, por otro, libera, abriendo posibilidad laborales y de resistencia.

Desde el Estado, presionado por el Convenio 169, que insta a garantizar los derechos educativos y lingüísticos de los pueblos indígenas, implementa un *Programa de Educación Intercultural Bilingüe* (EIB) desde el 95, focalizado en zonas rurales; e impone restricciones en la Ley General de Educación y en el Decreto 280 del Ministerio de Educación (2009), que sólo garantiza el derecho a estudiar lengua indígena en espacios educativos con más de 20% de niñxs indígenas [¡Y solo con 50% es obligatorio!]⁹⁴, dificultando legalmente el aprendizaje de la lengua materna, especialmente en zonas urbanas [aún cuando se discurree ¡interculturalidad para todxs!]⁹⁵.

⁹² La lamngen Marilen nos recuerda que “*lxs argentinxs ya se pusieron de acuerdo y tienen un grafemario, nosotrxs todavía tenemos cuatro*”.

⁹³ “*Cuando hablamos de multiculturalidad, a lo que siempre se autolegitima el gobierno, se habla de reconocer que existen diferentes culturas en un espacio, en un territorio determinado políticamente. Cuando nosotrxs hablamos de interculturalidad, hacemos referencia a que reconocemos eso, sin embargo, lo intercultural se relaciona con un proceso de un diálogo constante entre culturas y éstas se enriquecen mutuamente y eso forma una diversidad de paradigmas, de diálogos y un entendimiento y respeto mutuo*” (lamngen Daniela).

⁹⁴ De hecho, el mismo movimiento *mapuche* puso estas trabas, ya que “*como acá en la ciudad éramos invisibles, nuestras voces no eran tan válidas, pero sin embargo las voces de las comunidades sí. Y allá lxs lamngen hicieron una cláusula que nos dejó marcados acá en la ciudad: donde haya un 20% (ahora dice un 20, nosotrxs peleamos esa parte)*”, es posible, y con “*un 50% de niñxs indígenas en un colegio, es obligatorio el sector de lengua. Acá en la ciudad nosotrxs no podemos hablar de un 50%, en las comunidades ahí te creo, pero acá no, máximo 15%, entonces no podemos tener ese sector*” (lamngen Kuanita).

⁹⁵ La EIB “*se inicia en sectores rurales aplicándose como sector de lenguas, pero en las ciudades se aplica como talleres de lenguaje y cultura, centrándose más bien en esto último. Hoy en día, según cifras del PEIB, solamente en 300 escuelas en todo Chile se está impartiendo el sector de lengua indígena, por lo que es necesario exigir que se cumpla el decreto*” (lamngen Andrea Salazar en Feria de Arte y Política Mapuche, 5 y 6 de mayo 2012).

A través de la EIB, el Estado constituye en *ghettos lingüísticos* las escuelas con 50% o más de *matrículas indígenas* (*lamngen* Marilen), y reinstala la lógica de proyectos “a corto plazo”, con lineamientos centralistas, que promueve luchar con el gobierno por los fondos (*lamngen* Kuanita).

En cuanto a la salud, existe una lógica gubernamental de trabajar desde la salud intercultural, a través de su *Programa de Salud y Pueblos Indígenas* (PESPI) del 96, que coexiste con la salud ancestral practicada dentro de algunos centros de salud estatales, instalando *ruka* y *rehue*⁹⁶ en hospitales, los cuales pueden desaparecer según las orientaciones de turno⁹⁷.

No obstante lo anterior, el sistema medicinal *mapuche* autónomo ha perdurado, gracias a *machi*, *lawentuchefe*, *meika/curandera* y *papay/anciana* que siguen realizando sus prácticas de sanación más allá de lo que indique el Estado y la biomedicina, basándose en *el küme mongen/buen vivir o vivir bien o küme felen/estar bien o bien estar*, para el cual el equilibrio físico, emocional, espiritual y social es crucial⁹⁸. Para ello utilizan *lawen/yerbas medicinales*, oraciones y técnicas diagnósticas que descubrí en este proceso autoetnográfico: el *willentun/diagnóstico* por medio de la orina; el *püllütun/diagnóstico* a través del pulso y *pewmatun/diagnóstico* por el sueño (Oyarce, 1989, citada en Salazar, 2012b).

La etiología de los males que aquejan la salud se enmarca en el sistema de creencias que conforman la cosmovisión y espiritualidad *mapuche*, articulada por una serie de fuerzas opuestas que deben estar en equilibrio (Salazar, 2012b). “*Ya que nosotrxs también somos mapu, la salud es sintonía con la naturaleza, que tiene dos movimientos: ciclicidad (hay tiempos en que se pueden hacer cosas y otros que no, con el fin de la regeneración, la cual se niega con la idea de explotar); y la trascendencia (pasar por escalones de la vida, incluyendo retrocesos)*” (Cayuqueo y Moncada, 2012); y es un sistema “*holístico, asociado al Ad Mapu*” (Salazar, 2012a) o normas de comportamiento social-religioso-cultural de cada *lof*.

Este escenario diverso demuestra que aunque intenten asimilarnos como campesinxs, urbanxms marginales o mestizxs⁹⁹, diciendo que quedan muy pocxs “indígenas” porque la mayoría *ha perdido* su cultura, o no viven en comunidad, o no practican sus ceremonias, “o que la ‘cultura mapuche’ está extinta, aquí estamos” (Levil, 2006:248), porque: “*Petu mongenleñ, petu mapuchengen*”, *decimos lxs mapuche, a pesar de todo. ‘Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche’*” (Mora y Moraga, 2010:6).

¿Y las domo mapuche?

“De la historia mapuche más antigua sabemos poco escrituralmente hablando. Tampoco es mucho lo que sabemos a través de los relatos orales ‘oficiales’, los cuales casi siempre son patrimonio de

⁹⁶ Espacio sagrado y ceremonial, fundamental para ejercer las prácticas curativas *mapuche*. No obstante, “*si bien la salud intercultural permite que lxs machi tengan rehue, invisibilizan que no tienen territorio donde recolectar lawen*” (Cayuqueo y Moncada, 2012).

⁹⁷ Como el caso de la *ruka* del Hospital Barros Luco, que tarde o temprano van a quitar para seguir construyendo edificios de salud *wingka* (*lamngen* Giovanna).

⁹⁸ “*O sea no te vamos a dar remedios para curarte tu físico, tenemos que empezar por el alma [...] en la medida que tenemos bueno nuestro Newen –fuerza, energía, armonía y equilibrio con el universo- estamos sanxs y cuando hablamos de universo hablamos de tener una buena relación con el Chao, con el padre dios, de tener una buena relación con la Ñuke mapu, con la madre tierra, de tener una buena relación con la naturaleza, cuando nos ataca un kutran, una enfermedad, ésta no es solo física sino que es en forma espiritual, emocional, incluso social, y hablamos de social cuando si bien la enfermedad no nos ataca directamente, ataca al entorno más cercano y la persona se enferma emocionalmente* (Tabilo, 2012).

⁹⁹ O *champurrea’xs*, mezcla, aludiendo a que no existe el/la mapuche *purx*, para deslegitimar nuestras demandas políticas, ya que “el mestizaje es un mito de identidad nacional creado por las elites para justificar la regulación de la vida de los individuos (indígenas y no indígenas) por parte del estado” (Saldívar, 2008:24, citado en Millaleo, 2012:7).

hombres” (Calfío, 2007:249) por lo que para hacernos una idea de la situación histórica de las *lamngen* utilizaré principalmente los exhaustivos trabajos de las *lamngen* Margarita Calfío (2007), Maribel Mora y Fernanda Moraga (2010).

En base a fuentes históricas Calfío (2007) releva de la vida autónoma *mapuche* a las primeras *lamngen* recogidas por la historia *mapuche* escrita, *Fresia* y *Guacolda*, parejas de *Kalfülíkan* y *Leftraru*¹⁰⁰, convirtiéndose en mitos, así como la *longko Janequeo* y *Tehualda*; y que...

Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo

Ante el espanto y la fascinación de los *registradores hispanos* se ratifica la libertad sexual de las mujeres solteras (y viudas), sin importar la virginidad para el matrimonio, permitiéndose el sexo por simple placer¹⁰¹ y la maternidad en soltería, de hecho sí “la recién casada ya está encinta, embarazada por otro hombre, entonces el marido casi siempre se decide a adoptar al/a hijx por nacer” (Coña, 2006:219).

La primera visión “desde dentro” la entrega Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, cautivo español apresado en 1629, quien estuvo *regle/7* meses bajo el amparo del *longko Mawlikan*, y escribió *Cautiverio Feliz*, donde relata que en una fiesta “se arrimó a mí una mocetona [...] Me dijo el cacique y los demás que iban en mi compañía, que recibiese el favor de aquella dama, que como suelta [soltera] y libre que era podía arrimarse a quien le diese gusto” (Ferrecio y Kondic, 2001:525; citadxs en Calfío, 2007:250). Mucho después, Lucio Mansilla, coronel del ejército argentino, en visita al *longko Panguetruz-Nger* o *Mariano Rosas*, escribe en 1870 que su anfitrión “me explicó, que entre los indios no existe la prostitución de la mujer soltera. Ésta se entrega al hombre de su predilección [...] Ni el padre, ni la madre, ni los hermanos le dicen una palabra. No es asunto de ellos, sino de la *china*. Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo, puede hacer de él lo que quiera” (Mansilla, 1984:198, citado en Calfío, 2007:251); explicitando que las mujeres casadas pierden esta libertad, hasta que enviudan, volviendo a ser “tan libres como las solteras en un sentido, en otro más, porque nadie puede obligarlas a casarse, ni robarlas” (Mansilla, 1984:200, citado en Calfío, 2007:251).

Registros en periodo reduccional

Desde fines del 1800, extranjeros (como los lingüistas Rodolfo Lenz y Fray Félix José de Augusta; el padre Ernesto Wilhelm de Möesbach y Tomas Guevara,) y *mapuche* como Manuel Manquilef registran (vía “informantes claves”) la vida *mapuche*¹⁰², ya que se suponía “a punto de desaparecer por efecto del progreso y la civilización” (Mora, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010:29). Todos destacan nombres de

¹⁰⁰ Registradas por Alonso de Ercilla, en *La Araucanía*, escribiendo acerca de la etapa conocida como “Guerra de Arauco”, es decir, los 100 años de guerra contra la Corona Española hasta el primer parlamento en 1641, registrando a los *longko* míticos de *Kalfülíkan* y *Lefxatu*, instalando el arquetipo del “guerrero araucano”; y a lxs *mapuche* como araucanxs. Sin embargo, tal como sostiene Lenz a fines del siglo XIX, *mapuche* es como se autodenomina nuestro pueblo-nación (Calfío, 2007).

¹⁰¹ Guevara registra el *huesquel*, una especie de tela confeccionada con crin de caballo que atado al pene durante la penetración estimulaba hasta llegar a “espasmos musculares”, que hace suponer que el orgasmo femenino en la sociedad *mapuche* era conocido y deseado (Calfío, 2007).

¹⁰² Los *Estudios Araucanos* (1895-1897) de Lenz y las *Lecturas Araucanas* (1910) de Augusta conforman los más amplios estudios realizados en el periodo reduccional en *Gulumapu*. Junto a *Folklore Araucano* (1911) de Guevara plasman el discurso científico-positivista-occidental, situando sus observaciones desde la dicotomía pueblos superiores/inferiores. “Desde ese supuesto epistemológico miraban al mapuche ‘informante’. También lo hacían desde la postura ética del intelectual que puede y debe hablar por estxs sujetxs ‘otrxs’, víctimas de una política de descrédito, de injusticia y violencia” (Mora, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010:31). Por su parte, *Comentarios del Pueblo Araucano, I y II* (1911 y 1914) de Manquilef, formado occidentalmente, presenta las contradicciones de relevar su cultura promoviendo la *civilización* occidental como modelo (Mora, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010).

informantes *mapuche* hombres, apareciendo algunas *domo* como informantes secundarias, incidentales o sin nombre, ocultando las voces femeninas (Mora, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010).

Del testimonio del *longko Pascual Coña* (registrado por Möesbach) complementado por algunas ideas de Guevara y Manquilef, se observa un sistema patriarcal, que privilegia a hombres y adultxs, siendo las mujeres las que “se ocupan en la casa, preparan la comida, lavan la ropa y crían y vigilan a sus hijxs” (Coña, 2006:231); comen aparte y después del hombre (Guevara, 1929); son entregadas por su padre en matrimonio¹⁰³; migran al *lof* de su esposo por la patrilocalidad (quien dependiendo sus tierras y animales puede ser polígamo) y si bien comúnmente “las trataban bien; algunos, sin embargo, les pegaban en exceso” (Coña, 2006:205), incluso las *machi* en su rol de esposas eran objeto de violencia (Guevara, 1929). Empero, las esposas tenían sus propios animales y chacras y eran consultadas para su venta (Coña, 2006) y si bien la *domo mapuche* no concurría a todos los *trawün* ni *kawin*/fiestas, “es la causante de la alegría, del amor, de la embriaguez i del canto” (Manquilef, 2006:30).

Guevara (1929) desde su etnocentrismo plantea una moral *mapuche* prohibitiva, llena de tabús regidos por los mandatos de lxs antepasadxs y espíritus protectores, concluyendo un desprecio por la mujer en base a los tabús observados ante la mujer embarazada¹⁰⁴, en parto¹⁰⁵, menstrual¹⁰⁶ y casada. No obstante *tanto tabú* el “régimen de la poligamia i las costumbres no coartadas de las solteras [...] hacían mui activa la vida sexual de lxs araucanxs” (Guevara, 1929:162).

Fuentes y Memorias Orales

Ya que la oralidad y el *mapudungun* sustentan nuestras memorias colectivas; y a través de los *piam*/historias de nuestrxs antepasadxs se expresan hitos y antecedentes cosmogónicos fundamentales para entender al pueblo *mapuche*, así como a las *domo mapuche*, el *piam* de la *awkan*/batalla entre *Kay-Kay filu* con *Xeg-Xeg filu*¹⁰⁷ explica nuestros orígenes junto con las fuerzas y energías opuestas pero complementarias que coexisten en el universo. De ahí la reciprocidad en la relación con el cosmos. Una versión de éste plantea que sobrevivieron al diluvio:

...las deidades mayores de este pueblo –*Fücha chaw*, *Küshe ñuke*, *Weche wentru*, *Ülcha domo*, hombres y mujeres, jóvenes y ancianxs- componen la tetralogía necesaria para la mantención del *kimün* (conocimiento), del *newen* (fuerza), del *püllü* (espíritu) y del *rakiduam* (pensamiento) mapuche (Mora y Moraga, 2010:12).

De este *piam*, se entiende la asignación de roles sociales: lxs *kuyfikeche*/ancianxs-antigüxs transmitir el *kimün* y cultura a las nuevas generaciones; y lxs *wechekeche*/jóvenes alimentar a la familia y reproducir la raza (Marileo, 1996, citado en Millalén, 2006).

¹⁰³ Antes sin consentimiento, por lo que implicaba compra y rapto de la novia (llamado *gapitun*) y en el momento de los registros con consentimiento mutuo, rapto concertado y entrega de dote a la familia de la novia (denominado *mafün*).

¹⁰⁴ Quienes no podían acercarse a las cosechas ni juegos de palin para no arruinarlos; ni comer una serie de alimentos con deformaciones porque comunicaban la imperfección al feto, ni de estilo gemelar o triple, para evitar gemelxs o trillizxs (Guevara, 1929 y Mora, 2006).

¹⁰⁵ La madre daba a luz fuera de casa, y antes de regresar a ésta debía bañarse con su hijx porque el agua tenía la propiedad de purificar (Guevara, 1929 y Mora, 2006).

¹⁰⁶ Prohibiendo las relaciones sexuales con mujeres en su período, a hombres que iban a la guerra o jugadores de palin porque eran “sangres malas; al contrario, la del hombre se consideraba buena, como símbolo de la fuerza, de la vida” (Guevara, 1929:161).

¹⁰⁷ La primera serpiente representa el mal y el *ko*/agua; y la segunda el bien y la *mapu*, encarnada en montes hoy sagrados, al haber refugiado y salvado a lxs *mapuche* del diluvio creado por *Kay-Kay*, por no haber mantenido el equilibrio, dejando de lado la religiosidad *mapuche*.

El siguiente *piam* establece la unión primigenia de la *domo* con la naturaleza:

Cuentan lxs antiguxs que el primer espíritu que llegó a la tierra fue el de *Wanglen*, una estrella, que se convirtió en la primera mujer. A su paso, dicen, florecían las hierbas, crecían los árboles y al roce de sus manos todo tipo de insectos y de aves se desplegaban” (Mora y Moraga, 2010:11-12).

Por otro lado, de los *ül/canto* registrados del periodo reduccional, y entendiéndolos como patrimonio también de *domo mapuche* y como formas de decir y decirse *mapuche*, al revisar los *ül* cantados por *domo –llamekan-* (especificidad dada por su realización porque las *papay* los enseñan a las jóvenes y niñas; y por sus temáticas referidas a situaciones propias de la vida de la *domo*, sobre todo en su rol de esposa), aparece la mujer triste, engañada, sola, abandonada, celosa, despreciada, desprestigiada por ser la segunda mujer o por ser maltratada, desgraciada por no tener hijxs o por encontrarse pobre, desarraigada por irse a otra tierra con su amado, la fiel amante del viajero y la enamorada. También “los cantos rituales de agradecimiento a las divinidades, las oraciones de diverso tipo y las invocaciones a los espíritus familiares y de ciertos lugares” (Mora, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010:39). Es decir, los *llamekan* generalmente tratan de temas como el amor, la vida de pareja y las labores cotidianas y espirituales de las *domo* en su rol de prolongación de la cultura *mapuche*.

Breve recorrido organizacional de *domo mapuche*

Ya que del panorama esbozado, las luchas vinculadas a los derechos de las *lamngen* no sobresalen, mostrándonos como las luchas como pueblo invisibilizan a las *domo*, a continuación presento un brevísimo recorrido organizacional femenino, incorporando algunas voces feministas *mapuche*.

Si bien la participación de las *domo* en el movimiento *mapuche* se inicia desde el surgimiento de las primeras organizaciones *mapuche* urbanas (Painemal, 2004), ésta fue minoritaria y *cuasidecorativa*, al ser “integradas como la parte más vistosa de las distintas comitivas políticas o culturales que las organizaciones enviaban a Santiago¹⁰⁸” (Calfío, 2007:253). No obstante, la participación organizada de las mujeres *mapuche*, como instancia propia y distintiva, comienza ya en 1937¹⁰⁹ con la creación de la *Sociedad Femenina Araucana Yafluayin*, cuya presidenta en 1938, *Herminia Aburto Colihueque*¹¹⁰, planteó demandas con respecto a las mujeres y niñas *mapuche*, como educación y organización para ser útiles para la raza y conquistar el derecho de voz y voto (Aburto 1935, citada en Calfío, 2007). Sin embargo, fue difícil delinear un discurso propio debido al “peso que tiene la idea de ‘trabajar por el pueblo’ y no fragmentar el trabajo con posturas denominadas feministas” (Calfío, 2007:248), ya que hasta hoy el concepto género no logra entrar en los discursos y acción política de las *domo mapuche*.

La presencia de mujeres *mapuche* con estudios formales e ideas progresistas, más el estímulo de las propias organizaciones masculinas –no sin conflictos de por medio– “resultó decisivo para la participación de éstas en actividades más públicas, porque se dieron cuenta del rol clave que ellas ocupan al interior de las familias” (Calfío, 2007:243). En 1950 surge la figura emblemática de *Zenobia Quintremil Quintrel*, primera mujer *mapuche* candidata a diputada en las elecciones del 53; y

¹⁰⁸ Utilizando su traje y adornos de plata tradicionales “como emblema étnico en ceremonias y en actividades en que las mujeres representan a su *etnia* frente a otros grupos y organizaciones sociales” (Cumes, 2007:125), como hoy en muchas actividades *urbanas*. De hecho, la *lamngen* Diva Millapan, que se declara mujer *mapuche* feminista, en carta abierta del pasado 8 de marzo, señala: “todo está bien mientras no se nos ocurra pedir participación en la toma de decisiones, o si queremos tener un cargo importante [...] solo debemos estar siempre con nuestra hermosa vestimenta [...] pero solo de adorno y calladita” (Millapan, 2012:3).

¹⁰⁹ Fecha temprana en comparación con las organizaciones de mujeres chilenas o argentinas (Moraga, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010).

¹¹⁰ Primera *domo mapuche* candidata para las elecciones municipales de Temuko, en 1935, año en que se consiguió el voto femenino para las elecciones municipales (solo en 1949 las mujeres del *Gulumapu* lo consiguieron para las presidenciales).

vicepresidenta de la Asociación Nacional de Indígenas de Chile. Ella muestra la dificultad que tuvieron y tienen las *domo mapuche* para acceder a cargos políticos de parte de sus pares *wentru*, minusvalorando su candidatura, en este caso por ser *buenamoza* (Foerster y Montecino, 1988, citados en Calfío, 2007).

Durante la Reforma Agraria las *lamngen* organizaron ollas comunes y recuperaciones de tierras¹¹¹, lo cual no fue ni muy visible ni muy valorado, porque estaba muy arraigada la idea que se quedaran ayudando en casa. De hecho, las familias “no aprobaban que sus hijas estudiaran, que aprendieran a leer y especialmente escribir” (Calfío, 2007:255) porque podían mandar cartas a chicos¹¹² e irse de casa; criándolas para ser dueña de casa ejemplar, como casada para atender al marido, o como soltera para servir a sus hermanos, por ende, muchas elegían estudiar (Millapan, 2012).

En los 80 *domo* llegan a dirigir la rama femenina *mapuche* del *Az Mapu* (que capacitaba a las *lamngen* en oficios ad hoc con las necesidades familiares, como talleres de costura), “pero tal vez sin tener conciencia plena de sus derechos propios en cuanto mujeres” (Calfío, 2007:257). A fines de los 80 surgen organizaciones de *domo mapuche* en las comunidades¹¹³, algunas respaldadas por organizaciones feministas santiaguinas no *mapuche*, para la recuperación de la medicina y textilera *mapuche* (Painemal, 2005).

Desde los 90 las *domo mapuche* adquieren protagonismo por sus gestiones de reivindicación sociocultural, participando en organizaciones mixtas (por los derechos colectivos); y en organizaciones de *domo* para el desarrollo femenino “en el ámbito de los DDHH, de prepararlas o estimularlas en la especialización de oficios y de revivificar la cultura *mapuche*” (Moraga, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010:221). Debido a este boom organizacional, desde la academia no indígena se comienza a escribir sobre la vida de mujeres *mapuche*¹¹⁴, visibilizando un discurso público-político-cultural (Moraga, 2010, citada en Mora y Moraga, 2010). En este contexto, emerge una nueva generación de *üllcha/jóvenes mapuche* que asumen roles de liderazgo en organizaciones funcionales y tradicionales (asumiendo el rol de *longko*, históricamente ocupado por hombres). El no estar vinculadas con partidos políticos ha provocado desconfianzas y descalificaciones de parte de algunas lideresas *mapuche*, que en dictadura tuvieron un rol protagónico, y que hoy trabajan en instituciones estatales (Painemal, 2005).

¹¹¹ La *lamngen* Marilen releva este periodo, recordándonos que “*las mujeres sí se estaban organizando, teniendo un espacio en lo público y asociado con la productividad, la tierra, y con eso, recuperar tierra!; ahí era el momento pa’ haberse producido un movimiento distinto, pero luego eso se cortó*” por la dictadura “*que acalló*” “*y borró todo ese proceso*”.

¹¹² Al respecto el *lamngen* Sergio relata que haciendo una vez una encuesta “*cuando le preguntaba a las lamngen que estaban solitas en el campo y: ‘¿usted hasta qué curso llegó?’*, y me decían: ‘*no que yo llegué hasta segundo*’, ‘*y ¿qué pasó?*, ‘*¿no la dejaron estudiar más?*’, y decían: ‘*no, porque mi papá creía que yo le iba a andar mandando cartas a los hombres*’. O sea, a una niña de ocho años la sacaban de la escuela porque el papá pensaba ya, que sí aprendía un poco más le iba a andar mandando cartas a los hombres, ¿a los ocho años?”.

¹¹³ Millapan recuerda que “*las críticas les llovían...son malas...su discurso es mediocre...pero ellas son hablantes...por lo tanto en las comunidades eran muy bienvenidas...ellas no sabían de Marx, Engels...ni Durkheim ni Weber, ni feminismo, hablaban de Fresia, Janekeo y se acabó [...] las mujeres dirigentes no tenían espacio para el feminismo, porque debían representar a un pueblo, pero también se debe considerar que el movimiento feminista no consideraba a las mujeres indígenas*” (2012:2).

¹¹⁴ Como por ejemplo, el primer acercamiento a la vida de una dirigente *mapuche* de Ximena Bunster, *The Emergence of Mapuche Leader: Chile* (1976); la entrevista de Florencia Mallon con la dirigente política Isolda Reuque del 96 (que se publica en 2002 como *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*); los trabajos de Sonia Montecino, *Los sueños de Lucinda Nahuelhual* (1983) y *Sueño con Menguante, Biografía de una machi* (1999); el texto *Mujer, tradición y chamanismo: relato de una machi mapuche* (1992) de José Bengoa; y el relato de *domo* de *Maguen Kiñe Mapu/Mujeres de la Misma Tierra* compilado por las antropólogas Debbie Guerra, Moira Barrientos y Silvia Ramírez como *Las ñañas* (1999).

En este protagonismo Calfío (2007) destaca como hitos: los Planes de Igualdad de Oportunidades del SERNAM, al consagrar la necesidad de incorporar la equidad de género en las políticas públicas [la famosa declaración de intenciones de la *transversalización*]; el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas en Temuko (1995); y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing (1995)¹¹⁵. En éstas las *domo mapuche* analizaron su situación y entregaron demandas y propuestas de participación política; relevaron sus diversidades como mujeres *mapuche*, la discriminación, la violencia de género, y obstáculos patriarcales del cristianismo y de la cultura *mapuche* a su participación y desarrollo; preguntándose[nos] si: ¿el control de los hombres es propio o impuesto?, ¿transmitir cultura, valores, tradiciones y saberes tiene que alejarlas de las áreas de poder y decisión pública?, ¿transmitir cultura [y modificarla] no debiese ser una responsabilidad compartida?, preguntas cruciales para salirnos de la encrucijada derechos colectivos o defensa de la cultura *mapuche* versus derechos individuales como *domo*, abriendo la posibilidad de una reflexión empoderadora, liberadora y descolonizadora.

Al respecto, Calfío nos recuerda que las “mujeres, tradicional e históricamente, han estado ligadas al ámbito de la reproducción, tanto biológica como cultural. El hecho de que ellas transmitan los valores y tradiciones de su pueblo las sitúa en un lugar privilegiado, pero a la vez lejano de las áreas de poder y decisión de los espacios públicos que cada cultura posee” (Calfío, 2007:258). Cumes (2007) por su parte, nos explicita la vivencia contradictoria de dicha función reproductora, ya que como guardianas de la cultura seguimos en un status de inferioridad que nos oprime; recordándonos que utilizar este discurso *reproductor* podría tener un efecto opresor, si estas funciones se reivindican desde un contenido “tradicional” (al arriesgar reivindicar rasgos opresivos patriarcales) o un efecto liberador, si estas funciones históricas se resignifican como fuentes de poder político, haciendo de ésta una responsabilidad compartida, incentivando mejoras en las condiciones de vida familiares y emergiendo su rol agente. Lamentablemente este segundo planteamiento se suele asociar al separatismo y al feminismo *wingka*. De ahí la encrucijada planteada por la *lamngen* Marilen: “*construirse como sujetas con autonomía no es opción para las mujeres mapuche, sino recuperar las experiencias de género de su cultura, sin hablar de la violencia, de la difícil carga doméstica, del control de sus cuerpos vía prohibición de usar métodos anticonceptivos, salvo para hablarlos como problemas privados, invisibilizando, normalizando y neutralizando una realidad oculta ante el discurso reivindicativo*”. Quizás para salirnos de esta encrucijada debiésemos dialogar en conjunto estas problemáticas y preguntarnos como la maya Aura Cumes (2007) ¿qué significado y valoración ha adquirido esta responsabilidad *guardiana-reproductora-transmisora* histórica?, ¿caso esta responsabilidad histórica nos ha otorgado una función de sujetas?, ¿cómo explicamos nuestras posiciones subalternas frente a esta responsabilidad?

No obstante lo anterior, a nivel organizacional hay *domo mapuche* que sí ven esta encrucijada, como América Painemal (2005), “*una de las pocas dirigentas mapuche que explicita la discriminación de los lamngen por su rol político público*”¹¹⁶, para quien la aparición en los últimos años de organizaciones femeninas propiamente *mapuche* responde a una falta de espacios al interior de organizaciones mixtas, donde los hombres dirigentes siguen tomando las decisiones; y a la necesidad de abordar temas específicos como la discriminación, embarazo adolescente y situaciones de violencia que sufren las *lamngen* al interior de sus propias comunidades, y las que ocurren en los allanamientos a comunidades. En estas organizaciones, además de desarrollar habilidades dirigenciales, fortalecen derechos colectivos

¹¹⁵ Previo a la Conferencia, se realiza este primer encuentro (promovido por la Coordinadora de Mujeres de Organizaciones e Instituciones Mapuche) enfocado en la participación femenina, redactando un documento para incluir el tema de las mujeres indígenas en Beijing, en el marco del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (1995-2005); y exigiendo a la CONADI asumir el tema, creando una Coordinadora de Mujeres Indígenas Nacional que no logró trascender en el tiempo, debido a que varias de sus lideresas fueron cooptadas por instituciones estatales (Painemal, 2005).

¹¹⁶ Comunicación personal *lamngen* Andrea Salazar.

e individuales como *domo mapuche*; para desde este cruce pueblo-género aportar a la construcción de *nuestra nación mapuche*.

“En la medida que las mujeres mapuche tengamos mayor participación en la vida social y política de nuestros pueblos podremos hacer valer nuestros derechos como mujeres y podremos realizar un ejercicio democrático como pueblo mapuche” (Painemal, 2004:15).

De este recorrido emerge un consenso: hoy las *lamngen* sufren opresiones *patriarcales*, lo cual es explicado principalmente desde dos posturas: la imposición de la cultura *wingka*, intrínsecamente patriarcal, “poniendo en tensión no solo el conocimiento y las prácticas tradicionales, sino también la imagen y comprensión de la mujer, limitando hasta ahora sus derechos y prácticas al interior de las comunidades y organizaciones mapuche” (Mora y Moraga, 2010:12); o una cultura *mapuche* históricamente patriarcal, que independiente de los roles y libertades que permitía a las *lamngen* (principalmente en su rol sanador-religioso o en su status de soltería, viudez o *papay*) seguían bajo el control masculino (sea del esposo, el padre, los hermanxs –salvo *machi* en rol de *machi*-) o participando desde el ámbito de sanación-religioso que no obstante ser público, hoy es poco relacionado con *lo político-público*, tal como lo señala mi *lamngen* de viaje.

En este proceso, me he encontrado con ambas posturas. La primera es planteada por las *lamngen* Beatriz, Daniela y Giovanna, quienes indican que la sociedad *mapuche* hoy es machista por la colonización, entendiendo que “*el machismo es una práctica occidental*” y que “*es súper colonizador, porque se creen superior a la mujer, y nosotrxs sabemos con las teorías feministas que si tú no eres ni hombre, ni blanco, ni cristiano, entonces eres minoría* (*lamngen* Daniela). Para ellas la dualidad y complementariedad de roles sustentarían esta idea¹¹⁷, así como el rol de *machi*, hoy mayoritariamente asumido por *domo* (*lamngen* Beatriz).

Las *lamngen* Llanca Marin (2005) y Giovanna inclusive plantean un matriarcado *mapuche*. Para la primera, el movimiento *mapuche* está influenciado por la cultura *heterowingkapatriarcal* y cristiana, apelando a la *matria mapuche*, ya que “*el seno de nuestra existencia es la Ñuke Mapu*”; a la organización tradicional horizontal; e invitándonos a recordar las resistencias significativas realizadas por *domo*¹¹⁸. Para la segunda la cultura *mapuche* “*es matriarcado pero no feminismo*”, entendiéndolo “*como una forma de establecer relaciones con el/a otrx*”, “*donde las mujeres gobiernan en la familia, esto significa cuidar a lxs suyx, entendiendo que si bien el hombre es un proveedor, éste también contiene y logra el equilibrio, son un complemento juntxs. La diferencia con el feminismo es que las mujeres feministas*

¹¹⁷ Basada en la cosmovisión *mapuche*, conformada por fuerzas complementarias, donde bien y mal, masculino y femenino, vida y muerte, día y noche, sol y luna, caliente y frío, salud y enfermedad, *machi* y *kalku*, sur y norte, tierra y mar, hombre y mujer, *mapuche* y *wingka*, adultx y niñx, derecha e izquierda, son componentes inseparables en el equilibrio del cosmos. Desde el etnocentrismo, ciego a las claves que la cultura tiene para su interpretación (como recuerda Geertz), es fácil extraviarse en las lecturas. Así el mismísimo Levi-Strauss escribió de la complementariedad como el “subterfugio lógico que consiste en tratar como dos términos homólogos un conjunto formado en realidad por un polo y un eje que no son objeto de la misma naturaleza” (citado en Foester, 1993:64); así como Montecino, quien describe un sistema de oposiciones binarias, en el que se contrarrestan lo femenino y lo masculino como fuerzas que portan connotaciones positivas o negativas en el universo simbólico *mapuche*, posicionando “lo femenino en el sitio donde reside el norte, el frío, la noche, la luna; en el espacio donde habitan las fuerzas del mal, lo que amenaza el orden, las potencias destructoras. Y, en consecuencia, lo masculino morará en el sitio del bien, del sur, del calor, del día, del sol, ubicándose en el polo de las fuerzas constructivas y bienhechoras” (Montecino, 1997:147, citada en Salazar, 2012b:91).

¹¹⁸ Como *Patricia Troncoso*, prisionera política que estuvo 55 días en huelga de hambre al interior de la cárcel el 2003; *las hermanas Quintreman* resistiendo una década contra Ralko; *María Huenchún* que ha defendido su familia, comunidad y territorio, luchando por erradicar un vertedero; o *Verónica Huilipán*, encabezando la lucha contra la tóxica petrolera transnacional Repsol YPF, denunciando por primera vez en la historia (como delegada de pueblos indígenas) ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (Marin, 2005).

mantienen una lucha permanente contra la represión que ejerce el patriarcado y la defensa de sus derechos”, es decir, el matriarcado estaría dado porque *“son las mujeres las que mandan”* en el espacio privado del hogar, a través del rol de madre. De hecho, transversal es la comprensión de la *domo mapuche* como *“madre por definición”* quien desde dicho rol es la que perpetúa la cultura *“porque es la madre la que transmite y enseña la cultura”* (lamngen Daniela), al ser *“las mujeres las encargadas de criar a lxs hijxs”* (lamngen Giovanna y Beatriz), lo cual le da un poder y status. Así, se desprende la insistencia en el rol de guardianas y transmisoras de la cultura, que responde a la necesidad y al derecho de ser reconocidas como pilares de la cultura, función que han cumplido de generación en generación en medio de un contexto de dominación. Empero necesitamos cuestionarnos colectivamente si este rol nos ha permitido (y cómo, dónde y cuándo) ser sujetas autónomas (Cumes, 2007).

Por otro lado, tanto la lamngen Beatriz como Giovanna, consideran que un factor fundamental en este machismo, expresado en violencia contra las lamngen, es el alcohol, *“que trajeron los colonizadores; y que se quedó y que se arraigó, y que es una vía de escape para muchos de nuestros wentrü”* (lamngen Giovanna).

Finalmente la lamngen Beatriz respecto a las prácticas históricas de la poligamia masculina y del mafün/matrimonio, insta a contextualizar históricamente la poligamia como estrategia de sobrevivencia a la guerra¹¹⁹ y a resignificar el mafün no como compra de lamngen¹²⁰.

Las palabras de las lamngen, nos recuerdan los argumentos utilizados por otras mujeres indígenas que también rechazan la existencia de patriarcado y machismo al interior de sus pueblos, entendiendo las relaciones de dominación de género como un legado colonial, donde los hombres son víctimas de ese sistema heredado (Cumes, 2007). Por eso algunas rechazan o usan con cautela la categoría explicativa occidental del género, optando por categorías propias como complementariedad, dualidad y reciprocidad, remirando el pasado, los mitos, la cosmovisión, la lengua; entendiendo las opresiones patriarcales que viven las mujeres indígenas como *“resultado de haber abandonado una forma de vida basada en el equilibrio”* (Ajxup, 2000:71; Batzibal, 2000:26, citadxs en Cumes, 2007:162).

No obstante lo anterior, Cumes (2007) nos señala como riesgo de comprender el patriarcado y el machismo como productos coloniales la desresponsabilización en su reproducción, apropiación y beneficio, sosteniéndolo y normalizando¹²¹, por lo que quizás más que negar o afirmar su existencia en etapas precolombianas, sería más útil acotar dónde, cómo y cuándo aparecen; y/o preguntarnos ¿a quiénes se favorece sostener que la existencia de la desigualdad de género no es por un sistema patriarcal indígena?; ¿en qué beneficia asegurar que el machismo existente se debe únicamente a influencias foráneas?; ¿tendrá algo que ver con un machismo agazapado el objetar que los asuntos de género son productos de la colonización? (Pop, 2000, citada en Cumes, 2007).

¹¹⁹ *“Creo que la poligamia fue por una necesidad de que nuestro pueblo no se exterminase. En los chilenos también existe poligamia”* oculta, pero *“en nuestro pueblo eso fue visible”*. Si bien hoy *“es inaceptable, pero cuando uno se pone en una época, en que está viva la matanza de nuestra gente, había que actuar, asumir, subsistir y sobrevivir, casi como una estrategia de sobrevivencia. Insisto que no fue por capricho”*.

¹²⁰ *“Resulta que si el mapuche no tenía ni el dinero, menos podría valorar en signo peso a una persona. Yo creo que alguien, capaz que el propio mapuche, intentó explicar esto, pero se le entendió de mala forma y queda como que la mujer tenía casi un precio. En el matrimonio por supuesto el hombre tiende a entregar un obsequio, un presente, que es muy distinto al valor que tiene esa persona”*.

¹²¹ Esto recuerda al esencialismo estratégico de Spivak, es decir, reivindicar una diferencia supuestamente esencial para visibilizarse positiva y políticamente en un escenario desfavorable, como en este caso el pasado matriarcal o no patriarcal pre colonización, ya que si bien es un recurso si se adopta temporalmente, puede resultar *“problemático si el desafío a una forma de opresión conduce al reforzamiento de otra* (Brah, 2004:135, citado en Cumes, 2007:163), dejando de ser estratégico si se plantea como verdad absoluta o prácticas ancestrales incuestionables.

La segunda postura curiosamente es planteada por los *lamngen* Sergio y Enrique. Si bien ambos explicitan que antes de la colonización la sociedad *mapuche* era más abierta en términos sexuales, “esto no significa que las mujeres no sufrieron abuso de su sexualidad bajo la cultura *mapuche* porque finalmente las mujeres se veían como mercancía”, ya que “las mujeres circulan de una familia a otra” (*lamngen* Sergio). Este entendimiento de la mujer como bien para sellar las alianzas familiares es reafirmado por el *lamngen* Enrique, quien añade ser “un convencido de que al interior de la sociedad *mapuche* antiguamente, el rol de la mujer era un rol bastante subalterno. Yo no comparto ninguna de esas posturas que hablan de una feminidad histórica, ni de la complementariedad. Puede existir en términos culturales, como cosmogónicos, pero en términos prácticos la mujer siempre fue tratada como un ser subalterno del hombre”. Además señala que para él, “el rol de la mujer más protagónico es en la cultura *mapuche* del siglo XXI, del siglo XX, antes no. No hay raíces históricas que nos permitan situar una mujer con roles dirigenciales ni políticos muy potentes antiguamente, más bien la mujer era tratada como un bien de intercambio, para generar alianzas matrimoniales. Claramente es depositaria de muchas de las transmisiones culturales en el proceso de crianza, eso es innegable, ahí tenía un rol, pero en términos políticos, de las decisiones nunca tuvo un rol”. Por esto explica que la participación femenina en el movimiento se debe a los contactos establecidos “con otros mundos indígenas y organizados que están avanzando en procesos de lucha y de resistencia constante”, observando “que un/a actor/a importante para esto también son las mujeres”. Así, “han formado dirigentes, han avanzado en la posibilidad de que la mujer tenga una voz al interior del movimiento”.

