




Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma
de Barcelona

FACULTAT DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA SOCIAL
DOCTORADO EN PERSONA Y SOCIEDAD EN EL MUNDO
CONTEMPORÁNEO
2020

TESIS DOCTORAL

ZOMO NAMPÜLKAFE WEICHAFE:
ENTRE DESPOJOS COLONIALES Y RESISTENCIAS DE GÉNERO EN CHILE Y
EL WALLMAPU

Nombre: Alicia Del Pilar Rain Rain

Directora de Tesis: Dra. Margot Pujal i Llombart

Director de tesis: Dr. Enrico Mora Malo

Barcelona, 2020

DEDICATORIA

A mi *chuchu* Marta Lleufuman Tureo, mi *chuchu* Rosa Lleufuman Tureo y mi *ñuke* Andrea Rain Lleufuman, a mis tías y todas mis *ñañas* actoras de este estudio, tanto del *Wallmapu*, como de la *Füta Warria*, por enseñarme con sus experiencias, sus dolores y sus resistencias. Por inspirarme y ser parte de este *kuzaw*.

MAÑUMTU

A mis *ñañas* actoras de este estudio, porque de forma generosa y en posición de resistencia dijeron una y otra vez ‘hay que apoyarnos entre mujeres Mapuche’. Esa es la razón de nuestras existencias y de nuestras resistencias. Les agradezco por compartir su mundo de las emociones, su mundo de los desgarros y de sus luchas cotidianas y colectivas. *Mañum* por el *nütram* que cariñosa y firmemente me entregaron en este proceso investigativo.

A mi *ñaña*, la Dra. Paula Alonqueo Boudon y al Dr. Ricardo Salas Astrain, por su apoyo en la postulación a la beca que me permitió realizar esta investigación. A mi *wenüy* Fabièn LeBoniec que desde la distancia me acompañó y me vinculó con la Dra. Mónica Martínez, quien generosamente me invitó a sus cátedras. En cuyo espacio encontré nuevos elementos para forjar mi investigación.

Mis agradecimientos son también para la Dra. Claudia Zapata Silva, por apoyar mi pasantía académica en el Centro de Estudios Latinoamericanos del Departamento de Ciencias Históricas y Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Gracias por ser parte de este proceso y por la sencillez humana tan necesaria en la academia.

A la Dra. Gabriela Rubilar Donoso y al Dr. Dasten Julián Vejar, les agradezco la evaluación detallada que han realizado de esta tesis para optar a la mención de Doctor Internacional. En particular, las sugerencias y observaciones realizadas para mejorarla. Así como la identificación de futuras líneas de investigación.

Agradezco a mis directoras de tesis, la Dra. Margot Pujal i Llombart Profesora titular del Departamento de Psicología Social y Coordinadora de DES-SUBJECTANT. GESPGI. Grup Estudis Socials de la Subjecció i la Subjectivitat des d’una Perspectiva de Gènere Interseccional y al Dr. Enrico Mora Malo, Professor Agregat del Departamento de Sociología y Coordinador del grup de recerca LIS-Estudis Social i de Gènere sobre la

corporalitat, la subjetivitat i el patiment evitable de la Universitat Autònoma de Barcelona - UAB. Les agradezco por recibirme como su estudiante y por leer y orientar mi trabajo, siempre desde una mirada crítica en relación a los asuntos de género que me permitieron expandir mis fronteras investigativas. A mis compañeras y compañeros de grupo de investigación: Juan Pino Morán, Pía Rodríguez, Lorena Etcheverry, Dra. Pilar Albertín, Grecia Guzmán, Sore Vega, Beatriz Pérez, Leyla Méndez Caro e Irina Schapova quienes desde sus propias formaciones, me aportaron en cuanto a situar mi investigación, encarnarla y encantarme con ella en diferentes momentos del proceso, particularmente en lo que se refiere al feminismo y la investigación situada.

Mañumtu por la compañía en diferentes momentos académicos a mis compañeras y amigas Jingfang Yan, Sofía Caviedes Barrera, Jacqueline Espinoza Ibacache, Marina Alarcón Espinoza, Jessica Sepúlveda Pizarro, María Isabel Lara Millapán, Verónica Fuentes Guarda, Claudia González Cancino y Gianinna Muñoz Arce. Y a mis *weniy*, Cristian Leyton Navarro, Héctor Nahuelpán, Juan Pino Morán y Felipe Sáez.

Mis agradecimientos son también para el Dr. Lupicinio Íñiguez-Rueda y su equipo LAICOS IAPSE, Espai Social, compuesto por mis compañeras y compañeros: Jingfang Yan, Jacqueline Espinoza Ibacache, Carmen Rojo, Emilene Dorato, Renata Santos, Constanza Gómez, Joyce Costa, Jessica Carneiro, Luciana Hedrera Manara, Tatiana Minchoni, Luiza Sbrissa, Maria da Graca, Fernanda Ximenes, Luísa Arantes, Axia Müller, Kelcy Ferreira, Tamara Jorquera, Ana de Inés, Luciano Bairros, Daniel Beltrán, Jingyuan Yu, Felipe López, quienes de forma colaborativa acompañaron mi proceso de aprendizaje. Pero también a través de sus propios procesos investigativos, lo que contribuyó a mi formación académica.

Agradezco a mi hijo, Maximiliano Villablanca Rain, porque eres mi inspiración, porque tu etapa de niñez me colmó de energía y de amor. Y a Paulo Villablanca Quezada por acompañarme en esta aventura y todo lo que significa el fuera de campo¹ de una tesis doctoral en el extranjero. Gracias por la escucha, los momentos de alegrías y de compañerismo. A mi madre por inspirarme a investigar tu historia por medio de otras historias de mujeres que, como tú, emprendieron y resistieron estas experiencias diaspóricas. Por ser mi compañera en diferentes momentos y circunstancias. A mi hermano, Ricardo Sandoval Rain y a mis tías, Alicia Rain Lleufuman y Herminda Cañiucura Rain, a quienes les debo el cariño y la compañía. A mis *chuchu* y mi *chezki*, que aunque partieron al *ka mapu*, siempre me acompañan y me otorgan el *nepen* necesario para afrontar mi devenir en nuestra *ñuke mapu*.

Para concluir, agradezco a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT) por otorgarme la beca doctoral que me permitió financiar esta investigación.

¹ Concepto utilizado por el Dr. Dau Dauder en un taller dictado en el año 2018 en el Programa Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo de la Universidad Autónoma de Barcelona.

ÍNDICE

Resumen	15
Palabras claves.....	16
Abstract.....	17
Key words.....	18
Prólogo	19
INTRODUCCIÓN.....	24
1. Situar el problema de estudio	24
2. Objetivos de la tesis.....	39
2.1. Objetivo general	39
2.2. Objetivos específicos y supuestos de la investigación	39
3. Estructura y organización de contenidos de la tesis	40
CAPÍTULO 1. Conceptos Clave Situados en la Cultura Mapuche: Género, Identidad y Poder.....	45
1.1. Feminismos y género.....	46
1.1.1. Género	51
1.1.2. Feminismos negros	55
1.1.3. Feminismos descoloniales	60
1.1.4. ¿Feminismos mapuche?.....	67
1.2. Identidades.....	76
1.2.1. Identidad	76
1.2.2. Identificaciones mapuche	79
1.2.3. Identidades territoriales y concepciones temporales Mapuche	82
1.2.4. La organización socio-política y la familia mapuche	85
1.2.5. El <i>ngillatün</i>	90
1.2.6. Identidades diaspóricas en el pos despojo	95
1.3. Exclusiones sociales y pueblo Mapuche	97
1.3.1. Colonialismo.....	99
1.3.2. Discriminación racial, prejuicios y estereotipos Mapuche.....	102
1.3.2.1 El prejuicio manifiesto y sutil.....	103
1.3.2.2 Estereotipos hacia nuestro pueblo Mapuche	106
1.3.2.3 El racismo Mapuche	109
1.3.2.4 El impacto del racismo en nosotras	111
1.3.3. Multiculturalismo neoliberal	115
Conclusión del capítulo:	117
CAPÍTULO 2. Estudios de la Diáspora y el Retorno: Herramientas para el Análisis	120
2.1 Las Fronteras, Naciones y Tensiones	120
2.1.1. El Estado Nación y sus exclusiones	122
2.1.2. ¿Qué significa hablar de diáspora?.....	126
2.2. Algunas perspectivas para comprender la diáspora y el retorno	128
2.2.1. El retorno, sus problemas conceptuales y políticos.....	133
2.2.2. Decisiones de retorno más allá de lo económico.....	138
2.2.3. Tipos de retorno.....	144

2.3. Diásporas de pueblos originarios y afrodescendientes	151
2.3.1. Diáspora, transformaciones y apropiaciones	156
2.3.2. De lo rural a lo urbano	160
2.3.3. Las diásporas en la creación y recreación de identidades	161
2.4. Diáspora e inteseccionalidad	164
2.4.1. Retorno, trabajo y cuidados	171
2.4.2. Mujeres, racismos, diásporas y resistencias	172
Conclusión del capítulo:	179
CAPÍTULO 3. Historia de la Diáspora Mapuche: ¿tienen lugar las mujeres?	181
3.1. Los procesos sociohistóricos de la colonización del pueblo Mapuche hasta los primeros años de la República chilena	185
3.1.1. Los primeros años de la invasión colonial y la resistencia mapuche	190
3.1.2. La frontera: tiempos de autonomía territorial, pero no de paz	195
3.1.3. Los primeros años de la República de Chile	201
3.2. La diáspora Mapuche: Imbricación del proyecto colonial y capitalista	206
3.2.1. “ <i>Después de ser hijos únicos i [sic] más que todos, los primeros, ahora nos encontramos olvidados</i> ”	207
3.2.2. La ciudad y la identidad diaspórica del pueblo Mapuche	213
3.2.3. El carácter político de nuestra diáspora	216
3.3. Las interseccionalidades de mujeres Mapuche	222
3.3.1. La esclavitud mapuche y nosotras	223
3.3.2. Cuando nuestras hermanas se hicieron <i>nampülkafe</i>	227
3.3.3. Nosotras y nuestro lugar en la <i>Füta Warria</i>	229
3.3.4. Nosotras y nuestra lucha por ser visibles	232
Conclusión del capítulo:	238
CAPÍTULO 4. Marco Metodológico	241
4.1. Introducción	241
4.2. Estrategia metodológica y actoras del estudio	245
4.3. Delimitación del enclave etnográfico	248
4.4. Selección de las actoras	252
4.5. Consideraciones éticas para el trabajo de campo	253
4.6. Técnicas para la producción de información y actoras participantes	259
4.7. Técnica y procedimiento para el análisis de la información	292
4.8. Corpus de estudio: tratamiento de los materiales para el análisis	295
CAPÍTULO 5. Glosario Mapuche	303
CAPÍTULO 6. ¿ <i>Wunolepayan may?</i>	318
6.1. Por los despojos ¡ahora somos <i>nampülkafe!</i>	319
6.1.1. Cuando me tuve que ir de mi <i>lof</i>	320
6.1.2. ‘No sé si me alegré o no’ por viajar a la <i>füta warria</i>	330
6.1.3. El expolio del territorio y la tierra	333
6.1.4. De vuelta a mi <i>lof</i> recuerdo	340
6.1.5. Rememorar las precariedades	344

6.2. Lo que me pasó como nampülkafe: Transformaciones en las identificaciones, relaciones y las corporalidades.	348
6.2.1. Somos mapuche en la <i>füta warria</i> ¡ahora no somos las mismas!.....	350
6.2.2. Me fui para cuidar de mí y de mi <i>reyñma</i>	353
6.2.3. Mi corporalidad habla de mis viajes.....	355
6.3. ¿Qué sentí y como resistí?: Identificaciones mapuche, apoyos y acomodados	357
6.3.1. Lo que sentí	357
6.3.2. Como resistí: Apoyo social, creencias y apropiaciones de espacio.....	360
Conclusión del capítulo:	368
CAPÍTULO 7. Micro diásporas femeninas Mapuche	372
7.1. La Construcción de las corporalidades femeninas de servicio	373
7.1.1. ‘Con sangre entra lo occidental’: Las escuelas de los castigos	377
7.1.2. No queremos que parezcas una ‘india’	382
7.1.3. ¡Te queremos! Pero sólo para que nos sirvas	386
7.2. Mapuchizar y awinkar las feminidades: Continuidades y rupturas	394
7.2.1. Viajes y belleza: en la <i>füta warria</i> y el <i>Wallmapu</i>	395
7.2.2. Ser o no una <i>ñuke</i>	401
7.2.3. Hablar de la sexualidad.....	406
7.3. Las mujeres Mapuche en las luchas colectivas	409
7.3.1. Tensionar los binarismos entre lo público y lo privado.....	411
7.3.2. Los feminismos en el contexto mapuche.....	415
7.3.3. El alcoholismo y la violencia de género como malestares	420
7.3.4. Políticas sociales integracionistas y género.....	422
Conclusión del capítulo:	425
CAPÍTULO 8. Crear y re-crear resistencias desde nuestro <i>Mapuche Kimün</i>	428
8.1. Nuestro mapuche kimün nos sostiene	429
8.1.1. El <i>pentukun</i> . ¿Quién es usted?.....	434
8.1.2. El principio del <i>reymagñen</i>	438
8.1.3. Entre pérdidas y reivindicaciones mapuche	441
8.2. ¿Chumñelu mapuche ñgn?.....	445
8.2.1. Nuestras instituciones y nuestros saberes	449
8.2.2. Nuestro <i>feyantün</i>	453
8.3. ¿Cómo nos afectó el colonialismo patriarcal?.....	455
8.3.1. De familias polígamas a familias nucleares	457
8.3.2. Gritar desde el silencio: No estamos solas	460
8.4. Encarnando el <i>weichan</i>	462
8.4.1. El <i>mapudungun</i> transforma la vida.....	465
8.4.2. Corporizar los dos mundos	468
8.4.3. Habitar nuestras ceremonias mapuche	472
8.4.4. Vivir las normas del <i>Az Mapu</i>	477
8.4.5. Resistir desde el <i>Ilkun</i>	480
Conclusión del capítulo:	485
CAPÍTULO 9. Conclusiones y Discusión.....	491
9.1. Viajes por los itinerarios diaspóricos de las mujeres nampülkafe.....	494

9.1.1. Viajar por las corporalidades de servicio	497
9.1.2. Viajar en reversa: Algunas travesías del retorno	500
9.1.3. La <i>fūta warria</i> puede ser también nuestro hogar	503
9.1.4. Disputar mi hogar con fantasmas coloniales	504
9.2. La estación de las transformaciones: las micro-diásporas de nuestras ñañas	506
9.2.1. ¿Para ser una nueva ciudadana necesito ser disciplinada?	507
9.2.2. Me gusta como soy ¿Por qué me quieren cambiar?	509
9.2.3. Nuevos espejos para vernos como mujeres Mapuche	510
9.2.4. Explorar en nuestros posicionamientos políticos	512
9.3. Aquí me quedo por ahora: crear y re-crear resistencias desde nuestro mapuche kimün	514
9.3.1. Aunque han viajado mucho, no se olvidaron de nuestro <i>mapuche kimün</i>	514
9.3.2. Transformar nuestras economías de subsistencia	517
9.3.3. Mapuchizar a través de nuestras ceremonias.....	519
9.3.4. Parecen diferentes ¿Desde dónde me hablan mis ñañas?.....	521
9.3.5. ¿Qué nos hizo el colonialismo patriarcal?.....	523
9.3.6. ¿Qué hicieron mis ñañas para resistir al colonialismo patriarcal?	525
Límites de la investigación	529
Otros posibles caminos para transitar	531
 BIBLIOGRAFÍA	 535
Referencias Citadas	536
 ANEXOS	 583
Anexo 1: Consentimiento Informado	584
Anexo 2: Tópicos de las entrevistas en profundidad	585
Anexo 3: Guión de preguntas grupos de discusión	587
Anexo 4: Fotografías del trabajo de campo.....	588
Anexo 5: Publicaciones en libros y revistas Científicas.....	590

INDICE DE FIGURAS

Figura 1. Mapa del territorio mapuche en el año 1540.....	26
Figura 2. Proceso de pérdida del territorio mapuche.....	185
Figura 3. Proceso de pérdida del territorio mapuche.....	190
Figura 4. Proceso de pérdida del territorio mapuche.....	195
Figura 5. La frontera del río Biobío en el siglo XVIII	197
Figura 6. El territorio mapuche del siglo XVIII	200
Figura 7. Proceso de pérdida del territorio mapuche.....	204
Figura 8. Proceso de pérdida del territorio mapuche.....	210
Figura 9. Proceso de pérdida del territorio mapuche.....	212
Figura 10. Mapa de Chile por regiones y delimitación del enclave etnográfico	250
Figura 11. Mapa de la ciudad de Santiago por comunas	251

INDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Actoras participantes del estudio	259
Cuadro 2. Tópicos centrales en las entrevistas en profundidad y grupos de discusión	262
Cuadro 3. Actoras y técnicas de producción de información	262
Cuadro 4. Preguntas de los grupos de discusión	266
Cuadro 5. Composición de los grupos de discusión	267

INDICE DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1. Lof de la ñaña Marcelina	257
Fotografía 2. Una ruka mapuche	287
Fotografía 3. Ruka de Panguipulli	290
Fotografía 4. Longko Juan Catriel	290
Fotografía 5. Creaciones de Carmen Curiche. Región de La Araucanía	291
Fotografía 6. Mural de la <i>machi</i> Francisca Linconao	324
Fotografía 7. Mural imagen central de la <i>machi</i> Francisca Linconao	324
Fotografía 8. Sra. Rosita	327
Fotografía 9. Sra. Rosita e hijas	327
Fotografía 10. Las manos trabajadoras de Rosita	327
Fotografía 11. Cachito, compañero de Rosita	327
Fotografía 12. Centro ceremonial mapuche	474
Fotografía 13. Desde el cementerio hacia el centro ceremonial del Ngillatün	474
Fotografía 14. Mujer Mapuche y su jardín en la fūta warria	588
Fotografía 15. Cultivo de hierbas medicinales	588
Fotografía 16. Tejido a telar en la fūta warria	588
Fotografía 17. La huerta en el lof	589
Fotografía 18. La lana de oveja para hilar	589
Fotografía 19. Hilar la lana	589
Fotografía 20. Lechugas de la huerta	589
Fotografía 21. Pepinos de la huerta	589

Resumen

En la presente tesis busco identificar el papel e impacto de la diáspora y el retorno al *Wallmapu* en las identidades culturales y de género, específicamente, en mujeres Mapuche de Chile. Mi aproximación a este estudio ha sido desde los feminismos indígenas; feminismos interseccionales; y, las luchas anti racistas, anti capitalistas y anti patriarcales. Desde estas perspectivas, la búsqueda que he emprendido persigue responder a la pregunta *¿Qué papel han jugado y de qué forma se han impactado los procesos identitarios mapuche y de género, en las mujeres en la diáspora y el retorno al Wallmapu en Chile?* Para dar respuesta a esta pregunta, así como a otras que me fueron surgiendo a lo largo del proceso de investigación, presento un marco teórico centrado en los estudios de género, los feminismos negros, los feminismos de los pueblos originarios y, a modo de pregunta ¿el feminismo Mapuche? Así también, presento revisiones teóricas en relación al colonialismo y el multiculturalismo neoliberal que existe en Chile, considerando sus implicancias contemporáneas. Para situar mi problema de estudio, he hecho una revisión bibliográfica específica sobre la diáspora en diferentes contextos internacionales. Particularmente, me he situado en aquellos que se han focalizado en personas pertenecientes a pueblos originarios y afrodescendientes. Para finalizar el marco teórico, y desde una perspectiva de género, presento los hallazgos de los estudios antes mencionados. Seguidamente, me focalizo en la diáspora de las mujeres Mapuche. Todas las revisiones teóricas, me han permitido delimitar una posición crítica sobre la situación de mujeres mapuche en la diáspora, grupo de mujeres del que soy parte. Así, como mujer mapuche, he recurrido a mi propia experiencia y formación a fin de contemplar elementos metodológicos descolonizados y descolonizadores.

La investigación se sitúa en un paradigma interpretativo con un enfoque cualitativo. De esta manera, y desde una perspectiva analítica y política, he realizado un estudio etnográfico multisituado, abarcando las regiones del Biobío; La Araucanía; Los Ríos; y, Metropolitana. Las actoras de este estudio fueron 35 mujeres mapuche que viven la diáspora y/o han retornado al *Wallmapu*. La estrategia metodológica incluyó observaciones participantes, entrevistas en profundidad y grupos de discusión. De esta manera, he entrevistado a 23 mujeres y, he realizado cuatro grupos de discusión con 14 mujeres (dos de ellas forman parte del grupo de entrevistadas) en las regiones del Biobío; La Araucanía; Los Ríos; y, Metropolitana. Los hallazgos los he ordenado considerando tres grandes dimensiones: 1) *¿wunolepayan may?*; 2) micro diásporas femeninas mapuche; y, 3) crear y re-crear resistencias desde nuestro *Mapuche Kimün*. Estas dimensiones me han permitido comprender las desigualdades de género que enfrentan mis *ñañas* fuera y dentro de nuestro pueblo y que, de forma dialéctica, los desgarros y resistencias han sido los lugares donde crear formas propias para afrontar el clasismo, el patriarcado y el colonialismo.

Palabras claves

Diáspora, mujeres mapuche, interseccionalidad, desgarros coloniales, resistencias mapuche.

Abstract

In the herein thesis I tried to identify the function and the impact of the diaspora and the return to the *Wallmapu* of cultural and gender entities, mainly to Mapuche women of Chile. My approach to this study has been from indigenous feminism, intersectional feminisms and anti-racist, anti-capitalist, and anti-patriarchal struggles. From these perspectives, I seek to answer the question of *which role have Mapuche and gender identity processes played, and how have they impacted women in the diaspora and return to the Wallmapu in Chile?* to answer this question, as well as others that have arisen in this process, I introduce a theoretical framework focused on gender studies, black feminisms, indigenous feminisms, and, by way of a question, Mapuche feminism?

I also introduce theoretical reviews related to colonialism and the neoliberal multiculturalism that exists in Chile, considering its contemporary implications. To situate my research problem, I have done a specific bibliographic review about the different international contexts of the diaspora. In particular, I gave special attention to the ones that belong to native people and people of African descent. To conclude this theoretical framework and from a gender perspective, I introduce the findings of the above-mentioned studies. Next, I focus on the diaspora of Mapuche women. All the theoretical reviews have allowed me to define a critical position on the situation of Mapuche women in the diaspora, a group of women of which I belong. Thus, as a Mapuche woman, I have resorted to my own experience and training to contemplate decolonized and decolonizing methodological elements.

This research is situated in an interpretative paradigm with a qualitative approach. This way, and from an analytic and political point of view, I have performed an ethnographic

research that encompasses the regions of Biobío; La Araucanía; Los Ríos; and Metropolitana. There were 35 female protagonists in total whom lived in the diaspora or have returned to the Wallmapu. The methodological strategy includes participant observation, in-depth interviews, and discussion groups. Thus, I have interviewed 23 women and, I have carried out four discussion groups with 14 women (two of them are part of the group of interviewed) in the regions of Biobío; La Araucanía; Los Ríos; and Metropolitana. I have arranged the findings into three major categories: 1) *wunolepayan may?*; 2) female Mapuche micro-diaspora; and, 3) to create and recreate resistance from our Mapuche Kimün. Thanks to these categories I can comprehend the gender inequalities that my *ñañas* have to face in and out of our people and, as a dialectical point of view, the heartbreaks and resistances have been the places to create their forms to confront classism, patriarchy, and colonialism.

Key words

Diaspora, mapuche women, intersectionality, colonial heartbreaks, mapuche resistances.

Prólogo

Escribo las últimas páginas de esta tesis doctoral que lleva por nombre “*Zomo nampülkafe weichafe*: Entre despojos coloniales y resistencias de género en Chile y el *Wallmapu*”, el lugar desde donde escribo es una pequeña ciudad llamada Gorbea, que queda al sur de la ciudad de Temuco, en la actual región de La Araucanía, que forma parte de nuestro territorio mapuche. No ha sido el único lugar por donde he transitado, como ha sido característico en el proceso de construir esta investigación. De hecho, estuve hace un par de semanas por la Región de Los Ríos, visitando a algunas de las actoras de este estudio en sus *lof*. Hice algo similar por la *füta warria* a fines del verano de este año. Esto, porque en este proceso me he invitado a mí misma a construir una relación social, una relación de *reyñma*, porque así lo aprendí en mi propio *lof*. También, porque así me lo enseñaron mis propias *ñañas* actoras de este estudio.

Esta multi localización fue una cualidad de mi estudio y no podía ser de otro modo, ya que mi objetivo dentro de esta tesis doctoral fue: Identificar el papel e impacto de la diáspora y el retorno al *Wallmapu* en las identidades culturales y de género en mujeres Mapuche de Chile. En un intento por comprender las transformaciones identitarias culturales y de género de mis *ñañas*, que viven la diáspora en la *füta warria* y/o han retornado hacia el *Wallmapu*, me desplazé por distintas regiones. En estos desplazamientos, me interesé por la heterogeneidad de experiencias de vida. Las actoras de mi estudio presentan trayectorias de vida que coinciden en cuanto a la experiencia diaspórica, pero difieren en cuanto a las dimensiones de vida históricas, socio-económicas, socio-ocupacionales, educativas, religiosas, etarias y en cuanto a la localización geográfica.

Fueron 35 las *ñañas* actoras de este estudio, algunas al momento de realizar las entrevistas, observaciones participantes y/o grupos de discusión, o como vine a denominarles en este estudio, *pichi trawün*, habitaban la *füta warria*. Algunas de ellas se dedicaban a actividades socio-productivas con énfasis en la reificación identitaria mapuche. Otras ejercían sus profesiones universitarias asentadas en los ámbitos académicos. Mientras algunas desde las organizaciones sociales creaban con otras formas propias de resistencia, ya sea por medio de las actividades artísticas o por medio de la participación política feminista. Y un grupo de mis *ñañas* se dedicaba al trabajo de casa particular. En el caso de aquellas que habitaban el *Wallmapu* también participaban de organizaciones feministas con un posicionamiento que variaba en cuanto al contexto socio-geográfico particular del *Wallmapu*, apoyando los procesos de esclarecimiento social y político de varias de nuestras *ñañas* que han perdido la vida en la lucha anti capitalista y otras que enfrentan duros procesos judiciales en cuanto a investigaciones en su contra. Otras de mis *ñañas* del retorno, crearon sus propias resistencias desde sus posiciones profesionales en las instituciones laborales. Varias de ellas asociadas con otras *ñañas*, han crean sentido de colectividad. Mis *ñañas* mayores viajaron al *Wallmapu* para habitar los terruños de las añoranzas, esas que les permitió resistir las exclusiones a lo largo de sus vidas. Varias aportaron en las organizaciones mapuche de sus *lof*. Estos diversos itinerarios diaspóricos de desgarros y resistencias de mis *ñañas* pueden apreciarse en la presentación de resultados en los capítulos 5, 6 y 7 de esta tesis.

Desde que inicié mi viaje desde el *Wallmapu* hacia la ciudad de Barcelona, movida por la idea de contar con un tiempo y dedicación suficientemente específicos que me permitiesen habitar el estudio con mi corporalidad, mis emociones, mis memorias, mi propia trayectoria como *zomo nampülkafe*, es que decidí dejar todo mi mundo conocido, mi trabajo y

emprender este viaje con mi compañero y mi hijo, quien en ese entonces tenía 7 años de edad. También teniendo a la vista las propias renunciadas de mi compañero y de mi hijo. Esos primeros tiempos no fueron fáciles.

Allí estuvo mi madre y mi tía materna, se despidieron de mí y aunque sabían que en cierta forma eran mi inspiración para emprender este camino de claro-oscuro, que me dijo un investigador que vivió la experiencia de doctorarse en el extranjero, y que me hace total sentido. Ellas no creo hayan sido completamente conscientes de que, a cada paso, a cada lectura, a cada película relacionada con sus trayectorias como *nampülkafe*, las traería conmigo, pero no sólo a ellas, sino a mis abuelas, a las actoras que luego conocí, a mí misma. Se me vino la historia de nosotras en la historiografía de nuestro pueblo.

Mi madre, mi tía abuela, mis tías maternas, mis tías políticas, mi hermana y yo misma habitamos la füta warria y realizamos labores como trabajadoras de casa particular. Con esfuerzo, pero también con oportunidades, mi hermana y yo logramos hacer coincidir el ejercicio de estas labores con nuestra formación universitaria. No fue el caso de nuestras abuelas, tías y nuestra madre, porque esos espacios socio-ocupacionales fueron los únicos que conocieron. Y no digo esto en ánimo decadente, sino con el ánimo de mostrar que estos espacios son los que masivamente han ocupado mis *ñañas*. Nada casual, por cierto, sino coherente con los lugares que se fijaron en la historia para nosotras, las mujeres de los pueblos originarios (Alvarado, 2015; Cumes, 2014; Fuentes, 2011; Millaleo, 2016; Nahuelpán, 2013; Obregón y Zavala, 2009).

Se me vino el propio viaje de mi tatarabuela, el que conocí por medio de las memorias orales de mi *chuchu*, un par de años antes de iniciar mi tesis doctoral. Mi tatarabuela

emprendió un viaje inesperado y colmado de dolor, huyendo de la masacre en la que su esposo e hijos mayores perdieron la vida, en esa campaña que el Estado de Chile llamó eufemísticamente ‘Pacificación de La Araucanía’ a mediados del siglo XIX. Y es que la historiografía de nuestra sobrevivencia como pueblo Mapuche, rara vez reconoce que hemos sobrevivido también por estos desgarradores, pero valientes viajes de nuestras antepasadas. Pero también se invisibilizan las luchas cotidianas que, a lo largo de la historia de vida de mis *ñañas*, no sólo han resistido por ellas. Han resistido por sus hijas, por sus hijos, por su *reyñma*, por sus *ñañas*, por sus *lamgnen*, por nosotras, por nuestro pueblo.

La invisibilidad y no reconocimiento de nuestras actorías responde a un aspecto historiográfico, pero no es la única dimensión donde se nos invisibiliza. Esto ocurre a la vez en las propias investigaciones antropológicas, en donde muchas de ellas han sido realizadas desde posicionamientos androcéntricos, y una buena parte que puede explicarlo, es porque este tipo de estudios sobre nuestros pueblos originarios, ha sido realizado por hombres (Hirsh, 2008). El listado de invisibilizaciones en diferentes disciplinas es amplio. Pero hay algo más, y es que, dentro de los propios estudios feministas, hemos sido escasamente consideradas como actoras políticas, aparecemos en la escena como sujetas pasivas, sin demandas reivindicativas propias (Coro, 2016). Somos centro de prejuicios y exclusiones por las formas propias en las cuales nos relacionamos entre nosotras, con las feministas occidentales o con nuestros compañeros que forman parte de nuestros pueblos (Coro, 2016; Tapia, 2018).

Dicho lo anterior, mi tesis es una lucha reivindicativa, y en ningún caso la única, porque hay más mujeres Mapuche que, desde sus luchas colectivas, políticas y feministas o no,

hacen lo propio. Pero esta tesis es un intento por visibilizarnos como actoras, como mujeres que construimos conocimiento, construimos historia.

Otro asunto que me interesa compartir es que, la resistencia de nosotras como mujeres Mapuche, sin bien fue el impulso a viajar por estas experiencias, no siempre fue tan nítido en mi proceso de tesis. Fue mucho más visible y formó parte medular de mi estudio, tanto como lo hicieron los desgarros, sólo en el trabajo de campo, el cual realicé durante 6 meses. Viajé por diferentes localizaciones, tiempos y memorias entre noviembre de 2016 y abril de 2017. Ese tiempo y experiencia fueron cruciales para ver con claridad que las resistencias son las que nos llevan a posicionarnos como *weichafe*, como mujeres guerreras, mujeres que luchan. Aunque nuestros desgarros y vulnerabilidades son también el lugar donde hemos forjado nuestras formas de crear estrategias individuales y colectivas para resistir. No hay una sin la otra, ambos aspectos son procesos interdependientes (Allúe, 2008; Butler, 2018; Calfío, 2019).

Una vez dicho esto, invito a las lectoras y lectores a ser parte de estas experiencias de *zomo nampülkafe weichafe*. Advierto que en este estudio me he permitido a mí misma ser parte del gran *nütram* que junto a mis *ñañas* hemos construido en este *kuzaw*. En varias de las líneas escritas de la propuesta metodológica, los resultados y en el capítulo de discusión y conclusiones, voy situando los hallazgos, las palabras, el sentir de mis *ñañas*, porque mi trayectoria no se distancia de las de ellas. Es por eso que caminamos juntas.

INTRODUCCIÓN

1. Situar el problema de estudio

Las mujeres Mapuche que viven la diáspora en la *fñta warria* de Santiago de Chile, o desde la diáspora en el territorio histórico mapuche, *Wallmapu*, y que son actoras de este estudio, pertenecen a nuestro pueblo Mapuche. Nuestro pueblo nación, en la actualidad se encuentra presente tanto en el actual país llamado Argentina, como en el país llamado Chile. En el caso de Chile, nuestro pueblo representa el 79.8% del total de pueblos originarios (Instituto Nacional de Estadística [INE] 2017). Esta masiva presencia responde al fenómeno social de la diáspora Mapuche. Se trata de la movilización humana, producto del despojo colonial por parte del Estado Chileno. Así, la experiencia diaspórica de las mujeres Mapuche que abordo en esta investigación pretende problematizar que la permanencia masiva de ellas en la *fñta warria*, obedece a un complejo e histórico entramado colonial, patriarcal y capitalista. Al respecto, la situación que viven las actoras de este estudio se sitúa entre el año 1869 y hasta 1883, en donde por medio de la llamada Pacificación de La Araucanía se despojó violentamente de su territorio y soberanía a nuestro pueblo nación (Boccaro 2007; Mallon 2009; Marimán 2006; Nahuelpan 2012; Zavala 2008). Las acciones militares emprendidas por los Estados, ya independientes de Europa, para someter a nuestro pueblo, se dieron en ambos lados de la Cordillera de Los Andes, es decir, en Chile y Argentina (Hernández, 2003). Este quiebre histórico propició un continuo colonial (Alvarado, 2016). De este modo, se institucionalizaron prácticas de inferiorización y de represión (Caniuqueo, 2009). Es así que hoy vivimos el fenómeno social de la urbanización como pueblo Mapuche, lo cual compartimos con otros pueblos originarios de Chile. La situación actual

es que el 88.4% de personas pertenecientes a pueblos originarios, que habitan zonas urbanas en la región Metropolitana, son mapuche. De ellas, el 50,8% son mujeres (División de Población. Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2017). En este marco, las actoras del estudio han vivido múltiples experiencias de desgarros coloniales y, exclusiones por razones de clase, raza y género. De allí que la experiencia diaspórica de nosotras, las mujeres Mapuche, precisa de un abordaje de género (Bello, 2002). ¿Qué ocurre con las mujeres Mapuche en el contexto chileno actual y cuál ha sido su trayectoria? El objeto de esta tesis es la relación entre las mujeres y el fenómeno de la diáspora Mapuche, su papel particular en el proceso y las transformaciones experimentadas en el transcurso de éste. Pero, dicho objeto no puede abordarse de forma comprensiva sin situarlo en su contexto histórico y político, y sin considerar las complejas transformaciones territoriales, económicas, simbólicas, emocionales y culturales que se han ido desprendiendo de éste. En este sentido, para situar el objeto de la tesis, a continuación, presento las características más importantes de dicho contexto, ya que, la problemática que abordo es consubstancial a éste.

El punto de partida actual del contexto de las mujeres en la diáspora Mapuche se remonta a un tiempo lejano, pero próximo a la vez, como es el proceso de (neo)colonización. Si nos trasladamos al siglo de la colonización española vemos en el mapa, que nuestro seguidamente, que en siglo XVI, nuestro pueblo Mapuche extendía su territorio desde el norte, desde la actual ciudad de Copiapó perteneciente a la región de Atacama, y hasta el sur, en la actual Isla de Chiloé, región de Los Lagos (Zavala, 2008). Los cronistas españoles carectirizaron la lengua y las costumbres de los territorios como similares, vinculándolas al pueblo Mapuche. Así se evidencia en las crónicas escritas por los

sacerdotes españoles (Millaleo, 2006; Zavala, 2008). En el siglo XVI, se estimó una población total de un millón de personas Mapuche (Foerster, 2002).

Figura 1. Mapa del territorio mapuche en el año 1540

En el siglo XVII, tras casi un siglo de confrontaciones bélicas entre nuestro pueblo Mapuche y el Ejército español, se estableció un acuerdo de paz, por medio del denominado Parlamento de Quilín (Pichinao, 2012). Allí, surge el reconocimiento de una relación política y comercial, que se traduce en la relación entre dos naciones, la mapuche y la española (Foerster, 2002). Este hecho, no significó que en dicho siglo hubiese un cese de la guerra y el disfrute de tiempos de paz, ya que, las confrontaciones bélicas por los continuos actos de apropiación territorial, robos y engaños por parte de los soldados españoles, además de las acciones para esclavizar a nuestro pueblo Mapuche persistieron (Zavala, 2008; Boccara, 2007). Nuestro pueblo Mapuche entró en una fase de mixtura entre la defensa por las armas, y las estrategias políticas que incluyeron apropiaciones culturales españolas reflejadas en los Parlamentos, los que operaron como instancias políticas de negociación y denuncia. Sin embargo, se mezclaron con nuestras propias expresiones de espiritualidad, prácticas y valores, para relacionarse con representantes de la Corona Española (Zavala, 2008).

Durante el siglo XVIII, nuestro pueblo Mapuche experimentó un auge económico, principalmente porque desarrolló un sistema de comercio basado en la producción de ganadería mayor, textilera, entre otros productos que comercializan con los españoles. Al mismo tiempo, se extiende con mayor fuerza su territorio hacia las Pampas Argentinas (Foerster, 2002; Nahuelpan, 2012). Una vez nacida la República Chilena, nuestro devenir de autonomía, y consideración política como nación, sufre un vuelco, ya que, ahora es el reciente Estado chileno quien nombra a nuestro pueblo como un enemigo interno, pero además, se esmera en propiciar políticas coloniales para nuestra subordinación dentro este Estado occidental. Es en dicho período donde enfrentamos el despojo territorial (Mariman,

2006). Desde este período en adelante, somos tratadas como chilenas y chilenos, pero con una ciudadanía limitada (Foerster, 2002), o también, como una ciudadanía incompleta (Hernández, 2003). Sufrimos lo que hoy conocemos como un quiebre colonial (Alvarado, 2016).

Por medio de la campaña militar, en manos del Estado chileno y su ejército, llamada de forma eufemística Pacificación de La Araucanía, nuestro pueblo perdió más del 95% de su territorio histórico (Ancán y Calfío, 1999; Marimán, 2006; Aravena, 2001). Así, nuestro pueblo Mapuche lucha desde principios del siglo XIX por su autonomía política y autodeterminación territorial, pues fue despojado de su territorio por las armas, los engaños, y las diversas artimañas políticas y militares de las cuales el Estado chileno se sirvió para empobrecernos, para despojarnos de nuestras actorías políticas (Mallon, 2009). Del mismo modo, para restarnos la fuerza que nos ha caracterizado como pueblo al sur de nuestro continente. Nuestro devenir en viajes nos ha caracterizado también, pero desde esa época no ha sido por el comercio, por la búsqueda de nuevas tierras o por vínculos políticos antes y durante de los procesos de colonización (Zavala y Durán, 2005). Esta vez, nuestros desplazamientos se constituyen en desplazamientos forzados, en exilios de nuestra nación *Wallmapu*. Somos las condenadas y los condenados de la tierra (Fanon, (2014[1961])). Nuestra historia se teje en la diáspora, la que comprendo como un fenómeno de desplazamiento forzado, que se produce por la derrota político-militar del año 1881 (Ancán, 1995) –las fechas pueden variar, de acuerdo al tiempo en el cual algunos autores sitúan el climax de la confrontación llevada a cabo por el ejército chileno, en contra de nuestro pueblo–, donde nuestra gente debió desplazarse a las ciudades debido a la pérdida material de tierras, animales, platería, entre otros bienes (Nahuelpan, 2012; Curivil, 2006; Ancán,

1995). De esta manera, la diáspora es la pérdida del estatus de nación Mapuche, la pérdida de nuestra autonomía territorial, de tierras, y de actoría política frente a un Estado opresor, que nos imposibilita revitalizar, en nuestro propio territorio, nuestra identidad mapuche, imponiéndonos una historia oficial que oculta la violencia a la que hemos sido sometidas y sometidos.

Nosotras, las mujeres Mapuche en esta escena colonial del despojo, tenemos una historia de desplazamiento forzado que, no se distancia en su totalidad de lo que acontece con nuestros hermanos mapuche. Nuestra situación particular y específica es lo que me convoca en esta investigación. Me convoca, principalmente, porque la llegada de nuestras abuelas, tías, madres, hermanas, y la nuestra a la *fūta warria* de Santiago, fue inicialmente en el desempeño del servicio doméstico –en el trabajo de casa particular, como lo denominamos en Chile– y, nuestra presencia en esta ciudad ha sido particularmente importante en cuanto a número e influencias que ella ha tenido en nuestras trayectorias vitales. También, ha sido importante el impacto que nuestra presecencia ha tenido en los propios contextos de nuestros asentamientos mapuche, y en las relaciones cotidianas que establecemos allí. Por ello, nuestras experiencias como mujeres en una sociedad patriarcal, clasista y racista, merece especial atención, pues no somos vistas de un modo tan distinto al que otras mujeres, pertenecientes a pueblos originarios, han sido vistas a nivel social, político, económico, y/o académico. Nuestro devenir y lo que de él podemos hablar, no siempre es considerado, y si se hace, se hace de una manera subalternizada y/o mediante representaciones victimistas. Así, nuestros agenciamientos, nuestras actorías políticas, pasan a ser parte del plano de la invisibilidad (García-Mingo, 2017; Hirsch, 2008). Como dice Sonia Montecino (1986), el lugar que la sociedad chilena asigna a nosotras, las

mujeres Mapuche, es un lugar de servicio, es un lugar subalternizado, por lo que en la escena social, política y económica, y académica, nuestra experiencia importa muy poco. Así co-existimos en el silencio y el olvido. Sin embargo, con ello no quiero afirmar que la resistencia no aparezca en estas interacciones; lo hace, a veces, como parte del silencio colonial para sobrevivir y resistir en lo cotidiano (Alvarado, 2016), o bien, para construir una micro política de resistencia, que el movimiento político mapuche necesita visualizar y reconocer (Nahuelpan, 2013).

¿De qué forma se han impactado los procesos identitarios mapuche y de género en las mujeres en la diáspora y el retorno al *Wallmapu* en Chile? ¿Cuáles fueron las tensiones, estrategias o negociaciones que experimentaron las mujeres Mapuche para salir de su *lof*, del *Wallmapu*, y las que se propiciaron para retornar al *Wallmapu*? ¿Qué significa ser una mujer Mapuche en la ciudad y en un *lof* o en el *Wallmapu*? ¿Es posible articular las propias creencias y prácticas mapuche con la vivencia diaspórica? ¿Cómo se articulan en la diáspora, y en el retorno al *Wallmapu*, las relaciones de género y etnicidad? Todas estas preguntas, y muchas más, son las que me acompañan en el proceso de construir mi tesis doctoral. Dichas preguntas, surgen desde contextos históricos de sobrevivencia y resistencia de nuestro pueblo, pero por sobre todo, de las mujeres frente a los diversos procesos de colonialismo y violencias, a nivel estructural y en las relaciones cotidianas.

Las actoras y actores colonizadores han sido diversos, partiendo por los españoles representantes de la Corona Española; luego con el Estado chileno independiente de la Corona Española; el Ejército chileno; las instituciones de justicia, de educación, salud, economía, entre muchas otras; la sociedad chilena; las y los latifundistas; colonos; las empresas extractivistas; las y los académicos occidentales con lógicas extractivistas, entre

muchas y muchos más. Los pocos académicos Mapuche reconocidos, con alguna excepción, tampoco han dado énfasis o visibilidad a las trayectorias diaspóricas de las mujeres Mapuche, erigiendo a los varones mapuche como modelo único protagonista de la historia mapuche.

Nuestro territorio histórico, el *Wallmapu*, es hoy en día una necesidad de orden político, ya que nuestras posibilidades de revitalizar nuestra identidad colectiva se juegan en la escena de una autonomía política, y la posibilidad de contar con un territorio que nos permita la autodeterminación (Ancán y Calfío, 1999). Esto no quiere decir que exista un acuerdo completo sobre reivindicar el *Wallmapu* como el único hogar. Parte de mis *ñañas* reivindican políticamente la ciudad de Santiago de Chile como territorio ancestral, ya que, nuestra gente vivió allí antes de la llegada del ejército español. Aquella ciudad de los primeros siglos de invasión española, necesitó construirse varias veces, porque nuestras ancestras y nuestros ancestros la destruyeron, porque simbolizaba los procesos de apropiación y dominio colonial español (Guerra, 2014). Es así que nuestra idea de hogar se encuentra fragmentada y dividida. No obstante, observo un horizonte de añoranza política, añoranza de un hogar viejo/nuevo (Hall, 2003b). Esto, porque pensar en nuestra autonomía territorial forma parte de nuestra utopía (García-Mingo, 2012). Es una comunidad imaginada (Anderson, 1993 [1983]). Pensar en nuestro territorio, nuestro país mapuche, *Wallmapu*, es lo que nos permite posicionarnos en identidades colectivas y sentidos de pertenencia dentro de un proyecto político de nación (Imilán, 2014). En este contexto, me interesa identificar los rasgos de género de nuestra autonomía territorial, y específicamente, la experiencia de las mujeres Mapuche respecto al *Wallmapu*, que no es idéntica a la de los hombres mapuche.

Nuestro hogar también es un espacio urbano, en el que muchas de mis *ñañas* han construido sus vidas, y el devenir de sus generaciones. Así, surge el concepto *warriache*, el que involucra la experiencia de hombres y mujeres y, con el cual se describe la experiencia de personas Mapuche en las ciudades (Imilán, 2014). Este concepto, permite comprender los diversos procesos de asentamiento mapuche en la ciudad, en particular, la ciudad de Santiago. No obstante, este concepto no se encuentra exento de críticas, ya que posicionarse en él, implica aceptar como un hecho natural, la presencia mapuche en la ciudad, y no como producto de las acciones de despojo colonial llevadas a cabo por el Estado Chileno (Imilán, 2014; Ancán, 1995). Se trata de una apropiación y creación de resistencias (Hall, 2003b). Nuestra existencia, nuestras creaciones, luchas, acomodados y resistencias nos constituyen en una sociedad fronteriza (Caniuqueo, 2009; Anzaldúa, G. (2016 [1987])), visto de otro modo, la gran ciudad. En este caso, la ciudad de Santiago, se constituye en una “nueva frontera” (Ancán, 1995, p. 307). Dialogamos con saberes propios mapuche, y con saberes occidentales, pues hemos mapuchizado los espacios. Sin embargo, precisamos problematizar la presencia de nosotras en esta ciudad, ya que, esta presencia remite a las acciones políticas de despojo e invisibilización de nuestro pueblo nación (Ancán, 1995). Nuestra situación como pueblo en la ciudad de Santiago está lejos de ser una realidad homogénea; se trata de una realidad de alta complejidad, múltiples entramados, de contradicciones y tensiones, de las que prestamos especial atención a las que surgen de las relaciones género mapuche. Es por eso que, hasta nuestros días, nuestra presencia como pueblo en la ciudad, no reviste suficiente atención académica y política (Ancán, 1995). Particularmente nuestra presencia como mujeres.

Nosotras hemos hecho estos tránsitos hacia y dentro de las ciudades, principalmente en la ciudad de Santiago. Estos ir y venir, son parte de nuestros mundos cotidianos. La ciudad es un lugar para mejorar nuestras posibilidades en materia laboral, educacional o familiar, aunque no siempre es un lugar de asentamiento definitivo (Imilán y Álvarez, 2008), por eso se piensa, desea y añora el retorno al *Wallmapu*. Otras habitan la ciudad de un modo político, de un modo artístico, de un modo de resistencia, de micropolíticas mapuche (Antileo, 2012; Alvarado, 2017; Nahuelpan, 2013).

El colonialismo acompaña nuestro devenir diaspórico, no sólo en nuestra historia como un hecho pasado, sino como una continua re-actualización (Alvarado, 2017; Nahuelpan, 2013; Antileo, 2012; Marimán, 2019; Abarca, 2002; Ancán y Calfío, 1999). Es así que el escenario actual en Chile es el de incentivar políticas sociales que se aproximan al desarrollo, pero no el buscado por los pueblos originarios, sino el que el Estado occidental define como favorable, para ser parte de un mercado mundial que *folkloriza* a nuestros pueblos y a nosotras. El reconocimiento del valor de las lenguas originarias, la vestimenta, las prácticas culturales, forman parte de las políticas que propician aprovechar nuestra autoctonía vendible al mercado. Se trata de la búsqueda de ser una o un “indígena global” (Fernández de Rota, 2016: 179). En ningún caso, están en la escena las propuestas estatales por generar un reconocimiento político de nuestros pueblos originarios, en respetar nuestras búsquedas de autonomía política o autodeterminación. Entonces, estamos en la escena de un multiculturalismo neoliberal (Richards, 2016; Antileo, 2012; Boccara y Bolados, 2010; Bolados, 2012; Boccara, 2007).

El multiculturalismo neoliberal chileno, como contexto contemporáneo hegemónico, tiene como principal foco dentro de sus políticas estatales a nosotras, las mujeres Mapuche, las

que somos vistas como posibles de ser moldeadas en esta lógica capitalista y colonial (Richards, 2016). Somos atractivas por nuestra vestimenta y lo que representan para el mercado, pero además, somos las que a diferencia de los hombres mapuche, aparentamos mayores posibilidades de sumarnos a las lógicas clientelares del Estado chileno, a nivel político y a nivel económico, aprovechando nuestras condiciones materiales más desfavorecidas. Somos depositarias de las necesidades, deseos y acciones de cuidado de otras y otros (Richards, 2016). Para nuestra situación como pueblo Mapuche Fernández de Rota (2016) nos invita a pensar en el denominado concepto “indígena global” (p. 179). Dicho concepto, cobra fuerza en el marco de la segunda guerra mundial y la discursividad de organismos de derechos humanos, cuyo fin fue el de diseñar políticas inclusivas para los pueblos originarios, pero su énfasis estuvo centrado en el binomio naturaleza y cultura, civilizado/a – incivilizado/a. De este modo, el multiculturalismo neoliberal no es más que una continuidad de los procesos coloniales que se encuentran anclados en las políticas de Estado, pues su objetivo es responder a una soberanía moderna y de autoctonía. Así, el proceso integracionista de nosotras no cesa, si no que parece operar en una lógica más elaborada y sutil, por lo cual identificar sus fines políticos resulta cada vez más complejo. Al respecto, en el caso de Chile, algunos ejemplos están dados en los programas de desarrollo socio-productivo o los programas de salud intercultural, los que exigen el ‘desarrollo con identidad’ o ‘la interculturalidad’. Es así que en muchas ocasiones se solicitan una serie de requisitos a las personas, como la vestimenta, la lengua, la implementación de ceremonias mapuche y los símbolos asociados. Esto puede leerse como una suerte de exotización de nuestras particularidades socio-culturales, ya que estas necesidades no surgen, necesariamente, de las bases, de las propias mujeres. De hecho, algunas actoras del estudio manifiestan fuertes críticas a los programas de Educación

Intercultural Bilingüe, ya que la implementación de ellos no necesariamente se acompaña de procesos reflexivos que involucren a toda la comunidad educativa. De allí que, su puesta en marcha se haga de forma apresurada y se realiza para cumplir con indicadores. Estos indicadores son la realización de ceremonias como el *Wetri-Pantü* o *Wiñoy Tripantü*, entre otras acciones. La falta de reflexividad y mirada crítica, no permiten alcanzar diálogos genuinos respecto a la situación actual de subordinación de nuestros pueblos originarios. Tampoco intenta generar estructuras más democráticas y de respeto a la diversidad cultural. De esta manera, la folklorización puede acarrear serios procesos de exposición de las personas Mapuche, como meros instrumentos para el alcance de fines vacíos de crítica social.

Las prácticas discursivas del Estado chileno respecto al multiculturalismo neoliberal, presentan otro problema. Mientras exige autoctonía a nuestros pueblos originarios, se niega que cotidianamente se entrecruzan prácticas y costumbres por lo que la autoctonía es algo ficticio (Valencia, 2014). No podemos olvidar que producto de las diversas crisis económicas, políticas y efectos de los desastres naturales, los desplazamientos humanos nos presentan un escenario de alta diversidad sociocultural, y lingüística. Así, las fronteras identitarias son cada vez más difusas, abiertas, cambiantes y altamente complejas, dados estos encuentros, intercambios y apropiaciones culturales y materiales mutuas. Es por eso que, cuando los programas sociales dependientes de las políticas del Estado piden que se establezcan prácticas discursivas propias en los proyectos sociales que delimiten la pertenencia cultural, reviste una serie de dificultades para especificar lo propio y lo afuerino. En ocasiones, esto termina por generar competencias entre las personas, en lugar de favorecer las prácticas colaborativas. De este modo, estamos en presencia de lógicas

clientelares que exacerban la competitividad y el individualismo para el alcance de recursos económicos que son limitados, erosionando lo colectivo y las solidaridades mutuas.

Otras invisibilizaciones, corresponden a las particularidades al interior de nuestro pueblo Mapuche. Esto es, lo relativo a los procesos diaspóricos propiamente tal, que han generado transformaciones importantes relativas al ser mapuche, en las relaciones de género al interior de nuestro pueblo, en la relación con la sociedad chilena, y el Estado chileno. En este sentido, ¿Qué significa ser una mujer Mapuche en la ciudad y en un *lof* o en el *Wallmapu*? ¿Es posible articular las propias creencias y prácticas mapuche con la vivencia diaspórica? ¿Cómo se articulan en la diáspora, y en el retorno al *Wallmapu*, las relaciones de género e identidad mapuche? Focalizarse en la lucha de nuestros hermanos de forma particular, ya se ha venido realizando (Imilán y Álvarez, 2008; Alvarado, 2017), aunque desde luego, nos queda mucho camino por recorrer. El camino que han recorrido nuestras hermanas en la *fïta warria* y en su retorno al *Wallmapu*, y las diversas opresiones que por raza, clase o género han vivido en el marco de los trabajos de casa particular, se han ido documentando (Alvarado, 2016; Nahuelpan, 2013; Millaleo, 2011). Sin embargo, me interesa la construcción identitaria mapuche, y de género en particular, desde una perspectiva interseccional, para visibilizar diversas opresiones. No a modo de enumeración de las mismas, sino para tener presente cómo ellas actúan de un modo solapado, complejo y sistemático, que impide jerarquizarlas (Curiel, 2007; Platero, 2012).

Nuestra experiencia, como ya mencioné, ha sido puesta de forma intencional en un plano de inferioridad y silencio (Montecino, 1986). Esto responde a una lógica integracionista y negacionista de nuestra existencia como pueblo. Es por eso que las actorías políticas y los agenciamientos de nosotras, las mujeres de los pueblos originarios, ha sido relegadas a los

márgenes, ya sea porque las apuestas investigativas han sido androcéntricas o etnocéntricas; o bien, por las dificultades de acceso a las vivencias, experiencia y voz de nuestras hermanas (Hirsh, 2008). En algunas ocasiones, porque gran parte de nuestras hermanas hablan su propia lengua con mayor fuerza (Hirsh, 2008). Digamos también que, dentro de nuestro propio mundo intelectual mapuche, guardando excepciones, hemos experimentado el androcentrismo en cuanto a la invisibilización de nuestras actorías como mujeres Mapuche (García-Míngo, 2017). Movilizadas por la esperanza de un porvenir mejor y, por la rabia que surge desde el silenciamiento (Butler, 2018), es que las actoras del estudio manifiestan y explicitan su consciencia política sobre estos hechos. Desde los colectivos feministas, en los que participan algunas de las actoras de este estudio, confrontan desde sus prácticas discursivas estas invisibilizaciones. De manera similar, otras interrumpen en los escenarios de las instituciones sociales en las que se desempeñan laboralmente, desde allí hablan y actúan para ellas y para nosotras. En este contexto, me focalizo en la diáspora de las mujeres Mapuche, porque desde ese lugar, observo posibilidades para encontrar respuestas frente a las demandas particulares de nuestras experiencias, nuestras resistencias, y las particulares opresiones que nos afectan (Amba Pande, 2018; Brah, 2011; Bello, 2002; Stolcke, 1993).

En el marco expuesto, la pregunta central que ha guiado mi investigación es: ¿Qué papel han jugado y de qué forma se han impactado los procesos identitarios mapuche y de género en las mujeres en la diáspora y el retorno al *Wallmapu* en Chile?

2. Objetivos de la tesis

2.1. Objetivo general

Para este estudio me propuse como objetivo general “identificar el papel, así como el impacto, de la diáspora y el retorno al *Wallmapu* en las identidades culturales y de género en mujeres Mapuche de Chile”.

2.2. Objetivos específicos y supuestos de la investigación

- 1) Describir los itinerarios diaspóricos de las mujeres Mapuche *nampülkafe*.
- 2) Determinar el lugar que ocupa la experiencia diaspórica en la construcción identitaria y las transformaciones de mujer Mapuche.
- 3) Relacionar los significados de mujer Mapuche y las resistencias mapuchizadas.

Supuestos de la investigación:

1. Los itinerarios diaspóricos de las mujeres Mapuche involucran experiencias de desgarros y resistencias.
2. La experiencia diaspórica impacta en la construcción y re-construcción identitaria del mujer Mapuche.
3. Las diferentes experiencias diaspóricas de nuestras hermanas mapuche. Así como la situación de opresión de nuestro pueblo Mapuche, afectan la construcción de sus identidades mapuche y de género, y el deseo, o el acto de retorno al *Wallmapu*.

Para dar respuesta al primer objetivo específico, situó la experiencia diaspórica de las mujeres Mapuche en un contexto de despojos continuos e históricos, a los que se ha visto

sometido nuestro pueblo. La llegada a la ciudad de Santiago, me llevó a indagar sobre las principales negociaciones, recursos involucrados, las actoras y los actores que favorecieron la salida de las mujeres de sus *lof*, y el asentamiento en la ciudad, lo que constituye el segundo objetivo específico de mi tesis. El tercer objetivo específico, lo abordo desde la reconstrucción de la identidad mapuche y de género de las mujeres. Para esto precisé considerar la diáspora como contexto de transformaciones que experimentan las mujeres. Así, considero la manera en que las mujeres Mapuche ocupan los espacios sociales y políticos en la actualidad; la relación con sus creencias y prácticas socioculturales; la relación actual con otras actoras y actores sociales; y, la forma en la cual definen su pertenencia y situación como pueblo. Para alcanzar este último objetivo, he relacionado las descripciones y actuaciones de las mujeres Mapuche en y desde la diáspora, su ser Mapuche, ser mujer. De esta manera, fue necesario comprender el contexto particular de Chile, que responde a una continuidad colonial que se retroalimenta con un proyecto neoliberal y, que se expresa en una tensa y paradójica relación con nuestro pueblo Mapuche, en el marco de un multiculturalismo neoliberal y colonial.

3. Estructura y organización de contenidos de la tesis

Organizo esta tesis en función capítulos y las consiguientes subsecciones dentro de los mismos. En el capítulo 1 Conceptos clave situados en la cultura Mapuche: Género, Identidad y Poder; Capítulo 2 Estudios de la Diáspora y el retorno: herramientas para el análisis; Capítulo 3 Historia de la Diáspora Mapuche: ¿tienen lugar las mujeres?; Capítulo 4 Diseño Metodológico; Capítulo 5 Glosario Mapuche; Capítulo 6 y primer capítulo de resultados, y que he denominado *¿Wunulepayan may? ¿Volveré a mi casa?*; Capítulo 7 y segundo de resultados, Micro diásporas femeninas Mapuche; Capítulo 8 y último de

resultados, Creando y Re-Creando Resistencias desde Nuestro *Mapuche Kimiün*, y; Capítulo 9 de Discusión y Conclusiones.

En el Capítulo 1, que he denominado: Conceptos clave situados en la cultura Mapuche: Género, Identidad y Poder, presento las principales perspectivas, enfoques y teorías, que me han permitido establecer una mirada comprensiva frente a los procesos en los cuales las mujeres Mapuche construimos y re-construimos nuestras identificaciones de género y de pertenencia, a nuestro pueblo nación Mapuche, teniendo a la vista las interseccionalidades que oprimen sus procesos y las resistencias que acontecen al alero de sus experiencias diaspóricas.

Los elementos presentes en el Capítulo 2 Estudios de la Diáspora y el retorno: herramientas para el análisis, los he considerado a fin de situar la experiencia de las mujeres Mapuche en la diáspora en la *füta warria* de Santiago y, en la segunda diáspora tras el retorno al *Wallmapu*. Para alcanzar un marco contextual amplio, he realizado una revisión documentada de la diáspora de los pueblos originarios y afrodescendientes en América Latina y, de los pueblos afrodescendientes en diferentes continentes. Esto en relación a los procesos de construcción y re-construcción identitaria, es decir, como personas pertenecientes a los pueblos originarios o afrodescendientes, poniendo especial atención a las relaciones de género y las construcciones identitarias por razones de género. Una vez establecidas las particularidades de género, así como las diversas interseccionalidades que aquejan a las mujeres afrodescendientes y pertenecientes a los pueblos originarios en diferentes latitudes, presento el Capítulo 3 Historia de la Diáspora Mapuche: ¿tienen lugar las mujeres?, aquí, realizo una delimitación específica de nuestra situación diaspórica como

pueblo nación. Se trata de una perspectiva histórica que me permitió poner el foco en la situación particular de nosotras, las mujeres Mapuche.

En el Capítulo 4, presento la pregunta de investigación, los objetivos de la misma, las consideraciones éticas para la realización del estudio y, los criterios de selección de las actoras. Además, realizo una descripción de las estrategias metodológicas, las cuales están acompañadas de relatos etnográficos y auto etnográficos. La finalidad de esto es dar cuenta de la reflexividad y de las tensiones experimentadas en el acceso al campo de estudio, particularmente, porque me posiciono en él como una mujer Mapuche. De esta manera, mientras describo los métodos de producción de la información, reflexiono sobre mi propia presencia, experiencia, expectativas, prejuicios e interacción en el campo de investigación y mi relación con las mujeres. Así, la investigación se transforma en un ir y venir en cuanto a la producción de conocimiento y sus efectos en el propio campo.

Posterior a la presentación del Capítulo 4 presento un 5 Capítulo Glosario Mapuche, el que constituye una sección aparte, dado que a lo largo del texto hago uso de un mosaico lingüístico mapuche que me permite situar esta investigación. Las mujeres actoras del estudio intervienen los textos en mapudungun y me interesa como compromiso político reconocer esta particularidad y otorgarle un valor en esta tesis. Entonces recomiendo apoyar la lectura de esta tesis a través del uso de este glosario que es una herramienta central para la lectura de la misma.

En los siguientes capítulos de la investigación doy cuenta de los principales resultados. Cada uno de los capítulos responde forma particular a los objetivos específicos que me he propuesto en esta investigación. En el Capítulo 6 *¿Wunulepayan may? ¿Volveré a mi casa?*,

presento los principales itinerarios diaspóricos que las mujeres actoras de este estudio han vivenciado, las negociaciones y rupturas que han enfrentado y las interacciones al interior de sus propias familias, con actores dentro y fuera de sus *lof*. En este contexto, otorgo protagonismo a las interacciones en la *füta warria*, pues para muchas mujeres implicó experimentar los desgarros coloniales, producto del colonialismo interno. Allí, sus corporalidades afrontaron diversos procesos de transformación y de contradicciones. De este modo, en este capítulo he puesto especial énfasis a las propias significaciones que las actoras han dado a sus experiencias, tanto las de desgarros como las de resistencia, y, desde allí, a cómo han construido su posicionamiento como mujeres Mapuche en la diáspora.

En el segundo capítulo de resultados, Capítulo 7 de Micro diásporas femeninas Mapuche, recojo las experiencias particulares que como mujeres han debido afrontar mis *ñañas* una vez hechos los viajes de la diáspora. Aquí, varias de ellas dan cuenta de cómo sus corporalidades femeninas Mapuche fueron colonizadas. Estas prácticas discursivas presentes en los contextos educacionales y socio-ocupacionales dan cuenta de una historia colonial que, se asienta en la época de la conquista y que prosigue como continuidad hasta nuestros días. Bajo estas experiencias, varias de ellas construyeron formas cotidianas de resistencia, incluso en el silencio, que también es político cuando las condiciones de opresión superan las posibilidades de afrontamiento directo. Sin embargo, dichos silencios fraguaron las resistencias de las mujeres Mapuche de las siguientes generaciones, principalmente, a partir de las experiencias de las propias madres, tías y abuelas. Así mismo, las formas de construir agenciamientos colectivos frente al colonialismo patriarcal transformaron las formas de ser mujer Mapuche en la *füta warria* y el retorno al *Wallmapu*.

El Capítulo 8 Creando y re-creando resistencias desde nuestro *Mapuche kimiün*, trata las respuestas mapuchizadas frente a los diversos entramados de opresión y violencia colonial. Aquí, presento de modo exhaustivo las resistencias de mis *ñañas* que constituyen micro-políticas propias. De esta manera, este capítulo muestra las experiencias sociales que, para las actoras Mapuche han resultado de mayor relevancia en la construcción de sus posicionamientos identitarios como mujeres Mapuche de la diáspora. Esta toma de consciencia, respecto a su condición de subordinación social y política en una sociedad que las excluye, les ha impulsado hacia la búsqueda de espacios para sus resistencias. Así, sus micro-políticas se caracterizan por una lucha antirracista, anti capitalista y anti patriarcal, en el marco de su participación política colectiva y en su vida cotidiana. Finalmente, en el Capítulo 9 presento las principales Discusión y Conclusiones de esta tesis.

CAPÍTULO 1. Conceptos Clave Situados en la Cultura Mapuche: Género, Identidad y Poder.

En el presente capítulo doy cuenta de las revisiones teóricas que he realizado para la definición y presentación de los principales ejes de mi tesis. Estas aproximaciones, no sólo contribuyeron a delimitar mi investigación, sino que me ayudaron a comprender y discutir los hallazgos que más adelante desarrollo. Los hallazgos son observados y discutidos al alero de mi propia experiencia como mujer Mapuche, que se ha formado por parte de mis abuelos en el seno de mi *lof* llamado ‘Tralcapulli’, y, ha transitado en la *fūta warria* tanto en infancia, como en juventud. De esta manera, puedo brindar marcos comprensivos a las prácticas, creencias y principios valóricos que guían nuestras identificaciones como mujeres Mapuche. Tengo claridad en que no represento a mi pueblo, si no que sólo puedo dar cuenta de una experiencia particular, tensa, contradictoria y de limitados alcances. Ante todo, mi afán aquí es la búsqueda de diálogo, aunque inacabado.

En este capítulo ofrezco, en primera instancia, un marco general acerca del movimiento feminista en el continente europeo. Asumo el género como un dispositivo de poder, sumándome a las propuestas ya trazadas de las autoras que más adelante refiero. Posteriormente, presento un marco general de los feminismos Afro-Americanos, sus aportes en cuanto a la perspectiva interseccional y su relación con los feminismos descoloniales que actúan desde América. Me interesan las feministas racializadas, ya que, en sus posturas políticas hacen eco de las relaciones políticas globales que proponen las mujeres negras. Estas posiciones aluden, también, a las relaciones conflictivas con las propuestas decoloniales en estos espacios. En este contexto, abordo la situación particular de nosotras, las mujeres Mapuche, situando el contexto colonial, y de exclusiones sociales,

que envuelven nuestras experiencias como sujetas políticas subalternizadas por el colonialismo, entre otros aspectos. Aquí, el colonialismo se expresa por medio de prejuicios, estereotipos, racismo y multiculturalismo neoliberal desde las relaciones de poder estructural colonial, patriarcal y capitalista. De forma similar, expongo la tensa relación que tenemos con los feminismos liberales occidentales, clasistas e imperialistas. Aquí, incluyo las propuestas decoloniales que en muchas ocasiones niegan las actorías políticas que nos permiten hablar por nosotras mismas, además de generar nuestra construcción de conocimiento situado (Haraway, 1995).

Finalmente, de manera general, presento antecedentes sobre la diáspora, focalizándome en las diferentes definiciones conceptuales que ha tenido este fenómeno social históricamente. Para establecer puntos de alcance con la diáspora de nosotras, las mujeres Mapuche, he considerado las construcciones y re-construcciones identitarias, las experiencias de interseccionalidades y, de opresión que viven las mujeres racializadas. En el siguiente capítulo abordo de forma específica, y delimitada históricamente, la situación diaspórica de nosotras, las mujeres Mapuche.

1.1. Feminismos y género

Hablar de feminismo y género constituye uno de los ejes centrales dentro de mi investigación. Se trata de las construcciones y reconstrucciones de la identidad de género dentro de la experiencia diaspórica de mis *ñañas*. El feminismo y el género me permiten delimitar, también, otros abordajes que responden a la perspectiva interseccional con base en los feminismos negros. Así también, relaciono los feminismos negros con los feminismos descoloniales, ya que, como afirma Silvia Rivera Cusicanqui (2018), necesitamos establecer alianzas entre las mujeres racializadas, sean estas del Oriente, de

Asia, de América Latina o de África. En esto también concuerda Patricia Hill Collins (2012), cuando dice que el feminismo negro debe expandirse más allá de sus propias fronteras, traspasando los límites geográficos que nos dividen. Los aspectos socio-históricos que definen nuestras trayectorias, nuestras movilizaciones y nuestras propuestas, responden a contextos y momentos particulares. Se trata, ante todo, de lo situado y lo parcial de toda construcción de conocimiento, donde la enunciación del habla es central para comprender el contexto de la denuncia y, la implicación política y ética de quien habla (Haraway, 1995).

Preciado (2011) señala que, en diferentes momentos históricos se han naturalizado las desigualdades sociales, pero desde la instalación del modelo capitalista goza de mayor apogeo. Así, “el sistema heterosexual es un aparato social de producción de feminidad y masculinidad que opera por división y fragmentación del cuerpo en términos de jerarquías sociales” (Preciado, 2011, p. 17). De esta manera, el autor sostiene que la heterosexualidad necesita ser entendida como una “tecnología social” y no como algo dado y natural. La identidad homosexual, en esta lógica “es un accidente sistemático producido por la maquinaria heterosexual, y estigmatizada como antinatural, anormal y abyecta en beneficio de la estabilidad de las prácticas de producción de lo natural” (Preciado, 2011, p. 22). En el caso de la denominación ‘mujeres’, ésta varía en tanto práctica discursiva, como significado, al considerar los continentes y sus interacciones prácticas, instituciones y creencias. Margot Pujal (2005), señala que para poder comprender las desigualdades que nos afectan como mujeres, es preciso conocer los parámetros de lo que en cada sociedad se establece como normal y anormal. A modo de ejemplo, la autora menciona que durante la primera mitad del siglo XX, en el continente europeo, no se consideraba que las mujeres

estuviésemos capacitadas o dotadas de inteligencia para poder desarrollar carreras profesionales, o bien, estudiar. Paralelamente, las personas trabajadoras asalariadas no contaban con derechos laborales mínimos, por ejemplo vacaciones, que hoy en día se consideran un derecho básico.

El tránsito entre la normalidad y la anormalidad, para Pujal (2005), se sostienen en las estructuras sociales. De este modo, operan la sanción social o el castigo, siendo los efectos de estos mecanismos de control, la estigmatización social y la marginación. Según Pujal (2005), algunos ejemplos de estas prácticas sociales de sanción que han sufrido las mujeres, han sido, entre otras, la privación de libertad y el manicomio. Las prácticas discursivas de la normalidad y la anormalidad, en diferentes sociedades, ha derivado a la vez en la construcción de relaciones jerárquicas basadas en la diferencia sexual. Así, el hombre y el sexo masculino han adquirido una sobrevaloración de sus atributos, centrándose en ellos mayor visibilidad y poder en relación a las mujeres y lo femenino (Pujal, 2005; Scott, 2008). La normalidad y la anormalidad no constituyen una generalidad que se reproduzca en todas las sociedades y momentos históricos, al menos no en igual medida. En este sentido, la experiencia de las mujeres precisa ser considerada en un marco histórico, en una estructura social y en dinámicas de orden sistémico (Pujal, 2005). Por tal razón, en nuestro caso de mujeres Mapuche, no puede ser diferente, pues, lo macro social se pone en práctica, se aplica y, se reproduce en los espacios micro sociales. En estos espacios, las formas de resistencia a lo establecido siempre son posibles de ensayar (Butler, 2018; Pujal, 2005).

La normalidad y la anormalidad son una construcción social y como tal puede deconstruirse (Butler, 2018; Pujal, 2005). De allí que el movimiento feminista se propone dismantelar estos discursos, prácticas y estructuras sociales que sostienen la desigualdad entre hombres

y mujeres, y que se generan por una serie de mecanismos y procesos que se encargan de mantener las desigualdades que nos afecta a nosotras (Pujal, 2005). Bajo este manto de desconfianza, el sistema sexo-género opera y se reproduce como una categoría ontológica esencialista (Scott, 2008; Haraway, 2009; Butler, 2018). Los feminismos vienen a resignificar el género, desde una categoría descriptiva a una categoría de análisis social (Pujal, 2005). En este sentido, el género debe ser entendido como un dispositivo de poder y, el cuerpo como un lugar de poder (Pujal y Amigot, 2010). El género puede, y precisa, contemplarse en conjunción con otros dispositivos de poder en un marco socio histórico, ya que, la consideración del género como dispositivo de poder tiene a la vista lo macro y lo micro social (Pujal y Amigot, 2010). De esta manera, las autoras sostienen que el género otorga mayor complejidad a los análisis de las relaciones sociales, toda vez que permite aproximarse a una mayor heterogeneidad de situaciones, construcciones identitarias de género y de relaciones.

Para Pujal (2005), los principales frentes de lucha del feminismo, en tanto movimiento político, remiten a dos campos de acción: 1) la acción mediada por la práctica y, 2) la acción mediada por la teoría. Aunque, la aplicación de estas propuestas y acciones de transformación se expresan de modo concreto en la identidad de género, la identidad sexual o la diferencia sexual. Esta diferencia sexual opera dentro de las teorías biologicistas como un elemento que delimita las fronteras entre hombres y mujeres, en desmedro de nosotras. A la vez, este tipo de teorías niegan e invisibilizan que la educación y la socialización, enmarcada en procesos sociales, estén mediando en las diferencias que exceden lo psicofisiológico (Pujal, 2005). Entonces, precisamos poner atención a lo que nos dice Pujal (2005) sobre la identidad sexual, que deriva, también, en el moldeamiento de nuestra forma

de ser, de habitar y actuar en el mundo, pues esto define las características de las relaciones con nosotras mismas y con otras personas, en particular con los hombres.

Estas miradas críticas que el feminismo ha construido como movimiento social, ha presentado diferentes hitos a lo largo de la historia. Un hito central, para los movimientos feministas, acontece en el proceso de la Revolución Francesa. Allí, las mujeres observan cómo los hombres son reconocidos en su condición de ciudadanos y como sujetos de derechos. Hecho muy diferente al caso de las mujeres, a quienes se les niega su participación política, aún en un contexto democrático (Pujal, 2005). Otro hito acontece en el período de la Revolución Industrial, allí se crean profesiones asociadas a lo femenino, como las bibliotecarias o enfermeras, por mencionar algunas. Sin embargo, las mujeres que lograron estos accesos, y el reconocimiento en su desempeño profesional, fueron principalmente las mujeres de clase alta (Pujal, 2005). Esto evidencia cómo el patriarcado, y las exclusiones de clase, constituyen contextos que marcan la experiencia de las mujeres, particularmente entre los siglos XIX y XX (Scott, 2008). Otro acontecimiento de las movilizaciones feministas fue el de la demanda del derecho al sufragio femenino. En 1928 las mujeres inglesas consiguen el derecho a voto, y tras las movilizaciones de otras mujeres en sus respectivos países, se va obteniendo este derecho de forma paulatina (Pujal, 2005).

En las diversas movilizaciones protagonizadas por mujeres, para alcanzar tanto el acceso igualitario a los derechos como ciudadanas, como mejores garantías en las diferentes sociedades, queda demostrada la estrecha relación entre feminismo y género, particularmente, en el caso de las sociedades democráticas. Esto no quiere decir que dichas movilizaciones sean el único contexto donde el feminismo tiene historia. Por esta razón, me

planteo la necesidad de visibilizar otros contextos y luchas, a fin de encarnar y situar las propias luchas de las mujeres racializadas.

El feminismo ha realizado un esfuerzo histórico por propiciar una mirada amplia las diversas y divergentes construcciones sociales sobre el ser mujeres. Esto, con la finalidad de alcanzar su visibilidad política, aunque, hay muy poco acuerdo respecto a las definiciones y uso del concepto de mujeres, pues se trata de una categoría inestable e inconstante (Butler, 2007). Entonces, “la crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de «las mujeres», sujeto del feminismo” (Butler, 2007, p. 48). De este modo, el feminismo ha precisado abrirse espacios que van más allá de las instituciones de los Estados. Los movimientos feministas de las mujeres racializadas son prueba de ello.

1.1.1. Género

La construcción abstracta del sujeto de derechos en el contexto liberal de los siglos XVII y XVIII derivó en la encarnación de dicha figura en lo masculino (Pujal, 2005). De allí que sexo-género, en tanto binomio, necesita deconstruirse, porque ante todo se trata de relaciones de poder que, para nuestro caso, nos afectan en términos de subordinación frente a lo masculino (Pujal y Amigot, 2010; Pujal, 2005; Scott, 2008). Uno de los eventos que suscitó polémicas, respecto a estas acciones para deconstruir el binomio sexo-género, que llamó la atención de Scott (2008), fue la Cuarta Conferencia de Beijing en China en el año 1995. En esa conferencia, el concepto de género propició una serie de tensiones en cuanto a las temáticas de maternidad, paternidad, matrimonio, familia y heterosexualidad. Todas construcciones sociales. Allí, se propuso como necesidad reconocer al menos 5 géneros diferentes, tales como: hombres, mujeres, homosexuales, bisexuales, transexuales. Scott

(2008), considera que el género ofrece una buena manera de pensar la historia, ya que, nos permite comprender cómo se han construido las jerarquías, las inclusiones, las exclusiones y, cómo ha surgido la movilización feminista (Pujal y Amigot, 2010; Pujal, 2005; Scott, 2008) y la política feminista (Scott, 2008). Los movimientos feministas han construido campos propios para la creación de conocimiento, todo un cuerpo de teoría feminista, dando un lugar a los estudios de género o los estudios de las mujeres (Pujal, 2005). Se trata del “nuevo conocimiento acerca de las mujeres” (Scott, 2008, p. 34).

El género, nos dice Preciado (2011), no debe ser entendido tan sólo como performativo en cuanto a prácticas discursivas se refiere, si no que debe ser considerado, ante todo, “prostético”, porque necesita materializarse en los cuerpos. Al hablar de género, de inmediato se presenta una relación directa con las mujeres o con el sexo, lo cual suele suscitar diversas confusiones (Estevan, 2006). La categorización de este tipo de conocimiento sobre el género, y el conocimiento sobre nosotras, resulta difícil de establecer, ya que, no cuenta con una tradición historiográfica (Scott, 2008). También remite a tensiones entre la política práctica y la academia, pues el público al cual responden, dice Scott (2008), es lo que delimita su lugar. Sin embargo, todas estas producciones de conocimiento que proceden de estos ámbitos políticos, tienen como fin la reivindicación de las mujeres como “agente de la narrativa” (Scott, 2008, p. 32) con el fin de “dar agencia femenina en el quehacer de la historia” (Scott, 2008, p. 37). Esta lucha por la visibilización de las mujeres responde a que, aún en los contextos de democracia, la participación política de las mujeres ha sido negada (Pujal, 2005; Scott, 2008). Así mismo, aunque las mujeres hemos podido acceder al trabajo remunerado, esto no necesariamente ha derivado en nuestra liberación. Las propias ONGs europeas, con énfasis en la igualdad

de género y el empoderamiento de las mujeres por medio del trabajo remunerado e independiente en pueblos originarios de América Latina, han visto truncadas sus hazañas al alero de las experiencias (Marín, 2012).

Scott (2008), afirma que la familia nuclear ha formado parte de las reproducciones de las violencias de género y las desigualdades. Por este motivo, el autor destaca los trabajos de Carroll Smith-Rosenerg en cuanto al amor y los ritos de las mujeres en Estados Unidos en el siglo XIX, en donde lo femenino, particularmente en la clase media, quedó relegado a la “*ideología reproductiva*” (Scott, 2008, p. 39). El autor llama a la precaución, en el sentido de idealizar a las mujeres y tratarlas de un modo especial dentro de la historia. Esto, porque al separar a las mujeres de los contextos, de las interacciones y de los procesos, lo que se puede generar es un efecto contrapuesto. Así, para dar respuesta a la pregunta ¿es el género una categoría útil para continuar construyendo conocimiento? Scott (2008) señala que “la pregunta de si el género sigue siendo una categoría útil para el análisis -ya sea histórico o de otro tipo-, me parece que no depende de la palabra en sí, sino de los usos que seguimos haciendo de ella” (p. 98). Más tarde agregará “quizás es ahora la diferencia sexual la que necesita ser problematizada de modo que el género pueda liberarse para hacer su trabajo crítico” (Scott, 2011, p. 100). Finalmente, señala que para poder ampliar el alcance de la categoría género, necesitamos presentarla como “una pregunta abierta sobre cómo se establecen estos significados, qué implican, y en qué contextos” (Scott, 2011, p. 201). Algunas consideraciones que nos comparten Pujal y Amigot (2010), respecto al uso del género son: 1) delimitar el uso teórico de la perspectiva de género; 2) trascender del uso del dispositivo en términos sólo descriptivos, psicologistas y positivistas; y, 3) considerarla ante todo, como categoría relacional que interactúa con otras relaciones de poder.

No basta decir que se estudia un determinado fenómeno social si lo que se hace es describir las diferencias entre hombres y mujeres. Lo que se necesita en este tipo de aproximaciones, nos indica Estevan (2006), es hacer un esfuerzo por explicar las condiciones estructurales que subyacen a dichas diferencias. De esta manera, nos encaminaremos hacia el desmantelamiento de las estructuras que sostienen las desigualdades lo cual “no conlleva el fin de las diferencias entre hombres y mujeres, sino más bien el fin de los efectos sociales desiguales legitimados en función de dicha diferencia” (Molyneux, 2003, p. 314 en Ramm, 2015, p. 92). Debemos, también, tener en cuenta que la utilización de la categoría de género necesita ser comprendida en el marco de un compromiso social y político (Stolcke, 2000). Esta categoría no actúa de un modo homogéneo en diferentes sociedades, si no que en cada contexto, la categoría género, se entrelaza con otras categorías de opresión para nosotras. Además, necesitamos tener en cuenta el sexo y la sexualidad como parte de estos dispositivos tecnológicos sociales de “dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas” (Preciado, 2011, p. 17). Esto, porque “el cuerpo es un texto socialmente construido, un archivo orgánico de la historia de la humanidad como historia de la producción-reproducción sexual” (Preciado, 2011, p. 18). De este modo, se ha construido de forma histórica lo que se naturaliza y, en esa naturalización, nos dice Preciado (2011), hay valoraciones sobre ciertas partes del cuerpo, y negaciones de otras, para comprender el ejercicio y goce de la sexualidad. De manera similar, hay corporalidades que son legitimadas como valiosas en desmedro de otras que son socialmente excluidas. En este sentido, la sexualidad se relaciona directamente con la política y la historia y, a la vez, deriva en el diseño y aplicación de los sistemas de control

moral y judicial, pues la sexualidad vive sus propias opresiones y jerarquías de poder (Rubin, 1989).

1.1.2. Feminismos negros

El género, en tanto categoría binaria, cumple la función de jerarquizar y dividir las corporalidades sociedades y políticas, además de establecer lugares para las interacciones sociales. Sin embargo, no sólo el género estructura las relaciones sociales, por lo que debemos considerar el género en interacción con otros dispositivos de poder, para brindar complejidad a la comprensión de las diferentes opresiones que nos intersectan a las mujeres (Pujal y Amigot, 2010). De lo contrario, y muy al pesar del feminismo, en tanto movimiento reivindicativo, se puede llegar a marginar o despojar de sus propias voces a mujeres que pertenecemos a otros colectivos, o bien, a sectores socialmente excluidos (Juliano, 2017). Entonces, la raza como uno de los dispositivos de poder y marcador del mismo, produce efectos de separación social, como lo hace también el género o la clase social, por mencionar algunos. Pero no se trata de una sumatoria de efectos de las diferentes opresiones que vivenciamos las mujeres, nos indica Platero (2012). Se trata, nos dice el autor, de comprender que las opresiones operan de forma simultánea en nuestras corporalidades y, estas categorías de opresión operan de forma versátil, se entrelazan y muestran las imposibilidades de separación analítica. Así, el racismo para los feminismos negros opera como una estructura autónoma de opresión, pero unido a otros ejes de división social que establecen jerarquías de poder (Brah, 2011). A partir de esta separación y jerarquización que produce ‘la raza’ como marcador social, se produce el binomio civilizado/incivilizado (Fanon, 2016; Santos-Herceg, 2010). Desde luego, lo civilizado o lo incivilizado no opera en el vacío, opera dentro de las estructuras sociales, las cuales han

sido establecidas por Europa para relacionarse con otras naciones y pueblos (Bagú, 2003; Said, 1990; Santos-Herceg, 2010; Zapata, 2017). Bajo esta misma línea argumentativa, Paul Preciado (2014) expone que nuestros pueblos originarios y nosotras, las mujeres, somos vinculadas a la naturaleza, a lo que se considera incivilizado. Es lo que Fanon (2016) refiere como defectos, como asuntos por arreglar a cargo del hombre blanco, particularmente, perteneciente a la sociedad europea. Se trata de un orden patriarcal, pero también colonial y de clase (Crenshaw, 2012 [1991]). Se trata de promesas sociales democráticas, en contextos en donde opera el “trato diferencial” basado en diversas opresiones interseccionales, en donde se ve negado u obstaculizado el estatus de ciudadanía para ciertas personas en relación a otras (Jabardo, 2012, p. 102).

La subordinación de la mujer requiere ser observada y comprendida más allá de una única propuesta universalizante, que en este caso puede resultar en una visión elitista y racista, y por tanto, homogeneizante. En este punto, Dolores Juliano se pregunta desde una posición feminista crítica “¿Cómo entender prioridades diferentes a partir de situaciones sociales diversas, tales como los condicionamientos de clase, étnicos o religiosos?” (2017, p. 66). Las opresiones por razones de raza, clase social, nación, religión, edad, entre otras, actúan como “opresiones interseccionales” y necesitamos comprenderlas en estos entramados sociales y políticos (Hill Collins, 2012, p. 101). Dichos entramados son también cambiantes en esta revisión crítica de las universalizaciones (Butler, 2007). Del mismo modo, son olvido de las especificidades o particularidades de construir, ser y estar. En este sentido, Forbis y Richards (2016), nos muestran que la idea de reclamo por la justicia social, desde la idea de ciudadanía por parte de los movimientos feministas occidentales, olvidan que hay otras propuestas comunitarias que reclaman la autonomía social y política que traspasa la

idea de nación occidental. Así, el marco de derechos humanos, muchas veces, se focaliza en los derechos individuales, olvidando lo colectivo y las desiguales formas de experimentar la ciudadanía de mujeres de pueblos originarios, o bien, de colectivos humanos excluidos (Forbis y Richards, 2016).

Los feminismos negros y blancos han transitado históricamente en diferentes campos de oposición “dentro de las prácticas discursivas y materiales” (Brah, 2011, p. 123). Se trata de problemas de “subjetividad e identidad”, lo que deriva en “dinámicas de poder que constituyen la diferenciación social” (Brah, 2011, p. 124). Desde la perspectiva de la interseccionalidad, el feminismo negro según Jabardo (2012), se encuentra ampliamente utilizado para dar cuenta de la dinámica de opresiones que sufren las mujeres negras, pero resulta cada vez más difícil de definir. Por ejemplo, el pensamiento feminista negro, de Estados Unidos, abarca a menudo diversos y contradictorios significados (Jabardo, 2012). El autor observa que las tensiones no son sólo con respecto a los medios de comunicación o contextos políticos, sino que también acontecen dentro de las propias intelectuales de la raza. No obstante, el feminismo negro sigue siendo vigente para referirse a las interseccionalidades. Es por eso que lo define como una teoría crítica social, ya que, lo que busca es ante todo, que la justicia social trascienda de las particularidades que como grupo social representan.

Ha sido la conexión entre la experiencia y la consciencia lo que llevó a muchas mujeres negras a generar un punto de vista propio y a la vez colectivo, según refiere Hill Collins (2012). La misma autora dice que no siempre se garantiza que el desarrollo de la consciencia logre una articulación colectiva, lo que también puedo observar en el proceso investigativo de nosotras, las mujeres de la diáspora Mapuche. Sin embargo, entre utopía y

práctica, “la solidaridad negra, la creencia de que los negros tienen intereses comunes y debieran apoyarse los unos a los otros, ha calado durante mucho tiempo en la filosofía política de las mujeres negras” (Hill Collins, 2012, p. 115).

Definir el feminismo negro africano parece no ser tan relevante como su propia práctica. Es por eso que “la mayoría de las mujeres africanas no están obsesionadas con “articular su feminismo”; “simplemente lo practican” (Nnaemeka, 1998: 5 en Hill Collins, 2012, p. 115). Esta suerte de huida de las definiciones o encasillamientos, son dificultades para el establecimiento de parámetros organizacionales, pues no se puede pretender desentrañar modos complejos de compromiso (Hill Collins, 2012). Ante todo, el feminismo negro busca estimular las consciencias basadas en las observaciones y los conocimientos que cotidianamente se construyen. Sobre todo, porque los conocimientos cotidianos han sido “menospreciados” (Hill Collins, 2012, p. 117). Al respecto “el conocimiento común, menospreciado, compartido por las afroamericanas, que proviene de nuestras acciones y pensamientos diarios, constituye el primer y más fundamental nivel de conocimiento” (Hill Collins, 2012, p. 119). Así, el aporte de las mujeres feministas negras remite a dos campos de acción. Por un lado, aporta en la acción reivindicativa cotidiana, y, por otro, construye un nuevo conocimiento.

Las interrelaciones entre el feminismo negro y el empoderamiento (Hill Collins, 2012; Jabardo, 2012) pueden comprenderse como propuestas para el feminismo en torno a tres ejes. El primer eje se refiere a lo teórico. Se trata de definir el concepto de opresión por el de interseccionalidad, desde lo que Patricia Hill Collins (2012) denominó ‘matriz de dominación’. Allí, la autora estableció la necesidad de configurar un punto de vista colectivo, como mujeres racializadas, que supere la homogeneidad. El segundo eje, busca

articular conocimiento y empoderamiento. En Este sentido, la auto-identificación constituye el primer paso para el empoderamiento. Por ejemplo, en la academia a través de la música y los espacios de relaciones entre las mujeres afrodescendientes; y, en este estudio sobre la experiencia diaspórica de las mujeres Mapuche. Estas formas de apropiación de las expresiones colectivas, para definirnos como ‘mujeres Mapuche’ aparecen también como actos de reivindicación. En relación a la música, en tanto apropiación cultural, Frith (2003) se refiere al caso de las diásporas africanas en Estados Unidos, en donde el vínculo entre la música y la vida es estrecho. La música actúa como vehículo comunicacional que traspasa las barreras trazadas por la raza, la clase y la Nación, por mencionar algunos sistemas de opresión. Un buen sonido, o una buena letra de una canción, interrumpe las barreras sociales. Nos dirá Frith (2003) que la música nos aporta en un doble movimiento. Por un lado, nos hace perder la identidad dentro de un colectivo; y, por otro, nos hace encontrar la propia en el mismo proceso. La música tiene la capacidad de “convencer y persuadir al oyente de la importancia de lo que está diciendo” (Frith, 2003, p 198). En este sentido, hay puntos de encuentro entre lo que hacen las mujeres negras de Estados Unidos y lo que hacen algunas mujeres Mapuche en la *fūta warria* y el *Wallmapu*, quienes, en su música, hablan de nuestras experiencias y nuestras luchas. Esta necesidad de alzar la voz desde la música se remite a que un grupo o colectivo precisa definirse a sí mismo. Ahora, si estas acciones de definición de nosotras mismas no las trabajamos, dice Hill Collins (2012), otros lo harán, y lo harán en función de sus propios beneficios. Entonces, es en este punto donde se destaca el tercer eje desde los feminismos negros, generar diálogo entre acción y pensamiento. Aquí, Jabardo (2012) indica que los cambios y el pensamiento pueden “alterar conductas y las conductas alteradas pueden producir cambios en el pensamiento (Jabardo, 2012, p. 36-37). Entonces, las apuestas van en

relación al desmantelamiento de los legados coloniales, pero también de los patriarcales y elitistas.

1.1.3. Feminismos descoloniales

Para comprender los feminismos descoloniales precisamos saber de qué manera se relacionan con las propuestas poscoloniales y decoloniales. Al respecto, es importante advertir que lo ‘poscolonial’, en América Latina, no opera bajo la misma lógica que lo hizo en la corriente de pensamiento de autores como Edward W. Said, Gayatri Ch. Spivak y Homi Bhabha. De acuerdo con Zapata (2018), dichas autoras abordaron el problema del colonialismo desde una posición política y social particular, pues se posicionan desde las universidades de Estados Unidos a fines de los años setenta y, con una mirada centrada en sus ex colonias Británicas. El autor señala que un aspecto de interés, en este tipo de investigaciones, corresponde a las huellas coloniales con especificidad histórica y contextual. Así mismo, advierte que las apuestas poscoloniales que derivaron en críticas a la modernidad, y al occidente en América Latina (y que luego resultaron en la decolonialidad), son en realidad apropiaciones, ya que, descontextualizan los trabajos de las investigadoras ya mencionadas. Se trata de apropiaciones que no reconocen que las autorías principales, de este tipo de crítica, provienen de los propios movimientos indígenas de diferentes puntos de América Latina (Forbis y Richards, 2016; Zapata, 2018). Además, Zapata (2018) agrega que la llamada ‘América Latina’, no puede ser vista como un todo homogéneo, lo que en ocasiones ocurre en esos grupos de estudio de la decolonialidad, pues, América Latina’ es ante todo diversa y problemática.

Respecto a las apropiaciones de lo poscolonial, Zapata (2018) tiene a la vista la creación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, la Colonialidad del Saber y el Grupo

Modernidad-Colonialidad. Allí, la autora hace hincapié en cómo se genera una suerte de endogamia de citas y generación de redes académicas, lo que explica su visibilidad. Además, varias de las personas que pertenecen a estos colectivos son académicas de universidades estadounidenses. Lo problemático del asunto no es la notoriedad de estos colectivos académicos y políticos, sino que se han invisibilizado las voces de otras, lo cual, dicho sea de paso, contradice sus propias propuestas de descolonización, ya que, han elaborado críticas contundentes a los sistemas de dominación colonial (Forbis y Richards, 2016; Zapata, 2018). Más aún, porque las voces invisibilizadas responden a las de mujeres que son racializadas o provienen de sociedades racializadas, es decir, son depositarias de otredad cultural y no constructoras de conocimiento, como es el caso de Silvia Rivera Cusicanqui de Bolivia, Aura Cumes de Guatemala, Ochy Curiel de República Dominicana (Zapata, 2018). Esta invisibilización de nosotras, las mujeres racializadas, desde estos colectivos académicos decoloniales nos dice Forbis y Richards (2016) puede explicarse, en parte, porque su composición es ampliamente masculina. En una línea similar, es la denuncia que realiza Silvia Rivera Cusicanqui (2018) cuando interpela a estas corrientes de pensamientos sobre las apropiaciones de conocimiento que ella misma ha vivido. En este contexto de invisibilización encuentro mi posicionamiento, desde los feminismos decoloniales propuestos por mis propias hermanas subalternizadas y racializadas, que cotidianamente padecen los efectos de colonialismo, capitalismo, patriarcado y violencia de clase. Así mismo, esta condición es compartida por mis *ñañas* actoras de esta tesis. Lo relevante en esta corriente de pensamiento descolonial feminista es la construcción de conocimiento, y accionar político, desde las propias experiencias. Dichas experiencias están situadas en contextos históricos, políticos, sociales e identitarios, por ello nos permiten construir nuestras propias estrategias de lucha política. Advierto que en esta tesis he

apostado por la amplitud de diálogo. Es por eso que tomo préstamos de otras autoras y autores, en estas apuestas descoloniales, que propician críticas a estos sistemas de dominación, en gran parte, desde sus propias experiencias. Sin embargo, aunque no siempre la experiencia está de por medio, se trata de personas comprometidas críticamente a un cambio de paradigma, a fin de romper los silencios que el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo nos imponen.

Cuando pensamos en nuestra situación como mujeres de pueblos originarios, la pensamos en función del lugar inferiorizado que ha sido diseñado, organizado y establecido para nosotras (Stolcke, 1993). Es por eso que las mujeres racializadas en América Latina expresan que ya desde los años setenta, desde los propios feminismos situados, se vienen denunciando las diversas imbricaciones de los sistemas de opresión que nos aquejan (Curiel, 2007). Pero, esto no tiene resonancia entre los feminismos liberales, los cuales se presentan como voces eurocentradas que no resuenan para las demandas de nosotras, las mujeres racializadas, porque vivimos opresiones que van más allá del patriarcado (Curiel, 2007; Tapia, 2018). Algunas de estas otras opresiones se expresan en la clase social, las edades, las religiones, las identidades (Curiel, 2007), las luchas por el territorio, la tierra y el cuidado de la naturaleza (Tapia, 2018). Así mismo, indican Rivera (2018) y Forbis y Richards (2016), que las feministas racializadas de América Latina, pese a su producción de conocimiento y aportes al pensamiento académico crítico y los movimientos feministas, no suelen ser parte de las referencias bibliográficas citadas en los trabajos feministas, aún cuando dichos trabajos hablan sobre nosotras y levantan propuestas para nosotras, pero ¿con nosotras? Esta situación, dice Rivera (2018), va más allá de la academia patriarcal, ya que incluye a los propios movimientos feministas decoloniales. Y es que estos feminismos,

en buena parte, suelen hablar de nosotras, pero sin nosotras (Coro, 2016; Tapia, 2018). No reconocen que parte de sus discursos y propuestas provienen de los movimientos de los pueblos originarios y de las propias feministas subalternas (Forbis y Richards, 2016; Rivera, 2018). A la vez, nos encasillan en el lugar de víctimas, de subalternas, y no de productoras de conocimiento (Coro, 2016; Hirsch, 2008; Cusicanqui, 2018). Este encasillamiento de nosotras como víctimas permanentes, dice la antropóloga argentina Silvia Hirsch (2008), puede explicarse porque buena parte de la producción de conocimiento de nuestros pueblos originarios, reviste una mirada eurocéntrica y androcéntrica. Al respecto, ella agrega que gran parte de los estudios los hacen hombres. Aunque Tuhiwai (2017) refiere que aún cuando sean mujeres quienes nos investigan, se quebranta la posibilidad de acceder a la solidaridad de género, cuando se trata de mujeres occidentales quienes llevan a cabo las investigaciones. Esto porque en general, nos ven con sus ojos occidentales, con sus anhelos, con sus parámetros valóricos y morales. De allí que Tuhiwai (2017), nos dice que las mujeres racializadas no podemos acceder a esa solidaridad, porque las mujeres blancas occidentales se benefician de nuestra subalternidad.

Los movimientos feministas tienden a pensar en un tipo de sujeta que no logra diferenciarse de otras (Forbis y Richards, 2016; Shih, 2010; Tapia, 2018). Esa concepción de “superioridad moral y universalidad de los objetivos de género” han derivado en “la manera de determinar las prioridades, de justificar alianzas o desconfianzas y en la credibilidad que se ha otorgado a los diferentes sectores” (Juliano, 2017, p. 66). Es por eso que Platero (2012) se pregunta sobre la categoría de mujer y a quiénes se incluye y excluye en ella. A la vez, se pregunta sobre las edades (generaciones) y el ‘capacitismo’ de estas ‘mujeres’ y sus inclusiones/exclusiones, sobre los tipos de feminidades que se modelan. También se

pregunta “¿Cómo se articulan los movimientos sociales que se basan en concepciones identitarias, si cada vez es más difícil delimitar estas categorías?”. Y por último, se pregunta “¿Quién es el sujeto político del feminismo?” (Platero, 2012, p. 27). Hechas estas interrogantes, es posible apreciar la amplitud de ámbitos en los cuales opera la interseccionalidad sobre nuestras corporalidades en cuanto a la heterogeneidad de experiencias, contextos e historia. Pero también nos remite a la complejidad de lo que se torna irreductible. Entonces, a partir de las segregaciones que nosotras como mujeres racializadas hemos experimentado, aún dentro de los propios feminismos, es que hemos ido construyendo una apuesta colectiva. Pero que no sólo nos involucra a nosotras, sino que se invita a las relaciones de solidaridad y accionar político con otros ‘Movimientos Sociales Globales’, como pueden ser el feminismo, el ecologismo, entre otros (Coro, 2016). Si bien es preciso reconocer los alcances de los movimientos feministas, focalizarse en la condición de ‘mujeres’ puede desprenderse en “intereses contradictorios” (Brah, 2011, p. 112). De allí la necesidad de focalizarse en las interconexiones entre los diversos sistemas de opresión de nosotras (Brah, 2011). Ahora bien, el reclamo colectivo de un lugar propio acontece en diferentes espacios políticos. Al respecto y a modo de ejemplo, es interesante revisar lo que aconteció en la Conferencia Global de Mujeres Indígenas que se llevó a cabo en el año 2013 en Lima, Perú. Allí nos indica Coro (2016), las demandas de mujeres racializadas se sintetizaron en dos expresiones: “Nada sobre nosotras, sin nosotras”, pero también “[t]odo acerca de nosotras con nosotras” (2016, p. 27). Prosigue la autora que así se da paso a la creación de la Declaración de Lima ‘Mujeres indígenas hacia la visibilidad e inclusión’. En este documento, las mujeres dan cuenta de que sus trabajos reivindicativos no son sólo pensando en sus propios alcances de derechos y condiciones, sino que también se focalizan en sus comunidades y en un proyecto global más amplio. Coro (2016) lo

describe como una alternativa dentro de “los Nuevos Movimientos Sociales Planetaristas o Planetarios” (p. 28). Esto porque las movilizaciones de nosotras, las mujeres racializadas, involucran territorio, territorialidad, autonomía, autodeterminación, cuidado del medio ambiente, entre otros asuntos (Forbis y Richards, 2016; Tapia, 2018). Por ello, las mujeres indígenas Huairou elaboraron una crítica sobre los acuerdos sostenidos en 1995 en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing (Coro, 2016). El escrito se denominó ‘Declaración de las mujeres indígenas del mundo de Beijing’ y su argumento se basó en siete puntos que cuestionan el carácter universalizante e imperialista de los acuerdos de Beijing (2016, p.1). Estos siete puntos son: 1) la falta de crítica al ‘Nuevo Orden Mundial’, referido al poder de las Naciones-Estados, las empresas transnacionales y las instituciones financieras que controlan no sólo a las mujeres de los pueblos originarios, sino que a los pueblos en su totalidad y toda las sociedades. Allí las críticas van más allá del género, responden a la mirada sobre colonizadas/os y colonizadores; 2) si bien se problematiza en dicha Conferencia el aumento de la pobreza de las mujeres de pueblos originarios, en esa crítica no se observa que se trata de intereses de los sectores más poderosos que colonizan de forma permanente los modos de vida. No se reconoce que se trata de racismo, colonialismo, neocolonialismo enmarcadas en políticas macroeconómicas; 3) se invisibiliza el trabajo de cuidado y de producción de economías de subsistencia que las mujeres de pueblos originarios llevan a cabo cotidianamente. Tampoco se reconoce el valor de la tierra y territorio en los movimientos de nuestros pueblos, que también nos involucra a nosotras; 4) se reconoce en la Conferencia de Beijing la desigualdad en el acceso a la salud y la educación. Pero no se reconoce que los medios de comunicación, la religión y la educación son causantes de la imposición de modelos monoculturales; 5) se silencia nuestra explotación sexual y laboral. Así como se silencia nuestra cosificación en

cuanto a atractivo turístico; 6) no hay un reconocimiento sobre los efectos de los conflictos armados que acontecen en nuestros territorios por la defensa de nuestras tierras, en relación a los violentos procesos de apropiación de los Estados y las empresas Transnacionales y; 7) para alcanzar la igualdad de género, hace falta tener en cuenta la desigualdad entre las naciones, las razas, clases sociales, entre otros asuntos. Hecho que no acontece, ya que sólo se focaliza en las desigualdades de género. Lo que torna insuficiente los alcances para las mujeres que somos racializadas.

Las mujeres racializadas hemos observado cómo los feminismos blancos tienden a coludirse con los discursos y prácticas imperiales (Coro, 2016). Los feminismos occidentales, en general, reproducen “meta-narrativas modernistas y etnocentristas” lo que deriva en la falta de autocrítica que también afecta a las feministas Latinoamericanas (Hernández, 2008 en Forbis y Richards, 2016, p. 86). Nos hace falta, de ambos lados de la vereda, “un espíritu generoso de crítica recíproca” para alcanzar una nueva ética, donde la solidaridad y reciprocidad sean las estrategias de luchas feministas desde lo local, desde los feminismos de los pueblos originarios y desde los feminismos occidentales (Shih, 2010, p. 55). No obstante, la universalización de los discursos feministas blancos aparece para nosotras, en muchas ocasiones, como una práctica discursiva de salvación de nosotras, en tanto mujeres sin conocimiento, salvajes, incivilizadas, incultas, a las cuales otras blancas, cultas, civilizadas, con conocimiento, deben enseñarnos lo que es el desarrollo y las concepciones y formas en las cuales debemos vivir para alcanzar nuestras liberaciones. Sin embargo, nosotras pensamos, sentimos y actuamos desde la memoria histórica de lo que significa vivir el colonialismo en primera persona. Pero también desde la memoria transgeneracional, porque nuestras ancestas lo han vivido y esa vivencia nos toca también

en nuestros presentes y en nuestras luchas. Al ser el colonialismo la máxima estructural de dominio y segregación, que se colude y fortalece con el patriarcado, no podemos dejar de verle como un soporte estructural de opresión que requiere ser desmantelado. Es por eso, que aunque utópico, nos refugiamos en la colectividad de nuestros pueblos (Coro, 2016; Tapia, 2018). Prima lo utópico, porque nuestras identidades no son legitimadas por las sociedades dominantes. Las sociedades y colectivos pertenecientes a las sociedades dominantes, pueden gozar del privilegio de actuar en relación a ideologías, toda vez que sus identidades son legitimadas (Coro, 2016). Entonces, las resistencias también son privilegios, dadas las condiciones diferenciadas en el uso y acceso al poder que es de algunas mujeres y no de todas (Shih, 2010). Pero en la utopía, son posibles nuestros deseos. Y es que nosotras no sólo deseamos y actuamos para nuestra liberación y alcance de derechos como mujeres de pueblos originarios, lo hacemos también pensando en la liberación de nuestros pueblos oprimidos. Allí caben los hombres de nuestros pueblos, las niñas, los niños, jóvenes, la tierra, los animales y nuestras muertas y muertos. Esta construcción de un lugar particular de enunciación, constituye una ‘identidad política propia’ (Coro, 2016). Desde esta identidad política es que viajamos de camino a nuestra autodeterminación, porque sólo en ella alcanzaremos los anhelados procesos de descolonización (Fanon, 2016; Tuhiwai, 2017). Allí tendremos tiempo de sanar las viejas heridas de nuestras ancestras. Pero también podremos sanar las nuevas heridas, esas que nos duelen a nosotras.

1.1.4. ¿Feminismos mapuche?

Hablar de feminismos Mapuche resulta aún una pregunta amplia, divergente, tensa y rupturista. Algunas investigadoras Mapuche han abrazado abiertamente esta lucha política

con base a las propuestas feministas occidentales, aunque han creado sus propias formas de conceptualizar estas luchas y entender sus realidades y necesidades. Otras en cambio proponen una construcción lenta de una propuesta propia, la cual mira aún con reservas estas luchas, que como he mencionado anteriormente, no en pocas ocasiones terminan por silenciarnos. Estos asuntos forman parte de los hallazgos que en esta tesis se pueden observar. Ahora bien, también existe un sector de nuestro pueblo que rechaza de forma categórica estas luchas, acusando lo afuerino de estas propuestas y temiendo la socavación de las solidaridades entre hombres y mujeres en contextos de subordinación colonial y luchas de independencia y liberación de nuestra nación Mapuche. Por eso, decirse ‘feminista mapuche’ no resulta nada sencillo en nuestro contexto de luchas y resistencias de larga data, porque enfrentamos el colonialismo que se re-actualiza de forma sistemática en diferentes momentos históricos, políticos, sociales y materiales.

Nuestra larga historia de prácticas discursivas integracionistas hacia nosotras desde el Estado y la sociedad chilena, no sólo reviste resistencias nuestras, sino que también acomodos y préstamos culturales. De allí, y aunque en tensión, dados los procesos coloniales que como pueblo hemos enfrentado, y que con mayor fuerza hemos sido nosotras las más afectadas, es que somos parte también de los diversos procesos sociales y de los sistemas de valores morales que rigen a la sociedad chilena en general, y a nosotras en particular. Al respecto, Antonieta Vera denominó a este sistema de valores, “el discurso de la superioridad moral de las mujeres” (2014, p. 302). Este sistema de valores fue expresado abiertamente en la primera campaña presidencial de Michelle Bachelet, a fin de alcanzar la votación necesaria para finalmente ser la primera mujer presidenta en Chile. Los principales contenidos morales de dichas campañas, así como el diseño y finalidad de las

políticas sociales en materia de género, se abocaron en base a ciertos postulados, tales como: la “buena femineidad nacional”, la “maternidad pública” y la “encarnación de la reconciliación nacional” en un contexto social y político marcado por los efectos de la dictadura militar (Vera, 2009 en Vera, 2014, p. 303). En esta idea de ‘mujeres fuertes’ ‘incansables’ ‘que todo lo podemos’ ‘que todo lo soportamos’, se han construido las expectativas sociales que versan sobre nosotras. Pero que también forman parte medular de las ideologías que las diferentes instituciones del Estado configuran. Entonces, en este escenario donde no sólo el patriarcado se expresa, sino que también el colonialismo, el que Antonieta Vera denomina “mutuo modelamiento de racismo y sexismo en el contexto reivindicativo mapuche contemporáneo” (2014, p. 304), es que nuestras luchas como mujeres Mapuche sostienen puntos de encuentro con otras hermanas racializadas de nuestro continente. Así como de otros donde habitan otras historias coloniales y patriarcales. En estos espacios sociales se nos excluye. Pero también, buena parte de las mujeres blancas feministas de Chile salvaguardan sus espacios en desmedro de nuestras actorías. Esto significa que en los propios feminismos blancos, somos también excluidas, negadas y juzgadas (Vera, 2014).

Las mujeres Mapuche, y nuestros propios pueblos, necesitamos revitalizar nuestras formas propias de organizaciones y relaciones de respeto y equidad. Pero también construir nuevas formas que nos permitan alcanzar estas equidades de género al interior de nuestros pueblos (Anzaldúa, 2016 [1987]; Forbis y Richards, 2016). Allí, la ciudadanía y la lucha por los derechos humanos liberales también necesitan ponerse en tensión y crítica, porque no necesariamente se configuran con nuestras luchas como mujeres de los pueblos originarios. Aunque la Nación es un aspecto central en nuestras movilizaciones colectivas (Forbis y

Richards, 2016). La ciudadanía en términos históricos se ha venido utilizando como mecanismo de exclusión, ya que no todas las personas pueden ser parte de las tomas de decisiones, de la participación plena de derechos. Así mismo, la ciudadanía es el eje central para implementar la Nación, esa que excluye, principalmente a las mujeres, a nosotras y nuestros pueblos originarios (Forbis y Richards, 2016).

La necesidad de elaborar respuestas contundentes de resistencias a los feminismos liberales blancos e imperialistas, ha significado un esfuerzo adicional a las luchas de las mujeres racializadas, según ha observado Shu-Mei Shih (2010). Esto, porque los Estados Nacionales nos usan a nosotras, las mujeres racializadas, nuestros cuerpos y nuestra situación de subordinación para fines políticos, a la vez que niegan el acceso a los derechos colectivos de nuestros pueblos (Forbis y Richards, 2016). Esto es el caso de nosotras, las mujeres Mapuche en Chile y, Forbis y Richards (2016) nos muestran como mujeres que forman parte activa de los movimientos Mapuche por la recuperación de la autonomía y autodeterminación territorial. Al respecto una *ñaña* interpela las apuestas estatales por la igualdad de derechos de la mujer en Chile:

“El gobierno habla mucho del derecho de la mujer...Mis derechos ¿dónde están?, entonces. ¿Acaso yo como mujer no tengo derechos de tener a mi esposo en la casa? Y habla del derecho de los niños. ¿Y acaso mis niños no tienen derechos? ...Yo no creo en el derecho de la mujer, no creo en el derecho de los niños, porque si tenemos derechos, tenemos que tenerlos todos, no unos pocos no más. Hoy día estamos sufriendo las mujeres” (Forbis y Richards, 2016, p. 88).

Claramente, la vivencia cotidiana de las mujeres Mapuche no logra ser contenida en las propuestas estatales por la igualdad de derechos de las mujeres en Chile. Eso es porque en la óptica de lo que se comprende como ‘mujeres’ se piensa en las mujeres blancas, que

habitan la ciudad, que son de clase media, principalmente. Esto da como resultado que hasta ahora no existen políticas de género acordes a nuestras necesidades como mujeres Mapuche (Mattus, 2009 en García-Mingo, 2017, p. 20). Menos aún, como se aprecia en la cita de mi *ñaña*, en el caso de mujeres vinculadas a las movilizaciones políticas por la recuperación de tierras y territorio. Así mismo, Forbis y Richards (2016) ejemplifican el mal uso de los Convenios Internacionales en materia de derechos de los pueblos originarios, como es el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), en donde se ha dado a entender en litigios legales por razones de violencia intrafamiliar de parejas mapuche, que esto forma parte de nuestra ‘cultura’. Hecho que ha sido repudiado por las propias asociaciones de mujeres Mapuche, toda vez que atenta contra nuestros derechos como mujeres. Allí, el colonialismo y el patriarcado se han coludido en nuestra contra, porque dan a entender que el pueblo Mapuche acepta la violencia *machista* como un hecho natural y donde nosotras no somos sujetas de derechos (Forbis y Richards, 2016). Estas acciones han llevado a nuestras *ñañas* activistas mapuche a conformar contundentes defensas de nuestro pueblo ante una opinión pública que ve, en el mismo, la esencia del *machismo* y la violencia (Forbis y Richards, 2016). Una vez más, las mujeres racializadas debemos responder a diferentes frentes, al del colonialismo frente a las sociedades dominantes y, al de crear resistencias para construir luchas por nuestros derechos como mujeres, dentro y fuera de nuestros pueblos. De este modo, descolonización y despatriarcalización son dos amplios frentes de nuestra lucha (Forbis y Richards, 2016). Aunque reconocemos que nuestros hermanos sufren como nosotras de este colonialismo y patriarcado. Pero también, necesitan cuestionarse sus privilegios. Esos que el patriarcado les otorga dentro de las sociedades dominantes y dentro de nuestros propios pueblos. Una vez hecho este desmantelamiento, podemos construir nosotras y ellos para nuestros pueblos

(Paredes, 2017). Aunque también hay que dismantlar todas las jerarquías, incluyendo las propuestas por las corrientes decoloniales y las feministas occidentales (Forbis y Richards, 2016). Se trata de cambiar las prácticas “desde dentro” para luego construir propuestas hacia afuera como lo hacen las mujeres Zapatistas en México (Forbis y Richards, 2016, p. 93).

El colonialismo nos mantiene en la vigilia permanente respecto a las formas en las cuales necesitamos re-mirarnos en la historia, de esos primeros enfrentamientos con los sistemas coloniales sobre las relaciones de género, la colonización religiosa, la colonización sobre nuestros cuerpos, nuestros sistemas de justicia, de educación y de política (Calfío, 2019, 2012; Marimán, 2019). Por eso, nos resistimos a ver el género como el mayor sistema de opresión que pesa sobre nuestras configuraciones identitarias, nuestras relaciones y jerarquías. Un ejemplo, es el testimonio de Elisa Loncón, una mujer Mapuche lingüista al referirse al 08 de marzo, donde se conmemora el día internacional de la mujer:

“En esta fecha cuando se conmemora el Día Internacional de la mujer, pienso no sólo en el día, sino en la historia del movimiento feminista que debe llenarse de brotes de todos los colores para que florezca la diversidad del feminismo, porque hay distintos feminismos, las mujeres provienen de diferentes historias, realidades y reivindicaciones; y estas son múltiples y complejas” (Entrevista, Diario Digital El Mostrador. Ver²).

Elisa Loncón invita a una diversidad de posicionamientos feministas. Esto porque el género no es el único sistema de opresión que las mujeres Mapuche debemos enfrentar cotidianamente. Si es un ámbito necesario y urgente de interpelar, tanto desde las relaciones sociales con la sociedad dominante como al interior del propio pueblo Mapuche (García-

² <https://www.elmostrador.cl/braga/2020/03/12/practicas-feministas-comunitarias-de-mujeres-mapuche/>

Mingo, 2017). Algunas transformaciones sociales y políticas de los movimientos de mis *ñañas*, es que se han generado apropiaciones, transformaciones e interpelaciones a nuestras propias formas de organización, de activismos políticos y de relaciones entre los géneros. Estas interpelaciones que hacen varias de mis *ñañas* activistas, nos advierte al alero de sus hallazgos, Elisa García-Mingo (2017), no deben entenderse como ‘traición’ a las luchas reivindicativas como pueblo Mapuche, sino como una demanda por mirar de forma específica, la situación de nosotras. No obstante, esto es una tensión difícil de salvaguardar, según lo que pude observar en el proceso investigativo de esta tesis. Aún no conseguimos aunar puntos de vista al respecto. Y en casos más extremos, existen fuertes fragmentaciones en las líneas argumentativas que se focalizan en la reivindicación de nuestros derechos como mujeres y en las propuestas que remiten a una mirada de pueblo sin distinción de género.

Las mujeres Mapuche nos vemos enfrentadas hoy a las tensiones internas en nuestro pueblo en cuanto a abrazar o no la lucha feminista. Así como preguntarnos por los diferentes posicionamientos al interior de una gama amplia de feminismos. Pero también afrontamos las expectativas sociales y políticas que de nosotras se tienen. Como lo mencioné con anterioridad, Vera (2014) nos habla de las expectativas de la mujer ‘fuerte’. Otra expectativa es la de la mujer que representa las tradiciones culturales. Y que por lo tanto es símbolo de “la identidad indígena auténtica” (García-Mingo, 2017, p. 23). De esta manera, nuestras exigencias son altas y transitan en los polos de “generalizar la indigeneidad y de indigenizar el género” (Warren, 2009, p. 786 en García-Mingo, 2017, p. 24). Así mismo, se encuentra nuestra utilización para cosificarnos y despojarnos del acceso a derechos al alero del Estado Nación de Chile (Richards, 2016). En esta escena somos depositarias de

políticas de desarrollo socio-productivo occidental que no prestan atención a nuestras formas de vida, a nuestra historicidad y luchas políticas. Pero tampoco estas políticas sociales y productivas se preocupan de la fragmentación social, política y productiva que generan entre nosotras y en la relación con nuestros hermanos mapuche (Richards, 2016). Esto porque el fin último es dividirnos y de ese modo despojarnos de un poder colectivo mayor (Richards, 2016). Y no es que las mujeres Mapuche no generemos resistencia a estas construcciones sociales y políticas que derivan en prácticas que nos oprimen, nos fragmentan o estigmatizan, pues nuestra lucha tiene una larga historia (Calfío, 2019). No se trata, entonces, de falta de agencia política, si no de “invisibilidad pública” (García-Mingo, 2017, p. 28).

Las luchas en cuanto a las reivindicaciones de mujeres Mapuche versan, por un lado, en la crítica a los feminismos occidentales (García-Mingo, 2017). Esto es congruente con las luchas reivindicativas de las mujeres Afro Americanas, como las Musulmanas, o bien las Chicanas. También lo evidencia Shu-Mei Shi (2010) con las mujeres feministas de Taiwán. Se constituye así un ámbito permanente de lucha política, el de construir una contra-propuesta frente a los feminismos universalizantes y etnocéntricos. Por otro lado, cada contexto, cada momento histórico merece una especial consideración. Es así que la lucha por la autonomía, la autodeterminación y la descolonización en todo el sentido de estos procesos de movilización política, son campos centrales de anclaje de las movilizaciones mapuche feministas en Chile (García-Mingo, 2017). Se trata de luchas que reivindican derechos como mujeres Mapuche, pero que no pierden de vista “el sentido de colectividad y de pueblo” (Mattus, 2009 en García-Mingo, 2017, p. 36). De este modo, reconocemos en el despojo organizado y sostenido por el Estado Chileno, los colonos, el ejército militar y la

sociedad chilena, los quiebres coloniales de nuestro sentido de pueblo. En esos despojos coloniales marcados por la violencia, se han venido construyendo nuestras subordinaciones, las que no solo nos afecta a nosotras, sino que a todo nuestro pueblo nación (Abarca, 2002; Calfío, 2019). Esta lucha colectiva por nuestra autonomía política y autodeterminación territorial, es una lucha común y ampliamente compartida por mis *ñañas* actoras de este estudio, con independencia del posicionamiento político y la declaración de ser o no feministas. Algunas se posicionan desde la defensa de los principios de complementariedad entre los géneros para reivindicar los equilibrios y el *küme mognen* o el *küme felen*. Es decir, la relación entre hombres y mujeres es una búsqueda constante del equilibrio, en donde las labores cotidianas del hogar, de los cuidados, del trabajo, son definidos de forma diferenciada para hombres y mujeres. Se trata de una orientación hacia la equidad más que de igualdad de género. Esto se conjuga con los principios valóricos que nos rigen como personas Mapuche en cuanto a nuestro *feyentiün* (espiritualidad) y el *küme mognen* (ser una buena persona), por ejemplo. Otras apelan a la transformación radical de estas concepciones y relaciones, apelando a la igualdad de derechos entre los géneros. Esto lo aprecié no sólo en las entrevistas individuales o grupales. Sino que también desde el posicionamiento de los colectivos mapuche feministas en el *Wallmapu* y en parte de la *fiita warria*.

Entonces, las luchas mapuche feministas son una construcción de posicionamiento reciente en cuanto a construcción conceptual, lo político y de construcción de conocimiento. Pero son prácticas políticas de larga data dentro de las diversas y heterogéneas luchas de resistencia desde nosotras en cuanto a nuestros derechos como mujeres. Las que principalmente se enmarcan en posicionamientos políticos colectivos desde, por y para

nuestro pueblo nación Mapuche. De allí que su delimitación política sea aún difícil de percibir en la escena pública.

1.2. Identidades

1.2.1. Identidad

La identidad ha sido tratada a lo largo de la historia bajo diferentes concepciones. Desde unas de tipo individualistas que proponen que la persona es el centro donde nace y se desarrolla la identidad, hasta otras donde se considera que es lo social define la identidad, y no las personas (Pujal, 2004). Para comprender la identidad, en este estudio, me sitúo desde una perspectiva psicosocial. Esta perspectiva promueve una comprensión interactiva acerca de la construcción de las diferentes identificaciones que las personas vamos asumiendo a lo largo de nuestras vidas y experiencias. De este modo, la identidad es ante todo una relación dialéctica y en continua transformación que se da entre las personas y las sociedades (Pujal, 2004). En este sentido, la identidad o la identificación (Hall, 2003a) no es un momento estático y definido en la vida de las personas, sino que se trata de un movimiento continuo, cambiante, conflictivo y contradictorio. Íñiguez (2002) visualiza este proceso como un ‘dilema’ que se mueve entre lo ‘uno’ y lo ‘otro’. Se trata de un proceso de toma de decisiones donde se debaten las especificidades de lo que es considerado propio para la persona y lo que considera similar en la relación con otras. También, coincide con Pujal (2004) respecto a lo contextual. Así, habla de la relevancia del contexto socio histórico en la delimitación de esta paradoja de identificación. Y habla Íñiguez (2002) de paradoja y de conflictividad, porque hay reclamos de especificidad que no sólo son propios de la vivencia de la persona, sino que se extrapolan a las sociedades. Al respecto, podemos agregar el caso de las naciones. Estas consideraciones pueden observarse en la aproximación de esta tesis.

Esto, porque para hablar de las identidades de las mujeres Mapuche, he considerado de forma especial los momentos históricos, sociales, políticos y económicos en donde se enmarcan sus experiencias diaspóricas. Por lo tanto, sus procesos de transformaciones identitarias como mujeres Mapuche.

La identidad es ante todo problemática, difícil de delimitar y conceptualizar, nos indica Hall (2003a). Sus procesos y transformaciones son rápidos y dinámicos (Bauman, 2003). La identidad también, “se sitúa en el ámbito de lo afectivo, no sólo hace referencia a una imagen o sentimiento de grupo, sino que se expresa en valores, actitudes, estilos de vida, costumbres y rituales” (Sandín, 2007, p. 39). Así también, la identidad para Stuart Hall (2003a) en los tiempos actuales declina en lo que él viene a llamar “novedosos repertorios de significados”. Y al respecto refiere “este concepto de identidad no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional” (Hall, 2003a, p. 17). Por su parte, Anzaldúa (2016[1987]) asevera que las mujeres que pertenecemos a pueblos originarios para poder resignificar y reivindicar, necesitamos combinar lo tradicional con lo moderno. De esa manera, la autora hace un llamado a la transformación y construcción de lo nuevo. La identidad es un proceso en continúa construcción y re-definición que funciona como un tipo de concepto “bajo borradura”, en un intervalo que va entre la inversión y el surgimiento. Esta idea no puede pensarse anclada en un tiempo y contexto definitivos, sin embargo, sin estos anclajes no puede pensarse a sí misma (Hall, 2003a, p. 14). Es así que la cuestión de identidad remite a un “proceso de sujeción a las prácticas discursivas, y la política de exclusión que todas esas sujeciones parecen extrañar, la cuestión de la identificación” (Hall, 2003a, p. 15). Hablar de identificación y no de identidad, afirmó Hall (2003a), no libera de

las trampas conceptuales, pero permite comprender de mejor forma la pertenencia. Así Stuart Hall, definió la identificación como:

“Un proceso de articulación, una sutura, una sobre determinación y no una subsunción. Siempre hay “demasiada” o “demasiado poca”: una sobre determinación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad. Como todas las prácticas significantes, está sujeta al “juego” de la différance. Obedece a la lógica del más de uno” (Hall, 2003a, p. 14-15).

La identificación, para Hall (2003a), se construye cuando se reconoce un origen que es común con otras personas o grupos. Bajo esta idea de identificación intento trabajar la articulación de las experiencias diaspóricas de las mujeres Mapuche. De esta manera, la historicidad adquiere un valor central para pensarse en función de un futuro compartido y común. Esto, porque la identidad “tiene un status ontológico de un proyecto y un postulado” (Bauman, 2003, p. 42). Pero donde lo que se excluye también es tenido en cuenta, como nos indica Hall (2003a). En tanto proceso, en tanto movimiento, Bauman (2003) señala que es necesario hacer una distinción de acuerdo a etapas históricas. El autor señala que, en la época de la modernidad, el problema de la identidad era su construcción, su mantención como un momento estable y sólido, lo cual cambia en la época posmoderna. En esta última, lo central es “cómo evitar la fijación y mantener vigentes las opciones” (Bauman, 2003, p. 40). Aunque “cada sociedad fija límites a las estrategias de vida susceptibles de imaginarse, y sin duda a las susceptibles de practicarse” (Bauman, 2003, p. 68).

Otra forma de entender la identidad es por medio de la experiencia, se trata de un “tipo particular de experiencia” (Frith, 2003, p. 184). En esta experiencia lo que acontece es un proceso social, nos dice Frith (2003). Al ser la identidad parte cambiante de la propia

experiencia, es que se torna inestable, porque cambiamos continuamente. “Pero esta *ilusión inestable*, -cursiva de la autora-, es precisamente lo que vemos como real y concreto en nosotros y en los demás” (Brah, 2011, p. 44). Se trata de lo social, pero también de lo psicológico, nos indica Brah (2011). Entonces la identidad es, ante todo, un rechazo de algo definitivo (Brah, 2011; Hall, 2003a). Y aunque no todas las personas experimentamos los sucesos de la misma manera, como tampoco nosotras mismas lo hacemos de la misma manera a lo largo de nuestras vidas, sí es relevante considerar que existen ciertos vínculos entre estas “multirrealidades” que proporcionan a las personas, el sentido del “sí mismas” (Brah, 2011, p. 45).

1.2.2. Identificaciones mapuche

Existe una heterogeneidad de identificaciones Mapuche. No obstante, un hilo común radica en las definiciones políticas, de ser consciente de formar parte de un pueblo, con un territorio y una historia común, lo que favorece la confluencia de todas nuestras historias (Huenchuñir, 2015). Es así que la identificación y desidentificación son procesos que se movilizan en continua construcción y re-actualización (Huenchuñir, 2015).

La identidad o identificación Mapuche puede entenderse como “*un proceso de identificación y autoidentificación con base a criterios de rasgos físicos, culturales y sociales, respecto de los españoles y chilenos*” (Durán, 1986, p. 697). Estas identificaciones derivan en prácticas vigentes a nivel socio familiar Mapuche, tales como el *nütram*, que promueve el respeto y propicia consejo desde personas ancianas a jóvenes Mapuche (Caro y Terecán, 2006) y el *wewpin*, entre otras prácticas mapuche, buscan ser métodos de enseñanza valórica para la vida adulta, en general (Catriquir, 2014).

La identificación de nosotras como personas Mapuche, remite a nuestra historia de resistencias en los diferentes procesos de dominio y formas de integración. Es por eso que nos identificamos en una ‘resistencia’ permanente. Algunos de estos hitos históricos han sido cruciales para construir nuestras luchas. Durán propuso comprender en fases históricas la identidad Mapuche: la vivida y asumida integralmente entre los siglos XVI y XVII; la identidad parcial o totalmente rechazada en los primeros años del siglo XX. En esta fase, el racismo implementado por el Estado y la sociedad chilena, calaron de forma profunda a nuestra gente, llegando al punto de avergonzarse de ser personas Mapuche. Aunque estos procesos de dolor, de ocultamiento de nuestras identificaciones, fueron destellando brotes de rabia, de sentimientos de injusticia. De este modo se da paso a la identidad re-elaborada, la que se expresa en las apropiaciones culturales, en las formas colectivas de organización mapuche dentro y fuera del *Wallmapu* y en la *fñta warria* (Alvarado, 2017; Bello, 2002; Curivil, 2006; Imilán, 2014).

Las asociatividades mapuche, fueron ante todo espacios construidos para hablar, para pensarse y para afrontar las vulneraciones de derechos y luchas cotidianas y políticas a pequeña y gran escala. De esto hablan mis *ñañas* de este estudio. Algunas lo recuerdan por la participación colectiva de sus madres, padres o bien de ellas mismas. Estas reivindicaciones cobraron fuerza y relevancia, en este caso, en la *fñta warria* producto de los despojos territoriales que afrontó nuestro pueblo en la mitad del siglo XIX (Alvarado, 2015; Antileo, 2012). Esto nos generó un quiebre histórico que derivó en múltiples experiencias dolorosas para nuestra gente, especialmente a nuestras *ñañas* en los empleos de casa particular en la *fñta warria* de Santiago (Alvarado, 2015; Nahuelpan, 2013). Luego, una dispersión geográfica que disgregó no sólo nuestras corporalidades, sino nuestras

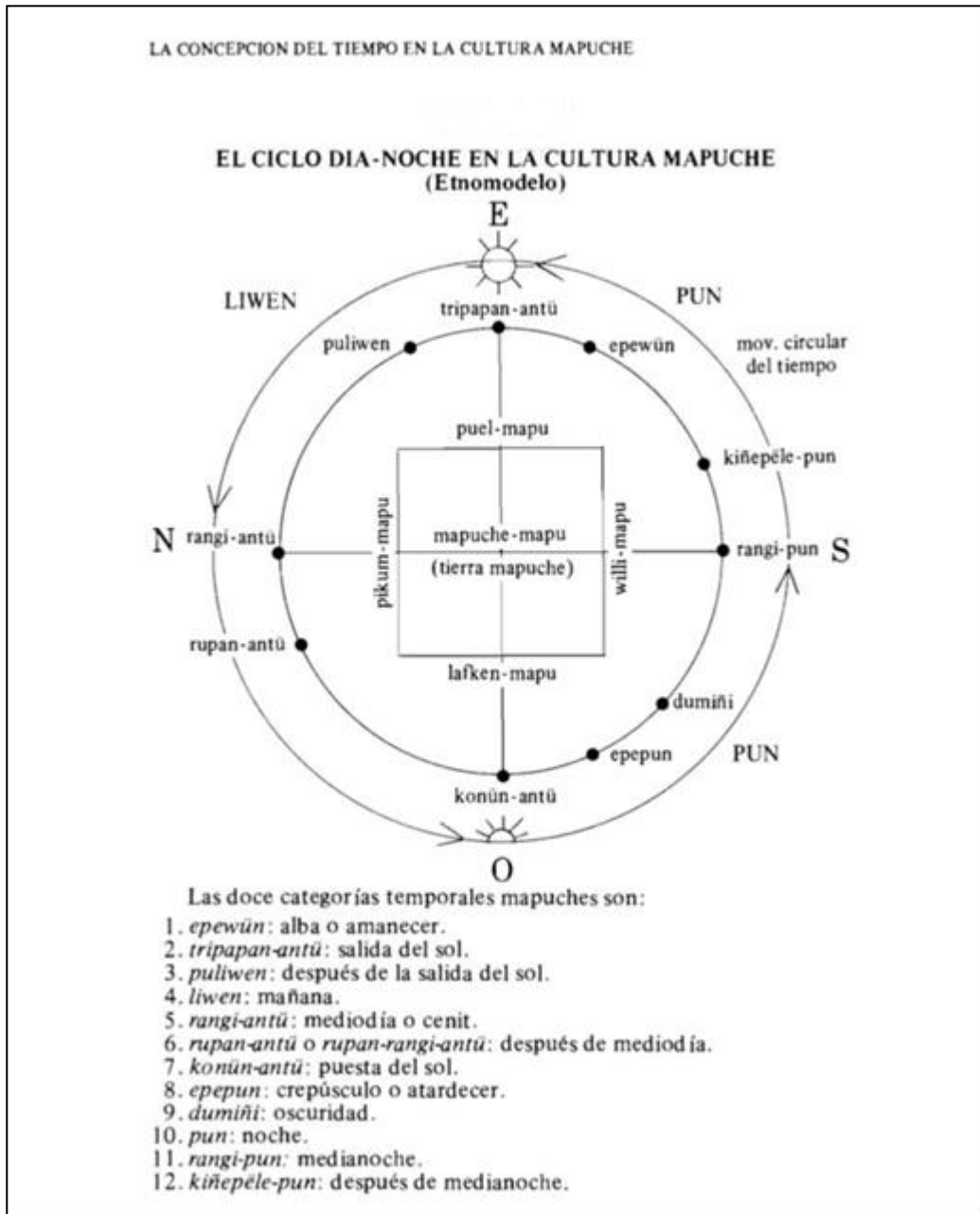
formas de construir posicionamientos Mapuche. Nos transformamos en la diáspora Mapuche (Antileo, 2012). Cuando pensamos en las identidades diaspóricas, Stuart Hall (2003b) nos hace ver que para remitirnos a ellas debemos considerarlas ante todo identidades fragmentadas, fracturadas y construidas de múltiples maneras. Estas a la vez, refiere el autor, se encuentran cruzadas y resultan en diversos antagonismos. La diáspora puede ser entendida también como “las experiencias de personas que, a través de la esclavitud, el colonialismo, el imperialismo y la migración, han sido forzadas a dejar sus tierras nativas” (Lumka Funami, 1998, p. 417 en Hill Collins, 2012, p. 112). Por ejemplo, las personas afrodescendientes, como las feministas negras estadounidenses, han debido dedicar sus esfuerzos “al desarrollo de una comunidad negra y a otros proyectos inspirados en el nacionalismo negro” (Hill Collins, 2012, p. 115). Y este nacionalismo negro “está basado en la creencia de que la gente negra constituye un pueblo o una “nación” como una historia y destino comunes” (Hill Collins, 2012, p. 115). Estas expresiones hacen eco de las movilizaciones políticas Mapuche, las cuales apelan a la reivindicación de nuestro pueblo nación, en un reclamo por nuestra autonomía y autodereminación territorial. Esto porque no sólo el hito del despojo nos afectó políticamente y territorialmente (Alvarado, 2015; Mallon, 2009). Ese hito también afectó nuestras identificaciones, nos ha hecho transitar por ciudadanías incompletas y por identidades marginadas, negadas y despojadas de valor (Hernández, 2003). Se trata del blanqueamiento expresado como ideología y práctica en el marco de las políticas del Estado chileno, que apela a la imposición de modelos monoculturales (Marimán, 2006, 2019). Dichos modelos sólo reconocen en el occidente nuestros destinos. Por ello, nuestras identidades también son identidades heridas (Cárcamo, 2009). Aunque en resistencia continua (Durán, 1986).

1.2.3. Identidades territoriales y concepciones temporales Mapuche

La organización de la vida, así como la organización de las siembras, las cosechas y nuestras ceremonias, dice relación con el tiempo. María Ester Grebe (1987), por medio de sus indagaciones en nuestro territorio Mapuche, observó que, para nuestra gente, el pasado se conceptualiza como “*kuiñi*” el que se refiere al tiempo antiguo o viejo, en donde podemos comprender nuestros orígenes y nuestras historias de resistencias. El tiempo presente responde al tiempo del día y la noche, porque ella asevera que el cómputo de semanas no es un aspecto relevante para delimitar el presente. Es el sol ‘*antü*’ el que guía nuestras prácticas, creencias y formas de habitar el presente. El futuro, en tanto, muy de la mano del pasado, se puede observar a través del *pewma*, los sueños que son interpretados, predicen y orientan las situaciones que se avecinan. Al respecto, ella logró establecer las temporalidades del día de acuerdo a sus estudios. Por ejemplo, los primeros momentos del día: 1) *epuwün*, es el amanecer; 2) *tripanuntü*, la salida del sol. Es en este tiempo donde las mayores energías, nos dice la autora, están disponibles. Por eso nuestras ceremonias como el *ngillatün*, buscan ese momento para la mayor conexión con las buenas energías del sol y los *ngen*. También en nuestra vida cotidiana, por ejemplo, cuando mi abuela y abuelo iban a comer un animal, su muerte se realizaba en ese tiempo, porque luego, nos decían, ofreceremos esa sangre a ‘malos espíritus’. Esa muerte la acompañaban de oraciones para ofrecer el sacrificio a *Ngenechen* y luego dejaban caer tres veces, un poco de sangre a nuestra *ñuke mapu*. Pedían ayuda para que el animal no sufriera, y la muerte se esperaba fuese tranquila. Porque, si el animal gritaba (bramar o balar, depende del animal) era una mala ‘señal’, ‘algo malo nos pasaría como familia’, ‘el ofrecimiento no fue bien recibido por los espíritus’, ‘hemos cometido faltas’.