Haya sido una cultura patriarcal o matriarcal, es fundamental no olvidar que las visiones idealizadas de las culturas *originarias*, como construcciones externas y falsas, promovidas por sectores interesados en mantener, aunque sea discursivamente, al pueblo *mapuche* en una condición de suspensión temporoespacial infinita, congelado en una idea irreal de cultura (Calfío, 2007), como si fuese homogénea e incuestionable, con valores y costumbres compartidas al margen de las relaciones de poder (Hernández, 2003), a la larga, más que proteger a una cultura amenazada, la despoja de lo esencial: una cultura es tal en la medida en que haya personas dispuestas no sólo a reproducirla sino que a cuestionarla y readaptarla constantemente (Calfío, 2007).

Lamentablemente este *esencialismo culturalista* es transmitido por algunxs vocerxs *mapuche*, cerrando los ojos a la realidad concreta, diversa y cambiante, mediante la apelación fundamentalista e idealizada¹²² a una cierta edad de oro indígena situada en un antes de Occidente (Calfío, 2007), deshistorizando las prácticas culturales, creyéndolas hechos inmutables en vez de construcciones sociales, invisibilizando que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo (Hernández, 2003) ni la prolongación cultural. Por eso, cuando las mujeres buscan transformar prácticas, ideas y formas de vida que parecen *naturales*, se convierten en una amenaza para la identidad colectiva (Hernández, 2003), tratándose las voces autocríticas sobre algún aspecto cultural, con argumentos como: “es mejor no discutir esto en medio de lxs *wingka*”, “estas discusiones solo dividen al pueblo porque son ideas *wingka*”, “ustedes como organización de mujeres sólo están dividiendo más al movimiento *mapuche*” (Painemal, 2005:15); o con descalificaciones como *traidoras*, *awingkadas*, *alienadas del pueblo y la cultura*.

¹²² Al respecto la poeta Roxana Miranda Rupailaf (2009) plantea que “muchos de los discursos que producen los hermanos *mapuche* son discursos que tienen que ver con una idealización del territorio, más que con la problematización de temas que hay que repensarlos dentro de la cultura”.

III. VIAJE AUTOETNOGRÁFICO

Llitun/inicio

Volver...después de casi 2 años...

Santiago me resultó espantoso, una nube de smog y un calor solo entendible desde el calentamiento global me hicieron recordar la siguiente canción [y no fue casual]:

*Yo pisaré las calles nuevamente
de lo que fue Santiago ensangrentada,
y en una hermosa plaza liberada
me detendré a llorar por lxs ausentes.*

*Retornarán los libros, las canciones
que quemaron las manos asesinas.
Renacerá mi pueblo de su ruina
y pagarán su culpa lxs traidorxs.*

*Yo vendré del desierto calcinante
y saldré de los bosques y los lagos,
y evocaré en un cerro de Santiago
a mis hermanxs que murieron antes.*

*Un/a niñx jugará en una alameda
y cantará con sus amigxs nuevxs,
y ese canto será el canto del suelo
a una vida segada en La Moneda...*

*Yo unidx al/a que hizo mucho y poco
al/a que quiere la patria liberada
dispararé las primeras balas
más temprano que tarde, sin reposo.*

Yo Pisaré las calles nuevamente, de Pablo Milanés

La Moneda, la casa de gobierno, sitiada. De frente a la plaza de *La Ciudadanía*, una bandera burlona y soberbiamente enorme, como encarnando sin máscaras lo que sigue siendo Chile post Dictadura [el laboratorio del neoliberalismo, un país vendido, por lo que lo escribo como lo que es: un emblema del capital].

Mi *wenüy* David siempre con un limón en el bolsillo porque las bombas lacrimógenas estaban a la orden del día, revelándome acciones de *paz insurrecta* y *desobediente*¹²³ del pueblo estafado y furioso, especialmente a través de las manifestaciones de lxs estudiantes por una educación, yo resumiría, justa.

Con jet lag de 2 días, y wuuaaaa, mi primer desafío, iniciar clases de *mapudungun*.

Mari mari lamngen

Estas fueron las palabras de bienvenida que traspasaron las fronteras del aula, y que he ido aprehendiendo y utilizando desde abril, en cada encuentro, personal o virtual, con mi gente, con mi pueblo, con mis *lamngen*.

Conocer al *kimelfe Hector Mariano* ha sido un regalo, así como reencontrarme con el *lamngen Enrique Antileo*, quien se convirtió en mi San Pedro [perdón por mi sincretismo], pues me abrió las puertas al movimiento *mapuche* en Santiago.

Entre palabras y sonidos nuevos, pude conocer la vivencia de la urbe desde un maestro como el *lamngen Héctor*, apareciendo “*un/a mapuche urbanx migrante*”, “*que se pone conservador/a en la waria/ciudad*”. En este contexto transfronterizo, se[nos] pregunta: “*¿qué rescatamos hoy como pueblo-*

¹²³ Aquí aludo a la *paz insurrecta* propuesta por Stéphane Hessel (2010), promotor intelectual del movimiento indignaos -que se escenifica en España a través del movimiento 15M-; y a la *paz desobediente* desarrollada por Sayak Valencia (2010) como estrategia de resistencia feminista pacifista clave en una aldea globalizada con discursos, prácticas y dispositivos de capitalismo cada vez más *gore* (que resignifica y reivindica la violencia como herramienta de enriquecimiento y necroempoderamiento: procesos que transforman situaciones de vulneración en posibilidad de acción, pero desde prácticas distópicas y violentas).

*nación de nuestras tradiciones?, ¿vivir en ruka?, ¿andar descalzxs?». Con el transcurso de las clases nos fue contando su historia y posicionamientos políticos: “andar a pata’ pela’ o vivir en ruka no eran por opción o tradición cultural, sino estrategias de sobrevivencia para hacer frente a la pobreza” [sí, esa pobreza sustentable heredada de tanta gula expansionista estatal y neoliberal] Pero hoy estas estrategias se han folklorizado, exotizándose *lo mapuche* [como el orientalismo de Said¹²⁴], despolitizando nuestras luchas y encuadrándolas en la lógica compra-venta del mercado.*

Siendo “*su lucha la revitalización de la lengua*”, avalada por un diagnóstico lingüístico que dice que en 30-40 años se muere el *mapudungun* (“y más de 12 mil años llevamos aquí”), conforma con *lamngen wechekeche* como Enrique, Andrea y Felipe, el equipo *Kom kim mapudunguaiñ waria mew/Todxs aprenderemos mapudungun en la ciudad*, ya que la lengua nos ha sido colonizada en el afán uniformador estatal, por eso aprenderla es una estrategia de resistencia y descolonización crucial; porque “*cuando un/a hablante muere, desaparecen miles de bibliotecas*”.

Así, si bien “*su lengua materna es el mapudungun*”, nos cuenta que “*a los 8 años, al ingresar a la escuela, estuvo obligado a aprender español porque lxs profesorxs no sabían mapudungun y lo trataban como si fuera tonto*”, enrostrándonos como ha sido “*la muerte paulatina de la lengua, ya que sus [y nuestrxs] bisabuelxs, abuelxs o incluso padre/madre hablaban la lengua, pero al no saber leer no escribir el castellano, fueron declaradxs ignorantes*” [ayyy qué bien colonizados estamxs]. Un relato similar al compartido por la *lamngen* Beatriz quien recuerda que “*muchos niñxs de mi época, sobre todo varones, en tercero y cuarto básico iban desertando porque había un grado de discriminación súper fuerte, porque la mayoría sólo sabíamos mapudungun, entonces costaba un poco entender a la profesora y aceptar además (en esa edad uno no tiene argumentos para defensa) que la cultura oficial era la wingka, y había que tratar de hablar lo más correcto el castellano y solo castellano*”.

¡Priiiiimaaaaa! perdón ¡Deeeeyaaaa!

En primera fila ahí estaba mi *deya*/prima paterna **Roxana**, quien me contó que nuestra tía abuela, la tía Tato, les “*había mandado a todxs lxs primxs aprender mapudungun antes que se muriera*” [¡y ya tiene más de 100 años!]; y yo sin saber el mandato de la *papay* -memoria y *kimün* encarnada-, ahí estaba. Cuando en el *Seminario de Interculturalidad* escuché que “*las papay no tienen con quien hablar porque no sabemos*” no pude no recordarla (sin conocerla físicamente aún) sin admiración y un nudo en la garganta, que aún no sabía traducir en palabras...*Tañi*/mi *deya* se ofreció a ayudarme en mi búsqueda y juntas partimos al mítico **Cerro Blanco**¹²⁵.

¹²⁴ Si bien Said (2002) no es ni crítico postcolonial ni feminista (para él la mujer es funcional al hombre), sus aportaciones respecto a la construcción de Oriente como invención de *Occidónde* es ad hoc con lo que ha ocurrido en América Latina. Al enfatizar el discurso imperial como creador de representaciones y autorepresentaciones de la relación entre Europa y *lo Otro* (siendo lo europeo-anglosajón-blanco [ojalá hombre] superior, moderno, dinámico, activo y capaz de construir historia, progreso y civilización; y los pueblos colonizados, que a través de procesos de orientalización [exotización y feminización], crean su opuesto), Oriente emerge como la proyección del imaginario europeo, que lo describe como el lugar exótico, poblado de individuos pasivxs, ingenuxs, ligadxs a la tradición, supersticiosxs, inmersos en un tiempo inmóvil, sin historia [lineal claro] y sin progreso, para justificar su colonización y explotación. Dicha proyección es asimilable a lo discursado y creado en *AtrAmérica*, como proyección de EEUU, que planeó y costó el anexamiento de Latinoamérica a *Occidónde*, a la alineación neoliberal vía dictaduras y programas de reajuste estructural. No obstante, es interesante complementar lo dicho con la propuesta de Ian Buruma y Avishai Margalit (2005) del *Occidentalismo*, entendiéndolo como un producto europeo que instala un cuadro deshumanizado de *Occidónde* desde la modernidad. Ésta ve los obstáculos al capitalismo como retroceso, como cosa de otro tiempo pasado e inmóvil, y el progreso histórico como lineal, invisibilizando que el tiempo es heterogéneo y denso. De allí que hable de *Occidónde*, en vez de Occidente.

¹²⁵ También conocido como *Wechuraba*/Gente de la greda, ubicado en la céntrica comuna de Recoleta. Desde tiempos prehispánicos ha sido un lugar sagrado. En el 2000 fue cedido en comodato por el gobierno para ser utilizado como centro ceremonial indígena.

Encuentros y Desencuentros en el Cerro Blanco

Un domingo madrugador, entre árboles, nos recibió el complemento [esposo] de la *lamngen* **María Quiñelén**, *lawentuchefe* y *pvñeñelchefe*/partera, el *lamngen* **José**, quien nos hizo un interrogatorio para mi eterno. *Tañi deya* había estado en una actividad aquí hacía tiempo, y creímos que podríamos llegar sin invitación [garrafal error].

Mientras nos recordaba que “*lxs mapuche somos celosxs y selectivos*” y que lamentablemente la historia ha demostrado que “*debemos desconfiar para que no nos metan el dedo en la boca*”, ese “*fallo protocolar*” nuestro era un mal inicio. Le dijimos que estábamos en clases de *mapudungun* con el *lamngen* Héctor, a quien llamó “*su dupla*”; le dije que había leído de su esposa, a través de la historia de vida de su suegra, Rosa Martínez¹²⁶. Luego de dudar, decidió llamar por *mütrumwe*/celular al *kimelfe* Héctor, preguntándole por nosotras en *mapudungun* y menos mal que nos recordaba. Posteriormente, nos interrogó acerca de nuestro *tuwün* y nuestro *küpalme* [nuestra segunda defensa en ese momento]. Luego de la lección de protocolo y buenas costumbres, nos contó como su complemento había iniciado los círculos de mujeres (que ahora se han multiplicado en Santiago), que se realizan el primer domingo de cada mes, y que nos invitaba [yujuiiii]. Sólo debíamos traer algo para compartir...

...Y un mes después volví a ese lugar mágico, en medio de los cerros, donde no se cuelan ruidos de automóviles ni la vorágine de la *waria*, disfrutando el canto de los pájaros, de los árboles, del viento...hasta que un “*hola*” rompió el encanto...Ya el ancla definitiva a la realidad fue ver mujeres jóvenes en la tarea mecánica de disfrazarse para una ceremonia que no les pertenece [sí, díganme fundamentalista]. Y así, me encontré participando en un *círculo de mujeres*, una actividad llamemósla *new age*, donde solo habíamos *epu/dos domo mapuche* y el resto jóvenes cuicas/pijas disfrazadas [sí, díganme separatista y resentida social].

Meli/cuatro chicas comandaban la actividad, prendiendo un fogón y colocando alrededor la comida que habíamos traído y diversas cosas para representar los *meli* elementos (aire, tierra, agua y fuego); y ordenando a las primerizas que nos cubriéramos el pelo, “*sino no podíamos entrar al rehue*”, “*¿pero porqué no?*”, preguntaba yo, sin obtener respuesta. A regañadiente improvisé un pañuelo que me prestó la única *lamngen* que estaba ahí, y con un *mari mari lamngen* nos decidimos acompañar.

El *lamngen* José dirigió la rogativa inicial porque su complemento estaba de viaje. Luego, fuera del *rehue*, nos sentamos en círculo alrededor del fuego, y las cuatro mandamasas hablaron de su elemento: “*la necesidad del perdón, del espíritu guerrero, la reconciliación*” y no recuerdo que más. A partir de estos *speech* cada una debía hablar...Era efectivamente un círculo de mujeres hablando en *wingkadungun*/castellano de problemas de parejas heterosexuales, muchas de las cuales irrumpían en llanto, mientras una de las comandantas les aplicaba *reiki* para calmarlas.

Como todas lo hacían, conté como había llegado ahí: “*Mari mari lamngen, iñche Doris Quiñimil pingén. Yo me autoinvité, vine acá porque estoy tratando de recuperar mi memoria y conciencia de pueblo, porque soy mapuche nacida en la urbe, y le agradezco al lamngen José que me haya invitado a pesar de no haber cumplido el protocolo, chaltu may lamngen. Estoy contenta de escucharlas porque soy feminista, y sé que este tipo de instancias sirven para hablar entre nosotras y empoderarnos más allá de la catarsis. Escuchándolas comparto la necesidad de la reconciliación con nosotrxs mismxs, pero no del perdón. Hoy el pueblo mapuche es violentado, discriminado, maltratado, empobrecido sistemáticamente porque el sistema wingka está coludido. Ahí rescato la necesidad de luchar contra el Estado y las transnacionales de mierda, perdón...*” Cuando el *lamngen* José ante mi apasionamiento me dijo “*sigá, sigá lamngen*”, pensé que ahora sí nos habíamos encontrado. Si bien lamento que este espacio

¹²⁶ Escrita por Isabel Pemjeam (2008).

ceremonial sea utilizado folkloricamente, perdiendo sentido político, más que juzgar [aunque me cuesta], quisiera seguir tratando de tender puentes para unirnos como pueblo.

Al finalizar, mientras trataba de despedirme del *lamngen* para darle las gracias por todo y preguntarle por su complemento, me pidieron que dejara un monto específico de dinero y como no me alcanzaba les dije “*es todo lo que tengo, no sabía que había que pagar*”. Así, me fui sin dinero en los bolsillos, un malestar extraño, el número de *mütrumwe* del *lamngen* José para concertar un encuentro con su complemento, y rapidito porque en la tarde seguía la **Feria de Arte y Política Mapuche**.

Una aguja en un pajar

Con libro en mano empecé a escribir mis primeros correos al contacto del contacto del contacto, iniciados con un dubitativo “*Mari mari lamngen*”. Y se me abrió un mundo de *lamngen* organizadxs y comprometidxs desde las entrañas con *nuestro* pueblo-nación *mapuche*, un universo inimaginable para mi ceguera de antaño, quienes me leyeron/escucharon, orientaron y apoyaron en la búsqueda de *mi sujeta de investigación*.

Abril: pregunté y pregunté, y decidí ir al **Lanzamiento Memoria del Seminario Internacional Mujeres Indígenas: Su aporte y liderazgo en los distintos procesos sociales indígenas**, esperando escuchar a Sonia Montecino (tal como aparecía en la invitación). Ahí supe por Carolina Franch, del Centro Interdisciplinarios de Estudios de Género (CIEG) de la *Unifersidad* de Chile, que estaban haciendo una cátedra indígena o de etnicidad [nótese la *d-en-ominación*], inédita en la institucionalidad académica. Me encontré con profesionales del SERNAM y recordé que alguna vez había trabajado con otras *lamngen* (que hoy brillaban por su ausencia) en un plan de trabajo dentro del cual estaba este Seminario [*küla*/tercer resultado no esperado].

Y se explicitó la vieja cantinela que las mujeres indígenas viven triple discriminación: como mujeres, indígenas y pobres [¿y qué hacemos más que decir lo evidente e incompleto?]. Cuando habló la presidenta de la **Comisión Mujer de la Mesa Regional Indígena de la Región Metropolitana** me encantó que fuera aymara, y que hablara de la mujer indígena como guerrera; explicitando “*la necesidad de desidealizar la cultura (que además es cambiante); y valorar nuestro rol social y político como lideresas, y cultural como transmisoras de la cultura y del lenguaje*” [¿acaso lo cultural no es social ni político?]. También señaló las conclusiones centrales del seminario: “*los derechos colectivos de los pueblos indígenas son importantes, pero hemos postergado nuestros derechos específicos como mujeres; no hay ni política pública con perspectiva de mujer indígena ni organizaciones de mujeres indígenas potentes; es necesario aunar a la lucha a las nuevas generaciones nacidas en las ciudades y no discriminarlas por no conocer la lengua ni la cultura, y usar los instrumentos legales de mujeres; y las desigualdades no solo se cometen en la sociedad chilena, sino también indígena, así como en sus organizaciones*” [*afafan*]. Como desafíos y proyecciones mencionó: “*la visibilización de la mujer indígena y el apropiarse estratégicamente de conceptos como género, igualdad de oportunidades y empoderamiento*”.

Ese mismo día era el **Seminario Políticas del Cuerpo** en el [museo] psiquiátrico de las Artes. Ahí conocí a **Consuelo Infante**, una periodista ambientalista, dando caña a las hidroeléctricas, que me comentó de un *¡taller de ginecología mapuche!*, así que le pedí su correo para no perdermelo. También pude escuchar al *lamngen* **Fernando Paicarán**, que espetó que tienen autonomía como pueblos indígenas Panamá [¡ya en el 72!], Nicaragua, Colombia, Venezuela, Ecuador y Bolivia [¡ya en los 80!]; que “*el conflicto mapuche retoma el mito de la época heroica mapuche, de próceres que resisten al español, reconstruyendo la figura de weichafe, luchando contra el Estado y el neoliberalismo*”; y “*el orgullo de ser mapuche, que se manifiesta en el nombre mapuche de muchxs niñxs mapuche y no*” [como el Nahuelcito de mi ñaña Carlita].

Una semana después me *tomé* la biblioteca del CIEG¹²⁷ y me sumergí en páginas y páginas de pueblo *mapuche*, costumbres, cosmovisión, historias de *lamngen*, de migración, donde la alteridad me sacaba la lengua con sus múltiples formas de escribirla...padecerla...salvarla (Rivera, 2008); páginas y páginas con explícitos o implícitos prejuicios *heterowingskapatriarcales*; y sintiéndome cada vez *más extraña, más otra*, donde mis conocimientos feministas poco o nada servían para sacarme de este naufragio de las palabras [porque ¡no tenía conocimiento de mi pueblo ni de feminismo indigenista!], donde el tema del aborto casi no existía, dudando de encontrar a *mi sujeta de investigación*.

Recuerdo que pedí al *kimelfe* Héctor y al *lamngen* Enrique un momento de la clase para contar mi [a esas alturas] controvertida tesis, y ver si un/a *lamngen* me querría ayudar. Preparé un breve powerpoint, respiré y rogué a mis ancestros para que me entendieran. Silencio, profundo silencio. Hasta que una *lamngen* intervino desde su rol de *lawentuchefe* y de madre, y me explicitó que “*el machismo nunca ha existido en la cultura mapuche, que son lacras del mundo occidental, wingka; que el aborto es algo complejo y doloroso; y que el feminismo es wingka y no sirve ni entiende al mundo mapuche*” [en resumen: que mi tesis era una estupidez]. Menos mal que un *lamngen* joven le dijo sin chistar “*los mapuche somos machistas*”, ejemplificándolo con la poligamia masculina.

Mayo: Angustia, fracaso, peso de lo absurdo de ponerme a investigar *un tema tan complejo, doloroso, reservado, estigmatizado, casi tabú* [mis primeras impresiones respecto al aborto en la *domo mapuche*] ...Pero...gracias a la generosidad de los encuentros, pude conocer éstas y otras versiones caleidoscópicas respecto al aborto y al ser *mapuche*...e inclusive ¡a mí *lamngen* de viaje! Así que me dediqué a recoger argumentos cosmogónicos, culturales, históricos, a favor y en contra del aborto, en cada uno de los *trawün* con mis *lamngen*.

Kiñe Trawün/1er Encuentro...Maternidad Obligatoria

Gracias al *kimelfe* Héctor pude quedar con la *ñaña* **Andrea Salazar**¹²⁸. Desde nuestro *kiñe* encuentro supe que podía confiarle a ella mis dudas, aprensiones y temores en esta primera fase tesinística. Ella compartió conmigo *todo*: su tesis en parto intercultural humanizado; resultados de su trabajo con *papay* de la comunidad Curaco-Ranquil (Región de la Araucanía, en el *lof* del *lamngen* Héctor); las maneras que ha encontrado para referirse al aborto; literatura digital ad hoc; y abrazos varios cuando nos encontramos en algún *trawün*.

Con vista a La Moneda sitiada Andrea me planteó que “*la sociedad mapuche es patriarcal*”, relatando como muchas *üllcha* del sur lo único que quieren es salir de sus casas, y para ello “*se embarazan o migran a la ciudad*”, lo cual nos enrostra el ser madre y la migración como estrategias de resistencia, y una de las principales conclusiones al investigar por qué las mujeres *mapuche* migran.

También me contó su devenir tesinístico, dándose cuenta que “*al hablar de sexualidad aparecía espontáneamente el parto*”, surgiendo dos problemáticas: “*la violencia gineco-obstetra que ha forzado a*

¹²⁷ En el lanzamiento de la Memoria del Seminario Internacional Mujeres Indígenas, había concertado una reunión con Carolina Franch, por el tema bibliográfico, y como estaba de viaje, o sea que me dio plantón, decidí aprovechar el tiempo y literalmente me tomé un escritorio en el CIEG, quienes se portaron de maravillas conmigo, dándome el dato de la *lamngen* Ana Millaleo (quien realizó ahí un máster en género y contacté gracias al CIEG); y de académicas (entre ellas Isabel Pemjeam), quienes no estaban disponibles por estar fuera del país, y de la mismísima Sonia Montecino, quien por sus funciones como vicerrectora no podía recibirme. También de Loreto Rebolledo, quien gracias a una *ñaña* mexicana, mi Gaby querida, intercambiamos opiniones por e-mail.

¹²⁸ Si bien ella se declara no *mapuche*, por no tener *sangre* ni *apellidos mapuche*, su trabajo, discurso y luchas hace reconocerla como una *lamngen*. Por ello *iñche* la llamo *mapuche*. Ella participan en la Red de Derechos Lingüísticos y Culturales -RED EIB-, que busca la revitalización de la lengua materna, a través de actividades de visibilización y rescate del *mapudungun*.

lamngen, e indígenas en general, a partir de un modo contrario a sus tradiciones de salud ancestral¹²⁹; junto a “la suerte de maternidad obligatoria de las *lamngen*, ya que somos pueblo en extinción, además empobrecido, por lo que especialmente en el mundo rural se requiere no solo *weichafe*, sino también *mano de obra campesina*”. Así “una mujer sana tiene que tener hijxs lo antes posible” y “con 25 años ya se le pasó el tiempo para tenerlxs”¹³⁰, ya que “lxs hijxs son la prolongación biológica y cultural en el mundo mapuche”¹³¹. Esto genera: *promoción de la endogamia; valoración suprema de la maternidad y fertilidad; la creencia que una mujer sana tiene que tener hijxs; una mala visión acerca del control de natalidad wingka*¹³²; *la instalación del aborto como un tabú, estigmatizando a las domo que han abortado (aun cuando existan yerbas abortivas)*¹³³.

En este contexto pro maternal y anti aborto, donde las mujeres debiésemos parir lo más que podamos para que nuestrxs hijxs sean *weichafe* y trabajadorxs, y así prolongar la existencia de nuestro pueblo-nación en peligro de extinción; emergen *epu/2* roles sociales altamente valorados por la cultura *mapuche*: el masculino de *weichafe*; y el femenino de madre, reproductora de hijxs, tradición y cultura, adquiriendo así “un importante protagonismo con relación a la proyección de la cultura y del pueblo mapuche” (Llanquileo, 2008:11, citada en Salazar, 2012:74). De hecho, en *mapudungun* para referirse al útero se habla del lugar de lxs hijxs¹³⁴ (Salazar, 2012b). Esta articulación entre las construcciones de género y nación [pueblo-nación], contextualiza el control del cuerpo de las *lamngen* y las representaciones de sus cuerpos y úteros, en el marco de proyectos nacionales estatales y *mapuche*; ya que en su construcción, las mujeres existen solo en su función reproductora de la nación biológica, cultural y simbólica. De ahí que las políticas natalistas sean fundamentales para construir pueblo-nación,

¹²⁹ Al respecto el *lamngen* Sergio, señala que “todas las pautas de cuidado tenían que ver con que la mujer evitara el stress y estuviera de la manera más relajada teniendo a su hijx”, esto porque “hay un cuidado y valoración por el acto de parir”. Para mayor información ver Salazar, Andrea (2012b). *El oficio de püñeñelchefe: Memorias del parto en los relatos de tres mujeres mapuche de la comunidad Curaco Ranquil*. Santiago: Universidad de Chile. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención Humanidades.

¹³⁰ Así una “mujer de aproximadamente 25 años, incluso en la actualidad, es considerada ya mayor para tener hijos/as. Esto no impide que lxs tenga a esa edad, pero se valora la maternidad más joven” (FOSIS/MIDEPLAN, 2006:22). Asimismo, las “mujeres que no pueden tener hijxs son consideradas enfermas” (FOSIS/MIDEPLAN, 2006:21), y la infertilidad o pocs hijxs “una desgracia” (Oyarce, 1989:18, citada en Salazar, 2012:74).

¹³¹ “El nacimiento representa la perdurabilidad de la sociedad mapuche, es la forma en que el pueblo permanece y se reproduce históricamente: ‘un niño o niña siempre es bienvenidx, otrx mapuche para que no se termine nuestro pueblo, para que siga adelante’” (Alarcón y Nahuelcheo, 2008:199).

¹³² Recordemos que mujeres e indígenas somos parte de la agenda internacional desde los 70, coexistiendo posturas colonialistas y su ecuación entre - población + conservación, “que asignan al norte la tarea tutelar de imponer un sólo modelo de hogar y de familia [burguesa] y una sola estrategia de regulación de la fertilidad a todas las poblaciones del mundo” (Rivera, 2001:6); así como propuestas ecofeministas y ecoindigenistas respetuosas del saber de mujeres e indígenas y de sus diversas formas de regulación demográfica e interacción con la madre tierra (Rivera, 2001). Como indica la *lamngen* María Calmil, “a la mujer mapuche se le impone un estilo de medicina en el tratamiento de su salud reproductiva, ignorando el conocimiento milenario de su cultura sobre la concepción de vida y tratamientos naturales para el control de la natalidad” (2008, citada en Chihuahuén, 2009). Esta imposición, la pobreza, *awingkamiento* u otras consecuencias neocoloniales podrían explicar que hoy “la mujer mapuche tenga iguales tasas de embarazo que las no mapuche” (Salazar, 2012a).

¹³³ “Así una mujer que ha tenido muchos abortos y luego quiere embarazarse y no puede, se dice que es un castigo y que su cuerpo se soltó” (comunicación personal *lamngen* Andrea).

¹³⁴ Por ejemplo, *koñiwe*/lugar del/a hijx; *yallwe*/el lugar de lxs hijxs del hombre o *püñenwe*/el lugar de lxs hijxs de la mujer (Salazar, 2012b).

donde se pueden distinguir distintos discursos¹³⁵, siendo el discurso de población como poder, donde el futuro de la nación depende del crecimiento continuo y de la *cantidad* poblacional, donde las *domo* son alabadas por reproducir trabajadorxs y soldadx (Anthias y Yuval-Davis, 1989; 1993; Yuval-Davis, 1997, citadas en Maquieira, 1998), el que hasta aquí sustenta la polémica *mapuche* del aborto...Entonces ¿la demanda de autodeterminación sólo queda en el pueblo-nación *mapuche*?

De Allfün püñen a Lai pu puträ

De allí que se entienda que las maneras de nombrar la práctica abortiva, incorporen la acción de cortar, sacar o que salga y la noción de hijx o cría -aun cuando no haya consenso ni denominación única para referirse al aborto- (Salazar, 2012b). Por ejemplo, **allfün püñen** podría traducirse como *corte/herida del/a hijx de la madre*¹³⁶. No obstante lo anterior, el *lamngen* **Dagoberto Ramírez** (quien trabajó en la CONADI en Temuko y contacté gracias a mi *ñaña* Dani), preguntó a *papay* y *chachay* de la zona de Cañete (Región del Biobío) para preguntarles acerca del aborto inducido. Ellxs le contaron que “*era una práctica realizable en períodos de alta complejidad social (la llamada Reducción)*”; y que “*el término para referirse a la muerte del hijo o hija en el vientre era: Lai pu puträ*”. Si bien “*la traducción literal no es confiable, pues su riqueza descansa en la interpretación cultural del uso, sería algo así como: la muerte en la guata/vientre. Sin embargo, lxs antiguux al traducirlo lo señalan como venía muertx en la guata, murió en la guata*”. “*Lo fascinante de este término, es que es una expresión pública y socialmente aceptable, pero que permitió ocultar un hecho prohibido, el cual era darle muerte al/a hijx del vientre. Si bien nadie podría decir públicamente que ‘se hizo remedio’, sí se practicaba e incluso se pagaba a la meika, para que le hiciera remedio*”, quitándole connotación negativa y estigmatización al hecho; y manteniendo la reserva de saberes.

El *lamngen* Dagoberto, me había sugerido tener un manual de cortapalo con palabras *mapuche* claves, “*ya que el hecho social tiene una categoría lingüística e iconográfica*”, y “*el nombre del aborto es un concepto iluminador*”, recordándome que “*el/la hijx del vientre es distintx a hijx nacidx*”; y que “*cuando muere un/a niñx se dice perdió (no murió)*”. También me contactó con su *parienta*¹³⁷, y con la *lamngen* Beatriz; y me habló de la *metodología de Rashomon*¹³⁸, “*un proceso de decantación de distintas versiones de un hecho social*” (como en mi caso el aborto). “*Epistemológicamente es poner en escena ‘la verdad’ en términos incómodos; ya que ‘la verdad’ nunca se cierra*”; y “*permite representar ‘la realidad’ como un espejo trizado*” [o caleidoscópico], por lo que es crucial “*no cerrar con interpretaciones y conclusiones, sino desde una postura humilde entregar una versión más dentro de múltiples voces*”¹³⁹.

Miradas Caleidoscópicas al Aborto desde lo escrito a lo vivido

La maternidad, al presentarse como un significado central en la identidad femenina en general, y de las

¹³⁵ Incluyendo el discurso eugenésico basado en cierta *calidad* y mejora poblacional; y el discurso malthusiano, de control de la población por la escasez de recursos alimentarios (Anthias y Yuval-Davis, 1989; 1993; Yuval-Davis, 1997, citadas en Maquieira, 1998).

¹³⁶ Es relevante como la manera de nombrar familiares es distinta según línea paterna o materna, ya que por ejemplo, “*en el terreno de la sexualidad, podría plantearse como hipótesis (necesaria de comprobación), la existencia de un lenguaje diferenciado y exclusivo de domo, un código secreto, desconocido por los wentru, levantándose con esto una especie de frontera y prohibición lingüística*” (comunicación personal *lamngen* Andrea). A su vez, esto se podría relacionar con la “*reserva de saberes*” del pueblo *mapuche*.

¹³⁷ La *lamngen* Janet (presidenta de la Asociación Newen Rukacura, agrupación de mujeres jóvenes de Cerro Navia, con quien lamentablemente no pude reunirme). Le llama *parienta*, porque la familia de ella, lo ha adoptado como un hijo más, dando cuenta del hecho de las familias adoptadas, que también aparece en la historia de vida de mi *lamngen* de viaje.

¹³⁸ Del japonés Rionosuki Akutagawa.

¹³⁹ Aludiendo a la polifonía de voces del ruso Barkting.

indígenas aún más (por la constante amenaza de extinción), explica que “elegir voluntariamente no ser madre suena disonante y sospechoso” (Ávila, 2004:50, citada en Salazar, 2012b:75), lo cual es corroborado por los pocos estudios del aborto *mapuche* realizados. Así, un estudio con 1200 *domo mapuche* de la Región de la Araucanía, concluyó que las interrupciones del embarazo eran mayoritariamente involuntarias; que los pocos abortos provocados eran realizados principalmente con yerbas medicinales abortivas y por razones como ser madre soltera, evitar el enojo de la familia y ser muy joven; siendo más probable “entre las mujeres mapuche que abandonaban la comunidad y se trasladaban a centros urbanos” (Monreal, 1972, citada en FOSIS/MIDEPLAN, 2006:25). Conclusión similar a la obtenida en un estudio reciente con 12 *domo mapuche* (también de la Región de la Araucanía), quienes estuvieron en desacuerdo con los abortos provocados, mencionando que no era una práctica realizada por la mujer *mapuche*, al menos de aquellas que viven en comunidades (Alarcón y Nahuelcheo, 2008). No obstante, Ziley Mora (2006), que al no citar las fuentes o territorios donde trabaja se le tacha de poco riguroso, plantea que ver animales muertos, actuar mal desde la cosmovisión, ser víctima de un mal por envidia, o ingresar sin permiso a sitios de poder, ameritarían la posibilidad de abortar sin estigmatización o de recurrir a la práctica del infanticidio. A pesar de la fuente, al conversar con lxs *lamngen* Beatriz y Sergio, ambxs recuerdan que sus madres les habían contado de dicha práctica (ya registrada por Guevara¹⁴⁰) para devolver al/la niñx a la ñuke mapu¹⁴¹ o para “resolver temas prácticos y de la mejor y menos traumática manera posible”¹⁴².

Por otro lado, aun cuando las *machi* saben remedios/yerbas para abortar, reprueban y niegan “haberlas utilizado o practicado procedimientos abortivos” (Oyarce, 1989:21, citada en Salazar, 2012b:122), hecho reafirmado por la *lawentuchefe* Rosa Chihuaihuén (2009), señalando que si bien el trabajo de las *machi* es proteger la vida por sobre todas las cosas, saben de *lawen* que funcionan como anticonceptivos y abortivos, cuya existencia es registrada por Cerpa, Cheuquelaf y Pérez (2011), Citarella (2000), Chihuaihuén (2009) y Mora (2006); y explicitados por todxs lxs *lamngen* conocidxs, incluyendo comunicaciones virtuales con **Margarita Calfío** y **Maribel Mora**.

La *lamngen* **Margarita** (a quien contacté gracias a la *lamngen* Marilen), me señaló “que la interrupción del embarazo era conocida por las mujeres mapuche de antaño. Esto porque había mayor libertad sexual, había prostitución y porque con 15 hijxs o más, era suficiente. Había un conocimiento profundo de las plantas, yerbas de poder”, lo cual ha ido cambiando, indicando las repercusiones de las iglesias. Al respecto, existe un consenso acerca de las iglesias evangélicas como obstaculizadoras de las prácticas ancestrales¹⁴³, tachándolas de actos diabólicos o pecaminosos, lo cual es confirmado por la *lamngen* Beatriz, quien en un estudio de prácticas de salud se dio cuenta que muchxs *mapuche* no van a la *machi*

¹⁴⁰ Sobre “todo cuando el/la recién nacidx no había lactado i, por lo tanto, no participaba aún de la vida del grupo social” (Guevara, 1929:168).

¹⁴¹ Dentro de las normas sociales y culturales que definen lo que es y no es permitido para la embarazada y púerpera, destacan pautas de alimentación, prohibición de participar en ciertas actividades, y prevenir el encuentro con espíritus o *ngen* que puedan dañar a la embarazada o al feto (Alarcón y Nahuelcheo, 2008). Esto último se explica porque “en la mapu hay *ngen*, y los *ngen* son como los dueños de un lugar determinado, son energías que son positivas y negativas, pero a veces prevalece lo negativo, y podría ser que aquella energía (porque puede transformarse en un animal, en distintas especies) se apodera de esa mujer”. Así, “una mujer embarazada, o ni siquiera embarazada, hay lugares en la tierra donde no hay que llegar y meterse porque hay que pedir una autorización” (*lamngen* Beatriz).

¹⁴² “Cuando la familia rompía algún tipo de equilibrio salía un hijx con problemas”, y se permitía el infanticidio “porque en ese momento la sociedad asumía que esx niñx bajo las condiciones en las cuales vivía esa sociedad no era posible” (*lamngen* Sergio), lo que me recordó el desvelador libro *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil* de Scheper-Hughes (1997)

¹⁴³ “Porque al menos lo católico permite más sincretismo” (Jiménez, 2012).

porque la iglesia “no les da permiso” [¿quizás por eso no sabía nada de mi pueblo *mapuche* por mi *chaw*/padre que era evangélico?].

Por su parte, la *lamngen* **Maribel** (a quien contacté gracias al *lamngen* Fabián, quien me recordó desde su experiencia antropológica encarnada que “*lo importante es el proceso*”), virtual y generosamente me explicitó que “*como mujer, madre y mapuche es contraria al aborto*” y como dice en un poema se ve sí misma “*engendada mujer y criada madre*”. Me sugiere que si “*lxs mapuche creemos que hasta las piedras, el río, las cosas tienen vida (animistas¹⁴⁴, como se dice en la cultura occidental) y les hablamos y nos comunicamos con ellas ¿por qué habríamos de creer que esos seres que llevamos dentro, pequeñitos y frágiles, no están vivos? Sería contradictorio al menos*”, “*¿es posible que en una cultura ‘animista’ se entienda el desarrollo fetal o embrionario como ‘no vida’?*” [entrando en el dilema de *la viabilidad de la vida*]. Si bien reconoce que existieron y existen prácticas abortivas entre las *domo mapuche*, “*porque como en todas las culturas hay distintas visiones y posiciones al respecto*”; pero “*el ‘hacerse remedio’ puede ser propiamente mapuche, tanto como podría haber sido adoptado de otra cultura*”, planteando “*difícil seguir la ruta hacia atrás, pues no hay documentos a los que recurrir y la memoria a estas alturas está también influida por demasiadas cosas*”, además, *lxs mapuche* “*somos muy dadxs a adoptar prácticas e ideas y resignificarlas*”. También me señaló el hecho “*que existan las palabras para nombrar acciones o situaciones en cada cultura no implica necesariamente aceptación de éstas, sino sólo su existencia*”. Tremendas preguntas para problematizar, pero ¿qué es hoy el animismo?, ¿acaso todxs *lxs mapuche* son animistas?, ¿y *lxs atexs*?...