En el siguiente esquema, Grebe (1987) sintetiza sus hallazgos:

Figura 2. La concepción del tiempo en la cultura Mapuche



Fuente. Grebe (1987, p. 63)

El esquema que nos presenta Grebe (1987) grafica los espacios territoriales. En el centro se encuentra la tierra que habitamos, la que remite a cuatro puntos cardinales, *meli witran*

mapu. La dirección hacia el *puel mapu*, es el tiempo óptimo, nos indica Grebe, pues su orientación está hacia donde nace el sol cada mañana. Es por eso que, cuando acudimos a una ceremonia como el *ngillatün* veremos, en el alba o amanecer, que cuando hablan nuestras autoridades Mapuche, lo hacen siempre dirigiendo su mirada, su habla y su acción, hacia donde nace el sol. También en el atardecer, cuando se queman los huesos de los animales, como es en mi *lof*. Los huesos de los animales ofrecidos, en el centro ceremonial, son quemados y el humo se guía por nuestra *kalfü malen* y nuestra *pillan kushe* hacia donde nace el sol, *antü*. Como muestra en el esquema la autora, los tiempos avanzan de forma circular, como un continuo. Esos tiempos se guían por el sol. Así como nuestra vida, la disposición de nuestras casas, nuestros cementerios, la despedida de nuestras muertas y nuestros muertos. Todo se orienta en función de la fuerza de *antü*. Es por eso que, cuando el sol pierde fuerza a medida que avanza el día o las estaciones del año, nuestra fuerza también se debilita. Así, cuando se alcanza el atardecer y la noche las actividades al aire libre o fuera de la casa, cesan también. Hablo de lo que acontece en nuestros *lof*, porque las ciudades fuerzan estas concepciones y establecen sus propios ritmos. Las estaciones del año, que acontecen de acuerdo al avance del sol, determinan las actividades de agricultura, como lo hacen en el día también. Así mismo, cuando termina o inicia un nuevo año mapuche que aquí Grebe (1987) lo llama ‘*tripapan-antü*’ y se puede escuchar como ‘*wiñoy tripantü*’ o bien como ‘*we-tri pantü*’.

Por otro lado, el esquema que nos presenta (Grebe, 1987) da cuenta de que los puntos cardinales remiten a tiempos, pero también a espacios territoriales. Por eso, las personas que habitan dichos espacios presentan características particulares de acuerdo a las fuerzas de la naturaleza que acompañan sus existencias. Por ejemplo ‘*lafken mapu*’ es la tierra

donde habita la gente del mar. Sus ceremonias, así como las señales que orientan sus quehaceres, como sus alimentos, sus prácticas y creencias giran en torno al mar. Se trata de identidades territoriales particulares que, aunque compartimos prácticas, creencias, lengua y vestimenta, cada territorio tiene sus propias formas, conceptos y significados que nos distinguen. Esto, porque los territorios son ante todo “construcciones simbólicas” de la identidad (Castro, 2014, p. 6). Se trata de lo que llamamos ‘*tüwün*’, que se refiere a la historia y cualidades propias de nuestras territorialidades. Y que, a la vez, definen nuestro ‘*az*’, es decir, nuestra forma de ser, nuestras cualidades. Así, las personas que habitamos las zonas cordilleranas, tendremos una relación particular con las aves, los pumas, las montañas, las araucarias. Nuestros apellidos, los sonidos de nuestro *mapudungun* serán acordes a dichos contextos y ritmos. Esto es parte de los hallazgos de mi investigación también. Así mismo, este tipo de esquema circular que presenta la investigadora, es parte de las representaciones que podemos encontrar en nuestro *kultriün*, que es utilizado por nuestras y nuestros *machi*. También por nuestras *pillan kushe* (mujer anciana que tiene la fuerza espiritual del volcán).

1.2.4. La organización socio-política y la familia mapuche

Es posible advertir en los primeros escritos de cronistas españoles que, la concepción de familia mapuche comprendía cuatro actoras centrales. Se trata de la expresión de dos generaciones, una joven y una vieja. En donde un hombre y una mujer se presentan en ambas generaciones. Por ejemplo, la explicación del diluvio universal, es situada en la memoria colectiva mapuche denominada ‘*treng treng y kai kai filü*’. Es la lucha de dos grandes culebras, una representa el mar, que es ‘*kai kai*’. Y la otra representa la tierra, que es ‘*treng treng*’. La última es la que ayuda a nuestra gente para que no se ahogue con el mar

(Millaleo, 2006). En esta leyenda, de acuerdo a los relatos del Jesuita Luis de Valdivia en el siglo XVI, la explicación de nuestra gente, fue que las únicas personas que sobrevivieron, fueron cuatro. Se trató de *'fücha'* (hombre anciano), *'kushe'* (mujer anciana), *'weche'* (hombre joven) y *'ülcha'* (mujer joven). De allí que estas cuatro figuras son centrales en cuanto a nuestra formación de personas Mapuche. La mujer y el hombre anciano son quienes nos guían y enseñan a las generaciones jóvenes, aquellas compuestas por *'weche'* y *'ülcha'* (Caro y Tereucan, 2006). De allí que algunas propuestas de comprensión de nuestra organización, remite a dos lógicas. Por una parte, una de las actoras de mi estudio llama a nuestra organización familiar y espiritual 'cuatriestamentalidad', porque son cuatro representaciones de la vida que se conjugan en lo transgeneracional. Lo viejo y lo joven son coexistencias, las generaciones jóvenes necesitamos de las viejas para aprender y para nuestras identificaciones Mapuche. Las generaciones viejas necesitan de las jóvenes para traspasar sus saberes y experiencias. De ese modo, se asegura nuestra trascendencia como pueblo. Es por eso que, en nuestras ceremonias siempre son las personas ancianas las que nos guían.

Cuando somos socializadas como *'che'*, como personas, lo que se nos transmiten son enseñanzas a partir de las experiencias históricas que acontecen en nuestras familias. Se trata del *'küpalme'*. Pero también se nos enseña acerca de la propia historia de nuestros territorios *'tüwün'*. Ambos aspectos de nuestra formación de personas permean la construcción de nuestros posicionamientos identitarios mapuche (Llanquileo, 2011). Esta formación de persona se acompaña de ciertos principios y valores, tales como: 1) *küimeche*, ser una buena persona; 2) *norche*, ser una persona que sigue las normas de su territorio y de su *küpalme*; 3) *lifche*, una persona limpia de corazón; 4) *neweche*, ser una persona fuerte,

no sólo en lo físico, sino que remite a la fuerza espiritual; 5) *reymagñen*, ser una persona que ve a otra persona mapuche como su hermana o hermano, como alguien de la familia, y; 6) *kimche*, ser una persona sabia. Esta sabiduría no siempre es alcanzada por todas las personas, depende del conocimiento, de la experiencia y del reconocimiento que el *lof* otorga a la persona (Quidel y Pichinao, 2002; Llanquileo, 2011).

Por otro lado, dentro de nuestra socialización mapuche en los *lof* y en la *füta warria* se nos instruye acerca del *feyentiin*, nuestra espiritualidad. Se trata nuestras creencias en los *ngen* y en el *newen*, la fuerza que proviene de la naturaleza y de espíritus protectores. Pero también, se nos enseña que existen otras fuerzas espirituales que se representan por el *kalku* o el mal (Llanquileo, 2011). En cada una de nuestras ceremonias, como por ejemplo en el *ngillatün*, se tienen presentes estas fuerzas, las cuales se tienen más o menos presencia de acuerdo a la energía del sol (Grebe, 1987). Así mismo, en el *machitün*, donde nuestras *machi* luchan con las fuerzas del *kalku*, se tendrán presentes ciertas hierbas medicinales que puedan combatir sus fuerzas, se hará uso del humo que desprenden las mismas, así como de las oraciones que acompañan las intervenciones de las *machi*. Es por eso que la forma primordial de transmisión de estas enseñanzas es a través del aprendizaje del *yam*/respeto y escuchar los *gülam*/consejos (Caro y Tereucan, 2006; Llanquileo, 2011).

Respecto a la organización socio-política de nuestros *lof*, su particularidad central es que se trata de espacios autónomos que promueven un poder descentralizado (Boccaro, 2007; Zavala, 2008). Pero donde la estructura de familias polígamas fue un elemento relevante a la hora de organizar las resistencias de invasión colonial. Un *longko* tenía varias esposas. De acuerdo a los cronistas españoles, el número podía ascender hasta diez. Estas esposas procedían de diferentes *lof*. Esto porque la cualidad de conformación familiar es patrilocal,

es decir, las esposas se trasladan, por lo general, a las tierras del hombre. De allí que al estar ésta vinculada a la familia del hombre, se trata de familias patrilineales, también. Es así que la estructura y organización familiar incluían a las abuelas, abuelos, tías, tíos, primas, primos. Aunque tras el despojo territorial, por la carencia de tierras y el empobrecimiento, nuestras familias se fueron transformando en familias más nuclearizadas (Guevara, 1913). Ahora bien, la poligamia fue crucial para reunir ejércitos en escaso tiempo. Lo fue también el poder descentralizado de los *lof* y la relación de parentesco entre los *lof*. Esas fueron las principales dificultades que tuvo el Ejército español para el dominio militar nuestro y el establecimiento de acuerdos de paz con nuestro pueblo (Zavala, 2008). Esto porque cada *lof* tiene sus propias autoridades políticas. El *longko* de un *lof* tiene plena autoridad sobre su territorio y no responde a un poder centralizado. Las únicas excepciones se dieron en tiempos de guerra, donde se elegían figuras de autoridad que agrupaban a varios *lof* para establecer acuerdos. Pero también, se elegían a los *toki*, quienes organizaban y dirigían los enfrentamientos bélicos. La elección de estos, a diferencia de las autoridades como los *longkos*, no se hacía por ascendencia, por *küpalme*. Se hacían por la resistencia, por la fuerza física, la estrategia y la valentía (Zavala, 2008). Es así que, en un *lof* podemos encontrar institucionalidades políticas representadas por los *longkos*, los *ngenpin*, las institucionalidades educativas, donde las familias son centrales, pero también donde las personas ancianas, y los *longkos* forman parte de estos procesos. Respecto a las institucionalidades religiosas, están nuestras y nuestros *machi*. En cuanto a las instituciones de salud, tenemos también a las *püñeñelchefe*, que son mujeres conocedoras de la maternidad, y son las que históricamente acompañaron los embarazos y los partos (Alarcón y Nahuelcheo, 2008). Si bien en términos históricos muchas de nuestras institucionalidades han logrado perdurar en el tiempo, las afectaciones son evidentes en cuanto a la valoración

social, las condiciones para su ejercicio. Esto porque el modelo imperante en Chile, especialmente en la época de nuestro despojo, la ha debilitado para implementar un solo molde cultural, el occidental (Mallon, 2009; Mariman, 2006).

Nuestros *lof* por su parte, son compuestos principalmente por familias que guardan conexiones de parentesco (Llanquileo, 2011). Por eso muchos *lof* son representados por tres o más familias con troncos comunes. Ahora bien, cada *lof* tiene sus propias particularidades en cuanto a identificaciones socio-territoriales. Pero también por la historia de contactos con los españoles, y luego las personas chilenas. De allí que hay ciertas institucionalidades que sobre salen en cada uno de forma diferente. Por ejemplo, en mi *lof* no existe hace más de cincuenta años, la figura de las *machi*. La hipótesis al respecto, es que la permanencia de las congregaciones religiosas, como lo ha sido la de los Capuchinos, ha forjado la creencia de que las *machi* se vinculan a las fuerzas del mal. Está la creencia de que se trata de vínculos con el demonio. Esto ocurrió en muchos territorios de nuestro *Wallmapu* (Quidel, 2015). Al respecto, parte de la empresa de conquista española se dio no sólo por los enfrentamientos bélicos. Una de las estrategias para integrar a los pueblos originarios y afrodescendientes se dio por los procesos de cristianización (Bagú, 2003; Zavala, 2008).

No obstante, en nuestro *Wallmapu*, así como en las organizaciones mapuche de la *warria*, es posible encontrar las figuras de los *longkos*, que son representantes socio-políticos de nuestros *lof*. Así como los *ñgenpin*, como es el caso de mi *lof*. Estas autoridades tienen como cualidad una estrecha relación con el desarrollo espiritual y son quienes dirigen nuestras ceremonias, como el *ngillatün*. Las *machi*, que en varios territorios del corazón de nuestro *Wallmapu*, dirigen las ceremonias colectivas. Pero también, son las encargadas de los procesos de sanación de sus *lof*.

1.2.5. El *ngillatün*

Dado que el *ngillatün* es una de las principales ceremonias colectivas de nuestro pueblo, haré especial mención a ella. Así mismo, aclaro que las características de esta ceremonia, su estructura, organización y dinámica, como la de otras ceremonias, guarda especial especificidad de acuerdo a cada *lof*. No pretendo realizar una generalización ni sentar bases para una definición única. Por este motivo, me focalizaré en mis observaciones del trabajo de campo de esta tesis doctoral. Me serviré de mis propias experiencias de participación en las ceremonias de mi *lof* ‘Tralcapulli’ (zona cordillerana de la actual comuna de Panguipulli), en donde fui socializada desde mi temprana infancia y juventud. Y donde aún participo de nuestros sistemas de prácticas y creencias mapuche.

En nuestras prácticas mapuche, contamos con ceremonias que constituyen hitos colectivos de encuentro y reproducción de nuestros principios valóricos y sentido de pueblo. Allí encontramos el *ngillatün*. Así como el *eluwun*, que es la ceremonia de despedida de nuestras muertas y muertos. Los *mafün*, ceremonias de matrimonio mapuche. Y actualmente los *we-tripantü*, que es el hito de cierre de año e inicio de otro, con el particular movimiento del sol. Digo actualmente, ya que en lo que respecta a mi *lof*, esta ceremonia fue realizada anteriormente de modo familiar y no colectivo. Aunque allí habría que considerar los procesos de evangelización católica que afectaron nuestras prácticas y creencias. Es por eso que las celebraciones de San Juan tienen una directa relación con el festejo de esta ceremonia. Es un traslape de creencias.

El *ngillatün* comprende un encuentro propio de un *lof*. Se realiza una vez al año, cada dos o cada cuatro años. También se acostumbra establecer acuerdos con otro *lof* para hacer coincidir sus *ngillatün*. Celebramos dos días este encuentro conjunto. La temporalidad de

estos encuentros se relaciona con la necesidad y organización de cada *lof*. Las razones por las cuales se lleva a cabo un *ngillatiin* dicen relación con el agradecimiento por las cosechas, por lo que durante el año recibimos para subsistir, para tener salud. Pero también, se realiza para pedir armonía interna como *lof*, salud, sustento. Aunque esta solicitud va más allá del *lof*, se trata de pedir para todo nuestro pueblo. E incluso como me contó una *ñaña* en este estudio, que su chuchó le dijo que se pide para la sociedad chilena también. Las otras razones para realizar un *ngillatiin* son tras la aparición de plagas, como ratones o insectos que afectan las siembras y las cosechas. En los territorios mayormente golpeados por la persecución judicial, en contra de los movimientos reivindicativos mapuche, las ceremonias se hacen para alcanzar justicia social y liberación de nuestros presos políticos mapuche.

Para poder llevar a cabo una ceremonia, las personas más ancianas de un *lof* establecen *pentukun*, conversaciones con las autoridades ceremoniales. Dichas conversaciones, pueden ser los *ngenpin*, los *longkos*, las *machi*, la *pillan kushe*, los sargentos, los capitanes y los *trutrukeros*. Estas últimas son personas que por *pewmas*, sueños y/o por linaje familiar, son las encargadas de tocar la *trutruka*. Ese instrumento puede ser circular y de fácil manipulación física. Pero como es en mi *lof* y alrededores, suelen alcanzar por sobre cinco metros o más. Son hechos con vegetales difíciles de encontrar. Por lo que la persona debe internarse en lugares pantanosos hasta conseguir elaborar su instrumento. Este requiere gran potencia para poder alcanzar su sonido. La persona debe galopar con su instrumento al tiempo que sujeta las riendas del caballo. Esto se hace en varias ocasiones por cada día de la ceremonia. Si las autoridades ceremoniales están de acuerdo con llevar adelante un *ngillatiin*, entonces se convoca a todas las personas a cargo de las familias, ramadas, o

como en otros *lof*, le llaman ‘del fuego’. Esto se hace con meses de anticipación al *ngillatün*, para dar tiempo de organización. Se entiende que cada familia cuenta con un espacio físico dentro de la ceremonia. En ese encuentro se dará a conocer el acuerdo y se fijará la fecha de ejecución., así como las condiciones de uso de joyas de plata o no (si se pide cese la lluvia, las mujeres no usaremos prendas de plata, ya que la plata se relaciona con el agua, el rocío), entre otros asuntos. Cada representante de familia transmitirá a su gente los acuerdos. Y si hay otros *lof* implicados, las autoridades nuestras y personas elegidas por nuestro *lof*, irán como delegación con su vestimenta y a caballo (no todos los *lof* cuentan con caballos, dado el empobrecimiento material, la falta de tierras o la urbanización) a realizar *pentukun* con autoridades del otro *lof*.

Los preparativos para un *ngillatün* son arduos. Si nuestra familia es la encargada de donar animales para el sacrificio en el centro ceremonial, debemos cuidar a dichos animales. Si algo les ocurre, la ceremonia puede verse afectada no sólo por condiciones materiales, sino también espirituales. Sus colores, su contextura son parte de la elección. Se cautela la tenencia de animales suficientes para atender a la gente que acudirá a la ceremonia. La memoria es crucial para recordar la cantidad de familias y lo que cada una nos dio en ceremonias pasadas. Debemos devolver lo mismo esta vez. Recuerdo a mi *chuchu* y mi *laku*, en las noches previas, acompañadas por el mate, por el calor del fuego del fogón, rememorando lo recibido, desde las ensaladas hasta la parte del animal y la forma de preparación. De ello dependía la cantidad de ovejas y vacunos para disponer. Preparamos la vestimenta, las joyas, los utensilios, mesas y asientos. Nada debe faltar. Se organiza la mano de obra familiar para la construcción de la ramada hecha a base de arbustos y árboles (ramas). Todo ha de ser natural. La leña para el fuego de cada ramada. Allí se cocinan los

alimentos. Además, hay que donar para el fuego mayor, donde se quema parte de los animales que se sacrifican. Al respecto, mi *lof* y los de alrededor de la actual región de Los Ríos, acostumbramos al sacrificio de animales como vacunos, corderos, ovejas y gallinas. Pero en otros, donde me tocó participar en el trabajo de campo, como los de las regiones de La Araucanía y Metropolitana, no acostumbran a los sacrificios. En la última se da la particularidad que es una ciudad. De allí que las condiciones pueden ser las que expliquen este hecho. En la otra, es por la creencia de que los animales sólo acompañan y se presentan en el espacio ceremonial, pero no se matan.

La ceremonia se realiza principalmente en época de verano. Un poco antes o después de la fiesta de navidad occidental. Depende de cada *lof*. Se trata de no hacer coincidir con época de cosechas de verano, pero también por el mejor clima. Aunque ello no es condicionante. Se inicia la con la presencia de las familias en la noche previa al espacio ceremonial o la llegada en la madrugada, antes de que se produzca el nacimiento del sol. Todo inicia para esperar ese momento. Se tocan las *trutrukas* y *piifilkas* (instrumentos de viento) por parte de personas montadas a caballo que van a buscar a sus hogares a las autoridades ceremoniales. Ellas no van solas, porque deben ser resguardadas espiritualmente. Muchos espíritus buenos y malos transitan esos días. Una vez estamos todas, se tocan los instrumentos, se baila (*purruka*), se encienden los fuegos. Haremos largo ayuno hasta la mitad de la tarde. Hasta el gran *purrun*, donde mueren los animales. Al vacuno se le extrae el corazón latiendo, y quien lo coge debe correr con rapidez y pasar dicho órgano por cada instrumento musical, por el *kultrun* de la *pillan kushe*, por nuestras banderas, por las macanas de los sargentos, las riendas de los caballos de nuestras autoridades. De ese modo, la fuerza de dicho animal impregna la ceremonia. Luego se faena. Y la mitad de su cuerpo

se quema en el gran fuego. Ese es el ofrecimiento a *Ngenechen*. *Purrucamos* en círculo en pareja. Ancianas con otras ancianas de su lof o del invitado, madres e hijas/os, hombres y mujeres con mujeres. Vamos de la mano y descalzas. En nuestros brazos ramas de árboles, frutos y cereales para representar las cosechas. Los hombres tocan *piifilka* o trompetas. En algunos lof tocan acordeón. Eso depende de los intercambios culturales de cada territorio. Nuestra *pillan kushe*, en otros lof, la *machi*, mujeres y hombres, tocan *kultrun* y marcan el ritmo del *purrin*.

Una vez que el animal es faenado, se cocina arriba del fuego mayor del centro ceremonial. Los sargentos, en mi lof, trozan el pan que ha sido entregado por cada familia. Ese pan es sin sal ni levadura, cocido en la ceniza. Los ofrecimientos del pan, de las ollas de comida han sido realizados por una persona que representa a cada ramada. Se hace con vueltas completas en círculo alrededor del centro ceremonial. Una vez cocida la carne, se troza y, se coloca en grandes canastas de vegetal, junto con el pan. Tras dos horas de *purrin*, nos detenemos. Se nos entrega carne y pan a cada persona. Si sobra, los sargentos reparten en las ramadas. Podemos ir a nuestras ramadas y se inicia el momento del *mizawün*. Allí se atiende primero a todas las familias del otro lof, o bien a las familias que han venido desde lejos a participar de nuestra ceremonia. Se atiende a nuestras autoridades. Una vez que todas han sido atendidas, podemos comer. Los huesos del animal del sacrificio se llevan a un fuego ceremonial. Allí se quemarán por completo.

Hay muchos momentos que tiene un *ngillatün*, pero uno de los principios valóricos centrales es revitalizar el *reymagñen*. Somos una gran familia y nos tratamos de forma respetuosa y cariñosa. Estamos para acompañarnos y ese cariño que se expresa en la comida es para recordarnos de forma reiterada en cada ceremonia. Es un principio de

circularidad. Otro de los principios es el del *newen*, la fuerza de los animales del sacrificio, el galope de los caballos, los gritos de nuestros compañeros, el sonido del *kultrun*, son llamados a la resistencia colectiva. Ese *newen* se conjuga con el del *feyentiin*. Nuestra fe, nuestra entrega, nuestras creencias en *Ngenechen*, nuestra *ñuke mapu*, en los espíritus de nuestras muertas y muertos que invitamos a la ceremonia, porque la apertura de las ramadas se dirige hacia el cementerio. También les visitamos colectivamente en un momento ceremonial. Es una forma de recordarnos que no estamos solas. Los *ngen* nos acompañan.

1.2.6. Identidades diaspóricas en el pos despojo

Aunque este aspecto lo desarrollo con mayor detalle en el capítulo de la diáspora Mapuche. Presentaré algunos asuntos conceptuales para situar la problematización que desarrollo más adelante en esta tesis. Y esto porque la diáspora es un eje central de mi investigación.

La identidad diaspórica tiene como característica una continua exploración de espacios, de tiempos y de relaciones sociales. Aunque también se acompaña de la ‘añoranza’, esa que moviliza a algunas personas que viven la diáspora, para pensar y re-crear continuamente ese espacio que han dejado tras su partida (Hall, 2003b). Bauman (2003), nos dice que “la añoranza hogareña implica un sueño de pertenencia, ser, siquiera una vez, del lugar, no estar meramente en él” (2003, p. 61). Pero no todas las diásporas desean el retorno, nos dice Brah (2011). En su lugar, esta autora propone un cambio de concepto. Ella dice que en lugar de hablar del ‘hogar’ se necesita hablar de “política de la localización”, porque, ante todo, las posiciones de las diásporas son siempre contradictorias (Brah, 2011, p. 211). Agrega que un mismo espacio físico y geográfico articula diferentes ‘historias’. De este modo, el ‘hogar’ puede ser un lugar de seguridad, pero también puede ser un lugar de temor. Esto puede ocurrir por la diversidad de personas que lo habitan. Pero también por la

diversidad de momentos vitales que atraviesan las experiencias de las personas. Es por eso que la autora no se conforma con el concepto de ‘diáspora’. En su lugar gusta del concepto ‘espacio de la diáspora’, porque dice que, en él, se conjuga “la interseccionalidad de diáspora, frontera y localización o desplazamiento como punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos” (Brah, 2011, p. 212). Ella considera que este concepto permite comprender las propias dinámicas internas y externas que las personas que viven la diáspora afrontan de forma cotidiana. La autora guarda un lugar especial para referirse a las interseccionalidades que vivimos como mujeres racializadas. Es por eso que cuando hablamos de diáspora, hablamos de diferentes formas, circunstancias y contextos. Entonces, la diáspora es “concepto teórico” y “experiencia” (Brah, 2011, p. 2010).

La heterogeneidad de experiencias en la diáspora nos permite cuestionar el diseño e implementación de políticas sociales homogeneizantes (Caniuqueo, 2009). Estas concepciones no permiten valorar las prácticas de apropiación de los espacios que nuestras *ñañas* y sus *reyñma* crean para resistir. Entonces “cada sociedad fija límites a las estrategias de vida susceptibles de imaginarse, y sin duda a las susceptibles de practicarse” (Bauman, 2003, p. 68).

Las identidades diaspóricas no sólo son heterogéneas entre sí, sino que también son cambiantes y dinámicas. Esto, porque responden a campos de poder cultural, políticos, económicos, entre otros que deriva en una determinada performatividad de poder de las diásporas (Brah, 2011). Es por eso que se trata de identidades en movimiento, las cuales no son en absoluto pasivas e inamovibles. En este sentido, la creatividad es un elemento que Stuart Hall (2003b) destaca en las comunidades diaspóricas, pues miran su espacio de

procedencia y el de asentamiento, agregando lo propio para crear espacios de resistencias y de nuevas creaciones, como lo es la música, por ejemplo.

En el caso de nuestra nación Mapuche, las luchas por la descolonización, se focalizan en alcanzar la autonomía y autodeterminación territorial (Antileo, 2012). Por eso, el concepto de nación es un elemento central cuando hablamos de la diáspora Mapuche. Este nuevo proceso de liberación de nuestro pueblo Mapuche, nos interpela a comprender que “el concepto nación, o mejor dicho, la reunión espontánea, horizontal, inteligente y más o menos duradera de unos individuos en una comunidad que se siente poseedora de un espacio y de una memoria compartida, no es un puro capricho” (Rojo, Salomone y Zapata, 2003, p. 220). La independencia nacional nos ofrece posibilidades de sanar las heridas que el colonialismo ha creado, al amparo de los Estados que nos han forzado a la integración de un solo tipo de nación, la occidental, la blanca (Fanon, 2016; Hernández, 2003; Marimán, 2006, 2019; Tuhiwai, 2017). Por eso, necesitamos volver una y cuantas veces sea necesario a ese momento histórico, el momento del despojo, para proseguir en nuestra lucha por nuestra liberación Mapuche (Alvarado, 2015).

1.3. Exclusiones sociales y pueblo Mapuche

A lo largo de la historia, han existido sociedades que se auto designan el poder para determinar el conocimiento, valor y capacidad de otras sociedades, pueblos o colectivos humanos. Cuando pensamos en estas desigualdades, pensamos en las diferencias. Estas diferencias son las que establecen las condiciones y cualidades de la “relación social”, que se generan en el marco de sistemas de poder basados en la clase, raza, género, sexualidad, entre otros (Brah, 2011, p. 116). Es por eso que estas relaciones sociales necesitan mirarse en el contexto local y global, porque es allí donde se definen las trayectorias y

oportunidades de vida (Brah, 2011). Es así que diversos pueblos originarios hemos sido minorizados. En esa clasificación de no conocedoras, se nos ha invisibilizado en nuestra capacidad para resistir. En esta idea, quienes pertenecemos a los pueblos minorizados, hemos sido consideradas en la ignorancia y la incompetencia. De este modo “las dinámicas de poder producen y sostienen, formas específicas de subjetividad” (Brah, 2011, p. 121).

Y esta historia se remite a la convivencia entre mestizo-criollos y descendientes de pueblos originarios en América Latina, la que se configuró como tensión y conflicto, con consecuencias negativas para nosotras. Las que incluyen ser objeto de expresiones prejuiciosas, acciones violentas de orden material y simbólico, que obedece a posiciones etnocéntricas, que rebajan o minusvaloran a quienes se percibe como no ajustadas –e incluso antagonistas– a las normas sociales impuestas (Phillip, 1997; Salas, 2005; Todorov, 2003; Van Dijk, 2007). Algunos autores (Hopenhayn y Bello, 2000; Mato, 2008) visualizan cómo se ha naturalizado el que nuestros pueblos originarios y afrodescendientes vivencien la exclusión social. Y es que estas formas de exclusión se expresan estructuralmente en la formulación de políticas públicas que contribuyen a invisibilizar saberes no occidentales y sus formas de vida. Observamos cómo las estructuras sociales coloniales han generado la perpetuación de la violencia hacia nosotras y nuestros pueblos. Esto se expresa en prejuicios, estereotipos, discriminación, migración forzada, despojo y saqueo de tierras, criminalización de movimientos políticos y explotación, e inclusive aniquilamiento como política de Estado (Salas, 2005; Todorov, 2003; Van Dijk, 2007). Así, la violencia transita entre lo material y lo simbólico al mismo tiempo que se mimetiza entre formas elaboradas y sutiles de violencia, que actúan para generar el mismo efecto, es decir, mantenernos

oprimidas y amenazadas continuamente. Esto es parte de nuestra historia y experiencia como mujeres Mapuche y como pueblo Mapuche.

1.3.1. Colonialismo

La aproximación de conquistadores europeos hacia América Latina, presentó dos formas. Por una parte, desde un proyecto concreto y de largo plazo, que implicó establecer rutas de comercio y extracción de materias primas para su propio enriquecimiento, y el aprovechamiento de la fuerza de trabajo esclavizada de afrodescendientes y pueblos originarios (Dabove y Jáuregui, 2003). Por otra parte, la imposición de una lengua colonial para definir a los *Otros* de forma minorizada, lo que afecta hasta el día de hoy la construcción y re-construcción de nuestras identidades. Pero no es un tiempo pasado, sino un continuo presente. Ese presente está en las instituciones del Estado, está en las relaciones cotidianas que nos subordinan, en las relaciones entre nuestros pueblos y los Estados, en nuestro desigual acceso a oportunidades y nuestras condiciones de vida, por mencionar algunos ámbitos. Por eso, para comprender el colonialismo, éste precisa mirarse como un proceso:

“Los procesos de conquista, colonización y formación de imperios, el asentamiento permanente de europeos en otras partes del mundo, las luchas nacionalistas de los colonizados y la descolonización selectiva constituyen el terreno en el cual Europa se construyó a sí misma y a sus “otros” (Brah, 2011, p. 184).

Categorizarnos como opuestos a las sociedades que se auto asignan el poder para clasificar a las humanidades y el valor que revisten en la escena social, es lo que ciertas sociedades han hecho en oposición a otras (Elías, 1997). De este modo, han justificado toda clase de atropellos, actos de violencia y políticas de aniquilación (Elías, 1997). Esta trampa de

dependencias es parte de los procesos coloniales también, ya que, sin las personas colonizadas el ejercicio de ese poder no es posible. De allí que esta relación necesita reproducirse una y otra vez (Fanon, 2016). A la vez, la envidia de nosotras, las personas colonizadas, forma parte también de los deseos de apropiación de nuestras corporalidades, en coexistencia con los sentimientos de menosprecio (Brah, 2011; Fanon, 2016). Por ejemplo, Fanon (2016) sitúa la relación ambigua que ciertas sociedades europeas establecen con las personas Judías, a las que envidian por su capacidad de generar negocios. La envidia allí es de tipo cognitiva y económica. Por otro lado, la relación envidiosa con las personas Afrodescendientes se relaciona con la sexualidad (Fanon, 2016). En este punto, Brah (2011) se aventura a una definición de este sistema ambiguo de relaciones entre colonizadas y colonizadores:

“Mientras que los encuentros racializados se han descrito frente a una historia de explotación, inferiorización y exclusión, también han habitado espacios de profunda ambivalencia, admiración, envidia y deseo” (Brah, 2011, p. 186).

Estas relaciones de ambivalencia, de los colonizadores con nuestras sociedades colonizadas, responde a un régimen patriarcal toda vez que el racismo, en tanto ejercicio de poder, “es siempre un fenómeno generalizado y sexualizado” (Brah, 2011, p. 187). Es por eso que, para ejercer poder, los conquistadores necesitaron atacar las virilidades de los hombres colonizados y apropiarse de las corporalidades de las mujeres (Brah, 2011; Fanon, 2016).

Por otra parte, si bien América Latina como en África hemos vivido el colonialismo, lo que es necesario distinguir, son los objetivos que cada experiencia de explotación y apropiación ha presentado. Así como, la temporalidad de estas empresas en cada continente. Es así que

Bagú (2003) nos llama a prestar especial atención a que, en el caso de América Latina, el impacto del colonialismo ha sido mayor, ya que las empresas de conquista generadas por España, en particular, tuvieron dos cualidades. La primera es que para el siglo XVI, cuando llega a nuestro continente, lo hace investida de poder. Se trató de la potencia más poderosa y de mayor impacto de conquistas a nivel europeo. De hecho, hasta el Vaticano estuvo supeditado a su poder. Su entrenamiento militar, sus armamentos y estrategias de guerra, le hacían un enemigo prácticamente invencible (Bagú, 2003). Esa es la empresa de conquista con la que nuestros pueblos se encontraron. La segunda cualidad es que nuestro continente tuvo, como fin para este imperio, su asentamiento, apropiación e integración de nuestros pueblos a la Corona española. Caso muy diferente al de África. Si bien se trató de la misma potencia, nos dice Bagú (2003), ésta no llegó hasta dicho continente sino hasta el siglo XIX. De allí que el impacto colonial fue menor en cuanto al exterminio de las lenguas, prácticas y costumbres. Esto, porque su fin fue básicamente la esclavitud de esos pueblos para la producción de las tierras colonizadas en tierras de nuestro continente.

Se trata de una aproximación histórica para situar el colonialismo. Pero no se trata de un período de tiempo cuyo fin hayamos presenciado. El colonialismo no es un momento culminado en nuestras historias. Se trata de un momento actual, es un proceso de continuas transformaciones, acomodados y re-ediciones. De allí que, en el caso de nuestro pueblo Mapuche, se habla de violencias coloniales que persisten como heridas que no paran de sangrar y son abiertas una y otra vez (Alvarado, 2016; Nahuelpán, 2013). El colonialismo se expresa en las experiencias de las mujeres de este estudio. Lo hace particularmente en las relaciones de poder en los contextos institucionales como las escuelas, las universidades, los espacios socio-ocupacionales y las relaciones cotidianas. Estas experiencias tensionan

las identificaciones identitarias como mujeres Mapuche. En ocasiones las lleva a prácticas discursivas integracionistas. Y en otras a la resistencia desde posicionamientos identitarios mapuche estratégicos y políticos.

1.3.2. Discriminación racial, prejuicios y estereotipos Mapuche

La construcción de las relaciones coloniales tiene un momento histórico que explica el racismo y las diferentes formas de exclusión que pesan sobre nosotras. Ese tiempo es el de la conquista española, para el caso de nuestro pueblo. Es allí donde se sientan las bases para menospreciar nuestras creencias, nuestras prácticas religiosas, nuestras formas de vida (Quidel, 2015; Millalén, 2006). Ese es el tiempo en el cual sentir vergüenza de nosotras mismas se transforma en un proceso. Y es que no antes, sino en ese y después de ese tiempo acontecen estas prácticas discursivas (Zapata, 2017). Ahora, para poder comprender cómo operan las formas de exclusión, Hopenhayn y Bello (2000) refieren que prejuicios, estereotipos y discriminación, descansan en una estructura social de dominación – incluyendo a veces opresión– de ciertos grupos hacia otros. Tijoux (2013) agrega que, el racismo es parte de un proceso histórico, estructural, que da cuenta de ideologías que se amparan en las instituciones.

El prejuicio, como práctica discursiva de dominación hacia nosotras, busca minusvalorar a a las personas que se consideran por las sociedades dominantes como diferentes por su comportamiento, valores, capacidades o atributos (Phillip, 1997). La dominación colonial no es más que una posición etnocéntrica, en donde las sociedades occidentales se consideran a sí mismas como únicas y superiores a nuestros pueblos originarios. De allí que se relacionen con nosotras bajo sus propios criterios occidentales y universalizantes. Precisamente, son estas concepciones de mundo las que les hace sentirse dotadas de poder

para rebajarnos y minusvalorarnos. Bajo esta lógica, aparecemos y somos categorizadas como no ajustadas a las normas sociales imperantes y como antagonistas a la cultura dominante (Salas, 2005; Van Dijk, 2007).

1.3.2.1 El prejuicio manifiesto y sutil

El prejuicio tiene como cualidad ser una “pre-concepción” en base a ideas o experiencias. Se trata, generalmente, de “pensar mal de otras personas sin motivos suficientes” (Allport, 1971, p. 20-21). Aunque las predisposiciones pueden ser en pro y en contra. Pero, Allport (1971) advierte que el prejuicio étnico suele ser primordialmente negativo. De allí que el prejuicio racista, se ha venido fundando principalmente en las características físicas observables (Cárdenas, Music, Contreras, Calderón y Yeomans, 2007). Y es que la raza sigue siendo un marcador vigente de desigualdad, construida en base a una ideología de blanquitud. Esta es la lógica de la eugenesia. Es por eso que el prejuicio hacia nosotras se trata de un tipo particular de racismo, que involucra una disposición negativa hacia quienes pertenecemos a pueblos originarios o quienes se identifican como sexualidades disidentes a la heterosexualidad normativa (Quiles, Betancor, Rodríguez y Coello, 2003). El prejuicio no sólo implica la construcción de una imagen mental acerca de la otredad. El prejuicio también se basa en los afectos, porque a partir de ellos las personas se relacionan con otras desde las formas amorosas o bien desde el odio. Esa afectividad deriva en la predisposición de relacionarse con las demás personas, pero también sobre cómo se construye esa relación (Allport, 1977; Bello, 2002; Díaz, 2005; Espelt, Javaloy y Cornejo, 2006; González, 2005; Rueda y Navas, 1996; Saiz, 2008; Van Dijk, 2007).

Para el caso particular de la relación entre el Estado y la sociedad chilena con nosotras, las mujeres y personas Mapuche, se trata de un prejuicio marcado por una disposición afectiva

negativa. Se trata de una relación histórica que persiste hasta la actualidad. Esa diferenciación que se ve afectada por la carga negativa afecta nuestra lengua, cosmovisión y sistema económico (Cayulef et al., 2004; Merino, 2007; Saiz, 2003; Tripailaf, 1969;). Pero también afecta a nuestras instituciones familiares, políticas y sociales (Mallón, 2009; Marimán, 2006, 2019). Y afecta nuestras sexualidades (Calfío, 2012) y las formas en las cuales concebimos y afrontamos el embarazo, el parto y el puerperio (Alarcón y Nahuelcheo, 2008). Aunque, muchas de estas instituciones y prácticas persisten y son reproducidas o transformadas en diferentes espacios, aún bajo las presiones asimilacionistas chilenas (Stuchlik, 1974; Salas, 2005) y de los procesos aculturativos que nos oprimen (Saiz, Cornejo, Fuchslocher, Holzapfel y Scheel, 1998).

Muchas sociedades democráticas, incluyendo la sociedad chilena, apelan a la idea y los discursos que manifiestan las exclusiones basadas en ideas prejuiciosas hacia nuestros pueblos originarios, particularmente nuestro pueblo Mapuche, como un hecho pasado. Pero estos prejuicios, lejos de disminuir, se perpetúan a través de sus propias transformaciones y acomodados. De allí que este tipo de prejuicio racista sigue vigente (Saiz, Jerez, Lucero, y Rojas, 1988). Se trata de transformaciones y acomodados van desde las expresiones prejuiciosas directas o manifiestas hacia formas más sutiles y encubiertas (Pettigrew & Meertens, 1995; Quiles et al., 2003; Merino, 2007; Cárdenas, 2006; Cárdenas et al., 2007).

Sólo con ánimo de ilustrar nuestra situación paradójica como pueblo Mapuche en Chile, es que me gustaría destacar que durante las últimas décadas el Estado chileno ha adherido a diferentes instrumentos internacionales que promueven el reconocimiento político de los pueblos originarios. Al respecto: el Pacto de Derecho Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1976) - Naciones Unidas, 2017 - la Convención sobre la Discriminación Racial

(1969) (Naciones Unidas, 2017), la Convención de Derechos del Niño (1989) (UNICEF, 2017), el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América y El Caribe (1992) (Biblioteca Nacional, 2017), y el Convenio 169 de la OIT (1989) (MINEDUC, 2017), por mencionar algunos. Pese a todo, el Estado de Chile no ha construido espacios de que permitan acceder al real ejercicio de los derechos colectivos (Foerster, 2002; Nahuelpan, 2012; Richards, 2016). Aquí, claramente se ejemplifica una estructura socio-política de negación de nuestros derechos colectivos. Sumado el colonialismo interno, se continúa propiciando una relación de jerarquía que nos subordina. Así mismo, al no elaborar y diseñar políticas claras y efectivas respecto a sancionar las discriminaciones que nos aquejan, estas se perpetúan en el tiempo (Merino, 2007).

De este modo, la expresión de los prejuicios, sean estos manifiestos o sutiles, co-existe con escenarios sociales que, como el caso de Chile, se define país democrático. Y así mismo, ha suscrito y ratificado diferentes convenios internacionales. Entonces, los valores que promueven el respeto de la ‘diversidad cultural y social’, no son más que expresiones sin resonancia práctica y, aunque se reivindica el trato respetuoso a nuestros pueblos (Espelt et al., 2006), ésto no se traduce aún en la eliminación o disminución del prejuicio manifiesto. Más bien, propician formas aparentemente menos prejuiciosas (McConahay, Hardee & Batts, 1981; Dovidio & Gaertener, 1986; Pettigrew & Meertens, 1992, 1995; Rueda y Navas, 1996). Se trata del prejuicio sutil (Pettigrew & Meerten, 1995). El cual mantiene la asimetría de poder y exclusión en relación a colectivos humanos específicos (Rueda y Navas, 1996).

Las principales características del prejuicio sutil son el rechazo directo a los colectivos humanos que determinadas sociedades excluyen. Sea esto por razones de raza, clase, nación

o religión. Estas exclusiones son encubiertas, por lo cual no siempre es posible identificarlas como prejuiciosas, confundiendo incluso a las personas que somos víctimas de los mismos. Otra característica es que propicia una distancia afectiva con quienes excluye. Así, esta nueva forma de prejuicio se sitúa en la frialdad de las relaciones humanas, en tanto busca distanciarse de las mismas de forma despreciativa (Cárdenas et al, 2007). Y finalmente, la otra característica es que requiere de un contexto social que facilite la expresión de esta forma particular de exclusión. En ese escenario, las argumentaciones son la negación del prejuicio y la búsqueda de justificaciones que en apariencia parecen no ser prejuiciosas (Rueda y Navas, 1996; Merino, 2007; Van Dijk, 2007; Cárdenas *et al.*, 2007). Algunas expresiones del prejuicio sutil que mis *ñañas* han vivido en sus experiencias diaspóricas han sido: la negación de ascensos laborales, con argumentos que no revisten más que racismo disfrazado de falsos argumentos institucionales, o en algunos casos, de ninguno más que el silencio; han enfrentado el silencio y la frialdad frente a sus quejas con profesoras y profesores en relación a sus vivencias discriminatorias con sus compañeras y compañeros de estudio, especialmente en la educación básica (primaria). Estos y otros acontecimientos son los que desarrollo al alero de los hallazgos del estudio en los capítulos sucesivos.

1.3.2.2 Estereotipos hacia nuestro pueblo Mapuche

Un estereotipo se define como “el conjunto de creencias que los miembros de un grupo comparten acerca de los atributos que caracterizan a los miembros de otro grupo” (Fiske, 1998 en Saiz, Merino y Quilaqueo, 2009, p. 26). Los contextos en los cuales se construyen estos estereotipos son generalizaciones en base a conocimientos que por lo general, no suelen ser acabados (Allport, 1971). Pero donde existe una cierta animosidad social,

política o económica para enquistarlos en la sociedad, como ha sido el caso de nosotras, las personas Mapuche en Chile (Stuchlik, 1974). De allí que algunos asuntos que desde hace décadas ha venido siendo tema, dentro de las universidades instaladas en el corazón de nuestro *Wallmapu*, han configurado la idea de nuestra inferioridad intelectual (Stuchlik, 1974). Milán Stuchlik (1974) observó que otras construcciones mentales sobre las personas Mapuche, que se fueron instalando de acuerdo a diferentes momentos históricos, dicen relación con los estereotipos negativos, es decir, que somos personas ‘flojas’ ‘borrachas’ ‘traicioneras’, por mencionar algunas representaciones. Según este autor, cada época histórica precisó de algún estereotipo para justificar toda clase de atropellos que hemos vivenciado a manos de colonos europeos, una vez que fuimos despojadas de nuestras tierras y territorio. Así, antes del alcance de la Independencia de Chile, se exacerbó nuestras cualidades guerreras en el enfrentamiento con el Ejército español. Esos estereotipos tuvieron como fin alcanzar el compromiso de nuestra gente para ayudar en el proceso de Independencia, con la falsa promesa de mantener nuestros logros de respeto por nuestra autonomía y autodeterminación territorial. Lo cual no ocurrió en ningún caso, porque una vez alcanzada la independencia, liderada por la élite chilena, se nos despojó de todo derecho colectivo, de todo reconocimiento como pueblo y de todo derecho como ciudadanas y ciudadanos frente a la sociedad chilena. Y si podemos llamarnos ciudadanas, siempre será una de tipo incompleta, sujeta a voluntades políticas que nos subordinan (Hernández, 2003). De hecho, a partir de 1969, Stuchlik (1985) observó que los gobiernos chilenos comenzaron a observarnos en la idea paternalista de que sólo nos hacía ‘falta la educación’ como continuidad colonial en la idea de lo incivilizadas, frente a la civilización occidental, que en este caso descansa en el Estado y sociedad chilena, de modo que si la educación se nos garantizaba, aseveró Stuchlik (1985), entonces podríamos aliarnos a las

ideas capitalistas de progreso. Este marco contextual puede ayudar en parte al entendimiento de porqué nuestra gente vivió tanta violencia física, psicológica y social en las instituciones educativas en su infancia y juventud. Sucede que ser una persona en esos espacios, fue sinónimo de incivilización. De allí que los castigos por no dejar de usar la vestimenta y hablar nuestra lengua, el *mapudungun*, fueron recurrentes a manos de profesoras y profesores amparadas en las ideologías de la blanquitud (Caniuqueo, 2009; Quidel, 2015; Quilaqueo, Quintriqueo, Riquelme y Loncón, 2016). Así también, Stuchlik (1985) observó que, dentro de las campañas presidenciales en la mitad del siglo XX, fuimos ampliamente utilizadas a partir de agentes de las políticas sociales para alcanzar las votaciones, bajo ‘falsas promesas de valoración política’ y alcance de derechos sociales.

Bajo este marco de relaciones basadas en las exclusiones, es que vivimos relaciones que principalmente se basan en la violencia. Es por eso que nuestra valoración social se puede conceptualizar en Chile como de ‘bajo estatus’ (Saiz et al., 2009). Bajo estas construcciones sociales, somos foco de menosprecio y odiosidad. Pero también los estereotipos negativos que versan sobre nosotras, las personas Mapuche, pueden ser de tipo paternalistas, es decir, se nos visualiza como personas necesitadas de las personas occidentales (Saiz et al., 2009). Aunque cuando se trata de acceder a los derechos ‘ciudadanos’, somos consideradas una competencia (Saiz et al., 2009). De allí que esa relación es de tensión, de desconfianza y de falta de solidaridad.

Debido a que se trata de un contexto de relaciones sociales, es que las personas que sufrimos estereotipos negativos, somos conscientes de los mismos. Se trata de los ‘meta-estereotipos’ (Saiz et al., 2009). Es así que, en el estudio realizado en Chile por Saiz, Merino y Quilaqueo (2009), con 39 personas Mapuche que residían en la región de La Araucanía,

se da cuenta de ‘lo que creemos piensan de nosotras, en la sociedad chilena’. En cuanto a los hallazgos centrales de este estudio, destaca que gran parte de los estereotipos, que las personas entrevistadas identificaron, fueron principalmente negativos. En cuanto a los rótulos más recurrentes, al alero de sus experiencias de vida, fueron ‘indio/a’, el que se valoró por las personas como ofensivo y denigrante. También se identificó el rótulo de ‘mapuchita/o’. Este rótulo, si bien es negativo, no fue valorado de forma violenta por las personas, como lo fue el de ‘indio/a’. Aunque denominar ‘mapuchita’ o ‘mapuchito’ implica categorizarnos como personas ‘pequeñas’ ‘de poco valor’ y ‘víctimas’. Finalmente, en esta investigación, las personas investigadoras concluyen que tras la comparación de sus hallazgos, con al menos cinco estudios sobre estereotipos hacia las personas Mapuche por parte de personas occidentales, los meta-estereotipos son congruentes. Es decir, las personas Mapuche tenemos claridad sobre las clasificaciones negativas de las cuales somos víctimas.

1.3.2.3 El racismo Mapuche

Respecto al racismo particular que como pueblo Mapuche afrontamos, se han venido realizando algunas investigaciones. Llama la atención que, gran parte de los eventos más dolorosos que ha vivido nuestra gente en Chile, es en la etapa de la infancia. En dicha etapa se presentan situaciones de racismo el sistema educativo. Al respecto, según hallazgos de un estudio desarrollado por Merino, Quilaqueo y Saiz (2008) con población mapuche adulta, en regiones de La Araucanía y Metropolitana en Chile, surgieron al menos cuatro modos de discriminación en sus experiencias vitales: verbal, de comportamiento, institucional y, macrosocial. El uso de las palabras ofensivas y basadas en el menosprecio, fueron recurrentemente utilizadas por figuras de autoridad, personas adultas, compañeras o

compañeros de clases. En cuanto a los comportamientos, fueron de exclusión y de invisibilización. A nivel institucional, el silencio y permisividad frente a estas prácticas educativas fue la tónica de fondo. Así es como el contexto macrosocial racista sostiene estas exclusiones, y las reproduce una y otra vez en nuestras historias. En cuanto a las afectaciones de estas experiencias de discriminación, Merino (2007) refiere una serie de repercusiones que fueron desde malestares psicosomáticos a variados rangos de daño psicológico. Cabe señalar que, los contextos mayoritarios de vivencia discriminatoria del estudio fueron las escuelas. De este modo, Merino, Quilaqueo y Saiz (2008) nos muestran, que la discriminación refuerza la dominación y la marginación de nosotras, las personas Mapuche. Más aún, agrega que estos actos coexisten en la impunidad (Merino, 2007).

Otro ejemplo de racismo en las instituciones educativas, de la Región de La Araucanía (Chile), muestra que la reproducción de lógicas de exclusión social y cultural han dañado la autoestima de nuestros *pichikeche*. Algunas situaciones que han sido observadas son el temor de nuestras niñas y niños en sus relaciones sociales con personas no Mapuche (Becerra, Tapia, Barría y Orrego, 2009). Caniuqueo (2009), en cuanto a contexto escolar, nos indica el modo en que la violencia física, psicológica y simbólica, ha sido especialmente dirigida hacia nuestra niñez y juventud mapuche. Por lo cual, la violencia en la educación formal chilena, no ha sido superada. Al respecto, Caniuqueo (2009) distingue tres formas de violencia en los sistemas educativos: 1) una institucional que se expresa de forma generalizada para el disciplinamiento; 2) la de origen xenofóbico, cuyo énfasis está puesto en la diferencia racial; y, 3) la etnocida o asimilacionista, que busca la transformación de nuestras corporalidades Mapuche para su integración al mundo chileno.

1.3.2.4 El impacto del racismo en nosotras

El racismo cotidiano, al que muchas mujeres afrodescendientes o aquellas de pueblos originarios o tribales nos hemos visto enfrentadas, tiene como fin “ocultar estas persistentes desigualdades raciales como una retórica daltonista, diseñada para hacer que estas desigualdades sociales resulten invisibles” (Hill Collins, 2012, p. 103). Entonces, para alcanzar el ejercicio pleno de nuestros derechos, precisamos visibilizar las formas en las cuales somos oprimidas cotidianamente dentro de las sociedades occidentales. Pero también al interior de nuestros propios pueblos.

El racismo, si bien afecta la amplitud de nuestros pueblos, es también constructor de género, por lo que el tipo de racismo que afrontamos las mujeres es diferente al de los hombres (Brah, 2011). Al respecto, nosotras las mujeres Mapuche en Chile, hemos enfrentado la jerarquización minorizada de nuestras corporalidades. Nuestras coporalidades han sido relegadas a la servidumbre (Millaleo, 2011). Lo cual tiene una larga historia colonial, que se estableció en la conquista española (Zavala, 2008). Las que como ya he señalado de forma insistente, se re-actualizan continuamente. De este modo, nuestra presencia en la *fūta warria*, posterior al despojo colonial de nuestro pueblo, no suscitó interés político ni académico (Montecino, 1986). En su lugar, se consideró una situación natural. En especial esta de dar continuidad al servicio doméstico (Alvarado, 2015; Nahuelpan, 2013).

Otra expresión de exclusiones sociales particulares hacia nosotras, las mujeres Mapuche, dice relación con la belleza a la cual continuamente se nos fuerza a responder o que incorporamos como valiosa. Se trata de un parámetro occidental, el cual opera en desmedro de nuestras corporalidades y terminamos respondiendo a un prototipo de orden hegemónico

y eurocéntrico (Huenchuñir, 2015). De allí que la presión por alcanzar las transformaciones de la apariencia física y la indumentaria para dejar de ser quienes somos, sea recurrente. Porque, no sólo respondemos a las jerarquizaciones en cuanto a la valoración social, si no que respondemos también al menosprecio racial (Quidel, 2015). Pero estas situaciones también operan en función de las exigencias del mercado. Así, cada vez más, nos encontramos ante un creciente proceso de sumar ‘cuerpos anómalos y defectuosos’ (Fanon, 2016), que necesitan aproximarse a la belleza de occidente, respondiendo a un paradigma del blanqueamiento de los cuerpos. El disciplinamiento de las corporalidades, lo vivimos principalmente las mujeres racializadas, porque somos jerarquizadas por razones de raza, clase social, capacidades corporales, nacionalidades, entre otros marcadores.

Otra forma en la cual se ha expresado el racismo en nosotras, tiene que ver con nuestras sexualidades. Por ejemplo, cuando se inician las empresas de conquista europea, las descendencias producto de las violaciones de los soldados en contra de las mujeres de los pueblos originarios y/o afrodescendientes, fueron negadas por estos imperios. Al punto de que se establecieron leyes para asesinar a los soldados que reconocían estas descendencias o perpetuaban relaciones con las mujeres colonizadas (Stolcke, 1993). En el caso de las mujeres Mapuche, dada la incorporación de las empresas evangelizadoras católicas, el libre ejercicio de la sexualidad que fueron observando en nuestras hermanas los cronistas españoles, propició una serie de formas de disciplinamiento, de modo tal de erradicar estas prácticas (Calfío, 2019). Es por eso que posteriormente, la valoración de nosotras dentro de nuestro propio pueblo Mapuche, fue siendo debilitada. Nos transformamos en amenaza. Algunas prácticas colectivas de festejo de nuestro paso de etapa de la niñez a la adultez fueron perdiendo valor, como lo era el hito de la menarquia (Calfío, 2012).

No obstante, si bien la experiencia diaspórica ofrece a las mujeres un nuevo escenario para las configuraciones identitarias como mujeres Mapuche. También ha propiciado situaciones de desgarros coloniales. Estas experiencias de exclusión han sido vividas como situaciones traumáticas de discriminación. Y éstas pueden determinar la mantención del desarraigo o el exilio, más allá de las opresiones y condiciones externas (Huenchuñir, 2015). Al respecto, Huenchuñir (2015) nos pone como ejemplo el cambio de apellidos Mapuche por apellidos occidentales que hace décadas aconteció en Chile, a fin de no sufrir el estigma social. Es lo que Huenchuñir denomina “autonegación funcional” (2015, p. 50). En este círculo vicioso, la reivindicación identitaria mapuche, lejos de ser valorada, es duramente castigada. Ahora, Huenchuñir (2015), en su propia historia de vida, experimentó el traspaso de deseos de su madre y padre. Pero también corporeizó los traumas transgeneracionales de los mismos. De allí que ella observa que, su interés por investigar nuestra situación como pueblo Mapuche dice relación con la necesidad de propiciar un proceso, o acto reparatorio, de dichas experiencias traumáticas de su madre y su padre. En esta senda caminamos varias de nosotras.

Cuando las personas atravesamos por la vulneración de nuestros derechos individuales y colectivos, cuando vivimos discriminación y desamparo, nos dice Huenchuñir (2015), se produce un proceso que ella denomina ‘el exilio interior’. Este proceso de exilio consiste en refugiarse en el mundo interno para afrontar y defenderse de las agresiones del mundo exterior. Siendo el fin la huida de la ‘no aceptación’, ‘la no valoración’ como sujetas y sujetos que somos expulsadas y expulsados del espacio e interacción social. De este modo se consigue un lugar para la sobrevivencia frente a mensajes que el mundo exterior nos entrega de que ‘ser una persona mapuche es sinónimo de desprecio’. Cuando estas prácticas

discursivas se viven de forma repetitiva, acontece lo que Huenchuñir conceptualiza como ‘violencia sistemática’ y ‘violencia subterránea’.

Como mujeres Mapuche afrontamos la necesidad de demostrar que somos capaces intelectualmente (Huenchuñir, 2015). Así mismo, nuestras características físicas como nuestra morenidad, nuestra baja estatura, el cabello negro, son asuntos que dentro de la sociedad chilena inciden para la conformación de relaciones de pareja. Pero esto opera también para el acceso a trabajos socialmente valorados y con reconocimiento material (Huenchuñir, 2015). Aunque no es sólo en la relación con la sociedad chilena o la occidental que nos ocurren estas exigencias. Sino que también dentro de nuestro pueblo, ya que el colonialismo interno también nos afecta. Ese colonialismo que no siempre necesita de la opresión externa, porque ahora lo hemos hecho propio para despreciarnos a nosotras mismas (Rivera, 2010; Fanon, 2016). Es por eso que algunas de las *ñañas* de mi estudio han vivido dentro de sus propias relaciones de pareja con hombres mapuche, la exclusión, porque el deseo de las familias de los mismos, es que éstos se comprometieran con mujeres blancas y no mapuche. Al respecto, las justificaciones de estas exclusiones se centraron de forma particular en lo fenotípico. Es decir, distanciarse de los rasgos físicos considerados de ‘fealdad’, como es el caso de la morenidad. Así también, las opresiones se dieron con el avance en la formación académica de las actoras del estudio. De modo que, las exclusiones en sus propias familias se vincularon a los temores de embarazos fuera del matrimonio, por la distancia física de las familias de los *lof*. Esto, porque en las zonas urbanas es donde generalmente se encuentran los sistemas educativos secundarios (educación media) o los universitarios.

1.3.3. Multiculturalismo neoliberal

A partir de la década de los noventa, siglo XX, se potencian en América Latina las denominadas ‘Políticas de Identidad’. Se trata de un empeño por reconocer y valorar a nuestros pueblos originarios y afrodescendientes que coexistimos en un marco político, social y económico colonialista. Este tipo de políticas ha derivado en el fortalecimiento de discursos multiculturalistas a nivel estatal, social y académico. Aunque ha generando ‘falsas expectativas’, que confunden a nuestros movimientos sociales reivindicativos. Esto porque la pretensión de estas propuestas es ‘un reconocimiento y valoración de la diversidad’. Pero que no tensiona y no cuestiona que las exclusiones que vivimos como pueblos, y como personas que pertenecemos a ellos, se debe a un sistema estructural que necesita ser desmantelado. Tampoco reconoce que un primer eslabón para alcanzar el ejercicio pleno de nuestros derechos colectivos, sea el reconocimiento político de nuestras autonomías. Y que necesitamos igualdad de condiciones en la toma de decisiones políticas respecto a nuestras existencias y formas de vida. Entonces, estas propuestas terminan por promover políticas integracionistas. Se trata de la mantención de un sistema capitalista y colonialista. Y una estructura y funcionamiento liberal de los Estados. Este tipo de prácticas deriva en las políticas sociales. Pero con mayor fuerza, se expresan en los ámbitos académicos. De allí que no es casual que cada vez con mayor interés, se configuren proyectos de investigación para conocer nuestras prácticas, costumbres y lengua. Transformándonos en el ‘nuevo fetiche’, en sujetas y sujetos ‘sobre intervenidas/os’ y ‘sobre investigadas/os” (Pereira, 2018).

Este tipo de políticas ‘bien intencionadas’ nos genera sobre exigencias que son de orden histórico. Esto, porque la búsqueda es generar procesos de convivencia y co-existencia

‘armónicos’ en contextos altamente desiguales e injustos para nosotras. Toda vez que se nos impulsa al ‘diálogo’ al ‘entendimiento’ de las diferencias. Y se trata de un contra sentido. Porque la violencia hacia nosotras no cesa. Vivimos las mayores desigualdades sociales en materia de garantías materiales y acceso a los servicios, pero se nos hace parecer desde los discursos políticos, periodísticos y académicos, como ‘responsables’ de nuestro devenir (Merino, 2007). Se nos aplica en Chile la Ley de Seguridad Interior del Estado, ‘somos enemigas y enemigos internas’. Se trata de la separación discursiva que se hace de nosotras, las personas Mapuche. Somos ‘buenas’ y ‘buenos’ cuando nos sumamos a las lógicas integracionistas. Pero somos ‘malas’ y ‘malos’ si desafiamos los sistemas que nos oprimen (Ancán, 2014). La lógica es deshistorizar y desproblematizar la matriz biopolítica colonial (Pereira, 2018).

La búsqueda particular de Chile en su relación con nuestros pueblos originarios, es la de propiciar modelos de desarrollo liberales. De allí que cuando surgen movilizaciones como las del movimiento político mapuche, se aplica el máximo rigor de la Ley. Esto porque:

“La nueva soberanía del mercado parece imponerse a través de dispositivos y tácticas más positivas y generativas que buscan evitar una regulación excesiva y el ejercicio de la violencia extrema. No obstante, existe el riesgo permanente de cruzar estas fronteras cuando los intereses del capitalismo se ven amenazados” (Bolados, 2012, p. 142).

Tal como señala Patricia Bolados (2012), el límite para la convivencia social y política es cuando los intereses de los grandes capitales, de las élites, son tocados. Es por eso que la aplicación de Leyes y tratos injustos, tienen un claro componente racista. El racismo chileno se exagera cuando los intereses materiales de las minorías chilenas se amenazan o cuestionan (Huenchunir, 2015). Es por eso que ‘lo mapuche’ gusta en la línea de lo mítico,

de lo pasado y del folklor. Pero no cuando emerge como una realidad actual, como una categoría con existencia y por derecho propio. Allí sufre el rechazo y la sanción (Huenchuñir, 2015; Richards, 2016). Aunque también es cierto que existe una heterogeneidad de movimientos reivindicativos identitarios mapuche. Algunas experiencias de re-vitalización del *mapuche kimiin*, se dan en el sur de nuestro *Wallmapu*, lo que es definido por Boccara (2004) como “un complejo proceso de reterritorialización y de reactivación de una institucionalidad sociopolítica propia” (2004, p. 115). Aunque advierte que estos procesos no significan “el retorno a una institucionalidad y territorialidad antigua, auténtica o pura” (Boccara, 2004, p. 115). Sin embargo, los intentos de re-vitalizar prácticas y saberes, desde el esencialismo mapuche, forman parte también de los posicionamientos actuales. Al respecto, nos indica Brah (2011), si las prácticas de apropiación producen poder, “entonces la práctica también es el medio a través del cual se pueden desafiar las prácticas opresoras de poder” (2011, p. 154). Pero nos advierte que dicho acto debe ser consciente, a fin de evitar reforzar otras formas de opresión.

Conclusión del capítulo:

El género, como uno de los dispositivos de poder que estructuran las relaciones jerárquicas entre las personas en diferentes sociedades, es también un dispositivo que opera en la intersección con otros dispositivos de poder. Tal es el caso de la raza, la clase social, la religión, la edad, entre otros. Pero que no pueden comprenderse como bien refiere Platero (2012) como una sumatoria de opresiones. Esto, porque su organización, funcionamiento y opresión es altamente compleja. Así mismo, cada experiencia de opresión que las mujeres sufrimos con estas interseccionalidades, se expresa de un modo diferenciado. Esto va de

acuerdo a nuestras condiciones de poder dentro de cada sociedad y responde a momentos históricos que son particulares.

Las luchas reivindicativas feministas, así como los movimientos antirracistas y anticapitalistas, apuestan por el desmantelamiento de las estructuras que sostienen estas prácticas discursivas de opresión, que nos aquejan como mujeres. Pero, como cada experiencia remite a condiciones propias, cada movimiento debe elaborar sus propias respuestas situadas. En este sentido, las mujeres Afro Americanas han hecho un diseño e implementación de respuestas políticas creativas en los espacios que les ha tocado vivir. Lo han hecho también las mujeres racializadas de diferentes puntos de América Latina. Y así mismo, nosotras, las mujeres Mapuche nos encontramos elaborando y practicando nuestras propias formas de resistencia. Tomamos préstamos de nuestras ancestras, de los movimientos feministas de nuestras hermanas racializadas y nos coludimos con las movilizaciones colectivas de reivindicación como pueblo Mapuche.

En este marco de amplitud y heterogeneidad de reivindicaciones, nuestras identificaciones transitan, se modifican y se transforman acordes a los contextos sociales, políticos, materiales e históricos. Es así que las identificaciones de nosotras como mujeres Mapuche son amplias, diversas, tensas y, a veces, contradictoria. Aunque nuestros puntos de coincidencia remiten a la reivindicación de identidades heridas y en disputa. También reivindicamos tierra, territorio, autonomía y autodeterminación. Resistimos y confrontamos todas las formas de exclusión que nos oprimen, como son el racismo, los prejuicios, los estereotipos y las formas elaboradas de un colonialismo re-editado, a través del multiculturalismo que se asentó con fuerza en la academia y en las políticas de Estados liberales. Pero nuestro camino hacia la equidad de género deriva en temores por el

abandono, o contradicciones con espacios de lucha política Mapuche. Entonces, lo colectivo es un horizonte compartido, pero también es un horizonte en disputa por nuestra situación de desigualdades de género.

CAPÍTULO 2. Estudios de la Diáspora y el Retorno: Herramientas para el Análisis

2.1 Las Fronteras, Naciones y Tensiones

La diáspora como teoría cuenta con menos tiempo de desarrollo que los estudios de las migraciones. Pese a este antecedente, mi posicionamiento teórico no es la migración, sino la diáspora para abordar la particular situación de las mujeres Mapuche en Chile. Este posicionamiento desde la diáspora es una elección política, dada la situación del pueblo Mapuche en Chile. En particular, dado el proceso de expropiación de tierras y territorio, negación de la actoría política como pueblo, el proceso de desplazamiento forzado, la lucha por la autonomía y autodeterminación, y reivindicación identitaria mapuche. Aunque en algunas ocasiones dialogo con los estudios de migración internacional, para precisar el foco en las interseccionalidades de opresiones de las mujeres, o para alcanzar una mirada comprensiva en cuanto a los procesos de identificación de las personas pertenecientes a los pueblos originarios.

Nuestros pueblos originarios y afrodescendientes en América Latina han vivido pérdidas de sus territorios, autonomía en el ejercicio del control territorial, sus derechos sobre los mismos, así como sus costumbres culturales y sus sistemas políticos, la valoración y construcción identitaria, entre otros asuntos (Hopenhayn y Bello, 2000; Todorov 2003; Van Dijk 2007). De hecho, la experiencia diaspórica que nuestros pueblos viven, al tener que desplazarse forzosamente desde sus territorios hacia otros países o zonas urbanas, les significa la ocupación de lugares subalternos. Nosotras y nuestros pueblos, en relación a personas occidentales, recibimos menores ingresos económicos, aun cuando realizan similares trabajos (Jiménez, 2010). Aunque desde una perspectiva de género, somos las mujeres las que vivimos mayores experiencias de segregación y opresión en comparación a

los hombres, aun siendo de nuestros pueblos (Velasco, 2007). Uno de los ejemplos, que mostraré en esta revisión bibliográfica, corresponde al caso de los pueblos originarios de México y su desplazamiento hacia Estados Unidos. Las actuales tensiones de orden teórico-conceptual para aproximarse a la diáspora, además de las crisis económicas y políticas de los llamados ‘países desarrollados, han generado distanciamientos y mayor cierre de apoyos a los inmigrantes internacionales. Por ello, cobra relevancia el incluir estas investigaciones.

Mi posicionamiento desde la diáspora, también lo justifico en que a las opresiones e injusticias del proyecto colonialista en América Latina, se suman las propias expresiones del colonialismo interno, que se revitaliza en diversos tiempos históricos y descansa en las estructuras políticas y sociales de cada Estado-Nación (Bello, 2004; González, 2007).

En la primera parte de este capítulo haré una revisión general respecto al concepto de diáspora, las diferentes perspectivas y modelos teóricos para definirla. Lo mismo con el retorno, es decir, la segunda o nueva diáspora (Hall, 2003b) que emprenden las personas, ya sea a su lugar de origen, u otros. Aquí, no comprendo la diáspora como un fenómeno estático y delimitado, si no como un continuo viaje, ya sea de tipo geográfico, mental, o incluso espiritual. Hablar de diáspora me ofreció posibilidades para comprender la complejidad de la construcción, e imaginación, de la nacionalidad de las actoras Mapuche de este estudio (Anderson, 1993 [1983]). También, posibilidades de comprensión en relación a la identidad, en tiempos y contextos en los que se intensifica la globalización (Hall, 2003a). De esta manera, reconocer las fronteras, en estas experiencias de desplazamiento, no es algo que se pueda realizar con claridad (Bonilla y Vior, 2009).

A continuación, doy cuenta de la revisión de algunos estudios que abordan la diáspora de distintos pueblos originarios y tribales. Particularmente, me centro en el caso de América Latina. Reviso los estudios de las diásporas, desde la perspectiva de género interseccional, perspectiva protagonista de esta investigación. Desde aquí, puedo apreciar que este tipo de investigaciones es escasa, si se compara con otras que abordan la diáspora como fenómeno central. Aun así, la referencia a experiencias situadas es muy necesaria, ya que propone y adentra en la particularidad de nuestra situación como mujeres Mapuche.

2.1.1. El Estado Nación y sus exclusiones

La conformación del Estado Nación, ha sido diseñada para representar una soberanía universalizante (Becerra, 2008), y que delimita su legitimidad desde el siglo XVIII (Bonilla y Vior, 2009). La búsqueda del Estado nacional es, ante todo, una forma amplia que busca mantener en su estructura y funcionalidad, el ejercicio del dominio y la legitimación del mismo, por medio de la administración y esfera política (Bonilla y Vior, 2009). Así, los Estados definen fronteras para expulsar y/o recibir a las personas desplazadas. En este sentido, no cualquier colectivo humano es excluido. Son excluidos aquellos que históricamente han sido considerados centro de las condiciones coloniales y, que han sido empobrecidos por las empresas colonizadoras. Pero donde los asuntos de clase social y de género tienen un lugar particular.