Desde la valoración suprema de la maternidad y la espiritualidad *animista* quizás como señala Rigoberta Menchú “lo que pasa es que para nosotrxs tomar una planta para no tener hijxs, es como matar a *lxs* propixs hijxs. Es destruir la ley de nuestrxs antepasadxs de querer todo lo que existe” (Burgos, 1992:86), por ende, sería contradictorio abortar porque “entre nosotrxs *lxs* indígenas, lo primero que se piensa es en ser madre [...] por nuestrxs antepasadxs y no acabar la raza (Burgos, 1992:87).

Así, hasta el momento, en esta madeja del aborto, aparecen como hilos argumentativos a favor la libertad sexual histórica de las *lamngen* solteras, la existencia, conocimiento y uso de *lawen* abortivos y la práctica histórica del infanticidio; como argumentos que podrían utilizarse en pro y en contra las denominaciones *mapuche* para el aborto; y como argumentos en contra el llamado animismo, el reproche de las *machi* y *lawentuchefe* de esta práctica debido a su misión de proteger la vida, la valoración suprema de la fertilidad y la maternidad, la influencia de las religiones, y la dolorosa vivencia personal del aborto.

Respecto a esto último, es iluminador el relato de la *lamngen* Maribel que señala conocer historias abortivas, “*pero siempre ha sido doloroso, quizás por eso no puedo verlo de otro modo*”, visión similar a la de la *lamngen* Beatriz y entendible desde lo planteado por la *lamngen* Marilen, quien nos ofrece pistas para entender cómo el trauma del aborto se da y se crea en un contexto de marginalidad. Dada “*la situación de precariedad económica y de extrema vulnerabilidad social (usando los conceptos oficiales) en que están las mujeres mapuche, es entendible que los abortos no son en las clínicas. Entonces tiene que haber como una memoria de experiencias abortivas, vinculada con mucha marginalidad y precariedad. En un patrón además de hijxs ilegítimxs versus hijxs legítimxs, de violación, que son elementos históricos que todxs manejamos; y por algo estaba lleno (ahora ya no existen *lxs* hijxs naturales) de madres solteras mapuche con hijxs y sin padre que *lxs* reconociera. Entonces el aborto sí se convierte en una situación súper mermadora y triste, pero hay que entenderlo en ese contexto*”.

¹⁴⁴ Religiosidad que cree en espíritus y antepasadxs como mediadores entre el cielo y la tierra, entre lo divino y lo humano.

Además de estas visiones, y como las mujeres del llamado *tercer mundo* no somos un bloque monolítico, en el decir de Mohanty (2003, citada en Hernández y Suárez, 2008), también aparecen otras voces (algunas dentro de una misma persona) que revisaremos en cada uno de los *trawün*. Mientras solo quisiera traer a la *memoria escrita*, la experiencia de una *lamngen*, quien me confidenció que en dictadura se hizo un aborto porque al poner en la balanza su clandestinidad, trabajo e independencia, para volver a casa de sus padres “*embarazada y más encima, sin papá de la guagua*”, se/nos pregunta “*¿qué pasa cuándo estás en esas condiciones?*”, “*yo tomé una opción de la que no me arrepiento, porque en el momento era lo que había que hacer*”. Si bien tenía el conocimiento de las yerbas para hacerse remedio (de hecho “*un día despertó pensando en las yerbas que se necesitaba*”), prefirió un aborto en una clínica porque “*no estaba muy comprobado, no conocíamos a nadie que supiese hacerlo bien, y además son temas tabú, que no se conversan, ni siquiera a nivel familiar*”, recordando que le dolió físicamente. Finalmente, me comentó que hoy es un tema que puede conversar porque “*esto fue a conciencia, fue una decisión absolutamente personal*”, lo cual es corroborado por mi *lamngen* de viaje y legitimado por la mayoría de lxs *lamngen* con quienes nos hemos reunido.

Finalmente, al revisar la prensa escrita, vi algunos guiños al **aborto terapéutico en casos de violación o incesto; y de inviabilidad del feto**, efecto de la masacre medioambiental que viven las comunidades rurales por transnacionales forestales o inclusive Repsol y Benetton, donde el aborto para salvar la vida de la madre es urgente, pero los tribunales se encuentran entre la espada de un Estado que criminaliza el aborto en todas sus formas y la pared o muralla de silencio y tabú del pueblo *mapuche*¹⁴⁵. Aun cuando no pude hacer seguimiento de una *lamngen* que llegó a la justicia por esta encrucijada que quizás le costó la vida, la contaminación empresarial de la tierra, el agua y los úteros me impelieron a seguir con mi *polémica discusión del aborto*, porque ya no era sólo la autonomía y la libre autodeterminación personal sino [y nuevamente] la vida, entendiendo el aborto como una práctica corporal de resistencia a masacres en cuerpos sociales como la tierra, y personales como el útero.

Acá recojo la comprensión de Mari Luz Esteban (2004) acerca del cuerpo femenino, que si bien siempre ha sido de interés para el Estado, la medicina y los feminismos [y los pueblos], generalmente lo ha sido desde la estrecha comprensión como **cuerpo biológico/reproductivo y social/maternal**. La autora, basándose en ideas pioneras respecto al cuerpo¹⁴⁶, propone una teoría social de éste *como sujeto* para explicar y comprender la experiencia humana. Dada su condición de huérfano epistemológico, concibe al cuerpo simultáneamente prisionero y libre de dispositivos de dominación -como lo señala Foucault (1984 y 2005)-, entendiéndolo como “el lugar de la resistencia, de la contestación, en diferentes contiendas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales” (Esteban, 2004:38); como identificado pero libre de identidades limitantes; y como múltiples y diversos cuerpos que discuten entre ellos. En esta comprensión del cuerpo, emergen como fundamentales los procesos de **embodiment**¹⁴⁷, que permiten cuestionar las principales dualidades del pensamiento occidental

¹⁴⁵ Derribar este muro [como todos] es fundamental, ya que el Convenio 169 exige respeto a las formas de resolver de los pueblos, por ende, tener posturas claras frente al aborto podría ser clave al momento de ofrecer salidas frente a la encrucijada que hay detrás de la decisión sobre la viabilidad de la vida.

¹⁴⁶ Como las ideas de Marcel Mauss, del cuerpo como instrumento natural y producto cultural que se utiliza de manera diferenciada según la cultura; de Douglas, que lo concibe como principal sistema de clasificación y metáfora del sistema social; de Foucault, con el biopoder, donde las relaciones de poder son relaciones corporales, y lxs sujetxs resisten desde sus propios cuerpos; de Thomas Csordas, con el concepto *embodiment*, que supera la idea que lo social se inscribe en el cuerpo, subrayando la dimensión potencial, intersubjetiva, activa y relacional del cuerpo; y de Robert Connell, que propone la experiencia corporal reflexiva (Esteban, 2004).

¹⁴⁷ O proceso de hacerse cuerpo, entendiéndolo como un agente, un lugar de interacción, y una entidad biológica conciente, experiencial, actuante e interpretadora (Esteban, 2004).

(mente/cuerpo, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, activo/pasivo, racional/emocional, y así la gran dicotomía *heterowingkapatriarcal* cultura/naturaleza); de **empoderamiento**, que implica toma de conciencia y autodeterminación para ejercitar el poder y el control sobre la propia vida; y de **agency**, que desafía los sistemas dominantes, rompiendo la dualidad cuerpo/mente para dar paso a un cuerpo vivido, experimentado, historizado y agente, permitiendo a su vez, superar la visión de las mujeres [e indígenas] como víctimas pasivas (Esteban, 2004), visión que se desmorona al encontrarnos desde la horizontalidad en el campo.

Epu Trawün/2º encuentro...Respetando y Aportando desde las diferencias y ¡la descolonización del útero!

Gracias a una *wenüy* de mi *ñaña* Vivi y una providencial confusión de nombres, pude contactar con *epu lamngen* jóvenes: **Natalia Molina**, antropóloga e integrante del *Wallmapuwen* en Santiago, y **Daniela Millaleo**, historiadora e integrante del *Colectivo de Estudiantes Mapuche de Santiago* (CODEMU).

Mientras almorzábamos en el casino de su *unifersidad*, disfruté su respeto mutuo ante sus diferentes formas de trabajo y lucha, Natalia desde la instrumentalización de la institucionalidad *wingka* y Daniela desde la autonomía organizacional; concluyendo ambas con el dilema: “¿podemos ser nación si estamos empobrecidxs?, aun cuando las comunidades no quieren poder, sino vivir tranquilas”.

Daniela me recuerda la “*obviedad machiturra del inconsciente colectivo*”, de esta conciencia mestiza que nos detalla Sonia Montecino en su clásico *Madres y Huachos*, producto de la alianza de mujeres indígenas con españoles, fuera de las estructuras de parentesco de ambas culturas¹⁴⁸. También me habla de la *lamngen* **Eugenia Calquin** con quien hace “*talleres de feminidad mapuche*” cuyo objetivo principal es “*descolonizar el útero, ya que existe una clara conciencia de la colonización del útero y del cuerpo, a través del sistema biomédico y la medicalización (como negocio de las transnacionales farmacéuticas)*”. Así, plantea que si bien “*para las mujeres occidentales la píldora es una emancipación, ésta no es una libertad, ya que esclaviza nuestros úteros a la compra de un fármaco*¹⁴⁹. Así, “*nuestro útero está funcionando en pos de que nos tomemos las pastillas; y cuando las dejamos no nos está llegando la menstruación y nos obligan a seguir comprando las pastillas*”. Por eso la descolonización del útero pasa por “*reivindicar el kimün ancestral de las mujeres, quienes sanaban y sanan el cuerpo con lawen*”, recordándome que “*existen lawen usados como anticonceptivos, abortivos o de emergencia, así como depuradores del útero (para botar energías acumuladas) y sexual (para tener hijxs)*”.

Finalmente, me explícita el machismo y la homofobia¹⁵⁰ en el pueblo nación-*mapuche*, que según ella “*no debiesen ser mapuche porque desde su cosmovisión se plantea la complementariedad, y no la*

¹⁴⁸ Siendo de este modo lxs hijxs mestizxs doblemente ilegítimxs. El único referente de origen incuestionable para lxs hijxs será la madre; pues el padre pasa muchas veces a ser un desconocido, dando origen al/la huachx y a un modelo de familia centrado en la madre (Montecino, 2007), lo cual puede explicar que algunas *lamngen* como Giovanna y Llanca Marin (2005), así como académicas como Catalina Olea (2010) hablen de una sociedad *mapuche* matriarcal.

¹⁴⁹ Esto recuerda el paso del panóptico como programa disciplinario externo (que define la posición del cuerpo en un espacio colectivamente regulado, creando posiciones de poder específicas como enfermx/paciente-doctor/a) a la píldora como programa farmacopornográfico (un dispositivo biopolítico-molecular-individual-consumible por vía oral). “El golpe maestro del régimen farmacopornográfico es haberse servido de las retóricas revolucionarias del movimiento feminista de los años sesenta para hacer pasar la nueva gestión farmacopornográfica del cuerpo por una etapa de liberación sexual” (Preciado, 2008:151).

¹⁵⁰ De hecho Guevara (1929) quien registra la práctica de la homosexualidad en el pueblo *mapuche*, explícita que ésta no significaba anormalidad, en particular en el caso de los *machi*, también conocidos por algunxs como *machi weye*, que fueron quienes generalmente ejercieron el rol de *machi* hasta el siglo XVIII. Pero, las descripciones coloniales los representaron como sodomitas, afeminados o pervertidos, descalificándolos y patologizándolos como estrategia para imponer el dominio

jerarquización” [*heterowingskapatriarcal*], explicitando que en el sur ella ve más machismo, pues en Santiago “*las organizaciones tienen casi siempre como líderes a las mujeres; en cambio en el sur son los hombres*”, añadiendo que “*acá son súper feministas*”.

Dado los ritmos ciudadanos le pedí otro *trawün* para profundizar esta *nütram*. Como siempre, cuestionadora y chispeante, me relata como la interculturalidad implica un diálogo, por lo cual el objetivo principal de CODEMU es “*generar redes para instaurar el tema mapuche en las universidades y hacer talleres de interculturalidad abiertos a todxs*”, de *mapudungun*; telar; feminidad, medicina e historia *mapuche*. Como socia-fundadora, me cuenta que CODEMU nace en el 2011, como alternativa a los talleres que había “*solo para mapuche*”.

Al hablar de las principales problemáticas del pueblo *mapuche* releva que las diversidades no se aceptan, ejemplificándolo con el rechazo que ve en Santiago a *mapuche* evangélicxs o de partidos políticos; y el racismo al/la *wingka*, palabra que no usa porque para ella “*el wingka está en el Estado y mi hermanx chilénx pelea por lo mismo*”, recordándonos la importancia de la conciencia de clase y pueblo. Para ella este racismo se sustenta en fundamentalismo, culturalismo y nacionalismo, enraizados en “*el creerse el cuento de la otredad*” (citando a Said), inventado por *Occidónde* para autodenominarse y autoconstruirse como civilizado.

“Nos creemos el cuento de la otredad, el cuento que somos el pueblo amenazado, lxs perdedorxs de la historia, que hemos perdido guerras y que hemos sido colonizados. Pero esos son cuentos que cuenta la historia. En vez de andar diciendo ‘somos esto, somos esto otro y ustedes son lxs que nos han matado toda la vida’, deberíamos dejar ese discurso y empezar a darle solución a esas problemáticas”.

Esto ha decantado en racismos internos, que se evidencian en contradicciones como pedir apellidos, aun cuando estamos en contra de la CONADI y *su carnet de calidad indígena*. Por eso, para ella *ser mapuche*, es más bien un ***sentirse mapuche*** relacionado con “*elecciones propias*”, por lo que no se puede “*andar cuestionando qué es y no es mapuche*”; ni establecer una categoría. De hecho como colectivo se cuestionan esta quimera, porque “*no vamos a pedir cosas genotípicas ni fenotípicas que no existen*” (como tener “*más cara de kultrún, carnet de CONADI, sangre*”). Al hablar del/a *mapuche* en la *waria*, recuerda que lxs culturalistas lo cuestionan, invisibilizando los procesos de despojo históricos y la migración forzosa. Por eso afirma que “*unx es mapuche acá, aunque usamos twitter*”.

Respecto a las ***domo mapuche***, relevando el rol de madre, y los casos excepcionales como “*la longko Juana Calfunao, que a pesar del machismo imperante ‘se autodeterminó como longko’*”. Al respecto, me presenta a una joven *lamngen*, “*ex-vocera de lxs presxs políticxs mapuche*”, demostrándome que “*hay muchas mujeres mapuche que se toman la bandera de isomos gente libre, autodeterminación!*”; y me relata un episodio en que Nancy Yáñez, abogada, defendió en Tolerancia Cero¹⁵¹ “*la causa de lxs presxs políticxs desde el Observatorio Indígena*”, desde el diálogo. Por otro lado, señala que hoy “*nos estamos ilustrando con el ideal occidental y criticándolo, usándolo como herramientas para nuestro propio pueblo; y para nuestro propio género*”, por lo que cree que actualmente sí “*hay una lucha de género con*

español con sus categorías etnocéntricas (Bacigalupo, 2002) y binaristas; y así esconder el déficit de categorías para representar cuerpos, y la participación de la sociedad dominante en la creación de una jerarquía valórica de personas: unas valen más, otras menos, y sus cuerpos existen en la medida en que éstas son etiquetadas o marcadas culturalmente - ya sea por género, raza, clase, religión-, y no se puede avanzar en la emancipación de las personas sin considerar estas marcas/categorías (Butler, 2010 y 2011).

¹⁵¹ Tanto llegué a Chile vi este programa televisivo, ya que quienes no tenemos acceso a televisión por cable [y tampoco nos interesa] pareciera que solo los domingos la *telebasura* presenta *cosas más pasables*, entre ellas Tolerancia Cero. Ahí me encontré con el periodista *Pedro Cayuqueo* planteando que el Estado hace nación a forcep; y que el pueblo-nación *mapuche* busca lo pluricultural, que según él se da en Quebec y en el país Vasco.

pueblo”, “aprovechando el contexto histórico en el que estamos”, trabajando y apoyándonos con gente no *mapuche* “entusiasta” como la llamaría mi *lamngen* de viaje¹⁵². Asimismo, recuerda la crítica del “feminismo indígena” (trabajado por las zapatistas) al “feminismo occidental” porque “se convirtió en un hembrismo”, “en un ir contra el hombre”, enfatizando que éste “es un complemento”.

Retomando nuestro *kiñe trawün* señala que para descolonizarnos, lo primero es “dejar las pastillas”, y utilizar *lawen* o *depurador sexual* (o del útero), proceso “que dura como 1 año”, que implica reencontrarnos con la luna, ya que también “nosotras nos renovamos mensualmente”; y luego descubrir qué *lawen* sirve a cada una como anticonceptivo, alertándonos acerca de los *lawen* transgénicos¹⁵³, y como “estamos intervenidxs en todas partes, psicológica y físicamente”.

“Sí existen lawen para abortar es que siempre existió aborto”

En cuanto al **aborto**, si bien explicita que “un/a *niñx* es un regalo de la vida” y “una prolongación de nuestra historia y cultura” (un/a *weichafe* “para la lucha”, “con conciencia de pueblo”, lo que explicaría la opción de no abortar, emergiendo la decisión de la maternidad consciente y política como estrategia de resistencia), éste debiese permitirse, en base al uso histórico de *lawen* como “conocimientos que se transmiten entre mujeres”; y que el aborto “siempre ha sido normal en todo el mundo”, recalando “que haya sido penalizado por el Estado es otra cosa”, lo cual obliga a “pagar para hacerse un buen aborto”. Además, indica que “el cuerpo es de una persona y tenemos el derecho de hacer lo que queramos con nuestro cuerpo” y que “la gente debería tomar sus propias decisiones”. No obstante, “los discursos oficialistas, colonialistas que hablan que el aborto es malo”, estarían influidos por “una mentalidad cristiana”, ya que “*lxs mapuche* no éramos *cristianxs* antes”, entonces “utilizamos *lawen* para poder abortar”, es decir, el sincretismo cultural generaría el tabú del aborto.

También me cuenta que ella “antes pensaba que el aborto era pésimo”, dándose cuenta “**que una tiene opción y que si nuestras antiguas lo hicieron ¿por qué nosotras no lo podemos hacer?**”. Por eso la descolonización es respetar la capacidad de decidir si no quieres tener un/a hijx y poder optar por tomar *lawen*. No obstante, explicita que es un proceso largo, que parte por rescatar “la medicina ancestral tradicional del pueblo *mapuche*, donde está la anticoncepción”, siendo desde ésta “más consecuente legitimar el aborto con *lawen*”, pero hay que seguir estudiando sus efectos¹⁵⁴.

En cuanto a casos de aborto con *lawen*, recuerda de un caso que funcionó “en el primer embarazo”, pero “dos años después tomó el mismo *lawen* para abortar y no funcionó porque el niño tenía que nacer”, ya que “si no es tu tiempo de tener un/a *niñx* no va a nacer, el *lawen* va a funcionar, pero sí es tu tiempo y tú no lo quieres reconocer, el *lawen* no va a funcionar y va a nacer *esx niñx*”.

“Si tuviese que abortar lo haría con lawen, que es lo más sano, y lo menos destructivo para una misma”

Frase que nos brinda otro argumento para reivindicar el aborto vía *lawen*, asumiendo que el aborto *wingka* es doloroso físicamente; “en cambio el *lawen* bota nomás”. No obstante, señala que para que al aborto se convierta en una reivindicación de las *domo mapuche*, deberíamos seguir “luchando para que

¹⁵² Su categoría de *lxs entusiastas* o gente no *mapuche* pro *mapuche* (*universitarixs, anarkxs, punkys, hiphoperxs* y un *laaargo* etcétera) es utilizada en este trabajo, por su utilidad para entablar alianzas pro descolonización.

¹⁵³ Al respecto el *lamngen* Sergio destaca este hecho, al pasar “a ser una problematización política de las condiciones de vida”, sustentado en “un análisis crítico de cuál es la materialidad en la cual te toca vivir”, lo cual es empoderador y liberador.

¹⁵⁴ Las mismas *machi* explicitan que “cualquier yerba anticonceptiva, abortiva, premenstrual o estimulante del embarazo o la lactancia, debe ser siempre recomendada por una *machi*” porque tienen contraindicaciones y “no es llegar y tomarlas”; sumado a que las yerbas no siempre surten efecto porque todas las personas somos distintas (Chihuahuén, 2009).

se nos acepte la feminidad mapuche, empezando a descolonizarnos como mujer, ir en contra de los cánones machistas de los hombres, y después tomar el aborto como bandera de lucha”.

Para cerrar este poderoso *trawün* conversamos de antropólogxs, historiadorxs y un laaargo etcétera de *profesionales* que van a las comunidades y que *“hablan mucho de lxs mapuche en sus aulas y no devuelve nada, se hacen ricxs, famosxs y no agradecen”*, retomando el *para qué diablos sirve esto*: la devolución del *mapuche kimün* a sus dueñxs, nuestro pueblo.

Küla Trawün/3er encuentro...“La iglesia, lxs wingkas, y las políticas públicas nos han hecho conservadorxs”

Quedé una tarde de *safado/sábado* con la *lamngen Ana Millaleo*, presidenta de la organización de jóvenes *mapuche Wechekeche ñi Trawün*, e integrante del grupo musical *mapuche* del mismo nombre. Mientras compartíamos en su *ruka* en La Florida, mate y frutas, les conté a ella, su pareja y demás *lamngen* de *Wechekeche* (entre ellxs una psicóloga y ayudante de *machi* desde los 14 años) mi tema de tesis y grata sorpresa: todxs estaban de acuerdo con el aborto porque *“por algo están las plantas, mientras no pase de 2-3 meses”*, explicitando que *“la iglesia, lxs wingkas, y las políticas públicas nos han hecho conservadorxs”*, frase que se profundiza en el ámbito sexual y reproductivo con la siguiente:

Los cuerpos *mapuche* disciplinados no reflexionan acerca del uso de anticonceptivos y como estos químicos afectan directamente la comprensión del tiempo y la ocupación de los espacios, no cuestionan los derechos robados por la política de la igualdad como el aborto y el infanticidio, estamos completamente permeadas con la idea de la existencia de valores fundamentales (Millaleo, 2012:8)...

...Como el valor de la vida intrauterina, lo cual nos recuerda que el cuestionamiento de categorías implica desvelar el imperialismo de éstas, funcionales a un proyecto político; es decir, su universalismo incontestable o universalidad sustitutoria, como la llama Seyla Benhabib, aquella maniobra fraudulenta por la cual una particularidad no examinada se propone a sí misma como lo universal, como lo ha hecho la cultura occidental para legitimar el dominio del mundo. Si bien, la crítica anticolonial y feminista a la Ilustración entienden el etnocentrismo y el androcentrismo como universalidades sesgadas, impostadas e impostoras (Bessis, 2002, citada en Amorós, 2007), muchos feminismos occidentales mantienen categorías hegemónicas de Mujer, Género, Historia, Cultura y Pueblo, imponiéndolas como verdades absolutas y categorías a priori, autodesignándose emancipadas, empoderadas y agentes de su vida y cuerpo; y heterodesignando como víctimas, pasivas, sin voz, necesitadas, atadas a la tradición y al hogar, objetos de la cultura y de los hombres, a nosotras las *tercer mundistas* [el colonialismo discursivo denunciado por Mohanty]. Esta mentira las ha validado para imponer trasnacionalmente su agenda política liberal como la única válida para la construcción de la equidad de género, enalteciendo el discurso internacional de los derechos de las mujeres¹⁵⁵, ocultando que el slogan *derechos de las mujeres como derechos humanos* y *“las políticas públicas basadas en la igualdad contribuyen al exterminio de la diferencia”* (Millaleo, 2012:8), y pueden despolitizar su violación, replanteándola como cuestión humanitaria (asistencialismo derivado del universalismo) o cultural de las minorías (relativismo derivado del multiculturalismo¹⁵⁶). No olvidemos que en nombre de las mujeres y de las *etnias* se han justificado muchas guerras y explotaciones económicas sistemáticas.

¹⁵⁵ Por eso, las definiciones liberales y universalizantes de los derechos de las mujeres han sido contestados y resemantizados por *“las otras”* mujeres, quienes *“están luchando por relaciones más justas entre hombres y mujeres, desde definiciones de la persona que trascienden el individualismo occidental, desde concepciones de una vida digna que van más allá del derecho a la propiedad y desde conceptualizaciones de equidad que incluyen no sólo la complementariedad entre los géneros, sino entre los seres humanos y la naturaleza”* (Hernández y Suárez, 2008:16-17).

¹⁵⁶ El lado oscuro de las políticas multiculturales, por un lado, agrava *“el problema del/a indix”*, tras reducir las demandas indígenas a pura reivindicación *“cultural”*, desprovista de su dimensión política y económica. Al mismo tiempo que el Estado-Nación declara respeto a la diversidad *étnica* de la población, sus políticas neoliberales amenazan la existencia misma de los

Y volviendo al campo...llegada la oncecita me maravilló escucharles respecto a su “*fundamentalismo*”, ya que imaginaron que yo “*habría escuchado de ellxs como fundamentalistas*” [may/sí], y que si bien creen que el *mapudungun* y demás talleres de revitalización cultural deben ser solo para *mapuche con apellido*, reconocen que es una estrategia, y que como tal puede llegar a cambiar.

La Feria de Arte y Política Mapuche

Fin de semana, inicios de mayo, en la memorable Plaza Yungay. Bajo un solcito agradable, mientras retomaba el aliento para cambiar de switch (porque venía del Cerro Blanco); releía la invitación cada vez más felizmente sorprendida por sus posicionamientos políticos, así que no puedo no transcribirla:

Somos el producto del despojo, lxs nietxs, hijxs y protagonistas de la migración Mapuche. Aquí en Santiago nos hallamos y bajo un sentido de Pueblo nos encontramos y organizamos. Esta ciudad se nos ha presentado sitiada por sus nombres y esfinges, los apellidos, las historias y las matanzas del poder se replican en cada pasaje, calle y avenida, recordándonos que nos mal gobiernan, que nos vigilan y controlan. Pero como toda ciudad, ésta se vive, muere y se recrea.

La Feria: Una pequeña fisura para el encuentro

La ciudad es un territorio de lucha política, es un espacio donde se encuentran y disputan las formas de entender, ser y estar en el mundo, es el lugar de la discusión sobre la sociedad que se pretende construir. Es ahí la urgencia de ocupar los espacios, de vernos las caras, de superar el individualismo perverso y de generar un lugar de aprendizaje y contacto intercultural y descolonizador desde abajo y sin permiso.

La autogestión no es una épica [...], sino principalmente es un acto político que habla por sí mismo, es el único modo que vemos de dignidad, de mantenerse de pie mirando al opresor. Es un trabajo arduo en donde la organización y el compromiso serio y constante son las únicas armas que tenemos. Nuestra feria, la de todxs, así es levantada, ninguna mano y ningún peso del Estado nos ayuda.

La Feria: la autogestión, nuestra dignidad

El multiculturalismo promueve las prácticas culturales diversas, nos dejan ser Mapuche, nos dejan mostrar y hacer valer nuestra cultura, pero cuando ella adquiere posicionamientos políticos entra la represión. De este modo, no concebimos este espacio como un museo al aire libre, sí como uno de autogestión, pero con el discurso, la discusión y el debate político constante.

La Feria: no es folclor, es política

Un espacio para que nuestra voz esté presente en la ciudad controlada y entre en el debate público, un espacio para conocernos, un espacio para saber y apoyar a nuestrxs hermanxs que viven la represión constante del Estado y el capitalismo. Un espacio intercultural y descolonizador, en donde no seamos indígenas de nadie, sino un pueblo con proyectos políticos de liberación, un pueblo que puede convivir con otros pueblos bajo la posibilidad cierta de la autodeterminación.

Ahhhh...estaba en familia de nuevo. Entregué los alimentos no perecibles que traía, ya que la feria se había organizado vía la **Meli Wixan Mapu** para colaborar con la comunidad **Wente Winkul Mapu**, víctima de allanamientos sistemáticos, donde había muerto hacía poco un carabini¹⁵⁷.

pueblos, pues nunca ha dejado el ansia nacionalista de homogeneizar a la población, a través de la inevitable modernización neoliberal. Por otro lado, en nombre de las diferencias culturales (que luchan por su reconocimiento en la esfera pública, sin ser asimiladas) se violan derechos individuales, especialmente de las mujeres, ya que las experiencias demuestran que al dejar jurisdicción de las comunidades o pueblos sobre cuestiones de la esfera privada-familiar-sexual las mujeres siempre salimos perdiendo (Silva, 2009). Como señala la ñaña Andrea “*los Derechos Sexuales y Reproductivos pasan también por los Derechos Culturales*” (Salazar, 2012a), pero éstos no deben abusar del Convenio 169 para violar derechos (en este caso de mujeres) sino garantizarlos (Jiménez, 2012).

¹⁵⁷ La comunidad está ubicada en la Región de la Araucanía, y el 12 de abril murió un policía de un disparo, supuestamente realizado por un/a *mapuche*. *Lamngen* de dicha comunidad han sido sentenciadxs, por lo que desde el 27 de agosto están en

Desde que llegué recordé a *Consuelo* que planteaba como salida a la encrucijada autonomía versus depender del Estado, ir más allá de la autogestión (que divide a las organizaciones al tener que cambiar su discurso para que se aprueben sus proyectos; convirtiéndola en un concepto y fin monetario [¿de dónde saco el dinero?]) para pasar a la **autogestión** (que refuerza la autonomía porque “*con lo que tenemos somos*”; y resignifica nuestra precariedad a un necesitarnos en colectivo y buscar adentro los recursos). Sí, llámese como se llame, esta feria era un espacio de autogestión colectivo y “*descolonizador desde abajo y sin permiso*”.

Llegué justo al foro Educación, Interculturalidad y Descolonización donde presentaban lxs *lamngen* Enrique y Andrea. Ella planteó los genocidios estadísticos con la pregunta del CENSO *¿en qué idiomas puedes tener una conversación?*¹⁵⁸, y el llamado a contestarla estratégicamente, para “*hacernos cargo que el mapudungun no es una lengua muerta*”. Por su parte, el *lamngen* Enrique explicitó que “*no podemos ni queremos interculturalidad*”, porque su horizonte es contar con personas iguales [uniformar], y lo que queremos como pueblo es ejercer nuestro “*derecho al territorio y a la autodeterminación, para contestarnos autónomamente dónde queremos vivir, qué lengua queremos hablar*”; y destacó el sueño de “*una Unifersidad Mapuche de descolonización, de deconstruir todo lo que nos han enseñado*”, recordando que “*el Ministerio de Descolonización boliviano es paradigmático*”, porque el paso inicial es descolonizarnos nosotrxs mismxs, recuperando nuestros saberes ancestrales.

Mientras vendía miel, yerbas y otros productos naturales, con el atuendo tradicional, la *lamngen Violeta* se dio un tiempo para resumirle la vida a una desconocida, presentada por el *lamngen* Enrique [para variar] y explicarme que si bien sus apellidos no son *mapuche*, en su origen una mujer *mapuche* de su familia materna fue violada por un *wingka*¹⁵⁹, decidiendo “*por conciencia ser mapuche*”, eligiendo parejas *mapuche*, por lo que sus *epu* hijxs también lo son. Cuando le resumí mi tesis me dijo que “*la vida y la muerte es parte de un mismo ciclo; que nadie debiese juzgar; y que si la naturaleza nos da el lawen, una debe pedirle permiso a la yerbita, explicarle para que la necesita y pedirle con mucha fe y respeto que nos ayude*”; recordándome las siguientes palabras de Rigoberta Menchú “*nuestrxs antepasadxs nunca pasaron por alto que había que pedirle permiso a todo ser que existe para utilizarlo y para poder comer y todo eso*” (Burgos, 1992:93), evidenciando el *kimün* de un pueblo que sin la *ñuke mapu* se muere, y como madre le debemos respeto y porque no decirlo amor [¿¿animismo?!]. En esa lógica entiende el aborto como el “*hacerse remedio*”; y me cuenta de su poesía de la **sanación del útero**, que

huelga de hambre. La siguiente declaración del actual vocero de gobierno plasma su comprensión hegemónica del *conflicto mapuche*: “*Como Gobierno e interpretando a todo un país, expresamos nuestra más enérgica condena al brutal asesinato del Sargento Hugo Albornoz A., quien cumpliendo sus funciones junto al Fiscal del Ministerio Público fue cobardemente asesinado por verdaderos delincuentes*”. Disponible en <http://www.emol.com/noticias/nacional/2012/04/02/534014/gobierno-senala-que-hara-todos-los-esfuerzos-para-hallar-a-responsables-de-muerte-de-carabinero.html>

¹⁵⁸ El CENSO se realiza cada 10 años en Chile, y durante los meses de abril, mayo y junio de este año se realizó, incorporando por primera vez esta pregunta.

¹⁵⁹ Escribo esto porque en su discurso político público esta maravillosa *lamngen* siempre relata esta historia, por lo cual creí adecuado [espero no equivocarme] incorporarla aquí. De hecho la última vez que la vi en el taller de ginecología natural y *mapuche* también se presentó como aquella vez que la conocí.

consiste en el uso de tizanas con *lawen* para depurarlo y renovarlo¹⁶⁰; y me invitó a su *ruka*, con sus *ñañas*¹⁶¹ así como al *taller autogestionado de ginecología mapuche*.

Con *sopaipilla* en mano me encontré con **Xime Riffo** [sí, de GEMMA también]. Cuando le conté de mi tesis, con perspicacia me dijo: “*buscas una mujer mapuche urbana que haya abortado ¿y violada?, porque deben haber muchos casos*”, lo cual no había ni querido pensar, dándome cuenta que así como el aborto y la violación es tabú para mi pueblo, la violación es tabú ¡para mí! Con esta revelación; un libro cuyo título me pareció sugerente; y las ganas que me estamparan mi ropa con **Newen Mapuche** por un aporte voluntario, me fui a casa a leer *Mapurbe, venganza a raíz...*

De wariache/mapuche urbanx a mapurbe¹⁶²

*“Somos mapuches de hormigón
debajo del asfalto duerme nuestra madre
explotada por un cabrón.*

*Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitre cantor
nacimos en panaderías para que nos coma la maldición.
Somos hijxs de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes,
somos de lxs que quedamos en pocas partes.*

*El mercado de la mano de obra
obra nuestras vidas
y nos cobra.*

*Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia
hija de mi pueblo amable
desde el sur llegaste a parirnos
un circuito eléctrico rajó tu vientre
y así nacimos gritándole a lxs miserables
marri chi weu!!!
en lenguaje lactante.*

*Padre, escondiendo tu pena de tierra tras el licor,
caminaste las mañanas heladas enfriándote el
sudor.*

*Somos hijxs de lxs hijxs de lxs hijxs,
somos lxs nietxs de Lautaro tomando la micro
para servirle a lxs ricxs,
somos parientes del sol y del trueno
lloviendo sobre la tierra apuñalada.*

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

Mapurbe, del lamngen David Aníñir Guilitraro

Descubrir al *lamngen David Aníñir*, creador del concepto *mapurbe* para definir la experiencia de lxs *mapuche* que vivimos en la ciudad fue alucinante. Desde que conocí la literatura postporno no había disfrutado tanto un texto. Él desde su posición situada desde y sobre los márgenes me enrostraba la necesidad del enojo, del coraje diría Rigoberta Menchú, en pro de la dinamitación de los sistemas dominantes...Y lo conocí, porque ¡era uno de mis compañeros de *mapudungun*! El *lamngen* Enrique me lo presentó, y le dije lo primero que sentí “*gracias por devolverme la rabia*”; conversando cómo el sistema *Shilenx* te disciplina censurando la rabia, nombrándola *resentimiento social*, para transformar un sentimiento legítimo ante la injusticia (similar a la indignación), en un sentimiento particular negativo

¹⁶⁰ Ya sea para recibir sexualmente a una nueva pareja y “*descontaminarse*” (ya que son como 8 meses para adaptar tu cuerpo al de otra persona, lo cual es llamado complementación genética por la *lamngen* María); o para embarazarse.

¹⁶¹ Conformando una organización “*tan autónoma que a veces no van*”, “*donde prestan sus ruka, comparten comidas y conocimientos desde hacer harina tostada a jabones*” (comunicación personal *lamngen* Violeta). Lamentablemente nunca pudimos coordinar, hasta llegué a pensar que no la vería antes de volver a España.

¹⁶² Para leer más fluidamente el siguiente poema explícito que significan las palabras en *mapudungun* o en *chileno*. *Marri chi weu!!!*: o *mari chi weu*, grito de guerra *mapuche* que significa ¡diez veces venceremos! *Micro*: así se denominan en *Shile* a los autobuses o locomoción colectiva. *Mapocho*: Río que cruza Santiago, que en los faldeos cordilleranos es transparente, y que a medida que baja y recorre la ciudad, arrastrando todos los desperdicios ciudadanos, se transforma en turbio y maloliente. *Wekufe*: bruja, demonio, espíritu maligno.

para ti y *las relaciones humanas*, para despolitizarlo, para dejarnos sin acción [la colonización de los sentimientos]. Por fin entendí años de psicoterapia, de no encajar en el sistema, la incomodidad por mi *resentimiento social*, por poner el dedo en la llaga del sistema y decirle “¡Basta!”. Ahí entendí porque Guevara (1929) encontró en el pueblo *mapuche* post-reduccional la venganza como un deber ineludible y colectivo de justicia; y por qué el *lamngen* David retoma el concepto y lo enraíza en la historia de explotación y empobrecimiento, que nos ha llevado a situarnos como “*productos del despojo*”¹⁶³ colonial.

También conversamos de sus vivencias de discriminación en su trabajo en la construcción, donde se cansó que le dijeran *indio*; y como en otros países el ser *mapuche*, es una diferencia valorada. Esto me recordó mi propia vivencia fuera del *Gulumapu* así como la experiencia de mi *lamngen* de viaje, quien explicita el tema de los contextos en que se valora o no la diversidad. Así en círculos académicos o europeos ser *mapuche* es un plus, por encarnar lo exótico.

En su texto, David abofetea a *santiago* “*santiagóniko weküfe maloliente*”, desde su experiencia como marginal, de *la pobla*, “*del pasaje de los indios*”, reapropiándose de la palabra para escupir al sistema opresor (“*la mierdópolis donde arde el asfalto*”), encarnando una resistencia antisistémica urbana; y brindándonos una identidad territorial urbana no víctima, sino cabreada y consciente de ser hijxs de la diáspora de todo un pueblo, exiliada forzosamente a las cloacas citadinas modernas, donde la dicotomía norte/sur “es correlato y significativo perfecto para un ordenamiento espacial expresivo de la estructura social metropolitana” (Ancán, 2009, citado en Aniñir, 2009:11). La ciudad oficial *arriba de Plaza Italia*, cruzada por el río Mapocho, cristalino en la precordillera potentada, para bajar arrastrando sus desechos a las poblaciones, una memoria material de la **basurización simbólica** planteada por Silva (2009): un discurso autoritario que organiza al/la otrx como elemento sobrante (residuo o basura) de un sistema simbólico como la nación y su capital [en ambas acepciones], a partir de conferirle una representación que produce asco, que deviene en un rechazo de la otredad (porque se desprecia y se teme simultáneamente) y cohesión de la mismidad a partir de una jerarquización de diferencias. Este proceso funciona creando centros y periferias espaciales-económicas-sociales-políticas; y relocalizando a las personas dentro de la nación (Silva, 2009), en los márgenes de las ciudades y de los campos.

Las palabras de David plasman que si bien los procesos de deconstrucción y reconstrucción de la identidad de grupos no dominantes se entrecruzan con memorias de exilio, pérdida y violencia como traumas fundacionales (colonización, migración, dictadura) que marcan experiencias privadas y colectivas (Monticelli, 2011), no solo pueden decantar en evocar paraísos perdidos (la comunidad) y la tristeza de no tener tierra; sino también en espacios de resistencia a la integración subordinada en la sociedad urbana dominante (Rivera, 2001), de descolonización y libertad, tal como lxs *lamngen* Sergio, Marilen, Enrique, Daniela y mi *lamngen* de viaje explicitan al resignificar la ciudad, especialmente de Santiago, como “*un espacio en que puedes construirte como colectivo o como individuo; donde puedes ejercer la capacidad de reciclarte y reclutarte*” (*lamngen* Sergio).