Los abordajes disciplinarios no resultan suficientes para comprender los procesos de desplazamiento, asentamiento y construcción de experiencias cotidianas de los colectivos humanos. Se requiere de una aproximación interdisciplinaria (Bonilla y Vior, 2009). Por ejemplo, dentro de los estudios sobre migraciones, se han encontrado algunos obstáculos que impiden la construcción de estos procesos investigativos. Al respecto Castells (2001,

en Bonilla y Vior, 2009, p. 15-16), identificó algunos de ellos: 1) observar sólo particularidades, tales como etnicidad, migración, racismo, ciudadanía, entre otros; 2) la compartimentalización entre discursos científicos sociales y los correspondientes a políticas migratorias; 3) la adhesión inconsciente de los investigadores/as a modelos ideológicos de nación; 4) la adhesión a tópicos, opciones metodológicas y marcos teóricos estrictamente disciplinarios; 5) el enclaustramiento en los límites de un paradigma que no se revisa a partir de las situaciones históricas cambiantes.

El nacionalismo produce tres paradojas:

“1) La modernidad objetiva de las naciones a la vista del historiador, frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas; 2) La universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural -en el mundo moderno, todos tienen y deben “tener” una nacionalidad, así como tienen sexo-, frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas, de modo que, por definición, la nacionalidad “griega” es sui géneris; 3) El poder “político” de los nacionalismos, frente a su pobreza y aun incoherencia filosófica” (Anderson, 1993 [1983], p. 22).

La dificultad que observa Anderson (1993[1983]), respecto del nacionalismo, es que éste deriva en ideologías, y éstas a su vez construyen limitaciones de fronteras y soberanías que resultan imaginadas. Dice que se trata de la ilusión que las personas construimos, al creer que somos parte de una comunidad, porque por más pequeña que sea una nación, ésta no dará la posibilidad de que todas las personas se conozcan y conformen una comunidad. Para Anderson (1993 [1983]), el problema no radica en la imaginación en sí misma, sino lo que hay dentro de esa imaginación, lo que termina en ideologías de diverso orden e intensidad.

La soberanía que conformó los Estados surgió en la época de la Ilustración y la Revolución, con la idea de libertad que dicha soberanía nos brindaría (Anderson, 1993 [1983]). No obstante, las ideas de soberanía y fraternidad, se acompañan de la ilusión de comunidad, pese a las desigualdades y explotaciones que acontecen en ellas (Anderson, 1993 [1983]).

La idea de nación nos ronda y nos anclamos en ella para construir pertenencias, pero también en ella se establecen las fronteras que dificultan los desplazamientos, la aceptación, la solidaridad, y la fraternidad (Anderson, 1993 [1983]). Esto es especialmente relevante cuando lo que buscamos es aproximarnos, de forma comprensiva, a los complejos procesos que atraviesan las diásporas. Estas necesidades, hitos, fracturas o anhelos que se construyen para emprender viajes forman parte, también, de las trayectorias de mis *ñañas* actoras de este estudio. Ellas, en su llegada a la ciudad, se encuentran las barreras impuestas por una nación monocultural y occidental.

El viaje de las diásporas y el cruce de fronteras están cargados de imaginarios:

“Al hablar de imaginarios, lo hacemos desde una perspectiva sociocultural, entendiéndolos como las construcciones simbólicas sobre aquello que desconocemos, tememos, anhelamos o inventamos” (Ardilé, 2015, p. 119).

Los tránsitos, la circulación y la espera son parte de los trayectos y experiencias que construyen las personas de la diáspora. Ardilé (2015) muestra el caso de la migración internacional de colombianos y colombianas. Aquí, las expectativas resultan centrales para la salida y la llegada a un nuevo destino, el que se entrecruza con múltiples hitos:

“El desplazamiento entre la ciudad de origen y aquella a la cual se desea arribar, está cruzado por interrupciones, rupturas y pausas, algunas previstas —como las escalas en las ciudades de

tránsito— otras no planeadas y de duración indefinida. El conjunto de estos altos durante los trayectos que se realizan por primera vez, así como de aquellos que se efectúen en adelante, conforman lo que he denominado las esperas en medio de la circulación” (Ardilé, 2015, p. 116).

La autora nos muestra las diferentes situaciones, previstas y no previstas, que experimentan las personas cuando necesitan desplazarse desde sus lugares de origen. La llegada no acaba con las inquietudes:

“Viviendo en el extranjero, la idea de regresar definitiva o temporalmente afecta la cotidianidad de los y las inmigrantes, así como su manera de habitar los espacios; su día a día cohabita con la espera del retorno” (Ardilé, 2015, p. 116).

La idea de hogar es la que alimenta diversos deseos y expectativas (Hall, 2003b). Estas y otras complejidades atraviesan las diásporas. Cuando nos referimos a la diáspora, principalmente la comprendemos como una dispersión social y demográfica, que en muchas ocasiones se debe a eventos no esperados o traumáticos, como lo es el exilio en épocas de dictadura, por ejemplo (Merenson, 2015). De allí que exilio y diáspora se relacionen. De esta manera, confluyen en la idea de diáspora elementos como la nacionalidad, las identidades culturales y colectivos religiosos. En estos elementos coexisten los deseos de retorno, asimilación, resistencias y persistencias, en las identificaciones y construcciones de sentido de pertenencia, o no, en relación a los lugares de origen, aun traspasando diferentes generaciones (Merenson, 2015).

Las diásporas presentan una serie de identificaciones que no responden a orígenes estáticos, y sus procesos son cambiantes (Merenson, 2015; Brah, 2011; Hall, 2003b). Pueden considerarse también como una comunidad política (Bauböck, 2010, en Merenson, 2015:

212). De acuerdo a los procesos que llevan adelante las diásporas, podemos observar en ellas su agencia, en tanto comunidades que construyen proyectos translocales y definen demandas colectivas (Tölölyan, 2000 en Marenson, 2015, p. 213).

2.1.2. ¿Qué significa hablar de diáspora?

Hablar de la diáspora implica traspasar las soberanías políticas, para acudir a la comunidad imaginada de Anderson. Sobre esto Stuart Hall (2003b) nos invita a cuestionarnos, sobre las personas que hacen estos viajes y se asientan en sus nuevos y los viejos hogares ¿Dónde empiezan y terminan sus fronteras? Es una pregunta que no resulta sencilla de responder. La hipótesis subyacente es que las comunidades diaspóricas no se encuentran completamente desarraigadas de sus comunidades de origen, por eso pueden continuar dialogando y construyéndose en relación a esos lugares y experiencias (Hall, 2003b, p. 478).

La diáspora permite construir un marco interpretativo donde se pueden analizar modalidades económicas, culturales y políticas que generan condiciones particulares, así como también, procesos que desencadenan los desplazamientos de las personas. Se trata también de especificidades históricas (Brah, 2011).

La diáspora como campo de investigación comienza a estudiarse con mayor amplitud a partir de los años 1980. Antes, el concepto se utilizaba para hacer referencia a la dispersión del Pueblo judío (dill' Agnese, 2005; Hall, 2003b), el que se asienta, en primera instancia, en diferentes países europeos, como Francia o Alemania (Senkman, 2018). La Revolución Francesa, ocurrida durante el siglo XIX, ofreció, en apariencia, espacios de llegada, pero obligó a las personas a integrarse y asimilarse frente a los Estados Nación liberales. En

estos lugares de asentamiento, las libertades de credo se tensionaron con las exigencias de nacionalización cívica, con lo que fue preciso adaptarse a condiciones de modernización de culto, y de “regeneración moral” a través de la educación (Senkman, 2018, p. 2).

Los desplazamientos del pueblo judío, hacia América Latina, recién acontecieron con fuerza a partir de 1880 (Senkman, 2018). A los nuevos escenarios de repúblicas jóvenes y liberales fueron sumados los colectivos humanos marginalizados, en un contexto en donde la libertad de culto era posible (Senkman, 2018). De esta manera, el contexto va marcando las posibilidades de emancipación, con lo que las generaciones de familias judías asentadas en América Latina no requieren ocultar su origen judío. Sin embargo, no se generan procesos de reconocimiento de estos orígenes, simplemente se viven en soledad, en un no lugar (Senkman, 2018). Por ello, la desterritorialización de las generaciones jóvenes les hace “diasporizarse en el exilio” y, sentirse parte de lo que se escribe en un libro, no del judaísmo propiamente tal (Senkman, 2018, p. 10).

Stuart Hall (2003b) indica que, en el caso de las personas afrodescendientes, su historia de subyugación fue construida a partir del Antiguo Testamento. La historia del pueblo escogido, representada por la historia bíblica sobre Moisés y la liberación de su pueblo de la esclavitud en Egipto, conforma una narrativa de la esclavitud y la promesa del viaje hacia la libertad, como metáfora para la emancipación Negra. Al respecto, Hall (2003b) nos advierte de estos anhelos que buscan el retorno a tiempos sin fisuras e invariable. Eso sí, sin desconocer el poder de los mitos para la movilización colectiva, ya que precisamos de la esperanza. Por ello, nos invita a centrarnos en la historia, lugar donde la dispersión y el descentramiento nos llevan al reconocimiento de la heterogeneidad de los pueblos, al reconocimiento de las memorias en la construcción de nuestras identidades. A ver que la

tierra no puede ser sagrada, ya que fue saqueada, violada y vaciada en tiempos del inicio colonial. De este modo, nuestras historias se han construido en violentos y abruptos quiebres.

Según Pierre George la diáspora involucra una dispersión geográfica de tipo etnolingüística, donde existe un anhelo de regresar a esos espacios ancestrales (en dll' Agnese, 2005). Si bien esta definición da cuenta de un sentido de pertenencia, no considera los movimientos diaspóricos como lugares diferentes al de salida, o los movimientos de ida y vuelta. Otra conceptualización de la diáspora es la que hace Braziel y Mannur (2003, en Izard, 2005, p. 91):

“El término diáspora procede del griego diasperien (dia: del otro lado, más allá de; sperien: sembrar semillas), y fue usado por primera vez alrededor del siglo III a. C. en el Septuagint, la traducción griega de las escrituras hebreas dirigidas a la comunidad helénica judía de Alejandría que describía la vida de los judíos fuera de su hogar palestino”.

Estas ideologías se encuentran muy presentes en tiempos actuales, ya que nos permiten un marco comprensivo respecto a los enfrentamientos bélicos entre Palestinos y Judíos, quienes disputan el territorio (Hall, 2003b). De este modo, la territorialidad en algunas diásporas acontece como imperativo. Observamos cómo la idea de nación lleva a las guerras, de allí la relevancia en comprender las ideologías que construyen estas acciones (Anderson, 1993 [1983]).

2.2. Algunas perspectivas para comprender la diáspora y el retorno

Otras aproximaciones para comprender las diásporas son desde la sociología, la histórico-estructuralista, el transnacionalismo y las redes sociales; y, desde la demografía, el ciclo de

vida y la circularidad (Jáuregui y Recaño, 2014). Aunque son los desplazamientos a nivel económico los que han recibido mayor atención, pues las crisis económicas experimentadas en los países de origen aumentan los desplazamientos humanos. Así mismo, dependiendo de las posibilidades de acumulación de capital económico, la permanencia en los lugares de llegada puede variar en tiempo y proyección. Si las condiciones de acumulación son suficientemente altas, se puede facilitar la programación de la permanencia. Si la acumulación es deficiente, es posible que el retorno sea una salida, o bien, la permanencia por la imposibilidad de cubrir necesidades básicas en la llegada. Las redes sociales, para los desplazamientos geográficos, resultan ser incentivos y medios necesarios para el asentamiento, aprendizaje de la cultura nueva y, para la búsqueda de trabajo (Jáuregui y Recaño, 2014).

Así también, el fenómeno diaspórico ha sido tratado de modo general como un asunto individual, pero de forma paulatina se está observando el rol que tiene la familia y las propias experiencias, por razones de género, para la toma de decisiones para desplazarse, permanecer o retornar (Jáuregui y Recaño, 2014; Duran, 2006).

Otro tipo de diáspora es la de personas profesionales, cuyas condiciones, oportunidades y trayectorias se distancian de aquellas personas que no cuentan con estas formaciones. Molnár (2016) da cuenta de la situación particular de Hungría en el año 2008, donde los desplazamientos de las personas jóvenes, principalmente profesionales, fue un fenómeno bastante recurrente. Esto, debido a la crisis económica del momento. No obstante, la idea del retorno de estas personas se hizo política de Gobierno. Por eso, el gobierno de dicho país, desde el año 2013, decide impulsar campañas para incentivar el compromiso con la patria, y, al mismo tiempo, propiciar un retorno de la población en diáspora. Sin embargo,

los procesos de transformación identitaria, las dificultades para construir sentidos de pertenencia y las brechas socioculturales con sus lugares de origen, sumado al escaso o nulo uso de la lengua originaria, hicieron que las campañas políticas no dieran los resultados esperados (Molnár, 2016).

Las preocupaciones sobre los asentamientos de las diásporas suelen activarse bajo circunstancias y razones particulares. Gentileschi (2009) refiere que, a nivel político los desplazamientos humanos son de relevancia, ya que afectan las tasas de natalidad y de envejecimiento, principalmente en los lugares de salida. Así mismo, acontecen afectaciones económicas, ya que puede generar descompresión en las economías, pero también puede propiciar competencia a nivel local y dificultades en la renovación productiva (Gualda, 2012).

Así mismo, las crisis económicas o las agudizaciones de políticas de control de la población indocumentada, como es el caso de Estados Unidos, son las que definen también las posibilidades de movilidad humana, asentamiento y retorno (Parella y Petroff, 2016). En este sentido, la movilidad humana recibe atención política, principalmente, bajo circunstancias críticas. Al respecto, España, desde el año 2007, ha implementado al menos tres programas en coordinación con países de origen de las poblaciones migrantes, a fin de favorecer su retorno voluntario. Sin embargo, los vínculos establecidos en los lugares de asentamiento, entre otros asuntos, juegan un papel central en estos movimientos y tomas de decisiones (Parella y Petroff, 2016).

En el caso de los desplazamientos de españoles y españolas hacia países de Asia, como otros países europeos que de forma poco regular recibieron españoles y españolas, se ha

producido principalmente posterior a la crisis económica, la Gran Depresión, que afectó principalmente a Europa y Estados Unidos. La crisis de 1929 y la posguerra de los años 40' mantuvieron a España en una situación de carencia material generalizada (Recaño y De Miguel, 2016). Por ello, a inicios del siglo XIX los hombres españoles, principalmente, se desplazaron hasta las colonias francesas de África en busca de mejoras económicas. Dichas colonias fueron las receptoras de las diásporas españolas (Recaño y De Miguel, 2016). Durante el segundo tercio del siglo XX se generaron desplazamientos españoles hacia América Latina, principalmente hacia Ecuador, Argentina y Venezuela. Pero, a partir de 1929 éstos fueron mermando, aumentando el número de desplazamientos de personas dentro de Europa Occidental (Recaño y De Miguel, 2016). Sin embargo, hace aproximadamente treinta años, no más, se presenta una disminución de los flujos migratorios españoles y procesos de retorno (Recaño y De Miguel, 2016).

El proceso de retorno es ante todo intermitente y flexible. A modo de ejemplo, Suárez (2015) menciona las crisis económicas, y cómo éstas han llevado a personas españolas hacia distintos lugares de América Latina conceptualizados como tercer mundistas. En diferentes momentos de la historia, éstos han sido lugares para el sustento de España y su gente. En este sentido, los desplazamientos humanos se caracterizan por el dinamismo, principalmente, en materia económica.

Al hablar del caso español no intento equiparar su situación con la de nuestros pueblos originarios o afrodescendientes. Más bien, intento dar cuenta de un tipo de diáspora que acontece en momentos donde la economía de los países está en una situación crítica. De esta manera, los movimientos humanos varían de acuerdo a la situación de cada país. Con esto, intento desestigmatizar la idea de que los desplazamientos humanos sólo son de

ciertas naciones o continentes. En el caso de Europa su movilidad humana puede ser tan factible como la de otras naciones.

Respecto a los procesos de adaptación, Carling & Pettersen (2014) desarrollaron una “matriz de integración – transnacionalismo”, en donde la integración predice un no retorno y el transnacionalismo un retorno. Así, quienes han vivenciado menores procesos de integración, es decir, mayores sentimientos de transnacionalismo, tendrían mayores probabilidades de retornar. Por el contrario, quienes han experimentado el sentimiento de integración por sobre el de transnacionalismo, tendrían menor probabilidad de retorno. Así mismo, Carling & Pettersen (2014) señalan que los afectos actúan como un mediador relevante a la hora de decidir quedarse en el lugar de asentamiento, o bien, irse al lugar de origen. Del mismo modo influyen las valoraciones de los lazos familiares.

A partir de 1990, según dll’ Agnese (2005), comienza a brindarse una mirada cultural a los fenómenos de diáspora y retorno, es decir, ya no sólo se tratan de una dispersión geográfica. Además, se reconoce la existencia de pueblos que en sí mismos son diaspóricos (dll’ Agnese, 2005). Aquí podemos agregar los contextos históricos que permiten comprender estos fenómenos (Brah, 2011; Hall, 2003b).

Si bien existe una serie de perspectivas más para comprender la diáspora, así como el retorno, tomo algunos elementos aquí expuestos, a fin de comprender que la aproximación desde la diáspora da cuenta de un fenómeno social relacionado con los desplazamientos forzados. Eso significa que existen ciertas naciones que son subordinadas a otras y que son despojadas de sus territorios. Es el caso de las personas judías que deben transitar en diferentes contextos socio-políticos, que les integran a un Estado que no es el propio.

También es el caso de España, aunque no con las mismas particularidades que las personas judías, ya que la crisis económica fuerza los desplazamientos.

Por medio de los estudios de migración de retorno puedo establecer una mirada comprensiva, respecto a las dimensiones que se involucran en la decisión de volver al lugar de origen. Si bien se distancia de la diáspora, considero relevante su incorporación, ya que los estudios sobre el retorno, desde la idea de diáspora, son aún limitados. Por tal motivo, necesito establecer puntos de diálogo con estas perspectivas teóricas de la migración internacional.

2.2.1. El retorno, sus problemas conceptuales y políticos

El retorno, dentro de los estudios sobre las migraciones, cuenta con mayor trayectoria investigativa que el retorno dentro de los estudios de la diáspora. Por ello, me sirvo de sus hallazgos para situar mi propio abordaje comprensivo de la diáspora de mujeres Mapuche. En este contexto, uno de los movimientos que investigué fue el deseo y el acto de retornar al *Wallmapu*. En el último tiempo, la atención que tiene el retorno de personas que se desplazan de un país o ciudad a otro/a se debe, principalmente, a razones políticas y económicas particulares de cada país o lugar de asentamiento (Parella y Petroff, 2016). Se trata de un fenómeno que no es lineal ni definitivo (Parella y Petroff, 2016). De este modo, los desplazamientos a los propios lugares de origen no logran contener la diversidad de movi­lidades que pueden acontecer (Hirai, 2011 en Parella y Petroff, 2016, p. 116). Los retornos generan movimientos que pueden comprenderse como formas circulares y como movimientos continuos (Gualda, 2012; Jáuregui y Re­caño, 2014).

En términos analíticos y empíricos, el retorno está conformado por dos elementos. Uno de ellos es la motivación y el deseo (Gmelch, 1980 en Parella y Petroff, 2016, p. 117). Y el otro es el comportamiento o la acción misma de retornar (Parella y Petroff, 2016). Este proceso de retorno requiere de ciertas fases de preparación. Por un lado, una fase de orden temporal, es decir, las personas planifican medianamente los tiempos en los que ejecutarán estas acciones. Y por otro, una fase de orden logístico, que corresponde a la organización de los recursos, o los medios de diverso orden, que ayudarán a concretar estas acciones (Parella y Petroff, 2016).

El abordaje del retorno desde los estudios de la diáspora dice relación con los procesos coloniales que han precipitado estos desplazamientos. Pero, también con el racismo y las condiciones materiales altamente precarizadas que afectan toda posibilidad de pensar en el retorno. Al respecto, para el caso de las comunidades afrodescendientes y pueblos originarios de América Latina y sus desplazamientos hacia países europeos y/o Estados Unidos, se da la particularidad de vivir cambios en las condiciones, estilos y ritmos de vida. Por eso, pensar en el retorno, especialmente si éste se realiza desde lugares cosmopolitas, conlleva una serie de experiencias de extrañeza para quienes llevan a cabo estos complejos movimientos (Hall, 2003b). El ritmo cosmopolita interviene de forma fatal en quien vive la diáspora, nos indica Stuart Hall (2003b). Estas experiencias las vivieron mis *ñañas* actoras también. El ritmo de la *fita warria* nada tiene que ver con el ritmo, las prácticas y costumbres de sus *lof*. Aunque, volver al hogar nunca podrá ser auténtico, ya que siempre habrá elementos intermedios que impiden este principio (Hall, 2003b). Es así que, la segunda diáspora conlleva una serie de marcas, las cuales se generan por los procesos de salida en los primeros movimientos diaspóricos, la experiencia en el espacio de llegada y

permanencia, y los procesos de un nuevo desarraigo y adaptación a un espacio que ya no es el mismo. Tampoco lo es la persona que retorna. Al respecto, Mestries (2015, p. 47-48) sostiene que:

“(...) el retorno se asemeja por lo general a una nueva emigración que necesita un proceso de readaptación social, pues el migrante perdió contacto con la cotidianeidad y las costumbres del lugar, por lo que la comunidad se vuelve un núcleo de atracción y de rechazo a la vez”.

El retorno, o segunda diáspora, trata de un proceso organizado que involucra diferentes tiempos, recursos, motivaciones y condiciones. Duran (2006, p. 176) nos expone que:

“El retorno no es un proceso automático, una consecuencia directa de una variante externa, como un cambio de régimen o la caída de un dictador, implica un proceso complejo de toma de decisiones y de evaluaciones personales y familiares”.

Hay que considerar, en el estudio de retorno, que la estadía fuera implica transformaciones de identidad, nuevos códigos relacionales, nuevos intereses y apropiaciones. Este segundo fenómeno del regresar, se trata de un nuevo proceso de destierro (Hall, 2003b). Es por eso que Stuart Hall (2003b) visualiza en el retorno, una nueva diáspora. Se trata de un proceso de re-adaptación, porque tras la experiencia de vivir en otro contexto social, cultural y/o político, las formas cotidianas de habitar, así como la construcción de sí mismas que las personas hacen, se relacionan con el contexto en el que se desenvuelven.

La segunda o nueva diáspora es una situación multidimensional. Por ello, según Vega (2016), hay que incluir en los análisis: la situación económica en origen y destino, los empleos, las necesidades educativas de los miembros de la familia, los vínculos sociales y familiares, los sentidos de pertenencia, el estatus migratorio, los apoyos contextuales

disponibles, las relaciones de pareja y la organización reproductiva, doméstica y de cuidados.

Resstel, Sterza, y Okamoto (2015) estudiaron el retorno de brasileños que vivían en Japón. Este movimiento se originó con la llegada de brasileños a Japón en 1980. En la vuelta a Brasil, las familias presentaron dificultades de adaptación, especialmente las niñas y los niños en contextos escolares, dados los nuevos escenarios socioculturales. Si bien la hibridez formó parte de la escena (Resstel, et al., 2015), también lo hicieron las tensiones cotidianas por aspectos valóricos, costumbres y símbolos comunicacionales de diverso orden. También la apariencia física, color de pelo y color de piel, que definieron inferioridad/superioridad y belleza/fealdad (Resstel, et al., 2015). Estos hallazgos nos permiten observar la necesidad de focalizar la atención en el análisis del sufrimiento subjetivo en la adaptación de las familias retornadas, en especial, lo que acontece con las niñas y los niños, lo cual ha sido poco explorado. En el caso de mis *ñañas*, los asuntos relacionados con la apariencia física, como el color del cabello o de piel, fueron especialmente significativos en las trayectorias de vida, especialmente en las instituciones educativas. Su color de piel moreno y su cabello oscuro fueron marcas de desprecio en la *fūta warria*. No así en el *Wallmapu*, en donde tuvieron oportunidad de reivindicar el valor de estas características en ellas, aunque estos procesos de adaptación no fueron sencillos para todas. Algunas experimentaron la exclusión, principalmente por sus identificaciones sexuales disidentes.

La toma de decisiones para retornar, en algunos casos, se encadena con las posibilidades de sobrevivencia material. Así, Tovar y Victoria (2013) refieren una multiplicidad de abordajes de los emprendimientos económicos de los retornados. Por ello, llaman a

observar los factores que interceden en que el emprendimiento se concrete (Tovar y Victoria, 2013, p. 49):

“Algunos de los trabajos mencionados exploran los posibles determinantes de que los retornados se conviertan en emprendedores, y mencionan los siguientes: el capital financiero, humano y social que hayan acumulado en el exterior; la experiencia migratoria (que suele incluir el anterior); 3) la brecha de salarios entre los que retornan y los que no retornan, y 4) otros, el sexo, la ocupación antes de emigrar, etc.”.

Las aportaciones de Tovar y Victoria (2013) son relevantes en los contextos actuales en donde existe un interés creciente por los aportes económicos de las diásporas, especialmente en la forma de envío de remesas y que favorece el desarrollo económico de los países de origen. Algunas de mis *ñañas* acusaron ingratitud respecto al apoyo financiero que enviaron a sus *reyñma* que permanecieron en sus *lof*. Esto ocurrió cuando la cantidad de dinero disminuyó, o bien, porque en el retorno no pudieron encontrar pronto una fuente de trabajo. En este contexto, sufrieron violencia de género a nivel verbal, psicológico y en sus relaciones emocionales. En términos estructurales, en pocas ocasiones, los Estados se hacen responsables de definir políticas sociales que afronten las desigualdades socioeconómicas que precipitan los movimientos diaspóricos.

Las características sociodemográficas de las personas retornadas también varían. Es por eso que ser, o no ser, una persona profesional determina la valoración social y política que se hace de la misma. Por tal razón, algunos países han centrado su atención en atraer el retorno de las diásporas instruidas académicamente. Dicha atención reviste un interés mayor, por los aportes académicos y económicos que pueden contribuir en sus países de origen (Duran, 2006). Esto es claramente un sesgo, en relación a la gran cantidad de personas que deben

desplazarse a temprana edad de sus localidades de origen. Es el caso de varias de mis *ñañas* actoras de este estudio, quienes, con escasa instrucción educativa, optaron por empleos que no siempre les permitieron reunir el suficiente capital financiero para retornar al *Wallmapu*. Por ello, muchas aún permanecen en la *fñta warria*, para solventar sus necesidades materiales.

2.2.2. Decisiones de retorno más allá de lo económico

Buena parte de los estudios de retorno se han focalizado en los aspectos económicos como principales mediadores en la toma de decisiones para emprender estos desplazamientos, considerándolos sólo a nivel individual (Recaño, 2010). No obstante, los aspectos sociofamiliares se están considerando cada vez más. La familia ha mostrado ser central para algunas personas, en cuanto a la toma de decisiones y los movimientos de retorno (Recaño, 2010; Torres y Giorguli, 2015). Algunas de mis *ñañas* retornaron cuando su madre y/o padre enfermaron. O bien, lo hicieron para formar sus propias familias. De esta manera, la motivación de retorno traspasó la situación económica. De hecho, algunas de ellas, en esta etapa, experimentaron múltiples carencias materiales. Sin embargo, los cuidados que remiten también a los asuntos de género fueron protagonistas.

Formar parte de la crianza de las hijas e hijos ha sido otro asunto que se ha estudiado, pero en este caso para los hombres. Duran (2006) llevó a cabo un estudio con mexicanos que durante años permanecieron en Estados Unidos en busca de mejores oportunidades laborales, para sí mismos y sus familias. Llama la atención que buena parte de estos hombres volvieron cuando los hijos iniciaban la adolescencia, a fin de ejercer rol parental directo, y en muchas ocasiones por las demandas de esposas o parejas para apoyar los cuidados. También, entre los hallazgos de Durán (2006), aparecía el deseo de los hombres

por llevarse a sus hijos adolescentes de Estados Unidos a México, por la exposición a drogas, violencia y conductas sexuales riesgosas. De este modo, estaba en sus imaginarios que en su país de origen podrían cuidar a sus hijas e hijos de mejor forma.

Por otro lado, el factor etario favorece la idea del retorno. Al respecto, Duran (2006) ha observado que gran parte de las personas que se han desplazado por razones laborales, ven en la etapa de jubilación un momento propicio para emprender el camino a casa. Esto, porque muchas de estas personas manifiestan el deseo de vivir la etapa de vejez en sus lugares de origen, por sobre los nuevos lugares de asentamiento. De esta forma, los lugares de asentamiento son temporales y no definitivos. Esto también es apoyado por Tovar y Victoria (2013), quienes además suman como antecedente que la edad de entrada al lugar de llegada, así como los años de permanencia en el mismo, pesan en relación a la idea de retornar. Así, en este estudio, varias de mis *ñañas* que han nacido, se han criado y han construido sus vidas en el *fïta warria*, tienen un interés menor por establecerse en nuestro *Wallmapu*. En cambio, mis *ñañas* que se han desplazado a la *fïta warria* a edades más avanzadas ven en el retorno un deseo permanente. De esta forma, el vínculo afectivo y el hábito que se construye en estos lugares son aspectos que definen las trayectorias de las personas viajeras.

Respecto a la edad, también podemos observar que se encuentra estrechamente relacionada con la etapa productiva en los espacios laborales. De allí que muchas de mis *ñañas* se han desplazado jóvenes a los espacios de la *fïta warria*. Precisamente, en estas etapas de sus vidas encontraron mayores oportunidades laborales. Entonces, vemos que no es sólo la voluntad de la persona la que se encuentra presente a la hora de retornar, si no que el mercado tiene una fuerte influencia, ya que define las valoraciones de las capacidades de

desarrollo laboral de las personas. Y es que también otorga las condiciones materiales para llevar adelante estos viajes y los nuevos asentamientos. Particularmente, porque la situación económica en el *Wallmapu* es la más deficiente a nivel país. Esto pensando el caso de mis *ñañas nampiülkafe*.

No siempre el anhelo del retorno es capaz de movilizar a las diásporas, ya que las condiciones de vida en los lugares de origen, no necesariamente equiparan las condiciones que las diásporas han encontrado en los lugares de asentamiento. Aunque, como ya he mencionado, el tiempo de permanencia y los vínculos afectivos son fuertes mediadores a la hora de decidir. Al respecto, en el marco de la campaña ‘Bienvenido a Casa’, emprendida por el presidente ecuatoriano Rafael Correa en el año 2007, para incentivar el retorno de personas ecuatorianas desde Italia, se observa que la gran mayoría no retorna (Bocagni, 2011 en Molnár, 2016). De este modo, parece ser que las dobles pertenencias y lealtades son aspectos poco explorados y tensionan el devenir de las personas que retornan (D’Aubeterre, 2012). También, habría que preguntarse por las condiciones de vida que las personas encuentran en cada lugar. Aunque también lo son los procesos de adaptación a los lugares de llegada, los que actúan como mediadores en las decisiones (Carling & Peterssen, 2014).

En materia laboral, Gentileschi (2009) propuso considerar la conexión entre la primera fase de llegada de las poblaciones en situación de diáspora y, la fase de retorno de las mismas, para definir políticas estatales y legislación acorde. Además de una orientación más específica a las empresas que reciben a estas trabajadoras y trabajadores. Cabe recordar que los desplazamientos humanos afectan políticas sanitarias, tasas de natalidad, aumento de tasas de envejecimiento y seguridad social de países de las diásporas y de los países donde

se asientan las personas (Gentileschi, 2009; Gualda, 2012). No es casual que cuando los países ven mejoradas sus condiciones económicas, incentiven la llegada de personas provenientes de otros países y/o ciudades. Y en tiempos de crisis económicas, se focalicen en el cierre de fronteras y desincentivos para el acceso. O más aún, expulsan a estos colectivos humanos.

Las formas de construir el proceso de retorno requieren de múltiples estrategias, siendo una de ellas ‘la visita del retorno’ (Hirai, 2013, p. 95), una de las estrategias para decidir el regreso. Esto fue parte de los hallazgos investigativos en un estudio con retornados ecuatorianos desde España (Vega, 2016). Aunque retornar no es ningún caso un proceso sencillo. De ahí que Duran (2006, p. 168) nos señale que:

“La decisión de retornar, de volver al terruño, es una resolución semejante a la que se da en el momento de la partida. Se podría decir que se reinicia el proceso migratorio en sentido inverso y por tanto se ingresa nuevamente a una fase de toma de decisiones”.

En el nuevo asentamiento aparecen nuevas complicaciones, las cuales, según Egea y Soledad (2007), implican la reconstrucción de tejidos sociales de los retornados en la vuelta a casa, la disputa del lugar que dejaron al irse, los bienes y una serie de otros aspectos de orden sociocultural que hacen que el proceso genere inseguridad e incertidumbre. Estas dificultades fueron experimentadas por mis *ñañas* actoras de este estudio, ya que su retorno les significó diversos problemas en la interacción con su familia, con las personas en los contextos laborales y sociales. Algunas de estas razones fueron las ideologías, formas de relacionarse y las condiciones económicas mermadas, en las que algunas se encontraban a la hora de establecerse en sus *lof*. Así mismo, disputas por el acceso y la tenencia de las tierras.

Por otro lado, las emociones disfóricas en el lugar de recepción. No siempre la recepción favorable es posible. Esto depende de la clase, raza, religión, sexualidad, entre otros aspectos. De hecho, dos de mis *ñañas* expusieron que la añoranza de sus *lof* y de sus *reyñma* les hicieron retornar, aun cuando no lograron capitalizar suficientes recursos económicos. Esta situación, y la de su relación de pareja, fueron focos de tensión continuos. Una de ellas, al momento del estudio, aún vivía estas tensiones. Por eso, la decisión de regresar a su lugar de origen supone, según Duran (2006, p. 177):

“En suma, el costo psicológico de la ausencia, la añoranza, la soledad y las dificultades que suponen la adaptación a un medio extraño no pueden ser comprendidos en su totalidad hasta que la persona lo haya experimentado en carne propia”.

Los sentimientos experimentados por las personas retornadas son diversos y cambiantes. Así, se ven situados en escenas que difícilmente pueden comprender y manejar (Tovar y Victoria, 2013, p. 47):

“Quien lo deja, reemplaza las experiencias vividas por recuerdos, que le permiten mantener el significado de la vida en el hogar hasta el momento de la partida. Por este motivo, el que retorna se siente extraño en su propio hogar y experimenta un doble desarraigo”.

Así, las idealizaciones y añoranzas del retorno, son soportes para mantener la utopía de una vuelta a casa, pero también son motivo de conflictos y tensiones en el encuentro de un lugar propio. Podemos preguntarnos también ¿Cómo las prácticas y las nuevas formas de vinculación de las diásporas afectan a las comunidades de recepción? ¿Cómo modifican la experiencia de la diáspora nuestros modelos culturales de identidad cultural? ¿Cómo debemos conceptualizar o imaginar la identidad, la diferencia y el sentido de pertenencia, juntos en el mismo espacio conceptual, después de la diáspora? (Hall, 2003b, p. 479). Las

preguntas nos hacen situarnos en los contextos históricos, y en las relaciones de poder que forjan nuestras posibilidades subalternas a nivel social, material y político.

Por otro lado, y reconociendo que se trata de una manera estereotipada, podríamos pensar que los profesionales están en mejores condiciones sociales, económicas y de estatus tanto en sus lugares de origen, como en los lugares de asentamiento. Sin embargo, existen otras barreras que son importantes de identificar. Tovar y Victoria (2013, p. 46) nos presentan algunos elementos para la comprensión:

“En el caso de los migrantes profesionales, Glaser y Habers (1974) señalan que los factores que explican su decisión de retornar al país de origen o de quedarse en el país de destino son los sentimientos de patriotismo o discriminación, la influencia de la familia y los amigos, el nivel de ingresos, la situación del mercado laboral y la empatía que logren con sus colegas”.

En el estudio realizado, algunas de mis *ñañas* profesionales han decidido retornar al *Wallmapu*, aun cuando las condiciones laborales y de vida eran mayores y mejores en la *füta warria*. Pero algunas de ellas emprendieron este camino guiadas por un compromiso político con nuestro pueblo. Decidieron renunciar a ciertos privilegios que en nuestro *Wallmapu* no se encuentran. Sin embargo, esa renuncia ha sido reemplazada por un acto de resistencia. Otras han emprendido este retorno, porque la calidad de vida en un lof o en diferentes localidades y ciudades del *Wallmapu* les ofrece un ritmo de vida más reposado, en contacto con la naturaleza y sus *reyñma*. En todos los casos, su llegada les ha significado una serie de esfuerzos personales, familiares y colectivos. De allí que han precisado de múltiples apoyos a nivel de las organizaciones sociales, las redes laborales y el acompañamiento emocional. Aunque estos son aún asuntos pendientes de fortalecer.

2.2.3. Tipos de retorno

Muchos tipos de retorno cuentan con explicaciones sobre las cuales las autoras están más o menos de acuerdo. Entonces, el retorno de profesionales, de acuerdo a Duran (2006), es el único que no puede explicarse por la relación entre pérdidas y ganancias. A juicio del autor, es el único tipo de retorno que no tiene explicación lógica. El autor habla de “rendimiento decreciente” (Duran, 2006, p. 184):

“La ley de los rendimientos decrecientes fue formulada originalmente por el economista francés ARJ Turgot (1727-1781) quien analizó los rendimientos no proporcionales, primero crecientes y luego decrecientes de la producción”.

Si bien la decisión de retorno de las personas profesionales puede ser un asunto individual. Las decisiones respecto del retorno están también sujetas a cambios de orden económico y político de las sociedades (Duran, 2006, p. 168):

“Por otra parte, el fenómeno del retorno está relacionado con lo que le sucede al migrante durante su estadía y con los cambios que se dan en el contexto internacional de los países de origen y destino”.

Otros retornos se han dado por los contextos políticos. Cuando las dictaduras acaban en los países de origen de las diásporas, se incentiva el retorno. En este estudio, algunas de las actoras cuya participación política dentro de los movimientos reivindicativos ha sido fuerte, han retornado al *Wallmapu* producto de la Dictadura Militar en Chile. Por una parte, para alcanzar el apoyo y soporte de sus *reyñima*, y, por otra, para establecer un espacio organizacional desde el cual resistir. Así mismo, los actuales procesos de globalización, las variaciones económicas y políticas pueden ir más allá de los propios deseos y experiencias de las personas en situación de diáspora. También ocurre que algunas personas se

posicionan desde el no retorno (Duran, 2006). Se trata, nos indica Durán (2006), de personas que dan término o toman distancia en sus relaciones con personas de sus lugares de origen. O bien, dan término a dicha relación a nivel más amplio. Es decir, con su propio país. Al respecto, algunas de las actoras de este estudio han vivido estos procesos. La explicación de ello es, por una parte, porque los conflictos por tierras con las familias que han quedado en sus llof les han significado un quiebre en las relaciones. Toda vez que éstas intentaron recuperarlas. Por otro lado, por situaciones de violencia intrafamiliar o maltrato, frente a lo cual, han decidido emprender una nueva vida en la ciudad, cerrando ese capítulo de sus historias.

Para comprender los posibles tipos de retorno me serviré de la literatura que se ha generado desde los estudios de migraciones internacionales. Considerando los motivos del regreso y planificación del tiempo para permanecer en el extranjero, surgen tres tipos de migrantes de retorno. Están las personas retornadas de migración temporal. Estas personas se desplazaron a países distintos a los propios, con el fin de cumplir con metas de corto plazo, especialmente de orden material. Por ello, su regreso estuvo supeditado al cumplimiento de dicha meta. Otro tipo, es el de las personas retornadas cuyo deseo era la migración definitiva, pero que por fuerza externa debieron volver a sus países de origen. Esto por razones de crisis económicas, por cambios políticos u otras. El último tipo de personas retornadas se caracterizan por el fracaso en su adaptación en el país de destino. Generalmente, se trata de la nostalgia de lo que se deja al partir (Hirai, 2013).

Ahora bien, cuando el retorno es una realidad, las personas deben afrontar una serie de procesos de adaptación o ajuste a los contextos que las reciben. Estas experiencias se encuentran cargadas de situaciones tensas y a veces irreconciliables. Tales como las

condiciones de desarrollo de los países a los cuales se desplazaron y las del país de origen. Así como las prácticas económicas que estas implican. De allí que en muchas ocasiones se generan desencuentros, entre las expectativas de las personas que rodean a quien retorna, porque esperan aporte en nuevas ideas o tecnologías de desarrollo económico. O bien, por las propias expectativas de la persona que retorna (Hirai, 2013; Nuñez, 2000). Sin embargo, son las condiciones las que determinan estas prácticas económicas, más allá de la voluntad y de los aprendizajes obtenidos en la experiencia de diaspórica.

Otro tipo de situación es la que se vive en las situaciones de retornos forzados, como lo es el caso de las deportaciones por razones políticas. Un ejemplo de ello son las personas mexicanas deportadas desde Estados Unidos. O bien, aquellas que son deportadas por su actuación delictiva o criminal en el país a donde se desplazaron. Bajo estas circunstancias, los procesos de adaptación, así como las oportunidades para los procesos de inserción social y/o económica, se encuentran limitadas por las razones mismas del retorno. Entonces, no sólo se encuentran mediando las razones políticas, sino que las exclusiones raciales, las cuales merecen un lugar particular para comprender los procesos de recepción y de adaptación (Duran, 2006).

Mirar los procesos que acontecen a nivel global es tan importante como considerar lo que acontece en el espacio cotidiano. De allí que Zanini, de Oliveira y Beneduzi (2013) refieren que en el movimiento de desplazamiento se movilizan también las subjetividades, experiencias de vida, historicidades y cuerpos. Similares procesos son los que se viven en el retorno. De este modo, Duran (2006) propone el retorno como un proceso social, ya que involucra interacciones, afectos, metas, proyectos y pertenencias.

Duran (2006) presenta una modalidad de retorno con seis tipos de casos. El primero, el retorno voluntario. En este tipo de retorno, se movilizan las personas establecidas, las personas jubiladas, exiliadas políticas. Las que pese a contar con mejores oportunidades, retornan a sus países de origen por razones emotivas. El segundo, el retorno de las personas que se desplazan temporalmente. Se trata de las personas que emprenden estos desplazamientos para dar cumplimiento a trabajos. Entonces, la permanencia de los mismos en estos países se ajusta al tiempo de contrato. El tercero, el retorno transgeneracional. Se trata de un tipo de retorno que acontece por emociones y lealtades, de acuerdo a lazos sanguíneos o culturales en el país de origen de la madre, padre, abuelo o abuela. Entonces, aun cuando la persona no ha vivido en dicho país, se interesa en retornar al mismo, como una forma de cumplir un viaje anhelado por otras. Es lo que también pude apreciar en esta tesis, cuando algunas *ñañas* que nacieron y crecieron en la Ciudad de Santiago, deciden emprender su retorno al *Wallmapu* como una forma de recomponer esos lazos entre la madre, el padre, o las abuelas con la *ñuke mapu*. El cuarto, el retorno forzado por razones políticas, económicas y raciales. Este retorno ha sido investigado por el autor en diferentes momentos. Lo peculiar del mismo es que, dadas las condiciones de precariedad de las personas de los pueblos originarios de México, aún deportadas, volverán intentar llegar hacia Estados Unidos, porque es allí donde se encuentran las condiciones o bien utopías para un mejor devenir para ellas y sus familias; El quinto, el retorno de la persona que fracasa, se trata de las metas que no pudo alcanzar, particularmente en materia económica. O bien, porque vivió experiencias negativas basadas en odio racial, o de clase. Por último, el retorno programado, el cual ocurre con el apoyo político y/o económico de ambos países.

Por otro lado, tenemos la tipología de retorno de King (2000 en Hirai, 2013). La primera es según nivel de desarrollo, con tres movimientos: 1) recorrido desde países menos desarrollados a más desarrollados; 2) de países desarrollados a menos desarrollados; y, 3) entre países con similar desarrollo. La segunda es según duración de la estancia, y en ella se distinguen cuatro casos: 1) ocasional para visitas o eventos específicos; 2) principalmente por culminación de labores; 3) temporal con miras a re-emigrar; y, 4) permanente.

La tercera tipología de King (2000 en Hirai, 2013), según intención y resultados del retorno, en la que se distinguen cuatro situaciones: 1) intención de regresar, en tanto cumplimiento de metas; 2) un retorno que se pospone continuamente, ya que surgen oportunidades; 3) intentos de migración permanente, vuelven por oportunidades mejores en relación a su país de origen; y, 4) intento de migración permanente sin concretar. Esto es que pese a las diferentes acciones para permanecer en el país al cual se desplazan, no logran este fin. Por lo cual sus acciones son frustradas.

La cuarta tipología (King, 2000 en Hirai, 2013), según evolución de migración y aculturación, en la cual se distinguen cuatro tipos: 1) por jubilación; 2) por fracaso de adaptación; 3) conservadurismo y mantención de raíces de origen; y, 4) De innovación, ideas de transformar el lugar de origen.

En cuanto a la temporalidad, habría que considerar los hallazgos del estudio de Torre y Giorguli (2015), quienes afirman que, a menor tiempo de permanencia en el país de recepción, mayor es la probabilidad de retorno, en este caso de mexicanos y mexicanas. Así, los autores indican que, en los dos primeros años de permanencia en el lugar de recepción, es donde se toman las decisiones de permanecer o emprender el retorno. A este

período le han llamado ‘período sensible’. No obstante, Duran (2006, p. 169), expuso una estimación de temporalidad de retorno diferente:

“Entre la primera mitad del siglo XX, se estima que ingresaron a Estados Unidos 15.7 millones de inmigrantes y en ese mismo periodo retornaron cerca de una tercera parte 4.8 millones y la mayoría lo hizo en los primeros cinco años de estancia”.

Los retornos también han obedecido a razones políticas, como ya lo he mencionado con anterioridad. Tal es el caso de personas exiliadas políticas de Argentina que retornaron desde España, tras la recuperación de la democracia en su país (Sarrible, 2003). Como dato de este estudio, la autora releva que una gran cantidad de participantes rechazaron ser parte del estudio. Estos aludieron a dos razones, el aspecto político aún no resuelto, y la experiencia negativa de la salida forzada y de la vivencia en países europeos. Sarrible (2003) destaca las particularidades de estas personas migrantes en Cataluña, ya que fueron profesionales o personas con estudios universitarios completos e incompletos, de un nivel socioeconómico medio o alto, quienes destacaron que esas condiciones, sumadas las de sus propios rasgos físicos, similares a los catalanes, fueron elementos protectores frente a la segregación racial. Así, su experiencia en general fue favorable. Sin embargo, una buena parte decidió regresar a Argentina, movilizadas por sus ideologías y compromiso político.

Así mismo, cabe considerar que el retorno puede darse por circunstancias inesperadas (Duran, 2006, p. 182):

“También se puede dar la situación inversa, que no se cumpla con los objetivos y que el migrante se vea obligado a regresar. El caso más recurrente es el de la enfermedad”.

Por ejemplo, el acceso a seguros de salud en Estados Unidos. “En el caso mexicano hay ciertas barreras de tipo cultural que les impiden recurrir al seguro” (Duran, 2006, p. 182-183). El autor observó que, por razones de instrucción escolar, por temor a ser discriminadas, dificultades en el manejo del inglés y por la falta de lazos con personas norteamericanas, las personas mexicanas no suelen acceder a estos seguros. De esta manera, frente a las enfermedades graves, emprenden el retorno a México.

El estatus, la ocupación y el tipo de empleo favorece o dificulta las motivaciones y decisiones de retorno (Torre y Giorguli, 2015). Por ejemplo, el retorno de personas jóvenes mexicanas con experiencia carcelaria en Texas, Estados Unidos. Éstas, en su llegada a México, presentan diferentes dificultades de inserción ocupacional, además de las adaptaciones sociales a estos nuevos/viejos espacios. Sin embargo, encontraron en las comunidades informales, vinculadas al arte y la estética, principalmente salones de belleza, una oportunidad ocupacional. Las razones de dichas ocupaciones se debieron a que en los centros penitenciarios aprendieron estos oficios, pero también porque allí se sentían menos discriminadas y estigmatizadas (Olvera y Muela, 2016).

Otras diásporas que han arribado a Estados Unidos y España han sido los uruguayos. Dichas diásporas, en su retorno, destacan que éste no trajo consigo garantías de mejoras en cuanto acceso a empleos, dadas sus trayectorias de precariedad laboral ya experimentadas antes de su salida del país (Koolhaas, 2016). Por ello, la inserción laboral para estas personas se constituyó como desventaja, frente a la población que nunca migró. Así, Koolhaas (Cassamiro, 2004, p. 271 en Koolhaas, 2016, p. 127) observa que el retorno implica una serie de aspectos a movilizar:

“Cassarino afirma que el retorno es un proceso que requiere un tiempo significativo de preparación y movilización de recursos. El concepto de preparación se articula en torno a dos elementos: el deseo (willingness) de retornar al país de origen y la posibilidad práctica de hacerlo (readiness), mientras que los recursos que se pueden movilizar son tangibles (capital financiero) e intangibles (contactos, relaciones, habilidades, experiencia, entre otros), relacionados con capital social y humano”.

Entonces, además de los deseos de retorno están las condiciones para emprender estos viajes. Pero, también hay que considerar otros elementos que impactan en estas decisiones respecto a las personas retornadas. De allí que focalizarse en un solo ámbito conduce a diversos errores (Nuñez, 2000). Al respecto, Nuñez (2000) nos indica que hay que tener en consideración el sincretismo cultural, creencias e ideas políticas, así como conductas de las y los retornadas/dos. Aquí cobra más sentido, dice, el aproximarse a la experiencia.

Nosotras, las diásporas de nuestros pueblos originarios y afrodescendientes precisamos mirar de forma particular nuestra propia historia de despojos y colonización (Fanon, 2014[1961]; Hall, 2003b). En ello me focalizaré en el siguiente apartado.

2.3. Diásporas de pueblos originarios y afrodescendientes

A partir de la época de conquista colonial los imperios definieron territorios para la servidumbre y para la esclavitud, tales como América, Asia y África (Hall, 2003b). Con ellos, se surten los mercados europeos, pero asientan los estigmas de esclavitud y los de las sociedades autodefinidas como dominantes, las que estructuraron Estados monoculturales y excluyentes de la diversidad, la cual constituye una amenaza a estas ideologías imperialistas (Becerra, 2008).

Estas ideas, discursos y prácticas son las que conforman las fronteras para los encuentros entre diferentes personas. Pero, también se trata de acciones a gran escala, es decir, definen estructuras y políticas que son segregacionistas. De allí que cuando las personas se desplazan entre países, reciben tratos diferenciales, en relación a los pueblos a los cuales pertenecen, a los imaginarios que los países o lugares receptores construyen de los mismos. También existen otros marcadores, por ejemplo, los de clase, género, religión o edad. Así, las personas blancas, jóvenes, hombres, de clase alta, son mejor recibidos que las mujeres pobres, de pueblos originarios y/o afrodescendientes, ancianas, de religiones diferentes a la de los países receptores. Dichos países son, principalmente países considerados desarrollados, como países europeos o Estados Unidos.

En lo que respecta a nuestros pueblos originarios, en América Latina hemos vivenciado las pérdidas de nuestros territorios, autonomía en el ejercicio del control territorial, y nuestros derechos colectivos sobre los mismos (Marimán, 2006, 2019). Estas opresiones nos han afectado a nivel de nuestras instituciones culturales, prácticas de vida y subsistencia cotidiana, nuestras instituciones y autoridades políticas, y nuestra valoración y vivencia identitaria (Van Dijk, 2007; Hopenhayn y Bello, 2000; Nahuelpán, 2012; Todorov, 2003;).

La búsqueda de riquezas, de territorios y nuevas soberanías llevó a grandes colectivos humanos a desplazarse de norte a sur. Este movimiento geográfico fue realizado por los colonizadores, pero también fue emprendido por personas provenientes de África, pero no en las mismas condiciones, ni con la voluntad de hacerlo. La población africana fue introducida como mano de obra esclava, desterritorializada a un continente ajeno y a ocupar los eslabones sociales más bajos (Becerra, 2008).

Estos procesos de colonizar a nuestros pueblos ha dado paso a un continuo proceso de dominio por parte de las sociedades europeas (Fanon, 2016). De allí que nuestras relaciones con estos espacios se deben a la construcción de una relación que se reproduce de forma continua, que es el binomio colonizadas-colonizadores (Fanon, 2014[1961]). Pero, también se han forjado las bases para visualizarnos como mano de obra, como serviles y siempre en una relación de inferioridad (Santos-Herceg, 2010). Esta relación ha significado construir occidente, pero se trata de una construcción de superioridad (Said, 1990).

Los procesos de despojo coloniales, más el empobrecimiento de nuestros pueblos originarios y afrodescendientes, ocasionaron en nosotras un estado de sometimiento tras la llegada de Europa o Estados Unidos a nuestros territorios. Sin embargo, ahora vivimos un cambio. Ahora somos nosotras las que nos movilizamos. Ya no son, en su mayoría, los movimientos de norte a sur por parte de las personas europeas. Aunque se siguen movilizándose para aprovecharse de nuestros recursos naturales e instalar sus empresas transnacionales. Aun así, se trata de movimientos de sur a norte (Anzaldúa, 2016 [1987]). Esta vez, de nosotras mismas para buscar el sustento por medio de la inserción laboral. A modo de ejemplo, para 1980 la mitad de la población habitaba en zonas urbanas de México, la migración internacional sólo fue un paso posterior dadas las precarias condiciones socioeconómicas, especialmente en nuestros pueblos originarios (Vega y Mosquera, 2014). Las razones de la acelerada salida de personas provenientes de pueblos originarios, desde zonas rurales a zonas urbanas, es referida por varios autores (López, 2001; Ramírez, 2006; Kumar, Cervantes, Pineda, Gallegos y Molina, 2010; Córdova, 2012; Vega y Mosquera, 2014; Torre y Giorguli, 2015). Nuestro pueblo vive una situación similar, puesto que en la

actualidad gran parte de nuestra gente habita en las ciudades (Alvarado, 2017; Antileo, 2012; Guerra, 2014; Imilán y Álvarez, 2008).

Las relaciones coloniales entre países considerados desarrollados y no desarrollados, prosiguen. De esta manera, las repercusiones del colonialismo de Estados Unidos en México han sido la crisis en agroindustrias cañeras y cafetaleras, por ejemplo. Estas situaciones llevaron a un incremento del empobrecimiento de los pueblos originarios, los que han sido por décadas los más afectados por las crisis. La apertura de comercio mundial de Estados Unidos, en 1990, genera demandas de mano de obra mexicana, aumentando el flujo migratorio, aun cuando luego viene la decadencia (Valdez, 2015). Luego, la burbuja inmobiliaria, del 2002 al 2008, reactiva la demanda de mano de obra (Valdez, 2015). Como podemos observar, se trata de una relación de dependencias, pero siempre subordinada en relación a Europa o Estados Unidos, como es en este caso.

La crisis de Estados Unidos, en cuanto a empresas inmobiliarias en el 2008, genera el cese de derechos y la expulsión de personas mexicanas. Esta situación origina leyes discriminatorias de los mismos en sistemas educativos y laborales (Valdez, 2015). La llegada no deseada de personas mexicanas, principalmente pertenecientes a pueblos originarios, a países como Estados Unidos, ha suscitado una cultura denominada “cultura de choque” o “cultura de frontera” (Anzaldúa, 2016 [1987], p. 53). Porque continuamente se encuentra con barreras y fronteras que impiden vivir y practicar el sentido de ciudadanía.

Cruzar la frontera no es algo que todas las personas mexicanas pueden lograr. Y las que lo hacen de forma ilegal padecen toda clase de sufrimientos, violencia policial, explotación laboral, y discriminación (Anzaldúa, 2016 [1987]). En tanto, el beneficio de estos

desplazamientos humanos que arriban a Estados Unidos es para los empresarios, o empleadores particulares, ya que se trata de mano de obra barata, y les permite liberarse de pagar impuestos. Además, saben que el poder les favorece, ya que se trata de personas que por sobrevivencia, necesitan permanecer en el país, aun bajo situaciones de explotación (Anzaldúa, 2016 [1987]). A fin de cuentas, los movimientos diaspóricos de los colectivos esclavizados y relegados a la servidumbre, se forjó desde los colonizadores. Y son estas las condiciones que nos hacen ocupar los lugares subalternizados, empobrecidos y privados de las oportunidades de acceder al desarrollo presente en sus diversos lugares de asentamiento (Becerra, 2008). Así también, ha sido nuestro empobrecimiento estructural y afuerino, lo que lleva a nuestra gente a dispersarse e incluso disgregarse, siendo una cualidad que nos define en la actualidad (Hall, 2003b).

Estas relaciones coloniales son las que construyen una dialéctica de la negación (Bello y Rangel, 2002). Esto es que no somos reconocidas como valiosas en los países imperiales, por eso no optamos a derechos en materia de salud, educación y trabajo. Y si llegamos a acceder a estos derechos, son siempre precarizados. Pero también, en el caso particular de los movimientos humanos, estos resultan inherentes al mundo de la vida, al mundo cotidiano, lo que acontece dentro de un sistema capitalista imperante (Bonilla y Vior, 2009). El capitalismo no es más que una continuidad colonial. Por eso las situaciones de subordinación de ciertas personas, es parte de sus beneficios. Las condiciones de subalternidad son beneficios para la productividad. De allí los movimientos y condiciones de personas subalternizadas, en muchas ocasiones se invisibiliza. Esta invisibilización no sólo se da en el país que recibe a las personas desplazadas. Se da también en los países, ciudades y localidades de origen. Esto porque sus situaciones parecen no ser de

preocupación de las autoridades nacionales y locales. Pero tampoco de las sociedades en general.

Lo anterior no es un argumento para negar que los desplazamientos humanos se han desarrollado desde tiempos coloniales. De hecho, es en el Siglo XX donde acontecen las mayores expresiones del mismo, ya sea por los debilitamientos económicos de los países de América Latina, el empobrecimiento, o por los atractivos que ofrece la ciudad occidental (Bello y Rangel, 2002). Debido a esto, las ciudades se constituyeron en los principales lugares de atracción de nuestros pueblos originarios y afrodescendientes dentro de América Latina. Como es el caso de las ciudades de: México, Lima, Santiago y Bogotá (Bello y Rangel, 2002). Bello y Rangel (2002) destacan que los desplazamientos en los países de México, Colombia, Nicaragua y El Salvador, fueron fuertemente propiciados por las guerras civiles. Mientras que, en el caso de Bolivia, Perú, Chile, Colombia y Guatemala, se entremezclan complejos procesos de rutas comerciales, los cuales traspasan diversas fronteras. Así, se pueden rastrear, históricamente, los sistemas de comercio ancestrales de los pueblos originarios.

2.3.1. Diáspora, transformaciones y apropiaciones

La experiencia diaspórica intersecciona entre la colonización y la modernidad occidental. Con ello, los sincretismos suceden en todos los lugares, colectivos y las distintas dimensiones de las personas que viven la diáspora. De esta manera, opera de una forma dialógica la re-visión y re-apropiación, por ejemplo, en la música, el cine, el baile, en las formas y expresiones de la política, entre otros. Se trata de una “estética diaspórica” (Hall, 2003b, p. 485). La re-apropiación no implica la negación de la diferencia, ya que ésta es central para la construcción de significado, y éste, a su vez, es necesario para la cultura

(Hall, 2003b), pero también para construir el poder político y la reconstrucción social (Crenshaw, 2012 [1991]).

Nuestras y nuestros hermanos afrodescendientes han experimentado diversos desplazamientos territoriales a causa de las empresas de esclavitud, que tempranamente afectaron sus vidas, sus institucionalidades comunitarias y sus apropiaciones de lugar en los nuevos escenarios, como lo es la llegada a nuestro continente, América Latina. Compartimos las experiencias de opresión colonial, a causa de la empresa colonial y de encomiendas desde nuestras historias de colonización y apropiación de nuestros cuerpos, como pueblos originarios. En este contexto, hemos visto tensionadas nuestras existencias, formas de vida y fortalecimiento colectivo.

El colonialismo nos ha llevado a una multiplicidad de intersecciones que son dinámicas, y no remiten a un proceso transitorio, sino a un continuo colonial (Nahuelpán, 2015; Pichinao, 2015). Por otra parte, nos vemos enfrentadas y enfrentados a los cambios funcionales, lo que implica crisis y violencia (Spivak, 2008). Aun así, nuestra resistencia y sobrevivencia nos han hecho responder a la fuerza de los procesos de esclavitud, por medio de la construcción de simbolismos y significaciones propias (Manjívar, 2006, p. 104):

“Sin embargo, a pesar de que el carácter de la esclavitud encierra a los sujetos sociales en las dualidades persona/mercancía, personas/propiedad, no pudo impedir la recreación de las identidades en los nuevos territorios”

Los múltiples encuentros que acontecen entre colectivos humanos definidos para la servidumbre, o aquellos considerados inherentes a la esclavitud, forjaron formas de diálogo, aún en la distancia desdibujada de sus lugares de origen y destino (Hall, 2003b). Es así,

que, de forma dialógica, los matices dentro de las mismas experiencias de esclavitud no pueden delimitarse en el marco de fronteras rígidas. Las propias personas esclavizadas han generado sistemas de resistencia y de solidaridades, se trata de reconocer la “pluralidad de memorias” de los pueblos de América, Asia y África (Bonilla y Vior, 2009, p. 14). Así, Izard (2005) y Hall (2003b) refieren que las comunidades afrodescendientes participan en procesos de apropiación de símbolos africanos que, evocan una memoria y sentido de pertenencia en contextos artísticos y académicos. De esta forma, Izard comprende la diáspora africana en los siguientes términos (2005, p. 92):

“La idea de diáspora supone entonces considerar el movimiento transatlántico de personas, creencias, prácticas y productos de África a América y también de América a África”.

Izard (2005) relaciona el movimiento transatlántico con la diáspora africana de Brasil, la que se dio tras la abolición de la esclavitud y las manifestaciones civiles de 1835 en dicho país. Así, el desplazamiento de esta diáspora, asentada en Estados Unidos, luego se traslada hacia México. Las personas colonizadas responden a una multiplicidad de intersecciones que son dinámicas y no remiten a un proceso transitorio. Stuart Hall (2003b) nos muestra cómo las diásporas Afro-Caribeñas, en el Reino Unido, dan cuenta de re-emergencias identitarias a la luz de los procesos de globalización, que se entrecruzan con las identificaciones con los lugares de asentamiento, con las re-identificaciones simbólicas con África, y con la cultura Afro-Americana.

Por otro lado, la globalización, para Stuart Hall (2003b), no remite a una contemporaneidad exclusivamente, sino que es en el contacto colonial donde acontece el inicio de este complejo fenómeno, que en la actualidad se entremezcla con movimientos de capital y de tecnologías.

Otro proceso, que se relaciona con este fenómeno global, lo podemos observar en diversos países de Latinoamérica y El Caribe. Se trata de una demanda inversa. Esto, porque durante los procesos de conquista, y luego tras la generación de los Estado Nación, se nos ha exigido la integración social, política y cultural. Pero dado este escenario capitalista, todo es posible de mercantilizar, incluso las propias identidades. Es por eso que, en la actualidad existe una demanda creciente por la autoctonía (Valencia, 2014). Dicha demanda resulta paradójica frente a inequidades experimentadas por nuestros pueblos originarios y afrodescendientes, por vivencias de negación, frente a los actuales discursos políticos democráticos, así como políticas de discriminación positiva. Valencia (2014) refiere que la autoctonía fracciona las relaciones con otros grupos, pues compiten por recursos negados y se niega su relación cotidiana. Esto acontece en un paradigma multiculturalista neoliberal (Richards, 2016). Esta nueva forma colonial, de aproximación a nuestras existencias, constituye un intento por *folklorizar* nuestras identidades y expresiones artísticas, materiales o simbólicas, pero niega la historia colonial, y nuestras actorías políticas.

Ahora bien, resultan innegables, particularmente en América Latina, las condiciones de desigualdad hacia nuestros pueblos originarios y afrodescendientes (Bello y Rangel, 2002). Esto se expresa, entre otras formas, en la definición de desarrollo. Aquí, impera una sólo forma de concebir el desarrollo, la occidental (Escobar, 1999). Es por ello que los indicadores de desarrollo humano son bajo esa lógica. No obstante, y aún bajo esa lógica, estos indicadores son los más bajos para nosotras y nuestros pueblos. Tenemos las peores condiciones laborales y el menor acceso a la educación superior, por mencionar algunos ejemplos. Y aun cuando ocupamos los mismos puestos en espacios laborales, nuestros salarios son menores y sus aportes reciben menor valoración social (Jiménez, 2010). Así, al

observar la situación al interior de nuestros pueblos, puedo ver que somos nosotras, las mujeres, las más afectadas (Espinosa, 2009).

2.3.2. De lo rural a lo urbano

Los desplazamientos no son sólo entre países, sino que se dan al interior de los mismos. De esta manera, los desplazamientos desde zonas rurales hacia zonas urbanas son hoy una realidad. Los despojos territoriales, materiales y culturales nos han precipitado, de forma casi irreversible, hacia la búsqueda de una mejor vida en las zonas urbanas. La partida constituye la ilusión de plenitud (Echavarría-Canto, 2017). Pero, al mismo tiempo, irse del lugar de origen es dejar un espacio protector, el hogar; es vivir la experiencia de violencia en la frontera. Y los hechos traumáticos provocan una dislocación identitaria. Así, el desamparo y la desolación se hacen parte de estas experiencias que conforman la falta, que deberá ser satisfecha en el consumo de ideologías, muchas veces comprendidas en un paradigma capitalista (Echavarría-Canto, 2017). De allí que cuando las personas que van desde los *lof*, como es el caso de varias de mis *ñañas* de este estudio, al mundo de la *warria*, confrontan sus paradigmas, sus prácticas y costumbres provenientes de sus mundos rurales y mapuche. Así mismo, cuando retornan esas interacciones y transformaciones identitarias son las que les hacen, en muchos casos, ser consideradas afuerinas.

La tendencia estadística indica que, a partir del año 1950 existe un ascenso en el el flujo de población rural que transita a las zonas urbanas tomándolas como su nueva residencia. Esto, debido al debilitamiento de fuentes de subsistencia en el mundo rural (Aravena, 2014; Bello y Rangel, 2002). Nuestra diáspora es un ejemplo de esto. Nuestros desplazamientos son oprimidos, por un orden político y racial con fines de explotación y expoliación. Algo compartido con los pueblos afrodescendientes. Los diferentes Estados mantienen fronteras

que dificultan el reconocimiento de las ciudadanías emergentes, pero también dificultan la mantención de sus propios sistemas de vida. Así mismo, las personas blancas y pertenecientes a las élites se resisten a nuestra presencia, obstaculizando nuestro acceso a los derechos, pues los consideran, prácticamente, sólo para sí mismas (Bonilla y Vior, 2009; Becerra, 2008).

Cuando hablamos del mundo de la vida y de este reconocimiento necesario de las ciudadanías emergentes, no podemos idealizar estos encuentros entre las diferentes personas y colectivos humanos. Hay que reconocer las tensiones, desencuentros y conflictos que acontecen en la experiencia de las personas. Pero, también reconocer que estas situaciones pueden posibilitar el conocimiento y la construcción del saber que acontecen cotidianamente (Bonilla y Vior, 2009). Las diásporas re-organizan los vínculos con los lugares de procedencia, la forma en que éstos se mantienen. A mediados de los ochenta, se observó con mayor detención que las personas migrantes mexicanas que se asentaron en Estados Unidos, potenciaban sus vínculos con las familias de origen por medio de apoyos económicos, como el envío de remesas, o la circulación de bienes y de información (D'Aubeterre, 2012). Es así que la persistencia en recrear los vínculos materiales, culturales, políticos y afectivos está continuamente en la escena de las relaciones, pese a las distancias geográficas (D'Aubeterre, 2012).

2.3.3. Las diásporas en la creación y recreación de identidades

La vivencia diaspórica en América Latina y El Caribe muestra una alta complejidad por la gran fragmentación multiterritorial, así como vivencias psicosociales de opresión. Tal es el caso de la comunidad de afrodescendientes de Colombia y sus repercusiones identitarias, que les vuelven altamente heterogéneos, creolizados e híbridos (Valencia, 2014). Se trata

de la identidad cultural en un escenario de intercambios, de asimilaciones y de resistencias, pero que de ningún modo les permite una reproducción original de su cultura de origen, como tampoco una identidad que no se transforma (Bonilla y Vior, 2009; Hall, 2003b). Al contrario, las personas interactúan en ámbitos de orden cultural cuyo trasfondo es la ‘hibridez’ (díl’ Agnese, 2005). Así también, las relaciones horizontales de intercambio entre las diversas diásporas favorecen la sobrevivencia, la capacidad de transformación y reapropiación sociocultural (Valencia, 2014; Hall, 2003b).

Ramírez (2006), en su estudio con mixes en México, refiere a que los procesos de hibridez, en ocasiones, se acompañan de los principios de lo comunal para definir la etnicidad y delimitar las vinculaciones en las diásporas. Y ello a la vez otorga un sentido de vinculación con los territorios de origen, más allá de lo geográfico.

La identidad colectiva de la diáspora se concibe al alero de comunidades, las cuales tendrían ciertas características (Clifford, 1997, p. 284 en Ramírez, 2006, p. 40):

“a) Se dispersan de la comunidad de origen a lugares periféricos, b) Mantienen una memoria y visión en común y un mito de sus orígenes, c) Tienen creencias que no son aceptadas completamente por la sociedad receptora, d) Consideran a su lugar ancestral como un punto al que se puede retornar cuando las condiciones lo permiten, e) Se comprometen a sostener y restaurar el lugar de origen, y f) Tienen una conciencia y una solidaridad de grupo definidas por la relación que mantienen con sus comunidades originarias”.