Ya que lo urbano edificado hegemónicamente no construye espacios que generen tiempo (salvo el lineal acelerado productivo), y por ende, historias, contramemorias y referentes *disidentes* de la modernidad, nacer en la urbe implica que el gran referente de identificación con *lo mapuche* sean las organizaciones, supliendo el vacío o quiebre en la transmisión de nuestras raíces, cuando nuestras familias no lo hicieron para evitarnos discriminaciones racistas¹⁶⁴, *awingkándonos*. Así se entiende que las organizaciones (y su

¹⁶³ Como lo explicita la invitación a la *Feria de Arte y Política Mapuche*.

¹⁶⁴ Por ser *mapuche*, por ser del campo, por hablar y vestir de manera diferente, ante lo cual muchxs renegaron de sus orígenes como estrategia de resistencia, sin traspasar su cultura o inclusive cambiándose nombres y apellidos para evadir la

proliferación citadina para revitalizar la *identidad*) abran el paso de pobladorxs escondidxs a *mapuche* (Bengoa, 2000, citado en Antileo, 2010b) con conciencia de pueblo, recordándonos que el cómo se transmite la memoria [y se recupera¹⁶⁵], puede posibilitar una reconciliación con ella y cohesionar el sentido de pertenencia colectiva (Monticelli, 2011).

Hacia la construcción de una interculturalidad concreta

Por las clases de *mapudungun* el *lamngen Felipe* del “*Kom kim mapudunguaiñ waria mew*”, nos invitó a este seminario en su *unifersidad*. En éste, José Santos, filósofo, nos recordó que “*la interculturalidad no es novedad; que si bien la diferencia es el punto de partida (porque todxs somos diferentes, no iguales¹⁶⁶) ha sido negada, insistiendo hasta el asco en la identidad-igualdad versus la diferencia-otredad*”.

Por su parte, César Leyton, habló de “*La inquisición de las ciencias biomédicas*”, explicitando el racismo científico en la historia de la medicina y de la psiquiatría *wingka*. Así, recuerda que “*en el siglo XVI la colonización creó biotipologías o distintas razas de personas para justificar ‘inferioridades raciales’ y así la colonización, la esclavitud y la explotación¹⁶⁷; construyendo al/la indígena como “el primer biotipo de monstruo” (al entenderse como animal, bárbarx, salvaje¹⁶⁸) o “dog-headed cannibals” como bautizó Colón a lxs primerxs habitantes de América Central¹⁶⁹. De allí que en Şhile por ejemplo, “se trajera inmigrantes alemanxs e italianxs para blanquearnxs”. Por otro lado, señaló que “el primer hospital en Şhile es a la vez iglesia y fuerte” [la triangulación de la conquista, un panóptico foucaultiano casi sacado de las historias distópicas de George Orwell], ya que “la medicina y la ciencia *wingka* se desarrollan principalmente por la guerra” [igual que la ley]. De hecho, “se controló a lxs *machi* a través del protomedicato”.*

Luego, “los naturalistas de fines del XVIII, inician la segunda colonización, al expropiar plantas para la industria farmacológica y química, como el célebre Humbolt”, enrostrándonos la usurpación y la biopiratería que explica que “lxs *machis* se enojen porque se quedan sin *lawen*”. Ya con el Proyecto *Vampiro* casi me morí: “sacaban sangre a lxs *mapuche* en los consultorios públicos del *Wallmapu*, para tener muestras de su ADN y ver si podían patentar sangre [sin consentimiento informado claro]¹⁷⁰. Y bueno, como “lxs *mapuche* eran encerradxs en psiquiátricos, a través de los diagnósticos de *psicosis onírica*” [por esto no me gusta la psicología hegemónica].

discriminación, recordándome el caso de la abuela de mi *wenüy* Manu o el siguiente ejemplo que nos relata la *lamngen* Giovanna, “*Payalef lo cambias y lo dejas en Paya nomás, y ya no suena mapuche*”.

¹⁶⁵ Asumiendo que “un proceso de recuperación también es recordar” (*lamngen* Giovanna).

¹⁶⁶ Usando como ejemplo el escalafón de *lo extranjero*, en cuya cúspide se encuentran lxs europexs, luego lxs argentinxs, seguido de lxs chilensex, y al final lxs *mapuche* y latinoamericanxs *inmigrantes* (peruanxs, bolivianxs, colombianxs, etc.).

¹⁶⁷ Recordándonos que el nazismo nace en África con el Apartheid, justificándose, imponiendo como “verdad” las razas inferiores, para someterlas y lucrarse. La esclavitud y los zoológicos humanos hablan por sí solos [y duelen, cómo duelen].

¹⁶⁸ Salvajes y primitivxs fue la denominación que usó el mismísimo Darwin para referirse a lxs fueguinxs del sur de Şhile y ya sabemos que su primo Galton crea el racismo genético con la eugenesia.

¹⁶⁹ Que “quickly became the name for what Christopher Columbus first described as the people he encountered on the as-yet-unvisited Caribbean islands. The cannibalistic savage that was literally and figuratively constructed as a devourer of man, as the antithesis of human civilization, provided a moral justification for their extermination, and for the enslavement of Africans on the plantations established there (Zulaika y Douglass 1996:154, citadxs en Denike, 2008:108).

¹⁷⁰ Proyecto financiado por la Monsanto (especie de McDonald’s trasnacional) cuya meta actual es expropiar la selva amazónica (creando la inmigración actual de colombianxs).

Luego, el *lamngen* Claudio Curiqueo (*kimelfe* de historia e integrante de CODEMU) lanzó la desafiante pregunta de “¿cómo sabemos que tú eres mapuche?: acaso porque eres *indix*, *negrx*, *mecha de clavx*, *cara de kultrún*”; para plantear que “hoy como movimiento estamos viviendo virus estacionarios, que son parte de los procesos reivindicativos: el fundamentalismo y el esencialismo que exacerban un sentido de pertenencia, donde lo mapuche es rural-comunidad¹⁷¹, anulando la dinámica de la cultura, como las migraciones; el racismo interno, adoptando el discurso colonial del dominador, discriminando al/la que no es mapuche; y el nacionalismo que homogeneiza ciertos aspectos, negando la posibilidad de integrar otros grupos”. Por ello “el desafío actual es cómo nos hacemos cargo de estos virus y convocamos a personas no mapuche y mapuche que no les interesan las demandas mapuche más allá del medio ambiente”¹⁷²; el cual es compartido por lxs *lamngen* Daniela y Enrique, quien señala “la importancia de tender más puentes y lograr más masividad”.

Se cierra el seminario con *epu* cuestiones fundamentales: ¿sirve la interculturalidad para el mundo mapuche y no mapuche? [quizás al pueblo mapuche sí en la lógica del reconocimiento, pero no de redistribución]; y ¿existe un proyecto político mapuche?...

¿El Nguilli...cuánto?

Por mi *lamngen* de viaje supe del *Xawuluwvun Taiñ Gvxamkamal Feimeu Kvme Pelotunal Tain Raquiduum Lonkomeo/1er Conversatorio Intercultural de Procesos Mentales “abierto solo a machi, lawentuchefe, psicólogxs y otrxs profesionales de salud mental”*. Como su objetivo era reflexionar sobre el *küme mongen* (y quienes éramos mapuche no pagábamos) quise inscribirme, pero “el machi había pedido que llegásemos temprano para la ceremonia de *nguillipun*”. Ésta algo me sonaba de una conversación con la *lamngen* **Marcelina** (que me había dicho que todas las mañanas hacía un *nguillipun* o *llellipun*), pero apenas podía pronunciar la palabra, así que llamé al *lamngen* organizador y le conté que no sabía y que no quería molestar. Me dijo que fuera no más, así que madrugué otro *safado* con esa sensación de no saber nada [nuevamente la extraña era yo].

Y me encontré con todas las autoridades mapuche invitadas: *epu machi ka küla lawentuchefe* con su indumentaria, y con el *rehue* improvisado en mitad del patio. No me atreví a acercarme [no tenía palabras y no sabía el protocolo, así que preferí callar]...Como siempre anda alguien con cara de despistadx en lxs actividades urbanas, me acerqué a una *wingka*; y le digo *wingka* porque me trató como a un gusano. Mientras le preguntaba cómo había llegado ahí, con la consecuente contrapregunta, al saber que era mapuche, me dijo descaradamente: “pero si tu apellido materno no es mapuche, que es el más importante [mentira], tú no eres mapuche, acaso ¿te reconocen?”. Antes de *enquiñimilarme* [mi para’ de pluma personal¹⁷³] y mientras abandonaba tan grata compañía, le espeté: “tengo un primo paterno que fue *longko* en Arauko, no sé ¿mejor le preguntamos a él?”.

Mientras nos pedían acercarnos al *rehue*, colocándonos pañuelos en la cabeza [yo improvisé mi bufanda otoñal] veo a una *lamngen* que con unos ojos sinceros y una sonrisa profunda me daba la bienvenida, y sin pensar le respondí con un *mari mari lamngen*. Ella fue mi compañera y *kimelfe* de *mi primer purün/baile en la waria*. Mientras intentaba seguir el ritmo del *kultrun*, me iba compartiendo su *kimün*. La *lamngen* **Calmira**, es católica, pero su religión no le impide ser mapuche y me lo demuestra

¹⁷¹ Haciendo que “la ciudad esencialice e idealice la comunidad rural del sur” (comunicación personal *lamngen* Andrea).

¹⁷² Como lo ha demostrado la gran convocatoria en las manifestaciones contra la hidroeléctrica Hidroaysén, pero no las referidas a las demandas territoriales mapuche.

¹⁷³ Desde la imagen colonialista de *indix*, y su reapropiación y resignificado al estilo de los movimientos queer, como se supone que lxs *indixs* usan plumas, cuando unx se enoja puede llegar a decir “se me paró la pluma”.

simplemente estando ahí¹⁷⁴. De hecho como pastoral de Santiago iban a celebrar el *Wetripantu*¹⁷⁵ en una iglesia importante en esta *waria*¹⁷⁶, invitándome.

Con mi escúalido *mapudungun*, y gracias a que una parte del conversatorio fue en *wingkadungun*, pude entender que ambos *machi* estaban preocupados por el *lawen*, preguntándose “¿qué es planta nativa hoy?”, y recomendando a las *lawentuchefe* que “vayan o pidan al sur los *lawen*, pero no los compren”. Esto me recordó la primera conversación con la *lamngen* Daniela acerca del *lawen* transgénico y la segunda colonización planteada por César Leyton (2012) en el seminario de interculturalidad.

De entrevistadora a atendida

Como había conversado con su complemento, fui a la consulta particular de la *lamngen* María, ubicada en un bellissimo barrio en pleno centro de Santiago. Desde la sala de espera escuché palabras en *mapudungun* [¿ruegos?, ¿oraciones?], acompañadas de una *kaskawilla*... ¡Era un *nguillipun*!, ruego que se le dirige a *Chao Ngenechen* antes de empezar la jornada, en este caso de sanación.

Cuando fue mi turno no sabía que decir...yo quería pedirle una entrevista, y me terminó atendiendo. Tomó mis manos y empezó a auscultar mis muñecas [¡era un *püllütun*!]. Con los ojos cerrados me dio un diagnóstico completísimo y hasta me recetó remedios homeopáticos. Cuando me soltó las manos y pude hablar, le dije media tartamuda que “*gracias, pero venía por una entrevista*” [me quería morir], y claro, me dijo que “*ese era un espacio de sanación y que la podía encontrar en la ruka del Cerro Blanco los fines de semana muy temprano*”...Así que seguí intentando escucharla...

Meli trawün/4º encuentro...Aborto: decisión personal, tabú colectivo

A principios de mayo me reuní con la *lamngen* **Beatriz Painiqueo**. Pasar del metro a su *ruka* fue como meterme en la máquina del tiempo. Había un cartel con los días que venía la *machi* del sur, recordando traer una muestra de orina [¡para el *willentun*!]. Ella es presidenta de la asociación **Folil-Che Aflai**/Gente de Raíz Eterna en Peñalolén (que surge en el 82), y de la cual es co-fundadora. También es dirigente de la *Red de Salud Intercultural* y ha trabajado con jardines infantiles interculturales.

Cuando le planteé mi tesis, me explicitó que era “*un tema difícil, debido a la valoración del ser fértil, y de las familias numerosas*”. No obstante, “*el dar espacio a la negación del nacimiento*”, lo ve como “*algo excepcional, en casos extremos como abuso*”. Recuerda una vez que un carabinero “*quería que abortaran a la india*”, que problematiza aún más el tema del aborto, al servir de estrategia de dominación eugenésica [contrario a la estrategia corporal de resistencia y autodeterminación en mente]. También me señaló que “*la percepción del aborto depende de la generación, ya que la juventud no está por procrear, sea mapuche o no, debido a la asimilación*”.

¹⁷⁴ Ya que “la práctica de dos religiones se da más bien en el ámbito de lxs *mapuche* católicxs. El sector evangélico es más complejo dado que aún existen Iglesias que promueven un discurso abiertamente condenatorio hacia las prácticas religiosas mapuche” (Curivil, 2007:7, citado en Salazar, 2012b:22-23).

¹⁷⁵ Simboliza el cambio de ciclo o inicio de un nuevo año o renovación de la naturaleza, celebrado durante el solsticio de invierno (entre el 21-24 de junio). La colonización espiritual lo ha asociado a la “noche de San Juan”. Al respecto la *lamngen* Beatriz señala que “*el cristianismo fundamentalmente nos termina imponiendo a nuestros abuelxs o tatarabuelxs que en la época de invierno del Wüñoi Tripantu se celebra el San Juan y no el año nuevo mapuche. Yo me acuerdo, en el campo, en las comunidades, primero una cantidad de nombres Juanes, después todxs celebrando el San Juan. Existían por ahí unas que otras iniciativas que era más allá del santo; que por ejemplo había que compartir con los árboles, ir a bañarse a un estero, tener la ropa ojalá nueva, despuntarse el pelo o cortárselo porque esa era la época de germinación, de renovación de la naturaleza, y nosotrxs como seres humanos también como somos parte de la naturaleza también necesitamos renovarnos*”. Pero hoy “*donde hay mapuche se está celebrando el año nuevo [inclusive lxs católicxs como la lamngen Calmira], pero me atrevo a decir que 30 años atrás no se daba porque todos celebraban San Juan*”.

¹⁷⁶ Que hasta yo la conocía por haber ido a un Candlelight o velatón por las víctimas del VIH/SIDA alguna vez.

Luego de explicitarme la necesidad organizacional de vender *merken* y *harina tostada*, me planteó que *“a las personas no mapuche les cobra por entrevista”* [¿acaso me está diciendo no *mapuche*?, ¿por mi apariencia fenotípica *wingka*?, ¿por no saber *mapudungun*?, ¿por no saber de mi pueblo?, ¿por mi tema de tesis?] y solo le respondí: *“lamngen si su organización es autogestionada y yo puedo contribuir a ella monetariamente dígame cuánto y no hay problemas”*. Era un monto razonable, pero me quedé con un mal sabor de boca...

Cuando fui a entrevistarla, me contó desobediencias civiles¹⁷⁷ como cuando ha viajado fuera del país y vuelve, nunca coloca en el papel de inmigración “nacionalidad *Shilena*”, sino *“mapuche de Shile”* porque ella *“nunca va a ser chilena porque es algo natural de un origen que unx tiene”*, sentido de pertenencia inculcado familiarmente, recordando las siguientes palabras de su *ñuke* *“ustedes cuando hablen el castellano intenten hablarlo bien, pero cuando hablen el mapudungun mejor todavía. Ustedes son mapuche primero, y luego van a hablar castellano, se van a vestir como wingka. Y donde vayan siempre, aunque se hagan transfusión, se transformen, van a seguir siendo mapuche”*. Así, **ser mapuche** es para ella este sentido de pertenencia arraigado a un pueblo-nación, que tiene su propia cultura, historia, espiritualidad, valores, idioma, vestuario, alimentación, deporte, música, danza, vivienda y costumbres; sintiéndose *“heredera de los primeros habitantes de esta tierra”*. No obstante, explicita que no es fácil contestar *“¿quiénes son mapuche?”*, *“porque a veces nos encontramos con gente que a lo mejor no tiene ninguno de los apellidos, pero esa conciencia que tiene es mucho más potente, fortalecedora, que la de un/a propix mapuche, que a lo mejor es hablante, tiene los 2 apellidos, pero se enajenó tanto que al final es una persona, valga la redundancia, ajena”*, emergiendo la conciencia de pueblo como fundamental en su definición.

Al hablar de las problemáticas de nuestro pueblo exclama en un suspiro *“Ayy, el Chile actual vive de injusticia para el pueblo mapuche”*, señalando la discriminación; *“la educación impuesta”* que a pesar de ser *“un motor de cambio de conciencia”*, así como se imparte *“nos hace asimilarnos”*; el cristianismo; y la consagración histórica de la pobreza, señalando que *“las tierras que tiene hoy en día el pueblo mapuche son las más erosionadas, infértiles, de altura, tapadas de pinos y de bosque artificial”*; y recordándonos que lxs extranjerxs se instalan con apoyo estatal en el *Wallmapu*, dándoles *“asistencia técnica y una cantidad de extensión de tierra (y las mejores)”*, y que hoy los terratenientes venden las tierras usurpadas y explotadas a precios irrisorios.

Como sueño del pueblo *mapuche* menciona el recuperar su autonomía y desarrollar su cultura, independiente que *“nos digan que somos desunidxs”*. Esta desunión la explica por la diversidad de intereses y *“porque no se nos entiende, porque la organización social ancestral mapuche nunca fue de construirse como una ciudad y quedarse en un solo lado concentrado porque si así fuere nos hubiesen exterminado”*, relevando la organización y autonomía del *lofche* o comunidad.

En cuanto a las **domo mapuche**, plantea sus múltiples roles como *“madre, trabajadora, dueña de casa”*, relevando su rol en *“la proyección de nuestra cultura”*, así como dirigencial; relatándome sus propios temores (*“que poco menos me iban a tener pal mandao”*) y obstáculos en éste por ser *domo* y *urbana*.

En cuanto al **aborto** fue dando[nos] argumentos en pro y en contra de éste, fundamentales para el diálogo honesto y en vistas de entablar posturas. Por un lado, reitera la valoración de la fertilidad y de la maternidad, ya que *“para la familia mapuche el nacimiento es bienvenido”*; y por otro, la necesidad de

¹⁷⁷ Estrategias de resistencia anticoloniales como la no inscripción en el ejército; el no pago de impuestos al Estado que nos ha empobrecido (Caniuqueo, 2006); el no cantar la canción nacional o cantarla en *mapudungun* para establecer la diferencia cultural y que nos reconozcan como otrx legítimxs, así como lo plantea Butler y Spivak (2009) en *¿Quién le canta al Estado-Nación?*

distinguir “*distintos tipos de aborto*” (como pérdidas o abortos provocados) y las razones (edad, no contar con educación sexual por ser un tema tabú, peligro de la vida de la madre).

Si bien plantea que “*ningún pueblo, ninguna cultura podría como aceptarlo abiertamente*”, porque no hay claridad “*si es una vida la que están coartando o no*”, siendo “*como el símbolo de la vida*”; el aborto terapéutico sí debería aceptarse “*pero de todas maneras*”¹⁷⁸, y que “*el aborto por violación va a depender de la persona que fue violada*” [¿por qué?!]. Sin embargo, agrega que en la cultura *mapuche* “*no es vetado como al extremo de la cultura cristiana occidental de considerarlo un pecado*”; y me contó de una joven que “*estaba estudiando y no era su intención quedarse embarazada*”, que fue donde la *machi* a pedir *lawen* para abortar. Ella, “*la trató de convencer primero y de ver quién era la persona más de confianza*” para que no tomara la decisión sola; apareciendo la posibilidad del aborto vía *lawen*, incorporando *epu* elementos claves para la *machi*: salvaguardar la vida¹⁷⁹ y el tiempo de gestación¹⁸⁰.

Por otro lado, explicita que hoy “*el aborto depende del Estado*”, y al prohibirlo es incoherente “*con la realidad*”; y que es la mujer la que “*debiera tener libertad y derecho a una decisión personal*”, y no la sociedad, familia, marido o compañero, afirmando:

“Mínimamente tener la libertad de decisión en casos tan particulares, especiales y profundos. En eso estoy con las feministas de todas maneras, o sea, sin exagerar, pero creo que eso es mínimo, como un valor de decisión”

También esboza como temas no conversados en el pueblo *mapuche* además del aborto, la donación de órganos, la transfusión de sangre, la autopsia, explicitando que “*es necesario hablar de distintos temas que a veces son tabú. A veces por estar apuradx o porque hay otras perspectivas que son prioritarias se deja de lado*”, enfatizando la necesidad de “*tener posturas*” (ya que “*unx no sabe en que momento le toca vivirlo y no tiene posición*”) y trabajarlos “*en forma colectiva, de manera de ir aumentando el número de gente que opine y que ayude a tomar la decisión*”; advirtiendo que en el aborto siempre habrán diversas posturas, mencionando la religión evangélica como un gran obstaculizador.

“En una oportunidad estuvimos hablando en el campo del tema del género y una lamngen decía: ‘¿género? un pedazo de tela será’. Al igual que la palabra etnia ‘¿qué es eso? yo conozco de una enfermedad que es hernia’, entonces suele salir un chiste en eso”.

Frase final para recordarnos que “*no es menor que hayan palabras en castellano que a la comunidad no le llaman en ningún momento la atención*”, como interculturalidad, etnia o género; señalando la imposición de trabajar ciertos temas, con el gancho de los recursos [la lógica de proyectos].

Kechu trawün/5º encuentro...¿Por qué no nos dejan decidir?

Lluvia y atascos en Santiago, una confusión providencial de horarios, y una oportunidad imperdible: reunirme con el *lamngen Sergio Caniuqueo* (gracias a mi lazarillo tesimalítico), quien integra el *Wallmapuwen*; así que antes de reunirnos, ojeé la página web para no andar tan perdida, observando la

¹⁷⁸ “*Cuando una guagua está muerta internamente obviamente ¿quién se va a oponer? Hay que sopesar la vida de la madre o la vida del/a bebe*”.

¹⁷⁹ Es decir “*si realmente amerita porque ella como machi no estaba para provocar algo negativo en la gente, visto desde el punto de vista que es una vida la que tiene, y a lo mejor es algo que va a ser la única vez*”; diciendo la *machi* que “*entonces para mí sería una irresponsabilidad decir: hazlo no más*”.

¹⁸⁰ “*Por favor si me llega alguien de 3-4 meses imposible, o sea, yo simplemente no hablo con la persona porque eso sería intervenirle algo que va en contra de la vida*”.

centralidad de las *Naciones sin Estado*¹⁸¹...Mientras le contaba mi tesis, él compartió conmigo *kimün* a borbotones, con una mezcla estelar de seguridad, *newen*, escucha y humildad. Así, me fue relatando el devenir antropológico que ha *investigado* al pueblo *mapuche* en Chile, desde los 80-90 con una antropología estructuralista que establece el tabú como norma, tiñendo esta visión las primeras investigaciones acerca de la sexualidad, leyéndose en clave de tabú la menstruación y el aborto. Paralelamente, en los 80 cambia el ethos del amor, del “*amor a tu familia*” (donde estar con un hombre no es por amor, sino “*por cumplir con tu familia*”) al actual “*ethos del amor burgués*” heteropatriarcal, instalando el amor romántico y la virginidad¹⁸², y aumentando el control sobre la sexualidad femenina, especialmente en las comunidades, haciendo que las *lamngen* del sur tengan “*muy pocas opciones para elegir y controlar su sexualidad, y decidir qué tipo de relación de pareja quieren*”. Esto explica que “*las mujeres vayan asumiendo otra visión acerca de la sexualidad*”, incluyendo “*la mirada condenatoria del aborto*”.

“El vivir dentro de este mundo urbano, le permite a la mujer ser individuo y decidir sobre su cuerpo”

Por eso la **migración urbana femenina** emerge como una potencialidad liberadora y la ciudad como un espacio de autonomía, al brindar la posibilidad “*de reinventarse y reconstruirse a sí misma como persona y como comunidad*”, y de “*decidir libremente*”; en contraste con la ruralidad que “*impone una cierta conducta y norma social que muchas veces limita*” a la persona, explicitando el problema “*del colectivismo*” al anular a la persona. Por eso, reafirma que hoy en la urbe, las “*mujeres quieren transformarse en sujetas y decidir*”.

De hecho, explicita que le encanta *Santiago*, “*por esta capacidad que tienen de generar actividades para reclutarse, reinventarse y construir comunidad*”, ilustrándola con la cantidad de talleres que hay en comparación con Temuko; entendiendo al/a **mapuche urbanx**, como “*sujetxs súper libres, que pueden reinventarse*”, ya que “*la cultura se lleva, la puedes hacer transfronteriza*”, y en la ciudad “*la puedes reinventar mil veces, pero para seguir siendo tú o proyectarte como tú*”. Sin embargo, recuerda que “*a principios de los 90 se da esta suerte de querer inferiorizar al/a mapuche urbanx, decirle ‘es que tú no eres tan mapuche’ y aplicarle una suerte de mapuchómetro donde ¿hablas la lengua?, ¿te vistes como mapuche?, ¿vas a los nguillatún?, ¿crees en la espiritualidad mapuche?*”, lo cual “*en el fondo es la mano directa del colonialismo*”; el cual descansa en el control, negándote “*cualquier posibilidad de autoconstruirte*” y “*qué más cómodo que pensar que lxs mapuche son solo esta cultura originaria, ancestral, que si no se habla, si no se viste, si no se vive como se vivió hace 500 años, entonces dejaste de ser mapuche, de tener derechos, y por lo tanto, ya eres un/a chilénx más, y por lo tanto, ya no puedes decidir*” [afafan]. Por eso:

“El/la mapuche urbanx es peligrosx, porque puede reinventarse todas las veces que quiera, y eso es un golpe al colonialismo”

Enfatizando, que no colaborará “*a esta idea colonial, de que si yo quiero ser mapuche tengo que ser hablante, vivir en el campo, pensar como mapuche, que significa que tengo que creer en todo*”, poniéndose de ejemplo, ya que él es ateo, “*¿pero acaso eso me hace menos mapuche? ¿acaso eso*

¹⁸¹ Es decir, aquellas que comparten rasgos culturales o lingüísticos diferenciadores del Estado; convencimiento “*subjetivo*” de conformar un pueblo-nación distinto; y/o que expresa en un movimiento cultural o político reivindicador su existencia y su derecho a decidir libremente su destino (Marilaf, 2012 disponible en <http://www.wallmapuwen.net/naciones-sin-estado/>).

¹⁸² “*Que históricamente no era tema, ya que no tiene ningún ritual asociado*”. Pero, como nos recuerda la *lamngen* Kuanita, después de la reducción la virginidad se cuidaba “*casándolas las familias desde pequeñas*”.

deslegítima de que tenga mi voz propia como mapuche?". Así, nos revela como el mapuchómetro crea una identidad colonial y colonizante, estableciendo variables que no siempre son compartidas, y no por eso dejas de ser *mapuche*¹⁸³, explicitando que:

"Yo considero que es mapuche quien se autoadscribe y quién decide aportar"

Recordándonos que *"hubieron españoles que se mapuchizaron"*, y relatando un episodio de un *"chileno descendiente de vasco francés"* que increpó a la CONAF por estar coludida con las forestales, que aunque *"no tiene la sangre, no habla mapudungún"*, se planteó frente al Estado como *mapuche*; abriendo la posibilidad de replantearnos hasta el nivel *"donde la sangre no sea lo más relevante, sino este sentido de autoadcripción y de pertenencia"*.

Retomando a las **domo mapuche**, explicita que duda de *"la complementariedad discurseada"*, porque *"hay una lógica binaria que es una lógica colonial también"*, pues (parafraseando a Butler), *"nos han naturalizado lo binario"*, ejemplificándolo con el discurso nativista-culturalista que concibe *"la homosexualidad como una enfermedad wingka"* o los discursos públicos-mediáticos *mapuche* que la condenan e invisibilizan, a tal punto que *"hoy en día es políticamente incorrecto hablar de mapuche homosexuales¹⁸⁴ o lesbianas"*, relevándolo como otro tema *polémico* a debatir y trabajar ya que *"es un proceso de descolonización el erradicar los prejuicios"*.

En cuanto a la **descolonización del útero** recuerda que el feminismo también fue *"colonizador"*, y que desde los 90 *"las mujeres están buscando estos procesos de descolonización"*, abordando la sexualidad *"desde el punto de vista indígena"*; que es *"una decisión política de las mujeres, que tiene que ver con sus derechos, en términos colectivos de pertenecer a un pueblo, pero también con sus derechos individuales, por ser mujer"*, posibilitando la transformación cultural *"a su visión de sociedad futura"*, porque *"todas las culturas se reinventan"* [afafan]; y que la *"voluntad política de retomar los conocimientos sobre yerbas, los ciclos"*, abre *"la posibilidad de los pueblos indígenas de contribuir a una sociedad mayor, presentando nuevas alternativas de humanización"*..

"Cuando tú dices yo quiero el control de mi cuerpo y bajo estas condiciones, tú estás enfrentando el poder".

Así plantea que el **aborto con lawen** *"significa rescatar toda una serie de procedimientos en la cual se establecía y se justificaba el aborto"*, relevando la importancia de *"discutir por qué era permitido, bajo cuáles condiciones, cómo se asistía"*; recordando la práctica del infanticidio como una manera de resolver una situación compleja *"de la mejor y menos traumática manera posible"*, porque probablemente *"también así se evaluaba la decisión del aborto"*. Por otro lado, plantea que antes *"existía un posibilidad de elegir, y que esa elección fuera asumida por la familia, y respetada por la comunidad"*, la cual hoy es negada por el Estado, que paternalistamente decide por todxs; destacando la pérdida *"de los mecanismos internos de resolución de conflictos"* con la creación del Estado, que monopoliza estos mecanismos *"a través de los juzgados"*; enrostrándonos la expansión biopolítica estatal *"en las distintas esferas de la vida y en lo que antaño se entendía como espacio doméstico así como de la constatación de la dimensión (perversamente) pública de lo supuestamente privado y aún"*

¹⁸³ Al respecto, si bien el ejemplo es burdo, no dejamos de reírnos con la *lamngen* Andrea preguntándonos si *"acaso un/a mapuche que no come carne deja de ser mapuche"* [aunque no conozco ningún/a *lamngen* vegetarianx], caricaturizando el mapuchómetro identitario.

¹⁸⁴ Aun cuando *"hoy en día algunxs aceptan que los machi tengan tendencias homosexuales, pero es por su espíritu, que la dualidad"* porque *"hoy ya está muy permeado este tema de lo binario, pero yo calculo que años atrás, yo creo que había una comprensión de estas opciones sexuales o de estas vivencias sexuales"*.

íntimo” (Sabsay, 2011:22), regulando qué es una vida, qué valor tiene, cómo ha de reproducirse, vivirse, protegerse y resolverse. En este contexto, la discusión sobre el aborto **“abre la posibilidad de retomar los mecanismos que nos permiten decidir de mejor manera”**, porque:

“Si bien el aborto puede ser una situación de conflicto, tiene que existir una decisión y tiene que haber un mecanismo donde eso se resuelva, pero eso no puede quedar en manos exclusivamente del Estado. Éste no puede hacer un monopolio de eso porque a la hora que lo hace, te quita tu voluntad, tu capacidad de decidir, tu derecho a decidir”.

Por eso el aborto permite cuestionar *“¿por qué no te dejan decidir?, ¿por qué esa voluntad del Estado a que el/la ciudadanx no decida?”* [y ¿por qué el pueblo-nación *mapuche* se hace su cómplice (a través del tabú) de esta imposibilidad de decisión y de autodeterminación?].

Cuando le explico mi comprensión del aborto como una práctica corporal de resistencia, me señala que más bien es **“una práctica de resolución de la vida”**, que al ser negada, surge la resistencia; pues nuestras ancestas tuvieron la posibilidad de resolver vía *lawen*, **“pero el colonialismo chileno”** impone su forma de resolver, obligando **“la decisión”**. Por eso, reivindicar **“el derecho a resolver como resolvían mis ancestrxs”** es inadmisibles para el Estado; y usarlo, transformándote **“en sujetx”**, le es **“peligroso”**. Así **“tu autodeterminación, qué es lo que tú decides por ti”**, amenaza, cuestiona y quita **“el monopolio del control”** al Estado [emergiendo como una práctica de subversión *antiheterowingkapatriarcal*]. Por lo anterior, comparte **“que el desafío de las mujeres mapuche será posicionar el aborto como una demanda y reivindicación propia”** y **“como una decisión política pero también cultural”**; explicitando que **“en un primer momento va a haber una discusión a nivel de pueblo”**.

Como argumentos en contra de esta demanda, señala que es **“difícil que exista un argumento cultural, porque si se practicó, si existen esas yerbas, es porque se utilizaban y eran parte de la cultura, no era una práctica vedada ni condenada”**, señalándome que no ha encontrado **“relatos que condenen a mujeres mapuche porque aborten, sí acusadas de kalku¹⁸⁵”**. Por esto ve como argumentos en contra justificaciones patriarcales, porque la mayoría de la dirigencia es masculina y **“al hombre mapuche le cuesta asumir que la mujer tenga una independencia de su cuerpo”**, por su machismo **“que debe superar”**; y la complicidad nefasta para el movimiento de no querer discutir ni trabajar **“situaciones incómodas”, “temas tabú”** como violación¹⁸⁶, abuso, incesto, aborto y violencia de género, invisibilizándolos, instalando un velo con el **“no se puede hablar mal de nuestro pueblo”** concluyendo que **“si hay algo que me molesta de la sociedad mapuche, es que encubre y se hace cómplice, y cuando tú te haces cómplice de la injusticia, es cuando te pasas al lado del dominador”**. Por otro lado, un argumento **“ideológico más contemporáneo”** para no reivindicar el aborto sería el **“evitar que nos vean como bárbarxs, mata-niñxs** [como a lxs comunistas y feministas]; **y que se recree un estigma frente a la sociedad mapuche”**.

Para finalizar me recuerda que la sociedad *mapuche* es conservadora y reservada de su vida privada, lo que **“no significa que sea una sociedad que establece tabú por todo”**; y como esta reserva dice relación con evitar contar todo el proceso de sanación, ilustrándolo con las *machi* que solo dicen el diagnóstico del/a enfermx y el desenlace del tratamiento: **“se sanó, tenía un kalku”**, ya que **“tiene que ver con una**

¹⁸⁵ Brujería. Recordemos que el *lamngen* Sergio es historiador, por ende, si no ha encontrado relatos, es porque ha buscado.

¹⁸⁶ Contándome *epu* **“registros de violación de principios de siglo XX”** que se resolvieron culturalmente en animales -tal como lo registra Guevara (1929), ya que la violación constituía un robo u apropiación de un bien personal- o con el compromiso **“que el tipo no lo volvía a hacer nomás”**, lo cual enrostra que **“lo individual se pierde muchas veces dentro de lo colectivo”**, para no romper **“el equilibrio que hay dentro de la comunidad y de la familia”**, lo que **“no significa que eso va a ser justo con la persona que sufrió el acto”**.

manera de resolver de una forma práctica”, como un simil al lai pu puträ. No obstante, al señalarme que si me dicen “no, es que murió dentro del vientre, entonces mejor no preguntar”, para evitar “las preguntas que vienen después”, porque “el aborto puede ser un proceso sumamente traumático y empezar a hablar, a lo mejor, te abre otros procesos más traumáticos todavía”, no pude dejar de recordar a Ximena y el aborto por violación o incesto.

Kayu trawün/6º encuentro...Con mi comuna y origen proletario

Ya había andado por la mitad de Santiago y hasta en Valparaíso, así que me empeciné en volver a mi comuna [a mi origen proletario al cual tanto le debo]. Mónica, *wenüy* de mi *wenüy* Max, mientras escuchaba mis periplos tesinísticos se acordó de otro *wenüy*, *El Caldillo*. Yo le mandé un e-mail sin mucha fe y jme contestó que conocía a las *lamngen* de **Kiñe Pu Liwen** en La Pintana!..Hablé con la *lamngen* **Graciela**, quien sin dudar me invitó a una actividad en la *ruka*.

Y partí feliz otro *safado* a la Villa Salvador Allende [que la conocía porque la iglesia de mi mamá estaba¹⁸⁷ al lado de la *ruka*, pero yo estando tan cerca ¡nunca la había visto!]. Me perdí la ceremonia inicial [por andar en el Cerro Blanco]...La *lamngen* **Kuana Cheuquepan** (hermana de Graciela) era nuestra anfitriona. Casi todxs estaban con su indumentaria, todxs en círculo. Mientras compartíamos el mate, se fueron presentando, la mayoría en *mapudungun* porque eran educadorxs tradicionales como el *kimelfe* Héctor; y yo practicando mentalmente mi presentación para no equivocarme, más si nadie me conocía...

Después de conversar su experiencia en educación intercultural, nos esperaba un banquete *mapuche* con *sopaipillas*, *mudai*, *mote*, *catutos* [¡ñami!]...Ahí conocí a la *lamngen* **Giovanna Tabilo**. Su *newen*, su risa y su frase de presentación “*soy weichafe, pero ya dejé las armas, ahora aprendí que se puede luchar con lawen*” me fascinaron....ahhh...tenía, quería, deseaba *entrevistarla*, así que le escribí...

Entre tanto ajeteo nos *re encontramos* con nuestra anfitriona, porque ¡ya nos conocíamos! En tiempos universitarios hice una pequeña práctica en el colegio Víctor Jara (en mi comuna) y ella era parte del equipo docente. Total que me recordaba con nombre y apellido, así que nuevamente en casa, mientras ayudaba a ordenar a la *lamngen* **Graciela**, conversamos simplemente de la vida...Mientras caminaba a casa de mi *ñuke*, se colaba a todo volumen la canción “*El pueblo unido jamás será vencido*” de *Quilapayún*; y así tarareando llegué a casa feliz con mis tesoros de *sopaipillas* y *catutos*.

Regle trawün/7º encuentro...El aborto: una ventana para debatir

La *lamngen* **Giovanna**, presidenta de la **Comunidad Mapuche para la Salud Ancestral, Ñuque Mapu Newen**/¡Fuerza Madre Tierra!, había organizado a principios de junio una muestra cultural *mapuche* en la *ruka* *Kuyen Rayen*/Flor de Luna (ubicada en el Hospital Barros Luco), y fui a disfrutar de un rico almuerzo. Era divertido ver a la gente, que entraba por curiosidad, preguntarse si se llueve la *ruka*, así como disfrutar nostálgicamente la comida ofrecida recordando “*esto lo comía en el sur*”, “*acá adentro parece que no pasa el tiempo*”. Luego de conversar un rato con la *lamngen*, quedamos para conversar, una mañana de domingo y de mamá; y me invitó a clases de *mapudungun* en la *ruka* con el *lamngen* Héctor, para que repasara y fuera bien preparada al *Wetripantu* con mi *lof*.

Antes de reunirnos, revisé en su facebook una entrevista que le había hecho la revista *Pankara*, donde explicita que somos pueblo-nación porque tenemos idioma, economía¹⁸⁸, medicina y cosmovisión propia; destaca la recuperación del *mapudungun* porque así “*vamos a recuperar la vida*”, al estar todo

¹⁸⁷ Nótese que *estaba* porque la quemaron hace poco, junto con el supermercado de la población.

¹⁸⁸ El trueque (intercambio de bienes sin monetarización y especulación de por medio), “*la reciprocidad, la economía de solidaridad*” (Tabilo, 2012).

interrelacionado (para aprenderlo –así como la medicina ancestral- debes aprender cosmovisión); y critica la medicina alópata por ser “*invasiva, económicamente catastrófica, con una visión demasiado sesgada de la enfermedad*”, utilizando medicamentos que la mantienen, en contraste a la medicina mapuche “*que plantea que todas las enfermedades son curables, incluso las que para la medicina alópata son incurables, por ejemplo, cáncer, el sida, la diabetes*”, utilizando lawen y llellipun y aprendiendo “*a leer las señales que el Chao nos pone en nuestro camino*” (Tabilo, 2012).

...Nos reunimos en su *ruka* con su bella hija. Mientras compartíamos el mate, se presenta como **Kuana Tafilu**, *wariache* y *domo werken*/mensajera. Me relata que “*es nacida y criada en la waria*”, aun cuando se posiciona con un “*yo no pertenezco a esta ciudad, estoy de paso*”; así como que su familia materna tiene el don de sanidad y la línea femenina es *meika*, don que ella asumió hace solo 4-5 años atrás. Por eso de niña era muy enfermiza y espiritual, de “*pedir permiso para todo*”; y hoy por ejemplo el nombre, logo y actividades de la organización le han sido dados por *pewma*.

“Antes las armas eran físicas, era metralletas, pistolas, bombas, y hoy día no, son otras las armas, las armas espirituales”

Frase que refleja su juventud “*de revolucionaria*”, entendiendo “*los partidos políticos como instrumentos de combate*”. Me relata episodios represivos y violentísimos de la dictadura, cuando “*decía que nunca iba a tener hijxs*”, por la incompatibilidad con el “*hacer revoluciones y militar*”; empero se embarazó y “*a los 7 meses de embarazo, producto de un golpe de un palo de un paco, perdí la guagua*” [sin palabras, solo pena e ira]. También me contó que estuvo detenida como ex presa política, en la época de Aylwin [¿democracia?!]; que se casó presa; y que además de revolucionaria “*es auxiliar paramédica y médica cirujana sin título, en la universidad de la vida*”, utilizando medicina “*alópata, yerbas y siempre una buena oración antes de empezar*”.

¿Por qué me dicen que no soy mapuche si yo siento que si soy mapuche?

A pesar que ni su familia materna ni paterna “*se consideran mapuche*”, ella siempre sintió que lo era. Esto porque sus abuelxs paternxs migraron al norte por la “*persecución política*” y “*como el apellido al escribirse no sonaba a mapuche, ellxs decidieron, por el tema de la discriminación, dejar de ser mapuche*”, recordándonos que solo se sabía que alguien era *mapuche* por los apellidos¹⁸⁹. No obstante, en el colegio, cuando preguntaban *¿quién es mapuche?*, siempre levantaba la mano; y ante las burlas y malos tratos de lxs compañerxs (diciéndole “*india*”, “*porque físicamente soy lo más parecido a lo que se supone que son lxs mapuche*”) se defendía con un “*ojalá fuera mapuche, pero no tengo tierra ni en los zapatos*”, porque entendía “*que ser mapuche era tener tierra*” (en cambio hoy lo entiende como recuperar “*la parte espiritual, porque yo puedo tener hectáreas y hectáreas de tierra, pero si no entiendo mi relación con la tierra, no pasa de ser suelo*”¹⁹⁰).

...Hasta que un día la Municipalidad les contactó para postular a una beca porque “*éramos originarios*”; yendo a la CONADI a sacar el “*certificado de condición indígena*” [Ayyy, cómo juega el Estado a denominarnos]. En este momento profundizamos en su definición de **ser mapuche**, planteándome que es un “*reconocerse como pueblo-nación*”.

¹⁸⁹ Así, como que su cambio, ha sido “*por decisión personal u imposición*”, recordando el apellido *Muñolef*, y que “*él que les fue a hacer el CENSO les puso Muñoz*”.

¹⁹⁰ Frase con la que recordé al *lamngen* Dagoberto que planteaba que “*territorio es el lugar impregnado de espíritus, además de un recurso básico para vivir*”, en la lógica de la reciprocidad con la *ñuke mapu*.

En cuanto a las problemáticas del pueblo *mapuche*, señala “el genocidio a nivel territorial”, pues “se nos sigue castigando por ser *mapuche*, en el sur, en las comunidades, que siguen tratando de proteger el tema espiritual, los territorios sagrados y que hoy día el hombre está depredando como malo de la cabeza”, mencionando los desalojos y la contaminación por centrales hidroeléctricas; que generan el enojo de la *ñuke mapu* y del *Chao* (como la tragedia de *Antuko* cuando se construyó la represa *Ralko*). También indica el *awingkamiento* de la mayoría de lxs **mapuche santiaguinxs** “que tienen el apellido, pero de *mapuche* no tienen nada”, porque “no quieren despertar, porque la posición en la que están es cómoda: el de no pelear, el de no luchar”; comprendiendo que “aquí la discriminación ha sido tan fuerte, que a la gente le cuesta asumir el *tuwün*, el de a dónde vengo”, en contraste a ella que “toda la vida peleé por tener *tuwün*”. Así, me explicita que usa su atuendo como “señal identitaria elegida”, y que le encanta porque se siente con éste distinta y “luminosa”.

En cuanto a las **domo mapuche**, señala que nuestro rol “es aunar la causa”, planteando que “hoy día, la mayoría de lxs *dirigentxs* y de quienes participan son mujeres”; y que la “nueva generación de mujeres *mapuche* en la comunidad, que está llevando el liderazgo, son las *machi jóvenes*”. Como problema resalta el machismo (por la dependencia económica y emocional en que está generalmente su pareja) que se expresa en los obstáculos de las *lamngen* en el mundo laboral y organizacional; relatando que a muchas *lamngen* “les ha quedado la embarrá en las casas porque los maridos, *mapuche machistas*, han tenido que entender que el rol de sus mujeres dejó de ser estar haciendo la comida y cuidando lxs *hijxs*), y que hoy están despertando a la *dirigencia*, al trabajo, a la independencia”. De hecho ella se separó de su marido, quien le decía “¿y hacer eso es más importante que atenderme a mí?”, preguntándose/nos “¿y dónde está mi independencia dentro de esta casa?, ¿y tu independencia como persona?”. Su hija resume maravillosamente la encrucijada “o el trabajo o el marido”, contestándose “trabajo”, lo que su *ñuke*, reafirma categóricamente “Yo elegí ser mujer, ser mamá y ser independiente”.

Respecto al **aborto** señala la maternidad obligatoria, impuesta por la sociedad *mapuche* y *wingka*, ya que “una de las condiciones por ser mujer que te impone la sociedad, es que tienes que ser mamá”. No obstante, entiende el aborto como “un derecho, una decisión personal ya que unx se tiene que hacer responsable de sus actos y asumir las consecuencias” y eso “pasa por ti, no pasa por nadie más. Porque es tu cuerpo, es tu vida y es tu futuro, es lo que tú quieres hacer contigo”. También añade que así como el aborto, las mujeres viviendo con VIH y la sexualidad en general “son temas de los que no se conversa porque las prioridades han sido otras”, pero que deben conversarse para hacernos cargo. Por eso:

“A pesar que es un tema difícil, complicado, yo creo que es un tema muy importante, que hoy día te abre una ventana para debatir, para poder mirar hacia fuera o de afuera hacia adentro, porque son temas en los que estás ciegx, y que no ves ni siquiera una luz, ni una rendija para mirar. Pero el hecho de conversar el tema, de abrir ventanas, estás abriendo luz, y éstos son problemas importantes a conversar para que entre la luz, para que empecemos a debatir. Porque son temas demasiado escondidos, tabúes, no solamente en la sociedad no *mapuche*, sino también en la sociedad *mapuche*”

Por eso plantea la necesidad de hacer “un *trawün* de sexualidad, VIH, aborto [a fin de año ¡para que yo esté!, *meli*/cuarto resultado no esperado] porque es un tema muy importante que nos atañe directamente a nosotras las mujeres y lxs *mapuche* tenemos muchas cosas que decir con respecto al tema. Somos nosotras, las mujeres las que tenemos que tomar la decisión de lo que queremos y autónomamente. O sea, somos pueblo-nación. Podemos autodeterminar, podemos autogestionar. Pero yo también soy pueblo-nación, propiamente con mi cuerpo, éste es mi mundo. Y por lo tanto, yo tengo que ser capaz de determinar y de decidir qué es lo que yo quiero hacer con mi mundo, con mi cuerpo, por lo tanto, yo creo que es importante conversar el tema y debatirlo” [afafan]. Desde la perspectiva de las *meikas* me recuerda que “no se habla de aborto, sino de hacer remedio” (como si fuese una enfermedad); y que sabe de su práctica por una *meika*. Por otro lado, recuerda que “hoy día tenemos

una política de Estado que es nula con respecto a la prevención del embarazo. Tú vas a un consultorio y la cantidad de madres adolescentes existentes es impresionante, son cabras chicas de 12, 13, 14 años que están con una guagua, y que a los 15 tienen la otra” [reafirmando los diagnósticos “oficiales” que no hacen nada porque entienden prevención como ir contra la vida].

Finalmente, y al igual que la *lamngen* Daniela y la *lawentuchefe* María, señala que *pichidomo*/niñas y *pichiwentru*/niños *mapuche* están naciendo con síndrome de down producto de la mezcla y de la contaminación de nuestra *ñuke mapu* (por el capitalismo gore de las multinacionales forestales e hidroeléctricas); “la contaminación del mercurio de las vacunas, metales, flúor en el agua, que está dañando a nuestrxs hijxs, los transgénicos y la comida chatarra”; y me sugiere que converse con la *lamngen* Kuanita por su trabajo en VIH.

Cerro Blanco o Palinkantun¹⁹¹

Ese mismo domingo, iba en el metro con la encrucijada de ir al Cerro Blanco por *kechu* vez o ir al *palinkantun* en el emblemático **Parque Quinta Normal**¹⁹². Bajando del metro un *lamngen* con terno, *chueca* en mano y cintillo *mapuche* en su *longko*...Me dieron unas ganas enormes de decirle “*mari mari lamngen, newen en el palin*”, pero ya se me cerraban las puertas del metro en la cara...Lo tomé como una señal, así que opté por todas las anteriores, porque sentía la necesidad de al menos agradecerle en persona a la *lamngen* **María** su disposición a ayudarme y el haberme atendido.

Así que de nuevo a subir el cerro. Y ahí estaban (bueno supe que estaban), las *lawentuchefe* Rosa y María atendiendo cada una en una *ruka*, y varias personas esperándolas ¡Y llega el *lamngen* del *palin*!, a quien pude saludar como lo quería mi *piwke*/corazón...Me acerqué donde estaba la sala de espera al aire libre, junto al *rehue*. Una *trutruka* sonaba de fondo...Mientras saludaba, iba reconociendo gente *mapuche* y no, y les preguntaba cuánto tiempo llevaban ahí...Todxs salían de las *rukas* con botellas de plástico con aguas de yerbas amarillentas...Comprendí que nuevamente no podría hablar con la *lamngen* María, y decidí ayudar a una mujer peruana a bajar sus *meli* litros de *lawen*. Bajando el cerro me contó sus dolencias, que mucha gente había recomendado a estas sanadoras y que si bien era caro/costoso, ella tenía fe, porque enferma no podía trabajar ni juntar dinero para ir a ver a su familia al Perú [maldito neoliberalismo].

...El sonido del *kultrun*, la *trutuka* y los *afafan* me dieron la bienvenida. Ya se había acabado el *palinkantun*, y estaban *lamngen* haciendo *purün*. Dejé mi cooperación para la comunidad *Wente Winkul Mapu* [sí, la misma, que sigue asediada policialmente] y saludé al *lamngen* David, Enrique y un *lamngen* del *Puelmapu*, que con su estar encarnaba que somos un pueblo más allá de las fronteras estatales [reconozco que el peso ideológico de la identidad nacional en mí sólo se derrumbó en este proceso autoetnográfico, ya que antes invisibilizaba reiteradamente al *Puelmapu*: *kechu*/quinto resultado no esperado].

Pura trawün/8º encuentro...El aborto: una posibilidad de revitalizar, reencontrar y recrear la “cultura” en disputa

Con lluvia y un poco pérdida llegué a la *ruka* de **Enrique**...Nos conocíamos de la Beca Ford [sí, la de los autos] y ahora en este proceso nos habíamos reencontrado desde una misma vereda que yo antes

¹⁹¹ Juego de palin, exclusivo de hombres, en un inicio como entrenamiento para la guerra y para salvar diferencias entre comunidades enemistadas. Es asombroso saber que en 1647 es prohibido y castigado con 100 azotes a quien lo jugara, con el fin de evitar: pecados a la honra de dios (ya que hombres y mujeres estaban *semidesnudos*); entrenamiento para la guerra; y alborotos producto de la fiesta que implica.

¹⁹² Munizaga (1961, citado en Antileo, 2010b) lo plantea como un espacio transicional para lxs *mapuche* que vienen del sur a la capital. Hoy sigue siendo un punto de encuentro de *mapuche* en la *waria*.

desconocía. Él participa en la **Meli Witran Mapu** hace más de 10 años, dedicada a “*apoyar y participar activamente del proceso de reivindicaciones que desarrolla gran parte del movimiento en torno a los temas del territorio, autodeterminación y autonomía; y lograr masividad y conciencia en los procesos de Santiago*”. Me recuerda que desde los 80 se masifica el concepto nación, que debe utilizarse instrumentalmente pero con cautela; y que hoy el concepto más usado es pueblo (o pueblo-nación) siendo ambos “*los más potentes y liberadores en términos políticos*”, especialmente pueblo porque “*es el más aceptado dentro de la lógica internacional, existen más pueblos que Estados, y son los pueblos los que detentan derecho*”. Sin embargo, enfatiza que “*da lo mismo cómo nos llamemos*”, porque lo central es que compartimos “*un pasado, un proyecto y un deseo de proyectarnos hacia el futuro, por ende, el concepto que usemos siempre va a ser instrumental*”. Empero, a nivel estatal y organizacional *wingka* siguen hablando de nosotrxs como “*nuestras etnias, como posesión*”, ya que “*al considerar a un grupo etnia, el grupo mayoritario se siente a sí mismo pueblo, nación*”. Por eso, “*en la medida en que los conceptos se estén utilizando por parte de las agencias de poder para menospreciar, inferiorizar a la sociedad mapuche, hay que desecharlos, como el concepto de etnia*”; y “*en la medida que otros conceptos nos abran las puertas para poder nosotrxs sentirnos como parte de una lucha de igual a igual con otros pueblos, en términos de derechos colectivos, hay que utilizarlos, pero con cuidado, especialmente el de nación por los nacionalismos*”.

En cuanto al **ser mapuche**, enfatiza que no cree “*en una identidad estática*”, ni en un tener “*que cumplir con una cantidad de atributos determinados para sentirnos parte*”; entendiendo que:

“Ser mapuche es más un proceso subjetivo y político de sentirnos parte, que tiene una base histórica común y un sustrato cultural cambiante; y la autoidentificación del querer ser y formar parte”. “Un sentirse parte de esa lucha y de ese caminar en la construcción de sueños”

En este “**sentir de ser mapuche**” es fundamental “*la autoidentificación, el posicionamiento, el querer ser, querer participar, querer proyectarse, querer sentirse parte de un colectivo que está luchando por ciertas cuestiones*”; y “*una historia común de violencia, colonialismo y sus consecuencias*” que va de la mano de cambios culturales, “*porque la cultura se construye con agentes culturales, con nosotrxs, con las personas mapuche que estamos día a día construyéndola, rearmándola, resituándola*”. No obstante, “*el movimiento mapuche más mediático no tiene esa apertura*”, basándose en “*una enumeración de cosas estáticas para definir ser mapuche*” [el mapuchómetro], sin dar respuesta a nuestra actual diversidad.

“Cualquier discurso hoy día que trate de buscar una coherencia interna, un discurso de la identidad, de la nación, Santiago lo va a poner en cuestión; no para desarmar el movimiento, sino para generar discursos más amplios”.

Frase que plasma el **rol de poner en cuestión de la urbe capitalina**, debido a “*la vivencia mapuche en Santiago*” (asociada a “*procesos coloniales de incorporación, invisibilización, asimilación a la sociedad mayoritaria*”); un lugar siempre “*conflictado, tensionado*”, por vivir “*en la memoria, en el recuerdo, en la nostalgia*” y la rearticulación creativa¹⁹³; que demanda “*una nueva reflexión de la cuestión mapuche, no solo porque juntxs somos más, sino porque la división es incentivada y usufructuada por las políticas de Estado neoliberales*”, reafirmando la necesidad de romper la separación inoficiosa mapuche urbanx/no urbanx “*que estamos ejerciendo nosotrxs lxs mapuche y el Estado*”, que “*en sí es un proyecto descolonizador*” e inclusivo (generando “*espacios para que lxs jóvenes de la distancia puedan participar,*

¹⁹³ Distinguiendo en Santiago *epu* “*espacios que conviven en tensión*”: grupos abiertos “*con dinámicas súper políticas*” y “*otros que ante un escenario tan adverso como el de la ciudad (la sociedad dominante) generan respuestas culturales opuestas*”, generadoras de “*una añoranza, una nostalgia, un deseo de sentirse como antes, de lo antiguo, de una esencia, de un fundamentalismo cultural*”.

sentirse parte, aportar en esos procesos, para que los casos como del Matías Catrileo o del Julio Huentecura, no sean casos aislados, de cabros que se fueron al sur a luchar, sino que sean procesos masivos de personas que quieran sentirse parte de un proyecto de lucha”).

En este contexto de descolonización, observa *“un ánimo de revitalizar, reencontrarse (con nuestro propio conocimiento, epistemología y forma de ver el mundo) y recrear la cultura mapuche”,* relevando el *“cómo nos reencontramos”, “si generando respuestas que busquen sólo una esencia hacia atrás, un pasado de la mapuchidad”* o respuestas que asuman *“el contexto que estamos viviendo”; “que hemos cambiado”;* y *“que los elementos del colonialismo están muy vigentes en nosotrxs mismxs”.*

Respecto a las **domo mapuche**, plantea que es un convencido de su rol subalterno; que el *mapuche* es machista; y que *“con la colonización y migración a la ciudad se ha puesto más conservador”.* Esto evidencia la distancia del discurso [de la complementariedad cosmogónica] frente a la práctica [*heterowingskapatriarcal*], especialmente en las comunidades. No obstante, la migración, el ingreso al mundo laboral remunerado y el contacto con nuevos discursos¹⁹⁴ han empoderado a las *lamngen*; apareciendo la **migración urbana** como una ganancia y escape a la dominación masculina¹⁹⁵, recordando que *“sus derechos a tierra siempre fueron limitados”,* y la paradoja que los mismos procesos coloniales han permitido estas liberaciones en las vidas y status de la mujer. Esto me recordó el *kiñe trawün* con la ñaña Andrea, y como para muchas *lamngen* la utopía del retorno no es deseable, porque volver a las comunidades significa volver en el rol familiar femenino (y restar espacios), por ende, debiese ser una opción y decisión libre. Al respecto el *lamngen* Enrique explicitó que la utopía del retorno es un *sueño*, y que no *“debe ser imperativa ni excluyente porque esto generaría solo políticas del rechazo”* [porque no querer retornar no nos hace menos *mapuche*, más si nos autoidentificamos y luchamos como tales, porque nos es significativo ¿*feley/cierto?*].

Si bien *“al interior del movimiento mapuche”* (y a *regañadientes*) encontramos *domo* (aun cuando la dirigencia es mayoritariamente masculina), se/nos pregunta *“¿cuántos de esos avances están en la cotidianidad de las familias del sur?”*, explicitando que sigue *“viendo prácticas machistas al interior del movimiento y de las comunidades”* (como a las *lamngen* comiendo en la cocina, y no en la mesa *“con los hombres”*); y *“¿cuánto deja subalterno ese movimiento, cuánto deja oculto, invisibilizado al interior?”.*

En relación al **aborto** recalca el rol agente de las personas en la transformación de la cultura, entendida como un terreno de disputa; que *“la sociedad mapuche nunca tuvo o ha tenido esas trabas que tienen otras sociedades respecto de la sexualidad”* o temas tabú, por lo que habría que investigar la *“percepción específica” mapuche* acerca *“del aborto, de la posibilidad de decidir no tener un/a hijx en un contexto”*; y que lo que conocemos a favor o en contra del aborto *“tiene que ver con la sociedad occidental”,* pues *“los discursos de las sociedades liberales o conservadoras son lo que sabemos, por lo mediáticos que son”* por lo que *“habría que indagar al interior del mundo mapuche”,* advirtiendo que *“si hay una postura muy conservadora, hay que rastrear elementos coloniales del cristianismo que puedan estar presentes y en posturas demasiado liberales, hay que rastrear elementos de otro tipo de colonialismo, más de conocimiento eurocéntrico, de perspectivas liberales”.* Situadamente, me explicita que *“hoy día, desde mi posición de sujeto que vivo acá, soy un partidario del aborto en términos que conozco ciertos derechos que superan la cuestión mapuche, los derechos de la mujer, el derecho a decidir, y probablemente eso viene de una impronta cultural que yo tengo, que es mi conexión con otros mundos, mi experiencia más híbrida. Pero eso no viene de una impronta mapuche que yo tenga*

¹⁹⁴ Preguntándose[nos] *“cuál va a ser el límite práctico teórico entre una percepción mapuche y una mujer urbana que permita distinguir lo que tiene eso de mapuche y lo que tiene eso de liberal del conocimiento occidental”.*

¹⁹⁵ *“Donde se corre el riesgo de asimilación o al contrario de resistir”* participando *“colectivamente para estrechar sentidos de pertenencia”.*

conocimiento, porque no tengo conocimiento de cómo actuaba la sociedad mapuche sobre eso”; e indagarlo permitiría dialogar “con el conocimiento mapuche arraigado en experiencias más antiguas”. Sin embargo, más que revitalizar prácticas antiguas, propone un resituarnos entre lo mapuche y los derechos de la mujer, emergiendo como agentes culturales. Así:

Si finalmente por consenso, la gente va avanzando a un proceso de descolonización efectiva de las políticas que existen sobre el cuerpo hoy día (sobre todo en países como Chile que son bastante conservadores), puede ser una transformación que venga desde una nueva perspectiva de la cultura mapuche, como también de una perspectiva más antigua de la cultura mapuche. Hay que ver cuáles son los puentes ahí, a mí me parecen todas absolutamente válidas. Es un tema súper complejo, que juega con qué culturas mapuche¹⁹⁶ estamos viviendo”

Para cerrar, me señala que los “grupos de feminidad y ginecología mapuche”, están posicionando posturas y pensamiento “nuevo y antiguo probablemente”, que si algún día adquieren “masividad o empezamos todxs a reflexionar mayormente sobre eso, quizás se transforme en un patrón cultural totalmente nuevo”; y el concepto de **kuñifal**/huérfanx-solix, “quien al interior del mundo mapuche no genera redes sociales para la reproducción de la cultura y del pueblo mapuche” (siendo apartadxs) como “las mujeres que no se podían casar [¿la mujer infértil por biología o decisión?] y las personas enfermas”; para sugerir/nos indagar en posibles “medidas de control natal al interior del mundo mapuche o decisiones que tomar sobre si venían niñxs con enfermedades al interior del útero y que quizás generaban dificultades para la comunidad” (lo cual nos explica también el infanticidio según lo conversado con el lamngen Sergio).

Aylla trawün/9º encuentro...El aborto dictaminado por pewma

En su *ruka* nos reunimos con la lamngen **Kuanita**. Ella es vicepresidenta de la Red de Educadorxs Tradicionales Mapuche de la Región Metropolitana; participa en la Comisión VIH de la Red Nacional de Pueblos Originarios; y desde el 97 es sociofundadora y presidenta **Kiñe Pu Liwen**, que busca la difusión cultural más allá del mundo mapuche; que desde el 2004 está trabajando en prevención de VIH, incluyendo los colegios para ir más allá de “identidad, cultura, cosmovisión”; y que intenta “cambiar la imagen del/a mapuche violentx, que todo lo quema”, explicando las razones del conflicto.

Se presenta en *mapudungun*; me cuenta que nace en la Región de La Araucanía; y define **ser mapuche** como un “entender la vida, la cosmovisión y tradiciones, vivir en armonía con el/la otrx, con la naturaleza, con todos los seres vivos que compartimos este planeta tierra”. Como problemáticas en el sur menciona una “pobreza entre comillas”, planteando que si nos dejaran “trabajar nuestra tierra, nuestros recursos”, hoy explotados y contaminados por transnacionales y fondos, “no existiría pobreza”; y en la urbe los problemas habitacionales, educacionales y de “trabajo digno”.

En cuanto a las **domo mapuche**, señala “la dualidad hombre/mujer”; el problema del acceso a la educación superior, del vivir en “poblaciones”, donde “no se pueden proyectar”, pues al terminar la enseñanza media, trabajan, se enamoran, se casan y tienen hijxs. Al respecto, agrega que tener hijxs “es una responsabilidad más que te impide seguir avanzando en el tema de la educación, porque tienes que dedicarte a tus hijxs y trabajar para ellxs”. No obstante, destaca que hay lamngen “que aparte de tener su casa y su familia” luchan “por mantener las tradiciones y que te reconozcan”, en lo dirigencial.

En cuanto al **aborto**, me recuerda que hay más *machi wentru* en la *waria* [lo cual puede obstaculizar el conversar y trabajar el tema], aun cuando la mayoría son mujeres; la importancia de la prolongación del

¹⁹⁶ Recordándonos hablar en plural, porque existen *culturas e identidades mapuche*, no la cultura o la identidad.

pueblo; y la crucialidad de los *pewma*, “sueños que te avisan y te indican algo”, por lo que hay que contarlos, recordando que:

“Las papay dicen que cuando una mujer va a ser mamá, ya lo sabe porque lo ha soñado, y lo ha soñado de tal forma de hasta cómo va a ser la guagua, si va a ser hombre o mujer¹⁹⁷. Pero cuando una mujer va a ser madre, en este caso la mamá o la abuela, una machi o lawentuchefe, sueñan que esa guagüita viene mal, enfermita, con malformaciones, ahí recién entra el tema de los remedios, por la idea de no tener niñxs enfermxs que vengan a sufrir”.

Es decir, un “aborto dictaminado por *pewma*” sería permitido, ya que “si no se deja llevar por los *pewma*, es algo dañino para la persona y la comunidad”; mostrándose de acuerdo con el aborto terapéutico (incluyendo los casos de violación) y con *lawen*, pero no de “una guagua que viene bien, sanita”, aunque el padre no asuma o se tema a la reacción de lxs propios padres, porque “una debiese estar por su hijx”, plasmando la alta valoración de la maternidad.

Para finalizar me cuenta del caso de una *lamngen* que abortó con *lawen* y no tuvo problemas, enfatizando el tiempo para usarlo; el pedirlo a *machi*, *lawentuchefe*, “incluso papay”, porque “saben, conocen yerbas”; y sus beneficios “porque va a atacar solamente lo que tiene que atacar, no te va a provocar otros síntomas, sino que va a hacer lo que tiene que hacer”.

¡Por fin: Habemus taller de ginecología natural y mapuche!

Fines de junio, ad portas de volver a *Grana'*, un domingo lluvioso, nos reencontramos con las *lamngen* **Violeta** y **Giovanna** (quien estaba de anfitriona porque había facilitado la *ruka*)...Llegué temprano así que presté mis manos...No me metí en la cocina porque había que hacer *sopaipillas* [lo confieso ¡no las sé hacer]...Mientras prendían el fogón y calentaban el agua para el mate, fui feliz con la *lamngen* Giovanna a colocar bajo la lluvia un cartel que decía “**Encuentro del Útero**”.

Mientras llegaban las mojadadas invitadas, nos invitaban al *nguillipun* [ahora sí]. La *lamngen* Violeta había encontrado plantitas en el camino, agradeciéndole a *Chao Ngenechen*. Las *lamngen* Giovanna y Violeta dirigieron la rogativa en *mapudungun* [yo sólo entendía *ñuke mapu* y *chaltu may*]...Ya en la *ruka*, sentadas en círculo alrededor del fogón, cobijadas en este vientre de la *ñuke mapu*, nos presentamos una a una, sin importar el tiempo lineal. El *kimün* de cada una era un regalo; *mapuche* y no *mapuche*, *ülcha* y *papay*, madres y no madres, ahí reunidas para hablar de y desde nuestro útero [también había *wentru* ¡no al separatismo!]. Recuerdo que hablamos de los caracoles y su *kimün* encarnado en su ser “*hermafrodita*”, que nos dinamitaba (como las personas intersex) el establishment binarista; y de la sanación del útero...Mientras rotaba el mate y algunas engullíamos *sopaipillas* recién hechas, **Pabla Pérez** (cuyos libros de ginecología natural y *lawen* había ojeado en Valparaíso), nos habló que **la ginecología natural es una ginecosofía**, es decir, “no es una ciencia de la mujer sino una sabiduría de las mujeres que emerge desde sus propios cuerpos, apelando a la recuperación de nuestro propio *kimün*” [al estilo Movimiento de las Mujeres de Boston¹⁹⁸, tan invisibilizado por la biomedicina y los mismos feminismos coloniales] porque nuestro cuerpo y nuestro *kimün* lo han usurpado los sistemas

¹⁹⁷ Lo cual es reafirmado por la *lamngen* Andrea, ya que algunas veces la madre o el padre durante el embarazo sueña con el/a bebé (Salazar, 2012), lo cual es relatado también por mi *lamngen* de viaje.

¹⁹⁸ Que aparece en los 70 (autodefiniéndose como movimiento por la salud de las mujeres), en un contexto de plena comercialización de la píldora anticonceptiva y de reconocimiento de los Derechos Sexuales y Reproductivos; emergiendo como una experiencia de resistencia ante los discursos y prácticas biomédicas que conciben el cuerpo de las mujeres como cuerpo reproductivo, y una alternativa a la medicina hegemónica, advirtiendo a las mujeres frente a la medicalización y educándolas para conocer y experimentar sus propios cuerpos y usar las tecnologías que tienen a su alcance. Éste planteó por primera vez el consentimiento informado, para controlar medicinas y tratamientos y pasar de *pacientes* a sujetas que deciden por sus propios cuerpos.

académicos, médicos y farmacéuticos [por fin pude comprender lo que significaba “la feminidad mapuche como una forma de resistencia cultural dentro de un fenómeno global”, poderosísima frase de la *lamngen* Daniela]. Así, cuando habló de las *inne-cesarias*; de “la píldora con apenas 51 años de existencia” que ha tratado de opacar al “*lawen milenario*”; “de recetas naturales usadas como *lawen del día después y abortivos*”; y “*de la menstruación como luna*”¹⁹⁹, recordé a las *lamngen* Daniela y Margarita y a Mari Luz Esteban (2004) con su propuesta de dejar de hablar sobre el cuerpo y empezar a hablar desde éste, rescatando los relatos de las propias mujeres en torno a sus experiencias e itinerarios corporales.

La *lamngen* Daniela me había compartido ya en nuestro *kiñe trawün* que “*domo es también una luna interna, por lo que naturalmente nuestros úteros se rigen por el ciclo lunar de 28 días*”: así el último día de luna es la menstruación, dando inicio a un nuevo ciclo y la luna menguante es tiempo de depuración. Por su parte la *lamngen* Margarita me había enviado antes de publicarse su artículo *Peküyen*, que resignifica el siguiente *piam* de origen de la menstruación:

Me contaron las tías viejas que el *kutran küyen* (enfermedad de la luna) le pasó a las mujeres porque una noche que había luna llena, quizás cuándo sería, en qué año sería eso, una niña salió a mear pa' fuera de la *ruka*. Ella no se dio cuenta que le mostró su *kutre* (vagina) a la luna. La luna le pegó una mirada tan fuerte que la castigó, por eso le salió sangre. De ahí dicen que viene el *kutranán* (acción de enfermarse).

Relato de la *lamngen* María Raguileo (Montecino, 1984:45).

Para ella, este *piam* tiene un sesgo judeo-cristiano que instala la idea de la sangre menstrual como mala y la menstruación como enfermedad, contraria al significado que revestía la menstruación en la cultura *mapuche*, para la cual “era un proceso conocido, que tenía cuidados especiales sin ser considerada una enfermedad. Involucraba transferencia de información y conocimientos por parte de las mujeres mayores a las niñas; incluso se sabe de ciertas ceremonias²⁰⁰ y regalos para la festejada, por parte de las familias de la comunidad” (Calfío, 2012:298) Además, plantea que la sangre menstrual es poderosa, rescatando el concepto de *peküyen*/te mira la luna o te está mirando o *küyentun*/hacerse luna como el acto de entrar al ciclo vital reproductivo y sexual de la mujer. Ya que la *küyen*/luna define muchos aspectos vitales (al relacionarse con las mareas, siembras, cosechas y la naturaleza en general), afecta y beneficia nuestras vidas, sexualidades y cuerpos, por lo cual en la cultura *mapuche* es considerada extraordinariamente benefactora (Curaqueo, 1990, citado en Calfío, 2012).

Asumiendo la relevancia de reencontrarnos con la *küyen* (como referente que nos influye), Calfío (2012) nos incita a volver al *peküyen*, al *küyetun*, a reconectarnos con nuestros cuerpos, ya que la descolonización comienza por nosotras mismas y nuestras relaciones. Por esto es que se permite *soñar*:

Me contaron las tías viejas que *peküyen* le pasa a las mujeres porque una noche que había luna llena—quizás cuándo sería eso—, una niña salió a mear pa' fuera de la *ruka*, ella se dio cuenta de la presencia de la luna. La luna también la miró, produciéndose una conexión profunda que selló un pacto benefactor y de poder para las mujeres en su vida sexual y en su menstruación, por eso la sangre está presente. De ahí dicen que viene.

Después del calentito almuerzo comunitario, ¡por fin!, ahí estaba la *lawentuchefe* y *pvñeñelchefe* **María Quiñelén**. Luego de ser presentada por su complemento, y con frases provocadoras y categóricas nos

¹⁹⁹ Para aludir a la menstruación en *mapudungun*, se ha difundido el término *küyen*/luna, por la relación entre el período menstrual de la mujer y el ciclo lunar (Calfío, 2012).

²⁰⁰ El *Ullchatun*/llegada de la menarquia, “reunión destinada a celebrar la llegada de la primera menstruación en las adolescentes *mapuche*” (Calfío, 2012:294).

contó que este año había atendido 22 partos naturales; que ella atiende “gestación no embarazo”²⁰¹; que “el hombre es solar, por lo que tiene 4 cambios al año y que la mujer es lunar, por lo que tenemos 4 cambios al mes y debemos tener la luna todas juntas”; y que el útero es “un templo sexual”, “el primer cielo, el territorio más sagrado, donde los wentru hacen su primera siembra (al gestar)”, y que sus “guardianes provocan enfermedades si elegimos mal a nuestro complemento”. Por eso plantea el “útero con conciencia (que hay que recuperarla)”; y que hoy éste, nuestra menstruación y cuerpo, los dejamos en manos de píldoras, perdiendo nuestro kimün y control sobre nuestro propio cuerpo y voluntad de elegir, por lo que plantea que “las multinacionales gobiernan sobre nuestra ignorancia” y que “si no sabes de tu menstruación no eres mujer, solo adulta, y si una mujer usa píldora es ignorante” [confieso que esto y otros comentarios similares me chirrearon].

Para finalizar algunas lamngen señalaron que “todxs hemos devenido transgénicxs, porque hemos sido intervenidxs vía vacunas (que hoy están generando retraso mental, déficit atencional y otras enfermedades (como lo sostienen las lamngen Giovanna y Daniela) y alimentación”. De allí que “la recuperación del territorio sexual implica recuperar el territorio alimentario”...Luego, me acerqué a la lamngen María para darle las gracias por haberme recibido en su consulta y explicarle mis múltiples idas al Cerro Blanco. No sé sí me reconoció, pero cuando vi que de una cara imperturbable pasó a regalar una sonrisa a otra persona, esboqué un chaltu may lamngen, sincero y aliviado [misión cumplida] y seguí mi rumbo de despedidas.

Mari trawün/10º encuentro...El Aborto: un pie forzado para tensionar la problemática de no ser problemática

La ñaña Andrea me contactó con la lamngen **Marilen Llancaqueo**, quien asesora la gestión de organizaciones mapuche como *Taihuel*, e indígenas como *Nahuelbuta*²⁰².

En cuanto al **ser mapuche**, señala “una vinculación emocional con lo que me hace sentirme mapuche”, entendiendo lo mapuche como “una manera de vivir en conexión con ciertas ideas de mundo, la dualidad, la reciprocidad, la manera de ocupar el espacio y el tiempo (que son distintos²⁰³); de mirar a lxs otrxs (como una mirada reflexiva contemplativa)”. Por eso crítica el “cuándo utilizar la categoría”, al estar asociada a “los apellidos”, reafirmado estatalmente “con este famoso Certificado de Calidad Indígena” o la tierra; y “la excesiva categorización de ciertos elementos tangibles para ser”, generando una “sobreidentificación con elementos que restan formas de ser, posibilidades, maneras de vivir satisfactoriamente siendo mapuche”.

Al respecto señala la **ciudad** y su “ventaja de flexibilizar lo que es ser mapuche, porque implica entender que no está asociado solo a un espacio”, recordándonos que “los derechos y todo el aspecto jurídico” vincula “con cierto territorio, asociado con tierra, lo que se convierte en una reducción más que en una posibilidad”, enfatizando (al igual que la lamngen Giovanna) que territorio “no es tierra”, sino “un fluir de elementos culturales, sociales”. Por eso, considera el “ir al sur” una “tarea importante, casi como de iniciación en el proceso de ser mapuche de quienes se crían y nacen en la ciudad”, pero, y en base a “la metáfora del neologismo, la manera de habitar ciertos lugares siendo mapuche, tiene que tener esa misma condición y sino también nos morimos”, relevando la importancia de “encontrar un lugar en la ciudad, en vez de estar anhelando, para ser mapuche, esa tierra del sur”; pues se convierte en “un arma

²⁰¹ Recordándome que “el parto es hoy casi enfermedad”, que “la palabra embarazada viene de embarazoso”, en vez de “tiene o está guardando un encargo, como se dice en el sur” (lamngen Beatriz).

²⁰² Que funciona en Santiago y en Cañete, Región del Bío Bío, trabajando en salud intercultural y ámbitos de producción sustentable.

²⁰³ “El tiempo es una noción cíclica que siempre vuelve, con lxs antepasadxs, a través del recuerdo o inarumen. Así es sabix quien sabe recordar o inarumenche” (lamngen Dagoberto).

de doble filo, que nos reduce, en vez de ampliarnos posibilidades de ser mapuche, y en realidad podemos ser mapuche en todos lados”.