Los aspectos antes mencionados han sido parte de los hallazgos de este estudio también, ya que las mujeres Mapuche, que habitan la *fūta warria* y el *Wallmapu*, visualizan a nuestro pueblo como un horizonte y un lugar desde donde construir resistencias. Así mismo, comparten creencias y prácticas nuestras en función de sus propios procesos de

socialización Mapuche. Estos aspectos les permiten una diferenciación en relación a la sociedad chilena, pero también un sentido de pertenencia con nuestro pueblo. El poder que la diáspora le brinda a su origen, y el vínculo con lo comunal de ese espacio y de esas personas, son lo que Ramírez (2006) observa como elementos constituyentes de identidad, y de una comunidad que se ancla en los imaginarios de la diáspora de forma dinámica e interdependiente. Zanini, de Oliveira y Beneduzi (2013) acuñan en su estudio el concepto de “fantasma de retorno” (p. 156), en donde el vínculo con las personas y comunidades que quedan en el lugar de salida, mantiene, en el imaginario y memoria, emotiva la idea de volver. La diáspora vive de forma incompleta, en tanto tiempos, emotividades y contextos.

Estos compromisos, y lealtades con los lugares de origen a nivel colectivo, son los que se expresan en el caso de la diáspora mixes de Oaxaca. Aquí, García y Celestino (2015, p. 50) evidenciaron la presencia del sentido comunitario y de solidaridad de los nahuas, “mano de vuelta”. Ramírez, en su estudio con personas de pueblos originarios de México, encuentra una práctica denominada el “tequio” que involucra trabajo gratuito con fines comunales (Ramírez, 2006, p. 46-47). Las razones del “tequio” son (Ramírez, 2006, p. 47):

“El compromiso y la ayuda mutua de los mixes comienzan con el parentesco y funcionan en una red familiar y comunitaria, pues también se deben ejercer por el simple hecho de ser originarios del pueblo. En ello va implicado el honor de las familias y de las comunidades mismas, ya que en caso de negarse el migrante a su ejercicio su familia y la comunidad de origen serían estigmatizadas”.

Vemos como los compromisos colectivos propician el apoyo en el contexto de diáspora, es decir, la vivencia misma de ésta, y sus diversos movimientos.

A continuación, abordo los procesos diaspóricos desde una mirada de género interseccional. Esta aproximación permite comprender formas específicas en las que acontecen las dinámicas de poder y que constituyen la diferenciación social (Brah, 2011). Dicha diferenciación constituye un eje central en mi estudio con mujeres Mapuche en situación de diáspora en Chile. Si bien compartimos con nuestros compañeros y *lamgnen* las situaciones de despojo colonial y las afectaciones de nuestros procesos de construcción identitaria Mapuche, como lo he mostrado en esta revisión bibliográfica, las situaciones de exclusión por razones de género constituyen una forma adicional de opresión.

2.4. Diáspora e interseccionalidad

Las respuestas a las exigencias sociales configuran a las diásporas como mecanismos de sobrevivencia. Aquí, la perspectiva de género nos permite comprender los agenciamientos de mujeres en dichas situaciones, tal es el caso presentado por Sáiz (2015) con mujeres de origen chino en España, quienes se movilizaron por demanda de derechos, en mayor medida, en los años 1980 y luego en 1990.

Lo particular de las diásporas de mujeres chinas, según los hallazgos de Sáiz (2015), es que la conformación de sus lugares al interior de sus familias, y de la sociedad china en general, se da bajo los valores del éxito en los negocios, y el fortalecimiento de valores de reciprocidad y confianza en las relaciones familiares. En términos socioculturales no se comprende una dimensión sin el fortalecimiento de la otra. Las transformaciones de sus movimientos, la representación pública de sus valores, la reivindicación de sus derechos y asociatividad con instituciones y organizaciones españolas, les ha llevado a un trabajo de fuerte carácter político y de dinamismo cultural que reivindica su cultura en un espacio que es social y comunitario (Sáiz, 2015).

No obstante, la situación de las mujeres chinas, al igual que otras mujeres racializadas, incluidas nosotras las mujeres Mapuche, es de luchas particulares, relacionadas con la lucha de nuestros propios derechos como mujeres. De hecho, en la Conferencia Mundial de la Mujer de 1995 en Beijing, la descentralización de la Federación de mujeres chinas en cuanto al Estado, y organizaciones propias para protección de sus derechos e intereses desde 1980, generó aportes en materia de equidad de género (Sáiz, 2015).

Por otro lado, las mujeres de la India experimentan sus propias luchas, en el marco de sus experiencias diaspóricas en el Reino Unido. Allí, nos expone Amba Pande (2018), luchan de forma interna y externa. Ellas son las responsables de mantener las economías y todo lo relacionado con lo doméstico, el cuidado de las hijas e hijos y de terceras personas. Pero, también su propio desarrollo a nivel profesional y laboral, lo cual no sólo hacen para sí mismas, sino que su afán es construir caminos para las mujeres de generaciones más jóvenes que harán similares recorridos. Se trata de luchar por construir sus lugares en los espacios familiares, pero también en los espacios públicos. Aunque la sobre carga de las mismas les suscita un enorme esfuerzo, aún más, toda vez que luchan al interior de sus familias conformadas desde lo nuclear-patriarcal. Cabe recordar que, la legitimidad de la familia nuclear-patriarcal con autoridad paterna, ha generado en muchas sociedades la asignación natural de tareas de cuidado, producción y reproducción de lo cotidiano, a las mujeres (Dorola, 1989). Así también, las mujeres indias deben librar luchas a nivel externo, ya que deben adaptarse a formas y estilos de vida culturales occidentales, adaptarse a una lengua extranjera, aprender códigos culturales nuevos, entre otros aspectos. La homogeneización a la que se enfrentan, en términos de narrativas, reviste también una frontera a la cual responder, ya que por lo general se las considera víctimas pasivas, y no

actoras (Amba Pande, 2018). Las institucionalidades no han sido pensadas para la diversidad social o cultural. De este modo, sus resistencias se forjan para alcanzar la libertad, la autoexploración, la deliberación de nuevas identidades, y la salida de los lugares fijos de la feminidad, que son conformados al interior de sus pueblos y dentro de las sociedades occidentales (Amba Pande, 2018). Este tipo de luchas también aparecen en este estudio, particularmente dentro de los colectivos feministas Mapuche. Aunque aquellas mujeres que no se definen como tales, pero que luchan de igual forma por el resguardo de nuestros derechos como mujeres, abren y demandan espacios para ellas y nosotras en diferentes instituciones en las cuales interactúan.

La necesidad occidental de categorizar las identidades y corporalidades la podemos identificar con la historia de la propia investigadora Avtar Brah (2011). En el proceso de postulación a una beca, para proseguir estudios de posgrado en un país de Europa, Avtar Brah se enfrentó a una difícil pregunta sobre sus orígenes raciales, la que fue realizada por personas del tribunal que tomaría la decisión de otorgar o denegar la beca. Para Brah, la pregunta no fue sencilla de responder, dados los diferentes mestizajes acontecidos en su familia. De allí que ella refiera que las identidades “están marcadas por la multiplicidad de posiciones de sujeto” a modo de un “caleidoscopio” (Brah, 2011, p. 152). Los discursos de la diferencia, nos indica Brah (2011), nos llevan a las reinterpretaciones y reconstrucciones, con lo cual podemos resistir a las opresiones. Toda la “fiscalidad, mentalidad y espiritualidad produce poder” (Brah, 2011, p. 154). Es por eso que la pregunta que a ella se le hizo, en cuanto a raza, y los límites de ésta en relación a otras, tienen una clara intencionalidad de marcar fronteras. Pero, no se trata de cualquier frontera, sino de aquella que establece lo que es superior en relación a lo que se considera inferior. Se trata de

marcadores sociales. De acuerdo a la categorización que de nosotras se hace, por parte de las sociedades occidentales, se trazan nuestras posibilidades para el ejercicio de poder.

Otro de los marcadores sociales de las diferencias son el género y la sexualidad. Al respecto, un estudio realizado con población LGBT en Guinea Ecuatorial, muestra el rechazo, en este caso, experimentado en el retorno, hecho que suscita que este colectivo LGBT se manifieste en las redes sociales, ya que el gobierno niega la existencia de diversidad sexual (Castillo, 2016). El estudio de Castillo (2016) ofrece una óptica nueva, ya que las identidades sexuales de la diáspora constituyen parte de las diversas vivencias y decisiones de vida. Se trata de comprender las diferentes intersecciones que viven las diásporas en cuanto a cultura, estructura social, identidades sexuales y trayectorias biográficas (Bravo, 2002). Así mismo, dentro de las clases sociales, existen otras intersecciones. Bravo (2016) pone como ejemplo el caso de las mujeres dentro de la clase obrera. Nos invita a pensar que, dentro de dicho colectivo, aun bajo condiciones de subordinación, la situación no es homogénea, ya que hay que considerar las diferencias socioeconómicas y educacionales de los países de origen, centrarse en las experiencias, subjetividades y auto-representación de las propias mujeres, en tanto agenciamiento.

Respecto a la situación de las diásporas femeninas y las situaciones de crisis económicas o sociales, Koolhaas (2016) evidenció que la crisis económica española no afectó mayormente a las mujeres uruguayas, en relación a sus pares hombres. Esto, porque el tipo de ocupación de las mujeres uruguayas no les conectaba, directamente, con el mercado de la construcción, como es el caso de los hombres. Aunque, el mismo Koolhaas (2016) observó que los empleos de las mujeres se trataron de ocupaciones de servicio doméstico, u otros, que socialmente vivencian precariedades per se.

En el caso de la migración internacional de mexicanas/os a Estados Unidos, ésta ha sido principalmente liderada por hombres. Torre y Giorguli, (2015), en su estudio respecto a los años 1942-2011 mediante el análisis de datos longitudinales del Mexican Migration Project, concluyen que la decisión de optar por el cruce ilegal es principalmente asumida por hombres y no por mujeres, dado el abuso sexual que con seguridad sufrirán en este proceso (Torre y Giorguli, 2015). Así mismo, la indocumentación varía en relación a hombres y mujeres. Las mujeres optan por un cruce documentado, a fin de evitar exponerse a los abusos sexuales y las violaciones, a manos de los hombres que forman parte de la cadena de cruces ilegales entre México y Estados Unidos (Torre y Giorguli, 2015).

Por otro lado, la ocupación de puestos laborales, en el caso de migrantes mexicanos, se encuentra segmentada por razones de género, y esto influye en las oportunidades de mejora material, ascenso y relaciones de género dentro de las propias comunidades mexicanas en la ciudad (Torre y Giorguli, 2015). Es por eso que las mujeres son las que viven menores oportunidades a nivel laboral

Así mismo, Vega (2016) analiza el retorno de ecuatorianos que permanecieron poco más de una década en España y fueron beneficiados por el Fondo Cucayo de la Secretaría Nacional del Migrante, SENAMI, de incentivo socio-laboral que operó entre 2008 y 2012. La autora refiere una aproximación de clase, género y de aspecto generacional. Así, enfatiza que, si bien el apoyo económico se identifica como relevante, lo es dentro de varios factores más, es decir, afectos, organización social, edad y dinámicas de género según estructuras y cualidades familiares. Estos elementos fueron valorados por las personas entrevistadas, incluso por sobre lo económico.

Otro aspecto relacionado con el género se remite a la composición y dinámica de las familias, la que se relaciona con el acceso y experiencia laboral que interseccionan. Por esto, las jefaturas de mujeres, a diferencia de los hombres jefes de hogar, nos muestran algunas pistas de las dificultades de sobrevivencia económica de las familias lideradas por mujeres. Al respecto, Koolhaas (2016, p. 187) señala:

“Esto significa que los hogares encabezados por mujeres no son más proclives a la pobreza por una actitud discriminatoria hacia ellas, sino porque las jefas de hogar tienen menor nivel educativo que los jefes varones, su inserción en el mercado de trabajo es más precaria y viven solas, por lo que tienen que soportar una carga demográfica sin ayuda de otros adultos. No obstante, hay un porcentaje menor que estaría explicado por la discriminación o el trato diferente de las mujeres”.

Observamos situaciones similares en otros estudios realizados con retornados mexicanos, en donde las mujeres que quedan solas, a cargo de hogares con hijos e hijas, vivencian peores situaciones socioeconómicas, lo cual nos estaría otorgando antecedentes de una interseccionalidad que se agudiza para las mujeres de las diásporas. Estas dificultades también son vividas por algunas de las mujeres jefas de hogar Mapuche y actoras de este estudio. Ellas enfrentan la crianza y educación de sus hijas e hijos y son las que, en mayor medida, se ocupan de la mantención económica de sus hogares, de la provisión y del cuidado.

Un aspecto que comparten las mujeres, en relación a los hombres, son las exclusiones por raza y clase. De allí que la expulsión de mujeres migrantes en Estados Unidos evidencia que, al igual que hombres, su edad promedio bordea los 30, es decir, no alcanzan a reunir capital de sobrevivencia, experiencia y han debido salir de este país en plena edad

productiva. Así, les depara un destino incierto y truncado (D'Aubeterre (2012)). Si bien la migración internacional ha sido más visible en hombres en diferentes escenarios, en la actualidad estos procesos están cambiando, ya que los movimientos diaspóricos están siendo feminizados. Zapata y Suárez (2012), en su estudio, dan cuenta de que hace dos décadas el contingente migratorio de indígenas y mujeres mexicanas a Estados Unidos, se eleva considerablemente y resulta ser más visible, invitándonos a considerar una visión ya no sólo internacional, sino bilateral y multilateral que va más allá de lo político y económico. Así como incluir una perspectiva de género (Zapata y Suárez, 2012, p. 46):

“El examinar la migración bajo la perspectiva de género da oportunidad de conocer los costos sociales que asumen las mujeres y sus familias dentro de un fenómeno que a veces se torna contradictorio y conflictivo”.

Otro aspecto poco visible es lo que acontece en las relaciones de género de quienes permanecen en los lugares de origen. En el caso de las familias, donde el hombre migró y la mujer quedó a cargo de la familia, Vega (2016) encontró que los aportes del trabajo informal de mujeres, en la zona de comercio artesanal, fueron cruciales para alcanzar metas que con el solo ingreso del hombre en la diáspora hubiesen sido insuficientes. Entonces, suele ser más visible el aporte realizado por los hombres, dado que, en general, desarrollan trabajos dependientes y con ingresos fijos. Las mujeres que desarrollan trabajos de subsistencia, con aportes cotidianos para la mantención de sus familias, pero no lo suficientemente visibles en la escena pública, son invisibilizadas. Esto claramente es un sesgo de género dentro de las sociedades, pero también en el seno de sus propias familias.

2.4.1. Retorno, trabajo y cuidados

Más allá del aspecto económico están las funciones de cuidado. Un estudio hecho con mujeres angolanas refugiadas, que tras la independencia de Angola en 1975 y término de la guerra civil de 2002 fueron repatriadas desde el Congo, evidencia la sobrecarga en ellas por los cuidados de las hijas, hijos, nietas, nietos, madres, padres y de sus familias en general (Inglês, 2015). La autora muestra que las trayectorias de estas mujeres condicionan las exigencias sociales, además, las situaciones de abandono de los esposos les fuerzan a responsabilizarse de unidades familiares completas. Así fue como crearon un banco de crédito comunitario llamado “*Mamã kixiquila*” (Inglês, 2015, p. 314). Diez de estas mujeres formaron un grupo y organizaron este sistema de crédito solidario. Una de ellas, generalmente una mujer mayor, estaba a cargo de administrar el dinero. Todo el dinero reunido se daba a la mujer que más lo necesitara. Siempre así, de tal forma que todas, en algún minuto, contarían con este dinero para cubrir sus necesidades básicas. La Fundación estadounidense “Conrad Hilton” tomó estos ejemplos y generó aportaciones para estas economías de solidaridad. Como podemos observar, este es un claro ejemplo donde las mujeres bajo situaciones de opresión, se unen y desde sus situaciones de vulnerabilidad crean formas propias para resistir (Butler, 2018).

Otra situación de opresión que han vivido algunas mujeres racializadas, son las que acontecen en las trayectorias vitales de las mujeres del pueblo *N̄uu Yanchi* en Puebla, México. Ellas experimentan situaciones de exclusión en cuanto a tenencia y herencia de tierras por razones de género. Esto porque la herencia de las tierras es casi exclusiva de hombres, salvo se trate de que sean hijas únicas. Estos pueden determinar que las hijas hereden sus tierras. Aun así, no es la generalidad, sino que se trata de excepciones. Estas

son situaciones que afectan de forma particular a las mujeres que se han desplazado a otros países o ciudades para alcanzar mejoras materiales por medio del ejercicio laboral. De allí que la dificultad de acceso a la tierra se transforma en dificultad para el retorno también (López, 2001).

El patriarcado imperante en diversas estructuras sociales se ha coludido, también, con el propio colonialismo. Los hombres ocupan lugares superiores y son los que tienen el poder de las decisiones. Así lo hemos visto en el ejemplo anterior. Este hecho también se puede observar en la relación que se establece entre los hombres blancos y nosotras, pero también con nuestros pares pertenecientes a los pueblos originarios o afrodescendientes. Dicha relación no fue diferente en el acercamiento de las mujeres blancas a nuestros territorios en conquista, pues las relaciones no distaron de estas formas de dominio colonial, *folklorización* y jerarquías de clase y raza, lo que es visible en los propios ejercicios académicos e investigativos actuales (Tuhiwai, 2017 [1999]). La construcción occidental que se ha hecho de nuestros cuerpos, por pertenecer a pueblos originarios o por ser afrodescendientes, es que nuestros cuerpos son de servicio, para el trabajo doméstico. Pero, también por el hecho de que históricamente nos hemos desempeñado en trabajos remunerados en ámbitos de servicio (Cumes, 2014). Esto acontece como imagen cristalizada, particularmente en las áreas metropolitanas, donde nuestros cuerpos no son imaginados en otros espacios que no sea el de servicio (Cumes, 2014).

2.4.2. Mujeres, racismos, diásporas y resistencias

Nuestras historias de quiebres sucesivos, y de luchas por el retorno, han suscitado las denominadas luchas por el Reconocimiento Identitario (Fraser, 1997). En estas luchas se apela a la visibilización de las injusticias históricas, o bien, a las imposibilidades que

enfrentamos cotidianamente para acceder al estatus de ciudadanías. No obstante, las trampas en estas movilizaciones políticas han sido las de homogeneizar nuestras propias colectividades, descuidando las heterogeneidades internas, especialmente en lo que refiere a la igualdad por razones de género, sexualidad y poder (Crenshaw, 2012 [1991]; Fraser, 1997). Necesariamente, esto nos remite a los tiempos viejos/nuevos de la colonización por parte de los imperios occidentales, quienes acudieron a nuestros territorios ancestrales con ánimo de despojarnos, pero también de violar nuestros territorios, nuestra tierra, nuestra soberanía, de apropiarse de nuestra libertad y de construirnos como serviles (Tuhiwai, 2017 [1999]; Santos-Herceg, 2010; Hall, 2003b). “Vespucio descubriendo América” (c. 1600, en Hall, 2003b, p. 482) es una consigna de avance masculino hacia una América alegorizada como terreno a conquistar. Así, América Latina fue nombrada por la empresa colonial española como un “lugar vacío”, “lugar de barbarie”, entendidos como condición (Bonilla y Vior, 2009, p. 13).

El reconocimiento identitario, como un único espacio de localización social, desvía la mirada sobre las intersecciones de raza, clase social, sexualidad y género (Crenshaw, 2012 [1991]). En este sentido, me permito una mirada más amplia, pues si queremos construir lugares políticos colectivos para nosotras, precisamos adentrarnos en la “conciencia interseccional” (Crenshaw, 2012 [1991], p. 120). De esta manera, nuestras experiencias en la diáspora y desde la diáspora tienen una cara particular cuando se trata de nosotras, como ya he señalado en los apartados anteriores.

Las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios de Ecuador, México y Colombia han sido protagonistas en denunciar las desigualdades vividas, no sólo en el exterior y en relación a la sociedad dominante blanca, sino también al interior de sus propias

organizaciones sociales, es decir, en relación a sus pueblos, a las interacciones que se construyen con ellas y al lugar que ocupan dentro de los mismos (Méndez, 2009). Esta doble opresión les hace cuestionar su propio valor (Anzaldúa, 2016 [1987]). De allí la lucha colectiva de las mujeres zapatistas en México, quienes han sido un ejemplo de lucha, reconocido y seguido por las propias feministas mexicanas, y otras mujeres feministas racializadas. Estas mujeres politizan el desmantelamiento del colonialismo, pero también del patriarcado como sociedad mexicana y dentro de sus propios pueblos originarios (Méndez, 2009). Las mujeres de pueblos originarios de Ecuador y Colombia también han hecho denuncias de similares características (Méndez, 2009). Ellas ejercen una “doble militancia” (Hernández, 2001 en Méndez, 2009, p. 58), ya que luchan por la igualdad de derechos como mujeres y por la autonomía de sus pueblos. Una situación parecida es la de las mujeres Mapuche feministas, quienes luchan por sus propios derechos, pero se posicionan dentro de nuestro pueblo. Algo que desarrollo más adelante en esta tesis.

Rosas (2015) refiere que los procesos de movilización étnica y social, en Colombia, han generado desplazamientos forzados de las comunidades afrocolombianas en el litoral Pacífico. Así mismo, dentro de las mismas diásporas se reproducen prácticas coloniales de segregación y de competencia por recursos, los que han sido reclamados y disputados a los usurpadores. Una situación parecida es la que enfrentan las mujeres guatemaltecas pertenecientes a pueblos originarios, quienes han sido activas en la lucha armada de 1980 en el marco del ‘movimiento político de los sin tierra’, y donde los pueblos originarios, principalmente, han sido los afectados (Loras, 2012). Ellas, junto a sus pares hombres, fueron expulsadas a las ciudades de México y Estados Unidos. Sólo en 1995, tras la intervención de Las Naciones Unidas, Guatemala propició el retorno de 53.000 personas,

en su mayoría de pueblos originarios (Loras, 2012). No obstante, en el mismo período del retorno, aconteció una masacre propiciada por el propio Estado de Guatemala en contra de estas diásporas. Sin embargo, la lucha prosiguió. Las mujeres lideraron procesos de organización, invitando en especial a sus pares mujeres, en pro de la igualdad de género y la formación política a través de escuelas auto gestionadas (Loras, 2012). Crearon, además, organizaciones tales como el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), entre otras que aportaron a la democratización y participación femenina en pro de la paz (Loras, 2012).

Por su parte, las mujeres Afro-bolivianas afrontan cotidianamente el colonialismo interno, el que se comprende como una re-edición de las condiciones de sujeción. Se trata de “la práctica cotidiana del colonialismo interno” (Ballesteros, 2017, p. 187). Cabe recordar que, la marca y el estigma de estas mujeres acontece en el nombramiento colonial de mano de obra esclavizada, que se construyó sobre ellas y sus pares hombres. Lo Afro no es centro, sino periferia (Ballesteros, 2017). Aun así, estas mujeres promueven diversas formas para construir resistencia. Los cantos y los bailes resultan ser dispositivos de denuncia colonial y de agencia (Ballesteros, 2017). Esto es a lo que Césaire se refirió cuando propuso la descolonización en las dimensiones políticas, epistémicas, ontológicas y culturales de los pueblos (Ballesteros, 2017).

Por otro lado, hemos de reconocer que las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios, y tribales, son las que mayormente viven los problemas de contaminación y degradación del medio ambiente. En este sentido, sus desplazamientos se ven vinculados a la escases de recursos naturales para la subsistencia y para acceder a bienes materiales que permitan dicha equivalencia (Bello y Rangel, 2002). La falta de recursos no acontece como un hecho

natural, sino que se da por la apropiación de recursos desde una óptica capitalista que diferentes Estados, entre ellos Chile y muchos otros en América Latina han incorporado dentro de sus sistemas económicos. De allí que las empresas transnacionales llegan a nuestros territorios, para aprovechar estos recursos en beneficio propio, y en beneficio de los de sus países de procedencia. Estos desequilibrios dan como resultado una opresión de nuestros propios pueblos originarios que desarrollan sistemas económicos de subsistencia, principalmente, en relación a los recursos que la naturaleza nos otorga. De esta manera se rompe el equilibrio en estas relaciones cotidianas. Y así los desplazamientos hacia las zonas urbanas, y la ocupación de empleos precarizados, resultan situaciones cada vez más recurrentes. Aún más en el caso de nosotras.

Si bien, los desplazamientos humanos desde México hacia Estados Unidos guardan tras de sí una serie de desigualdades de violencia y de explotación, especial atención requiere el caso de las mujeres. Gloria Anzaldúa nos sintetiza los sufrimientos adicionales que viven las mujeres mexicanas que deciden cruzar la frontera de forma ilegal. Muchas de ellas pertenecen a pueblos originarios y se encuentran empobrecidas. Sin embargo, quieren alcanzar mejores oportunidades materiales para ellas, para sus hijos, y para sus familias en general. Los coyotes, estos intermediarios que se nutren del sufrimiento mexicano, no sólo sacan ganancias materiales de estas hazañas, sino que, en el caso de las mujeres, éstos las violan, las prostituyen, o bien, las venden a otros coyotes para estos mismos fines (Anzaldúa, 2016 [1987]). La violación de las mujeres sólo es posible de ser sostenida en estructuras sociales que nos definen como focos de opresión (Segato, 2013).

Si las mujeres logran llegar a los Estados Unidos, el temor de ser deportada, la dificultad para hablar el idioma extranjero, y su escasa instrucción, las colocan en una nueva escena

de violencia y explotación por parte de sus empleadores. Así, la “mojada”, la “indocumentada” (Anzaldúa, 2016 [1987], p. 54), vive la doble amenaza, la de ser violentada sexualmente; y, vivir la impotencia de no ser una ciudadana norteamericana con permiso legal, por lo que su impotencia también es física (Anzaldúa, 2016 [1987]). Al respecto, no sólo nuestro trato, sino que el nombramiento que se hace de nosotras, es lo que parece legitimar estas prácticas de violencia. Pero también, desde el nombramiento occidental, hemos sido descritas en función del cuerpo, y los hombres en función de la razón, pero se trata de una razón sin cuerpo (Oyèronke Oyêwùmí, 2017). Es en el cuerpo donde se inscriben las jerarquías, los lugares sociales, y desde allí se imprime el mundo interno, más allá de lo biológico (Oyèronke Oyêwùmí, 2017). Es por ello que, estas formas de comprender y tratar al cuerpo propician un binarismo occidental de mente/cuerpo, y de cuerpo/razón, que niegan historicidades y delimitaciones culturales, impactando a nivel sociopolítico y epistemológico (Oyèronke Oyêwùmí, 2017). Estas dicotomías son las que propician la huida del cuerpo y transforman el deseo en razón, pero se trata de una razón universalista, patriarcal y estática.

Las ideologías y posiciones sociales que las sociedades definen para nosotras, a partir de diversas construcciones sociales, nos devalúan y nos exponen a diversas opresiones, una de ellas, la violencia de género al interior de las propias familias. La denuncia de la violencia social, en general, respecto a violencia de género y la violencia intrafamiliar que acontece, incluso al interior de nuestros propios pueblos, resultan en opresiones que involucran externalidad e interioridad (Crenshaw, 2012 [1991]). La trampa, para las mujeres subalternizadas, es que la pertenencia a pueblos originarios o tribales altamente estigmatizados por la sociedad dominante, hace retroceder a las mujeres en cuanto a

denunciar, a fin de no sumar elementos que acentúen esta situación (Crenshaw, 2012 [1991]). Así mismo, si llegan a develar los hechos de violencia interna, no necesariamente accederán a los apoyos acordes a sus necesidades, pues las condiciones han sido creadas para responder a las mujeres blancas y de la clase elitista (Crenshaw, 2012 [1991]).

Las personas oprimidas hemos enfrentado diversas formas de violencia a lo largo de nuestra historia, pero no nos hemos podido permitir a nosotras develar la impotencia, la ira que provocan las injusticias, y cuando lo hemos hecho, hemos sido profundamente violentadas (Fanon, 2014[1961]). Una de las consecuencias de esta violencia colonial es que se produce una lucha dentro de nuestros propios pueblos oprimidos. Y la peor cara de esta violencia la vivimos nosotras. La ira circula en nuestras comunidades, vamos en contra de nuestras hermanas y hermanos, y en contra de nuestras familias (Fanon, 2014 [1961]). Por eso, y aunque lamentable, dentro de nuestro propio pueblo Mapuche la violencia intrafamiliar ocurre tanto como ocurre en la sociedad chilena. Aunque el marco comprensivo de la misma difiere. Las personas afro-americanas bien saben de ello. Las opresiones experimentadas fuera, no como explicación lineal, sino como elemento precipitante, decanta en la violencia de género (Crenshaw, 2012 [1991]). La paradoja es enorme. El colonizador fomenta nuestras rivalidades y allí el odio es el tesoro colonial (Fanon, 2014[1961]). “La condición del indígena es una neurosis introducida y mantenida por el colono entre los colonizados, *con su consentimiento* [cursiva del autor]” (Fanon, 2014 [1961], p. 17). Se trata de una relación de dependencias mutuas, pues no se puede subordinar si no se tiene a alguien sobre quien hacerlo. Esto tiene un contexto histórico y tiene condiciones que varían en tiempo y espacio.

Conclusión del capítulo:

Nuestros pueblos originarios y tribales hemos visto afectados nuestros procesos de construcción de identidad, género y valoración social. Los procesos diaspóricos van generando diversas transformaciones al respecto. Pero, la distancia geográfica no deriva en una transformación automática de lo vivido y asumido como discursos, prácticas y creencias. Los imaginarios, y relaciones con las comunidades de procedencia, determinan las vinculaciones que se dan en los espacios de llegada de las diásporas, y la continua producción de viejas/nuevas prácticas culturales. Al respecto, Remei Sipi (2018) observa que las mujeres afrodescendientes, en general por el escaso dominio de la lengua de los países de asentamiento, se ven atrapadas en los espacios que sus compañeros pueden ofrecerles. Este hecho, en ocasiones, les lleva a experimentar la violencia de género y la limitación de horizontes de intercambio social, cultural y material. Así, se complejizan sus procesos de re-construcción identitaria y de pertenencia cultural (Valencia, 2014).

No obstante, nuestra situación como mujeres Mapuche, y la de nuestro pueblo, comparte vivencias de exclusión social, territorial, económica, cultural y lingüística comunes a otros pueblos oprimidos en América Latina, siendo la marca común, el colonialismo. Así, Remei Sipi (2018) indica que los procesos de colonización siguen siendo ejercidos desde las mismas metrópolis de siglos atrás. Es decir, los países del Europa y Estados Unidos. De este modo, los desplazamientos no pueden comprenderse sólo desde los ámbitos individuales. Detrás de cada decisión existen elementos sociopolíticos que precipitan estos movimientos, que remiten a la colonización material y cultural de nosotras que vivimos la diáspora, y donde los espacios metropolitanos resultan ser una salida a situaciones de precariedad y opresión (Sipi, 2018).

En este contexto, mi posicionamiento desde la experiencia es central, ya que a partir de ella se construye el devenir colectivo, el devenir de las mujeres Mapuche, de nosotras. Brah, nos recuerda que “las culturas de las diásporas siempre tienen su propia especificidad” (Brah, 2011, p. 127). El sentido de comunidad que las diásporas pueden compartir es relevante en términos políticos, ya que nos capacita para “apreciar lo ‘particular’ dentro de lo ‘universal’, y lo ‘universal’ dentro de lo particular” (Brah, 2011, p. 121). La heterogeneidad y las relaciones de poder por razones de género, clase o sexualidad pueden resultar en abstracciones, sin embargo, dejan sentir los efectos de sus interseccionalidades dentro de las diásporas de diferentes colectivos de mujeres, en función también, de las condiciones y procesos históricos y sociales. Esto lo desarrollaré de manera detallada en el siguiente capítulo. Allí, doy cuenta de nuestra historia de despojos coloniales y de nuestro devenir diaspórico como mujeres Mapuche en el Chile colonial.

CAPÍTULO 3. Historia de la Diáspora Mapuche: ¿tienen lugar las mujeres?

En el capítulo anterior, he presentado las diversas conceptualizaciones y tipologías para comprender la diáspora en diferentes contextos y momentos históricos. Particularmente, me he detenido en el caso de pueblos originarios y afrodescendientes en América Latina, ya sea en sus desplazamientos desde México, Guatemala, Ecuador, Cuba hacia las grandes ciudades en Estados Unidos; como también, en los desplazamientos geográficos de personas desde América Latina hacia Europa. Es importante destacar en nuestro continente , que los movimientos diaspóricos entre países de América Latina son cada vez más recurrentes, dado los procesos de crisis económicas experimentadas por países del continente europeo . Y que, en los Estados Unidos operan exclusiones sociales particularmente hacia las personas provenientes de países de América Latina, asociadas a la clase social, raza y lógicas capitalistas de acumulación.

También, que las diásporas afrodescendientes y de pueblos originarios de América Latina muestran la continuidad colonial y su imbricación con el proyecto capitalista. De ahí que los ámbitos laborales para los hombres de pueblos originarios y afrodescendientes generalmente estén asociados al servicio y la construcción; mientras que las mujeres se ejercen en ámbito del trabajo doméstico. Lo que no resulta casual, pues la servidumbre ha sido construida como un hecho natural desde la implementación de los procesos de conquista (Santos-Herceg, 2010). Esta expresión del colonialismo ha dado como resultado el empobrecimiento sostenido de nuestros pueblos originarios y pueblos tribales, hemos necesitado desplazarnos, inclusive, fuera de nuestros países para obtener un trabajo que nos permita la mantención de nosotras mismas y de nuestras familias. No obstante, el

colonialismo no resulta ser una empresa a cargo únicamente de las potencias europeas y norteamericanas, sino que ha dado paso a la producción del colonialismo interno desde sus primeras etapas y ha continuado en la época contemporánea.

La propia conformación del Estado chileno es una continuidad colonial, como veremos a lo largo de este apartado, seguimos siendo centro de propuestas de blanqueamiento y domesticación a través de prácticas integracionistas que buscan estrechar nuestra diversidad social y cultural. Mientras que nuestras demandas por mejoras de condiciones materiales, devoluciones de tierras usurpadas, derecho a la autonomía y autodeterminación son deudas estatales no saldadas hasta hoy. Además, como pueblo Mapuche observamos como *folklorizan* nuestras expresiones culturales como la vestimenta, la lengua, gastronomía, textilera y otras expresiones artísticas propias. Pero se nos niegan las actorías políticas, el reconocimiento constitucional, el lugar para nuestras epistemologías, el lugar de nuestras autoridades y nuestras institucionalidades. Incluso, resultan amenazantes frente a un Estado que “legaliza el despojo” (Marimán, 2006, p.125).

Para dar cuenta de la complejidad de estos procesos se precisa de la historia, pues las sociedades no pueden comprenderse sin la historia que las atraviesa (Foerster, 2009). De este modo, precisamos una y otra vez revisar los procesos que dieron paso a la instalación de una empresa colonial que fue diseñada e implementada en la conquista española a través de prácticas discursivas de violencia, despojo y minusvaloración de nuestros pueblos originarios (Todorov, 2003; Van Dijk, 2007). Una empresa que propició la construcción de un lugar de inferioridad para nosotras (Hall 2003b; Fanon, 2016). La que además del establecimiento de rutas de comercio y extracción de materias primas para el enriquecimiento de Europa, al uso de la fuerza y el trabajo por medio de la esclavitud

(Dabove y Jáuregui, 2003). También, produjeron procesos de dominio a nivel ontológico y epistemológico.

La colonización que atravesó a nuestros pueblos originarios y afrodescendientes derivó en la dificultad de establecer un nombramiento propio y un lugar coherente de organización, desarticulándonos ontológica, epistemológica y materialmente en cuanto a posibilidades de existencia, pensamiento y de vida. Tensionó nuestras existencias al establecer divisiones entre lo privado y lo público (Boitano, 2015), donde lo privado nos remite a nuestra territorialidad, localidad, mientras que lo público implica la escena política, un espacio que los conquistadores definieron como lugares administrados por sí mismos y para sí mismos. A través de la creación de estos espacios, pueden ser coherente en su vida pública y privada, además, pueden nombrar y elegir quien es ese *Otro/a*, indígena, subalterno/a, subordinado/a y el mundo (Boitano, 2015).

El nombramiento fue un recurso para la empresa de dominio emprendida por los españoles, ya que el nombramiento cimienta las bases para la apropiación de la *Otredad* (Santos-Herceg, 2010). Por ejemplo, una lengua que se traduce en oficial en un determinado contexto permite el establecimiento de categorías, define una forma de nombrar el mundo y constituye autoridad (Bourdieu, 2008). El lenguaje funde y define la identidad, la cual responde a un entramado de simbolismos (Butler, 2002). En este escenario la/el *Otra/o* queda excluido al desconocer el idioma de lo público y los rituales asociados a la institucionalidad estatal y social.

La incoherencia entre el mundo privado y el mundo público, el mundo de las palabras y los símbolos (Boitano, 2015) deriva en que nosotras habitamos en una situación donde es

imposible de hacer coincidir estos espacios, ya que se produce la necesidad de ocultar lo que es menospreciado. Así, las rupturas de identidad han sido construidas en este marco colonial y su persistencia se constituye en un dispositivo de poder celosamente cuidado para la explotación de unas/os sobre otras/os (Césaire, 2006; Said, 1990).

Precisamente, los nombramientos sirven para establecer justificaciones en relación con el dominio europeo, permiten una definición de la otredad en forma de carencia y salvajismo, cuyo paso siguiente, como proceso natural sea la colonización (Said, 1990). Ahora estas epistemologías coloniales no operan con el ánimo de incidir en las prácticas discursivas de los europeos, sino que su intención es sentar las bases para que seamos las propias colonizadas quienes asumamos de forma paulatina el dominio como un proceso al cual es imposible resistir (Fanon, 2009 [1952]; Said, 1990).

Estos procesos serán abordados a lo largo de este capítulo, pues su objetivo es presentar los antecedentes que sustentan la diáspora Mapuche, entendida como una expresión del colonialismo vigente en Chile. Presentaré tres dimensiones, la primera plantea los procesos socio históricos y políticos de la colonización, señalaré el modo en que fue instaurado como proyecto modernizador desde la conquista española y continua actualización a lo largo de la historia del Estado chileno.

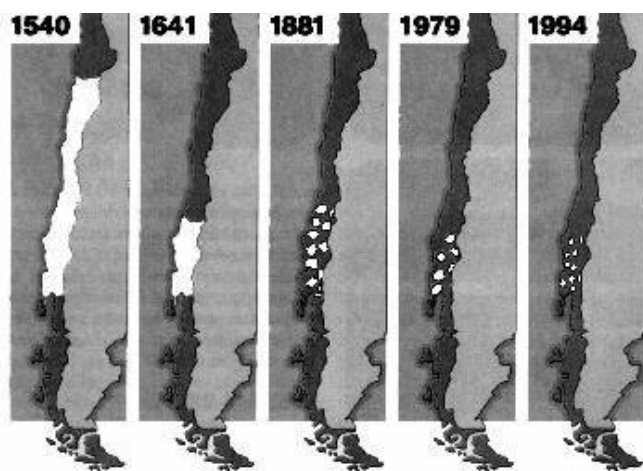
La segunda dimensión es la diáspora Mapuche propiamente tal, suscitada desde los despojos territoriales y políticos que emprende el Estado chileno, que se han realizado continuamente a través de la campaña militar, y que comenzaron con la llamada a modo de eufemismo, ‘Pacificación de La Araucanía’, cuyo fin ha sido el genocidio, el despojo y apropiación del territorio mapuche. La tercera dimensión la he destinado a visibilizar los

procesos que involucran las identidades mapuche y de género de las mujeres en la salida de su territorio histórico, *Wallmapu*, para habitar la *fñta warria*, la gran ciudad de Santiago y luego, su retorno.

3.1. Los procesos sociohistóricos de la colonización del pueblo Mapuche hasta los primeros años de la República chilena

El nombramiento de la diáspora Mapuche, según Antileo (2012), comienza a inicios del siglo XXI, se desprende de una trayectoria investigativa de más de veinte años, principalmente emprendida desde investigadoras/es mapuche. Trata, ante todo, de

Figura 2. Proceso de pérdida del territorio mapuche



Fuente: Duquesnoy (2011).

visibilizar una política, social y cultural que expresa en términos concretos los efectos de un proyecto colonial instalado en Chile desde la época de la conquista española, que se reactualiza continuamente (Ancán y Calfío, 1999; Marimán, 2006; Antileo, 2012; Alvarado, 2016). En este sentido, daré cuenta de los procesos sociohistóricos y políticos de la colonización de nuestro pueblo

Mapuche, pues su diáspora no puede comprenderse sin la historia que la atraviesa.

Nuestro pueblo, es un pueblo originario sobreviviente y resistente frente a la conquista española. Tal como plantea Marimán (2012) y se observa la imagen N° 1 (Duquesnoy,

2011), ocupábamos en la época pre-hispánica el territorio que va desde el río Choapa por el norte hasta la Isla de Chiloé por el sur. Lo cual quedó registrado en las crónicas del Jesuita Luis de Valdivia (Barros Arana, 2000, p. 48 en Millalén, 2006) al señalar el lenguaje que se hablaba en este territorio:

“En todo Chile no hai [sic] más desta [sic] lengua que corre de la ciudad de Coquimbo y sus términos, hasta las islas de Chiloé y más adelante, por espacio de casi cuatrocientas leguas de norte a sur”

Tempranamente, el cronista español Jerónimo de Vivar, contemporáneo del primer gobernador español Pedro de Valdivia en pleno siglo XVI, realizó una clasificación del pueblo Mapuche acorde a su ubicación geográfica, bautizó a la gente del norte como los *Puelche*; a la gente del mar como *Los Lafkenche* y la gente del sur recibió el nombre de *Willeche* (Millalén, 2006). También, se les denominó como *Los Pikunche* o “gente del norte”, a las tribus que ocupaban los territorios del actual norte y centro de Chile; *Los Promaucaes* o “enemigo salvaje” en quechua, se les llamó a las comunidades que habitaban la zona de lo que fue bautizado como Santiago hasta Río Maule en el centro-sur; también estaban *Los Araucanos*, como se les llamó al conjunto de pueblos que se ubicaban entre los ríos Itata y Toltén en el sur; y por último, estaban los *Huilliches* o “gente del sur”, como se les llamaban a mapuche que se ubicaban más al sur, entre los ríos Toltén hasta Reloncaví (Guevara, 1925 en Boccara, 2007, p. 15).

Al mismo tiempo que éramos clasificados, nuestro pueblo Mapuche utilizaba como estrategia de diferenciación frente a los invasores el nombrarse a sí mismo como “*Reche*”, que significa “gente de verdad” “gente auténtica” o “gente del país” (Zapater, 1981 en

Boccaro, 2007, p. 19). Sin embargo, fue recién tras un escrito de Abate Molinaque en el año 1795, que los españoles nos bautizaron como “araucanos”; si bien se reconoce su procedencia, es un término que se ha convertido genérico hasta la actualidad; del mismo modo que la denominación “mapuche” que significa “gente de la tierra”, es el término que acuñamos para nombrarnos, que tomó fuerza y se usó de manera generalizada a partir del siglo XIX (Zavala, 2008, p. 23).

Más allá de estas denominaciones, es importante señalar algunas características relevantes de nuestra organización social y política, antes de abordar los procesos históricos. Nuestro pueblo Mapuche tenía una estructura social basada en lazos de parentesco patrilineal y patrilocal antes de la conquista española, siendo su unidad fundamental el *lof*. Este no responde a un gobierno centralizado y su autonomía es de carácter local, cuenta con estructuras sociopolíticas conformadas por liderazgos pequeños vinculados a estas relaciones de parentesco (Zavala, 2008); donde el o la *longko* es la autoridad o cacique del *lof*. Contrapuesto a las cualidades de la monarquía europea o los grandes imperios de otros pueblos de América. Además, los valores centrales que guían nuestra existencia son la reciprocidad, la redistribución, la igualdad y horizontalidad, lo cual permite un sentido de colectividad (Marimán, 2006).

Un sentido de colectividad que se ha reflejado en sus medios de producción. La subsistencia basada en la agricultura, la ganadería menor, la pesca y la caza que respeta los ciclos naturales de la tierra, los bosques y los animales, respeto que en lengua mapuche recibe el nombre de *fillke mognen* (Marimán, 2006, p. 58). Un sentido que no se relaciona con la acumulación, sino que con la subsistencia (Boccaro, 2007). Un sentido que se vive hasta la actualidad a través de los *trafkintii*, que son intercambios de productos que se

realizan cotidianamente entre mapuche pertenecientes a diversos territorios, como zonas montañosas, mar, entre otros (Marimán, 2012). Como también, los *mingako*, que son los intercambios de trabajo y apoyo material.

La educación, la salud y la justicia son aspectos importantes de destacar en la organización de nuestro pueblo Mapuche. Respecto a la educación, los principales agentes han sido los *laku, kuku*, -abuelos paternos-, *cheksi, chuchu*, -abuelos maternos, *füta*, -hombre anciano-, *kushe*, -mujer anciana-, como tías, tíos, otras personas mayores de la familia o del *lof*. Sus enseñanzas se han realizado a través de los *epew* -las narraciones de historia con uso de animales y sentido de formación valórica-, los *üil* -los cantos con contenido educativo sobre el cuerpo, las costumbres, la historia-, los *nütram* -los relatos de hechos reales para ejemplificar valores y memoria histórica-, entre otras formas. Además, son procesos de aprendizaje que se dan en instancias colectivas asociadas a ceremonias, tales como los *ngillatün*, los *llellipün*, los *wetri pantü* (Millalén, 2006). En cuanto a la salud, la *machi* es la agente principal en esta materia y autoridad en su comunidad. Ella busca el bienestar en las ceremonias colectivas y es la conocedora de las hierbas medicinales, de sus usos y de la espiritualidad para acompañar el desarrollo, nacimiento y puerperio (Millalén, 2006). En tanto, la justicia también ha sido implementada como institución, siendo sus actores centrales: el o la *longko*, el o la *kimche*, que es persona sabia del conocimiento mapuche- y *werken* -persona de confianza del o la *longko*, encargada de transmitir noticias y facilitar la relación con otros *lof*- (Millalén, 2006), quienes, por medio de los *trawün*, o los *malon*, resolvían las sanciones y acuerdos, en conjunto con otras y otros actores colectivos (Marimán, 2006).

El sistema de creencias de nuestro pueblo Mapuche consta de una religiosidad propia, los “*Ngen*”, dueños y protectores de las aguas, los mares, la tierra, el sol, los volcanes, entre otros. En el marco de esta creencia, frente a una familia concebimos el origen del pueblo y sus diversas representaciones en el espacio terrenal, la que está compuesta por un hombre anciano, una mujer anciana, una mujer y un hombre jóvenes (Marimán, 2006, 2012). La particularidad en esta forma de estructurar la existencia y las prácticas discursivas corresponde al lugar que asumen la edad y la experiencia como dote de sabiduría. Lo que se puede observar en las ceremonias mapuche, los *ngillatün*, hablaré acá desde mi *lof*, para ejemplificar. Son las personas ancianas quienes guían a las nuevas generaciones en la organización y ejecución de la ceremonia. En muchas ocasiones es coincidente con que tienen cargos o linaje, lo cual les dota de ese poder. Así, la edad refiere a un estatus social de sabiduría y autoridad (Marimán, 2012).

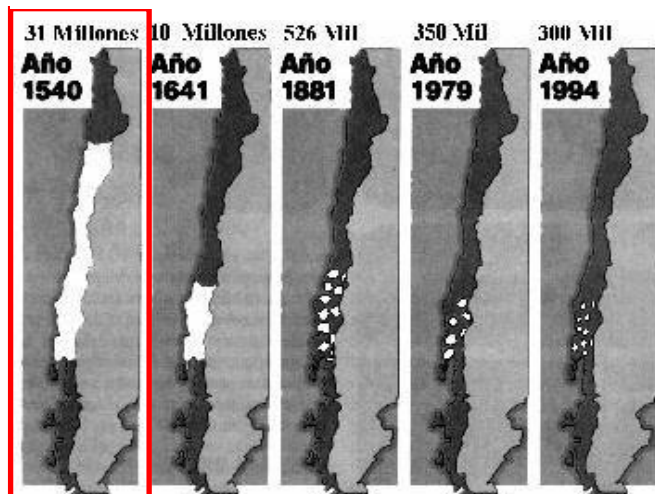
La relevancia de la familia se aprecia en la solidaridad económica y de afectos que favorecían estrechos vínculos, que tuvo un importante rol en el período de la invasión de los españoles y la guerra pues estas prácticas complejizaron las posibilidades de dividir a nuestro pueblo (Boccará, 2007). La tía llama *coñi* a su sobrina, que significa hija. La hermana del padre adquiere la misma categoría que la madre, por lo que las tías y los tíos tienen una importancia central en la vida de niñas y niños mapuche. Respecto a la poligamia, generalmente estas uniones se hacían con las hermanas, de modo que las relaciones entre ellas eran generalmente estrechas. En caso de enviudar una mujer, ésta recibe protección por parte del cuñado, lo que se conceptualiza como *levirato* (Boccará, 2007).

Si bien, estas características de nuestro pueblo han sufrido transformaciones de acuerdo con los procesos sociohistóricos y políticos que hemos vivido, aún persisten aspectos valóricos, prácticas y creencias mapuche a pesar de la colonización (Millalén, 2006).

3.1.1. Los primeros años de la invasión colonial y la resistencia mapuche

Tal como señalamos anteriormente, nuestro pueblo a la llegada de los conquistadores en el

Figura 3. Proceso de pérdida del territorio mapuche



Fuente: Duquesnoy (2011).

año 1536 extendía su territorio e influencia cultural y lingüística en el norte, centro y sur de lo que actualmente es Chile (Marimán, 2006; Zavala, 2008). Y mantenía contactos e intercambios con otros pueblos originarios andinos y los que residían en las Pampas, la Patagonia o canales australes (Marimán, 2006).

La resistencia a la invasión colonial ofrecida por Los *pikunche* en el norte no fue suficiente para detener el avance de los españoles hacia la zona central. Estos hechos contribuyeron a que Pedro de Valdivia fundara la ciudad de Santiago de Nueva Extremadura en el año 1541. Los mapuche que habitaban allí, pese al sometimiento y al mestizaje hacían resistencia pero no lograron frenar el avance militar hacia el sur (Marimán, 2006).

Una de las estrategias que se utilizaron para dominar a nuestro pueblo fue la construcción de ciudades. España asume modelos romanos y musulmanes para plantear la idea de la

ciudad como sagrada, como “ciudad de Dios” (Guerra, 2014, p. 18). La ciudad entonces es en sí un acto imperial, puesto que brinda la posibilidad de centralizar la empresa de conquista y desde allí controlar el territorio y a las personas. El Rey Fernando I ordena construir ciudades en América para hacer visible la figura del Rey a partir del año 1513. Prosiguió con esta idea el Rey Carlos V en el año 1521 y lo mismo hizo el Rey Felipe II a través de títulos denominados “Ordenanzas de Descubrimiento, Nueva Población y Pacificación de las Indias” en el año 1573 (Guerra, 2014, p.19).

En este primer período de invasión, Pedro de Valdivia implementó con variantes el proceso de asentamiento utilizado en México y Perú, que consistía en la posesión del mayor territorio posible para la fundación de ciudades-fortalezas en medio de zonas que poseían una población autóctona. Las ciudades eran una expresión material del proceso de colonización, estos centros urbanos precarios en sus orígenes se transformaron en la principal herramienta de expansión al permitir acceder a la mano de obra y los recursos naturales disponibles (Guerra, 2014). Además, eran el asentamiento administrativo desde donde se realiza la comercialización y el traslado de materias primas hacia Europa. También, es un símbolo del patriarcado, ya que el ritual previo a la fundación de una ciudad era arrancar a puñados la hierba y la tierra, enterrar tres veces la espada, mostrar la espada simulando un enfrentamiento y desafiando verbalmente a quienes se opongan a la conquista (Guerra, 2014).

La estructura de la ciudad se basó en la construcción de una iglesia junto a la plaza en el centro de la urbe, donde se ejecutaba a guerreros opositores a la conquista y donde sus cuerpos desmembrados eran exhibidos en picotas y en la horca. Dependiendo de la importancia de estos guerreros, la cabeza se exhibía en la principal ciudad, y el resto de las

partes del cuerpo en ciudades de alrededor, a fin de amedrentar a futuros opositores. De este modo, el poder terrenal y celestial se encontraban visibles en un mismo espacio (Guerra, 2014).

Sin embargo, estas ciudades se convirtieron para el pueblo Mapuche en los principales blancos de aniquilación. No fue casualidad que la ciudad de Santiago y actual capital de Chile fuera destruida numerosas veces por nuestros guerreros. La imprevista arremetida en contra las ciudades fue un elemento de la relación bélica de nuestra gente, como también, la construcción, fundación y refundación de sus ciudades por parte de los españoles (Guerra, 2014).

Uno de los hitos del proceso de resistencia mapuche de este período, fue el asesinato del primer gobernador Pedro de Valdivia en su proceso de conquista y colonización del Chile en el año 1553. Luego de dicho golpe, el segundo gobernador impuso crueles actos para amedrentar la oposición mapuche, tales como cortes de nariz, pies y brazos. Sin embargo, ello no impide que la defensa mapuche continuara a través de los habitantes del territorio sur, comprendido entre el río Biobío hasta la actual ciudad de Osorno (Boccará, 2007).

Los cronistas españoles notificaban a la Corona Española sobre los enfrentamientos bélicos con nuestro pueblo y sus dificultades para dominarnos y hacerse con nuestro territorio. Las dificultades estribaban en la ausencia de un Dios omnipresente, por lo cual las acciones de evangelización no daban los resultados esperados. Así mismo, nuestra gente desconocía y deslegitimaba el poder centralizado. A cambio contaban con diferentes autoridades de forma independiente, lo cual hacía escurridiza las posibilidades de negociación frente a la representación de un Rey terrenal, un jefe (Boccará, 2007). La doble ausencia de poder

terrenal y celestial hacía imposible imponer leyes y establecer castigos para el dominio, haciendo inestable la conquista (Boccaro, 2007).

Avanzados 40 años de intentos de dominio español, en una carta escrita por Martín García de Loyola, que intentó explicar las razones del fracaso a la Corona Española. Las estrategias de guerra mapuche, su alta dispersión geográfica, hacían casi imposible controlar los ataques por parte del ejército español. Los ataques eran realizados principalmente por cuadrillas, para agotar al enemigo (Boccaro, 2007). La elección de sus representantes de guerra no era por linaje, sino por valentía y fuerza, así disponían de diferentes relevos en caso de muertes de sus líderes en las batallas, según nos explica Boccaro (2007). Dentro de sus preferencias estuvieron las luchas cuerpo a cuerpo, lo cual les permitía deshacer las filas enemigas, ya que eran fuertes físicamente. Esa fuerza la alcanzaban, tras duros preparativos, que incluían privación de comida y agua, de tal forma que la carencia de estos elementos les hacía diestros en la sobrevivencia con cualquier elemento que la naturaleza les pudiese dar (Boccaro, 2007). Es así como la multitud de redes cambiantes “auto o multicéfalas”, diversidad de mecanismos políticos, sociales, territoriales, jurídicos y económicos, generaron gran dificultad para alcanzar un conocimiento acabado de nuestro pueblo por parte de los conquistadores españoles (Boccaro, 2007, p.32).

Así también las estrategias de organización familiar, eran coincidentes con las estrategias de organización en la guerra. El hecho de ser un pueblo polígamo implicaba organizaciones propias llamadas “*rukache*”, -un *ülmen* o cacique principal con más de dos esposas provenientes de diferentes *lof*-, lo cual favoreció los sistemas de cooperación de fuerzas y armas para enfrentar a los españoles, ya que en una sola noche podían reunir sobre

doscientos guerreros (Boccaro, 2007, p. 33). Es lo que se conoce como organización sociopolítica mapuche llamada *rewe*, -articulación de varios *lof* por medio de los matrimonios o *mafiün-* (Millalén, 2006), que opera como mecanismo de protección económica, política y material por medio de un vínculo familiar denominado *reyñma* (Millalén, 2006).

Otra de las cualidades relevadas por cronistas españoles fue la falta de temor a la muerte que observaban cuando torturaban o asesinaban a nuestros guerreros mapuche. Las muestras de dolor eran símbolos de derrota y se ocultaban frente a los españoles, pues esta forma de morir era símbolo de orgullo y dignidad (Goicovic, 2003).

Las mujeres Mapuche también se involucraron en enfrentamientos con los españoles, en el campo de batalla junto a niñas y niños, a fin de aumentar el número frente a los enemigos (Ovalle, op. cit. (T I), P. 163, en Goicovic, 2003, p. 170): “*son las mujeres tan varoniles, que tal vez, cuando importa y hay falta de hombres, toman las armas, como si lo fueran*”. Además, requirieron defenderse de las malocas o ataques que realizaban los españoles a las casas de estas mujeres. Al respecto, una crónica del Jesuita Rosales:

Y hartas experiencias tienen los soldados españoles del valor y arresto de estas indias, que muchas veces han llegado a maloquear a sus ranchos, y hallándose ellas solas, sin hombre ninguno que las defendiese, han tomado las armas de sus maridos y defendídose con valentía y esfuerzo, y lo que más es, con solos palos y los instrumentos de sus telares han molido a palos a los soldados y puéstolos en huida (en Goicovic, 2003, p. 170).

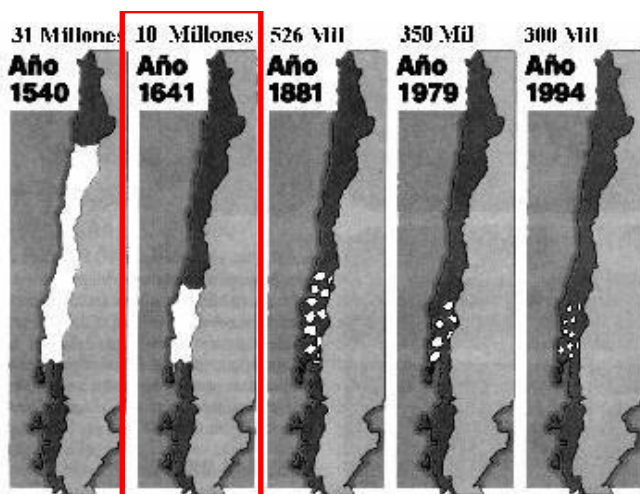
Nuestra gente al capturar a los españoles llevaba a cabo rituales tales como comer el corazón latiente del enemigo. Eran los principales líderes de guerra mapuche y autoridades

que lo comían como símbolo de apropiación de las cualidades guerreras del soldado español y como forma de impedir su viaje a la otra vida (Goicovic, 2003). También, las autoridades mapuche utilizaban los cráneos de soldados españoles como recipiente para beber, como una estrategia para detener la continuidad de una lucha extraterrenal. La creencia mapuche fue que la lucha continúa aún después de la muerte y quedarse con partes del enemigo evitaría esta posibilidad y debilitaría la fuerza española (Boccará, 2007).

3.1.2. La frontera: tiempos de autonomía territorial, pero no de paz

Pese a las estrategias utilizadas por el ejército español en contra del nuestro pueblo, nos transformamos en un enemigo escurridizo, que no lograron derrotar (Marimán, 2012; Boccará 2007; Zavala 2008). Esta resistencia obligó a la Corona española a reconocer

Figura 4. Proceso de pérdida del territorio mapuche



Fuente: Duquesnoy (2011).

2008).

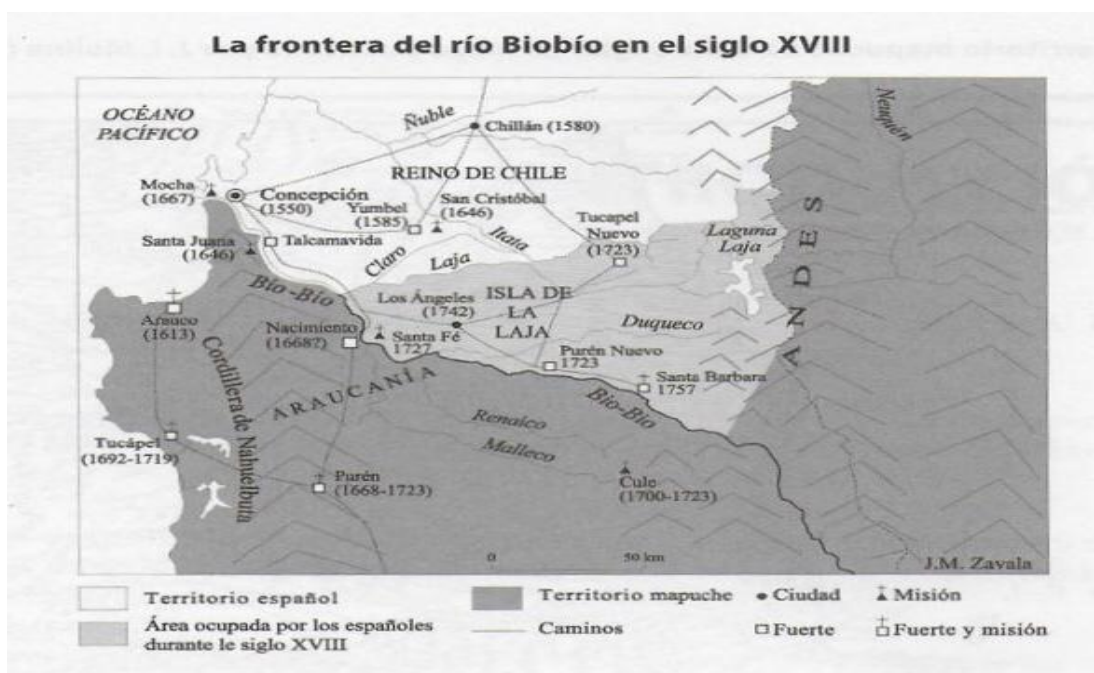
nuestra autonomía territorial y sociopolítica a través del Parlamento de Quilín en el año 1641, que impedía asentamientos españoles al sur del Río Biobío y el reconocimiento 10 millones de hectáreas como territorio mapuche que se ubicaba desde el del Río BíoBio hasta la Isla de Chiloé. Posicionándose este río como frontera entre españoles y mapuche (Pichinao 2012; Zavala,

El Parlamento fue una institución interétnica constituida por españoles y mapuches que se mantuvo vigente hasta comienzos del siglo XIX (Marimán, 2006). Sin embargo, los conflictos no cesaron y prosiguió la empresa de esclavitud, como también la misión evangelizadora e integracionista de los españoles (Zavala, 2008). A la vez, permitió el establecimiento de una relación diplomática con la colonia española y vivir autónomamente por cerca de doscientos años (Zavala, 2008). De hecho, varios elementos, símbolos y estructura del Parlamento persisten en las actuales ceremonias colectivas religiosas mapuche llamadas *ngillatün*³ (Zavala, 2008).

Los parlamentos fueron continuos. En el último, realizado en el año 1803, participaron más de doscientos treinta *longkos* que representaban a los distintos territorios geográficos e identitarios mapuche, allí acordaron asuntos relativos a las misiones evangelizadoras, el comercio y tránsito entre diferentes naciones y el sostenimiento de la paz (Marimán, 2006). A continuación, podemos observar un mapa que ejemplifica los alcances de las negociaciones colectivas mapuche, y su autonomía territorial en el siglo XVII y XVIII:

³ El fin de los *ngillatün* es el fortalecimiento de las relaciones internas de un *lof*, el fortalecimiento de nuestras creencias y prácticas de religiosidad mapuche, y el vínculo de hermandad, *reymagnen* con otros *lof*.

Figura 5. La frontera del río Biobío en el siglo XVIII



Fuente: Zavala, (2008)

En el mapa elaborado por Zavala (2008), podemos apreciar que la Frontera que se estableció entre españoles y mapuche, brindó la posibilidad de administrar tierras que iban desde la zona centro sur de Chile hasta los confines de la Patagonia e involucró los océanos Atlántico y Pacífico, es decir, actuales territorios de Chile y Argentina (Marimán, 2006).

Sin embargo, se ha sobredimensionado que el establecimiento de esta frontera permitiera un proceso de paz entre nuestro pueblo y los españoles. Por eso Boccara (2007) expone que diversos sesgos investigativos han llevado a afirmar que el período de guerra entre españoles y mapuche tuvo lugar entre los años 1545 y 1655 y que el período que va desde 1656 hasta 1883 constituye un período de paz. Este autor establece que aquello es falso, ya que el segundo período más bien debe definirse como un período colonial polimorfo que

difiere del anterior porque su búsqueda no es la integración-explotación, sino la asimilación-civilización. Pues, se mantuvieron los enfrentamientos bélicos entre mapuche y españoles, no obstante, las que adquieren mayor protagonismo son las instituciones que perseguían la evangelización, aculturación y normalización jurídica, política y comercial, como el mismo Parlamento o las escuelas de indios. Se trata de una “Guerra Defensiva” (Millalén, 2006, p. 29).

Este período muestra la derrota española en su empresa de conquista bélica, pero insiste en sus esfuerzos por dominar a nuestro pueblo Mapuche por medio de la sumisión (Boccará, 2007; Zavala, 2008). Esto no implicó la interrupción de la esclavitud y la encomienda como empresas explotadoras de la mano de obra, las que estuvieron presentes como instituciones coloniales (Zavala, 2008). Como tampoco, el cese de sus actos de violencia a través del robo de ganado y productos agrícolas mapuche, la violación de las mujeres y los raptos de niñas, niños y mujeres para esclavizarlos (Boccará, 2007; Zavala, 2008).

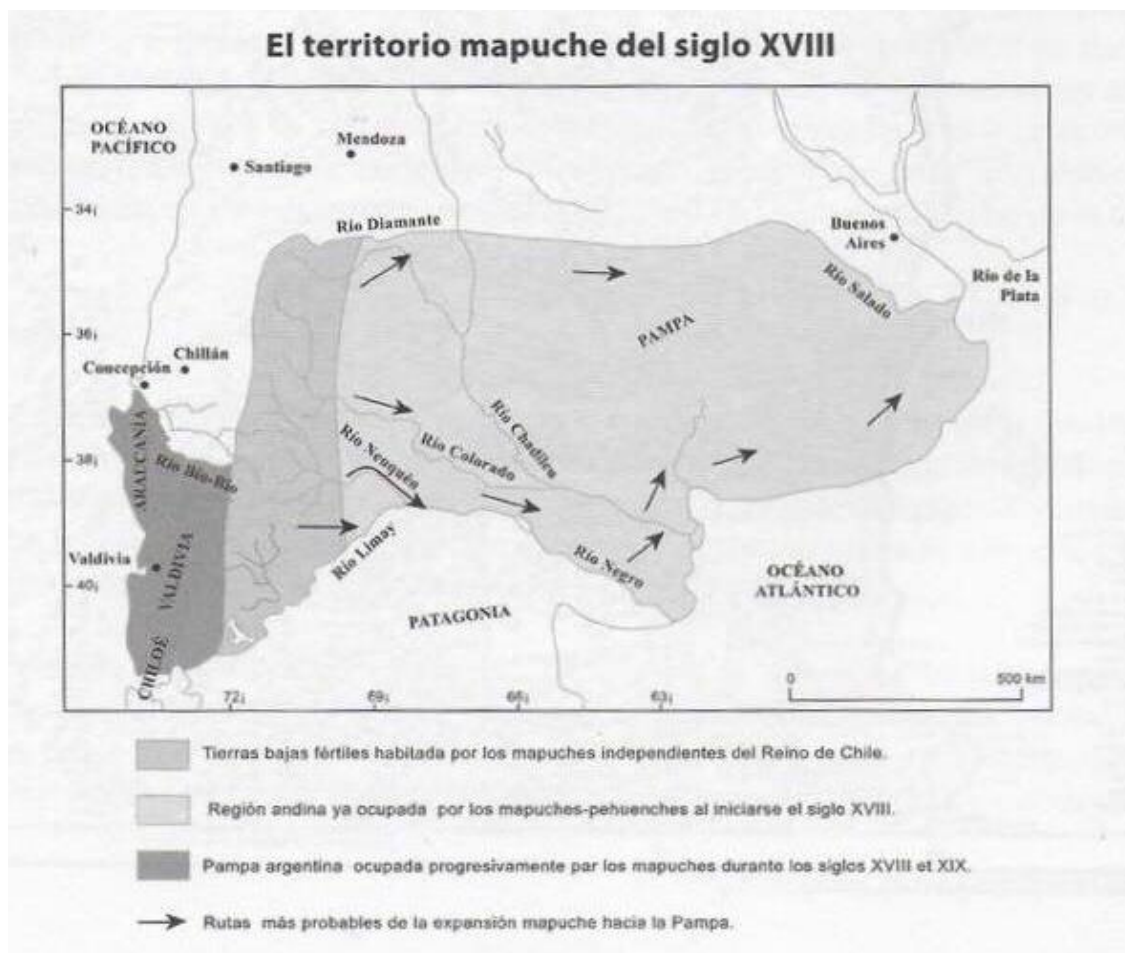
En el siglo XVIII, los españoles intentaron agrupar al pueblo Mapuche en ciudades con el fin de favorecer una asimilación más efectiva, recibiendo como respuesta las rebeliones mapuche de los años 1723, 1764 y 1766 (Boccará, 2007). Allí las negociaciones políticas por medio de los parlamentos dieron paso a un despliegue político mayor de nuestro pueblo (Zavala, 2008).

Sin embargo, la idea de la asimilación de una cultura superior y el blanqueamiento por parte de las nuevas instituciones no fue real, más bien, fueron discursos coloniales originados a partir del período republicano chileno y reproducidos por historiadores que han negado la violencia hacia el pueblo Mapuche, como es el caso de Sergio Villalobos y

otros investigadores fronterizos que han exaltado identidades mestizas inclinadas a lo europeo (Boccaro, 2007). Más bien, convendría hablar de “mestizaje unilateral”, ya que la imposición de una cultura sobre otra estuvo en el centro de las ideologías y prácticas integracionistas españolas (Boccaro, 2007, p. 224). Así, nuestro pueblo Mapuche en diferentes períodos históricos debió adaptarse y transformar sus estructuras y organizaciones de su mundo cotidiano para hacer frente a la presión integradora de parte de los españoles.

Una de estas transformaciones se relaciona con los intercambios materiales que se desarrollaron en la frontera del Biobío entre españoles, criollos, hacendados, militares y misioneros. Estos fueron fructíferos en el período de la autonomía territorial mapuche en

Figura 6. El territorio mapuche del siglo XVIII



Fuente: Zavala, J. M. (2008)

los siglos XVII y XVIII; principalmente a través de la ganadería, la caza, la recolección y el comercio del metal de la plata, el cuero y la textilera mapuche (Marimán, 2006). Así, nuestro pueblo a través de estos intercambios se constituyó en una sociedad fronteriza (Caniuqueo, 2009), a la vez, la apropiación de elementos nuevos que mejoraron sus condiciones materiales y políticas. Como nos indica Brah: “El proceso de construcción

cultural es, en parte, un proceso de transformación cultural". No obstante, *"las reiteraciones, rechazos o modificaciones de las instituciones afuerinas heredadas o apropiadas son las que definen una cualidad cultural particular* (2011, p. 42). Nuestro pueblo en este caso, tomó préstamos españoles, pero le dio un significado y una forma propia. Así como los españoles se nutrieron del conocimiento y prácticas mapuche, como lo fue el caso de los Parlamentos a nivel político y los intercambios a nivel comercial (Zavala, 2008).

En estos tiempos de abundancia en nuestro territorio mapuche, crecía el deseo de apropiación por parte de los criollos, descendientes de españoles nacidos en Chile, latifundistas y mestizos chilenos. Estos intereses eran de orden político y comercial, dado el pago de impuestos a España, además, que la Independencia de la corona española permitiría que esos recursos quedasen en manos de las elites chilenas (Marimán, 2006). Así comienza a construirse el proceso de emancipación de las colonias, inspirados en la Revolución Francesa. También por los continuos intercambios por educación y viajes de los criollos chilenos con Europa (Marimán, 2006).

3.1.3. Los primeros años de la República de Chile

Cuando los criollos chilenos buscaron alcanzar la independencia de España, obligaron a mestizos, negros y mapuche a formar parte del ejército liberador y sumarse a las nuevas reglas en la escena republicana a inicios del siglo XIX (Marimán, 2006). El proyecto que rige en adelante se caracteriza por la creación de un Estado Nación mono cultural en términos lingüísticos, religioso y jurídico, institucionalizando el disciplinamiento para nuestro pueblo Mapuche (Caniuqueo, 2009; Marimán, 2006, 2019; Nahuelpán, 2012). Estas

estructuras jerarquizaron las clases sociales y rigidizaron las fronteras raciales, de modo que los criollos fueron la elite que dirigió al país. Los mestizos ocuparon los siguientes escalafones.

Nuestros pueblos originarios, los pueblos tribales y afrodescendientes quedaron sin ninguna visibilidad y participación política, quienes en su trayectoria de esclavitud no eran vistos más que como servidumbre (Marimán, 2006). Una de las repercusiones inmediatas fue establecida por el Gobernador O'Higgins al obligar al pueblo Mapuche a ceder tierras a latifundistas, no respetando el carácter soberano de nuestro pueblo (Marimán, 2006).

La nueva República chilena persigue el paradigma de desarrollo progresista occidental cimentado por las élites que formaron su constitución (Cabrera, 2016), admite una ciudadanía formal uniforme, pero que se distancia de las necesidades de los pueblos originarios y de las mujeres, ya que les limita en su enunciabilidad (Ramm, 2015). Para ello, desarrolló diferentes estrategias comunicacionales para cimentar estereotipos racistas respecto a nosotras en la sociedad chilena. Esto, sin embargo, nos dice Marimán (2006) fue contrapuesto por investigadores polacos, norteamericanos, argentinos y chilenos, quienes fueron describiendo que nuestro pueblo Mapuche se encontraba altamente organizado en el manejo de los recursos de agricultura, ganadería y productos del mar, principalmente la sal.

También, dieron cuenta de que nuestro pueblo Mapuche se ha caracterizado por ser una sociedad que responde a estrategias de oralidad para resolver asuntos políticos, de allí la confianza en las instituciones políticas como los Parlamentos. Los que, a pesar de los vaivenes, brindaron resultados con los españoles (Marimán, 2006). Uno de los primeros acuerdos de paz llevados a cabo luego de la Independencia de España entre los

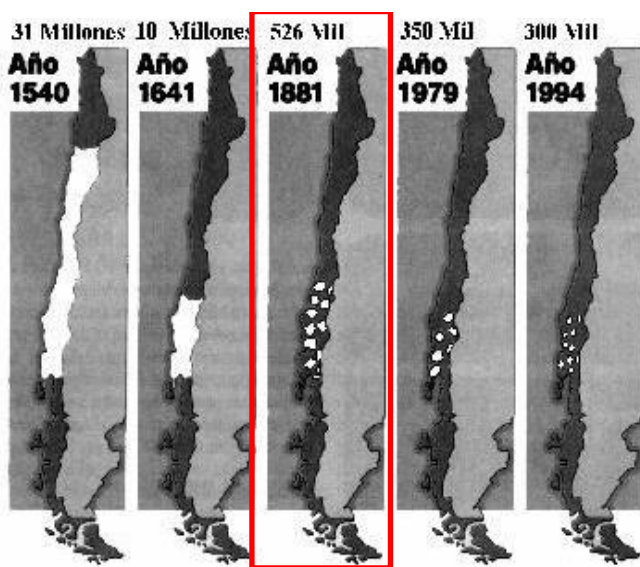
representantes de la República de Chile y los *longkos* mapuches fue el Parlamento de Tapihue en el año 1825. Un arreglo que pretendía acabar con la guerra que venían haciendo las tropas de la Frontera en los últimos años, allí se acordó, por mencionar algunas de las 33 cláusulas, que si una persona chilena robaba en el territorio mapuche, ésta sería castigada por las leyes propias mapuche (Marimán, 2006). No obstante, varios de los puntos escritos fueron engañosos, porque daban centralidad al gobierno chileno (Téllez, Silva, Carrier y Rojas, 2011), pues permitía mantener militares y evangelizadores al interior del *Wallmapu* (Marimán, 2006). De esta manera, observamos cómo se van construyendo los cimientos para los posteriores engaños de esta nueva república chilena en contra de nuestra nación.

Sin embargo, las disputas internas entre identidades territoriales abrieron posibilidades para las ambiciones de los chilenos. Los *wenteche* serían la pieza clave para encontrar puntos débiles en nuestro pueblo en posteriores negociaciones, además de las ambiciones de nuestra propia gente (Marimán, 2006). Ayudó en esta empresa, la mantención de las misiones, la presencia militar chilena y las investigaciones por parte de Claudio Gay en 1836, 1839, 1865, a cargo del polaco Ignacio Domeyko en 1845, fueron insumos para construir una ideología colonial, una necesaria domesticación y control de nuestro pueblo (Marimán, 2006). Una buena parte de los sacerdotes fueron claves en la construcción de una idea de integrar forzosamente a nuestro pueblo al Estado chileno.

El gobierno de Manuel Montt en los años desde 1851 a 1861, avanzó militarmente bajo el mando de Cornelio Saavedra con las misiones católicas y de ese modo, sentó las bases para invadir y saquear nuestro territorio (Marimán, 2006). Estos militares lideraron la construcción de seis fuertes para invadir nuestro territorio, además de asesinar a más de 200 mapuche, herir a otros y otras 200 mapuche y tomar a 100 como prisioneras y prisioneros

(Marimán, 2006). Estas acciones de debilitamiento militar y amedrentamiento tenían la intención de apropiarse de territorio por despojo a gran escala, ya que la construcción de los fuertes formaba parte de la estrategia militar para controlar nuestro territorio mapuche desde la época de Pedro de Valdivia (Marimán, 2006).

Figura 7. Proceso de pérdida del territorio mapuche



Fuente: Duquesnoy (2011).

Así, se han construido campañas militares con la clara intención económica y política de la apropiación de las riquezas materiales de nuestras tierras (Marimán, 2006).

Es así, que desde 1862 hasta 1883 el Estado chileno por medio de la llamada ‘Pacificación de La Araucanía’ (Caniuqueo, 2009) avanza militarmente a nuestro territorio mapuche, y nos despojan

violentamente, asesinando a muchas y muchos de nuestras hermanas y hermanos, arrebatando nuestro territorio, tierras, y soberanía (Abarca 2002; Boccara 2007; Mallon 2009; Marimán 2012; Nahuelpán 2012; Pichinao 2012). Aquí, se produce un quiebre histórico, ya que se violan los acuerdos fronterizos y se sientan las bases para un continuo colonial (Alvarado 2016).

Asimismo, se institucionalizan prácticas de inferiorización y represión (Caniuqueo 2009), dando paso a un proceso forzado y hegemónico de adaptación mapuche en base a políticas sociales integracionistas (Alarcón y Nahuelcheo 2008). Tras estas campañas genocidas, el Estado chileno implementó el proceso de radicación en el año 1886, en el cual se hace entrega de 3.000 títulos de medio millón de hectáreas a *longkos* y *konas*, quienes fueron tratados por igual, aun cuando sus jerarquías dentro del mundo mapuche no lo eran (Foerster y Montecino, 1988).

Se frenó nuestra abundancia, y se nos fragmentó en pequeñas unidades sociopolíticas cuyo poder y alcance se vieron mermados (Foerster y Montecino, 1988). La ambición por las tierras mapuche derivó en asesinatos, violencia y racismo, por parte de los mestizos y criollos que vieron en este escenario la oportunidad de apropiarse de las tierras de nuestro pueblo mal herido (Foerster y Montecino, 1988). Las demandas judiciales hacia el Estado son abundantes. Es así que en 1930 se presentan alrededor 1.200 juicios para recuperación de tierras colectivas por parte de las personas Mapuche afectadas, situadas en hechos que involucraron muertes, violencia y engaños hacia nuestra gente (Foerster y Montecino, 1988).

El despojo territorial, el sometimiento de nuestro pueblo Mapuche por medio de la violencia y el uso de jerarquías raciales favorecieron un horizonte colonial, cuya persistencia se reorganiza y revitaliza de forma cotidiana (Nahuelpan, 2012). Estos despojos no sólo fueron de tierra y recursos naturales, sino también socavamiento de las bases materiales sobre las que se sustentaban las formas de acumulación de poder y de redes sociopolíticas que favorecieron nuestra independencia mapuche (Nahuelpan, 2012).

No obstante, cabe reconocer que el colonialismo implementado desde el Estado chileno, se diferencia del colonialismo español. Esto porque el afán del colonialismo chileno, se orienta con mayor fuerza hacia la civilización ilustrada, desde un liberalismo positivista (Cabrera, 2016). Pero donde los cimientos racistas no desaparecen, sino que se complejizan y especifican (Hernández, 2003; Mallon, 2009; Cabrera, 2016). En cualquier caso, al igual que en el período colonial español, nuestro pueblo Mapuche, y pueblos originarios en Chile, representamos los obstáculos para alcanzar un tipo de desarrollo considerado único, de corte eurocéntrico, basado en principios de acumulación por desposesión (Pichinao, 2015).

3.2. La diáspora Mapuche: Imbricación del proyecto colonial y capitalista

Nuestro pueblo Mapuche al inicio de la era republicana era dueño de 10.000.000 hectáreas de terreno. Pero con posterioridad a la campaña genocida chilena, llamada ‘Pacificación de La Araucanía’, sólo quedamos con 500 mil hectáreas (Marimán, 2006 en Pichinao, 2015, p. 89). Tras la pérdida de más del noventa por ciento de nuestras tierras (Ancán y Calfío 1999; Mallón 2009), nuestro pueblo sufre la diáspora. Y hablamos de diáspora porque como concepto nos permite examinar la relación entre los desplazamientos humanos de acuerdo con las relaciones sociales, la identidad en contextos económicos, políticos y culturales en un proceso histórico, que es a la vez, específico (Brah, 2011).

Fue el empobrecimiento y violencia lo que provoca el escape a buena parte de los sobrevivientes mapuche hacia las zonas montañosas (Nahuelpán, 2015) o grandes urbes por necesidad, lugares no habituales para nuestra gente. Para encarnar la escena, Guerra (2014) relata cómo dos *longkos* que suscitan escritos en los periódicos de la época, luego de haber

sido dueños de más de 15.000 hectáreas de terreno, aparecen en la ciudad de Santiago, clamando en la calle por algo de comida.

Así, los despojos sostenidos dirigidos por el Estado chileno, y también el argentino (Hernández, 2003; Hirsch 2008; Szulc 2008), tuvo como consecuencia el empobrecimiento material a nivel colectivo (Abarca 2002; Caniuqueo 2009; Hernández 2003; Nahuelpán 2012) y político, quedando la autoridad de nuestros *longkos* y otros actores mapuche devaluada en la escena pública. Lo que se repitió al interior de nuestros propios *lof* (Mallón, 2009). Estas experiencias individuales y colectivas constituyeron múltiples y sistemáticos desgarros, por los desplazamientos y asentamientos en las grandes ciudades, que han tensionado nuestra vivencia identitaria y el sentido de pueblo. En este subapartado continuaré abordando episodios sociohistóricos y políticos que contribuyeron a este despojo que ha hecho que nuestro pueblo viva entre desgarros y sobrevivencias. Para luego, señalar cómo el uso del concepto de diáspora es un acto de reivindicación política y no sólo una enunciación de vivencia subalterna.

3.2.1. *“Después de ser hijos únicos i [sic] más que todos, los primeros, ahora nos encontramos olvidados”*

Las opresiones acumulan las injusticias hacia nuestro pueblo, pero la necesidad de resistir propició la fundación de las primeras organizaciones mapuche para defenderse frente a diversos actos de violencia en los primeros años del siglo XX. Si bien, estas organizaciones tienen diversas misiones de base, dejan de lado sus particularidades y diferencias para unirse en la recuperación de sus tierras usurpadas, el no pago de impuestos y luchar por la dignidad mapuche (Foerster y Montecino, 1988).

En cuanto a las actorías políticas mapuche, éstas fueron representadas por dos diputados mapuche frente al Estado, quienes contaban con formación letrada por ser hijos de *longkos* e instruidos en política que se abrieron paso rápidamente en un escenario desconocido y hostil para defender a nuestro pueblo de los sucesivos atropellos (Foerster y Montecino, 1988). Las mujeres Mapuche, *ñañas*, también se organizan a través de la Sociedad femenina Araucana *Yafwayin* y la Sociedad Femenina Araucana Fresia (Levil, 2015; Calfío, 2019). Un avance político femenino mapuche fue el de Zoila Quintremil, quien fue vicepresidenta de la Asociación Nacional Mapuche de Chile, y candidata por el Partido Democrático del Pueblo en 1953. Pero su camino no fue fácil, ni siquiera dentro de su propia gente, ya que vivió opresiones patriarcales al interior de sus propias organizaciones (Levil, 2015). En este sentido, vemos como la interseccionalidad también se manifiesta al interior de nuestros propios colectivos subalternizados (Brah, 2011).

Los discursos mapuche, tanto de hombres como de mujeres, para denunciar los actos injustos de parte de latifundistas, representantes del Estado y criollos, se presentaron a través del representante mapuche de la Sociedad Araucana en el VII Congreso Científico llevado a cabo en la ciudad de Temuco por 1927. El que, en el marco de su presentación, pregunta al público (Foerster y Montecino, 1988, p. 18):

“¿Por qué después de ser nosotros hijos únicos i más que todos, los primeros, ahora nos encontramos olvidados i plegados en el último rincón de nuestro suelo?”

Esa es la pregunta que nos ronda hasta nuestros días. Si bien, esta sociedad se manifestó por la violencia chilena, la situación de esclavitud de varias familias mapuche en tierras que ahora se encontraban en poder de latifundistas al inicio del siglo XX (Foerster y Montecino,

1988). El Estado no cedió a los reclamos por justicia, no brindó las condiciones para la construcción de una ciudadanía mapuche, sino que propició políticas gubernamentales que han favorecido la desigualdad y el despojo.

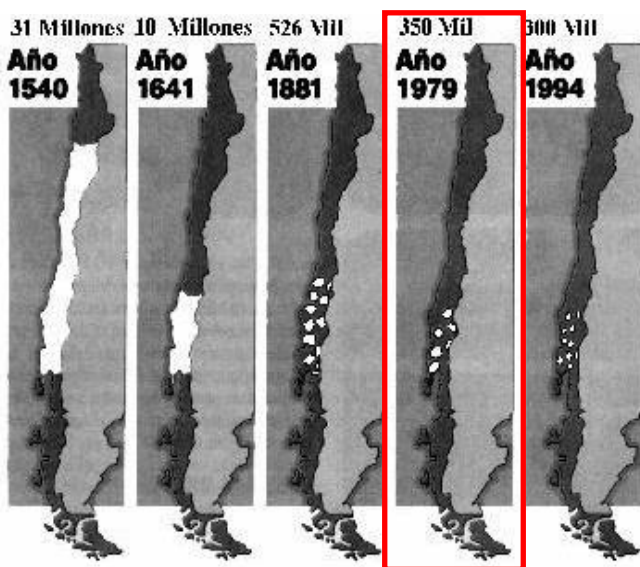
En forma paralela, los viajes desde el territorio histórico mapuche hacia la ciudad de Santiago no cesaban para nuestra gente, ya que el empobrecimiento no dejó otras alternativas para la sobrevivencia. La década de los años treinta fue el período en el cual los desplazamientos mapuche comenzaron a ser más recurrentes (Guerra, 2014), se acentúa en la década de los 50 (Abarca, 2002; Aravena, 2014) y alcanza su punto máximo entre la década de los sesenta y setenta del siglo pasado (Imilán, 2008). Estos desplazamientos no superaron los desplazamientos campo-ciudad de los *winkas* (Aravena, 2014), sin embargo, la recepción de la sociedad chilena y las condiciones en las cuales lo hacen, no son similares, ni comparables.

Mientras se produce este proceso de desplazamiento forzado hacia Santiago o las capitales de las regiones más próximas, se producen procesos políticos en el territorio chileno que impactaron a nuestro pueblo en los años sesenta y setenta, como La Reforma Agraria. Proceso que generó un proceso de devolución de tierras y que se interrumpió debido al Golpe Militar del 1973 (García- Mingo, 2012), o lo que se denominó Contra reforma entre 1974-1980 (Gündermann, González y De Ruty, 2009). No obstante, aún bajo el Gobierno Popular del presidente Salvador Allende persistieron las vulneraciones de derechos, asesinatos, violaciones y robos de tierra a mapuche (Rodenkirchen, 2015). Durante la Reforma Agraria, diversos sectores del pueblo Mapuche participaron activamente o fueron simpatizantes de partidos de izquierda próximos a las propuestas de Salvador Allende (Bengoa, 2009). Si bien, esta autoridad parecía simpatizar con la causa de nuestro pueblo,

en el segundo Congreso Mapuche realizado en la ciudad de Temuco para discutir sobre la Reforma Agraria, determinó frenar su ejecución (Bengoa, 2009). Esto muestra cómo aún en contextos que parecen favorecernos por ideologías libertarias, para nosotras eso no es real.

Aun así, las acciones mapuche se enmarcaron en la idea de reivindicaciones históricas, como la recuperación de tierras y actorías políticas. En dicha época nuestro pueblo logró recuperar más de 164 predios que estaban en manos de latifundistas en el sur de Chile (Pichinao, 2015). Sin embargo, para alcanzar dichos objetivos tuvieron el apoyo de los partidos de izquierda; de allí que algunos sectores mapuche hayan experimentado vulneraciones de derechos humanos similares a sus pares chilenos en la Dictadura, como asesinatos o desapariciones (Rodenkirchen, 2015). Precisamente, fueron asesinados los *longkos* que en la época de Reforma Agraria, quienes participaron de la toma de terrenos (Bengoa, 2009).

Figura 8. Proceso de pérdida del territorio mapuche



Fuente: Duquesnoy (2011).

Pero las desapariciones y vulneraciones de derechos a nuestra gente, en general, no movilizó a la opinión pública, por lo que se ha desconocido su aporte político (Bengoa, 2009). A su vez, los escenarios de vulneración de derechos se mezclaron con el racismo y el deseo de apropiación de tierras mapuche. Por lo que los

latifundistas hacían falsas acusaciones en cuanto a denominar ‘comunistas’ a nuestra gente, para que los militares apresaran o asesinaran a líderes mapuche. Así la desprotección de las tierras resultó fructífera para los robos y engaños (Pichinao, 2015). El temor hizo guardar silencio, incluso después de la Dictadura, así, los informes que denuncian la vulneración de los derechos humanos durante la dictadura militar no lograron reflejar el verdadero número de personas Mapuche asesinadas en este período (Rodenkirchen, 2015).

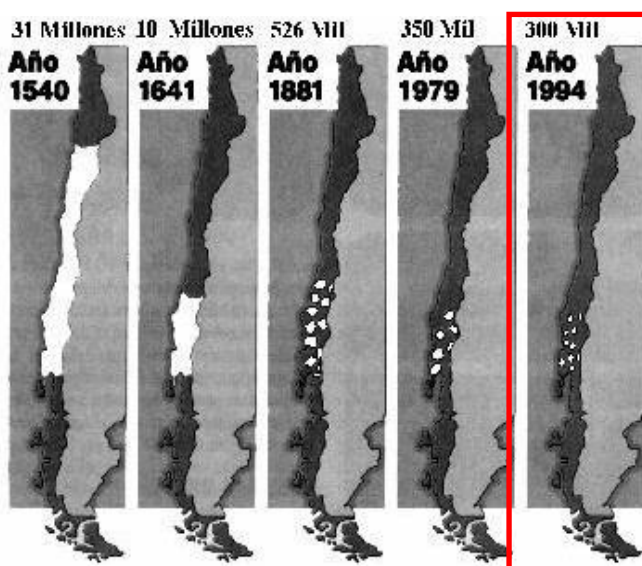
Asimismo, la Dictadura dejó como consecuencia la revocación de más de la mitad de los predios (98) recuperados en la época de Reforma Agraria. Así, Pinochet le entregó a los latifundistas los nuevos/viejos despojos en el año 1979 (Pichinao, 2015). A través de un decreto se le quitó la calidad de tierras colectivas mapuche y se las transformó en tierras de propiedad individual, comercializables y a un bajo costo (Pichinao, 2015). Esta nefasta mediada para nuestro pueblo dividió nuestros *lof* y permitió el arriendo de tierras mapuche por 99 años que favoreció diversos abusos por parte de los *winka* (Levil, 2015).

Durante la dictadura, se establecen las condiciones para la industrialización del territorio mapuche. Dando paso al extractivismo masivo por parte de empresas nacionales e internacionales, lo cual afecta en particular al pueblo Mapuche, dadas las estrategias de explotación de mano de obra y de la tierra, división política de los *lof* y contaminación medioambiental, entre otras, que se llevan a cabo en nuestro territorio (Julián, 2015). El paradigma desarrollista occidental imbricado con el proyecto colonial chileno, acentúa las condiciones de desigualdad, relaciones de dominio, niega derechos colectivos y ciudadanos a los pueblos originarios (Ríos y Solis, 2009).

Sin embargo, los tiempos de democracia no son tiempos para todas. La época de la recuperación de la Democracia fue un momento en que las movilizaciones mapuche no se hicieron esperar. Esperanzadas en que el término de la dictadura implicaría un quiebre de las vulneraciones de derechos humanos y colectivos, diversos sectores políticos mapuche se apresuraron en generar propuestas y exigencias al gobierno de transición, Patricio Aylwin Azócar (Richards, 2016). Se acordó entre representantes mapuche y el entonces candidato el denominado Pacto de Nueva Imperial, que buscaba crear un organismo abocado a los asuntos de los pueblos originarios, el Reconocimiento Constitucional como Pueblo y la creación de una Ley Indígena (Aguas y Nahuelpán, 2019).

No obstante, las promesas quedan incumplidas, ya que el reconocimiento Constitucional, que implica una actoría política mapuche, no se cumplió. Además, la creación de la Ley Indígena N° 19.253 y la Corporación Nacional Indígena no responden a los intereses

Figura 9. Proceso de pérdida del territorio mapuche



Fuente: Duquesnoy (2011).

políticos de los pueblos originarios, sino más bien, se focalizan en asuntos socio productivos y de revitalización cultural. De esta manera, dan continuidad a lógicas *folklorizantes* y progresistas, que deriva en un modelo multiculturalista neoliberal sostenido por los diversos gobiernos en época democrática (Richards, 2016) hasta la fecha.

La falta de respuesta en cuanto al Reconocimiento Constitucional como pueblo y la carencia de un Territorio Autónomo permiten la persistencia del desplazamiento masivo del pueblo Mapuche a las grandes ciudades, lo cual es una clara expresión del colonialismo chileno. Se trata así de un problema geopolítico que tensiona la vivencia identitaria mapuche (Ancan y Calfío, 1999), lo que entendemos como diáspora.

3.2.2. La ciudad y la identidad diaspórica del pueblo Mapuche

La presencia masiva mapuche en las grandes ciudades quedó reflejada en el Censo de 2002, el cual señaló que el 62,4% de personas pertenecientes a nuestro pueblo viven en zonas urbanas (Instituto Nacional de Estadística [INE] 2005). También en el Censo realizado en el año 2017, que planteó que nuestro pueblo Mapuche representa el 79.8% de pueblos originarios en Chile (Instituto Nacional de Estadística [INE] 2018). Pero también, alcanzamos un 30,8% de pobreza en diferentes dimensiones como en salud, educación, cobertura de necesidades básicas, entre otras, mientras la población chilena presenta sólo un 19,9% (Ministerio de Desarrollo Social. Encuesta de Caracterización Socioeconómica [CASEN] 2015). Precisamente, no podemos dejar de mirar estos datos sin la historia de despojos que ha sido intencionada por el Estado y la sociedad chilena, la que ha contribuido a que nuestros pueblos vivan en condiciones de precariedad material, ha delimitado nuestras trayectorias vitales y de oportunidades sociales, y políticas.

Bajo estos nuevos escenarios de nuestra gente en la ciudad, su presencia masiva en la *Füta warria* o Santiago, nos invita a pensar en la apropiación de un lugar identitario en el nuevo espacio urbano (Hall, 2003b; Bengoa, 2000). McDowell (2000) refiere a que la identidad se tensiona en estos nuevos espacios urbanos, ya que no se trata sólo de un traslado territorial,

sino que se trata también de un traslado de tiempos, lo que puede llevar al sentimiento de no pertenencia. En este sentido, se hace necesario preguntarnos por “el sentido del espacio” para las personas (McDowell, 2000, p. 14).

La ciudad de Santiago ha sido parte de los imaginarios sociales de progreso (Abarca 2002). Pero, para nuestro pueblo ha sido también el lugar de los desgarros (Guerra 2014), de la distancia con la familia y de la tierra, el lugar de vulneración de derechos y de discriminación (Alvarado 2016; Nahuelpan, 2013). El colonialismo en el que nos vemos envueltos/os, se sirve de las prácticas discursivas diseñadas para la inferiorización de todo lo considerado indio/a y, los saberes, prácticas, creencias y cuerpos que se vinculan a esta categoría (Alvarado, 2017).

Su asentamiento ha sido mayoritariamente en las comunas de la ciudad más excluidas y estigmatizadas. Su alta presencia generó la implementación de políticas habitacionales a nivel local, lo que generó, a su vez, la constitución de asentamientos mapuche (Abarca, 2002). Sin embargo, tal como nos señala Brah (2011), estar en un lugar no implica necesariamente ser de ese lugar, porque estas culturas vividas amenazan los estilos de vida dominantes. Estas comunas son en la actualidad, comunas altamente estigmatizadas por la presencia de pandillas y bandas criminales, tráfico de drogas, violencia armada; además, la segregación socio espacial le afecta a la hora de buscar oportunidades laborales, educacionales y de ascenso social, en relación con otras y otros ciudadanos de la ciudad de Santiago.

Para Guerra (2014), la ciudad ha sido construida jerárquicamente, en tanto estructura su espacio determinando centros y periferias, con una visión de funcionalidad para el

capitalismo. En donde existe una fuerte necesidad de involucrar a las personas en un marco ideológico de orden político y económico que determina lugares por los cuales transitar, lugares de pertenencia y construcciones de mundo. La no adaptación mapuche en las ciudades, implica daños psicosociales a nivel de autoestima, emociones negativas, aislamiento social, entre otras (Kumar, Cervantes, Pineda, Gallegos y Molina, 2010). Así, la ciudad redefinió la identidad diaspórica del pueblo Mapuche, quienes deseaban rápidamente ser parte de este nuevo espacio, asumir las prácticas y costumbres para poder desenvolverse más naturalmente en ella (Abarca, 2002). Si bien asumimos que la identidad nos lleva a habitar cambios y articulaciones, no podemos olvidar que existen dinámicas de poder que producen y sostienen formas específicas de ellas, en este caso articuladas por relaciones de clase y raza (Brah, 2011).

Así, es innegable que vivir en Santiago ha implicado diversas transformaciones para nuestra gente, dado que la estructuración de una ciudad no sólo obedece a un aspecto en orden de diseño, sino que implica un proceso de construcción de subjetividades:

“Se descarta, así, la objetividad cartesiana para dar paso a la vivencia de quienes habitan la ciudad definida por Roland Barthes como el espacio de encuentro con el otro y lo otro en una relación dialógica en la que los signos emitidos por la ciudad reciben una réplica que va del eco aprobatorio a la disidencia y la transgresión” (Guerra, 2014, p. 332).

La vivencia cotidiana de la ciudad nos demanda reconocer que existe un contexto social y cultural, además de temporal, con los propios imaginarios de quien la vive, con corporalidades que se expresan, con emociones y con sueños. En este sentido, los procesos psicosociales superan el diseño como un elemento estático, le da vida, movimiento y le

coloca rostro, el cual adquiere diversas presentaciones y expresiones. Precisamente, muchas familias mapuche dieron paso a segundas y terceras generaciones, cuyo contexto de vida ha sido la ciudad. Tal como señalan Abarca (2002) y Bello (2002), estas familias se han esforzado en apropiarse de una identidad de lugar, es decir, revitalizar prácticas culturales, prácticas curativas, saberes y lengua, aún con diversos aspectos desfavorables para dicho proceso.

Ahora bien, la revitalización cultural que involucra la identidad para Abarca (2002), no refiere a un traslape de un contexto y tiempo histórico a otro de forma mecánica. Señala esta autora que la sucesión continua de interacciones, vivencias, procesos históricos y la propia forma de concebir la experiencia mapuche en Santiago, hace que la identidad sea en sí misma una transformación. De este modo la identidad mapuche se moviliza en las escenas de rupturas, ya que implican desidentificaciones, identificaciones y reidentificaciones (Ramm, 2015) como opción política (Levil, 2015). Se trata de una construcción en contexto, que se nutre de una experiencia colectiva (Brah, 2011). Y dada la posición subalterna de nuestro pueblo en la escena social, se sirve de lugares identitarios esencializados y poco dialogantes, al modo de una “identidad estratégica” (Ramm, 2015, p. 19). Así entonces, la demanda de nuestro pueblo Mapuche se expresa en una enunciación de identidad propia, reclamada y acentuada. Así como la demanda por la autonomía territorial, lo cual busca un ejercicio político, administrativo y cultural libre de opresiones.

3.2.3. El carácter político de nuestra diáspora

El empobrecimiento en el cual se ve sumido nuestro pueblo, tras el constante despojo militar del Estado chileno de nuestro territorio mapuche (Nahuelpán, 2015) y político

(Mallón, 2009), ha contribuido a que nuestro pueblo viva entre desgarros y sobrevivencias. El uso, por tanto, del concepto de diáspora para el caso mapuche, no es otra cosa que un acto de reivindicación política, ya que como expone Valencia (2014), hablar de diáspora es también resistencia.

En este sentido, el nombramiento de la diáspora Mapuche tiene un carácter más político. Este concepto complejo y tenso, trata, ante todo, de visibilizar una política, social y cultural que expresa en términos concretos los efectos de un proyecto colonial instalado en Chile desde la época de la conquista española, que se reactualiza continuamente (Ancán y Calfío, 1999; Marimán, 2006; Antileo, 2012; Alvarado, 2016). Estas aproximaciones dan cuenta de un problema geopolítico e identitario del pueblo Mapuche en su relación con el Estado chileno, sociedad chilena y empresas extractivistas asentadas en territorio mapuche. Reconoce el carácter opresor de los desplazamientos mapuche a las grandes ciudades y la naturalización de los orígenes violentos que los motivaron, en este caso las acciones de despojo emprendidas por el Estado chileno.

Así mismo, el país mapuche (Marimán, 2006), como horizonte para la utopía mapuche (García-Míngo, 2012), es un anhelo de justicia por las usurpaciones estatales y sociales chilenas de nuestras tierras por la pérdida de autonomía de un territorio histórico. Pero es también una respuesta a nuestra situación diaspórica, ya que esa posibilidad implica pensar en nuestro retorno al país mapuche (Ancan y Claffío, 1999). Si bien, comprender las circunstancias y condiciones que llevaron a nuestro pueblo a conformarse como un pueblo diaspórico es importante, lo es también centrarse en comprender los deseos y los desplazamientos transitorios, circunstanciales y definitivos que emprenden nuestras hermanas y nuestros hermanos hacia el *Wallmapu*, nuestro país mapuche. Centramos

también en las condiciones de retorno, asentamiento, contradicciones, y multilocalizaciones en tiempo y espacio, es igualmente relevante desde una aproximación multiaxial del poder, que nos permita comprender la performatividad del mismo en esta escena de lo histórico y lo contemporáneo de lo que es “minoría/mayoría” (Brah, 2011, p. 220).

Esto nos lleva a repensar el concepto de hogar, el cual se configura como “un lugar mítico de deseo de la imaginación diaspórica”, y también remite a la “experiencia vivida de una localidad”, en nuestro caso el *Wallmapu*, nuestro territorio defendido, vivido, y añorado por nosotras (Brah, 2011, p. 223).

La deuda histórica de parte del Estado chileno con nuestro pueblo, cuyos ejes versan sobre territorio, reconocimiento de actoría política e identidad (Foester, 2009), conforman las luchas reivindicativas del movimiento político mapuche por la ‘Autonomía Territorial’ y ‘Autoderminación Política’ (Naguil, 2005; Ancán y Calffo, 1999; Antileo, 2012). Y se encuentran presentes en el movimiento político mapuche desde la expoliación territorial de mediados del siglo XIX (Alvarado, 2017; Nahuelpán, 2015; Pichinao, 2015; Marimán, 2006).

Por otro lado, el asentamiento en las zonas urbanas, en particular en la ciudad de Santiago, por parte de nuestro pueblo constituye una realidad ya construida hace varias décadas. Por eso, nos demanda la necesidad de focalizar nuestra comprensión en las diversas luchas reivindicativas mapuche. En esta línea, la revitalización colectiva de prácticas deportivas como el juego de *palin* y ceremonias culturales en zonas del gran Santiago, según hallazgos de Bello (2002), han generado políticas particulares de municipios y programas gubernamentales, con miras a favorecer la demanda por la revitalización cultural de las

diásporas mapuche. Es lo que se denomina “emergencia indígena” (Bello, 2002, p. 3) debido a la necesidad de ser visibles.

Observamos que las prácticas culturales y artísticas son un acto político que varias diásporas han tomado como andamios de transformación social de sus experiencias y de sobrevivencia. Algunos nombramientos para referirse la comunidad mapuche que vive en las grandes ciudades, ha sido la de “mapuche urbanos” (Abarca, 2002, p.105; Bello: 2002, p. 3). No obstante, el término no resulta ser un consenso para nuestro pueblo, ya que los que se oponen, lo consideran una aproximación que nos divide y nos debilita como movimiento político (Bello, 2002). Si bien, en otros países como México, el concepto ‘urbano’ se usa para pueblos indígenas en las ciudades, éste no alcanza a dar cuenta de aspectos raciales, de género o clase, y que sólo responde a una ubicación geográfica (Bello, 2002). Lo cual aplica para nuestro pueblo por similares razones, principalmente la usurpación, que es la razón central de los desplazamientos forzados vividos.

Habitar la ciudad no ha sido fácil. Por lo mismo, los desplazamientos se han caracterizado por la mantención de vínculos de solidaridad de familiares o de pueblo, o la mantención de los vínculos afectivos y culturales, aún en la distancia. Asimismo, la participación de ceremonias en las comunidades de procedencia y las aportaciones económicas para las familias que quedan en las comunidades, son parte de los entramados socioculturales mapuche, anclándoles en una nueva conceptualización de “culturas en diáspora” (Bello, 2002, p. 6), lo que es común con otros pueblos originarios de América Latina.

Estas luchas reivindicativas de identidad, en nuestro caso, coexisten con los intercambios y relaciones que se establecen con otros colectivos sociales y políticos en los lugares de

asentamientos. Al respecto, Valencia (2014) menciona como necesaria la apertura de las diásporas a los intercambios, lo que afronta el problema de los cierres culturales. Así mismo, el etnocentrismo inverso puede surgir en estos escenarios (Díaz, 2003).

Ahora bien, pensar en el retorno al *Wallmapu*, la segunda diáspora o nueva diáspora (Hall, 2003b; Durán, 2006), constituyen procesos psicosociales que configuran un doble desarraigo (Fernández, 2009; Castillo, 2014). No obstante, pensar en el retorno al *Wallmapu*, -territorio histórico mapuche-, tensiona los movimientos reivindicativos, dados los procesos de hibridez identitaria y las múltiples localizaciones socio espaciales mapuche (Antileo, 2012). Al respecto, hemos de reconocer que dado que el retorno o para el caso de esta investigación, la segunda diáspora, es un objeto de estudio reciente, con no más de 50 años de indagaciones en relación a las investigaciones sobre migración propiamente tal (Fernández, 2009). Particularmente, la mayor cantidad de producción científica ha versado sobre la migración de retorno internacional, no así el fenómeno nacional, es decir, el retorno urbano – rural (Fernández, 2009) o, para el caso mapuche de norte a sur.

La falta de atención política sobre nuestra presencia masiva en las ciudades, principalmente en la ciudad de Santiago (Montecino, 1986; Antileo, 2012), ha invisibilizado también el reconocimiento de nuestros propios agenciamientos, aún en situaciones de opresión (Vargas, 2017; Nahuelpán, 2013). De este modo, los movimientos concretos o simbólicos de las diásporas ofrecen dinamismos a las posiciones subjetivas en los lugares de asentamiento urbano. Al respecto Izard (2005) indica que:

“Las (re)construcciones de la identidad implican (re)construcciones del territorio entendiendo, por éste, el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, materiales o simbólicas” (2005, p. 90)

El/la sujeto/a subalterno/a, detenta identidad no en sentido del esencialismo, sino que alude a ella como un acto que es político (Huenchullán, 2015). Actos de apropiación y resistencia, son entonces los de tensionar los nombramientos externos y construir los propios (Boitano, 2015). La desorganización del aparente orden social que existe en nuestra situación actual, nos interpela a desordenarla y dotarla de un sentido social nuestro, para alcanzar nuestra libertad (Chakrabarty, 2008). Este deseo por el hogar, “es también la experiencia vivida de una localidad” (Brah, 2011, p. 223). También comprendemos que los asentamientos de nuestra gente en las ciudades, son ya un hecho, por lo cual nuestras trayectorias se construyen en las contradicciones, las continuidades y multi localizaciones en tiempo y espacio (Brah, 2011). Aunque, por ahora apelamos a nuestra nación, ya que:

“La nación reúne para la cultura los distintos elementos indispensables, los únicos que pueden conferirle credibilidad, validez, dinamismo, creatividad. Es igualmente su carácter nacional lo que hará a la cultura permeable a las demás culturas y le permitirá influir, penetrar a otras culturas” (Fanon, 1963, p. 224, en Rojo, Salomone y Zapata, 2003, p. 28).

La nación para nuestro pueblo resulta un ancla para construir nuestra soberanía, aquella que en veinte años se nos arrebató con violencia y engaño, en una lucha que no fue justa (Marimán, 2006). Esta nación es la que el Estado celosamente cuida, pues de ella depende continuar invisibilizando el despojo territorial y político que ha construido en contra de nuestro pueblo. Esta nación es la que nos permitirá revitalizar nuestra memoria colectiva

para fortalecernos desde los desgarros. Pero también desde las resistencias creativas y de re-apropiación cultural que hemos venido desplegando para estar aún en resistencia.

3.3. Las interseccionalidades de mujeres Mapuche

Las mujeres Mapuche hemos experimentado diversas transformaciones respecto a nuestro lugar dentro de nuestro pueblo. De esta manera, a modo de situar estos cambios, realizaré una breve reconstrucción histórica de ello. Algunos antecedentes que se pueden encontrar en la historia son las cónicas hechas por españoles llegados a nuestro territorio en la época de la conquista.

Las mujeres Mapuche en la época pre-colonial contaban con los dotes que sus padres, dada la estructura patrilineal, y familiares le entregaban para su matrimonio. Los animales, la platería y textilera eran usados por parte de familias de los novios para establecer el acuerdo matrimonial. Estas prácticas buscaban que la abundancia fuese parte de la nueva familia, pero no en el sentido de acumulación occidental, sino que familiar y espiritual (Boccaro, 2007; Zavala, 2008).

Entonces, las mujeres contaban con una valoración social diferenciada de acuerdo con sus dotes, lo que fue perdiendo valor a medida que se produjo la colonización. Además, las mujeres fuimos vistas como amenaza producto de la evangelización judeocristiana. Por eso se nos controló en cuanto al ejercicio de la sexualidad y la interacción con los hombres. De allí que la menarquia, por ejemplo, dejó de ser un festejo dentro de la familia y el *lof*, transformándose a un momento de temor y de marca social (Calfío, 2012).

En la época de la conquista, se relata de nuestra presencia en la guerra, aunque desde una mirada prejuiciosa, ya que observa que las cualidades guerreras se encuentran reservadas sólo para los hombres (Calfío, 2019). Además, debían defenderse de las denominadas malocas, que tenían como fin apropiarse de las pertenencias materiales de nuestros *lof*, pero también capturar mujeres y niños para esclavizarles (Goicovic, 2003).

La participación de las mujeres existió en los escenarios de confrontación bélica, al igual que jóvenes, niñas y niños, ya sea como estrategia de amedrentamiento por el volumen de personas Mapuche en los campos de batalla, o porque la muerte de los hombres mapuche guerreros lo requirió de ese modo. Es así, que vestían atuendos de hombres y generalmente ocuparon las últimas filas, de modo que los hombres mapuche soportaban los primeros enfrentamientos (Goicovic, 2003). Una vez ganadas las batallas, eran las responsables de tomar de los soldados españoles la mayor cantidad de objetos y armas posibles, para reflejar la victoria, o para ser usadas las armas en futuros enfrentamientos, lo cual puede considerarse como roles secundarios (Goicovic, 2003). A fin de cuentas, las armas y la guerra se ha forjado por los hombres y para los hombres, de allí que no se nos visualice como actoras (Juliano, 2017).

3.3.1. La esclavitud mapuche y nosotras

No obstante, otros cronistas españoles ensalzaban la valentía de las mujeres Mapuche en los campos de batalla. De hecho en la mitad del siglo XVI, uno de los escritos de Claudio Gay, transcritos por el antropólogo Diego Milos, da cuenta de cómo las mujeres lideraron procesos de defensa bélica frente al ejército español (Calfío, 2019). Al verse derrotadas, éstas decidieron suicidarse antes que rendirse (Calfío, 2019).

Las concepciones sobre lo que es femenino y masculino, por parte de los españoles, tenía un acento binario. En estos escenarios bélicos, perder en la batalla y ser capturados por los enemigos españoles, implicaba ser parte de las empresas de esclavitud, sumado el atropello de nuestro orgullo mapuche. Por lo cual el suicidio surgió como alternativa en diferentes ocasiones. Pero el suicidio de las mujeres dice relación también con el temor de ser violadas por los hombres enemigos. De allí que la esclavitud no sólo fue de aprovechamiento de nuestra mano de obra, sino de nuestras corporalidades en términos de subordinación sexual. Esa es la particularidad en cuanto a género en relación a los compañeros hombres. La esclavitud operó con fuerza en Chile, de hecho no sólo fue en el siglo XVII, y ya casi entrado el siglo XVIII que fue testigo de una empresa considerada legal por parte de la Corona Española, sino que sus prácticas fueron cimentadas con anterioridad, y con posterioridad a este período, oprimiendo particularmente a mujeres Mapuche, niñas y niños (Obregón y Zavala, 2009; Zavala, 2008). Y que dadas las horrorosas escenas inhumanas en cuanto a trato, el Jesuita Diego de Rosales escribe al Rey de España para intentar frenar las acciones de soldados españoles (Obregón y Zavala, 2009). La invisibilización, y a la vez el temor por las mujeres de los pueblos originarios no se hicieron esperar por parte de la Corona Española, una vez iniciadas las campañas de conquista, ya que representaban peligro en cuanto al mestizaje. Es así que la Corona Española determinó que los hijos nacidos producto de las relaciones sexuales entre españoles y mujeres afrodescendientes o de pueblos originarios, no serían reconocidas/os como descendientes europeos, y su lugar sería inferior en relación a los descendientes nacidos de padres y madres europeas (Stolke, 1993). Estas jerarquizaciones quedan demostradas, en el caso de Chile con la conformación de la República independiente de la Corona española, ya que los descendientes españoles son los que ocupan los lugares

privilegiados de poder político y económico (Marimán, 2006), que dicho sea de paso, fueron hombres.

Respecto a la libertad sexual de las mujeres, Nuñez de Pineda, un Español que fue cautivo en el *lof* del *Longko* Mawlikan, en el siglo XVII, y que luego titula sus escritos acerca de su experiencia como cautivo, y le llamó el ‘Cautiverio Feliz’, ya que fue bien tratado por el *Longko*, su familia y miembros del *lof* donde permaneció. Develó entre otros asuntos, la agilidad para organizar batallas defensivas o de ataque a los españoles por parte de nuestra gente. Esto porque la poligamia, favorecía una comunicación y lealtad con autoridades mapuche asentadas en los *lof* de procedencia de las esposas del *Longko* Mawlikan, que eran alrededor de diez. Cada cual con su casa, huerta y animales. Relató que la sexualidad de las esposas era también libre en la práctica, aun cuando no se trataba de un tema socialmente abierto (Calfío, 2012). Así mismo escribió un hecho que le sorprendió en el encuentro con una mujer Mapuche en un espacio público, particularmente porque la sexualidad no se reservaba sólo para las instituciones del matrimonio o la familia (Calfío, 2019).

Esa libertad sexual de las mujeres Mapuche que fue observada por el español cautivo, da cuenta de cómo la sexualidad mapuche de nosotras pareció no tener las restricciones que, si tuvo, la sexualidad de las Españolas. De allí que el cronista se sorprende en esta escena. Por eso es que las campañas de evangelización católica implementadas como estrategias de integración y de empresas civilizatorias, hacen mella en las ideologías y prácticas colectivas respecto al tratamiento de las mujeres, y su relevancia social y política, coartando por ejemplo sus prácticas sexuales y colonizando las creencias respecto a estos ámbitos. Se trató de la llegada de la vergüenza y el pecado, y de miradas higienistas, por eso, nuestra menstruación, como mencioné anteriormente, pasó a ser un hecho a festejar a

un hecho que requería ocultarse, y de forma paulatina, nos negó valor social (Calfío, 2012). Nuestro valor como mujeres dentro y fuera de nuestro pueblo, fue afectado. Pero no sólo por el patriarcado afuerino, sino por el que como pueblo también nos toca (Álvarez y Painemal, 2015).

La poligamia, en tanto institución mapuche, fue considerada por misioneros católicos Españoles como un asunto vinculado al pecado, por lo cual las empresas evangelizadoras se centraron en la desarticulación de estas prácticas, a fin de exterminarlas e instalar la monogamia (Marimán, 2006). De este modo, nuestras instituciones mapuche fueron debilitadas por esa influencia afuerina colonial. Esto es un hecho que marca en nuestro devenir como pueblo, porque la poligamia implicó poder político, y la posibilidad de ver fortalecidos los vínculos más allá de los *lof* de pertenencia. Las mujeres quedan expuestas a mayores repercusiones psicosociales que sus pares hombres por la pérdida de su estatus social y político (Calfío y Velasco, 2005).

No obstante, la resistencia de las mujeres Mapuche por la defensa de nuestro territorio como pueblo, ha estado siempre presente. Lo estuvo en la época de la conquista española, y lo estuvo también en la entrada militar del ejército español a mediados del siglo XIX. Sin embargo, en estas últimas afrentas, su lucha y la de sus compañeros, no siempre pudo contra las armas y el contingente militar enemigo. Así niñas, niños y mujeres sufrieron las peores atrocidades. Las mujeres fueron trofeos de guerra, violadas y asesinadas (Calfío, 2019).

Aunque las atrocidades de la guerra para nosotras no fue sólo a manos del ejército Español. Posterior a la campaña genocida del Estado chileno, en 1912, la matanza de Forrahue al sur

de Chile, fue un ejemplo emblemático, donde mujeres y niños que defendieron sus tierras de manos de colonos, fueron violentadas por carabineros [policías]. Desarmadas, murieron quince personas Mapuche, entre ellas ocho mujeres, de las cuales tres estaban embarazadas, un niño de sólo once años de edad y siete hombres. Así mismo más de diez personas heridas (Calfío, 2019).

3.3.2. Cuando nuestras hermanas se hicieron *nampülkafe*

Las campañas genocidas de los Estados de Chile y Argentina, afectó nuestra trayectoria transgeneracionales como pueblo. Y nos afectó a nosotras. En el caso de nuestra situación en Chile, el destino de nuestras hermanas y hermanos mapuche, ya estaba trazado. Había que buscar formas que permitieran sobrevivir o alcanzar mejores oportunidades que los procesos de radicación dejaron a su paso. Calfío (2019), relata cómo las escenas en las ciudades, en el caso de la ciudad de Temuco, en nuestro *Wallmapu*, se construyeron con solidaridades entre hombres y mujeres Mapuche. Las personas, incluyendo a las mujeres, transitaban desde la ciudad hacia terrenos abiertos, sin casas, sin abrigo, porque no quedó nada para ellos. Así mismo, la autora indagó en otras acciones de sobrevivencia de las mujeres Mapuche post ocupación militar chilena, y una de las formas fue el trabajo sexual. Este tipo de trabajos, al igual que otros que pudieron ejercer, fue hecho con fines de sobrevivencia. Por eso muchas trabajaron por comida. Pese a todo, nuestra gente sobrevivió.

Otras formas fueron hacer viajes más largos desde nuestro *Wallmapu*, irse a la ciudad de Santiago, a la *füta warria*. Cabe destacar que, el lugar preferencial de desplazamiento mapuche, ha sido la ciudad de Santiago, dadas las condiciones de asociatividad familiar,

social y las oportunidades laborales, en el caso de varones, lo fue la panadería (Imilán y Álvarez, 2008). Aunque las mujeres han sido las que más se han desplazado a la ciudad de Santiago, en donde según estadísticas del Censo del 2002, de las 2.332 personas pertenecientes a pueblos originarios que habitan la ciudad, 1.526 son mujeres (Instituto Nacional de Estadística [INE] 2005). Algunas razones, han sido la posibilidad de realizar trabajos domésticos, y contar con alojamiento y alimentación al mismo tiempo (Bello 2002). En el caso de los hombres, llegan a ocupar labores de servicio y panificación, en donde en el último, tuvieron ocasión de vivir en los mismos espacios laborales (Alvarado, 2017). Si bien estos espacios han dado lugar a memorias de dolor colonial (Alvarado 2016; Nahuelpán 2013; Millaleo 2011), también, han posibilitado la sobrevivencia material, y ha propiciado estrategias de resistencia (Alvarado 2016, 2017; Nahuelpán 2013; Vargas 2017).

La servidumbre ha sido el lugar en donde históricamente se nos ha fijado como pueblo, particularmente a las mujeres (Nahuelpán, 2013; Obregón y Zavala, 2009). Así mismo, diferentes sociedades, entre ellas la sociedad chilena, han construido estos lugares para la feminización de ciertos sectores de la economía (Brah, 2011). De este modo las relaciones sociales al alero de estos sistemas de poder desiguales en cuanto a clase, raza y género, otorgan a ciertos colectivos de mujeres, como nuestro caso, una posición de diferencia, que delimita nuestras trayectorias y oportunidades de vida (Brah, 2011).

En el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas de 1997 en Chile, Bello (2002), hace referencia a las denuncias de las dirigentas, quienes se expresaron mayormente colonizadas en relación a sus pares hombres. Considerando los procesos de subordinación y asimilación forzadas, lo que vivieron de forma particular en su experiencia como trabajadoras de casa particular. De este modo, la experiencia colectiva de nuestras

hermanas, nos invita a una perspectiva analítica y política del sentir y pensar en estas experiencias (Brah, 2011).

La actual reivindicación de una memoria ancestral, de una identidad, son más que nunca para nosotras y nuestro pueblo Mapuche, un discurso político altamente consciente en diversos sectores. Así las diásporas mapuche, han vivenciado una larga historia de luchas, de pesares, más aun, sigue siendo un pueblo, o una cultura de resistencia, como lo planteara hace unos años la investigadora Teresa Durán (1986). No obstante, es tiempo de revitalizar la memoria ancestral para encontrar en nuestra historia, las acciones colectivas entre mujeres Mapuche, llamadas *yafüluwayiñ*, para que nosotras las mujeres pasemos de tener una agenda política subalterna a una que sea reconocida al interior de nuestro pueblo, y por la sociedad chilena en su conjunto (Calfío, 2019). Porque parece que hemos sido olvidadas en la historia. El yo desmemoriado no puede posicionarse socialmente, entonces es el ‘yo’ que necesita acudir a su memoria natal, es quien se siente arropada/o, ya que reconoce sus raíces, y a sus muertos (Fornet-Betancour, 2009). Entonces la pregunta por la identidad, es una pregunta histórica (Hall, 2003a). Y es en esa historia, la actual y las que vendrán, donde necesitamos vernos a nosotras mismas.

3.3.3. Nosotras y nuestro lugar en la *Füta Warriá*

La situación de las mujeres de los pueblos originarios es diversa y depende de cada contexto. Al respecto en cuanto a ocupación laboral Albertos y Trias (2006) muestran que las mujeres indígenas en zonas rurales, tienen menor participación laboral que en las zonas urbanas. Castro (2001), desde su análisis estadístico concluye que la mayor presencia, de nosotras, las mujeres Mapuche en la ciudad de Santiago, se debió a la mayor tasa de

empleos domésticos. Pero también porque en esa ciudad, se encontraban las familias con mayor poder adquisitivo, en comparación a otras zonas geográficas a nivel país. Bello (2002), también nos invita pensar que estas ocupaciones han sido posibles, dado el entramado social de apoyo que resulta cíclico entre mujeres Mapuche. De esta manera, el apoyo entre nosotras y nuestras familias y personas conocidas para emprender estos viajes desde el *Wallmapu* y adaptarnos a la *füta warria*, lo hicieron posible. Así también, en el marco de las ocupaciones de servicio, para el CENSO de 1952, del total de la población mapuche migrante, el 72% trabajaba en servicios personales; servicios domésticos, jardineros, planchadoras, entre otros. Y dentro de ese 72%, el 82% de las personas Mapuche migrantes que trabajada en ese segmento de servicios, fueron mujeres (Millaleo, 2016, p. 42). En el caso del CENSO de 2002, el 94% de las personas de pueblos originarios que se dedicaba al trabajo de casa particular, fueron mujeres (Millaleo, 2016).

Desde una mirada de género el trabajo doméstico propicia una paradoja para la liberación de la mujer. Porque la mujer que trabaja en este tipo de empleos, realiza una doble jornada laboral. Trabaja fuera y dentro de su hogar, cumpliendo similares tareas. A la vez, la mujer que requiere de estos servicios, lo hace porque existe un impedimento de democratizar el trabajo doméstico con el hombre. De allí que acuda a otra mujer. Así mismo, el trabajo doméstico es un lugar de vida y consumo, en donde los afectos son parte de esta diada. El afecto se ve condicionado para las mujeres que trabajan en casas particulares, puesto que los límites se condicionan por el rol subordinado que les toca, y nublan las posibilidades de crear una consciencia de clase, pero también de género. Así se construyen identidades de inferioridad y desprotección. De este modo se van fortaleciendo las instituciones que excluyen de un modo particular a las mujeres en la ciudad (McDowell, 2000).

Las ciudades como ya hemos indicado, se han construido para jerarquizar a colectivos humanos, pero también propician otras exclusiones que pueden apreciarse en la vida cotidiana, tal es el caso que las mujeres de más escasos recursos ven mermadas sus libertades de tránsito debido a la peligrosidad de los lugares que habitan. El valor que sus corporalidades tienen en las zonas urbanas es menor al que puede vivir en las zonas rurales, o en sus *lof*. Así mismo, sus dificultades son mayores a la de los hombres para acceder al campo ocupacional remunerado. Sobre ellas recaen las expectativas de cuidado de terceras personas y son las que administran, por lo general, el presupuesto familiar. Todo esto sin dudas afecta su salud mental, su forma de relacionarse social y laboralmente, y su construcción identitaria.

Las mujeres a diferencia de los hombres, indica McDowell (2000) respondemos a las expectativas relacionadas con el comportamiento de cada género, lo cual remite a problemáticas identitarias y corporalidades sexuadas, las que presentan diferente valor y tratamiento social en base a raza. No obstante, la adversidad puede propiciar el surgimiento de un feminismo solidario, el cual a través de identidades en resistencia pueden construir verdaderos refugios (Muñoz y Álvarez, 2015). Es lo que denomina Hill Collins (1990) como relación dialéctica entre opresión y activismo.

La memoria de negociaciones de épocas, lugares y culturas surge como necesidad en la vivencia diaspórica, ya que de ello depende la transformación de las identidades colectivas, la vida cotidiana y la definición de territorio y espacio (McDowell, 2000). Es el cuerpo el que permite articular la memoria entre pasado y presente, ya que allí se encuentran las huellas coloniales. Las mujeres Mapuche en las ciudades experimentaron diversas exclusiones relacionadas con clase social, raza y género. La violencia de su invisibilización

en la escena social, política y académica (Montecino, 1986), y las diversas experiencias de explotación laboral en los contextos de empleo doméstico (Millaleo, 2016; Nahuelpán, 2013), fueron construyendo una violencia que se internalizó. Pero esta violencia no sólo las afectó a ellas, fue una violencia que se traspasó generacionalmente hacia las hijas en cuanto al rechazo por su valoración social, ya que esta fue negativa (Montecino, 1986). También porque nuestras raíces y rutas se encuentran marcadas por el colonialismo, la expropiación, el genocidio, la esclavitud y el mestizaje (Hall, 2003b).

Desde la época colonial, y luego en los espacios sociales, fuimos vistas como una amenaza, como una vergüenza, como a quienes hay que controlar y disciplinar (Stolke, 1993). Hemos sido marcadas. Pero estas marcas no se han ido con el tiempo, ya que en los discursos sociales, académicos y políticos, cuando se nos nombra, ocupamos siempre un lugar subalterno, ya que se trata de cuerpos colonizados y empobrecidos (Espinosa, 2009). Las implicancias sociales, emocionales y mentales para nosotras como mujeres Mapuche, derivan en la vergüenza y el castigo, fuera y dentro de nuestros *lof* (Calfío, 2012; Montecino, 1984). Nuestro lugar como mujeres en relación con la sociedad chilena, es un lugar subordinado, invisibilizado y cosificado. Esto sólo podemos comprenderlo desde una perspectiva de género (Calfío y Velasco, 2005).

3.3.4. Nosotras y nuestra lucha por ser visibles

En cuanto a la propiedad de la tierra, ha sido otro aspecto de opresión, ya que el Estado Chileno, negó el carácter colectivo de propiedad de la tierra en época de dictadura (Pichinao, 2015). Y de este modo propició de forma prioritaria y excluyente, la herencia patrilínea, con lo que las mujeres quedamos expuestas a diversas injusticias al interior de

nuestros *lof* (Abarca, 2002). Este hecho se conjuga con los desplazamientos de mujeres a las ciudades, lo que afecta sus posibilidades de retorno. Así también, la invisibilidad en la academia y en los discursos sociales, incluso en las propias estadísticas o programas gubernamentales, en donde las mujeres Mapuche no somos visibles, sino que se nos hace parte del colectivo de mujeres chilenas (García-Mingo, 2017). Esto lejos de favorecernos, nos desfavorece, porque en dicha colectividad, nuestras desigualdades se pierden, quedan invisibilizadas. Así mismo, que durante muchas décadas en el pos despojo, ocupemos las labores de servicio, da cuenta de que se trata de trabajos racializados, como lo son el trabajo doméstico (Millaleo, 2011; Alvarado, 2016). Esas ocupaciones no hacen más que mantener la lógica de relación de inferioridad-superioridad, en donde los cuerpos de las mujeres Mapuche son apropiados por parte de sus empleadores, al modo en que una sociedad blanca se apropia de un pueblo (Millaleo, 2016).

Por otro lado, nuestra situación al interior de nuestros propios pueblos respecto a la violencia intrafamiliar, no ha sido tratada dentro de un marco histórico. Si bien se trata de una violencia de género, esta se entrelaza con otras violencias de las cuales también hemos sido víctimas. Se trata de un entramado de violencias con carácter histórico, en donde se encuentra presente la violencia intrafamiliar, las cuales a modo de depósito van impactando sistemáticamente a las mujeres, ya sea porque las viven o porque las observan (Painemal y Álvarez, 2016). Se trata de vivencias de “multi-discriminación” (García-Mingo, 2017, p. 39), lo cual es posible en porque acontece en contextos de vulnerabilidad (Mora, Pujal y Albertín, 2017). Así mismo, la falta de visibilidad de nosotras dentro de los propios feminismos, reproduce un colonialismo ya instalado en las sociedades. Es así como el racismo queda fuera de las luchas por la igualdad de las mujeres (Forbis y Richards, 2016).

Si bien a nivel académico se produce conocimiento sobre las afectaciones coloniales de los pueblos subalternizados, esto se hace principalmente en países que no forman parte de los movimientos sociales del Sur Global, con lo cual no se trata de la construcción de conocimientos situados (Haraway, 1995). Y si se hace, se encuentra mayormente compuesto por hombres que no necesariamente consideran a feministas, y mujeres de los pueblos originarios (Forbis y Richards, 2016).

Las mujeres Mapuche dentro de las políticas sociales del Estado Chileno, oscilamos entre dos planos. Por una parte somos miradas de forma paternalista y *folklorizante*, puesto que focalizan la inversión estatal en programas abocados a los ámbitos socio-productivos. De modo que ser emprendedoras, pareciera ser la solución a las situaciones de precariedad, en la cual buena parte de nuestras hermanas vive (Richards, 2016). Y en otro plano, la mirada es castigadora, para aquellas mujeres consideradas como ‘indias malas’. Es la forma se ha venido tratando a todas aquellas que forman parte de los movimientos políticos mapuche, aquellas que se resisten a la integración, o a las injusticias estatales o sociales. A ellas el Estado les ofrece sanciones (Richards, 2016). De allí que las acciones fragmentadoras que promueve el Estado con nosotras, es la de dividirnos internamente. Pero también dividirnos respecto a nuestra relación con los hombre mapuche. No es casual que una buena parte de los programas socio-productivos se dirijan a nosotras como un grupo separado (Richards, 2016). De esta forma, la actoría política de nosotras, las mujeres Mapuche queda cooptada por el Estado chileno, como ocurre con nuestro pueblo en general (Richards, 2016). Así mismo, pasamos a ser símbolos de identidad, pero no en una escena de valoración, sino de cosificación (García-Mingo, 2017). Esta situación genera una situación paradójica, ya que somos instrumentalizadas para representar una tradición de pueblo. Pero por otro lado, abre

las posibilidades de construir agenciamiento (Warren, 2009, en García-Mingo, 2017, p. 24).

Estar juntas nos permite observar y tratar nuestra propia situación como mujeres.

Respecto a las interseccionalidades que viven nuestras hermanas mapuche profesionales y académicas, se da en la escena educacional, laboral, social y familiar, aunque también política. Por ello, se ha ido dando paso a una incorporación paulatina de un feminismo mapucheizado (Bustos, 2011, p. 270, en García-Mingo, 2017, p. 32), ya que un elemento central tiene que ver con derechos colectivos, con lo cual la lucha conjunta con nuestros hermanos mapuche, es muy necesaria. Aunque abordar las situaciones como la violencia intrafamiliar, también requiere de un abordaje colectivo y situado, para no desarraigar a las mujeres y alcanzar transformaciones que también involucren a los hombres (Painemal y Álvarez, 2016).

Entonces la situación de violencia histórica que vivimos las mujeres, nos remite necesariamente a una perspectiva interseccional, la cual otorga un campo analítico particular a nuestras experiencias (McCall, 2005; Yuval-Davis, 2006, 2017), ya que busca enfrentar conflictos en torno a la diversidad, que no puede homogenizar a todas las mujeres (Cho, Crenshaw, y McCall, 2013; Crenshaw, 1997 en Hill Collins, 2012, p. 103). No hablar de las exclusiones por razones raciales, es aportar a la invisibilización de estas opresiones que son particulares para algunos segmentos a los cuales pertenecemos las mujeres racializadas (Hill Collins, 2012). Por ello es relevante trabajar en una consciencia distintiva en relación a nuestras propias experiencias y lo que refiere a la sociedad en su conjunto (Hill Collins, 2012). Por eso es que la comprensión de nuestra situación y las diversas opresiones que vivimos las mujeres necesitan tener a la base los entramados por razones de raza, clase, género y sexualidad (Combahee River Collective, 2012 [1977]). Precisamente

el espacio de la diáspora que propone Brah (2011), otorga un lugar particular a las mujeres de pueblos originarios en razón de las múltiples opresiones ya mencionadas, puesto que las dimensiones que involucra son, por una parte estructurales e históricas, como lo son los campos culturales, políticos y económicos. Y por otra parte, propone centrarse en las interseccionalidades, a partir de las experiencias colectivas de nosotras.

Las experiencias de desgarros cotidianos es lo que va propiciando a la vez la posibilidad de construir un conocimiento experto que promueva los agenciamientos de mujeres que viven la interseccionalidad, como es el caso de nosotras, las mujeres Mapuche (Hill Collins, 1990). Desde estos lugares, somos las subalternas o marginales, las que podemos inventar materiales de la cultura metropolitana dominante (Hill Collins, 2003), “lo que parece fijo, continúa siendo dialógicamente re-apropiado” (Hall, 2003b, p. 483). Apropiarse de la lengua colonial, es lo que muchas de nuestras hermanas han hecho para crear en la ciudad. Angela Yuval-Davis (2012), nos muestra como lo que fue criticado por Marx, como es la religión como muestra de un elemento que enseguece a las personas, ha sido para las personas afrodescendientes, un espacio para la transformación social en contextos de opresión racial. De allí que las resistencias pueden surgir de los lugares que menos se espera.

La reapropiación de elementos ajenos ha sido parte de nuestra trayectoria como sociedad mapuche fronteriza (Caniuqueo, 2009), nos servimos de ella a la hora de negociar políticamente con los conquistadores españoles, nos apropiamos de sus formas, de sus elementos materiales y creamos formas nuevas, a la vez que intercambiamos con ellos elementos nuevos (Zavala, 2008). Posteriormente, nos ajustamos a la escena colonial chilena, nos vestimos y hablamos del modo en el cual lo hacían ellas para afrontar nuestra

nueva situación de opresión (Marimán, 2019). De este modo, nos hemos movido en la diversidad de lenguas, prácticas y paradigmas, desde el territorio de múltiples idiomas mestizos (Anzaldúa, 2016[1987]).

Si bien se han realizado estudios sobre nuestra situación como pueblo Mapuche, estas aproximaciones, en general no han considerado la perspectiva de género, incluso suelen ser aproximaciones androcéntricas entre nuestros propios compañeros mapuche (García-Mingo, 2017). Es así, que algunas y algunos autores reconocen como necesidad aproximarse de un modo particular a las mujeres Mapuche y dar cuenta de nuestra situación (Calfío, 2019; Calfío y Velasco, 2005; Painemal y Álvarez, 2016; García-Mingo, 2017; Richards, 2016). Esta necesidad de visibilizarnos como mujeres Mapuche en la situación diaspórica, es una manera de aproximarnos a los asuntos de territorialidad, cultura e identidad mapuche y de género (Bello, 2004). Contamos con estudios centrados en la realidad de nuestros hermanos en lo que respecta a la panificación en la ciudad de Santiago, (Alvarado, 2017; Imilán y Alvarez, 2008). Así mismo, contamos con estudios referentes a la situación de nuestras hermanas en los trabajos de casa particular y las opresiones que han experimentado (Alvarado, 2016; Nahuelpán, 2013, Millaleo, 2011; Fuentes, 2011). No obstante, los estudios centrados en la y desde diáspora, así como el deseo de retorno de nosotras las mujeres Mapuche, es un camino que he decidido emprender para aportar a las aproximaciones comprensivas desde una mirada de género interseccional.

Nuestra situación como mujeres racializadas, ha sido invisibilizada, porque a nivel social ocupamos lugares subalternos (Montecino, 1986), y cuando somos visibles a nivel académico, por lo general lo somos en lugares secundarios, ya que la palabra experta se suele considerar en nuestros pares hombres (Hirsch, 2008). También necesitamos

considerar que gran parte de los estudios realizados con nuestros pueblos originarios, han sido realizados por hombres desde una aproximación androcéntrica y etnocéntrica (Hirsh, 2008). Entonces es momento de centrarnos en nuestras agencias, las cuales han sido poco visibilizadas (Calfío, 2019; Hirsh, 2008; García-Mingo, 2017; Nahuelpán, 2013).

Conclusión del capítulo:

En este capítulo, sirviéndome de algunos antecedentes históricos que van desde la época de la conquista Española de nuestro territorio mapuche. Y luego por medio de la conformación, organización y funcionamiento del Estado de Chile, a partir de la continuidad colonial ya instalada por los conquistadores Españoles. Sumó a estas ideologías, aquellas relacionadas con el neoliberalismo. De esta manera, ambas empresas coloniales y patriarcales, dieron como resultado un mayor entramado de violencia que se ha venido interseccionando nuestras existencias, nuestros lugares, formas de relacionarnos y de ser valoradas por otras, otros y nosotras mismas, en tanto mujeres Mapuche.

Los procesos de integración colonial han afectado a todo nuestro pueblo nación. Aunque nuestro lugar en términos de actoría política, pero también en cuanto al lugar que ocupamos dentro de los espacios educacionales, laborales y académicos como mujeres Mapuche, se ha visto afectado también por las exclusiones de género. De allí que al situarnos en el despojo colonial que acontece a mediados del siglo XIX, implica pensar de un modo particular en nuestros desplazamientos, nuestra permanencia y nuestras trayectorias en la *fïta warria*. Pero también en el *Wallmapu*. En ambos espacios hemos experimentado las exclusiones y la violencia patriarcal, de clase, raza y género. Por ejemplo en cuanto al valor que como mujeres tenemos en dichos espacios. Pero también en cuanto al tipo de ocupación laboral

que ha sido pensado y diseñado para nosotras, la tenencia de las tierras en el *Wallmapu*, las expectativas de los cuidados de nuestra familia en la *fita warria*, pero también en el *Wallmapu*, son claros ejemplos de las situaciones de género que afrontamos.