Por eso plantea que *“el gran desafío que tenemos como pueblo”, es “tener el equilibrio para poder flexibilizar”, “que solo lo tienes cuando estás segurx de ser”,* porque sino *“te tienes que agarrar de todos estos elementos externos”* (ya sea la tierra, vestimenta o lengua), exacerbándolos; lo que no significa relativizarlos *“pero tampoco se trata de sentir que solo allí se es mapuche”.* También señala el rol político del *movimiento mapuche urbano,* que crea ciertos hitos políticos *“para poder ocupar espacios en la urbe”,* como *“el haber convertido el día de los pueblos indígenas en el día que corresponde al Wetripantu”* o el 12 de Octubre que *“en el sur no existe”.*

“Estamos en el momento en el que las problemáticas se han convertido en acción”

Si bien señala múltiples problemáticas, destaca que en parte nos estamos haciendo cargo de ellas, planteando la merma, amenaza y contaminación de los territorios *“y el salvajismo de un modelo de extracción no sustentable”* o disfrazado como el *“capitalismo verde”;* el recrudecimiento de la represión y *“la violencia, así como sin límite”* y en *“impunidad, como pasar tanto incluso sobre el estado de derecho”;* *“la manera cómo se ha construido la identidad y la manera de entendernos como pueblo”,* que decanta en una *“lucha identitaria, de recuperar lo que creen y sienten ser y de reconstruir eso que sienten que por mucho tiempo se perdió”;* y divisiones cómo las maneras de defender sus tierras (desde quienes critican la violencia de lxs encapuchadx, considerándolas *“técnicas wingkas”* o quienes creen que *“deberíamos estar todxs en la lucha armada y preparándonos como para una gran guerra y resistencia”*) o *“jóvenes profesionales versus lxs viejitxs”.* Para ella lxs primerxs *“se vinculan re poco con la gente, y al final se convierten en referente dentro de la academia pa’ lxs wingkas”,* explicándoles a éstxs *“como somos lxs mapuche”,* convirtiéndose *“en traicionerxs”* [o corresponsales para Occidónde, uno de mis principales temores en esta tesis]; y especie de *“círculo intelectual”,* que descartan palabras como etnia, reducción, comunidad u originarix²⁰⁴ porque *“nos colonizan o despolitizan”,* mientras lxs segundos siguen autodenominándose como tales, encarnando el proceso de colonización, compartiendo un episodio en que un *chachay* decía: *“mientras estaba hablando ‘nosotrxs como etnia’, y no sé porqué cresta estoy diciendo etnia si nosotrxs no somos etnia, pero es que esta palabra uno la tiene meti’a aquí en la cabeza”.* Aquí vemos *“su capacidad de darse cuenta”* y como su voz *“nos está hablando de todo el proceso histórico de colonización que hemos vivido”,* por lo que *“no es necesario hacer una charla sobre la colonización, es escuchar y entender”.* Al respecto, conversamos de *“las maneras más políticamente resistentes para autollamarnos”,* reafirmando el acuerdo unánime de pueblo; e *“indígena, porque en términos jurídicos y del derecho internacional es la palabra que se usa”,* y que permite *“ocupar un espacio jurídico, para establecer demandas internacionales”.* Así, hoy *“se usa el estándar jurídico internacional que es **pueblo indígena**”.*

En cuanto a las **domo mapuche,** menciona como problemáticas derivadas de la asociatividad con los *lamngen,* el no lograr un trabajo mancomunado *“sin tener que cumplir funciones reproductoras de lo mismo de la casa”,* cumpliendo un rol de acompañar, de hacer *“la comida, el mate”;* y el no tener *“demandas paralelas, por ende, la gran problemática es no ser problemática”,* no tener *“una lucha particular, sino las mismas que tenemos como pueblo”,* porque están centradas en *“la cultura”,* desde una idea *“esencialista, etérea, apolítica”* relacionada *“con la recuperación de cierto patrimonio ritual y sagrado”.* Si bien reconoce dirigentas *“muy potentes”,* lo han sido desde *“reivindicaciones generales”,* contra la dictadura o *“para la Ley Indígena”* (que no considera el ser mujer indígena). Por eso *“la principal problemática es aclarar o decidir que hayan temas de mujer mapuche”,* porque hay una

²⁰⁴ *“Porque no somos originarixs, estamos vivxs ahora, no somos el pueblo antiguo”.* Si bien, autodesignarnos *originarixs* además tiene el riesgo del esencialismo, ha servido para legitimar nuestros derechos territoriales y de autodeterminación, que estatalmente se han deslegitimado argumentando que justamente no somos originarixs de estas tierras (Millalén, 2006).

jerarquía de demandas, que impide que sean paralelas, como que hubiese “que completar éstas primero, ¡las del pueblo, las verdaderas!”, invisibilizando “los desafíos de cómo poder ser mujer mapuche”. Así:

“La gran problemática es no ser una problemática, no poder plantearse unas problemáticas propias desde el género, sumarse a la general y no poder plantearse diferenciadamente; si no es para ocupar un rol de reproductora de la cultura, no cuestionadora, súper reproductora, pasiva y que mantiene el status quo y que tiene que ver con las vestimentas, que vayan siempre vestidas y las joyas, como objeto de decoración”

Esto reafirma la invisibilización del luchar por nuestros derechos, planteando que la gran encrucijada es justamente “la encrucijada entre estar a favor de los derechos colectivos como pueblo versus los derechos de nosotras como mujeres”, pues no hay una conciencia colectiva de nuestros derechos, solo está un malestar “difuso, amplio, que abarca todo” que “todavía no se hace cuerpo, carne, que no tiene como el nombre” [como escuchar a la célebre Betty Friedan en sus aciertos] y que creen solo una “experiencia personal” o privada, por lo que “se victimizan” (ejemplificándolo con la queja porque sus parejas no las dejan usar métodos anticonceptivos “porque esa es la manera que él tiene de controlar y según él se va a meter con otro, a costa de que ella –que no quiere seguir pariendo más hijxs- siga teniendo hijxs”), pero sin entenderlo como un problema colectivo de mujeres, lo que me recuerda a la sabia Rigoberta Menchú señalando que “muchas mujeres se encargan de la problemática de otrxs, pero sin embargo la propia, la dejan de lado. Eso es algo que duele y que nos demuestra un ejemplo de que nosotras mismas tenemos que solucionar la problemática y no pedir que alguien la venga a solucionar porque eso es mentira (Burgos, 1992:246).

También señala la maternidad como fundamental en la construcción de la identidad de las *lamngen*, creyendo “que la mujer mapuche no se imagina a sí misma no siendo madre”, recordando que “una mujer que no tiene hijxs es sinónimo de enfermedad, es algo malo”; y que la maternidad “es un símbolo de poder y status, como de ocupar un lugar en la sociedad mapuche, que te da identidad”. No obstante, para ella **ser madre** “no es ni siquiera procrear” sino “un amor certero, profundo, único y sin miedo”, que “solo se siente cuando se es madre cuando se quiere”, por eso “es sobretudo un acto profundamente voluntario y que se decide y se quiere”, sino arriesga “convertirse en” lo contrario. En este contexto, entiende el **aborto o “no maternidades”**, como:

“Una decisión de emergencia para no ser madre en un momento determinado de la vida. No es un método anticonceptivo, sino una situación de emergencia, única, excepcional, que se tiene que optar cuando no se quiere ser madre”.

En cuanto al aborto en el pueblo *mapuche*, menciona la necesidad de distinguir entre “una cosmovisión oficial” discursada relacionada “con el proceso de colonización”, las iglesias, que penaliza el aborto, haciéndolo “tabú, secreto, algo que causa temor, rechazo” (sumado a las memorias abortivas desde la precariedad, marginalización y violencia “donde lxs hijxs son más bien un motivo más de empobrecimiento, marginalidad y vulneración que una bendición”); de una cosmovisión pre-colonización (recordando a la *lamngen* Margarita Calfío y dándome su e-mail²⁰⁵) más “abierto, flexible y diversa respecto a las posibilidades de la crianza de lxs hijxs y de la sexualidad”, intuyendo desde ahí que el aborto “era una práctica aceptada”, ocupando “**el lugar de la emergencia**”, “como un **acto médico**”.

Como argumentos culturales en contra del aborto, relata lo escuchado de las *papay* acerca del tener hijxs como sinónimo de salud porque no tenerlos “es una maldición, como un útero muerto, enfermo,

²⁰⁵ De quien recordaba hablar de la institución del matrimonio como pérdida de libertad e imposición del control masculino.

débil"; y tener más de unx "es sinónimo de bendición y respeto a la cultura y tradiciones", sino también es "maldición, por la dualidad" y un castigo al/a hijx únicx "porque luego esx hijx no va a poder hacer su vida (porque como se supone que la ley natural dice que lxs hijxs van a cuidar a lxs mayores que son lo más importante)". Como argumentos a favor piensa que "sólo podrían ir desde el lado de la salud de la madre" o terapéutico porque necesita "una argumentación médica", en la "lógica de priorización cultural de generaciones", y en "un contexto de peligro de la vida de la madre, se prioriza a ésta"; pero no "por el derecho o por la decisión".

Cuando conversamos de la posibilidad de asociar la práctica abortiva con *lawen*, como lo hicieron nuestras ancestas, cree que como demanda no tendría apoyo, o si se instalase como demanda, luego nadie se haría cargo. Sin embargo, recuerda la ventaja de estar en "momentos de transición, en donde se está debatiendo qué se quiere ser", lo cual posibilita el construirnos desde "una identidad más flexible", incorporando "todo lo que nos permita tener esa flexibilidad", que podría incluir "esa libertad y esa decisión" del aborto; más aún si se vincula con una práctica de nuestras ancestas, que además ofrece "una posibilidad y una respuesta al modelo invasivo *wingka* de entender el fin de un embarazo, que aunque algunxs no tengan rollos morales o éticos con eso, rollos con el dolor con su cuerpo lo van a tener", recordando lo doloroso físicamente del aborto *wingka* (que lo convierte en un proceso "castigador").

"Al final hablar del aborto es un ejemplo de tema más para empezar a llevar el malestar a la tensión y a la encrucijada para empezar a hacer cosas. El aborto es como tan femenino que es como un tremendo pie forzado para meterse en la tensión de las mujeres mapuche dentro de la reivindicación; pero es una metáfora de todo lo demás, porque al final ¡es todo!, es corporal pero también es simbólico".

Para finalizar, destaca la necesidad de debatir temas impostergables -o zonas de conflicto como las llama Calfío (2007)-, que se instalan como tabú, como "la sexualidad, los abusos, la violencia intrafamiliar"²⁰⁶, además del aborto; para dejar de privatizarlos como problema y pasar a enfrentarlos y hacernos cargo.

Pu trawün y pu nütram compartidas con mi Lamngen de Viaje

Yo decido.

Pienso, lucho, me organizo, deseo, me toco, disfruto, soy combativa, bailo, digo no, deconstruyo, sonrío, digo basta, decido, siento, hablo, intervengo, peleo, sueño, aprendo, soy sensual, enseño, me empodero, sororizo, soy feliz, amo, discuto, digo sí, me concienzo, construyo, supero, comunico, me valoro, odio, canto, cuestiono, soy independiente, vivo, reafirmo, soy mujer...[mapuche y madre]

Con estas palabras sacadas de un poster que adorna la *ruka* de mi *lamngen* de viaje, quisiera plasmar lo que ella me transmitió a lo largo de nuestros *trawün*; así como un intento de *ventanas* a su vida, desde el hilo de las categorías *encarnadas* que han acompañado todo este proceso autoetnográfico.

En nuestro *kiñe trawün* en el mentado café Colonia, me habló de su hijo, de su nombre y apellido *mapuche*; de su padre y su madre, donde nacieron, sus vinculaciones políticas, detenciones, exilio y viajes al sur con sus familias *mapuche* adoptivas, hasta llegar a su pareja actual, planteando casi a modo de bienvenida: "Si no conoces a tu familia, no te conoces", relevando su *küpalme* y su *tuwün*, así como invitándome a conocer el mío.

"Estaba pensando, esto es como cuando una se va a morir. Como una película, estoy viendo mi vida en blanco y negro"

²⁰⁶ Al respecto la *lamngen* Ana Millaleo (2012) plantea que *la intelectualidad mapuche* se ha focalizado en el llamado *conflicto mapuche*, descuidando otro tipo de violencia también cotidiana, como la basada en género.

Nuestro *epu trawün*, a mediados de mayo, fue en su lecho de enferma. Había agarrado un resfrío brutal, y no pudo avisarme que estaba imposibilitada para recibirme. Yo me sentía fatal por molestarla, pero sentada a los pies de su cama, sencillamente la escuché *como en una película*.

Yo decido. Y así me resumió sus encrucijadas vitales, aquellos momentos de tomar decisiones, para ella todas autónomas y viscerales, donde no cabe el arrepentimiento. Vinculadas con las categorías, aparece la decisión de viajar al sur sola, rehuyendo de turistas y mochilerxs y viviendo con familias *mapuche* (que hoy son sus familias adoptivas); el trabajar como educadora popular con mujeres, dándose cuenta que le faltaban metodologías prácticas para trabajar con ellas, sin desgastarse, angustiarse ni enfermarse por sus *“tragedias gigantes”*, decidiendo estudiar psicología; el embarazarse *“por condoro”²⁰⁷*, ante lo que decide abortar, decisión que plantea como *“totalmente mía”*, sin dudar en ningún momento, donde su pareja no tuvo nada que opinar y su familia apoyó en todo (*“hasta me pagaron”*); y el tener a su hijo maravilloso con 26 años, explicitando que si bien no fue planificado *“fue una decisión, porque perfectamente podría haber abortado de nuevo, como yo no tengo ese rollo [problema]. Cuando alguien me pregunta, yo siempre digo que es una decisión porque una siempre puede volver a elegir que no lo tiene”*.

Soy madre. Esta decisión de ser madre la eligió profundizar, contándome que soñó con su hijo *“y lo veía tal cual como era, y empecé a tener sueños muy fuertes, muy decisivos, y yo a los sueños les doy mucha importancia”*, sabiendo que *“era hijo incluso”*. Entre las muchas decisiones que implicó ser madre, destaca el colocarle nombre *mapuche* y su apellido paterno a su hijo *“para que no se perdiera”*, a pesar que legalmente solo es posible poner los apellidos de la madre en el pueblo *rapanui*²⁰⁸. Asimismo, entiende el ser madre como un *“criarlo, formarlo”*, transmitiéndole *“este orgullo o valoración por lo mapuche, pero súper desde la emoción y desde lo lúdico”*, al contrario de como lo hizo su padre con ella *“que nos enseñaba la cosa política, reivindicativa, qué Lautaro”*. De hecho hoy su hijo se ha convertido en el referente de *lo mapuche* en la escuela; y siempre dice *“mi mamá es mapuche, yo soy mapuche, mi abuelo es mapuche, a mi papá le caen bien lxs mapuche”*.

Me relata como hitos el primer *nguillatun* de su hijo a los 2 años y medio; así como sus encuentros con una *papay lawentuchefe*, abuela de uno de sus grandes *wenüy*, quien *“ve a través de la orina”*, solo habla *mapudungun* y una vez le dio *lawen* para reafirmar su útero, aconsejándole tener otrx hijx.

Me empodero. La única decisión que le costó tomar fue separarse del padre de su hijo, ya que *“le pesó la idea de la familia”*, y el círculo de la violencia, declarándolo como *“el único momento que he sentido cuestionada mi identidad sólo por ser mujer”*. Al respecto recuerda que su decisión de dejarlo era invalidada por su entorno, señalando la discriminación que viven las mujeres separadas (transversal en Chile como en el pueblo *mapuche*). En este momento ella sintió *“que no tenía derecho a separarme y porque era madre tenía que quedarme todo el rato con este señor porque era el padre de mi hijo”*. Pero dijo **basta**.

Reafirmo. En su relato aparecen muchísimos elementos que la vinculan fuertemente con *lo mapuche* como por ejemplo: los *pewma*, relevando uno con una *papay* y otro con un *kultrun*; sus viajes al sur, destacando el *kiñe*, absolutamente extraordinario, onírico, emocional, de un mundo y tiempo paralelo,

²⁰⁷ Expresión chilena, que significa por error garrafal.

²⁰⁸ Esto lo explica *“porque ellos lo pelearon, es que lxs rapanui son bien organizados, trabajan bien, no hay tantas disputas o sea igual hay, pero hay pocas en comparación a nosotrxs; esto mismo yo creo de ser una isla les da cierto sentido como de pertenencia y de unión que nosotrxs no tenemos acá, ellxs están realmente así concentradx y son 12 familias no más, entonces, claro, ellxs lo pelearon y lo consiguieron”*.

donde empieza a averiguar el significado de sus sueños, dándose cuenta que tenía que averiguar de su familia paterna, porque había un eslabón perdido...y aún cuando quedan cabos sueltos, al lado de su lecho está el tesoro del *kultrun* de sus *pewma* (que era de su abuelo paterno, y estuvo “*más de 40 años guardado*”, consiguiéndose una *machi* para que lo viera, quien le pidió que escribiera todo lo que sueña -lo cual ella ya hacía-). También destacan amistades *mapuche*, como un *wenüy*, que le ha permitido “*superar intolerancias ideológicas y prácticas*”, ya que luchan desde veredas opuestas, ella desde fortalecernos, cuestionándose “*cuál es el sentido de ganarse fondos si no sabemos cómo ocuparlos*” y él, desde “*cómo hacerle la pata al gobierno para conseguirse más fondos*” y la instrumentalización de las instituciones [y de las mujeres] aconsejándole a las *lamngen* para las reuniones oficiales “*ir bien vestidas con sus joyas porque eso hace presencia*”; y su *wenüy longko* y *lawentuchefe*, “*súper idolatrada y mística*”, pero con quien habla de la “*cotidianidad doméstica, como que al marido no lo aguanta, que quiere tener un amante*”, apareciendo la “*mujer y ya no sólo las yerbas y la sabiduría*”.

Soy mujer mapuche. En cuanto al “*reconocerse como mapuche*” me explicita que no ha tenido que transar ni vivir discriminaciones por los espacios en que ha transitado: en el exilio, “*éramos lxs mapuche, un motivo como de máximo orgullo*”, recordando que ahí empezó “*a decir yo soy mapuche*”; en su universidad “*era pro ser mapuche, era el tremendo plus*”, acordándose que a sus 18 años, un historiador brasileño le dijo “*tú sabes que en Brasil solo tienen sus apellidos los que no fueron esclavos porque los que lo fueron asumieron el apellido de sus patrones, y si ustedes tienen el apellido nunca fueron esclavos de nadie, ¿te das cuenta de lo que eso significa?*”, revelación que le permitió tener “*la sensación de lo ancestral*”, “*el honor de ser guerreros y la sangre y la lucha y la resistencia hasta el final*”; o con gente europea, sintiendo “*mucha valorización y respeto*” [recordándome el *nütram* con el *lamngen* David], y advirtiéndome que “*hay también todo este movimiento de volver como un objeto exótico, deseable el ser indígena, hay todo un marketing con eso*”.

Esta exotización también se la reflejó un *wenüy* francés, permitiéndole ver “*otros significados que tenía ser mapuche*”, vinculado con ser mujer; con los cuales ella ganaba espacio “*y no era por quién yo era, sino porque era mapuche, y nada más que por tener un apellido mapuche*”, al representar además a “*la mapuche políticamente correcta, la que va a calzar bien*” y la “*que puede ser el objeto de adorno, exótico y de deseo por ser mujer*”, como Pocahontas; no obstante, ser una imagen más asociada a ser *polinésica*, o *rapanui*. Así mucha gente le ha dicho “*pero no pareces mapuche*”, como si “*ser mapuche*” fuera “*algo más cercano a la nana*”, “*la india cochina*” [como la historia oficial colonial lo ha forjado].

Sin perdón ni olvido²⁰⁹. *Küla* encuentro, fines de mayo y *epu* días de temporal, así que entre lluvias y truenos me relató su infancia marcada por la dictadura, el miedo, la angustia, la desesperación, las torturas; la doble vida de su familia, las identidades falsas y clandestinas; la persecución y la desconfianza, destacando eventos vívidos, como el guión de una película, por ejemplo, la detención de su madre “*que aparecía como la cara visible de esta familia subversiva*”.

Me concienzo. Al hablarme de su familia, por la línea materna, aparecen figuras míticas y revolucionarias, como una tía matriarca, independiente, soltera, como “*ese perfil de mujer estilo Margaret Thatcher*”, explicitando la complejidad de “*estas dicotomías porque son mujeres que son muy liberales en el sentido que rompen el patrón de ser mujer en cierta época, pero muy conservadoras en cuanto a sus ideas, y parece que no hubiera contradicción en ellas en eso*”. También su propia madre, quien “*fue la 1ª en entrar a la universidad porque ella quería ser profesora y eran machistas mis abuelxs y como que las mujeres no tenían que estudiar, tenían que casarse, tenían que saber modas para coser*”.

²⁰⁹ Mientras escuchaba, escribía, leía y releía esta *nütram*, me emocionaba, me dolía, y me removía cada una de las palabras de mi *lamngen* de viaje, que también me han devuelto la esperanza y la certeza del *sin perdón ni olvido*, por lo cual así he decidido titular este *trawün*.

ropa y casarse”, pero ella estudió, y se fue de la casa además no casada, se puso a militar y *“empezó a ser dirigente”*. A su vez, aparecen figuras que nos enrostran las discriminaciones sociales de la época como *“hijxs naturales, ilegítimxs”* y *“oficiales”* [cómo no recordar el clásico *Madres y Huachos* de Montecino]; o realidades sociales como varias experiencias abortivas, inclusive ¡en plena dictadura!

Por la línea paterna, nombra a su bisabuelo *“puelche”* [del lado *argentino*]; y su abuelo, que *“era paco, un mapuche que había renegado de su condición de mapuche, que se arrancó de la comunidad”*, muy pequeño, y cuando regresó *“se compró unas tierras en el sur”*, en la Región de la Araucanía, entonces *“es como un tuwün que no tiene asidero ancestral”*. Él *“no les enseñó nada de mapudungun a sus hijxs, lo consideró que era una lengua discriminada, entonces no les dio ningún sentido de pertenencia; y a todxs sus hijxs los educó como profesor/a normalista”*, porque en la *“época de Pedro Aguirre Cerda había toda una mirada de formar a nuevxs profesores, y lxs mapuche a lo que podían aspirar era ser profesor/a normalista”*. Solo su padre, *“se reveló a esa tradición”*, y se fue a estudiar a Valparaíso. Sólo volvió al sur *“después del golpe buscando refugio”*, pero no se ha reencontrado con su familia por los malos recuerdos de su infancia. En general, su familia paterna no tiene acercamiento a lo *mapuche*, por lo que la define como *“aburguesada y awingkada”*. Empero, su padre se *“vincula al mundo mapuche desde la Izquierda”*, por eso lo define como *pro mapuche*, desde lo *políticamente correcto*.

Recuerda que su *“mamá siempre sintió el amor por lo mapuche, pero siempre se sintió discriminada y rechazada porque era wingka”*. Por eso se ha acercado a las mujeres no *mapuche* de la familia, recordando conversaciones en que éstas *“hablaban de sus hijas (que en este caso éramos nosotras), ‘que se les notaba que eran sangre mapuche, cabeza dura, porfiadas, rebeldes’”*; o de sus parejas *mapuche* como *“vamos a tener que dejarlos porque son porfiados, machistas, cabezas duras, cura’os. Éstas cosas que la mujer wingka diría que serían los hombres en general, para ellas ‘son mapuche’”*. Es decir, los estereotipos comunes a todos los hombres los *“trasladaban a nosotras”*, pero encasillándolos en el *ser mapuche* prejuiciado.

Recuerda que lo *mapuche* en su niñez cotidiana, era que para las actividades del colegio *“nos vestían de mapuche y a mí no me gustaba nada”*, porque ¡era para las fiestas de disfraces!; que la *lamngen* Beatriz [may/sí, ella misma] les *“enseñó a bailar”*, sintiéndose utilizada; ir a un *nguillatun* en Cerro Navia; y ser en el colegio *“la voz de resistencia cuando nos enseñaban”* la historia oficial *“porque mi papá me lo había enseñado”*, donde *“todos estos eventos e hitos que estaban en la historia oficial él me los había dicho al revés”*, invirtiendo los papeles de héroes/buenos y antihéroes/malos.

Deconstruyo. Recuerda que a sus 22 años rompen a nivel social la visión victimista de lxs *mapuche epu* figuras famosas: un estilista y una top model, y a nivel personal, su propio padre, quien podría representar la imagen *“del empresario mapuche”*; compartiendo todxs un ser *“personajes políticamente correctos para el sistema”*, que son bienvenidos *“porque al final a todxs les convenía aparecer abiertxs y tolerantes con este tipo de mapuche”*, que *“les va a servir”*, no como el/la *“mapuche que va a estar hablando todo el rato de la tierra”*. Y paralelamente, *“están las hermanas Quintreman con toda la lucha por Ralko”*, por lo que en ese momento decide preguntarse *“qué lugar quiero ocupar yo en este movimiento”*, e inicia como *outsider* un camino personal de clases de *mapudungun* y luego el viaje sola al sur que le permitió la desidealización de lo *mapuche*, ya que:

“Tenía el maltrato y la violencia que lxs otrxs ejercían contra nosotrxs, pero no la que ocurría adentro”

Apareciendo *“todos los dolores juntos”* y *“todas las historias se repetían”*, historias de violencia basada en género como el abuso, maltrato, incesto, embarazo adolescente, abandono; alcoholismo; *“el machismo horroroso que les hacía asumir que nunca más iba a poder tener una pareja (una mujer de 30*

años) porque la habían abandonado, y en el pueblo no lo aceptarían”; y el uso a escondidas de métodos anticonceptivos [tal como lo planteó la *lamngen* Marilen].

Ya desde la *unifersidad* trabaja con mujeres indígenas, recordando como muchas organizaciones nacen y viven *por y en* la lógica de proyectos de la CONADI, que las empantana en “un círculo vicioso, de ir a puras feritas y tocar el kultrún y venderse como producto exótico”, que le enrostró “toda la dicotomía de nuestro pueblo” instalada en un círculo vicioso víctima/mapuche-victimario/Estado, ya que el Estado “sólo les da este lugar de reconocimiento”; sumado al ser mujer indígena “que se sobrevictimizan”, cumpliendo el papel monolítico que les reconoce el Estado (de “la nana maltratada”; “de la mujer con conflictos con sus maridos e hijxs”; y de “la figura exótica de ser machi, sanadora y espiritual”. Así, asumió desde ese momento una posición ideológica para resignificar ese malestar y cuestionarlo, tomándose como misión “hacer ver que estamos en este círculo vicioso y que tenemos que romperlo”. Es decir, hizo carne el lema de lo personal como político y teórico, pues “no sólo tenía una tarea y un deber ideológico con otrxs, sino que tenía una tarea y un deber conmigo”, de “traspasar esta enmarañada red de malestar desde la que nos paramos como pueblo” y cuestionarla.

Explicita que desde su posición situada como “víctima de la Dictadura”, con carnet de víctima [como el famoso certificado de calidad indígena, que yo también tengo...como *disciplinada india con papeles*], que ya con nombrar *víctima, calidad indígena, paciente, cliente* [rememorando al *lamngen* Sergio] el Estado te encuadra y te disciplina desde ese único lugar de reconocimiento subalterno; y te empuja a forjar tu identidad (como grupo *reprimido*) desde una identidad frágil, adolescente y rígida (como diría Boas). Esto trae como consecuencias el percibir y catalogar todo como blanco o negro, sino eres acusada de traicionera, sin aceptar lo que se sale de este binarismo establecido (como lxs *lamngen* gay o lesbianas); y el fundamentalismo, sino eres acusada de relativista (ante cualquier cuestionamiento); y el doble enviciamiento femenino versus el hombre que al menos puede decir *yo mando*.

Creo. Ya que *mapuche* es para algunxs un credo, me cuenta un *encuentro de los pueblos* en que se evidencia que no somos ascetas ni místicxs, sino profanxs, corporales, viviendo la espiritualidad en la cotidianidad, en lo que occidentalmente se conoce como *animista*, definiéndose como tal y señalando como momentos de espiritualidad los sueños, los ritos, los libros y los encuentros cotidianos, sin establecer “jerarquías de importancia y de prioridad” “si es un animal, una persona o un sueño”.

Me cuido. En su itinerario de sanación, y el de su familia, se aprecian la coexistencia de los *küla* sistemas médicos planteados por la *ñaña* Andrea (2012a): el biomédico, explicitando que es “peor el remedio que la enfermedad”; el natural en base a yerbas; y el *mapuche*, con sus agentes de salud. “Desde el sistema biomédico *mapuche*”, explicita “que las yerbas las tenía incorporadas” sin saber que eran una práctica *mapuche*” y tomar agua como limpieza y purificación [¡y yo también!, de hecho en nuestras *nütram* siempre nos acompañó el *lawen*]; y la importancia que le da a la orina y a los sueños; ya que “toda la medicina *mapuche* gira alrededor de la orina, esa es la principal herramienta de diagnóstico que tienen las *lawentuchefe* y las *machi*, es como su examen de sangre; la orina y los sueños, desde ahí lo ven todo y a las dos cosas le doy importancia”. En cuanto a los sueños destaca que:

“Los sueños en el pueblo *mapuche* son el principal recurso de autoconocimiento; de hecho, es la única manera de comunicarse con lxs antepasadx; luego, es la única manera de sanación, es un método para sanar a otrxs, la *machi* y la *lawentuchefe* trabaja a partir de los sueños, es como su única vía, así como que la orina es lo que le pide al/a paciente y su recurso es el sueño y si ella no lo sueña, no es. El sueño es vital para entender toda la cosmovisión, todas las prácticas médicas y toda la religiosidad”.

Frase que nos demuestra que los mensajes y conocimientos recibidos a través de los *pewma* “tienen un sentido profundamente religioso y generalmente tienen repercusiones concretas en la vida real”

(Curivil, 2002:34, citado en Salazar, 2012b:51) anunciando sucesos que devendrán; sugiriendo diagnósticos, posibles medicamentos y las razones de las enfermedades; y orientando el actuar (Oyarce, 1989, citada en Salazar, 2012b). Por eso son “*el tesoro más importante*” del pueblo *mapuche*, distinguiéndose buenos y malos, sueños y *pewma* “*los que te dicen cosas*”, habiendo distintas versiones, desde contarlos siempre como nos recuerda la *lamngen* Kuanita o Oyarce (1989, citada en Salazar, 2012b) o contar algunos o contarlos en la mañana (Montecino, 1999). No obstante, siempre se cuentan sin entrar en detalles porque “*es tan importante que es muy reservado*”, aportando a nuestra categoría ética-política de la reserva de saberes. Y claramente el hecho que la “*persona que tiene el rol de sanar o como de llevar la espiritualidad de su comunidad, todos sus sueños son pewma, todos le quieren decir algo*”. Por eso mi *lamngen* de viaje plantea la sabia frase de: “*No me imagino el pueblo mapuche sin sueños, es su sustento, es su base*”, pues “*no se toman decisiones sino se han soñado antes. Primero el sueño y después se decide, después se elige*” [este **sueño, luego se decide**, subvierte toda la cosmovisión occidental, cartesiana binarista, ya que no solo es quitar la hegemonía del pensar valga la redundancia hegemónico-positivista, sino también el individualismo porque no es Pienso –yo-, luego decido –yo-, sino que *se decide* en pos de la comunidad, de un nosotrxs...*afafan*].

Sororizo. Cuando hablamos de sus más de 10 años trabajando con mujeres desde la institucionalidad que depende de las “*primeras damas*”, me relata como “*iba cambiando también el perfil, desde una Martita Larraechea, que era clase de peluquería y bordado para que las señoras se vieran bonitas para sus maridos*”, “*hasta cursos de dirigencia que tenía el gobierno de la Bachelet*”, que nos enrostra la imagen de mujer que cada política gubernamental *patenta*, dependiendo de lxs gobernantes de turno [no obstante desde mi experiencia en SERNAM, la imagen monolítica de las mujeres casi no permite fisuras, y si aparecen se comprenden desde la abyección butleriana y se abordan desde el feminismo imperialista *heterowingskapatriarcal* de la igualdad que tanta injusticia sigue creando]. No obstante, en esta experiencia, logra ver a su mamá como mujer; y se tomó “*en serio a las mujeres*” brindándoles espacios de prácticas profesionales, luchando contra la corriente asistencialista.

Construyo. Sin saber cómo, desde el 2011 forma parte de un movimiento de líderes/as indígenas de alrededor de 200 personas, que es definido por ella como “*un eterno trawün autoconvocado*” vinculado a actividades urbanas y “*quizás más oficiales*”; que trabaja por comisiones para “*que desde ahí salgan directivas para incidir en las políticas públicas*”; y cuya actividad más visible ha sido la campaña para evitar el genocidio estadístico en el CENSO 2012 [gracias a esta *nüttram* y a la *ñaña* Andrea, todos los días esperaba que me censaran para contestar desde la resistencia].

Discuto. Aun cuando ella no ha sentido “*dificultades para participar por ser mujer, joven, vivir en la ciudad o estar afuera*”, señala que en el pueblo **mapuche** existen jerarquías que generan dificultades, cruzadas por edad, género y la categoría urbano-rural “*rara y ambivalente*”. Por ejemplo, el espacio político sigue siendo masculino (que excluye a las *machi* entendiéndolo como “*espacio en trance*”, no político, sino espiritual), salvo en mujeres urbanas, quienes rompen el rol de madre, trabajando como nanas o ejerciendo cargos de liderazgo. Esto se entiende por la jerarquía de *wentru* del campo y *chachay*, que silencia e invisibiliza a las mujeres rurales, quienes están siempre en la organización y en la cocina, lo cual se podría comprender desde el pertenecer a un *lof* u organización familiar en que eres mujer de la parentela, reclusa al espacio privado de lo familiar (no público de lo político).

No obstante lo anterior, esta jerarquía se derrumba en el espacio urbano, donde no se respetan las dinámicas familiares, sino organizacionales, sintiéndose lxs *longko* o *chachay* del sur inferiores (como que tuviesen “*menos recursos, conocimientos, capacidades*”, por eso plantea que hay que hacerles *couching*) a muchas *lamngen* dirigentes, quienes se han formado “*en lo urbano, o sea, significó salir de sus comunidades*”, agregando otro elemento además del migratorio como potencialidad, el suspender

su rol materno (al dejar a sus hijxs en el sur). Empero, la discriminación a la mujer reaparece en las dinámicas internas de las comunidades y organizaciones, explicitando que:

“Me carga que siempre tengan a las lamngen como de sirvientas, sirviendo el mate y las sopaipillas”

Esto también se reproduce en Santiago, aun cuando *“es más simétrico”*, recordando un *trawün* de 100 personas y *“ningún hombre mapuche hizo ningún acto mínimo de poner una cuchara”*, ayudando un *rapanui* *“que era un hombre ya mayor”*, diciendo las *lamngen* *“hay que buscarse un rapanui, estamos puro dando la hora con los mapuche”*, reclamando que *“siempre pasa lo mismo, como que en estos espacios las mujeres quedan en la organización y los hombres se quedan hablando”*.

En cuanto a la categoría de lo rural *“existe como una autodefinición y una autoconcepción de que lo rural es malo”*, y la ve como una *“categoría en proceso, adolescente, que ya no es lo que fue y tampoco sabe lo que va a ser. Entonces, o vives del recuerdo, de lo que se era antes y eso obligatoriamente implica pérdida (de tierra, de los valores, del campo)”*, generando *“una nostalgia, una eterna saudade de algo que existió”*; y *“un futuro totalmente incierto, angustioso”*. Esta categoría en las comunidades *mapuche* está cruzada por el tema identitario, que también está en transición y *“conflicto existencial constante, de ser un poco víctima y un poco héroe”*; planteando una resignificación de lo rural, como oportunidad y recurso potencial *“porque la ruralidad todavía no es; no es algo que dejó de ser, no es una pérdida de alguna riqueza que existió, sino que es algo que puede ser lo que quiera, que todavía puede ser”*.

Consecuencia nefasta de concebir el campo y la urbe desde la pérdida (porque como hemos visto en este devenir autoetnográfico el/la *mapuche* urbanx *“siente que lo perdió todo (la lengua, la tierra, las tradiciones, el lawen)”* mientras el/la *mapuche* rural plantea que *“aquí no tengo nada, estoy aisladx, no me llegan los fondos, no me informan de nada”*); e influenciado por haber sido insertxs a la fuerza en una cultura chilena que compite por ser el/la peor, el/la más sufridx o más víctima, es reafirmar *“este círculo víctima-victimario porque él/la que es más víctima merece más reconocimiento, y el reconocimiento es para reencontrar su identidad, pero una noción de identidad tan rígida y estática, que por supuesto que nunca la van a encontrar porque no existe, y eso es súper desesperante y frustrante”*. Es una búsqueda de *“un reconocimiento en el otro, en este caso o el Estado o la subvención o en el wingka”*, *“como el/la verdaderx mapuche, legítimx ostentador/a de la cultura y del pueblo”*, para definir *“quién merece el reconocimiento, la subvención, la reparación histórica”*, una competencia viciosa que al final es *“un modelo súper colonizador”* que nos instala en la posición de víctimas necesitadas de *asistencia* [instalado por las políticas estatales neocoloniales-neoliberales, ya que como víctimas, dejamos de ser *mapuche* políticamente incorrectxs, insurrectxs, indisciplinadxs, rebeldes, agentes y pasamos a formar parte de *lxs pobrxs de Chile*, a quienes tirar migajas asistenciales, tratándonos como menores de edad y necesitadxs, a quienes ofertar apoyos y subsidios estatales].

Aprendo. *Meli trawün*, fines de mayo, nuevamente en su lecho de enferma, escuché sus itinerarios y trayectorias corporales, emergiendo sus significados del cuerpo y de la sexualidad. Aquí destaco su conexión con la *küyen/luna*, enmarcando los síntomas *pre* y *menstruales* en que *“una tiene un ciclo constante, todo gira”*, enfatizando que *“lo peor es si la luna llena no se me junta con el ciclo como con la parte premenstrual, como que tengo dos premenstruales, solo que una es de la menstruación y la otra es de la luna”*. Por otro lado, a pesar de valorizar las *pastillas* por la certeza y planificación que dan, también significa el dejarlas para reencontrarse con su cuerpo y conocerse; proceso iniciado en el transcurso de nuestros *trawün*, por lo que nos alegramos ambas cuando me contó feliz que le había llegado *“la menstruación el mismo día de la luna llena”* [¡y yo venía del taller de ginecología!], explicitando *“o sea, dejé a mi cuerpo sin pastillas y se alineó con la luna y era como ¡wuaa, esto es maravilloso!; y no tenía que llegar pero con la lunita, inmediatamente”*.

En cuanto al **aborto**, explicita que *“siempre consideré que el aborto era una posibilidad y una decisión, no un control de la natalidad, sino como una posibilidad y una decisión en situaciones extremas en que una mujer podía decidir como terminar un embarazo”*, recordándonos que *“en esa época no se hablaba ni de la pastilla del día después”*. Ya que en su familia materna hay una visión similar del aborto, así como varias experiencias abortivas, cuando decidió autónomamente no ser madre, se abrió el tema, volcándose *“todxs en campaña para encontrar a alguien”*, recordando la sabiduría del médico que la atendió, que se plasma en varias acciones como decirle que una mujer *“puede ser madre como no serlo”*; y no colocar *“los altos parlantes en la ecografía”* para no escuchar *“el corazón”* (porque sino induce e instala la duda [y te cala el alma]).

En cuanto a la figura de pareja, ésta se esfuma, explicándolo desde *el género* y el rol de proveedor. Como en este caso su familia costó el aborto, cree que eso lo inhabilitó *“como hombre”* por lo que *“se retiró de escena”*. Al respecto señala el reclamo de los hombres respecto a *“la posición compleja”* de *“no saber qué hacer”* en que les dejamos, al preguntarles *“qué hacer”*, ya que sienten *“que la respuesta que den es mala porque si ellos dicen ‘tenlo’ es como ‘no poh, por qué me estás obligando si es mi vida’; pero si ellos dicen ‘no, en realidad no lo tengas’”,* también; y si dicen *“bueno, lo que tú quieras”*, peor *“porque es como ‘te estás lavando las manos, no estás haciendo nada’ ”*; emergiendo como encrucijada así como desafío el dilucidar *“qué papel juega el hombre en esto”* porque *“como que no ocupa ningún lugar”*. Por eso la situación *“se convierte en melodrama porque el loco [la pareja] como que no atina [no responde], porque es como a la fuerza, porque ella se siente sola, porque nadie la apoya, no por la decisión misma”* [temazo para los estudios de género y masculinidades].

En cuanto a la intervención misma, enfatiza lo físicamente doloroso y lo fisiológicamente violento, porque *“al final lo que están haciendo es inducir un parto, así en su versión más cruda”*; recordando *“la sensación de mi cuerpo intervenido”* y de preguntarse *“¿le estaré haciendo daño a mi cuerpo?, y eso me daba pena, violentar a mi cuerpo”*; y cuestionando:

“Por qué nadie como que detalla o explica lo que de verdad duele físicamente. Nos centramos en tantas cosas, nos damos pajeo y no hablamos de lo básico, como para que una mujer se prepare, que te da un dolor espantoso y es como muy violento porque no estás preparada para sentir dolor”

Dolor que piensa que una mujer que ha parido podrá asimilarlo mejor (por el parto), pero que una que no ha parido antes *“no tiene dónde clasificar la experiencia de dolor que estás sintiendo, entonces es como un dolor brutal, violento, desconocido”* [cómo no recordar mi propia experiencia abortiva sumada a la de otras *lamngen*]. Al respecto me habla de una *wenüy* que fue al mismo médico y que estaba enojadísima porque nadie le había dicho *“que dolía tanto”*, recalando que *“tanto pajeo mental de otras cosas, le venían hablando como de la decisión, de ayy, de la emoción y no sé qué, pero no de lo concreto, que ¡la wea duele!, ‘todo lo demás’ decía ‘jes paja mental!’, ‘eso es lo único que hay que saber, que duele, para estar preparadas”* [afafan por ti, por mí y por todas mis compañeras...Y evitar este dolor físico...Otra razón para reivindicar el aborto vía *lawen*].