En este capítulo doy cuenta de cómo nuestro lugar se invisibiliza en la escena pública, en los discursos históricos. Pero también en las propias investigaciones académicas que generalizan nuestras situaciones. Esas generalizaciones no hacen más que contribuir a nuestra invisibilización en la escena pública, porque tal como lo hacen las políticas sociales cuando nos agrupan con otras mujeres chilenas. Hacen desaparecer las exclusiones que nos afectan de modo particular a nosotras.

METODOLOGÍA

CAPÍTULO 4. Marco Metodológico

4.1. Introducción

En el presente capítulo daré cuenta del marco metodológico que involucró este proceso de investigación, los resguardos éticos para la realización del estudio y los criterios de selección de las actoras. Realizo una descripción de las estrategias metodológicas, las cuales están acompañadas de relatos etnográficos y auto etnográficos, a fin de dar un sentido descriptivo procesual de la información. Así también, daré cuenta de los métodos de producción de información y los procedimientos experimentados en el campo de estudio. Presento al final del capítulo las técnicas de análisis de esta información y los principales resultados alcanzados.

La investigación que llevé a cabo fue basada en un enfoque cualitativo, el cual comprendo como un proceso de producción de información descriptiva sobre las propias palabras de las personas y actividades observables en el campo (Taylor y Bogdan, 1990), que implica la descripción íntima de la vida social de un determinado grupo humano (Geertz, 1983 en Taylor y Bogdan, 1990). Así, el propósito de la investigación cualitativa es desarrollar explicaciones sobre un determinado fenómeno social, e involucra el intercambio dinámico entre la teoría, los conceptos y la producción de información dentro de un proceso de modificaciones constantes (Filstead, 2005).

En este estudio me focalicé en las experiencias de las mujeres Mapuche en situación de diáspora, cuyas trayectorias vitales y posicionamientos identitarios son múltiples y heterogéneos. También, la investigación de tipo cualitativa me permitió una mirada particularista e inductiva (Reichardt y Cook, 2005), en tanto mi intención no fue la

generalización. Del mismo modo, me permitió una aproximación flexible en el proceso de estudio, lo que para el abordaje del problema de investigación, resultó fundamental. Esta investigación la llevé a cabo entre los meses de noviembre de 2017 y abril de 2018. Acudí a contactos personales y académicos para el acceso a las actoras, tanto en la ciudad de Santiago, como en el *Wallmapu*, dándose otros accesos por la recomendación de las propias actoras entrevistadas. Trabajé con mujeres asentadas en la ciudad de Santiago, y las que han retornado al *Wallmapu*.

En este trabajo entiendo la diáspora como un doble movimiento. Un primer movimiento es la primera salida que realizan las actoras de este estudio hacia la ciudad de Santiago. El segundo movimiento diaspórico es el retorno al *Wallmapu*, ya que los procesos de adaptación, aprendizaje de nuevos códigos y formas de interacción social, temporalidades y ritmos, entre otros acomodos, implican procesos de desarraigos por el lugar que se deja en la ciudad, por los vínculos socioemocionales, y las condiciones de vida que son ahora nuevas. En este marco es que acudí al método etnográfico para el abordaje del problema de estudio. La investigación etnográfica consiste en describir lo que ocurre en el contexto, cómo entienden las personas lo que ocurre, sus acciones y las de otros (Hamersley y Atkinson, 1994). Es así que la investigación etnográfica me remitió a un proceso de investigación en el que pude entender las diversas interacciones sociales y modos de vida de nuestras actoras, tanto en la ciudad de Santiago, como en las ciudades y zonas rurales del *Wallmapu* (Sandín, 2010). La observación de las interacciones sociales y los actos cotidianos de las actoras fue un aspecto central en el trabajo de campo (Hamersley y Atkinson, 1994). Así también, pude ensayar las formas propias que ya conocía desde mi socialización como persona mapuche. Este tipo de investigación me permitió realizar un

escrito etnográfico acerca de estos modos de vida, con lo cual además de brindarme un proceso de entendimiento de la realidad social, me brinda la posibilidad de llevar a cabo una producción de conocimiento (Sandín, 2010). Así mismo, la reflexividad en el trabajo de campo es central para comprender que mi presencia en el campo, mis reacciones y comportamientos fueron parte también de la producción de información (Hamersley y Atkinson, 1994). En el proceso etnográfico implementé diversas estrategias de aproximación al trabajo de campo. De ese modo, tuve la posibilidad de dar respuesta a la pregunta de investigación.

En este apartado me sitúo en los estudios de la diáspora Mapuche y el retorno al *Wallmapu*, y de cómo fui construyendo este itinerario etnográfico durante los seis meses en los cuales me desplacé por las regiones, -de acuerdo a la actual administración política chilena-: Metropolitana, Bío-bío, La Araucanía y Los Ríos, siendo las tres últimas parte del país mapuche.

Si bien tuve a la vista a mi pueblo Mapuche como un colectivo, me interesó particularmente la vivencia diaspórica y el retorno de nosotras las mujeres Mapuche. Esto, porque el escaso abordaje de género es bastante habitual en los estudios sobre la diáspora Mapuche. Esto constituye, a mi modo de ver, una forma más de responder a la continua invisibilización social que nos afecta (Calfío, 2019; Millaleo, 2018; Montecino, 1984). No desconozco en absoluto los aportes que nuestras *ñañas* y nuestros *lamgnen* han venido desarrollando para poner en discusión académica, social y política, nuestra situación diaspórica. Es más, me baso en sus trabajos para abordar el mío. Pero observo la necesidad de dar cuenta de las diversas interseccionalidades en las cuales transitamos las mujeres Mapuche, y hacer visibles las prácticas discursivas de resistencias, disidencias y micro-políticas mapuche en

diferentes contextos y momentos históricos de la experiencia diaspórica. Esto porque nuestros agenciamientos pocas veces salen a la luz, ya sea por la fuerte presencia androcéntrica en las investigaciones, incluyendo a nuestros propios investigadores mapuche (García-Mingo, 2017), o bien por las dificultades de acceso a las mujeres en los procesos investigativos, o por razones lingüísticas (Hirsch, 2008).

De esta forma, la pregunta que ha guiado mi investigación es ¿Qué papel han jugado y de qué forma se han impactado los procesos identitarios mapuche y de género en las mujeres en la diáspora y el retorno al *Wallmapu* en Chile?

La llegada a la ciudad de Santiago, me llevó a indagar sobre las principales negociaciones, recursos involucrados, las actoras y los actores que favorecieron la salida de las mujeres de sus *lof*, y el asentamiento en la ciudad, lo que constituye mi segundo objetivo específico. Para dar respuesta al tercer objetivo específico en relación a la reconstrucción de identidad mapuche y de género de las mujeres, precisé considerar la diáspora como contexto de transformaciones que experimentan las actoras, que va desde la forma de ocupar los espacios sociales y políticos en la actualidad, la relación con las creencias y prácticas socioculturales. Y la relación actual con otras actoras y actores sociales, hasta la forma en la cual definen su pertenencia y situación como pueblo. Esto alude a mi cuarto objetivo específico.

Para relacionar las descripciones y actuaciones de las mujeres Mapuche en y desde la diáspora, su ser mapuche, ser mujer, me demandó especial atención la comprensión del contexto particular de Chile, el cual responde a una continuidad colonial que se retroalimenta dentro de un proyecto neoliberal, y que se expresa en una tensa y paradójica

relación con mi pueblo Mapuche en el marco de un multiculturalismo neoliberal y colonial (Richards, 2016; Rivera, 2015; Antileo, 2012). Nuestra otredad folklorizada, exotizada, bárbara, que se observa, conceptualiza y trata occidentalmente de forma inferiorizada, siempre mediada y atemporal (Zapata y Stecher, 2015).

4.2. Estrategia metodológica y actoras del estudio

Tomé la decisión de llevar adelante una investigación de tipo etnográfica, ya que me permitió acercarme a la cotidianeidad de las mujeres, acompañarlas en sus quehaceres domésticos, de los cuidados que ejercían con sus hijos, sus madres y otras personas, acompañarlas en sus lugares de trabajo, en sus hogares, y en sus huertas, colaborando con los quehaceres que me fue posible.

Desarrollé un estudio de tipo etnográfico multisituado (Clifford, 1999) o llamado también estudios de campo multisituados (Comas, Pujadas y Roca, 2010, p. 69). La razón de este tipo de estudio etnográfico es por nuestra situación diaspórica mapuche, lo que deriva en que nuestras localizaciones geográficas mapuche son diversas. Es por esto que abordar las multilocalizaciones y experiencias, requirió mi continua movilidad en el trabajo de campo. La investigación de tipo etnográfica me permitió desarrollar una actividad descriptiva en el trabajo de campo, con un acceso abierto y de intensa implicación en los diferentes contextos socio-territoriales en los cuales desarrollé este estudio, apoyándome en diferentes métodos de producción de información (Knapp, 2005 [1986]), tales como la participación observadora, las entrevistas en profundidad, las entrevistas informales y las entrevistas a investigadoras e investigadores vinculados a mi problema de investigación. Así mismo, este tipo de estudio me posibilitó comprender las propias formas de significar la problemática

estudiada por parte de las actoras en un contexto socio-histórico, político y económico particular, en un marco de interrelaciones estructurales (Knapp, 2005 [1986]) y cotidianas.

Para poder realizar este estudio, precisé desplazarme a múltiples espacios geográficos, desde el centro de Chile hasta el *Wallmapu*. El criterio de desplazamiento obedece también a las múltiples localizaciones espaciales de nosotras. De allí que sentí conveniente hablar de etnografías en viaje. Tanto de orden físico como emocional, socio-espacial y espiritual. En el *Wallmapu*, realicé diversos desplazamientos en las ciudades intermedias en la denominada región del Bío-bío, como Tirúa y Cañete. Luego, en la región de La Araucanía, estuve en las ciudades de Curarrehue, Temuco, Padre Las Casas, Carahue y Nueva Imperial, para viajar más al sur y transitar por la ciudad de Panguipulli. Así también, me desplazé desde las ciudades mencionadas hacia diversas localidades y *lof* para encontrarme con mis *ñañas*, sus familias, y los espacios habitados. En cierta forma fui una *nampülkafe zomo*.

Nampülkafe zomo, que en nuestra lengua mapuche, el *mapudungun*, significa mujeres viajeras o mujeres caminantes, me remite a la idea de los movimientos, del coraje, de la necesidad de explorar nuevos caminos, de abrir paso para sí mismas, para otras y otros. Pero también, me remite a la experiencia de los desgarros coloniales, porque las condiciones de violencia y despojo precipitaron la salida del *Wallmapu* de mucha de nuestra gente, y en particular de nuestras hermanas. El ser *nampülkafe*, forma parte de nuestra historia, pero también de nuestra situación contemporánea, aunque en contextos y condiciones diversificadas. Nuestras búsquedas de nuevos territorios, alianzas matrimoniales y políticas, así como intercambios materiales, y de conocimiento, nos

construyó como un pueblo que se moviliza y desplaza continuamente (Zavala y Durán, 2005).

Los viajes que nuestras y nuestros antepasados realizaron en nuestro Ngulu Mapu, el territorio que involucra ambos lados de la Cordillera de Los Andes. Es decir, los actuales países de Chile y Argentina. Son viajes históricos para nuestro pueblo, e implicaron significaciones espirituales, culturales, económicas y políticas de larga data (Salazar y Berón, 2013 en Bello, 2014). Empezar un viaje y re-visitar tramos y lugares caminados por nuestras antepasadas y antepasados, implicó para nuestras hermanas y nuestros hermanos viajeras y viajeros, diversas re-vitalizaciones rituales de fuerte conexión espiritual, con lo cual viajar se asoció a heterogéneas y complejas atribuciones a los caminos, los objetos y la naturaleza, como los árboles, las piedras o los acontecimientos que en esos trayectos acontecieron (Bello, 2014). Entonces, el viaje, la geografía, la humanización de objetos inanimados y que forman parte de la naturaleza, así como la relación con nuestras y nuestros muertos que recordamos en ese ir y venir, conforman una “geografía ritual mapuche” (Bello, 2014, p. 26), donde nuestra gente hizo oración para pedir protección a los dueños del espacio, al espíritu de nuestra gente fallecida en el viaje, y alcanzar los objetivos trazados antes de empezar el mismo. Algunos pasos fronterizos identificados para el cruce hacia el Puelmapu, territorio mapuche extendido al otro lado de la Cordillera de Los Andes, en lo que hoy es Argentina, han sido Icalma, Llaima, Reigolil, Tromen (Villarrica), Liquiñe y Riñihue (Bello, 2014). Entonces, nos dice Bello (2014), empezar esos viajes se asoció a lo positivo, a lo mágico, y un estatus de poder.

Algunas investigaciones de inicios del siglo XX, nos muestran que las piedras de grandes dimensiones eran donde los guerreros mapuche colmaban con sangre las cavidades de

dichas piedras, y unguían allí sus lanzas antes de enfrentar las empresas de guerra por la defensa de sus territorios. Las piedras, en tanto objetos inanimados, para nuestra gente, así como otros elementos de la naturaleza, coexisten junto a nosotras y nosotros, en similar nivel jerárquico. Comprendemos nuestra relación no en un lugar de superioridad, sino de co-existencia. Nos distanciamos de las ideas occidentales que posicionan a los seres humanos en el centro de la vida, del entorno, y de la historia, y nos posicionamos en la idea de que somos una parte más dentro de la cadena de relaciones con otros seres vivos, con la naturaleza, con objetos inanimados, y con los espíritus (Rivera, 2015). Así mismo, fue característico dejar en esos tramos recorridos, elementos rituales tales como: flores, comida, monedas y ramas verdes, a modo de ofrenda a los espíritus viajeros, antes de proseguir (Guevara, 1908 en Bello, 2014, p. 28).

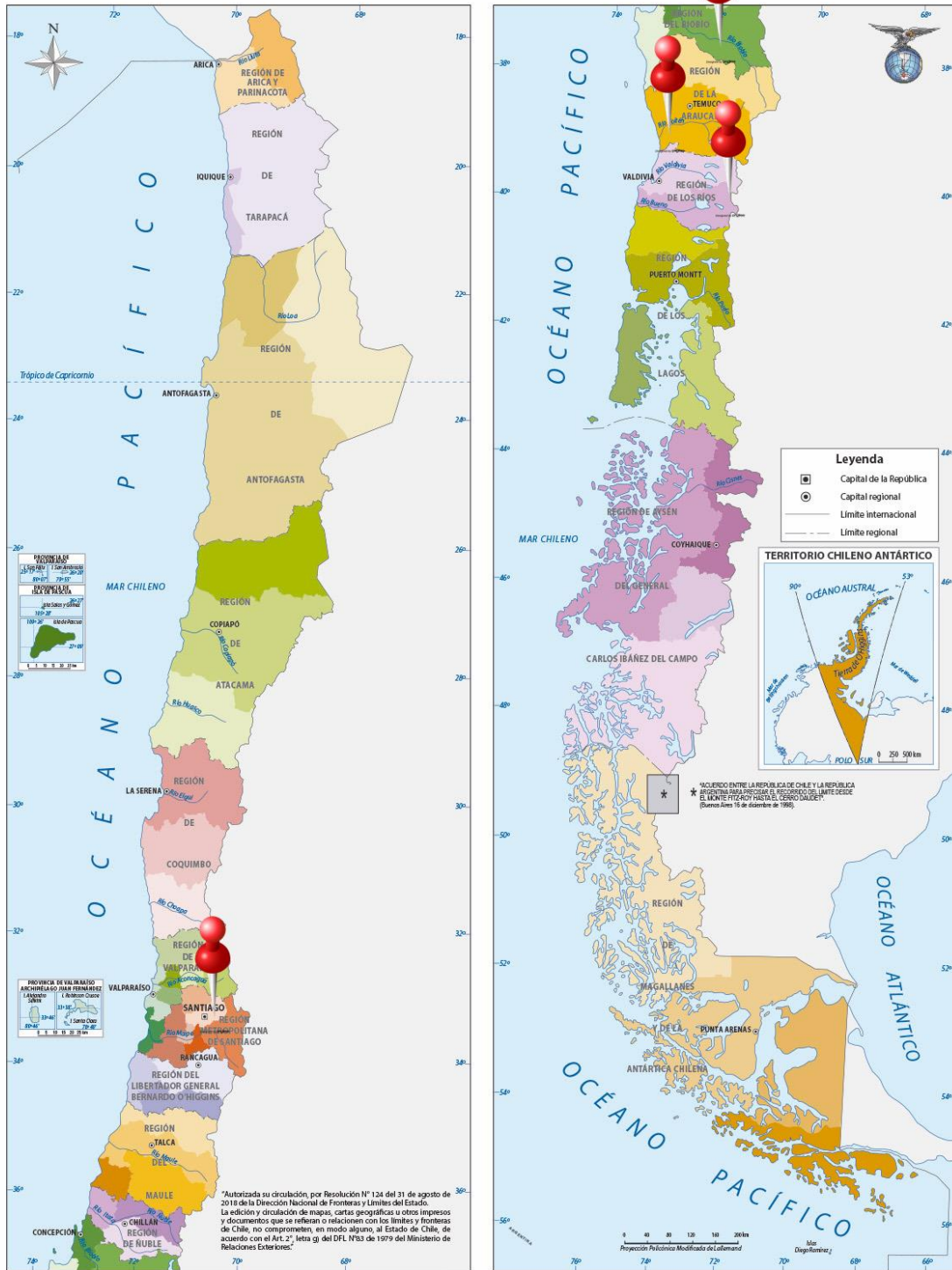
De este modo, los viajes en este estudio los viví de forma recurrente. Y como presentaré más adelante en este capítulo, no sólo se trató de desplazamientos materiales o físicos. Esto porque mi socialización como persona mapuche también me demandó en fuertes conexiones espirituales. De ellas hablaré en la experiencia de participar en un *ngillatün* en la ciudad de Santiago, ceremonia colectiva propia de mi pueblo. También es interesante destacar que los viajes espirituales fueron relatados por las propias actoras del estudio.

4.3. Delimitación del enclave etnográfico

En la figura 11 presento la delimitación geográfica por regiones que fueron parte de este estudio. Aquí he identificado las regiones Metropolitana en la figura del lado izquierdo, casi al final, lugar de asentamiento mapuche en la diáspora. Luego, en la figura del lado derecho, en la parte superior, se identifican las regiones del Bío-bío, La Araucanía y Los

Ríos, en donde localizamos a las actoras que retornaron al *Wallmapu*, o segunda diáspora, lugares que, a la vez, logran coincidir con la mayor parte de los asentamientos propios o familiares de las mujeres en la diáspora, que actualmente habitan la ciudad de Santiago:

Figura 10. Mapa de Chile por regiones y delimitación del enclave etnográfico
DIVISIÓN POLÍTICO ADMINISTRATIVA



011

Fuente: Ministerio de Educación de Chile

Presento en la figura 12 las comunas de la ciudad de Santiago en donde se localizan las actoras de mi estudio:

Figura 11. Mapa de la ciudad de Santiago por comunas



Fuente: Delegación de Santiago. Gobierno de Chile

Este tipo de estudio etnográfico me invitó a narrar las experiencias de mis *ñañas* en sus movimientos diaspóricos, ya sea desde el *Wallmapu* hacia la ciudad de Santiago, y sus

sucesivas reiteraciones en los desplazamientos de retorno de diversa naturaleza. Estas posibilidades de narración de experiencias vitales de las actoras, de sus contextos y de las diversas interacciones, me amplió la posibilidad de aproximarme de un modo más holístico y naturalista (Barbolla, 2006; Bray, 2013). La etnografía a su vez, me favoreció la producción de información en el campo de un modo contextualizado y de carácter reflexivo, en tanto formé parte del estudio y fui afectada en estas interacciones sociales (Barley, 1991; Hamersley y Atkinson, 1994; Sandín, 2010). Así mismo, tuve a la vista las dinámicas que determinan relaciones entre territorios, identidades, economía y política, entre otros aspectos.

4.4. Selección de las actoras

Realicé el trabajo de campo entre los meses de noviembre de 2017 y abril de 2018, con mujeres Mapuche de la diáspora en la ciudad de Santiago, y las retornadas al *Wallmapu*, particularmente en las regiones del Biobío, La Araucanía y Los Ríos (Chile). Los criterios para la selección de actoras fueron guiados por los objetivos del estudio. Es así que estos quedaron del siguiente modo: 1) mujeres que se identificaron como mapuche, 2) de 18 años, y más (consideradas adultas de acuerdo a la legislación chilena actual), 3) que vivan en la ciudad de Santiago por medio año o más (es decir, sea por razones laborales, educacionales, y/o familiares, entre otras), 4) las que retornaron al *Wallmapu*, ya sea en zonas urbanas o rurales, y cuyas motivaciones de retorno sean de diversa índole. Algunas de ellas lo hicieron por las enfermedades terminales de la madre y/o el padre, otras porque añoraban su tierra y regresaron a sus *lof* junto a sus familias. Estas añoranzas en ocasiones no fueron propias, dado que el retorno de las mismas se produjo en su infancia. La añoranza allí fue de la madre o del padre. Y otras, como lo describo en los resultados, lo hicieron de

acuerdo a un posicionamiento político de trabajar en el *Wallmapu* con mujeres Mapuche o con nuestra gente mapuche.

Mi entrada al campo, acercamiento y contacto con las mujeres fue diversa. Tal como suele ser recurrente en los estudios etnográficos, acudí a la técnica de bola de nieve, la cual consistió en lograr que las personas que conocí en el campo de investigación me llevaron a conocer a otras actoras (Taylor y Bogdan, 2002). Esta estrategia de acceso a las actoras implicó que una me llevó a la otra, y así, de forma sucesiva. En ese proceso logré propiciar vínculos de mayor confianza, dadas las recomendaciones de las propias actoras. Aquí me parece importante aclarar que no se produjo concentración de actoras en determinados colectivos sociales, ya que la propia dispersión geográfica, y el propósito del estudio me favoreció para acceder a diversas experiencias vitales. La distancia en las edades de las actoras entre sí, me permitió mayores rangos de edad, que sitúan en contextos socio-históricos particulares las experiencias diaspóricas de estas personas.

4.5. Consideraciones éticas para el trabajo de campo

Seguí las orientaciones éticas, a través del código de buenas prácticas de la Universidad Autónoma de Barcelona. Hice uso del consentimiento informado. Pero no realicé como procedimiento el pedir la firma de dichos consentimientos. Lo que hice en su lugar fue dar lectura del mismo, y una vez comprendido por las actoras del estudio, y con la aceptación grabada de ambos actos, di inicio al proceso de investigación con ellas. Esto a fin de evitar reproducir actos coloniales de engaño y despojo, como lo fueron las experiencias traumáticas que viven en la memoria de nuestras actoras y sus familias, debido a que en muchas ocasiones se hizo firmar a nuestra gente documentos que implicaron la entrega de

sus tierras a latifundistas o colonos de forma engañosa. Mi abuelo, vivió junto a mi abuela este engaño. Un vecino llegado a nuestro *lof*, un *winka*, tras un préstamo de dinero solicitado por mi abuelo. Cabe recordar la desposesión material en la que quedó sumido nuestro pueblo, tras las apropiaciones de nuestras tierras, animales, platería y recursos materiales en general a manos del ejército chileno, dirigido por el Estado de Chile en la segunda mitad del siglo XIX, nos dejó en la situación de un empobrecimiento fue masivo. Ese préstamo, fue pactado en un documento que se supone era para dejar constancia del acto. No obstante, fue la entrega de casi 30 hectáreas de terreno. Una vez descubierto esto por mis abuelos, intentaron revertir la situación. Las amenazas con armas de fuego hacia ambos por este *winka*, más la falta de atención legal y unas políticas de blanqueamiento y despojo, nuestras tierras son parte del linaje de este *winka* usurpador.

Traigo aquí una experiencia del trabajo de campo del 12 de enero de 2018. Marcelina me esperó en su casa, en una zona montañosa casi en el límite de Chile con Argentina, esto queda a unas dos horas de la llamada comuna de Curarrehue en la región de La Araucanía. El transporte público para desplazarse entre ambas localidades, se limita a unos tres días a la semana. Por ello cuando perdí el autobús desde la ciudad de Panguipulli, a eso de las 7 A.M, supe que debía coger un taxi para ir desde la ciudad de Villarrica hasta Pucón, a eso de las 11 A.M. Allí en la ciudad de Pucón alcanzaría el autobús interurbano que me llevaría hasta la casa de la *ñaña* Marcelina. No obstante, por ser la ciudad de Villarrica y Pucón, lugares altamente turísticos, los precios son muy elevados, y el dinero que tenía en ese momento era insuficiente. Pero logré encontrar a un hombre que me cobró un precio acorde a mis condiciones, y logré llegar a tiempo para alcanzar el autobús en Pucón. En la parada del autobús, se puede apreciar el contraste de la ciudad. Por una parte, se encuentra el

terminal de autobuses cuyos recorridos son desde la ciudad de Santiago, principalmente hacia esta ciudad de alto atractivo turístico. Esto, dados los deportes acuáticos, el montañismo, senderismo, los lagos, ríos rápidos, volcán, sumada su gastronomía *gourmet*, el casino de juegos, entre otros. Las personas que realizan viajes y que se desplazan para ir o venir a la ciudad, son de diversas nacionalidades. Aunque principalmente se trata de personas provenientes del continente europeo. Así también, ser turista en Chile implica contar con recursos económicos que no están al alcance de la mayoría de la población. Su ropa, sus lenguajes corporales y gestuales, su color de piel y de cabello, se diferencian de las personas que abordan el autobús en el cual me subí. Se trata de personas con ropa sencilla, se conocen entre sí, ya que se saludan, hablan, saludan al chofer como alguien que es parte de su cotidianeidad. Su color de cabello y de piel es moreno, en contraste con el de la mayoría de los y las turistas, cuyo color de piel es principalmente blanco, con cabello de color rubio o castaño claro. Se escucha el *mapudungun*. La escena es diversa y de contrastes entre clases, razas, lenguas, y formas de habitar estos entornos geográficos y la ciudad misma.

El trayecto me fue mostrando el esplendor de esta naturaleza que ya casi no podemos admirar producto de las actividades extractivas en nuestro territorio. Grandes, verdes y frondosos árboles, quebradas y ríos de grandes caudales, y colores, y el polvo que se deshace en el aire en cada parada, acompañan mi camino. En la escena también, escuché atenta las conversaciones en *mapudungun*, vestimentas propias, cargamentos de mercadería, de seguro para el mes, pues se trata de grandes cantidades, como es propio de las familias de zonas rurales alejadas. Esto por la distancia, pero también por razones económicas.

Un hombre mayor se sentó junto a mí, me saludó en *mapudungun*, probablemente mi fisonomía le indicó mi descendencia mapuche. Me sentí alegre, le respondí en *mapudungun* también. Me preguntó a qué familia iba a visitar, de qué *lof* provenía. Le expliqué de mi *lof* y familia. Y al indicarle la familia a la que visitaba, me indica que se trata de sus familiares, -parientes, nos llamamos-.

Me bajé en un puente de hormigón, como me indicó la *ñaña* Marcelina. Altas montañas, parte de ellas nevadas, frondosos árboles, y un fuerte sonido proveniente de un río que lo cruza, me invitó a detenerme. Lo hice también para esperarla, ya que quedó en ir por mí en ese sitio. Nos saludamos cariñosamente. Nos gusta hacer esto entre hermanas y hermanos mapuche. Así nos enseñaron nuestros mayores ¡que hermoso es aquí! Me contó que, en una de las orillas, junto a sus hermanos y madre, acostumbraban bañarse. Luego ello no fue posible, porque el caudal del río se aminoró por la acción de las empresas hidroeléctricas, y el cercado de ese espacio. Proseguimos caminando. Subimos inclinados caminos. Nos detuvimos en un gran letrero, el cual indicaba la adjudicación de un proyecto de agua potable. Me contó que ese proyecto fue fruto del trabajo de la organización en la cual ella forma parte de la directiva. Comimos frutos silvestres, el calafate que es un fruto con muchas propiedades para la salud, pequeño, dulce y de color lila. Nos acompañaron dos juguetones perros, uno muy lanudo, llamado ‘colita’. El nombre de ese perro fue elegido por la nieta de la *ñaña* Marcelina.

A continuación una fotografía del camino que recorrí junto a la *ñaña* Marcelina hasta su hogar.

Fotografía 1. Lof de la ñaña Marcelina



Nos esperaban en su casa un matrimonio de amigos de ella, provenientes de la ciudad de Santiago. Generalmente pasan vacaciones de verano en casa de la ñaña Marcelina. Son los padrinos del hijo de ella, amigos desde sus primeros años de llegada a la ciudad de Santiago. Comimos con ellas. Luego nos alcanzó la tarde, y llegó la hora de hablar sobre mi investigación con Marcelina. De manera probablemente consensuada, el matrimonio amigo de ella se disculpó para ir a su dormitorio a tomar una siesta. Así nos quedamos solas en el comedor de su casa. Me presenté como lo haría una persona mapuche, mi procedencia territorial, *tüwün*, lo que define nuestras particularidades, nuestras formas de actuación, nuestras expresiones y costumbres, el *az*, que constituye una cualidad de las personas Mapuche, sus historias colectivas y las características territoriales. Le relaté de mis raíces familiares, *küpal*, por qué estudio la experiencia diaspórica de las mujeres Mapuche. Todo esto forma parte de los protocolos, convencionalidades sociales mapuche para el establecimiento de confianzas, que se denomina *pentukiün*. Le expliqué que no la haría firmar el consentimiento informado como habitualmente se pide en las investigaciones. Guardó silencio por unos minutos, luego me miró atenta y me cuenta que se siente aliviada,

ya que su hijo le pidió que no me firme ningún documento porque de ese modo podía apropiarme de sus tierras. Tal como lo hicieron en el pasado con su padre, los colonos llegados a la ciudad de Panguipulli. Las tierras de su padre fueron muy apetecidas, ya que eran terrenos de planicies, fértiles, y con lagos de agua dulce, y con hermosas vistas a volcanes de alrededor.

Revivir el trauma colonial implica hacer que familias mapuche firmen un documento con un lenguaje ajeno, académico, científico, occidental, que queda en manos de una persona desconocida. Esto ocurre porque en muchas ocasiones la academia occidental no escucha los contextos y la historia que involucra las vidas de las actoras con las cuales se busca la construcción de conocimiento. Nos queda mucho por recorrer, construir y denunciar.

Entonces el cuidado y adecuación a las particularidades socioculturales fue central en mi proceso, y el uso de convenciones sociales propias de nuestro pueblo Mapuche⁴ fueron una constante en el trabajo de campo, como el *pentukiin*, que involucra establecer conversaciones para crear confianzas, conocerse desde las raíces familiares, como ya lo describí antes, así como también construir una relación en el contexto de la investigación, acordes a los tiempos y los ritmos del habla y ocupación de espacios en la interacción de las personas y sus *lof*. Y aun así algunas de las mujeres que contacté en el proceso de investigación no accedieron al estudio, manifestando cierto sentir de cosificación tras el frecuente extractivismo académico colonial (Tuhiwai, 2017). Tuve a la vista cómo el trabajo de campo puede constituirse en una violencia colonial en práctica (Suárez-Krabbé,

⁴ Viví parte de mi infancia, juventud y adultez en un *lof*, posteriormente tomé cursos de especialización sobre el pensamiento y formas de organización socio-territorial y política mapuche. Así mismo, viví con mi madre parte de mi infancia y los primeros años de mi juventud en las casas donde se desempeñó como trabajadora de casa particular en la ciudad de Santiago. Todo esto, me permite comprender las formas propias y convencionalismos sociales para establecer las interacciones en los diversos contextos de este estudio.

2011). Esto cuando se desatienden las consideraciones del contexto social, político, entre otros aspectos. Y así mismo, en las propias interacciones que se establecen en el campo de estudio, en tanto relaciones de poder y establecimiento de jerarquías, así como reproducciones de exclusiones sociales en general.

4.6. Técnicas para la producción de información y actoras participantes

Fueron 35 mujeres en total las que decidieron apoyar de forma voluntaria e informada mi investigación. De ellas, 23 participaron de 1) entrevistas informales, 2) entrevistas en profundidad y 3) observación participante. Los nombres de las actoras los he cambiado por otros diferentes a los propios, lo cual lo acordé con ellas en el trabajo de campo. Esto por cautelar la confidencialidad y anonimato de las mismas. La mayoría de ellas no quiso que su nombre verdadero forme parte del estudio.

Las características de las actoras del estudio las podemos observar en el cuadro 1:

Cuadro 1. Actoras participantes del estudio

N°	Actoras	Características sociodemográficas	Localización
1	Rosita	92 años de edad, trabajadora de casa particular	Ciudad de Santiago
2	Rayen	39 años de edad, profesional	La Araucanía
3	Guacolda	37 años de edad, profesional	La Araucanía
4	Berta	40 años de edad, profesional con posgrado	Región del Bío-bío
5	Yolanda	38 años de edad, dirigente organizacional	Región del Bío-bío
6	Mariela	23 años de edad, trabajadora de casa particular	Región del Bío-bío
7	Alejandra	26 años de edad, trabajadora del comercio	Ciudad de Santiago

8	Beatríz	48 años de edad, profesional con posgrado	Región del BíoBío
9	Marisol	69 años de edad, trabajadora de casa particular	Ciudad de Santiago
10	Amanda	66 años de edad, dueña de casa y cuidadora	Ciudad de Santiago
11	Daniela	28 años de edad, profesional	Ciudad de Santiago
12	Paulina	25 años de edad, profesional	Ciudad de Santiago
13	Marta	40 años de edad, profesional	Ciudad de Santiago
14	Javiera	28 años de edad, profesional	Ciudad de Santiago
15	Elizabeth	40 años de edad, técnico profesional, trabajadora independiente y trabajadora de casa particular	Ciudad de Santiago
16	Leticia	41 años de edad, música y dirigente organizacional mapuche	Región de La Araucanía
17	Isolina	32 años de edad, profesional y dirigente organizacional	Región de La Araucanía
18	Francisca	85 años de edad, se dedicó al trabajo en casa particular. Al momento de la entrevista era trabajadora del ámbito de agricultura y ganadería, participante de organización mapuche	Región de La Araucanía
19	Paulina	45 años de edad, trabajadora de casa particular	Ciudad de Santiago
20	Sayen	37 años de edad, técnico profesional, trabajadora independiente y propietaria local comercial	Ciudad de Santiago
21	Josefina	28 años de edad, profesional con posgrado	Región de La Araucanía
22	Marcelina	66 años de edad, participante de organización mapuche, trabajadora del ámbito de agricultura	Región de La Araucanía
23	Graciela	43 años de edad, profesional y participante de organización social	Región de La Araucanía
24	María	32 años, anteriormente trabajadora de casa particular. Al momento de la entrevista asesora intercultural	Ciudad de Santiago
25	Fresia	50 años de edad, profesional con posgrado	Región de La Araucanía
26	Kuyen	55 años de edad, profesional	Región de La Araucanía
27	Gabriela	25 años de edad, profesional y trabajadora independiente	Región de La Araucanía

28	Adriana	35 años de edad, música, participante de organización social y profesional	Ciudad de Santiago
29	Carolina	48 años de edad, dueña de casa	Región de Los Ríos
30	Fernanda	63 años de edad, trabajadora de casa particular	Región de Los Ríos
31	Elizabeth	45 años de edad, asesora intercultural	Región de Los Ríos
32	Clementina	45 años de edad, trabajadora independiente y participante de organización mapuche	Región de Los Ríos
33	Eugenia	60 años, trabajadora independiente y participante de organización mapuche	Ciudad de Santiago
34	Valeria	23 años de edad, trabajadora independiente y participante de organización mapuche	Ciudad de Santiago
35	Carmen	50 años de edad, profesional	Región de La Araucanía

Fuente: elaboración propia.

Luego 12 mujeres, más dos de las entrevistadas en profundidad, participaron en 4) cuatro grupos de discusión respecto a los sentidos asociados a la diáspora y el retorno. La distribución fue de tres y cuatro mujeres por grupo. La cantidad de actrices y uso de métodos de producción de información fue acorde al criterio de saturación para asegurar la fiabilidad del estudio (Vallés, 2003). De este modo, la cantidad de actrices la fui definiendo en el proceso de investigación. Así, logré agotar los tópicos considerados relevantes para abordar el problema de estudio definido, y el objetivo trazado.

Los contenidos que abordé en el proceso de estudio involucraron las siguientes dimensiones, acordes a los objetivos específicos propuestos. Estos tópicos estuvieron presentes tanto en las entrevistas en profundidad, como en los grupos de discusión, y las entrevistas a investigadoras/es:

Cuadro 2. Tópicos centrales en las entrevistas en profundidad y grupos de discusión

Objetivos específicos	Tópicos centrales
1) Describir los itinerarios diaspóricos y de retorno al <i>Wallmapu</i> de las mujeres Mapuche.	Sobrevivencias; creatividades: adaptaciones y apropiaciones culturales; motivaciones; deseos/expectativas.
2) Determinar el lugar que ocupa la experiencia diaspórica en la construcción identitaria y las transformaciones de mujer Mapuche.	Identidad (es) mapuche, sentido de pertenencia cultural y compromiso comunitario. Apoyo social; interacciones y vínculos familiares; mediadores culturales; re-construcción y construcción identitaria.
3) Relacionar los significados de mujer Mapuche y las resistencias mapuchizadas.	Experiencias, identidades de género, afectos/emociones/cuerpo. Exclusión social; prejuicios/estereotipos/discriminación; oportunidades y; poder.

Fuente: elaboración propia.

Así también, en el cuadro 3, presento a las actoras y los métodos de producción de información, de los cuales formaron parte:

Cuadro 3. Actoras y técnicas de producción de información

Actoras	Asentamiento geográf.	Acompañamiento	Entre. En profundidad	Conversaciones Informales	Participación Observadora	Grupo de Discusión
Rayen	La Araucanía		x	x	x	
Rosita	Santiago	x	x	x	x	
Guacolda	La Araucanía		x	x		
Berta	Bíobio		x	x		
Yolanda	Bíobio		x			

Mariela	Bíobio	x	x	x	x	
Alejandra	Santiago		x		x	
Beatríz	Santiago	x	x	x	x	
Marisol	Santiago		x	x		
Amanda	Santiago	x	x	x	x	x
Daniela	Santiago			x		x
Paulina	Santiago					x
Marta	Santiago	x		x	x	x
Javiera	Santiago					x
Elizabeth	Santiago			x		x
Leticia	La Araucanía		x			
Isolina	La Araucanía		x	x		
Francisca	La Araucanía	x	x	x	x	
Paulina	Santiago			x		x
Sayen	Santiago	x	x	x	x	
Josefina	La Araucanía		x	x		
Marcelina	La Araucanía	x	x	x	x	
Graciela	La Araucanía	x	x	x	x	x
María	Santiago		x	x	x	
Fresia	La Araucanía			x		x
Küyen	La Araucanía			x		x
Gabriela	La Araucanía			x		x
Adriana	Santiago		x	x	x	
Carolina	Los Ríos	x	x	x	x	
Fernanda	Los Ríos			x	x	x

Elizabeth	Los Ríos			x		x
Clementina	Los Ríos			x		x
Eugenia	Santiago			x	x	
Valeria	Santiago	x	x	x	x	
Mirta	La Araucanía			x		x

Fuente: elaboración propia.

Hice uso de la producción de información por medio de los grupos de discusión, ya que favorece la heterogeneidad de actoras y discursos. Además, es combinable con otros métodos de producción de información, y favorece el alcance de criterios de saturación en menor tiempo (Vallés, 2007). Entiendo los grupos de discusión como una técnica de conversación (Vallés, 2007) que se centra en la experiencia de las actoras, las que, por medio de “relatos de las acciones”, dan cuenta de sus “racionalidades que organizan la acción” (Canales, 2016, p. 267). Se trata de un método de producción de información que es flexible y que permite el acceso a personas con diferentes experiencias de formación educativa, a la vez que propicia la “interacción grupal” que estimula la actuación entre las personas por medio del denominado “efecto audiencia” (Vallés, 2007, p. 304). Entonces, la interacción social es en sí misma parte medular del método.

En mi estudio me aboqué al alcance del criterio de saturación estructural de los grupos de discusión (Vallés, 2007), el cual estuvo dado por la formación de grupos en cuanto a clase social. Esto quiere decir que tuve a la vista subdividir los grupos de acuerdo a la clase social a la que pertenecían las actoras en el momento del estudio, es decir, las mujeres que completaron la educación superior y/o con formación de posgrado constituyen un tipo de grupo, y las que cuentan con educación básica (primaria) o media (secundaria), completa o

incompleta, formaron parte de otro grupo. Este criterio tuvo como fin de evitar las distancias que en la vida cotidiana suelen darse (Ibáñez, 1979). Así también, dentro del criterio de saturación estructural, la heterogeneidad socio-espacial formó parte de mi búsqueda. Esto implicó llevar adelante 4 grupos de discusión, dos en la ciudad de Santiago, y dos en el *Wallmapu*, en las ciudades de Temuco (Región de La Araucanía) y en la ciudad de Panguipulli (Región de Los Ríos). Los testimonios de las actoras proceden también, de diversas clases sociales. Entonces la pluralidad de perspectivas me posibilitó “un agotamiento del discurso a partir del roce sistemático de cada una de las posiciones de habla específicas” (Canales, 2016, p. 281).

Por otro lado, los grupos fueron reducidos en cuanto al número de participantes. Algunas de las razones fueron las dificultades para coordinar tiempos, espacios y desplazamiento de las actoras. Tengo claro que estos asuntos forman parte de las dificultades propias de este método (Barroso y Cabero, 2010). Sin embargo, contar con grupos reducidos me facilitó la producción de información con una participación más o menos equitativa entre las actoras y profundización en los tópicos del estudio. Una de las cualidades de los grupos de discusión es que se centran en la experiencia vivida, por lo que el centro de la intervención de las personas actoras es el testimonio desde su propia experiencia (Canales, 2016). En este caso, la experiencia en el tema de investigación fue una característica de las actoras de estos grupos. Todas ellas vivían en la diáspora en la ciudad de Santiago o habían retornado al *Wallmapu*. Estas condiciones de personas con experiencia en el tema de estudio y formar parte de grupos pequeños, favoreció la participación y el uso de la palabra para todas las actoras en el grupo (Vallés, 2007).

Las preguntas centrales de los grupos de discusión fueron las que presento en el siguiente cuadro:

Cuadro 4. Preguntas de los grupos de discusión

Objetivos específicos	Preguntas
1) Describir los itinerarios diaspóricos y de retorno al <i>Wallmapu</i> de las mujeres Mapuche.	1.1. ¿Qué es para ustedes vivir como mapuche? 1.2. ¿Qué significa ser Mapuche? ¿Qué es lo más importante en prácticas, a nivel simbólico? ¿Qué es indicador de no ser mapuche, por qué?
2) Describir los procesos identitarios de género de las mujeres Mapuche en la diáspora, y en el retorno al <i>Wallmapu</i> .	2.1. Identidad en la mujer Mapuche ¿Qué diferencia a una mujer Mapuche de una mujer no mapuche? 2.2. ¿Qué tienen en común?
3) Determinar el lugar que ocupa la experiencia diaspórica en la construcción identitaria y las transformaciones de su ser mujer Mapuche.	3.1. ¿Qué es más prioritario, ser mapuche o ser mujer? 3.2. ¿Cómo se vive la sexualidad de las mujeres Mapuche en un <i>lof</i> y en la ciudad? ¿Hay diferencias? ¿Cuáles? 3.3. ¿Cómo se vive la maternidad en un <i>lof</i> y en la ciudad? ¿Hay diferencias?
4) Relacionar los significados del ser mujer, ser mujer Mapuche, y la experiencia diaspórica para las mujeres Mapuche.	4.1. ¿Qué pasa si vamos más allá de la sexualidad de hombres y mujeres? Por ejemplo 4.2. ¿Podemos entender como parte del ser mapuche, el lesbianismo o la homosexualidad? 4.3. ¿Existen estas prácticas? 4.4. ¿Tienen elementos en común con las que encontramos fuera del espacio mapuche?

Fuente: elaboración propia.

La composición de los grupos la presento en el cuadro 5:

Cuadro 5. Composición de los grupos de discusión

Grupo	Región	Número de actoras y edades
Grupo 1: Mujeres profesionales	Metropolitana: Ciudad de Santiago	4 actoras de entre 25 y 38 años de edad
Grupo 2: Mujeres no profesionales	Metropolitana: Ciudad de Santiago	3 actoras de entre 40 y 66 años de edad
Grupo 3: Mujeres profesionales	La Araucanía: Ciudad de Temuco	4 actoras de entre 27 y 55 años de edad
Grupo 4: Mujeres no profesionales	Los Ríos: Ciudad de Panguipulli	3 actoras de entre 44 y 63 años de edad

Fuente: elaboración propia.

Las actoras de este estudio presentan diferentes trayectorias vitales. Las mayores de 70 años vivieron las experiencias diaspóricas en las primeras décadas posteriores al despojo, en donde las precarias condiciones materiales, las obligó a concentrar sus esfuerzos en lograr la supervivencia material familiar, de otras personas Mapuche, y la propia. En estas primeras etapas post despojo, la dependencia económica, las relaciones jerárquicas desiguales y los abusos constituyeron parte cotidiana de las escenas para las personas Mapuche (Nahuelpan, 2012). Luego, las que tienen más de 60 años, vivieron su juventud en la época de dictadura militar chilena, que implicó la pérdida de reivindicaciones de tierras durante la Reforma Agraria. Allí, nuestro pueblo, al igual que la sociedad chilena, vivió procesos de graves vulneraciones de derechos humanos (Rodenkirchen, 2015). Las mujeres nacidas a fines del siglo XX, afrontan exclusiones sociales más sutiles. Pero viven las desigualdades dentro de la sociedad chilena, junto a una mayor heterogeneidad de movimientos reivindicativos políticos e identitarios mapuche.

Por otro lado, y a fin de delimitar los tópicos de mi investigación, las estrategias de acercamiento y los contenidos de las entrevistas, realicé entrevistas a académicas y académicos de diferentes casas de estudio y/o investigadoras relacionadas de forma directa con mi investigación, o líneas afines. Es así que entrevisté a las siguientes personas:

- Dra. Maribel Mora Curriao es poeta e investigadora. Directora de la Oficina de Equidad e Inclusión de la Universidad de Chile
- Dra. Verónica Figueroa Huenchu, investigadora y profesora asociada del Instituto de Asuntos Públicos y Senadora Universitaria en representación de los Institutos Interdisciplinarios de la Universidad de Chile
- Dra. Margarita Canio Llanquinao, lingüista, pedagoga en Educación Básica Intercultural e investigadora del Departamento de lenguas de la Universidad Católica de Temuco.
- Mg. Margarita Calfío, Encargada Nacional del Sistema de Equidad de Género de la CONADI [Corporación Nacional de Desarrollo Indígena], y miembro de la comunidad de Historia Mapuche. Colectivo que ha llevado a cabo la producción de al menos siete textos colectivos sobre continuidad colonial y despojo del pueblo Mapuche.
- Dr. José Manuel Zavala, investigador y profesor asociado del Departamento de Ciencias Históricas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación son en historia de América Latina y pueblo Mapuche en Chile.

- Héctor Mariano, profesor de lengua mapuche en la Universidad de Chile, miembro del equipo de enseñanza *Kom Kim mapudunguaiñ warria mew*

Con lo anterior, doy cuenta de las técnicas de producción de información de mi estudio:

1. Participación observadora. La observación como método dentro de mi estudio fue central para identificar las principales interacciones sociales, ejercicio del poder e intercambios que en general las actoras de mi estudio establecen en su vida cotidiana. Una de las ventajas de este método de producción de información para mi estudio fue el poder dar cuenta de aspectos de la vida cotidiana que otros métodos no pueden brindar (Barroso y Cabero, 2010).

En la realización de este estudio y en el trabajo de campo, me posicioné como mujer Mapuche y me identifiqué como parte del pueblo Mapuche. Por ello llevé a cabo una participación observadora (Bray, 2013). Este tipo de observación es diferente a la observación participante, toda vez que la persona que realiza el trabajo de campo forma parte del mismo colectivo que investiga. Esto también por mi implicación personal y política en el estudio. Al tomar esta decisión, mantuve especial atención en observar críticamente mi propia participación en el estudio (Tedlock, 2013). Ahora bien, mi pertenencia al pueblo Mapuche, y con ello al colectivo de mujeres Mapuche, la comprendí como un elemento favorable en el proceso de inserción y producción de información. Esto porque he vivido en un *lof*, y porque fui socializada en él por mis abuelas y abuelos, tías y tíos, mi madre, entre muchas más personas que forman parte del mismo. Pero las encrucijadas que debí afrontar por formar parte a la vez de un colectivo privilegiado, como lo son las personas que se desempeñan en espacios académicos con financiamiento estatal. Esto fue una constante en el campo. De forma paradójica, soy parte de la élite académica

que participa de los procesos de extractivismo académico, aun cuando dentro de ella ocupó un lugar subalternizado, por razones de raza, clase y género. De allí que mi reflexividad debió ser acompañada de forma continua por los presagios investigativos y la literatura, así como la continua revisión de mis notas de campo y cuaderno de campo, a fin de cautelar el exceso de empatía o exceso de *rapport* con las actoras de mi estudio. Pero la continua vigilancia entre el alcance del *emic* y el *etic*, no me libró de las tensiones y contradicciones que como investigadora viví en el campo de estudio a la hora de interactuar con las actoras y sus entornos próximos, como tampoco en la misma academia occidental. Lo cual forma parte de mis aprendizajes y transformaciones en el proceso de investigación. De lo cual hablo en los resultados y en las discusiones y conclusiones de esta tesis.

La primera aproximación con mis hermanas mapuche, la hice casi recién iniciada mi estadía en Barcelona. Escribí a uno de mis *wenüy*, -amigo-, que vive en territorio mapuche, y procede de un país de Europa, él me dijo de una amiga suya, mujer Mapuche, que vive en dicho continente hace ya varios años. En esos momentos vivía en Inglaterra. Ella vendría para 'Semana Santa' por Girona, Barcelona y otros lugares de Cataluña. Logré contactarla y coordinar nuestra entrevista. Así, me reuní con ella para conocer su recorrido. Estuvimos con su hija, una joven de unos 15 años, quien vive en Girona, junto a sus abuelos catalanes. Nuestras largas horas de conversación, ampliaron mis horizontes y miradas. Me tentó la idea de saber de más mujeres Mapuche habitando por Europa u otros países extranjeros, pero los límites ya estaban claros, *Wallmapu*-Santiago. Más tarde, esta *ñaña* me llevó hasta su hermana, en el *Wallmapu*, retornada desde la ciudad de Santiago, ciudad que forjó sus luchas y sus viajes.

Mi segundo momento de acercamiento a las *ñañas* de Chile, fue por un periódico digital. Allí conocí la historia de más de diez *ñañas* que junto a sus hijas construyeron un espacio de re-vitalización identitaria y de generación de un negocio colectivo en una zona popular del gran Santiago, denominada “Cafetería Mapuche *Newen Lamgnen*”. Se trata de una apropiación de lugar en una comuna popular de la ciudad de Santiago, pero cuyo contexto de acción se remite a un proyecto del Municipio de Recoleta (Gobierno local) encaminado al reconocimiento y participación de los pueblos originarios, afrodescendientes y migrantes. La participación de los pueblos originarios se da por la toma de decisiones con el Consejo Municipal que da espacio y escucha a la palabra de estos colectivos. Esta lectura, y posterior experiencia trazó mi llegada a ese espacio.

Fuí con mi madre y hermano menor a conocer la cafetería mapuche “*Newen Lamgnen*”. Se trató de mi primera visita. El mercado Tirso de Molina, donde se encuentra asentada esta cafetería. Este es un mercado de frutas, verduras, abarrotes, comida nacional e internacional de 8.200 metros cuadrados construidos. Data del año 2009, y debe su nombre al dramaturgo y poeta español del mismo nombre del siglo XVII. Forma parte del barrio popular de la gran Vega Central, que involucra las comunas de Independencia y Recoleta. Su dinámica en los alrededores de de movimientos rápidos, tanto de coches [autos], como de personas en grandes triciclos que transportan mercadería, como de ciclistas y transeúntes que caminan de forma apresurada para hacer sus compras o desplazarse de un lugar a otro. Rápidamente entro a este ritmo. Pude observar allí hombres jóvenes o de mediana edad, sólo observando y detenidos en algunos puntos de este mercado. Algunos a la espera de colaborar con la descarga de mercadería, otros que no logré saber que función cumplían en dicho lugar. De hecho, en una ocasión de las cuales acudí a dicho lugar, se me acercó uno de ellos. Fui

presa del miedo. Me cambié de lugar mientras esperaba dieran apertura a la cafetería, en la primera hora de la mañana. Luego este hombre se alejó de forma apresurada. Admito mi prejuicio en creer que sería víctima de un asalto.

Una vez que ingreso a este mercado, veo cómo se enumeran los locales en la parte superior de las puertas principales. En la primera planta se pueden ver locales de frutas, verduras y abarrotes. El ruido es diverso, entre los triciclos, cajones que son arrastrados por el suelo trasladando productos en su interior, hasta el ofrecimiento de productos a viva voz, cada cual destacando sus bajos precios, o la calidad y especificidad de sus productos. Hay una escalera que conduce al segundo piso, allí se aprecian locales de comida, desde cafeterías hasta restaurantes. Una vez que he subido las escaleras, me detienen las personas de los locales comerciales, de vez en cuando, para ofrecer la variedad de comidas, y las particularidades gastronómicas. Pero mi propósito es encontrar el café mapuche. No me resulta difícil, pues conocía la bandera mapuche, la cual decora gran parte del local, ubicado casi al final de la esquina izquierda.

Dos mujeres jóvenes de no más de treinta años estaban vistiéndose con delantales floreados llamativos y *monolongko*, pañuelo de colores que cubre la totalidad del cabello, aunque puede verse parte del mismo de acuerdo a la extensión del mismo. Una de ellas de piel morena, de contextura gruesa, rostro redondo. Me pareció tan familiar, y me conecté con mi *lof*, conmigo misma. La otra era de piel blanca, delgada, y muy risueña. Me cautivó su puesta en escena. Luego, a medida que llegaban clientes a sentarse en las mesas de madera dispuestas fuera del local, podíamos escuchar los saludos en *mapudungun*. Junto a mi madre y hermano, veíamos pasar los cántaros de greda con agua caliente, acompañados por los mate de hierba, sopaipillas, masa de harina de trigo que se fríe en aceite caliente,

mültriin, masa hecha en base a trigo que se limpia y ablanda con ceniza. Se cocina con agua hirviendo, se lava, y se vuelve a cocer sin ceniza. Luego se muele en molinillo manual. Se forma con las manos, o bien con grandes piedras. La forma que generalmente se les da, es como peces. Es una preparación propia mapuche. La conozco desde mi infancia, preparaciones dulces y empanas que mixturaban la comida, ya que no sólo se ofrece comida mapuche. También encontré preparaciones con influencia alemana y chilena.

Miramos la carta de comida. Empanadas de cochayuyo [alga marina], café de higo, de trigo, entre otras. Mi madre emocionada, se recordaba de su infancia cuando se dio cuenta de que tenían café de higo. Nos relató a mi hermano y a mí de ello mientras esperábamos la llegada de una de nuestras *ñañas*. Nos saluda “*mari mari lamgnen*”, respondemos “*mari mari lamgnen. Ta kuifi*”. Se queda en silencio, nos observa, y responde con una sonrisa “*kümelkalen, -estoy bien-*”. Le conté que nosotras también somos mapuche, que venimos a conocer esta cafetería. Dice que se alegra de ver a personas Mapuche cuando vienen a su local. Nos ofrece aquellos alimentos que tienen diferentes historias. De dónde vienen los ingredientes, cómo mezclan la gastronomía tradicional mapuche con la cocina *gourmet*. Nos cuenta que ella viene del *Wallmapu*, de La Araucanía, que su abuela es *machi*, y que viene a trabajar con las personas que lo necesitan en la comuna. Más adelante seguí conociendo de este bello lugar y su gente. Así como de la historia de nuestra anfitriona.

Se trata de un local pequeño, de no más de 3 metros cuadrados, con vitrinas grandes de vidrio que permite ver sus ofrecimientos y delicias al público. Banderas mapuche adornan la parte superior de este local, cántaros y mates de greda, platos de madera inundan las vitrinas de vidrio en la entrada. Diversos carteles publicitarios ofrecen cursos de

mapudungun, actividades recreativas con conjuntos musicales mapuche, destacan por sus colores similares a las banderas mapuche.

El público que acude me pareció de clase media y clase baja, principalmente. Esto por las características de su vestimenta, habla y actitud. La gente de clase alta en la ciudad de Santiago, de forma poco habitual transita en estos espacios. Existen un par de restaurantes diseñados para este público, ya que ofrecen platos sofisticados, y sus precios y dinámica excluye a las personas de más escasos recursos.

En esta primera visita a la cafetería, se acerca un vendedor de pescados, trae una caja de plumavit de color blanco, la destapa y muestra a nuestra anfitriona. Le dice, le cambio estos pescados por algo de comida ¡mire que bonitos están! (cuaderno de campo, 23 de noviembre de 2017). Ella lo mira un poco distante. Él un hombre delgado, con la piel agrietada por el sol, deja entrever el paso del tiempo y de la vida, de quien proviene de una clase trabajadora sometida a trabajos físicos, principalmente. No dice nada, mantiene su cabeza baja, esperando quizás, pueda pensar ella. Si transcurre el tiempo, eso puede ser una oportunidad. Finalmente, ella le sonríe y le muestra la vitrina con comida y le dice ¿qué le gustaría de aquí? (Cuaderno de campo, 23 de noviembre de 2017), él le indica el pastel, -torta-. Ella lo invita a sentarse a una de las mesas. Mientras corta dos grandes porciones de pastel. Su invitado acude a la mesa, aún con la cabeza agacha, pero con una leve sonrisa en su rostro. Se saca el sombrero y lo deja sobre sus piernas, sacude sus manos y las pasa por la parte lateral de sus piernas como queriendo limpiarlas. Al ver sus dos grandes porciones, su sonrisa se ensancha. Le observamos disfrutar de su plato. Nuestra anfitriona parece alegrarse, su sonrisa aflora también en cuanto le observa. Quedo concentrada en este acto

de hermandad en un contexto de clases obreras, de exclusiones y de solidaridades en medio de esta gran ciudad.

Frente a la cafetería, de forma inesperada, observo muchos libros. Me pregunto de qué se trata el local. Detengo mi mirada en su vitrina para leer lo que indica. Se trata de un punto de préstamo de libros. Luego de muchas visitas, sabré que la iniciativa del gobierno local, Municipal, es democratizar la lectura para todas las personas. Diversos locales de comida coexisten, los acentos son variados. Me parece que son de Colombia, de Perú, y otros. Algunos locales ya lo indican en sus carteles de aviso de comidas.

Así es como inicio estos viajes entre la ciudad de Santiago y el *Wallmapu*, con vínculos entre mis *ñañas* y *lamgnen* en Santiago, y otras del *Wallmapu*. Un primer error, eso sí, fue no hacer caso a la anterior advertencia que hizo una de las *ñañas* a la que intenté convencer de entrevistarse conmigo. Me interpeló su respuesta, en la que reclama que investigadoras e investigadoras nos beneficiamos de las entrevistas a mujeres Mapuche. Luego ganamos dinero con ello y nos olvidamos de la gente. Esta respuesta la hizo pública en redes sociales, el *facebook*, aunque no me individualizó, pero sabía que esa respuesta era para mí. Me lo tenía merecido, y fue una buena advertencia para la vigilancia epistemológica, y metodológica en el propio campo de estudio. Con ello mi llegada al *Wallmapu* se inicia en ciertos sectores de mi pueblo, condicionado a largas esperas para el acceso al campo, así como de múltiples momentos y procedimientos de puesta a prueba. Hablo de ello en momentos espacios con mis *ñañas* activistas e investigadoras. Eso es un desafío latente en la academia, para quien tenga un punto de vista crítico y reflexivo al respecto.

Estoy de acuerdo con que el acceso no sea fácil, ya que nuestra gente y nuestro pueblo no ha estado exento de popularidad investigativa. No me excluyo de ese asunto, porque mi problema de estudio me hace formar parte de una posición necesaria de poner a prueba, como lo es ser investigadora y formar parte del pueblo Mapuche. Aunque mi desempeño, en muchas ocasiones, suele evaluarse también, de forma desconfiada por mis compañeras y compañeros occidentales en la academia (Tuhiwai, 2017). Así es como las mujeres de pueblos originarios transitamos entre tensiones continuas en ambos espacios.

Fui construyendo las rutas del ir y venir desde Santiago al *Wallmapu*, haciendo los mismos recorridos que hacen o hicieron mis *ñañas* actoras del estudio, recordando sus palabras sobre los lugares, los entornos geográficos, imaginando esos tiempos viejos, sus múltiples viajes al encuentro de sus familias, los lugares de sus añoranzas, para las que deseando el retorno al *Wallmapu*, no pueden. También buscando comprender las razones por las cuales las que retornaron al *Wallmapu* no desean volver a la ciudad de Santiago, a la *füta warria*. O bien las razones por las que esos viajes son indefinidos e indeterminados, y donde el habitar Santiago, es para varias de mis *ñañas*, una oportunidad de apropiación de un territorio ancestral, ya no sólo histórico. Ellas lo habitan por medio de diversas formas de resistencia. Algunas de ellas me hablaron del proceso que han llevado a cabo, como lo es la construcción de un territorio lingüístico mapuche, la música, la poesía, entre otros activismos.

2. Entrevistas en profundidad semi-dirigidas. Una vez que inicié mis acercamientos al campo de investigación por medio de mi participación observadora, vino el siguiente paso, el cual fue prepararme para llevar a cabo acercamientos para las entrevistas en profundidad. La cualidad de las entrevistas en profundidad es que se constituyen por un formato abierto

y adaptable (Barroso y Cabero, 2010). Es también flexible y aplicable en diversas situaciones, condiciones y personas, que por medio de preguntas invita a las personas a que expresen sentimientos y opiniones acerca de temas que forman parte del propósito de una investigación en el marco de una conversación (Barroso y Cabero, 2010). Si bien definí tópicos centrales para la elaboración de preguntas en las entrevistas, el diseño fue flexible. De este modo, el orden para abordar los temas de estudio en las entrevistas a las actoras fue variado, de acuerdo a la particularidad de las interacciones sociales en el campo. Es lo que se define como “entrevista no presecuenciada” (Denzin, 1978, en Barroso y Cabero, 2010, p. 136).

En el inicio del trabajo de campo, en la ciudad de Santiago, conocí a una de las actoras, que aunque no formó parte de las entrevistadas para este estudio, me hizo una invitación que me alegró profundamente. Y es que llevaba semanas de pensar y de acongojarme por la falta de un proceso de apertura al campo más allá de las formalidades académicas. Como persona mapuche, he aprendido que cometer una trasgresión, -cometer actos que por omisión o acción, impliquen no pedir permiso a los *ñgen*, a la *ñuke mapu* y a *ngnechen*-, implica que todo el proceso puede verse afectado energética y espiritualmente. Me sentía intranquila. Por eso, cuando la amiga de una de mis tías que habita en la ciudad de Santiago, me invitó al *ngillatiin*, a cargo de su *lof* en la comuna de la Pintana, ciudad de Santiago, experimenté alivio y gratitud. Sólo quedaba prepararme para ese encuentro. Me conecté con mis acciones, pensamientos y deseos. Pedí perdón por aquello que hasta dicho momento hice mal, y me comprometí en abocarme en un trabajo serio, comprometido, humilde y de respeto por cada persona, y *ñgen* de los territorios que recorrería. Es una preparación que me enseñaron mis abuelas y abuelo, y mi madre antes de participar de estos espacios ceremoniales.

Cuando somos invitadas a un espacio ceremonial, nos pensamos acompañadas de nuestra familia más próxima. En este caso, me acompañé de mi madre y tía. Nos vestimos de color oscuro, con vestidos que nos cubrían las rodillas, tomamos nuestro cabello con *monolognkos*, -pañuelos-, y vestimos con blusas floreadas. Llevamos joyas de plata, ya que son protectoras de los espíritus que también acuden a estas ceremonias, y que pueden generarnos desequilibrios y enfermarnos.

Cogimos el metro, llegamos a la estación donde nos reuniríamos con mi tía. Su vestimenta era similar a la nuestra, su largo cabello negro decoraba su vestir. Frente a nosotras, en el lugar donde nos encontrábamos esperando el metrobús que nos llevaría hasta el lugar de la ceremonia, estaba una mujer de cabello negro, con vestimenta acorde a la ceremonia. Se trataba de un vestido negro con lunares pequeños de color blanco, zapatos cerrados, y una blusa de colores vivos, que aunque no es la que tradicionalmente usamos para estas ceremonias, de igual modo, está cautelosamente elegida. Se nos acercó a preguntar por el mismo autobús que esperábamos, y nos dice ¡Yo voy para un *ngillatün!* ¿Ustedes también? (Cuaderno de campo, 03 de diciembre de 2017). Me alegré con su pregunta, y le respondí afirmativamente. Entonces se sentó con nosotras a esperar el metrobús F20. Ella fue nuestra guía. Nos dijo que ella era la hermana del *longko* de la ceremonia. Conversé con ella, me fue relatando que provenía de la región de La Araucanía, y que junto a su marido, también mapuche, llegaron a la ciudad para ocupar puestos laborales en trabajos de casa particular, en su caso, y de construcción, en el caso del marido. A medida que avanzamos en nuestra conversación, me relata la preparación que realizan para retornar al *Wallmapu*. La ciudad les ha cansado, sus cuerpos también lo están, y su deseo es pasar su último tiempo de vida en su añorado *lafkenmapu*.

El paisaje de la ciudad va cambiando a medida que nos alejamos del centro. Así las casas se vuelven más pequeñas, los colores son más opacos, la pintura de las casas está desgastada, y muchos materiales, que aunque no fueron diseñados para la construcción, como lo es el cartón y el plástico, forman parte de las paredes y techos de algunas de las casas que vemos en el camino. Perros transitan en grupo por las calles. Algunas personas están sentadas en las entradas de las casas observando los vehículos pasar. Las calles son estrechas, así como las casas. Las áreas verdes casi no se observan. Los parques están sin mantención, y uno que otro juego para niños y niñas, se puede ver en este recorrido. Aquí las exclusiones y desigualdades de clase de la ciudad de Santiago, son ampliamente visibles.

Hemos llegado, la cantidad de ramadas es más grande de lo que esperábamos en la ciudad, sitios cubiertos por ramas de árboles, simulan un hogar ocupado por una o más familias. Dichos espacios son asignados por las personas más ancianas, de acuerdo al linaje familiar, y la temporalidad en cuanto trayectoria de ocupación del *lof*. Nos espera la *ñaña* que nos ha invitado. Nos saluda cariñosamente. Entregamos los presentes que hemos traído para colaborar en los gastos de la ceremonia. Observo desde su ramada a las personas que *purruca*n en el espacio ceremonial. Nueve banderas de color azul y amarillo forman parte del *rewe* principal, ubicado en el centro ceremonial. Dos hombres jóvenes plumas en la cabeza, dos mujeres jóvenes y un anciano, alzan una bandera. Cada cual, dirigiendo el baile. Decoran sus tobillos y muñecas de las manos con lanas de color rojo y mostacillas de plata. Esto se usa para protección energética. Le siguen ancianas, ancianos, niñas, niños y personas jóvenes. Las mujeres vestidas con pañuelón, como le llamamos en mi *lof*, con *küpan*, vestido de color negro, hasta la rodilla, descalzos o con calzado oscuro, blusas de colores o estampados de flores, o bien de color blanco, azul o negro. Son dos grupos de

similar proporción que dan cuatro vueltas *purruccando*. Dos vueltas las hacen separados por grupo. Luego en la tercera se detienen y *purruccan* más lento, y la cuarta, al igual que la tercera, la bailan en conjunto, como un solo grupo. Van deteniéndose en torno a cuatro *rewes* que están ubicados como cerrando un círculo. Están compuestos de arbustos silvestres, como el maqui y la quila (similar al bambú, aunque más delgado), con madera para sostenerse. Allí se detienen arrodillándose. Esto es algo que en mi *lof* no se acostumbra. Pero cada territorio tiene sus particularidades. Las y los ancianos son muchas y muchos, y son quienes van en las primeras filas de avance, guiando a los grupos, tocando *kultrún, püfilka*. La concentración es impresionante.

Cuatro ancianos visten mantas delicadamente tejidas. Los diseños se conforman de figuras que simbolizan la oración a *Ngenechen*. El fondo de color de las mantas es negro. Esto porque tanto el negro como el color azul evocan la profundidad espiritual para nuestro pueblo. De allí que en las ceremonias se habla de ello, por parte de nuestras autoridades. Estos ancianos *purruccan* juntos de la mano y mirando hacia el *rewe*. Luego giran a la izquierda, reciben tres grandes canastas con alimentos. *Purruccan* con ellos. Vienen a recoger los canastos, dos hombres jóvenes. Los ancianos se dirigen a invitar a cuatro ancianas a *purruccar* con ellos. El vigor de su baile, su concentración y entrega son notables (Cuaderno de campo, 3 de diciembre de 2017).

Con mi madre observo todo este proceso ceremonial. Me centro en pedir permiso en silencio para entrar pronto a la ceremonia para *purruccar*. Me focalizo en limpiar mi corazón y pensamientos, para colaborar con mi energía en la ceremonia, unirme a mis hermanas y hermanos, y ser bien recibidas. Pido permiso para hacer esta investigación, pido que la sabiduría acompañe mis pasos, pido humildad y paciencia. Pido perdón por los errores que

cometí. Me conecto con mis abuelas y abuelos, con mi *lof*. Me emociono ¿y cómo no hacerlo? Doy gracias por ese momento. Mi madre en su propia concentración me mostró sus propias emotividades. El sonido del *kultrún* y las *piñilkas* acompañan estos momentos. Mi espíritu y corazón ya se ha conectado. Entro a la ceremonia con mi madre. Nos entregan grandes ramos con hortalizas, cerezas, y maqui. Simbolizan abundancia y gratitud a la *ñuke mapu*.