Después de su aborto tomó conciencia que *“era excepcional y una situación extrema”* porque *“antes de, yo lo veía como ‘ay, sí es abortar nomás, da igual; si hay que abortar, se aborta’; como que pensaba que uno podía abortar muchas veces en la vida; como que luego del aborto tomé conciencia que de verdad es doloroso físicamente y que fisiológicamente es súper violento”*. La decisión de abortar también le ha marcado *“en esto del tomar decisiones”*, porque *“el tema de lxs hijxs, el tenerlx o no tenerlx es lo más extremo en términos de decisiones porque es como ‘o traes un/a hijx al mundo (que es algo súper tangible y real), o no llega esx hijx al mundo’, es que como que no hay caminos paralelos”*. Por eso la señala como la decisión *“más fuerte y extrema en términos de lo irreversible”*; ni *“hay hecho más*

concreto, real, corporal, físico, absoluto, de lo que es tomar una decisión; entonces para mí significó esa valentía de las decisiones que se toman” “y eso también es madurez”.

Celebro. Como fechas conmemorativas plantea el 1º de mayo, el 11 de septiembre y el 8 de marzo; y un sin número de rituales cotidianos, destacando como ritos familiares-nucleares el *Wetripantu* y los *Nguillatun*. A partir de sus relatos me fue mostrando cómo va encarnando diversas luchas, claramente desde una perspectiva interseccional [tan olvidada y tan deseada a la vez, más allá de los feminismos].

Sueño. “Lo que a mí me gustaría de verdad y mi sueño es el poder trabajar con mi pueblo, que ese fuese mi espacio de experticia y de aporte y de vida. Desarrollar y alinear mis capacidades, mis habilidades, mi ética y mi título en pos de eso; y poder integrar la pertenencia indígena con la pertenencia al ser mujer y lograr esa compenetración y ese sentido”. Al hablar de este sueño [compartido] (que también es una certeza), aparece tras bambalinas la utopía del retorno, que choca con su imaginarse “en movimiento”, por ende, “no puedo visualizarme ahora viviendo en el sur porque eso significa para mí –en esta fase vital- como una reducción y un estancamiento”, mostrándonos como se puede ser *mapuche* y querer aportar desde ahí, pero sin optar por retornar, al menos en un momento vital dado.

Wetripantu

El viernes 23 de junio, feliz me fui con mi *wenüy* Yenny a mi *lof*, a mi familia paterna en Coilwue, cercana a Arauko...Antes habíamos estado tomando *oncecita* con mi *ñaña* Vivi y su hijo Niko, que ya era todo un *wentru mapuche*. Hablamos del movimiento, de las divisiones, de las maneras de lucha, de su abuelo paterno con quien aprende *mapudungun*, de como a nuestrxs *lamngen* ya no solo lxs matan y encarcelan sino que lxs cercenan, lxs invalidan para la lucha y para el trabajo, lxs matan en vida²¹⁰, y que ante esa realidad algunxs preferían incorporarse en la lucha con todos sus bemoles, en vez de seguir escribiendo desde la seguridad del escritorio para un público generalmente ya *entusiasta*...Con estas palabras en mente viajé, pensando en este nuevo ciclo de resistencias...

Y nos reencontramos entre palabras en *mapudungun*, videos, libros y canciones *mapuche*, los *copihues*, las forestales y la biomasa, las gestiones que han hecho como comunidad y anécdotas de tomas del camino “de pinos y eucaliptus”. Mientras lo miraba, la biomasa me pareció desoladora, como una metáfora de la reducción y colonización depredadora. Si bien entendí, los restos de los árboles que se talan son recuperados para hacer combustible, mientras las máquinas arrastran y arrasan no solo con los restos de pinos y eucaliptus, sino con todo...

En este escenario le conté a mi primo Pablo mi tesis y que había encontrado varias versiones acerca del aborto, y él me dijo sin más “la versión es una sola: la mujer es dueña de su cuerpo y de su libertad”... Cuando nos despedimos con un *pewkayael*/adiós *lamngen*, el *chaltu may* iba por eso y por todo.

Cuando llegamos a la *ruka* de mi tía Kuana, me pareció casi surrealista ver una de las máquinas bioasesinas con lxs *pichiwentru* y *pichidomo* jugando arriba de ella, pero la explicación era simple: muchxs *lamngen* trabajan para las forestales [claro, como muchxs *lamngen* son pacos/policías, al ser unas de las pocas fuentes laborales para lxs *lamngen* del sur²¹¹], así que uno de ellos dejaba la máquina

²¹⁰ Ya que hoy con Piñera no se aplica la Ley Antiterrorista, sino la común, que permite asesinatos, balazos, golpes a niñxs y mutilaciones. De hecho, la muerte del carabinero Hugo Albornoz ha sido tergiversada comunicacionalmente, planteando que ya no es demanda mapuche sino violencia generalizada. Es decir, o te neutralizan o te eliminan por resistir al proceso *gore* de acumulación de riqueza (Carrasco, 2012).

²¹¹ De hecho las forestales bajo el subterfugio de la “política de buena vecindad”, cooptan a *lamngen* a cambio de trabajo asalariado temporal o permitiendo el acceso a sus predios a recolectar frutos o leña, siempre y cuando la demanda territorial cese -Huenchuman, G. Quiñimil y Puentes (en preparación)-.

ahí en la *ruka*. Una gran lección de apoyarnxs desde la vereda que estemos (porque no todxs toman las mismas decisiones, por mil razones, y esa diferencia no tiene porque ser motivo de no ayuda).

...Mis *deya* contando sus monedas antiguas de plata para participar en un taller de joyería; Paula, la primita, con su indumentaria *mapuche* y hablando con su *chaw* [mi primo Sergio] en *mapudungun*; mi primo José, que como dirigente de la comunidad "*Kudawfe Peñ*"²¹² me invitaba a formar parte [¡may!]; mi primo Pablo mostrándonos libros y videos con los *Eltun/cementerios* con nuestrxs ancestrxs mirando hacia el mar; saber que una tía materna de la tía [abuela] Tato era *machi* [mi bisabuela], que a los 15 años a su padre [mi abuelo] le quemaron la casa para quitarle sus tierras (obligándolo a ser mediero y *trabajarle* a lxs ricxs), que hoy las tienen latifunditas y Bosque Arauko, aun cuando viajaban a Santiago para que se las devolvieran²¹³ [los juzgados de indios ¿no?...]...el peso de nuestra historia, que a pesar de todo, resiste, porque:

PETU MONGENLEÑ, PETU MAPUCHENGEN
Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche

²¹² Compuesta por 25 familias, fundada en la localidad de Coilwe-Anguilas en el 2003 -Huenchuman, G. Quiñimil y Puentes (en preparación)-. Al respecto es importante reparar que la ley indígena busca homologar la comunidad a la Junta de Vecinxs urbana, ya que para constituirla con personalidad jurídica, ésta se debe inscribir ante notarix del Registro Civil o Secretarix Municipal; levantar un acta con los estatutos; y elegir una directiva (Salazar, 2012b).

²¹³ Huenchuman, G. Quiñimil y Puentes (en preparación).

VI. CONCLUSIONES PARA EL NÜTRAM

Caminando bajo el *antü/sol granaino*, justo en el cruce de *Gran Vía de Colón* y *Reyes Católicos*, rememoré todo el peso de la colonización, que ha permeado transversalmente este viaje autoetnográfico, incitándolo aún más a descolonizarse.

Para ello, y como *temporera de la academia*²¹⁴, he tomado en préstamo medios occidentales hegemónicamente colonizantes, para darles la vuelta, como la lengua castellana, la historia, los derechos humanos, las organizaciones, los feminismos, la academia y este texto; y para desde ahí/aquí protestar, resistir y deconstruir las categorías que sustentaron esta investigación, así como mis prácticas investigativas. Ambas, al basarse en el imaginario occidental, vivieron *la crónica de una muerte anunciada*, lo que me implicó resituarme, ya que el juego de espejos del trabajo de campo, reflejó mis iniciales sesgos etnocéntricos. Así el devenir de mis objetivos y metodología, mutó de un acercamiento etnográfico basado en *informantes clave*, objetos de estudio, para satisfacer mi afán epistemológico y responder a una exigencia académica que me situaba en la posición de corresponsal para *Occidónde*; a uno autoetnográfico, basado en *trawün* y *nütram* con lxs otrxs que también son mi nosotrxs, resignificando la otredad como *lamngen* y compañerxs de viaje, que me impele a visibilizar la co-autoría de lo investigado, a devolver el *kimün* compartido, y a responder el *para qué diablos sirve esto* a mi pueblo, porque *may*, por fin he recuperando mi conciencia de pueblo.

Este primer resultado, ha implicado resituarme como mujer y *mapuche*, y también como *mapurbe*, ya que como producto del despojo sistemático del Estado y del capital, las memorias y *kimün* de mi pueblo, me eran ajenas. Si bien, no soy lingüista, ni historiadora ni antropóloga (y jugar a serlo es irresponsable), en este proceso autoetnográfico (y asumiendo los errores y sesgos producto de mi ignorancia y mi formación *heterowingkapatriarcal*, insertos en mi ser colonial, que no obstante, lucha por descolonizarse) he iniciado mi proceso de recuperación del *mapudungun*, de contra-memorias y luchas de mi pueblo-nación *mapuche* y de las *domo mapuche*, desde mis coordenadas bio-geo-políticas como nacida y criada en *santiagóniko wekufe maloliente*. Si bien, muchxs *lamngen* y usted lector/a se preguntará porqué no trabajé con mi *lof*, la respuesta deviene de mi necesidad de construirme como agente de cambio en los espacios en los que transito (como sujeta transfronteriza que me he forjado), ya que hoy más que nunca me siento en deuda con mi pueblo y con mi comunidad, deuda que no puedo dejar de concebir desde la triple militancia como *mapuche*, de origen proletario y feminista.

Esta triple militancia permea mis intentos de descolonización, en terrenos de disputa como *la cultura, la ciudad y el cuerpo*, en el campo de batalla de los poderes hegemónicos y las resistencias contrahegemónicas, que me han permitido fracturar imágenes monolíticas, heteropatriarcales y coloniales de las categorías en cuestión; para empezar a hablar (como lo recuerda sabiamente el *lamngen* Enrique) *de y desde culturas, ciudades y cuerpos* desde un horizonte de descolonización para la autodeterminación.

En cuanto al *ser mapuche*, desde mi propio proceso en diálogo con mis *lamngen*, observé el paso de posiciones identitarias rígidas basadas en un fundamentalismo culturalista y su suerte de *mapuchómetro*, a un sentirse parte de o una forma de identificación y autoidentificación con nuestrxs *lamngen*, quienes tengan o no apellidos, sepan o no *mapudungun*, practiquen o no las tradiciones, sienten que son/somos *mapuche* y deciden/mos aportar desde ahí. Esta autoidentificación es la que aglutina a todxs lxs *lamngen* que conocí, para quienes todos estos criterios pasan a segundo plano,

²¹⁴ Parafraseando al *lamngen* José Ancán, prologando *Mapurbe, Venganza a Raíz*.

relevando procesos como el *mapuchizarse* siendo adoptadx²¹⁵, el mestizaje, las migraciones y obviamente la colonización.

De allí que en un *plano personal-político*, “*ser mapuche es más un proceso subjetivo y político de sentirnos parte y la autoidentificación del querer ser y formar parte*”. Un “*sentirse parte de esa lucha y de ese caminar en la construcción de sueños*”, como plantea sabiamente el *lamngen* Enrique.

Al respecto, recuerdo que en clases de *mapudungun* un *lamngen* preguntó *si es bueno que lxs wingkas ingresen a cursos mapuche*; y el tema de *lo originario* (que tal como señala la *lamngen* Marilen puede usarse para esencializar la cultura). Y el *kimelfe*, tan tan lleno de *kimün* nos recordó que “*hoy hay mapuche-peruanxs*”; que “*yo soy profesor de la tierra*” [y la tierra no debiese ser propiedad de nadie]; y que al final “*es mapuche quien se identifica como tal*”.

En un *plano público-político*, es importante recordar que siempre hemos tenido conceptos de autoidentificación. En el siglo XX la dirigencia utilizó *raza*, para luego autodenominarse *pueblo* (y así asumirnos como sociedad y cultura diferenciada), y en los 80-90 *pueblo-nación* (para asumir la voluntad política de existir como pueblos diferentes). Como ha quedado plasmado en estas páginas, hoy en día éstas últimas son las autoidentificaciones más consensuadas y estratégicas, ya que por un lado, denotan la necesidad de diferenciarse y “la conciencia que por cultura e historia no somos chilenxs ni argentinxs, sino *mapuche*, y que fuimos incorporados por la fuerza a los Estados Nacionales” (Caniuqueo, et al., 2006:254); y por otro, “son los pueblos los que son reconocidos por la ley internacional como los que tienen el derecho a la autodeterminación” (Tuhwai, 1999:6) y los derechos políticos de los que carecen los conceptos de etnia y cultura (como nos recuerda el *lamngen* Enrique).

No obstante lo anterior, la misma colonización ha acarreado entendimientos esencialistas e idealizadores de un/a figura del/a *mapuche* rural, que han decantado en racismos y discriminaciones cruzadas y divisiones inoficiosas, por lo que es urgente quitarnos prejuicios *heterowingkapatriarcales*, que sustentan el *mapuchómetro*, ya que como nos recuerda el *lamngen* Sergio, “*esto es funcional a los sistemas de dominación*”, y descolonizarnos pasa por nosotrxs mismxs, deshaciéndonos de prejuicios que permean “*lo mapuche políticamente incorrecto a nivel organizacional como ser gay o lesbiana*” (*lamngen* Sergio), “*evángelicx, católicx, de derecha o de izquierda*” (*lamngen* Daniela), ser urbanx o de comunidad.

En este trabajo tan lleno de diversidades, una cosa me ha quedado absolutamente clara: el *mapuchómetro* identitario no existe y no sirve. Si bien algunos de sus criterios como lengua, salud, cosmovisión, debiesen ser un horizonte; entenderlos como pre-requisitos para ser reconocidxs y autoreconocernos como *mapuche* no solo rigidiza nuestras identidades y luchas, sino que las fragmenta y debilita (*lamngen* Marilen), pudiendo incluso despolitizarlas.

Esto porque, y siguiendo a Mora y Moraga (2010) nos entrapa en el estereotipo de “buen/a salvaje” y la insistencia en el maniqueísmo “*buenxs/mapuche*”, imagen exigida desde el poder establecido, versus “*malxs/wingka*”, imagen promovida por quienes se oponen a ese poder. A su vez, nos conduce a la exotización y/o autoexotización asociada a la comunidad rural [y lo ancestral], que aun cuando puedan servir como posibilidades de resistencia cultural y personal como lo demuestra mi *lamngen* de viaje; los poderes hegemónicos han usado la *cultura mapuche* y sus organizaciones como instrumento para construir la hegemonía, ya que en una situación de marginalidad social, cultural y económica, éstas

²¹⁵ Considerando razones históricas como la existencia del rapto de mujeres *mapuche* y no *mapuche*, por ende, existen apellidos que no son *mapuche*, pero siempre han sido consideradas familias *mapuche*; así como razones de encuentro con personas no *mapuche* o *mapuche*, que luego de un tiempo de conocerse pasan a ser consideradas parte de la familia, como lo han experimentado el *lamngen* Dagoberto y mi *lamngen* de viaje.

adquieren ribetes políticos, por lo que el sistema tratará de cooptarlas de acuerdo a sus intereses. Así, los medios presentan la imagen del/a *mapuche* “purx”, vinculadx a lo ancestral, fiel a sus tradiciones, folklorizadx, **culturalmente correctx**, que puede ofrecerse como producto de mercado cultural-académico-turístico y un/a *mapuche* **políticamente correctx**, con quien se pueden firmar acuerdos económicos y políticos; ambxs como opuestxs al/la *mapuche* “violentista” de las recuperaciones de tierras, y a quien se le debe aplicar todo el rigor de la ley del terror (la ley antiterrorista). Así, el Estado dice qué permite de la otredad, generando indixs permitidxs versus insurrectxs, que obedecen a dichas imágenes monolíticas y asimilacionistas neoliberales; a la vez que crea y promueve formas de inclusión pactadas, condicionadas y clientelares, que “conforman espacios limitados y parciales para la participación de ‘los/as de abajo’ en la toma de decisiones en asuntos que les afectan, y mediatizan la incursión de indixs y mujeres en la política a través de diversas formas de ‘ciudadanización’ forzada, incompleta y contradictoria que se sustentan en el aparato clientelar (Quisbert, 1999, en Rivera, 2001), *permitiendo* a lxs *mapuche*, solo desde el rol de víctima y de objetos de políticas asistencialistas o desde el rol folklorizado y de objeto de consumo multiculturalista (como lo demuestra la CONADI y sus apoyos condicionados a).

Este tránsito y entendimiento es crucial para entender las luchas del pueblo *mapuche*, que van desde un fundamentalismo culturalista, a una flexibilización autónoma, siendo más liberadora esta segunda, siempre y cuando se pongan en discusión las categorías de urbanidad (y también ruralidad) y mujer/es.

En cuanto a la **urbanidad**, las políticas espaciales capitalistas la han significado como sinónimo de progreso, desarrollo y civilización, lo que obliga a concebir lo rural desde la reducción, la negación, la falta, la pérdida, el estancamiento y el *maldesarrollo*, encargándose de construir lo rural, y por ende, las comunidades, de tal manera. El empobrecimiento *sostenible* de las comunidades, despojándoles y contaminándoles sus territorios y acorralándolas con fondos, forestales, megarepresas y allanamientos policiales, no solo enrostra descaradamente el poderío hegemónico colonial y neoliberal; sino que fuerza la migración a las ciudades, construyendo su vivencia como pérdida, inclusive *de la calidad mapuche*.

No obstante, asumiendo los fenómenos migratorios y explicitando su origen forzado, la ciudad deja de ser entendida como pérdida, para pasar a ser una potencialidad, especialmente para las *domo* y *üllcha*, ya que “pareciera que las mujeres jóvenes de los contextos urbanos son quienes lideran un proceso de transformación y resignificación de la cultura *mapuche* tradicional y son ellas también, en los medios rurales, quienes en mayor medida están migrando a las ciudades” (FOSIS/MIDEPLAN, 2006:55), reivindicando estratégicamente su cultura, pero también recreándola, transformándose en agentes de cambio cultural. Sin embargo, este rol agente ha implicado descalificaciones, sometiéndonos a la perversa e inoficiosa encrucijada o adhiere o niegas de *lo mapuche*, sin cuestionar las huellas coloniales que esconde esta encrucijada.

Por otro lado, algunxs han tratado de limpiar los rasgos “sincréticos”, las huellas de la colonización, idealizando la vivencia rural y enfatizando el rol de lxs ancianxs y las mujeres en la conservación de las prácticas tradicionales ¿pero cuáles?, ¿cómo se seleccionarán? y ¿quiénes? (Cumes, 2007). Recordemos que para excluir siempre es más fácil usar los binarismos, y aun cuando la cosmovisión *mapuche* se basa en la complementariedad, la realidad cotidiana nos refleja lo contrario. Esperemos entonces, en conjunto, no caer en lo bueno/malo, normal/ anormal y entender que lo personal es político y también teórico, reconociendo nuestro rol agente que decide y transita entre lo nuevo y lo antiguo, entre la ciudad y la comunidad, entre mundos paralelos y diversos, como seres transfronterizxs que somos.

Para lo anterior, y a partir de las *nütram* respecto a las categorías *mujer*, *mapuche* y *urbana*, a través del pie forzado del *aborto* (como lo plantea la *lamngen* Marilen), hemos caído de lleno en la encrucijada

instalada entre la defensa de nuestro pueblo (derechos colectivos) y de nuestros derechos como mujeres (derechos individuales).

Asumiendo que el género y el feminismo impelen a revisar las culturas y sistemas en que viven las mujeres, ya que éstos condicionan su vida y su libertad; así como la encrucijada enrostrada por Aída Hernández (2001) entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico, es fundamental reconocer el etnocentrismo del feminismo hegemónico que ve al patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas, culpando a la cultura, como Okin, que llegó a plantear que estaríamos mejor si nuestras culturas se extinguieran, claro colonialismo discursivo que nos concibe como meras víctimas del patriarcado local, invisibilizando los efectos del colonialismo y del capitalismo (como lo señalan Chandra Mohanty, Vanda Shiva, Aída Hernández, Avtar Brah, Herr Ranjoo y Aura Cumes); pero también el esencialismo del pueblo *mapuche*, que justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia, invisibilizando zonas de conflicto internas como las llama la *lamngen* Margarita Calfío (2007), como son la violencia de género, el aborto y la no complementariedad en las relaciones hombre-mujer, reforzando el heteropatriarcado, pues al negarlas, se desresponsabiliza de enfrentarlas y solucionarlas, haciéndonos cómplices de la injusticia (como diría el *lamngen* Sergio) y posicionándonos a las *domo mapuche* como víctimas del problema en “el hogar”, en vez de enfrentar juntas el desafío de hacernos cargo de *nuestros problemas* (como lo señala la *lamngen* Marilen y mi *lamngen* de viaje), que pueden abordarse de maneras tan diversas, como lo es nuestro pueblo. A su vez, este esencialismo *mapuche* deslegitima lo que llama intrusiones o imposiciones *wingka* como el feminismo (entendido como el liberal urbano hegemónico, es decir, *otra colonización discursiva*, que evidentemente debemos combatir), lo que nos deja sin acción o con una acción a medias, ya que reapropiado como lo demuestran las feministas indigenistas puede ayudar a descolonizarnos, al abrir ventanas y generar fisuras a las concepciones monolíticas de mujer, *mapuche*, migración, ciudad y cultura.

Así, ambos esencialismos ocultan su posición de poder y fraccionan las opresiones dándole mayor importancia a una sobre la otra (Avtar Brah, 2004, citada en Cumes, 2007), pasando por el cedazo del reduccionismo las luchas de género, de pueblo, de clase, al particularizar, absolutizar y priorizar un solo aspecto de los sistemas de dominación; convirtiéndose en muros, que invisibilizan lo que Bell Hooks (2004) llama el sobrecruzamiento de opresiones, entrando en competencia para legitimarse, obligando a elegir una posición rígida y unidimensional (en las cuales las mujeres no se ven reflejadas o se ven reflejadas a medias, en palabras de Mohanty) e invalidando luchas desde una *interseccionalidad política*.

Para salirnos de estos esencialismos, las feministas indigenistas han puesto en tela de juicio la dicotomía entre tradición y modernidad reproducida por el indigenismo oficial, según la cual solo hay dos opciones: “permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad” (Hernández, 2001:218), reivindicando su derecho a “cambiar permaneciendo y permanecer cambiando” (Hernández, 2001:212), es decir, reivindicando su derecho a la diferencia cultural junto a su derecho de cambiar aquellas tradiciones que las oprimen o excluyen, concibiendo la cultura como dinámica; y la posibilidad de aunar luchas de pueblo con género y clase.

Empero lo anterior, y de acuerdo al presente recorrido, considerar el patriarcado *mapuche* un producto de la colonia puede ser estratégico, en una lucha comprometida de descolonización, que podría reflejarse en la propuesta teórico-política de la categoría *heterowingkapatriarcal*, ya que asumiendo diversidades respecto si el pueblo *mapuche* fue o no un matriarcado o patriarcado, algo está claro: hoy sí existe el machismo, especialmente en las comunidades; sí existe una discriminación a lxs *lamngen* que viven su sexualidad más allá de los cánones heterosexuales; y sí existe la colonización *wingka*, de los sistemas de opresión neoliberales y neocoloniales como son el Estado, iglesias, empresas transnacionales, medios de desinformación de masas, y un largo etcétera.

De allí que situar el machismo como *wingka* y colonial, puede servir para erradicarlo, siempre y cuando la lucha contra lo ideológicamente *wingka*, implique la lucha anti-heteropatriarcal, es decir, una integración de la lucha contra el heteropatriarcado reclamado por las feministas radicales; así como contra el neocolonialismo y el neoliberalismo impuesto por *Occidónde*.

Por un lado, ya que justamente la gran mayoría de las *lamngen* conocidas en este proceso son quienes plantean que la sociedad *mapuche* con la colonización se ha puesto machista, creo que es útil proponer esta categoría para unificar las luchas, ya que hoy, las *domo* mapuche y nuestras luchas, salvo contadas y potentes iniciativas, seguimos invisibilizadas e invisibilizándonos o simplemente no hemos logrado nombrar ese malestar heteropatriarcal porque aun se entiende como situaciones personales y no problemáticas de género, tal como lo señala la *lamngen* Marilen.

Por otro lado, esta suerte de unificación de luchas a través de un concepto (que debe someterse a discusión y críticas descolonizadoras), podría facilitar que los *lamngen* no nos vean como traidoras a las demandas como pueblo, ya que siguiendo a Cecilia Tuozzo (2006, citada en Calfío, 2007) recuperar la dimensión política de género y analizar cómo actúa imperialistamente, inferiorizando la Otredad, construyendo al/la colonizadx, siempre como femenino; arrojándonos, en el decir de Judith Butler (2010 y 2011), al ámbito de lo abyecto a quienes no cumplimos con el modelo hegemónico de vidas viables y vivibles y enrostrándonos la contrucción *heterowingkapatriarcal* del ser indígena y del ser mujer.

En este *ser mujer mapuche*, éstas “se mueven entre ser actrices de su propia vida, un símbolo político, un símbolo folklorizado y el rostro manifiesto y a la vez oculto de las desigualdades” (Cumes, 2007:169). En cuanto a la relación con el Estado, y siguiendo a mi *lamngen* de viaje, los roles de las *domo mapuche* son o folklorizados/exotizados y así cooptados por el sistema hegemónico; o victimizados para lograr el reconocimiento estatal como merecedoras de subsidios o apoyos estatales. En cuanto a la relación con su pueblo, si bien las *lamngen* conocidas en este proceso (todas *mapurbe*), claramente son agentes empoderadas de sus vidas personales y colectivas, no dejan de recordarnos que especialmente las *lamngen* del sur siguen bajo el *dominio* masculino; y que a nivel organizacional, aun existen trabas de parte de los *lamngen* a su participación política-dirigencial, junto a que las *domo* siempre terminan reproduciendo roles “*caseros*” de cocinar, servir y atender en los *trawün*. Si bien, las figuras de *machi* y *lawentuchefe* son declaradas como roles de poder, primordiales en la sociedad *mapuche*, no son entendidos como roles político-públicos sino circunscritos como políticos-sanatorios-espirituales²¹⁶; algo similar a lo que ocurre con las *papay* y *ñuke*, a quienes se les reconoce su rol fundamental en la prolongación biológica y/o cultural del pueblo *mapuche*, privatizando el ámbito cultural (y reeditando el dilema naturaleza/cultura, apareciendo una cultura naturalizada separada de una política culturalizada).

Ya que la literatura y las *nütram*, reafirman que en el mundo *mapuche* la mujer alcanza su estado completo cuando se convierte en madre, la maternidad aparece como fundamental en la identidad de las *domo mapuche*. Ésta a su vez consolida el status de esposa (Caro, 1990, Salazar, 2012b), pues lo esperado por la familia, comunidad y sociedad en general (*mapuche* y no *mapuche*) es que una mujer casada tenga hijxs y ojalá varixs (Salazar, 2012b); y también consolida su salud, por lo que esa valorización suprema de la maternidad se impone, sospechando, estigmatizando y deslegitimando las no maternidades.

Asumiendo que no “se trata de negar el hecho incontrovertible de que las mujeres dan a luz, sino que este hecho está sujeto a una construcción cultural; es en sí mismo un hecho cultural, al igual que los diferentes significados atribuidos al ser mujer” (Maquieira, 2001:151), donde los feminismos han

²¹⁶ Roles que además se ven amenazados por la expansión forestal y los megaproyectos en territorio *mapuche*, extinguiendo las plantas medicinales (Painemal y McFall, 2000); o haciéndolas transgénicas.

enfanzado la diferencia entre anatomía y función social y los movimientos de mujeres han luchado por sus derechos sexuales y reproductivos, es decir, por *la decisión libre* de tener o no hijxs (o maternidad voluntaria), cuántxs, cuándo y cómo, así como los métodos de regulación de la natalidad a utilizar; ésta se ve entorpecida tanto por el Estado como por los maridos o parejas quienes buscan controlarlas impidiéndoles *cuidarse*, lo que decanta en embarazos no deseados, VIH/SIDA y otras problemáticas que afectan nuestra salud sexual y reproductiva; usurpando el control de nuestros cuerpos y coartando nuestra capacidad de decidir autónomamente.

Sumado a lo anterior, no podemos olvidar que el proceso de *maldesarrollo* “ha conducido a una persistente y cada vez más excluyente ‘maternalización’ de las mujeres” (Rivera, 2001:26) como eje fundante de la identidad de las mujeres indígenas (urbanas o rurales) y no indígenas, imagen manipulada por los poderes hegemónicos para convertir a “las mujeres en una suerte de colchón laboral y social donde se descarga el grueso de la responsabilidad conyugal y de los costos del *maldesarrollo*” (Rivera, 2001:26).

Así, el Estado de Chile, que no solo no reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas; sino que tampoco reconoce los derechos individuales de las mujeres, como son los derechos sexuales y reproductivos²¹⁷, entre ellos el aborto (al menos legal y seguro) ni siquiera el terapéutico, criminalizando y clandestinizando esta práctica (tal como criminaliza el mal llamado conflicto *mapuche*, también para evitar la autodeterminación, en este caso colectiva), construyendo e imponiendo su vivencia como un trauma; impele a poner en el tapete la tensión y posibles vías de escape entre la defensa de la “cultura mapuche” y los “derechos humanos” de las *domo mapuche*, ya que hacerlo a través del aborto, puede resultar empoderador, liberador y descolonizador.

Esto porque, asumiendo que lo personal no es solo político, sino también teórico; que el cuerpo no es solo un espacio de interiorización de traumas, sino también de resistencias; que los saberes ancestrales no solo han sido invisibilizados o cooptados, sino también ejercidos; y que nuestros derechos como *domo* no pueden desligarse (ni postergarse *por*) de los reclamos de autodeterminación de nuestro pueblo, consideré fundamental poner en el tapete la práctica del aborto (occidental y/o desde *el uso del lawen*), pues *soñando* ésta podría formar parte de la agenda de lucha del pueblo *mapuche*, al asociarse con la necesidad de descolonización en general y del útero en particular; y con la demanda de autodeterminación y autonomía en el territorio soberano que también debiera ser el cuerpo.

Dado que el aborto hoy está entre la espada de un Estado que lo criminaliza en todas sus formas y la pared o muro de silencio y tabú del pueblo *mapuche*, *establecer diálogos para confrontar las categorías mujer, mapuche y urbana, a través de las luchas que debiésemos dar como mapuche y como domo; y entre ellas, discutir si el aborto podría o no (y por qué) incorporarse en nuestra agenda reivindicativa descolonizadora como pueblo*, implicó visibilizar argumentos en pro y en contra de esta práctica, emergiendo por un lado, la necesidad de debatir el tema (junto a otros referidos a la sexualidad de las mujeres), para tener posturas frente al aborto como pueblo, lo cual es considerado clave al momento de ofrecer salidas frente a la encrucijada de decidir ser o no madre, más aún considerando que el Convenio 169 exige respeto a la cosmovisión, cultura y formas de resolver de los pueblos, convirtiéndose en un nudo crítico para expresar autodeterminación personal y colectiva. En esta necesidad de debatir y proponer posturas, el aborto va apareciendo como *una ventana para debatir (Iamngen Giovanna); una posibilidad de revitalizar, reencontrar y recrear la cultura en disputa (Iamngen Enrique); y un pie forzado para tensionar la problemática [de las mujeres] de no ser problemática (Iamngen Marilen)*.

²¹⁷ Aun cuando han sido comprometidos por el Estado, al suscribir a la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994 (El Cairo).

Por otro lado, surgieron diversas perspectivas del aborto: desde una *decisión personal y un tabú colectivo* (lamngen Beatriz); un *derecho de las mujeres* (lamngen Daniela, Giovanna y Enrique) avalado por el uso histórico del *lawen*; una *práctica de resolución de la vida*, que al ser negada, implica resistir y luchar por tu *decisión política y cultural de reivindicar el derecho a resolver como lo hicieron nuestras ancestras* (lamngen Sergio); o una *posibilidad y una respuesta al modelo invasivo wingka y castigador de entender el fin de un embarazo* (lamngen Marilen), haciendo del aborto una intervención dolorosa, (vivencia compartida por todas las mujeres conocidas en este proceso) y costosa, para asegurar seriedad y calidad, en un contexto de ilegalidad.

Asimismo, hoy, “en la sociedad urbana *mapuche* y no *mapuche* existe un renovado interés en la herbolaria y los tratamientos naturales para la curación de enfermedades, así como por la recuperación de la autonomía de nuestros propios cuerpos” (Salazar, 2012b:63); encarnado en movimientos de mujeres (indígenas y no), que plantean una respuesta contra-hegemónica al modelo biomédico invasivo e *im-pertinente* culturalmente, a la industria farmacológica y al lucro en la salud (Salazar, 2012b) que surge del *domo kimün/sabiduría femenina*, viva en la memoria y prácticas de mujeres (la mayoría indígenas y/o campesinas), quienes utilizan *lawen* para la sanación y uso ginecológico (Cerpa, Cheuquelaf y Pérez, 2011 y Pérez, 2011). Por ello, el uso del *lawen milenario* es una clara opción política de reafirmación cultural y de revitalización de prácticas y saberes ancestrales (Salazar, 2012b), cuyo fin es la recuperación de la soberanía de nuestros propios cuerpos (Cerpa, Cheuquelaf y Pérez, 2011) y del “control de nuestra sexualidad usurpada” (Pérez, 2011:9) por píldoras o manos “expertas”²¹⁸, que conciben y tratan al útero como mercancía (al igual que la tierra), emergiendo una práctica descolonizadora, denominada por las propias lamngen como **descolonización del útero**.

En este escenario, el aborto vía *lawen* emerge como una posibilidad de subvertir la hegemonía biomédica y neoliberal del aborto, y de integrar la demanda de autodeterminación en el territorio soberano que también es el cuerpo, recuperando nuestra soberanía suspendida por los poderes hegemónicos, sin someternos al dolor; proponiéndose como una *práctica corporal de resistencia antiheteropatriarcal* (como decisión personal, libre y derecho de nosotras como mujeres) y *anti-imperialista* (como decisión cultural y política de reivindicación de saberes y prácticas ancestrales), conformándose así en una práctica *antiheterowingkapatriarcal* (que incorpora reivindicaciones como mujer y como pueblo, desde una crítica de los núcleos coloniales y heteropatriarcales de la tradición *mapuche* y *Shilena*).

Si bien sus beneficios y contraindicaciones debiésemos seguir investigando (al menos entre nosotras como *mapuche* por el tema de la reserva de saberes y por el contexto punitivo del Estado *Shileno*), esta posible vía de salida al dilema derechos colectivos/derechos individuales y su diálogo en esta primera instancia con lxs lamngen conocidxs en este proceso, espero sirva para *abrir, iluminar, crear y posicionar preguntas que sirvan a la generación de nuevos diálogos entre lamngen respecto a las categorías en cuestión y su particular encarnación*.

Al respecto, por un lado, queda pendiente discutir en colectivo la importancia que los significados y representaciones del aborto juegan en la construcción de la identidad de la *domo mapuche*; y qué tensiones nos genera gestionar y decidir respecto a la maternidad/no maternidad (a través del pie forzado del aborto) en relación con nuestro ser *mapuche* en interconexión con otras formas de identificación como urbana, joven, madre, trabajadora, dirigente, *machi*, *lawentuchefe*, feminista,

²¹⁸ Eso también es postulado por la epistemología feminista que ha visibilizado que la medicina como toda ciencia, a través de sus discursos y prácticas refuerza situaciones de desigualdad social, naturalizándolas y medicalizándolas, presentando sus diagnósticos y tratamientos como universales, neutros y objetivos, ocultando que históricamente ha estado plagada de sesgos androcéntricos, sexismo, etnocentrismo, clasismo, doble estándar y sobregeneralizaciones (Harding, 1996), de allí la necesidad de su deconstrucción, desmontaje y re-elaboración descolonizadora.

lesbiana, y un laaargo etcétera. Por otro lado, discutir acerca de la importancia o no de establecer alianzas entre demandas de *domo mapuche* y feministas para recuperar nuestra soberanía suspendida y arrebatada por poderes hegemónicos que deciden por nosotras. Esto porque pareciera ser que recuperar el control de nuestro cuerpo, descolonizando el útero, podría ser una utopía compartida, tal como lo señala la aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010), asumiendo que la encrucijada entre ser madre y no serlo (sea o no vía aborto) aun sigue abierta para los mismos feminismos, ya que si bien el feminismo de la diferencia reivindica los derechos sexuales -al entender el cuerpo constituido en el orden del deseo, de la significación, de lo simbólico y del poder- (Esteban, 2004), sigue abierto el debate acerca de los derechos no reproductivos (Brown, 2008) o las no maternidades, observándose hoy en día posturas que van desde la reivindicación de la maternidad voluntaria a las feministas postporno²¹⁹, que reniegan de la maternidad (junto al sexo “con amor” y la monogamia), al entenderlas como dispositivos de dominación *heterowingkapatriarcal*.

Finalmente, considero esencial seguir preguntándonos y debatiendo juntas como *domo mapuche* en particular; y como pueblo en general ¿cómo nuestros derechos como *domo mapuche* (o luchas de género) pueden interconectar con las luchas por nuestra autodeterminación y defensa de nuestras prácticas culturales (luchas de pueblo)?, donde la otra cara del aborto, es decir, la maternidad, podría ser un buen [y menos polémico] inicio; y ¿cómo avanzamos en nuestras libertades y autodeterminaciones políticas: tanto privadas y sexuales, como públicas y de liderazgo?, cuyas respuestas colectivas nos pueden ayudar a juntxs seguir co-construyendo posturas para la descolonización y para la recuperación de la autodeterminación de nuestro pueblo-nación y de nosotras como *domo mapuche*.

²¹⁹ El postporno es la cristalización de las luchas gays y lesbianas, del movimiento queer, de la reivindicación de la prostitución dentro del feminismo, de la cultura punk anticapitalista y del hazlo tú misma -que cada una haga su propio video postporno de acuerdo a la reconstrucción de sus deseos bajo nuevos y transgresores parámetros como seres multisexuales, más allá de géneros y de lo que tengamos entre las piernas- (Llopis, 2010).

VII. PU TŪFACHI LIFRU/ESTOS LIBROS...BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Ana María & Nahuelcheo, Yolanda (2008) Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 40(2), 193-202.
- Amorós, Celia (2007). Feminismo y Multiculturalismo. En Celia Amorós y Ana de Muguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo. Segunda Edición* (pp. 215-264). Madrid: Minerva Ediciones.
- Aniñir, David (2009). *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.
- Antileo, Enrique (2012). Experiencias de interculturalidad crítica, alternativas al multiculturalismo neoliberal. Comunicación presentada en *Seminario Hacia la construcción de una interculturalidad concreta*, Santiago, 10 y 11 de mayo.
- Antileo, Enrique (2010a). Entrevista a Enrique Antileo. *Periódico Mapuche Azkintuwe*. 23 de Febrero de 2010. En <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=3397> Accedido el 11 de febrero de 2012.
- Antileo, Enrique (2010b). *Urbano e Indígena, diálogo y reflexión en Santiago warria*. Working Paper Series 31, Ñuke Mapuförlaget.
- Antileo, Enrique (2006). *Mapuche santiaguinos: posiciones y discusiones del movimiento mapuche en torno al dilema de la Urbanidad*. En http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/MAPUCHE_URBANOS_PARA.pdf Accedido el 11 de febrero de 2012.
- Aravena, Andrea (2009). La Resignificación Imaginario-Social de la Etnicidad como componente de Participación Ciudadana y Política en las y los jóvenes indígenas en la ciudad de Santiago de Chile. *Juventud, Ciudadanía y Participación, Notas para la discusión, Revista Observatorio de Juventud* 6(22), 47-58.
- Bacigalupo, Ana (2002) La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*. Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile, 6(2), 29-64.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bennett, Judith (2007). Patriarchal Equilibrium. En Judith Bennett, *History Matters. Patriarchy and the Challenge of Feminism* (pp. 54-81). Manchester: Manchester University Press.
- Brooks, Evelyn (1996). African-american women's history and the metalanguague of race. En *Feminism and History* (pp. 183-208). London: Oxford University Press.
- Brown, Josefina (2008). Libertad, cuerpo y derecho: notas desde una perspectiva feminista. Florianópolis: Seminario Fazendo Genero 8-Corpo, Violencia e Poder.
- Burgos, Elizabeth (1992). *Mi nombre es Rigoberta Menchú y Así me nació la conciencia*. México D.F: Siglo Veintiuno Editores [1985].

- Buruma, Ian & Margalit, Avishai (2005). *Occidentalismo: Breve historia del sentimiento antioccidental*. Barcelona: Península.
- Butler, Judith (2011). *Judith Butler. Entrevista de Daniel Gamper Sachse*. Madrid: Katz Editores.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Butler, Judith & Spivak, Gayatri (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia. Prólogo de Eduardo Grüner*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica [1990].
- Calfío, Margarita (2012). Peküyen. En Héctor Nahuelpan, Herson Huinca, Pablo Mariman, Luis Cárcamo, Maribel Mora, José Quidel, Enrique Antileo, Felipe Curivil, Susana Huenul, José Millalén, Margarita Calfío, Jimena Pichinao, Elías Paillan y Andrés Cuyul, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (pp. 285-304). Temuko: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Calfío, Margarita (2007). “Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo...”: Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación y políticas públicas. En Claudia Zapata (Comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Caniuqueo, Sergio (2006). Siglo XX en *Gulumapu: De la fragmentación del Wallpamu a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978*. En Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén, *j...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 129-217). Santiago: LOM Ediciones.
- Caniuqueo, Sergio; Levil, Rodrigo; Marimán, Pablo & Millalén, José (2006). Nota de Advertencia, Introducción y Epílogo. En Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén, *j...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 9-16 y 253-271). Santiago: LOM Ediciones.
- Carrasco, Pedro (2012). Elemento cultural en la jurisprudencia nacional desde el punto de vista del Derecho Penal Internacional. Comunicación presentada en *Coloquio Pueblos Indígenas y Sistemas Diferenciados. Encuentros y desencuentros*, Santiago, 13 de junio.
- Cayuqueo, Matias & Moncada, Camila (2012). Kúme Mongen. Comunicación presentada en *Seminario Hacia la construcción de una interculturalidad concreta*, Santiago, 10 y 11 de mayo.
- Cerpa, Carla, Cheuquelaf, Inés & Pérez, Pabla (2011). *Del cuerpo a las raíces. Uso de plantas medicinales para la salud sexual y reproductiva. Testimonios de mujeres de la Quinta Región de Valparaíso*. Olmué: Ediciones La Picadora de Papel.
- Chihuahuén, Rosa (2009). Hierbas mapuches “para el día después”, “anticonceptivos” naturales que tiene su medicinal. Periódico La Nación. 26 de Junio de 2009. En <http://informe21.com/hierbas-mapuches/hierbas-mapuches-%E2%80%9C-dia-despues%E2%80%9D-%E2%80%9Canticonceptivos%E2%80%9D-naturales-tiene-su-medicina> Accedido el 11 de julio de 2012.

- Chihuailaf, Arauco (2002). Mapuche: gente de la tierra. *América Latina: Historia y Memoria. Les Cahiers ALHIM* (5), 11-35. En <http://alhim.revues.org/index667.html> Accedido el 16 de agosto de 2012.
- Chowdhury, Kanishka (2006). Interrogating "Newness". Globalization and Postcolonial Theory in the age of endless war. *Project MUSE, Cultural Critique* 62, 126-161.
- Coña, Pascual (2006). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique Mapuche. Texto dictado al padre Ernesto Wilhelm de Möesbach*. Santiago: Pehuén Editores [1930].
- Cumes, Aura (2007). Las Mujeres son "más indias". Género, multiculturalismo y mayanización. En Santiago Bastos y Aura Cumes (Coord.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (pp. 155-186). Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsarnaj.
- Del Valle, Teresa (1995). Metodología para la elaboración de la autobiografía. En Carmela Sanz Rueda (Ed.), *Invisibilidad y presencia. Seminario internacional género y trayectoria profesional del profesorado universitario* (pp. 281-289). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980). *Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux*. París: Editions de Minuit.
- Denike, Margaret (2008). The Human Rights of Others: Sovereignty, Legitimacy, and "Just Causes" for the "War on Terror". *Hypatia*, 23(4), 95-121.
- Esteban, Mari Luz (2004). La teoría social y feminista del cuerpo. En Mari Luz Esteban, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (pp. 19-64). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Foester, Rolf (1993). *Introducción a la religiosidad Mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- FOSIS/MIDEPLAN (2006). *Pautas de crianza mapuche. Estudio "Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años"*. Centro Interdisciplinario de Estudios de Género CIEG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile y Departamento de Salud Pública CIGES, Universidad de la Frontera. En www.crececontigo.cl/wp-content/uploads/2009/12/Pautas-de-Crianza-Mapuche.pdf Accedido el 23 de junio de 2012.
- Foucault, Michael (1984). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel (2005). El cuerpo. En Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad, III, El cuidado de sí* (pp. 113-167). Madrid: Siglo XXI [1977].
- Gregorio, Carmen (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 22-39.
- Guajardo, Alejandro & Jara, Miriam (2010). *Aborto en Chile. Argumentos y Testimonios para su Despenalización en Situaciones Calificadas*. Santiago: APROFA Chile.
- Guevara, Tomas (1929). *Historia de Chile: Chile prehispano, Tomo II, Volumen 2*. Santiago: Balcels & Co.

- Hale, Charles (2008). ¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México D.F.: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Hasler, Felipe; Mariano, Héctor; Oyarzo, Cristian & Salazar, Andrea (2009). *Kom kim mapudunguaiñ waria mew. Todos aprenderemos mapudungun en la ciudad*. Santiago: LOM Ediciones.
- Hernández, Aida (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feministas, Año 12(24)*, 206-229.
- Hernández, Rosalva & Suárez, Liliana (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hessel, Stéphane (2010). *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Huenchuman, Pablo; G. Quiñimil, Pablo & Puentes, Juan (Manuscrito no publicado). *Pewün Mapu Rauko*.
- Irigaray, Luce (1987). *Donne Divine*. En Luisa Muraro (Trad.), *Sesi e Genealogie*, Milano: La Tartaruga [1985].
- Jiménez, Luis (2012). La ley del ayllu: experiencias de pluralismo jurídico en el Norte Grande de Chile. Comunicación presentada en *Coloquio Pueblos Indígenas y Sistemas Diferenciados. Encuentros y desencuentros*, Santiago, 13 de junio.
- Lagarde, Marcela (2003). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta (1991). Latin American Feminism. En Rachel Weiss y Alan West (Eds.), *Being América. Essays on Art, Literature and Identity from Latin America* (pp. 129-141). New York: White Pine Press.
- Levil, Rodrigo (2006). Sociedad mapuche contemporánea. En Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 219-252). Santiago: LOM Ediciones.
- Leyton, César (2012). La inquisición de las ciencias biomédicas. La conquista del lawen y de la chimba. Stgo. XVIII-XIX. Comunicación presentada en *Seminario Hacia la construcción de una interculturalidad concreta*, Santiago, 10-11 de mayo.
- Llopis, María (2010). *El Postporno era eso*. Madrid: Editorial Muselina.
- Manquilef, Manuel (2006). *Comentarios del pueblo araucano (la faz social)*. Valdivia: Serindigena Ediciones [1911].

- Marimán, Pablo (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 53-127). Santiago: LOM Ediciones.
- Maquieira, Virginia (2001). Género, diferencia y desigualdad. En Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (pp. 127-190). Madrid: Alianza Editorial.
- Maquieira, Virginia (1998). Cultura y derechos humanos de las mujeres. En Pilar Pérez (Coord.), *Mujer del Caribe ante el año 2000* (pp. 171-203). Madrid: Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid.
- Millalén, José (2006). La sociedad mapuche prehispánica: *Kimün*, arqueología y etnohistoria. En Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 17-52). Santiago: LOM Ediciones.
- Millaleo, Ana (2012). La civilización del cuerpo de las mujeres mapuche. *Mapuexpress informativo mapuche*, Miércoles 05 de Septiembre de 2012. En <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=9107> Accedido el 09 de septiembre de 2012.
- Millapan, Diva (2012). MUJER MAPUCHE FEMINISTA. *Red EIB Chile*, Jueves 08 de Marzo de 2012. En https://docs.google.com/document/d/15-bfG_PRqnIE3itchQDNB_iV9nanwkoH7scVLGiKe9Q/edit?pli=1 Accedido el 09 de abril de 2012.
- Miranda, Roxana (2009). Entrevista a Roxana Miranda Rupailaf: "Soy una mezcla de todas las cosas". *Suralidad*, Miércoles 14 de Enero de 2009. En <http://suralidad.blogspot.com.es/2009/01/roxana-miranda-rupailaf-soy-una-mezcla.html> Accedido el 09 de mayo de 2012.
- Montecino, Sonia (2007). *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Catalonia [1991].
- Montecino, Sonia (1999). *Sueño con Menguante. Biografía de una Machi*. Santiago: Sudamericana.
- Montecino, Sonia (1984). *Mujeres de la tierra*. Santiago: Ediciones CEM-Pemci.
- Monticelli, Rita (2011). Potere, contro-memorie e spazi di resistenza nelle distopie delle donne. In Rita Monticelli e Roberto Vecchi (Eds.), *Topografia delle culture* (pp. 87-101). Bologna: I Libri di Emil.
- Mora, Maribel & Moraga, Fernanda (2010). *Kümedungun/Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. Santiago: LOM Ediciones.
- Mora, Ziley (2006). *Magia y Secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y Sabiduría Ancestral*. Santiago: Editorial Ugbar [1992].
- Moreno, Sebastián (2006) *La ciudad de los fotógrafos* [80 min]. Chile.
- Olea, Catalina (2010). *La mujer en la sociedad mapuche. Siglos XVI a XIX*. Santiago: SERNAM.
- Orejas, Francisco (2010). *Los olvidados. El pueblo mapuche. Una historia de resistencia* [46 min]. Productora de Programas del Principado de Asturias.

- Painemal, América (2005). El velo de la mujer mapuche. *Periódico Mapuche Azkintuwe*. Año 1 N° 11, Diciembre de 2004-Enero de 2005. En http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_11.pdf Accedido el 20 de julio de 2012.
- Painemal, Millaray & y Macfall, Sara. (2000). *La resistencia cultural. Ser mujer mapuche en el Chile del 2000*. En www.lolapress.org/elec1/artspanish/pain_s.htm Accedido el 20 de julio de 2012.
- Pemjeam, Isabel (2008). *Historia de Vida de Rosa Martínez, mujer mapuche sanadora. Una lectura desde el género*. Santiago: Universidad de Chile. Memoria para optar al título de Antropóloga Social.
- Pérez, Pabla (2011). *Manual Introductorio a la Ginecología Natural*. Olmué: Ediciones La Picadora de Papel.
- Preciado, Beatriz (2008). La era farmacopornográfica. En Beatriz Preciado, *Testo Yonqui* (pp. 25-46). Madrid: Espasa Calpe.
- Ranjoo, Herr (2003). The possibility of nationalist feminism. *Hypatia*, 18(3), 135-160.
- Reuque, Isolde (2002). *Una flor que renace: Autobiografía de una dirigente mapuche*. Editado y presentado por Florencia Mallon. Santiago: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Rivera, Cristina (2008). Autoetnografía con Otro. En Cristina Rivera, *La frontera más distante* (pp. 29-55). México D. F.: TusQuets Editores.
- Rivera, Silvia (2001). Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio. En Silvia Rivera Cusicanqui (Comp.) *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto* (pp. 1-69). La Paz: Editorial Mama Huaco [1996].
- Sabsay, Leticia (2011). *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía. Prólogo de Judith Butler*. Buenos Aires: Paidós.
- Said, Edward (2002). *Orientalismo*. Santa Perpetua de Mogoda: A & M Gráfico, S. L. [1978].
- Salazar, Andrea (2012a). Construyendo el cuerpo y la sexualidad en territorio mapuche. Comunicación presentada en *Coloquio Pueblos Indígenas y Sistemas Diferenciados. Encuentros y desencuentros*, Santiago, 13 de junio.
- Salazar, Andrea (2012b). *El oficio de püñeñelchefe: Memorias del parto en los relatos de tres mujeres mapuche de la comunidad Curaco Ranquil*. Santiago: Universidad de Chile. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención Humanidades.
- Scheper-Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel [1992].
- Scott, Joan (2008). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Joan Scott, *Género e Historia* (pp. 48-74). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Silva, Rocío (2009). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Silverblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Archivos de Historia Andina, Serie 1000.
- Stolcke, Verena (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, 014, 25-60.
- Tabilo, Giovanna (2012). Entrevista a Giovanna Tabilo. Mujer mapuche, mujer sanadora, mujer guerrera. *Pankara*, Miércoles 23 de Mayo de 2012. En http://pankaraflorllenadevida.blogspot.com.es/2012/05/normal-0-21-false-false-false-es-x-none_23.html Accedido el 01 de junio de 2012.
- Tuhiwai, Linda (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: University of Otago Press.
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.
- Weir, Allison (2008). Global Feminism and Transformative Identity Politics. *Hypatia*, 23(4), 110-133.

VI. ANEXOS

Kiñe. Pu Mapuche Dungun/Palabras Mapuche

Ad Mapu	O <i>Az Mapu</i> , conjunto de normas y códigos de comportamiento social-religioso-cultural-económico de cada <i>lof</i>
Afafañ	Grito utilizado para reconocer acuerdo, aprendizaje o agradecimiento de lo compartido por un/a lamngen. En términos occidentales sería un símil de aplaudir
Allfün püñen	Corte/herida del/a hijx de la madre
Antü	Sol, año ka día (Lune, Marte, Mierkole, Kuefe, Fierne, Safadu, Dominku)
Awkan	Batalla
Aylla	9
Ayllarewe	Agrupación territorial compuesta por 9 rewe
Az	Modo de ser de la persona
Catuto	Especie de panecillo
Deya	Prima
Domo	Mujer
Domo kimün	Sabiduría femenina
Dugun	O zugun Hablar, decir, no solo característica de las personas
Dungu	Contenidos
Chachay	Anciano
Chao Ngenechen	O Günechen Padre, Dios, la divinidad superior en el ordenamiento de la espiritualidad mapuche
Chaw	O Chao Padre
Che	Persona
Chezungun	Che zumun, dialecto huilliche del mapudungun
Chueca	Instrumento para jugar palin
Eltun	Cementerio
Eluwun	Ceremonia de entierro. Funeral
Epew	Cuento o fábula
Epu	2
Feley	Ok, cierto, estar de acuerdo
Füren	Familias nucleares conectadas por patrinealidad y patrilocalidad
Fütalmapu	O Butalmapu. Agrupación territorial amplia compuesta por diferentes ayllarewe, conformando lo que hoy se conoce como identidades territoriales que comparten un espacio ecológico similar, en <i>Gulumapu: lakfenche</i> /gente del mar-oeste; <i>williche</i> /gente del sur, <i>pikunche</i> /gente del norte; y <i>pehuenche</i> /gente del <i>pehuén</i> -este. Son representadas en la tetra repartición del dibujo simbólico del <i>kultrún</i> .
Füxa xawün	Grandes parlamentos
Gapitun	Ceremonia del casamiento, sin consentimiento mutuo, sino de las familias de la pareja
Gulam	Orientación
Gulumapu	O Ngülumapu Tierra de Oeste. Territorio ocupado por el Estado de Chile
Iñche	Yo
Iyael	Comida
Ka	Y/o
Kalku	Persona que posee habilidades y poderes especiales que puede hacer uso positivo o negativo de ellos. Generalmente asociado con este último fin. Por eso, se suele entender

	como brujx
Kallfv Llanka Lican	Piedra Azul Luminosa (likan/piedra con poderes y llanka/piedra preciosa). El azul es un color mágico en lxs <i>mapuche</i>
Kaskawilla	Cascabel de origen europeo
Kawin	Fiestas
Kay-Kay filu	Serpiente que representa el mal y el <i>ko/agua</i> . En tiempos antiguos, crea un diluvio para eliminar a lxs <i>mapuche</i> , por no haber mantenido el equilibrio, dejando de lado la religiosidad
Kayu	6
Kechu	5
Kimche	Sabix
Kimelfe	Profesor/a
Kimün	Sabiduría, conocimiento
Kiñe	1
Ko	Agua
Kofke	Pan
Konpelonwe	Ventana
Küdaw	Trabajo
Kudawfe	Trabajador/a
Küla	3
Kulliñ	Animal, que al ser utilizado como moneda de cambio en los <i>xafkintun/trueques</i> , se utiliza hoy como dinero
Kultrun	O <i>kulltrun</i> , <i>kullkull</i> o <i>kulxun</i> . Instrumento musical sagrado, hecho de cuero de animal y madera, dibujado con símbolos que representan la cosmogonía <i>mapuche</i> . Es usado principalmente por el/la <i>machi</i> . Dentro con monedas de plata, <i>likan</i> y piedrecitas de colores con significados mágicos o afectivos para el/la <i>machi</i> . En su superficie tiene dibujado 4 cuadrantes con estrellas y soles que representan el cosmos sobre el que se está actuando. Sin él no se pueden hacer las oraciones.
Küme Felen	Vivir bien, estar bien o bien estar. Estado de bienestar integral, individual y colectivo, en base a la existencia de una relación de equilibrio social, ambiental y cultural
Küme Mongen	Buen vivir o vivir bien
Kuñifal	Huérfanx, <i>solx</i> , sin redes
Küpalme	Familia, unidad de parentesco y linaje patri y matrilineal, fundamental en el <i>Az/</i> modo de ser de la persona. Similar al <i>küpan</i>
Küpan	Roles que cada linaje ha asumido en el pasado y que es necesario preservar y proyectar
Kuse	Viejita
Kutran	Enfermedad
Küyen	Luna, mes
Küyentun	Hacerse luna
Kuyfikeche	Ancestrxs, antepasadx o ancianxs
Lafken	Mar o lago
Lafkenche	Gente del mar
Lai pu puträ	Venía muertx en la guata, murió en la guata
Lakutun	Especie de bautizo <i>mapuche</i>
Lamngen	O <i>lamuen</i> , <i>hermanx</i> También para expresar relaciones amorosas
Lawen	Yerba medicinal o principal remedio para cuidar el estado de salud y el cuerpo.
Lawentuchefe	Lawen es remedio, es decir, una planta o yerba medicinal, que se usa con fines de sanación; la partícula <i>fe</i> declara habitualidad, lo que una persona hace cotidianamente, su actividad u

	oficio, en este caso lawentuchefe es una persona conocedora de los secretos medicinales de las plantas, quien sana a través del lawen
Llamekan	Úl cantados por domo
Llitun	Inicio
Lof	O Lofche, instancia sociopolítica y territorial, conformado por familias emparentadas patrilinealmente, a partir de la cual se articulaban orgánicas más amplias como rewe, aylla rewe o fütalmapu
Longko	Cabeza, jefx o líder/eza de un lof o comunidad
Machi	Autoridad religiosa que se encarga de presidir las ceremonias y rituales. Principal poseedor/a de los conocimientos de la salud y de la medicina
Mafün	Matrimonio que pasa de gapitun/compra y raptó de la novia a mafün/con consentimiento mutuo, manteniendo la entrega de una dote a la familia de la novia.
Mangeluwn	Invitación
Mañüm	Gracias
Mapu	Tierra. Espacios y fuerzas que se complementan e interaccionan, que permite situar todas las dimensiones de la vida, tanto tangibles-materiales como trascendentes
Mapuche	Gente de la Tierra
Mapuche kimün	Conocimiento o sabiduría mapuche
Mapudungun	O mapuchezungun o idioma mapuche, con variantes dialectales hasta el día de hoy. Zugin/habla; Mapu/tierra. El habla de la tierra, que incluye no solo a lxs personas, sino también a la tierra, a través de sus elementos, como los pájaros
Mari chi weu	Grito de guerra mapuche, que significa ¡diez veces venceremos!
Mawida	Parque
May	Sí
Meika	Curandera
Meli	4
Meli Witran Mapu	O <i>Meli Wixan Mapu</i> /4 espacios-direcciones, es decir, <i>pikunmapu</i> , <i>lafkenmapu</i> , <i>willimapu</i> y <i>puelmapu</i> . Éste último refiere al espacio asociado a las fuerzas y energías positivas y renovadoras o la dirección donde aparece el <i>antü</i> /sol. De ahí que los <i>nguillatun</i> y las puertas de las <i>ruka</i> se orientan hacia el este
Merken	Condimento <i>mapuche</i>
Minche Mapu	Tierra de Abajo. Espacio donde habitan las fuerzas desconocidas que pueden tener connotación positiva o negativa
Mongen	Vivir, sanar. La vida
Muday	O Mudai. Bebida tradicional fermentada
Mütrümwe	Celular
Newen	Fuerza
Ngen	O Gen Fuerza o espíritu
Ngenpin	Dueñx de la palabra, ceremoniante religiosx
Nguillatun	Máxima ceremonia social del pueblo mapuche
Nguillipun	O llellipun, ruego que se dirige a Ngünechen para pedir por el buen resultado de lo que se emprende. Se realiza generalmente al amanecer y antes de comenzar una actividad
Nütram	O nüxam Conversación o relatos
Nütramkan	O nüxamkan o nütram, conversación
Ñaña	Amiga o expresión cariñosa utilizada entre mujeres
Ñuke	Madre
Ñuke Mapu	Madre Tierra
Palin	Deporte masculino con uso de chueca.
Papay	Anciana

Peküyen	Te mira la luna o te está mirando
Pentukun	Saludo ritual
Peñi	Hermano
Perimontun	Visiones
Pewma	Sueño para decidir, que constituyen significados en la vida individual y/o colectiva. Es un mecanismo a través del cual se entrega y obtiene kimün
Pewmatun	Diagnóstico a través del sueño
Pewkayael	Adiós
Piam	Historia o relato de lxs antigüxs o de nuestrxs antepasadx
Pichidomo	Ñiña
Pichiwentru	Ñiño
Piwke	Corazón
Poyen	Cariño
Pu che	Las personas
Puelche	Este, donde sale el antü, están nuestros diosxs.
Puelmapu	Tierra de Este. Espacio territorial ocupado por el Estado Argentino. A lxs mapuche de este lado del territorio se les llama <i>puelche</i>
Puliwen	Mañana o amanecer
Püllü	Espíritu
Püllütun	Diagnóstico a través del pulso
Pun	Noche
Püñeñ	Hijxs de la mujer (domo püñeñ/hija, wentru püñeñ/hijo)
Püñeñelchefe	O pvñeñelchefe, partera, la que “ <i>hace nacer lxs niñxs</i> ” También llamada <i>metantupüñeñfe</i> /la especialista en recibir hijxs. Otras denominaciones en <i>mapudungun</i> son: <i>elpütrafe</i> , <i>koñituchefe</i> y <i>püñeñtufe</i>
Pura	8
Purün	O Purrún. Danza colectiva y ceremonial
Rakiduam	Pensamiento
Ramtun	Pregunta
Regle	7
Rehue	O Rewe Espacio sagrado y ceremonial del/la machi. Compuesto por ramas de maki, foye/canelo, laurel, copihue (árboles sagrados) o quila, manzano, helecho. En medio se planta un palo con peldaños (entre 4 y 7 que simbolizan los niveles del mundo espiritual mapuche) sobre monedas de plata, desde el cual la/el machi se contacta con el Wenu Mapu.
Reyñma	Familia directa tanto del lado materno como paterno.
Ruka	Casa o vivienda tradicional
Sopaipilla	Especie de <i>kofke</i> /pan típico mapuche y chilensis (con distintos ingredientes, preparación, sabor y grosor)
Tañi	Mi
Trafkintun	O xafkintun, trueque, intercambio
Trawün	Encuentro, reunión
Tren Tren filu	Xeg-Xeg filu Serpiente que representa el bien y la mapu, encarnada en montes hoy sagrados (también llamado Tren Tren), al haber refugiado y salvado a lxs mapuche del diluvio creado por Kay-Kay
Tripantu	Año
Trutruca	O xuxuka Instrumento de viento, acompaña actos religiosos y sociales.
Tuwün	Vinculación con un territorio de origen o de qué zona geográfica se proviene. Expresa el lugar físico concreto desde donde desciende el che, su lof de origen.

Ül	Cantos
Ülkantufe	O gulcatuve, cantor o cantora
Ülmen	Hombre rico o persona que debido a su poder económico y reconocido comportamiento de rectitud, respeto y compromiso con la comunidad, goza de influencia política y social al interior de la sociedad mapuche.
Üllcha	Mujer joven
Ullchatun	Llegada de la menarquia
Unifersidad	Universidad
Wallmapu	País Mapuche Histórico, totalidad del territorio mapuche antes de la anexión a los Estados nacionales de Chile y Argentina.
Wanglén	Estrella
Waria	Ciudad
Wariache	Mapuche urbanx, de la ciudad
Wechekeche	Jóvenes
Wechewentru	Hombre joven
Weichafe	O weychafe o kona Guerrero o luchador/a
Weküfe	Wekufü o huecuve. Espíritu, fuerza o energía negativa, que provoca desastres, enfermedades y muerte. Brujx o demonio.
Willentun	Diagnóstico por medio de la orina
Wentru	Hombre
Wenu Mapu	Tierra de Arriba. Territorio sagrado donde habitan lxs antepasadx y fuerza del bien.
Wenüy	Amigx
Weñefe	Ladrón/a
Werken	Mensajerx, cuya labor era llevar de un lugar a otro información, respetando las formas en que ésta había sido trasmitida, cuidando entonación y puesta en escena del mensaje. O vocerx de la comunidad hacia el exterior
Wetripantu	We Xipantu o Wüñoi Tripantu que simboliza el cambio de ciclo o inicio de un nuevo año o renovación de la naturaleza, celebrado durante el solsticio de invierno (entre el 21-24 de junio)
Weupife	Autoridad sociopolítica del lof, encargada de mantener y transmitir la memoria histórica mapuche, planteando que “el futuro está en el pasado”
Weupitun	Grandes discursos
Wingka	O winka Extranjerx, no mapuche, de nuevo Inka, quien viene con intención de conquista y dominación
Wingkadungun	Castellano
Wixanmawün	Visitas familiares
Yall	Hijxs del hombre (ñawe/hija, fotüm/hijo)
Yanakonas	Indígenas auxiliares, o entreguistas

Epu. Ruka Santiago waria mew/Ruka en Santiago



Küla. Pu ramtun/preguntas...directrices Historia de Vida Lamngen de Viaje autoetnográfico

ENCUENTRO INVITACIÓN: “Ahora que iniciaremos este proceso de pensar sobre tu vida ¿cuáles serían los acontecimientos, personas, y decisiones que han sido importantes, significativas para ti? ¿Por qué?”			
FAMILIA Y COMUNIDAD	INFANCIA	ADOLESCENCIA	JUVENTUD
Familia de origen: lugares y fechas de nacimiento, quiénes vivían juntxs, ocupaciones, educación, número de hermanxs, lugar/status que ella ocupa en la familia de origen, otros temas relevantes para mi lamngen de viaje	Lugar y fecha de nacimiento, quiénes asistieron, recuerdos asociados a ese día		
Recuerdos Familiares: abuelxs, bis-abuelxs, papá, mamá, ella, hermanxs ¿dónde vivían, con quiénes, quiénes eran/son mapuche (por qué dirías que eran o son mapuche)?, trabajos, educación, ideas y prácticas políticas, religiosas, raciales-étnicas, de clase			
Relaciones Familiares: bis-abuelxs, abuelxs, tíxs, primxs, papá, mamá, relación con hermanas mujeres y hermanos hombres, relación con parejas significativas, padre de su hijo y/o esposo e hijo (mapuche o no). Encuentros y desencuentros significativos (por qué, cómo han influido en tu vida -modo de verla, enfrentarla, de tomar de decisiones-)			
Trayectorias migratorias familiares: quiénes, edades, de dónde a dónde, generaciones en la ciudad y en el país (quiénes y porqué dejaron el sur, porqué vinieron a Santiago, Valparaíso u otro (motivaciones, expectativas), qué sintieron al abandonar su familia de origen, cómo lo vivieron en lo personal, familiar, social, educacional, religioso y político; generaciones en el país (quiénes y porqué dejaron \$hile, quiénes y porqué volvieron a \$hile (motivaciones, expectativas), qué sintieron al abandonar su país de origen, cómo lo vivieron en lo personal, familiar, social, educacional, religioso y político			
Tradiciones y prácticas familiares: viajes o contacto con lugares de origen (sur, \$hile), prácticas religiosas, políticas, mapuche (aprendizaje del mapudungun, participación en rituales, nombres y apellidos, vestimenta, etc.)			
	Anécdotas e historias familiares y comunitarias que tú no recuerdas, pero forman parte de tus recuerdos de nacimiento y niñez (personas significativas, acontecimientos, emociones, olvidos)		
Nacimientos, Celebraciones, cumpleaños, festejos, bodas, muertes, funerales y otros ritos e hitos recordados (lugares, personas, actividades)			
Recuerdos de días cotidianos (rutina, alimentación, comidas, vestuario, recetas, lugares, personas, quehaceres)			
Recuerdos de días extraordinarios (por qué extraordinario, regalos, personas, lugares, visitas, olores, sensaciones, sonidos, canciones, instrumentos musicales, ropa, adornos, sabores, sueños, fotografías, viajes o paseos, sorpresas/lo inesperado, emociones)			
Enfermedades (tipo, cuidados, tratamientos, remedios, personas significativas, sistema de salud estatal-biomédico, natural y/o mapuche)			
Narrativas que respecto a ti se han ido transmitiendo porque es divertido, importante, complejo, doloroso, emotivo, ejemplar, alocado, u otro			
Vecinxs y Amistades: personas, espacios y temáticas de encuentro y desencuentro significativos, por qué (generaron cambios, adaptaciones, nuevas situaciones, cuáles)			
Pueblo Mapuche: personas, espacios y temáticas de encuentro y desencuentro, por qué, cómo han influido en tu vida (modo de verla, enfrentarla, de tomar de decisiones)			
Prácticas Mapuche: cuáles realizas, dónde (ciudad, sur, \$hile, extranjero), con quiénes, por qué, cómo y en qué momentos de tu vida; cuáles no realizas o dejaste de realizar y por qué			
	Relaciones educacionales: compañerxs de estudio y docentes significativxs, clima de estudio, ingresos y permanencias, motivaciones, dificultades, sorpresas, encuentros y desencuentros significativos y por qué, autorxs, libros y teorías significativas y por qué		

	Ocio y tiempo libre: lugares, personas, actividades, motivaciones, recursos económicos, activismo y participación en colectivos significativos (¿de qué colectivos, grupos, organizaciones y/o movimientos te sientes parte o participas? ¿de qué manera participas? ¿por qué te son y/o han sido significativos?)		
	Participación movimiento o colectivo mapuche (por qué, dónde, cuándo, con quiénes, motivaciones, objetivos, actividades específicas, aprendizajes, desafíos, placeres, disgustos). Dificultades para participar por ser mujer, joven, vivir en la ciudad, otros. Si estuvieras en un sitio rural o en el sur ¿crees que cambiaría tu participación, tus objetivos, tu trabajo específico? ¿y si fueras hombre?		
		Menarquia (edad, sabía algo al respecto, con quién/es la comentó. ¿Cambió tu experiencia corporal, espacial y relacional (con familiares y personas que le gustaban) a partir de ese momento? ¿cómo?	
		Conocimientos, creencias, sentimientos, prácticas y decisiones sexuales (primera relación sexual y/o afectiva, MAC, ITS, embarazo, aborto (¿qué opinión tenías antes y después del aborto?; ¿crees que esta experiencia te marcó de alguna manera?; ¿en algún momento posterior has recordado tu aborto –embarazo por ejemplo–, cuidados, métodos para evitar o disminuir dolores menstruales, cambios en la gestión de la sexualidad y por qué, personas significativas, presiones, sistemas biomédico, natural y/o mapuche)	
		Experiencia estética y corporal: dietas, ejercicio, deportes, salud	
Experiencias de discriminación y desarraigo (situación y contexto, sentimientos, por qué, por quiénes, reacciones, aprendizajes) ¿te has sentido discriminada por ser mapuche, por ser mujer, por ser joven, por vivir en la ciudad, por ser retornada u otro? ¿por qué?			
Decisiones significativas o claves aun cuando no te parecieran en su momento (qué has tenido que dejar y qué no? ¿qué has tenido que negociar –cómo, cuándo, con quién/es, motivaciones, consecuencias para ti y para otros? ¿qué has aprendido?)			
Decisiones o caminos que no se tomaron en su momento y los que se dejaron de lado –los ex futuros– (motivaciones, contexto, ambigüedades, dudas, sentimientos, opciones/posibilidades factibles o no, repercusiones)			
			Relaciones laborales: inicios, permanencias, actividades, lo bueno, lo malo y lo feo de trabajos significativos y por qué, despido, renuncia, mobbing o discriminaciones
			Maternidad: experiencia corporal, relación con hijo, padre y/o pareja(s) y otros significativos desde la decisión y la experiencia, la rutina (cambios en actividades –sola, acompañada, compartidas–, asignación de tareas)
¿Hay algo que le cambiarías a tu vida? ¿Qué y por qué? Temores, frustraciones, arrepentimientos y cuentas pendientes v/s Sueño, esperanzas, certezas, convicciones y motivos de orgullo.			
RE-MIRADA: “Ahora que has compartido conmigo tu historia de vida, te invito a re-mirarla de acuerdo a las siguientes preguntas que no tienen por qué tener una única respuesta, ni siquiera tener respuesta”			
<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cómo te autodefinirías en contextos más personales? • Desde tu experiencia qué es para ti ser mapuche ¿Cuáles serían las principales problemáticas, sueños y luchas del pueblo mapuche, así como las principales divisiones? ¿Dónde está la mujer mapuche en este movimiento? ¿Cómo influye el vivir en la ciudad? ¿Qué tradiciones mapuche permanecen vigentes en la ciudad y/o en el campo, qué y quiénes facilitan la transmisión y mantención de estas tradiciones, y qué y quiénes las obstaculizan? • Desde tu experiencia qué es para ti ser mujer ¿Cuáles serían las principales problemáticas, sueños y luchas de las mujeres, así como las principales divisiones? ¿Cómo influye el ser además mapuche? • Desde tu experiencia qué es para ti ser joven ¿Cuáles serían las principales problemáticas, sueños y luchas de los y las jóvenes, así como las principales divisiones? ¿Cómo influye el ser además mapuche y vivir en la ciudad? • En el caso específico del aborto ¿Qué es para ti el aborto? ¿Qué crees que opina el pueblo mapuche y su cosmovisión al respecto? ¿Hay distintas opiniones? ¿Ha cambiado la visión al respecto? ¿Hay argumentos culturales- 			

cosmogónicos-históricos u otros en pro y en contra de esta práctica?, ¿Cuáles?

- ¿Qué opinas del feminismo que considera esta práctica como derecho y decisión personal de la mujer?
- ¿Existen situaciones en que las mujeres mapuche se encuentren en una especie de encrucijada, donde deben tomar una posición entre la defensa de la cultura mapuche y la defensa de derechos de nosotras como mujeres? ¿Cómo cuáles? ¿Incorporarías el aborto como una situación de conflicto derechos colectivos o de la cultura v/s derechos individuales o de las mujeres? ¿Por qué?
- ¿Existen situaciones en que los derechos de las mujeres mapuche interconectan con las luchas por la autodeterminación y la defensa de la cultura mapuche? ¿Cómo cuáles? ¿Por qué?
- ¿Crees que la práctica del “aborto” debiese formar parte de la agenda de lucha del pueblo mapuche, ya que el uso de las yerbas depurativas del útero (que en mayores cantidades cumplen con una función abortiva) es una práctica de salud ancestral? ¿Puede asociarse esta práctica “abortiva” a las demandas de autodeterminación y de defensa de la cultura mapuche? ¿En qué casos –por ejemplo, aborto terapéutico producto de violaciones o malformaciones producidas por la contaminación de la tierra y de la aguas de las empresas forestales; aborto en situaciones de pobreza y marginalización social, u otros-?

Meli. Pu ramtun/preguntas...directrices Nütramkan/conversaciones-entrevistas en profundidad lamngen

Nombre:		
Edad:	Estado Civil:	Lugar de Nacimiento:
Hijxs	Pareja Mapuche o no:	
Organización/Colectivo a los que pertenece:		
Años de la organización/colectivo y años de participación en éste:		
Objetivos y Actividades:		
Fecha Entrevista:		

- Desde su experiencia qué es para usted ser mapuche (señales identitarias o de identificación)
- ¿Cuáles serían las principales problemáticas, sueños y luchas del pueblo mapuche, así como las principales divisiones? ¿Dónde está la mujer mapuche en este movimiento? ¿Cómo influye el vivir en la ciudad? ¿Qué tradiciones mapuche permanecen vigentes en la ciudad y/o en el campo, qué y quiénes facilitan la transmisión y mantención de estas tradiciones, y qué y quiénes las obstaculizan?
- Desde su experiencia qué es para usted ser mujer ¿Cuáles serían las principales problemáticas, sueños y luchas de las mujeres, así como las principales divisiones? ¿Cómo influye el ser además mapuche?
- Desde su experiencia qué es para usted ser joven ¿Cuáles serían las principales problemáticas, sueños y luchas de los y las jóvenes, así como las principales divisiones? ¿Cómo influye el ser además mapuche y vivir en la ciudad?
- En el caso específico del aborto ¿Qué es para usted el aborto, el “hacerse remedio”? ¿Qué cree que opina el pueblo mapuche y su cosmovisión al respecto? ¿Hay distintas opiniones? ¿Ha cambiado la visión al respecto? ¿Hay argumentos culturales-cosmogónicos-históricos u otros en pro y en contra de esta práctica?, ¿Cuáles?
- ¿Qué opina del feminismo que considera la práctica del aborto como derecho y decisión personal de la mujer?
- ¿Existen situaciones en que las mujeres mapuche se encuentran en una especie de encrucijada, donde deben tomar una posición entre la defensa de la cultura mapuche y la defensa de derechos de nosotras como mujeres?, ¿Cómo cuáles? ¿Incorporaría el aborto como una situación de conflicto derechos colectivos o de la cultura v/s derechos individuales o de las mujeres? ¿Por qué?
- ¿Existen situaciones en que los derechos de las mujeres mapuche interconectan con las luchas por la autodeterminación y la defensa de la cultura mapuche? ¿Cómo cuáles? ¿Por qué?
- ¿Cree que la práctica del “aborto” pudiese o debiese formar parte de la agenda de lucha del pueblo mapuche, ya que el uso de yerbas depurativas del útero (que en mayores cantidades cumplen con una función abortiva) es una práctica de salud ancestral? ¿Puede asociarse esta práctica “abortiva” a las demandas de autodeterminación y de defensa de la cultura mapuche? ¿En qué casos –por ejemplo, aborto terapéutico producto de violaciones o malformaciones producidas por la contaminación de la tierra y de las aguas de las empresas forestales y/o aborto en situaciones de pobreza y marginalización social, u otros-?

LES FALTARA CORDEL
PARA ATARNOS

RUMIYAHU