Ya puedo sentirme tranquila para aproximarme a las actoras y proseguir con la investigación. No creo que esta invitación haya sido casual. La fuerza de la cual me impregné, acompañó mis pasos. Nuestro *feyntiin* es nuestra resistencia también.

Es así como con posterioridad a esta experiencia, puedo proseguir en mis viajes para abocarme a realizar entrevistas en profundidad semi-dirigidas en este proceso investigativo. Me desplazo dentro de la ciudad de Santiago y en el *Wallmapu*, en diferentes localizaciones urbanas y rurales.

La flexibilidad en el campo de investigación me propició la posibilidad de mantener un hilo argumental medianamente coherente en el proceso de las entrevistas con las actoras, al modo de una conversación (Piovani, 2007). Esto porque la intencionalidad de mi investigación fue la de adentrarme en la experiencia de las actoras por medio de la construcción de un espacio interactivo de confianza, que me diese acceso a identificar hitos centrales de la vida de las mismas en cuanto a mi pregunta de investigación (Robles, 2011). Este método me permitió comprender las trayectorias vitales que conformaron las experiencias de las mujeres en y desde la diáspora, desde las propias palabras y actuaciones

por ellas seleccionadas en el marco de nuestras interacciones. Pero que al mismo tiempo se encuentran situadas y contextualizadas de acuerdo a un orden social (Ibáñez, 1992).

Si bien contaba con la planificación de llevar a cabo entrevistas en profundidad, mis aproximaciones al campo de estudio se sirvieron también de múltiples conversaciones informales con diferentes actoras Mapuche, otras investigadoras e investigadores afines al tema de investigación, amistades, ex compañeras o compañeros de trabajo. Y que no fueron grabadas. Algunas de ellas las pude registrar en mis notas de campo. Estas entrevistas me orientaron sobre los tópicos definidos para las entrevistas en profundidad, o para las observaciones. Así mismo, tuve ocasión de participar en espacios colectivos de *ñañas* activistas mapuche, en seminarios del área social, de la Filosofía Crítica Latinoamericana, encuentros académicos convocados por colectivos de *ñañas* y *lamgnen*, en la ciudad de Santiago, y en el *Wallmapu*.

La primera pregunta en la cual me focalicé en las conversaciones con las actoras, fue la de sus aprendizajes y experiencias como mujeres Mapuche, su conexión con prácticas, creencias, costumbres y habla del *mapudungun*. Sea en sus *lof*, para las que tuvieron experiencia de vivir allí, como las que vivenciaron esta socialización en la ciudad de Santiago. Es así que estos relatos me fueron dando pistas para comprender las formas en las cuáles como mujeres Mapuche se fueron construyendo. De este modo, pude abordar con posterioridad la propia experiencia diaspórica, sea de ellas directamente, o la de sus madres, padres o abuelos, y de cómo dicha experiencia marcó sus trayectorias vitales en tanto mujeres Mapuche, sus decisiones, deseos, expectativas, añoranzas, esperanzas y resistencias.

Las experiencias variaron de acuerdo a los contextos sociopolíticos en los cuales se generó este primer movimiento diaspórico. Para algunas, las mujeres de entre 65 y más años, las experiencias de exclusión fueron de violencia explícita, a través de la discriminación, las carencias materiales, y las dificultades para establecer comunicación directa con la familia que quedó en el *Wallmapu*, o bien el disciplinamiento corporal, y los despojos forzados que imposibilitaron para muchas de ellas, permanecer en sus *lof*. Varias de ellas experimentaron afectaciones directas por la dictadura, algunas lo hicieron en la ciudad de Santiago, otras en ciudades intermedias del *Wallmapu*, y otras en sus propios *lof*. Las más jóvenes transitaron entre empleos precarizados, movidas por la necesidad de apoyar a sus familias en el *Wallmapu*, o bien bajo la idea de construirse condiciones para su formación profesional, como ha sido el caso de aquellas cuya juventud se dio en la década de los 90' del siglo pasado. De este modo, varias de las mujeres de entre 48 años y menos, se desempeñan en trabajos elegidos, aún cuando acceder a ellos, permanecer o bien contar con posibilidades de ascenso o reconocimiento al interior de los mismos, implica una serie de esfuerzos profesionales, materiales y académicos. Muchas veces sin resultados satisfactorios. Algunas que se desempeñan en los trabajos de casa particular, aun cuando no puedo clasificar dicho trabajo como elegido, guardan la particularidad, de que estas generaciones más jóvenes, se anclan en la defensa hecha por los propios colectivos de mujeres trabajadoras de casa particular. Y su identificación mapuche se focaliza en actos de dignidad, para forjar espacios más respetuosos, en relación a las experiencias de sus predecesoras. En algunos casos son investigadoras, académicas o profesionales. En los espacios que ocupan, han gestionado su presencia mapuche y han hecho diversos esfuerzos por mapuchizar los lugares de estudio y trabajo, afrontando prejuicios, estereotipos y discriminación. Como también se han esforzado por formar a sus propias familias en cuanto al orgullo de ser

personas Mapuche, la lucha por los derechos humanos, o bien las luchas mapuche feministas.

En el proceso de entrevistar, me fui sorprendiendo con un elemento que no tuve a la vista de un modo central, el cual comprende las diversas resistencias construidas en los espacios cotidianos y políticos de cada una de las actoras de mi estudio. Lo cual me llevó luego a definirlo como un elemento central en esta investigación, como un hilo argumental para leer estas experiencias. Con esto no me refiero sólo a las mujeres profesionales, o las más jóvenes, ya que las más adultas con sus esfuerzos, trabajos, valentía y resistencias, aún en las escenas de exclusión e injusticia, fueron las que abrieron caminos a las generaciones siguientes. Se encargaron de proveer condiciones materiales, memorias de resistencia y cuidados para sí mismas, sus familias en la ciudad y el *Wallmapu*, apoyando no sólo a sus familiares, sino también a personas de sus *lof*.

Las conversaciones que fui sosteniendo con las actoras del estudio, me demandaron especial cuidado en el abordaje de los tópicos de investigación. También porque se trata de temas íntimos, en donde afloraron experiencias de desgarros, secretos familiares, desarraigos, rupturas familiares, anhelos en la salida de sus *lof* para la llegada a la ciudad, y deseos truncados de retornos al *Wallmapu*. Otras en tanto, han experimentado en estos viajes diaspóricos, una ciudad de oportunidades a nivel material, profesional, y flexibilidad en la vivencia en su sexualidad, en la elección de parejas, y en el desarrollo de sus activismos, de forma más libre a como visualizan sus condiciones en los *lof*. En estas mismas conversaciones íntimas, las expresiones de emociones afloraron en la mayor parte de las entrevistas. Algunas se conectaron con emociones de alegría, de esperanza y de resistencia. Otras se conectaron con emociones como tristeza, añoranzas, nostalgias,

soledad, culpa, sentimientos de inferioridad. Allí intenté favorecer condiciones en cuanto al cuidado, a través de la escucha, la cautela de espacios para expresar las emociones, guardar silencios en los momentos en los cuales sentí dicha necesidad. Y realicé varias visitas más para asegurarme de generar un acompañamiento posterior a las entrevistas, a fin de que mi presencia mostrase interés humano, y apoyo en la escucha. Esto porque en general, las personas que pertenecemos a los pueblos originarios, somos vistas como objeto o mercancía, pero pocas veces como seres humanos (Tuhiwai, 2017). En algunos casos informé de programas para el abordaje de asuntos más delicados, como lo fueron situaciones de violencia intrafamiliar. Con varias de ellas, aún en la distancia mantengo contacto, ya sea a través de personas intermediarias, o bien a través de sistemas de comunicación digital. Este elemento es central para posteriormente hacer devolución de los resultados del estudio.

3. Grupos de discusión con elementos de *Pichi trawün*. Si bien hice uso de la técnica de producción de información a través de los grupos de discusión, en el trabajo de campo combiné formas y procedimientos propios mapuche. Como es el caso de los denominados *trawün*, reuniones que de forma organizada se han llevado a cabo en diferentes espacios territoriales mapuche con el fin de entablar diálogos colectivos extendidos y propiciados por nuestras autoridades ancestrales, con el fin de abordar problemáticas que aquejan a nuestros *lof*, o bien a nuestro pueblo Mapuche en general. Acá no nos referimos a los *fíta trawün* que remite a grandes convocatorias de diferentes *lof* para entablar diálogos políticos, como lo fue en los primeros años posteriores al despojo territorial mapuche (Díaz, 2006 [1907]). De hecho, allí uno de los *longkos* elegidos por las personas provenientes de diversos espacios geográficos de la actual comuna de Panguipulli y otros sectores aledaños

en el Parlamento de Coz-Coz para la representación pública frente a las autoridades chilenas convocadas, fue uno de nuestros bisabuelos. Él verbalizó junto a otros *longkos* en dicho espacio ceremonial y de denuncia, los atropellos, robos, violaciones de nuestras hermanas y diversos actos de violencia que fueron aconteciendo posterior al despojo territorial de nuestro pueblo. Destaco que estos grandes Parlamentos acontecieron antes, en las negociaciones políticas establecidas con los españoles para definir fronteras territoriales, respeto a la autonomía política u otros (Zavala, 2008). Entonces, en este estudio, realicé adecuaciones y esto fue valorado por algunas mujeres Mapuche en el *Wallmapu* como *pichi trawün*, que en lengua mapuche significa pequeños conversatorios. Algunas cualidades remiten a la forma de ejecución, la cual partió por una presentación del nombre, lugar de procedencia y otros asuntos que las actoras quisieron compartir con las *ñañas* que participaron en estos espacios. Por resguardos éticos, esa primera parte de la reunión no fue grabada. Así también, resguardé los espacios, en donde en el *Wallmapu* estas reuniones las realizamos en *rukas*. Así también, algunas mujeres mayores destacaron que la forma y los diálogos rememoraron estas prácticas históricas mapuche.

Las *rukas* son construcciones históricas mapuche, su construcción es de madera y vegetales que cubren paredes y techos. Sus formas dependen de los contextos geográficos y momentos históricos. Es así, que para enfrentamientos bélicos en la época de invasión española, algunas *rukas* se diseñaron para contar con ventanas superiores para vigilar, su construcción fue más plana y la visibilidad sólo era hacia el exterior. De modo que dicho diseño permitió poder ocultarse de la mirada de los enemigos. Tuve ocasión hace unos años de aprender esto por parte del *lamgnen* Juan Ñanculef Huaiquinao, quien actualmente ocupa el cargo de Jefe de la Unidad de Cultura y educación de la Corporación Nacional de

Desarrollo Indígena [CONADI] de la región de La Araucanía. Esto en el marco de una actividad de fortalecimiento identitario mapuche con niñas y niños de 24 establecimientos educacionales de la Comuna de Padre Las Casas en la Región de La Araucanía⁵.

En la fotografía que sigue quiero mostrar esta construcción. Esta *ruka* pertenece al territorio *lafkenche*, zona de mar en la región de La Araucanía:

Fotografía 2. Una ruka mapuche



Es menester compartir en este trabajo que no sólo las interacciones que vivencié en el campo respondieron a particularidades mapuche. Se sumó el cuidado que intenté tener en cuanto a los lugares en los cuales llevé a cabo estos encuentros. Al respecto, en el *Wallmapu*, en la ciudad de Temuco, tras conversatorios con la directora del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, quien también es investigadora mapuche me facilitó un espacio dentro de una *ruka*⁶, la que ya he mencionado

⁵ Se pueden ver algunas imágenes de la exposición de las *rukas* seleccionadas por 10 miembros del jurado. Tuve ocasión de ser una de las personas invitadas para ser parte de dicho jurado y generar un espacio de presentación en la Universidad católica de Temuco, lugar en el que me desempeñé por esos años https://www.flickr.com/photos/uc_temuco/albums/72157627016897189

⁶ Por la ocupación de las *rukas*, al ser espacios colectivos, se requiere de colaboración, ya sea con hierba mate, azúcar o bien dinero para coste de los servicios básicos. De este modo, la ocupación de estos espacios, a nuestro modo de entender, va más allá de las razones estéticas, es una forma de contribuir a las acciones colectivas de resistencia.

anteriormente. La *ruka* es una construcción de forma circular, que simboliza un espacio de encuentro no jerarquizado, decorado con banderas y tejidos mapuche, que nos propició un espacio (re)conocido y valorado por las actoras para dialogar. Así mismo, una de ellas abocada a la prestación de servicios gastronómicos⁷, fue la encargada de llevar preparaciones caceras, y productos de la cocina mapuche, para lo cual nos reunimos y consensuamos este servicio como un trabajo remunerado. A la vez hablé y ella también, acerca de su trabajo a las otras *ñañas* posterior al espacio de encuentro, a fin de que ésta lograra futuras contrataciones. De este modo, intenté que los recursos económicos desplegados en el trabajo de campo quedaran en manos de mis *ñañas*, y no en manos de las empresas de servicios gastronómicos occidentales o bien en los fríos supermercados pertenecientes a grandes cadenas transnacionales.

En la ciudad de Panguipulli (Región de Los Ríos), con el apoyo del *lamgñen*, Jorge Hueque, encargado de la *Ruka* auto gestionada de la ciudad, realicé el encuentro en similares condiciones a las que mencioné anteriormente. Aquí la excepción es que la comida la preparé yo misma y serví el mate. En éste grupo, ninguna de las mujeres pudo ocuparse de esta tarea. Esto aconteció porque en esos días diversas organizaciones mapuche estaban convocadas a reuniones para postulación a proyectos sociales desde el Municipio (Ayuntamiento). Aun cuando las materias primas las compré a productoras mapuche locales. Por ejemplo las frambuesas para la preparación de bizcochos y mermeladas fueron producida por la madre de una de las actoras que entrevisté en Santiago, y que vive en un

⁷ Consideramos que contratar los propios servicios de las personas mapuche, así como comprar sus productos, como lo hicimos con las mujeres artesanas para dar obsequios a las actoras del estudio, o pagar por los alojamientos en sus casas, es también una forma de dignificar sus trabajos, y de establecer relaciones de reciprocidad. Es una forma de no sumarnos a un modelo capitalista que insuma para las grandes empresas. Más aún, porque nuestra gente se encuentra precarizada por los modelos económicos y políticos extractivistas.

lof cercano a la comuna de Panguipulli. Quise atender a mis *ñañas* como acostumbramos a hacerlo en nuestros *lof*, como forma de mostrar respeto y cariño. Ese día en particular, fue un día de mucha lluvia y frío. Una de ellas se encontraba lesionada por un accidente laboral, y las otras dos estaban a cargo del cuidado de terceras personas. Sin embargo, la palabra pesó por sobre las adversidades. De allí que todas las que dijeron que sí para participar del *pichi trawün*, estuvieron presentes y puntuales. Así es que con mayor razón, era lo propio el atenderlas. Antes de iniciar la conversación del estudio, compartimos con el encargado de la *ruka*, persona con bastante trayectoria de lucha por instalar este espacio en una ciudad forjada en sucesivos actos coloniales, cuyos vestigios aún se sienten en las interacciones cotidianas. ¡Cuántas explotaciones vivieron nuestras abuelas! ¡Cuántas veces fueron asaltados por el camino nuestros abuelos! ¡Cuántos robos de tierra! ¡Cuánta impunidad y silencio! Este *lamgnen* habla con una de las actoras. Juntos recuerdan algunas instancias de participación compartida, de los viajes entre Panguipulli y Santiago. Los mates van y vienen. Las preparaciones, para mi suerte, quedaron bien (o eso al menos es lo que me dijeron mis *ñañas*). Pan amasado, bizcocho dulce, queso y miel de producción local, y mermelada en base a frutos producidos por mujeres Mapuche de la comuna, y hecha por mi madre, adornan la mesa.

A continuación me gustaría mostrar la imagen de la *Ruka* de Panguipulli y fotografía de del *longko* del cual hablé con anterioridad. El que fue elegido por otras autoridades mapuche para denunciar en el Parlamento de Koz-Koz diversos atropellos y vulneraciones post despojo en la campaña militar chilena ‘Pacificación de La Araucanía’. Se trató de quien dicen algunas personas próximas a mi *lof*, que fue uno de mis bisabuelos. Lamentablemente, producto de los procesos integracionistas, la memoria oral mapuche se

ha ido perdiendo en las familias, y la mía no ha sido excepción. Recuerdo haber oído su nombre por parte de mi abuela materna, pero ella murió cuando yo aún era pequeña, con lo cual hay cosas que poco recuerdo.

Fotografía 3. Ruka de Panguipulli



Fotografía 4. Longko Juan Catriel



Longko Juan Catriel Rain en el Parlamento de Koz Koz. Foto del interior de la ruka de Panguipulli

No obstante, en el caso de la ciudad de Santiago, por razones prácticas de movilización colectiva y de disponibilidad de horarios y días en los cuales no atendían locales de alimentación mapuche, realicé los *pichi trawün* en una casa particular. Aunque la comida, el mate y otros alimentos, los elaboré yo misma. Otros productos los compré a las mujeres Mapuche de la cafetería “*Newen Lamgnen*”. Destaqué explícitamente las preparaciones de

nuestras *ñañas* de la cafetería, lo que fue asumido por nuestras actoras del grupo como un valor. Preguntaron por el lugar, cómo llegar, entre otros asuntos. Así los vínculos parecen posibles de construir en una ruidosa y gran ciudad. Los regalos entregados fueron también difundidos en cuanto autoría de Carmen Curiche una de nuestras *ñañas* orfebres de la región de La Araucanía. A continuación una imagen de uno de sus trabajos.

Fotografía 5. Creaciones de Carmen Curiche. Región de La Araucanía



Decoración para el cabello

Soy conscientes de que en el trabajo de campo la relación de investigadora y actoras no fue natural. Yo intencioné estos *pichi trawiün* para dar respuesta a la pregunta de investigación. Pero en el propio desarrollo de los encuentros, así como en la organización de los mismos y las dinámicas que en estos encuentros se dieron, me permiten aventurar que las actoras se apropiaron de los espacios de conversación. Allí propusieron temáticas o malestares colectivos de sus propios *lof* o de nuestro pueblo, posterior a los espacios de conversación o dentro de los mismos. Así también, los protocolos o convenciones sociales para el establecimiento de los diálogos, fueron propios mapuche, el uso de mosaicos lingüísticos, el uso del *mapudungun* en diferentes momentos, las presentaciones desde sus linajes y desde su *tüwün*, fueron particulares y atinentes a sus procesos de identificación mapuche y de revitalización de memorias colectivas. Así también, el tipo de comida y la forma de

compartir los alimentos o de tomar la palabra. De allí que me interesa contribuir a la acción de visibilizar aquello que se resiste a ser silenciado. Seguimos aquí, somos presente y resistimos.

Me aboqué a la organización de encuentros colectivos con un número reducido de mujeres que me propiciara una aproximación colectiva y heterogénea sobre el problema de estudio. En palabras de Ibáñez (1979), propiciar una organización que evite las distancias sociales cotidianas, nos permite un modo, aunque ficticio, de responder a una realidad en la que las personas comúnmente viven. Esto es que no se generen distancias excesivas en cuanto a experiencias de vida. De este modo agrupé a mujeres cuyas trayectorias vitales les permitió generar confianzas para el establecimiento del diálogo, uso de la palabra y un posicionamiento no jerárquico medianamente cuidado. Se trató de mini grupos de entre 3 a 4 mujeres, para generar conversación y propiciar heterogeneidad de discursos (Vallés, 1998). Logré llevar a cabo 4 grupos en total. Dos de ellos fueron con mujeres no profesionales (esto es que no hayan cursado estudios universitarios), y que principalmente se han desempeñado en oficios no calificados, comercio ambulante, o trabajo en casas particulares en la ciudad de Santiago, compuesto por 3 actoras. Como en la ciudad de Panguipulli también conformado por 3 actoras. Y los otros dos grupos estuvieron compuestos por mujeres profesionales e investigadoras en la ciudad de Santiago con 4 actoras, y en la ciudad de Temuco con 4 actoras, también.

4.7. Técnica y procedimiento para el análisis de la información

Para el análisis de las notas de campo respecto a la participación observadora, las entrevistas informales, y algunos aspectos de las entrevistas formales, el material transcrito de los grupos de discusión o *pichi trawün*, y las entrevistas en profundidad, las he tratado

con un análisis de contenido. El análisis de contenido comprende acciones para codificar mensajes manifiestos, latentes o bien ocultos (Cabero y Loscertales, 1998 en Barroso y Cabero, 2010, p. 162). Lo podemos entender también como “el conjunto de procedimientos interpretativos y de técnicas de comprobación y verificación de hipótesis aplicados a productos comunicativos (mensajes, textos o discursos), o a interacciones comunicativas que, previamente registradas, constituyen un documento, con el objeto de extraer y procesar datos relevantes sobre las condiciones que puedan darse en su empleo posterior” (Piñuel y Gaitán, 1995, p. 511 en Barroso y Cabero, 2010, p. 162-163).

Las orientaciones de análisis de contenido pueden ser de diversa índole. En nuestro caso, nos hemos centrado en la producción de un “meta texto analítico” en el que se representa el corpus textual de manera transformada (Navarro y Díaz, 1994, p. 181-182 en Barroso y Cabero, 2010, p. 163).

Las etapas de este análisis fueron las que menciono a continuación (Barroso y Cabero, 2010, p. 167): 1) pre-análisis, 2) formación de sistema categorial, 3) codificación, 4) análisis e interpretación, y 5) Elaboración del informe. Respecto a la etnografía realizada en los diferentes contextos socio-territoriales, he llevado a cabo una descripción densa de los diferentes entornos sociales (Knapp, 2005 [1986]), en los cuales habitan las actoras de la diáspora en la ciudad de Santiago, o las que han experimentado una segunda diáspora, en el proceso de retorno al *Wallmapu*. La finalidad de la descripción densa es dar cuenta de manera detallada las observaciones, interacciones y experiencias suscitadas en el campo de estudio, a fin de comprender “el funcionamiento de un complejo sistema social o de algún aspecto de éste” (Knapp, 2005 [1986], p. 181). Así mismo, este tipo de descripción responde a “los esquemas observados o extraídos del testimonio” (Knapp, 2005 [1986], p.

183) de algunas actoras y actores claves con las y los cuales interactúe en el trabajo de campo. Estos esquemas observados o producidos en el trabajo de campo los he generalizado mediante una lógica inductiva (Knapp 2005 [1986]). Es así que he intentado dar sentido a cierto orden intracultural propio de las actoras de este estudio a través de sucesivos procesos de comparación y contrastación de diferentes relatos etnográficos (Knapp, 2005 [1986]) que fui conociendo.

La particularidad de estas etnografías multisituadas me propició diferentes relatos de acuerdo a los movimientos diaspóricos y los asentamientos, contextos y condiciones de vida. Entonces, a partir de estas localizaciones y testimonios de experiencias vividas por las actoras, intenté describir de forma general estos esquemas relacionales. Esto, porque la diversidad de enclaves etnográficos que llevé a cabo en el estudio, me permitió detallar de forma minuciosa los acontecimientos experimentados y observados. Así también, por razones de recursos materiales, y por la dispersión geográfica en cuanto a las localizaciones de las actoras, mi estadía en el campo fue limitada en cuanto a intensidad y tiempo de permanencia.

El análisis de la información producida en el campo de estudio constituye un proceso dinámico y creativo. Por ello fue necesario ir “refinando las interpretaciones”, las cuales se nutrieron de mi propia experiencia directa con los escenarios, las actoras y los documentos que fui produciendo (Taylor y Bogdan, 2002, p. 159). Algunas de las fases que seguí para el análisis de la información fueron las que proponen Taylor y Bogdan (2002). La primera

- 1) Descubrimiento en progreso, en donde puse especial atención a los temas que fui identificando en las observaciones, la escucha de las actoras y las interacciones de las que formé parte. Me focalicé en conceptos particulares y proposiciones que me han servido para

definir hallazgos centrales; la segunda, 2) En la codificación de la información producida, tras lecturas sucesivas del material, fui refinando la comprensión del tema de estudio. Es así que en un primer momento de la aproximación al campo de investigación, mis intuiciones fueron las de escuchar testimonios de los desgarros como impacto de los procesos diaspóricos. Si bien aquello surgió en el campo de estudio, lo hicieron con igual fuerza los procesos de resistencia en los espacios políticos, académicos y en los espacios de la vida cotidiana. De este modo, debí redefinir mi aproximación al campo de estudio; 3) La última fase del proceso de análisis de la etnografía fue la de relativizar la producción de información. Mirar los hallazgos, me demandó situarme en el modo en el cual produce la información. En esta fase he leído de forma detenida los hallazgos del estudio de manera contextualizada en cuanto a tiempo, espacio y momentos históricos. Estos elementos son relevantes toda vez que las actoras del estudio han formado parte de momentos históricos disimiles entre sí. Así mismo, las distancias generacionales, de clase social, de trayectorias laborales y vitales, que propician otros ámbitos de complejidad para la descripción densa de los hallazgos.

4.8. Corpus de estudio: tratamiento de los materiales para el análisis

Como mencioné anteriormente, los métodos de producción de información que llevé a cabo en el trabajo de campo fueron la entrevista en profundidad semi-dirigida, de la cual participaron 23 mujeres de entre 23 y 92 años de edad. Otro método fueron los grupos de discusión o que prefiero denominar *pichi trawün* para este estudio, que en total fueron 4 con la participación de 12 mujeres más 2 que participaron también en las entrevistas en profundidad. Y realicé entrevistas a investigadoras e investigadores que habitan en la ciudad de Santiago, y se desempeñan en la Universidad de Chile, así como dos

investigadoras, una de ellas que se desempeña en la Universidad Católica de Temuco, y la que forma parte de la Comunidad de Historia Mapuche, que se aboca a la investigación en contexto mapuche.

Todas las actoras del estudio tuvieron acceso a la información del estudio, sus características, objetivos y sus limitaciones en cuanto al aporte directo en sus situaciones de vida, así como el alcance académico para sumar antecedentes sobre estas problemáticas sociales que nos aquejan como pueblo. En el caso de las profesionales y académicas, les facilité la información por vía electrónica, ya que fue el medio más expedito para esta comunicación previa o de proceso. A las mujeres que no se encontraban familiarizadas con los sistemas de comunicación digital, dejé copia impresa de una síntesis del proyecto con el uso de palabras y expresiones sencillas para mejor comprensión. A la vez les leí y expliqué en los encuentros cara a cara sobre estas consideraciones generales del estudio y las consideraciones éticas. Y en todos los casos, dejé copia del consentimiento informado con mis datos personales y formas de ser contactada a fin de favorecer cierto respaldo frente a dudas, consultas u otros asuntos. Detallé el proceso de investigación, aclaré dudas y consultas sobre el estudio, y mi rol en el marco del proceso de aceptación del consentimiento informado. Una vez aclaradas y aceptadas las condiciones en el estudio, grabé la lectura del consentimiento informado y la aceptación de participación de las actoras. Destaqué la voluntariedad de participar en el estudio, así como el resguardo de la confidencialidad de la entrevista y sus datos personales, y que el uso de la información junto a otros materiales los abordaría en términos generales y no individualizados, y su uso estaría limitado en el marco de esta investigación.

En cuanto a la ejecución de las entrevistas, la realización de las observaciones, y los acompañamientos, me ajusté a las necesidades de las actoras en cuanto a tiempos, espacios y disponibilidades. Así, algunas de las entrevistas las realicé en los lugares de trabajo, en cafeterías o restaurantes. En tanto la mayor parte de las entrevistas, observaciones y acompañamientos los pude realizar en los propios hogares de las actoras.

En cuanto a los grupos de discusión, cautelé el consenso en cuanto a día y horario que acomodó a la mayor parte de las actoras. Dispuse de lugares cuyo acceso fuera factible y con la mayor comodidad en cuanto a la cercanía, acceso al transporte público, ya sea de la locomoción colectiva o bien contar con espacios para el estacionamiento de las actoras que se desplazaron con vehículos propios. Cautelé que los espacios en los cuales realicé estos grupos de discusión fuesen adecuados en cuanto a la temperatura ambiente, disposición de alimentos y bebidas y servicios higiénicos. Así como la privacidad para la expresión de los diálogos.

Por otro lado, en la producción y el análisis de la información, seguí el siguiente proceso: durante el trabajo de campo iba escuchando las entrevistas y discusiones colectivas, que fueron grabadas, a la vez que elaboraba el cuaderno de campo. Las entrevistas y discusiones colectivas las grabé, y luego las transcribí. En cada entrevista reconstruí el lugar, tiempo de duración de la entrevista y características de las actoras. Así como otros elementos de contexto. Lo cual aportó para los posteriores análisis. La transcripción fue textual, haciendo uso de la grabación de la misma y de las notas de campo que recogí en el marco de las entrevistas. Esto con el fin de aclarar los contextos en los que surgieron las expresiones que me parecieron centrales para los posteriores análisis. A su vez destaco que a medida que avanzaba el trabajo de campo, iba realizando escuchas o lecturas sucesivas de

la información con el fin de alcanzar el criterio de saturación de la información. De ese modo me fui familiarizando con todo el material que en el proceso fui obteniendo. También este proceso me permitió identificar temas emergentes que dieron pie a las redefiniciones e incorporaciones de los mismos en las siguientes entrevistas y observaciones que llevé a cabo.

En estos procesos de lecturas sucesivas del material, fui pasando de la descripción a la interpretación en cuanto a “conceptos sensibilizadores” (Blumer, 1969 en Taylor y Bogdan, 2002, p. 163). Estos conceptos me permitieron sugerir nuevas direcciones y sentidos para alcanzar propuestas más generales sobre el tratamiento de los hallazgos. Las formas en las cuales las personas se definieron a sí mismas y a otras actoras del estudio, o bien a los actores mapuche en sus mismas condiciones de raza, clase y edad, me ayudó a desarrollar nuevas perspectivas de las actoras en los diferentes contextos.

Las grabaciones de las entrevistas, los grupos de discusión y las anotaciones del diario de campo, una vez transcritas, las analicé a través de la técnica cualitativa del análisis de contenido. En un primer momento hice uso del software de análisis cualitativo Atlas-ti 7.2 para generar codificaciones del material y alcanzar unidades interpretativas acotadas. Se trató de un total de 692 páginas de material transcrito, en donde abordé dicho material por medio de un análisis categorial. A fin de organizar y reducir el volumen de información obtenida me focalicé en la pregunta de investigación, y de ese modo, separé los textos en citas, por medio de un proceso de codificación abierta (Rodríguez, Gil y García, 1996), teniendo a la vista mis notas de campo, a fin de situar las partes del texto y las relaciones entre las mismas (Taylor y Bogdan, 2002). Este análisis categorial me permitió aprehender la experiencia biográfica de las mujeres entrevistadas, así como la interpretación de lo

expresado en base a un contexto histórico e ideológico con el que dotar las prácticas y discursos de un sentido social. En este proceso, ordené la información en cuanto a temas centrales dentro de los cuales ordené las citas, acorde a sus códigos. Así mismo, reclasifiqué e interpreté estas agrupaciones para alcanzar una integración local (Vallés, 2007). Esta agrupación de códigos dio paso a la clasificación en cuanto a categorías emergentes, dentro de las cuales observé relaciones entre los códigos. Organicé todas las secciones en función de una línea argumental explicativa (Vallés, 2007), en este caso los despojos y las resistencias por parte de las mujeres Mapuche. El objetivo del análisis fue profundizar en su contenido explícito y latente y relacionarlo con el marco teórico adoptado la perspectiva de género interseccional, y con el contexto social situado e histórico específico (Cáceres, 2003). En este sentido, el análisis alcanzó un nivel interpretativo que me permitió contextualizar el contenido dentro de un entramado de relaciones de poder colonial, capitalista, clasista y patriarcal.

Tras la organización y sistematización de la información, logré definir resultados para el análisis. Estos resultados los ordené de acuerdo a las principales dimensiones que agrupan categorías emergentes. Las principales dimensiones que constituyen hallazgos del estudio, las describo en los capítulos V, VI y VII. Los que se encuentran ordenados de acuerdo a las experiencias diaspóricas, la activación y puesta en práctica del *mapuche kimün*, y el proceso de retorno al *Wallmapu*, en cuanto al impacto en las identidades de las mujeres Mapuche y los procesos de resistencia creados por las mismas para afrontar los desgarros cotidianos. En los capítulos que siguen, doy cuenta del desarrollo de dichas categorías.

No obstante, a continuación de este capítulo presento un ‘Glosario Mapuche’ el cual tiene como propósito definir los diversos conceptos mapuche que utilicé a lo largo del

documento y que he mencionado en la introducción de esta tesis. Este glosario es una herramienta de apoyo a la lectura y permite comprender no sólo los significados de los conceptos en mapudungun, sino también sus usos de acuerdo a un contexto histórico, basado en mi propia experiencia de vida y trabajo de campo y revisado por una lingüista mapuche.

Respecto a la forma de presentación de los resultados, preciso adelantar que los materiales que utilizo son principalmente los testimonios de las actoras del estudio. Sumo también los aportes de investigadoras mapuche, de un investigador mapuche y un investigador antropólogo que trabajan de forma directa en la situación histórica, política y sociocultural de nuestro pueblo y las afectaciones de nosotras, las mujeres Mapuche. Estas voces las he situado para contextualizar en términos amplios la realidad particular que las actoras presentan desde sus reflexiones encarnadas. En ese diálogo me he sumado también, ya sea para dar cuenta de mi propia experiencia, de mi sentir, de mi memoria colectiva mapuche anclada en mi socialización familiar, o bien por los testimonios de mi madre con quien sostuve conversaciones antes de iniciar esta tesis, y en el proceso de trabajo de campo. Este acto constituye a mi modo de ver, un gesto de valoración de las vivencias de mi madre, de mis tías y abuelas, no para posicionarlas en lugares de superioridad, pero para dar cuenta del lugar desde el cual me he movilizado en esta investigación.

Este mosaico de voces es un intento de propiciar un diálogo en diferentes espacios y momentos. Mi voz aparece en algunos momentos, porque en pocas ocasiones quienes investigamos, abrimos nuestro mundo de las emociones, de los duelos, de las alegrías, de los dolores. También hago esto porque soy una mujer Mapuche que ha vivido y vive en la diáspora, porque mi historia familiar, mi trayectoria educativa e investigativa se ha tejido en los márgenes. Soy una mujer colonizada, pero también soy una mujer Mapuche que ha

recibido cariñosa, y a veces de forma cruda, los *nütram* de mis abuelas, abuelos, tías, tíos y mi madre. Ese lugar de enunciación es el que pocas veces suelen ocupar quienes investigan, y si lo hacen no siempre se refleja en la escritura.

Visibilizar mi voz pretende acompañar y acompañarme con mis *ñañas*, con mis hermanas en estos múltiples viajes que nos hace encontrarnos a nivel estructural, histórico, etario, en algunos casos. Y por último, porque me presento en esta investigación de forma 'osada' y en movimiento. Esta 'osadía' constituye una invitación que se hizo a sí misma Silvia Rivera Cusicanqui cuando se propuso hablar de la experiencia como un acto de “osadía de la colonizada”, y que luego sintoniza, cuando tuvo ocasión de escuchar a Spivak decir: “hago teoría con mis entrañas” (Rivera, 2018, p. 135). Esta es la invitación. Se trata de racionalidades y emocionalidades dialógicas. Es una invitación a conocer estas experiencias desgarradoras y valientes que continuarán escribiendo nuestra historia mapuche.

GLOSARIO MAPUCHE

CAPÍTULO 5. Glosario Mapuche

A continuación presento una breve definición de los diferentes conceptos que a lo largo de esta tesis doctoral he venido mencionando. Hago uso la terminología mapuche como reconocimiento del saber propio de las mujeres, y el de mi pueblo. Las definiciones de los conceptos mapuche las realizo también desde un conocimiento colectivo aprendido con mi *reyñma*, personas de mi *lof*, y de lo que con otras personas con mayor conocimiento he venido aprendiendo en mi trayectoria vital y en diferentes espacios. No haré una traducción literal, porque dependiendo de cada *lof*, de cada territorio (sumado el respeto a personas Mapuche hablantes y/o lingüistas especializadas), estos conceptos y sus significados varían. No obstante, presento elementos generales, sobre los que hay cierto consenso, a fin de lograr comprender el contexto de estas terminologías y su sentido colectivo. Así mismo, la escritura y contenido de este apartado ha sido revisado por mi *ñaña* lingüista y poeta Dra. María Isabel Lara Millapan, quien actualmente habita en nuestro *Wallmapu*:

- **Antü:** Se le llama de este modo al sol, el cual es muy importante para nosotras, porque ordena la vida, los días, los tiempos, las acciones y nuestras ceremonias.
- **Az:** Se refiere a las características propias de una persona. En algunos *lof*, dicen que al ver el rostro de una persona, se puede conocer las características de su familia y de su *lof*. Así es que tanto el *tüwün* como el *küpalme* conforman el *az*. *Az es también el orden en la vida mapuche, necesario para restablecer el equilibrio.*
- **Az mogen:** Corresponde al orden y a los protocolos que rigen la vida mapuche, para una vida en equilibrio y armonía. Estos protocolos están presentes en los espacios sociales, políticos y espirituales.

- **Chachay:** Se le llama así a los hombres mayores. También en algunos lugares les llaman así a las personas consideradas de respeto, independiente de la edad. En la cultura mapuche, el chachay es símbolo de sabiduría.
- **Chaw:** Se llama de esta manera al padre dentro de una organización familiar. Se trata de un concepto traducido desde el cristianismo. Aunque en algunos *lof* se utiliza este concepto.
- **Chaw Ngenechen:** Es una forma de denominar a un espíritu protector, al cual las personas Mapuche se dirigen en las ceremonias. No es similar al concepto de Dios, como se podría relacionar con la creencia Judeo-Cristiana, tiene cualidades y significados propios. Así como existe el concepto de la *ñuke mapu*, referido a la madre tierra. Ambos espíritus son respetados y nombrados para pedir permiso, para pedir apoyo y fuerza. Si bien, se ha incorporado este concepto, es una traducción del cristianismo. Dentro de la espiritualidad mapuche hablamos de la familia originaria, compuesta por *kuche*, *fücha*, *ülcha domo* y *weche wentru*, que corresponde a una anciana, anciano, mujer joven y hombre joven. Aunque en algunos *lof* se utiliza este concepto.
- **Ñuke Mapu:** Toma la misma explicación que *Chaw Ngenechen*.
- **Che:** refiere a la formación de persona asociada a ciertos valores, tales como: ser *kümeche*, *norche*, *lifche*, *kimche*, entre otros. La formación de persona no obedece solamente a una formación individual y a un proceso de individuación. Se trata de una continua interacción y compenetración con el sentido colectivo, particularmente con su *lof* y nuestro pueblo Mapuche, a los cuales reconocerá como una gran familia. Estos conceptos están asociados a los valores y principios del pueblo

Mapuche, siendo *Kümeche*; persona buena, *Norche*; persona noble, *Lifche*; persona limpia de alma y *Kimche*, persona sabia, comprendiendo que se llega a ser *Kimche* al avanzar en edad, dada la experiencia de vida.

- ***Chuchu***: Se le llama de esta forma a la abuela materna.
- ***Eluwün***: Se trata de las ceremonias de despedida que dentro de los *lof* o en la *füta waria*, se realizan para despedir a una persona que ha fallecido. El sentido es el de hermandad. De este modo el cariño se expresa con la presencia de la familia y el aporte material, sea con carne, animales, mercadería o dinero para la familia de quien ha fallecido. Es una ceremonia que involucra al menos tres días, a fin de acompañar a la persona que se va de esa tierra. Dentro de esos días, dependiendo del cargo de la persona, se le hacen diferentes rituales de despedida. *Eluwün* significa dejar, o ir a dejar, comprendiendo la continuidad de la vida en otra dimensión, en *Wenu Mapu*, que corresponde a otra dimensión de la tierra. Las ceremonias duran cuatro días, siendo este el número representativo en la cultura mapuche, tal como hemos explicado en los integrantes de la familia originaria o en los elementos que conforman nuestra filosofía; los *Meli Witran Mapu*, las cuatro dimensiones de la tierra, las etapas del año o los *Meli Folil Küpan*, nuestros cuatro abuelos.
- ***Epew***: Son relatos orales que dan cuenta de historias, donde se involucran animales. Por lo general se hacen dentro de una familia, por parte de la abuela, el abuelo, madre, padre o persona mayor. Se le dirige a los *pichikeche*, a fin de instruirles de forma didáctica una enseñanza para incorporar valores que son deseables en la formación de una persona mapuche. Los *epew* son elementos constitutivos de

nuestra literatura mapuche y actúan como textos orientadores frente a nuestro comportamiento, si bien se han transmitido mayormente a través de la oralidad, en la actualidad podemos encontrar *epew* escritos y representados en plataformas digitales, lo que constituye un aporte a la revitalización de nuestra lengua y saberes culturales.

- ***Feyentun***: Se trata de nuestra espiritualidad mapuche, sobre nuestras creencias en la coexistencia de nosotras con las diferentes fuerzas que protegen a la naturaleza, el mar, los volcanes, los ríos, entre otros elementos de la naturaleza. Así como de nuestra coexistencia con los espíritus de las personas antepasadas que nos acompañan en el presente y en nuestras ceremonias.
- ***Füta***: Se le llama de este modo al esposo.
- ***Füta waria***: Significa la gran ciudad. La ciudad de Santiago en Chile es la capital del país, es la ciudad más grande. Es la que más atrajo a nuestras *ñañas* por motivos laborales de la época.
- ***(Ulkun) Illkun***: Llamamos así al sentimiento de rabia.
- ***Itrofil mogen***: Representa el equilibrio con la naturaleza y las diferentes fuerzas espirituales. Se trata de una convivencia donde podamos coexistir con ella y estos *newen* sin dañarles o subordinarles.
- ***Kimche***: Este valor indica que al alcanzar a una edad avanzada será considerada una persona con sabiduría en determinados ámbitos de la vida, especialmente conocimientos sobre prácticas, lengua o memoria histórica de su *Lof* y nuestro pueblo. O bien por el reconocimiento que las personas de su *lof* hacen para caracterizarle como *kimche*.

- **Kimün:** Involucra conocimiento sobre las prácticas, creencias y la lengua mapuche. Dicho conocimiento también puede ser reconocido sobre otras materias u oficios. Por ejemplo, una persona que tiene conocimiento y práctica en la orfebrería, en el trabajo con la plata para elaborar joyas, las personas que saben tejer a telar, entre otras. *Kimün* en su máxima expresión es poseer dominio de un saber ancestral y claridad en los protocolos que conforman la vida mapuche.
- **Kümeche:** Refiere a los valores de la bondad, la aspiración es ser una buena persona.
- **Küpan:** involucra el conocimiento que se traspasa generacionalmente, y de forma oral, principalmente, al interior de las familias mapuche respecto a su historia en cuanto a linaje, las características de la familia, sus logros, cargos y la trayectoria que la define. Trata de las raíces.
- **Küpalme:** Es la herencia que por familia corresponde para asumir cargos como el de *longko*, *machi*, *kalfümalen*, entre otros. Esto en cuanto a trayectoria dentro de un *lof* y que cuenta con este reconocimiento colectivo a partir de la memoria histórica de esa familia y el aporte que ha realizado durante diferentes generaciones a su *lof*.
- **Küzaw:** En algunos *lof* se le llama a un trabajo cuyo fin es dejar una enseñanza.
- **Lafkenche:** Se trata de una identidad territorial mapuche específica. Son personas que habitan y viven en función de los espacios geográficos costeros. Su fuerza, su *newen*, así como sus ceremonias se dan en función del mar (*lafken*). Sus alimentos, su habla, sus tiempos y sus prácticas son propias de dichos espacios.
- **Lamgen:** Similar significado que el concepto de *lamuen*. Su uso depende del *lof*.

- **Lamuen:** Es una forma de llamarse entre las mujeres, y de éstas a los hombres, significa ser hermanas/os. De acuerdo al *lof*, puede decirse también, *lamgen*. Su significado es el mismo.
- **Laku:** Abuelo materno
- **Lifche:** Persona de corazón limpio, que no alberga sentimientos negativos hacia otras personas. También se refiere a la limpieza del propio cuerpo, en cuanto al higiene.
- **Lof:** Se trata de una unidad socio-política. Y se refiere a la conformación de un colectivo de familias en un determinado espacio territorial. Se compone de tres o más troncos familiares, que comparten historias propias, prácticas, creencias y usos y significados del *mapudungun*.
- **Longko:** Se le llama de este modo a las personas que tienen como cargo la organización, dirección y funcionamiento sociopolítico de un *lof*. Es el máximo cargo de autoridad dentro de un *lof*. Así mismo, se le llama a la cabeza del cuerpo.
- **Mafün:** Es la ceremonia de matrimonio, en donde gran parte del *lof* participa en la conformación de esta nueva familia. Existen una serie de rituales para recibir y matar a los animales que serán parte de los festejos. Así como para atender a las personas y pedir a las antepasadas y antepasados por el acompañamiento de esta pareja. Generalmente las personas mayores, padre, madre, tías y tíos, están involucrados en esta organización. Son celebraciones que pueden involucrar hasta una semana.
- **Machitucarse:** De esa manera lo nombraron algunas de mis *ñañas*. No obstante, el concepto que mayormente se utiliza en mapudungun es *Ulutun/ Zatul*. Se refiere a

las ceremonias que realiza una o un *machi*, persona con sabiduría sobre espiritualidad y conocimiento de las hierbas medicinales. Su acción es ayudar a la otra persona a alcanzar el equilibrio, el cual se ha perdido, ya sea por razones de enfermedades físicas, psíquicas o espirituales.

- ***Machi***: Persona con sabiduría sobre espiritualidad y conocimiento de las hierbas medicinales. Para llegar a ser *machi*, se necesita de los *pewma*, que son sueños que le dan aviso a la persona que dentro de ellas habita una fuerza espiritual que le indica que ella puede llevar a cabo este rol para su *lof* y las personas de nuestro pueblo. Así también, en su linaje, por lo general, cuenta con antepasadas o antepasados que han llevado este cargo.
- ***Mapudungun***: Es la lengua propia de nuestro pueblo Mapuche. Antes del avance Español hacia nuestro territorio mapuche, por medio de la conquista, esta lengua en el siglo XVIII ocupó gran parte de las tierras fértiles de Chile, como lo refiere el antropólogo José Manuel Zavala (2008). El *mapudungun* corresponde a la lengua propia del *Wall Mapu* (País Mapuche), antes de la conformación del Estado Chileno. El *mapudungun* como toda lengua, posee variables lingüísticas, lo que no impide la comunicación de un territorio a otro, incluso con los hablantes del *Puel Mapu* (lado argentino).
- ***Mingako***: Es un concepto que se usa para denominar acciones de colaboración en trabajos de cosecha, siembra, entre otros. Con sentido de reciprocidad. Se trata de acciones que pretenden mantener vínculos sociales y afectivos. Una persona o familia recibe apoyo de otras, y luego ellas lo devuelven cuando otras personas de su *lof*, o las que le ayudaron, lo necesitan.

- **Mapuche kimün:** Algunas personas, de acuerdo a sus *lof*, llaman de esta manera al conocimiento propio mapuche, a las normas de acción y las prácticas ceremoniales. Estas normas rigen también para la vida cotidiana de las personas y delimita la forma en la cual se establecen las relaciones e interacciones sociales entre personas Mapuche y no mapuche.
- **Muchai:** Bebida a base de trigo y agua cocida, que se deja fermentar por dos semanas en barriles de madera en la actualidad, al menos en mi *lof*. No obstante, la tradición es en *meñkue* (cántaros grandes de greda). Su uso es principalmente ceremonial, sin embargo, también se consume en la vida cotidiana. Se entrega como forma de expresión de cariño a las personas que participan de un *ngillatun* u otra ceremonia mapuche. Su sabor es suave, parecido al jugo [zumo] de coco. En algunos lugares se le llama también *mudai*.
- **Mudai:** Es otra forma de llamar al *muchai*.
- **Nampülkafe:** Persona viajera. Surge con fuerza en la época de guerra para defensa de nuestro territorio en época de la conquista española. Allí estas personas fueron elegidas por su capacidad de retener en su memoria mensajes de las autoridades mapuche para organizarse en la guerra. Eran veloces corredores [principalmente fueron hombres] y nadadores. Estos desplazamientos entre los territorios debía hacerse en el menor tiempo posible, se hacía corriendo, nadando, a caballo. Así es que no cualquier persona podía hacerlo. De su destreza dependía organizarse y ganar las batallas. Pero también, en el ámbito del comercio, por medio de los *truekes*, intercambios materiales, las personas son *nampülkafe*. Y lo son todas aquellas que se movilizan de un lugar a otro por diferentes razones.

- **Newen:** Se refiere a la fuerza espiritual.
- **Ngen:** Son los espíritus protectores o dueños de un espacio físico, el cual puede estar en el mar, en la montaña o en un espacio específico en la tierra u otros elementos de la naturaleza. La costumbre mapuche es respetar esos espacios, pedir permiso para estar en ellos, entre otras acciones. Se trata de una coexistencia mutua.
- **Ngillatun:** Es una ceremonia colectiva mapuche que se realiza de acuerdo a las prácticas propias de cada *lof*. Estas ceremonias pueden realizarse una vez al año, cada dos o cada cuatro años, dependiendo de las costumbres de cada territorio. Las razones son principalmente para agradecer por los frutos, las hortalizas, las cosechas y lo que se haya obtenido en el año. Así también, se pide por la armonía, la salud y la posibilidad de contar con lo necesario para sobrevivir en los años que siguen, que la relación con la naturaleza y los espíritus, así como con las personas se encuentren en equilibrio. En algunos territorios se realizan para afrontar plagas, o bien por las afectaciones que acontecen por la violencia estatal colonial. Sus principios son el fortalecimiento de los vínculos afectivos entre quienes componen un *lof*, y en relación a otros *lof*.
- **Norche:** Persona recta, que sigue las normas de respeto establecidas en un *lof*.
- **Nütram:** comprende consejos otorgados por personas mayores, o que tienen mayor conocimiento que aportar, lo cual orienta la vida, las prácticas y costumbres de las personas Mapuche. Es un consejo de vida, para ser *che*, persona que siguen los principios valóricos mapuche, los cuales ya he descrito en otra nota.
- **Ñaña:** Es una forma cariñosa, afectiva de llamarnos entre las mujeres Mapuche. En mi *lof* usamos más este concepto. En otros se usa más el *lamgen*.

- **Ñgol:** Es la forma en la cual en mi *lof* se le llama al espacio ceremonial dentro de un *ngillatun*. No obstante, en otros se les denomina *Rewe*.
- **Ñuke Mapu:** Es frecuente encontrar esta expresión en las ceremonias, particularmente en los *ngillatun*. Es una forma de llamar madre a nuestra tierra, a la que nos da la vida, la que nos sostiene.
- **Palin:** Se trata de un juego colectivo que se realiza entre dos *lof*. Se usan una pelota llamada *pali*, la cual está hecha con piel de animal, principalmente vacuno y bastones de madera. Se juega descalzas. A las personas que practican este deporte se les denomina *palife*. Al igual que nuestras ceremonias, en estos encuentros se reproducen las prácticas de valores como el *reymagñen*, y se comparten alimentos que simbolizan el encuentro mutuo.
- **Papay:** Se le llama de esta manera a las mujeres mayores, ancianas. Simboliza respeto y cariño.
- **Pentukun:** Trata de convenciones sociales propias mapuche, entre dos o más personas, cuyo propósito es el de afianzar confianzas, conocerse, establecer acuerdos en la relación y cuidar la misma en el transcurso del tiempo.
- **Pewenche:** Se trata de una identidad territorial acorde al espacio geográfico cordillerano. Las personas que habitan esta zona lo hacen en función de la araucaria, árbol característico de dicha zona y que es sagrado para estas personas. Viven de sus frutos, el *pewen*. Y al igual que las personas *lafkenche*, sus ceremonias, su habla, sus prácticas, costumbres y tiempos, se relacionan con dicho espacio, su *tüwün*.

- **Pewma:** Se trata de los sueños, los cuales son por lo general premonitorios. Dicen relación con adelantarse en cuanto a un aviso que los espíritus o sus antepasados le dan sobre algún evento o situación que vivirá. Son muy importantes, ya sea para definir cargos relevantes dentro de un *lof* o bien porque dan cuenta de la situación de una persona. Esto también lo preguntan las *machi* cuando van a iniciar un tratamiento de salud física o espiritual a una persona.
- **Pichikeche:** Se refiere a las niñas y los niños.
- **Püñeñ:** La madre llama de este modo a sus hijos, varón o mujer.
- **Puñeñelchefe:** Se trata de una mujer conocedora del proceso de embarazo, parto y puerperio. Dentro de los *lof*, son las que históricamente han venido acompañando estos procesos. Pero que tras el despojo colonial y el desbaratamiento de nuestras propias institucionalidades, entre ellas las de salud, su rol fue siendo menos protagónico, al punto de que en algunos *lof*, ya no se encuentran personas con esta sabiduría.
- **Rakiduan:** Se refiere a pensamiento o conocimiento propio mapuche a partir de los aprendizajes basados en las propias experiencias, la de la familia o de nuestro *lof*. También se construye en la interacción con las personas occidentales.
- **Rewe:** Es una representación simbólica de la relación entre la *ñuke mapu* y nosotras, las personas Mapuche. Se trata de representar el vínculo espiritual por medio de una figura de madera, que se coloca en el centro ceremonial de un *ngillatun* o en el patio de la casa de una *machi*. En el caso de la *machi* se representa por escalones de ascenso, en donde ella subirá con el acompañamiento de todas nosotras y de su *zugu*

machife, quien le protege mientras ella se encuentra en trance. *Rewe* también corresponde al espacio territorial de nuestra organización política.

- ***Reyñma***: Denominamos de esta forma a nuestras familias.
- ***Reymagen***: Este concepto se refiere a los vínculos de hermandad en cuanto al apoyo social, a las expresiones de cariño y el sentido de pueblo. Esto se expresa en la relación que se establece entre dos o más personas Mapuche.
- ***Ruka***: Son las construcciones propias mapuche de sus hogares, casas. Estas varían en cuanto a materiales y formas, de acuerdo al espacio geográfico. Así mismo varían de acuerdo a los diferentes momentos históricos. Algunas de ellas fueron construidas especialmente para la guerra contra los Españoles.
- ***Trafkintu***: Son los intercambios materiales que realizamos con personas de otros lof. Pueden ser semillas, joyas u otros objetos que simbolicen la revitalización de los principios de hermandad entre las personas Mapuche. Pero además, estas prácticas son de subsistencia, porque permiten diversificar los alimentos. No se rigen por los intercambios monetarios. Su fin es encontrarnos y de ese modo ser parte y hacer parte, el mundo de la otra persona en el nuestro y viceversa.
- ***Tralcapulli* o como se diría en *mapudundun Tralkapüllü***: Se llama así mi lof. Algunas personas de allí me han dicho que puede significar tierra de armas y otras, que significa espíritu de lucha. Nuestra historia es de resistencia. De allí que las historias que mis abuelos me contaron fue de muchas estrategias defensivas de nuestra gente frente a la invasión y el dominio español, y luego chileno. *Tralka* proviene de *Tralkan* (truenos)

- ***Trawiin***: En algunos *lof* se le llama *trawiin* al *ngillatun*, especialmente en la actual región de Los Ríos.
- ***Tuwün***: al igual que el *kiipan*, conforman elementos centrales para la identificación como persona mapuche. Remite a la historia del territorio en el cual las personas Mapuche interactúan con los *ngen*, que son los cuidadores o dueños, por ejemplo del mar, de las montañas. Entonces la relación es de respeto con estos *ngen*, y la construcción de la historia de un *lof* no se comprende sin dicha interacción. De este modo, han surgido definiciones sobre el ser *lafkenche*, -persona del mar-, por la estrecha relación con el mar, las prácticas ceremoniales asociadas a este, el tipo de alimentación y los diversos sistemas de creencias giran en torno a esta relación.
- ***Wallmapu***: Cuando hablamos de *Wallmapu*, nos referimos al territorio histórico mapuche establecido como acuerdo político para autodeterminación territorial del pueblo Mapuche con la Corona Española en el Parlamento de Quilín en 1641. Esto estableció una línea fronteriza al sur del Bío-bío como territorio mapuche, y hacia el norte de la misma como territorio español.
- ***Waria***: Se le llama así a la ciudad.
- ***Wechekeche***: Se denomina así a las personas jóvenes.
- ***Weychan***: Se trata de una lucha.
- ***Weichafe***, significa persona guerrera, persona que lucha.
- ***Wenüy***: Le llamamos de esta manera a la persona que consideramos amiga.
- ***Winka***: Es un concepto con el cual nuestro pueblo Mapuche ha denominado a las personas occidentales. Algunas personas Mapuche refieren que este concepto fue creado para hablar de personas españolas que una vez llegados a territorio mapuche,

fueron categorizados como otro Inka, que fue el primer imperio que intentó conquistar a nuestro pueblo. En este marco, la traducción allí sería ‘otro Inka’.

- ***Yam:*** Se refiere al respeto que entre nosotras debemos tener para relacionarnos. Pero también se utiliza para la formación de persona en cuanto a respetar nuestras prácticas, creencias y costumbres mapuche, particularmente en cuanto a nuestras ceremonias.
- ***Zomo:*** mujer o mujeres. El concepto no sólo remite a una figura particular, puede referir a colectividades.
- ***Zugu Machife:*** Es una persona de confianza del o la *machi*, que le acompaña física y espiritualmente en sus labores de sanación. Tiene un conocimiento y un linaje que le permiten ocupar este rol.

RESULTADOS

CAPÍTULO 6. *¿Wunolepayan may?*

En el presente capítulo me propongo responder al primer objetivo específico que es describir los itinerarios diaspóricos de las mujeres Mapuche *nampülkafe*.

¿Wunolepayan may? Que significa *¿Volveré a mi casa?* es la pregunta con la que se construyen los ir y venir de las actoras Mapuche cuando emprenden los viajes a la *füta warria* desde el *Wallmapu*. Es una pregunta que tensiona a nuestras *ñañas*, que en ocasiones no aparece clara. Y que no se la hacen en su primera salida desde sus *lof*. O bien, se la hacen habitando la *füta warria*. Otras no llegan a elaborarla. Al pasar el tiempo, algunas viajan a sus *lof*, luego de años para preguntarse nuevamente *¿Wunolepayan may?*, y a veces es un no, un no con sentimientos de nostalgia, porque ese recuerdo ya no encaja con el presente, ya no encaja con ese *lof* imaginado. Así se ‘quemán las naves’ para anclarse en la *füta warria*. En otras ocasiones la pregunta tuvo una respuesta decidida: ‘me voy, pero volveré’. No fue entonces la ciudad imaginada para habitarla, aunque a la vez lo fue. Entonces, la ciudad es un tránsito, un momento, una pausa para alcanzar las condiciones materiales, construir una familia y luego regresar para habitar los últimos años, los años en ese *lof*, en ese terruño añorado por donde transitaron los años de la niñez, los años de las madres, de los padres, de las abuelas, de los abuelos.

Vivir la diáspora y hablar desde la diáspora supone una multiplicación de identidades a la luz de estas experiencias (Hall, 2003b). Pero también nos hace preguntarnos sobre la relación con ese *lof* que queda en la distancia de esos primeros viajes, en *¿cómo estará mi familia, mi madre, mi padre, mis hermanos?* Hace pensar en aquellas que han partido, rememora las enseñanzas, las palabras, las despedidas de esa partida, lo que sintieron. La

pregunta relacionada con la identificación dentro de nuestro pueblo Mapuche ¿Soy una mujer Mapuche? ¿Volveré a mi casa? ¿A mi terruño? ¿La ciudad es mi casa? Aparecen como interrogantes recurrentes.

Este capítulo habita en la memoria, en los testimonios y en el sentir que las actoras de este estudio otorgan a la experiencia diaspórica. En la que se hace referencia al *proceso de desarraigo territorial, la apropiación de lugar y el retorno* que experimentaron las actoras o bien el que vivieron sus madres, padres, abuelas o abuelos, y que constituye parte de esta memoria histórica familiar, sus retornos imaginados al *lof*, sus retornos vividos, y las tensiones con las que han transitado en esa experiencia viajera. Me centraré en tres dimensiones centrales para comprender estos testimonios y sus implicancias en las construcciones identitarias femeninas Mapuche 1) Por los despojos ¡ahora somos *nampülkafe!*; 2) Lo que me pasó en mi devenir *nampülkafe*: Transformaciones en las identificaciones, relaciones y las corporalidades; 3) ¿Qué sentí y cómo resistí como *nampülkafe*?: Identificaciones mapuche, apoyos y acomodados.

6.1. Por los despojos ¡ahora somos *nampülkafe!*

Hablar de la diáspora es hablar de desplazamientos forzados, propiciados por el Estado chileno que nos despojó de nuestro territorio, tierras y posesiones materiales y frenó el despliegue de nuestras identidades mapuche (Alvarado, 2015; Hernández, 2013; Marimán, 2019; Nahuelpán, 2012). Llegados a este punto se trata de identificar las implicaciones sociales de este proceso de construcción del Estado Chileno, como refiere la investigadora Verónica Figueroa Huenchu:

“Este Estado. Un Estado más bien, que parte de un mono nacionalismo, que parte de la base de una idea de homogeneización, y que por lo tanto, de una u otra manera, a partir de distintas

políticas, lo que fueron, fue generando una presión territorial en este pueblo Mapuche, y llevándolos a que, en la mitad del siglo pasado, aproximadamente, se produjeran los procesos migratorios, y que por lo tanto, en esa lógica de, de una lógica del despojo, sobre todo el despojo territorial, también se fue produciendo un despojo de identidad” (Entrevista, abril de 2018).

Cabrera (2016) refiere que se trata de un colonialismo Republicano re-actualizado en los cimientos coloniales Europeos. En este contexto se inicia nuestra diáspora. Estos viajes los hicieron nuestras *ñañas* a muy temprana edad y su vuelta fue incierta en algunos casos, y la forma en otros fue inesperada e implicó una marcha familiar, como lo recuerda Yolanda cuando su hermana se fue del *lof* para ir a la *fiita warria* a trabajar:

“¡No! Por esto mismo que, ella salió de jovencita a trabajar a Santiago, se fue a trabajar de asesora de hogar [Trabajo en casa particular]. De aquí se fue al tiro [de inmediato] para allá. Terminó el octavo básico [enseñanza básica completa. Se culmina alrededor de los 13 años]. Se fue ella, aquí en Tirúa. Y allá tuvo un accidente, y falleció” (Yolanda, 38 años, Región del BíoBío).

La *ñaña* Yolanda nos muestra como fue el caso de su hermana, y más delante de ella misma. Esos viajes como un destino casi seguro, dadas las carencias económicas y la oferta laboral mejor remunerada en la *fiita warria*. Así apenas iniciada la etapa de juventud, inicia la trayectoria laboral más presente para las mujeres en empleos de casa particular.

6.1.1. Cuando me tuve que ir de mi *lof*

Nuestras trayectorias son compartidas con los desplazamientos diaspóricos de las mujeres negro-africanas, las cuales, al igual que mis *ñañas*, mantienen un nexo de cuidado de las familias que quedaron en los lugares de origen que traspasa fronteras (Sipi, 2018). Aunque irse del *lof* tiene que ver con rupturas, ya que muchas familias no lograron relocalizarse de

forma colectiva, sus vínculos se conflictuaron o desaparecieron en las fronteras (Levil, 2015). Otras en cambio, mantuvieron esa relación, ese cuidado pese a la distancia (Abarca, 2002). Estas vivencias diaspóricas supusieron renunciadas, temores, añoranzas, desgarros y múltiples expectativas.

Rosita a sus 92 años genera ensamblajes de la memoria, esa de su infancia, que aunque llena de penurias por las carencias materiales y afectivas que nos dejó la pos guerra, recuerda con añoranza. Ella habita la ciudad de Santiago hace más de ochenta años. Se marchó siendo niña, se fue literalmente con lo puesto hacia la ciudad de Valdivia, de acuerdo a la administración socio-política chilena, es la Región de Los Ríos, desde su lejana Nueva Imperial en la Región de La Araucanía. Su sueño era tener más ropa de la que llevaba puesta, tener un poco de dinero, ser una trabajadora y conocer, como dijo en varias ocasiones en nuestros encuentros ‘me gustaba conocer otros lugares’. Esa ha sido su meta, ser una *nampülkafe*, una viajera. Los hombres desconocidos que la llevaron en la fría y oscura noche transportada en un gran camión, fueron sus acompañantes y protectores. Uno de ellos tocó la puerta de una casa desconocida en la ciudad de Valdivia, para que la recibieran y así no pasara la noche en la intemperie. Con la intención de que no quede sola y expuesta. Más tarde, Rosita viviría la traición de sus hermanos que aunque cobraron su sueldo por mucho tiempo, la llevaron a una situación insostenible que la obligó a vestirse con lo que encontró en la basura. Las mujeres que viven la diáspora deben crear diferentes maneras de reseistir el patriarcado de sus propias comunidades de origen (Amba Pande, 2018, Sipi, 2018). Se las observa como sostenedoras y cuidadoras sin límites (Inglês, 2015). Por ello, se fue a la ciudad de Santiago. Una ciudad que despertó la esperanza de tantas de nuestras hermanas (Abarca, 2002; Bello, 2002).

Actualmente, Rosita vive junto a dos de sus hijas, su yerno y nietos en un sector céntrico, pero ahora, un tanto marginado de la ciudad de Santiago. Ese fue el lugar por el que luchó por cerca de 50 años para no irse. En su resistencia, prefirió pasar hambre que llevar a sus hijas hasta las zonas más marginalizadas del gran Santiago. Son esos espacios de transición de las cuales hablé con otras *ñañas*, esos donde de acuerdo a sus experiencias, la vida y la muerte se juegan de forma literal en las calles, esa que hace reconocer la crudeza de la exclusión a tempranas edades. Es por eso que la *ñaña* Rosita no quiso que sus hijas se vieran expuestas al consumo de drogas, o a la delincuencia, las cuales muchas veces se entrecruzan en la vida de jóvenes excluidos socialmente, porque la desigualdad y la injusticia social en Chile son históricas y persistentes. Su acto de coraje fue escuchado por uno de sus jefes quien conmovido por su situación, increpó a la iglesia católica, dueña de la casa habitada por Rosita, porque cuando sus hijas eran aún pequeñas, la echaron porque el dinero que lograba reunir, pese a todos los esfuerzos que hacía con esas duras y extensas jornadas de lavar ropa ajena a la intemperie, en el frío, no lograban ser suficientes para pagar el alquiler [arriendo]. Por eso este ‘patrón’ pagó los meses adeudados.

Para conocer a la *ñaña* Rosita, camino por el barrio Yungay. El barrio Yungay se ubica en una comuna del centro de la ciudad de Santiago, la *fūta warria* [Región Metropolitana]. Se trata de un barrio que de antaño cobijó a muchas de las familias europeas, descendientes de criollos europeos en coexistencia con las personas que sirvieron en sus grandes y ostentosas casas. Su historia se vislumbra en cada una de sus fachadas. Su construcción imita estilos arquitectónicos europeos, franceses, españoles, entre otros. En el siglo pasado y parte del siglo antepasado, los arquitectos se formaron en Europa. Se produjo una aculturación también en este aspecto. Las entradas de estas casas son de puertas que sobrepasan la altura

de las personas, se trata de construcciones hechas para que por su entrada principal ingresasen caballos y carruajes. Sus ventanales tienen grandes dimensiones, sus protecciones de fierro albergan diversos diseños. Estas construcciones coexisten con algunos cites [se trata de casas pareadas, una al lado de la otra, con un patio central común, una gran reja principal actúa como protección y frontera con la calle].

En una de las esquinas próximas a la plaza ‘del roto chileno’ [la plaza Yungay], aparece un gran mural colorido e imponente con la figura de la *machi* Francisca Linconao, la cual ha vivido tres procesos judiciales, siendo acusada por el asesinato de un matrimonio descendiente alemán asentado en nuestro *Wallmapu*, el matrimonio Luchsinger McKay, y que en los tres procesos ha sido declarada inocente. La hipótesis que se tiene es que ella ganó una demanda judicial un año antes de entrar en vigencia en Chile el Convenio 196 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el año 2008, y que establece que los Estados deben velar por el respeto de los derechos colectivos de los pueblos originarios, de los espacios sagrados, su autodeterminación, y reconocimiento constitucional, entre otros aspectos. Su demanda fue en contra de la Sociedad Palermo Limitada, compuesta por familias con amplio poder económico en la Región de La Araucanía y a nivel país, y que se disponían a talar árboles y bosques en un lugar sagrado para el *lof* de la *ñaña* Francisca Linconao. Su búsqueda fue la protección de un *menoco*, una zona pantanosa en donde crecen diversas hierbas medicinales que ella como *machi* necesita para continuar su labor como sanadora y el *ngen* del cerro [montaña] donde están los árboles que esta sociedad comercial quería talar. Cuando ella gana este juicio, comienzan sus largos años de persecución.

Fotografía 6. Mural de la *machi* Francisca Linconao



Fotografía 7. Mural imagen central de la *machi* Francisca Linconao



El mural que permanece en un barrio que habita la *ñaña* Rosita, surge como expresión de una conciencia de opresión hacia nuestro pueblo Mapuche, particularmente a una mujer Mapuche que es autoridad espiritual, en tanto *machi*. En ese mural se grafica las opresiones

coloniales que no cesan, se trata de opresiones que coexisten con discursos multiculturalistas neoliberales (Bolados, 2012; Richards, 2016), que ocultan nuestra agencia y nuestros derechos colectivos de autonomía, reconocimiento y autodeterminación territorial. El mural que se hizo en el año 2017 como protesta social, la *machi* Francisca Linconao se encuentra con sus brazos alzados y sobre ellos un *kultrun* que se eleva hacia el cielo, toda ella dentro de un círculo de color azul, ese azul que evoca a profundidad. Abajo con letras grandes aparece escrita la frase ‘Libertad a la *machi* Francisca Linconao’. A su lado árboles y aves, todo un cuadro de colores vivos, como muestra la expresión artística que apoya las demandas de nuestro pueblo Mapuche.

Este el barrio que hace décadas albergó a las familias de la élite chilena, hoy es un barrio que acoge a personas Mapuche, personas haitianas, peruanas, entre otros colores y naciones. Es el barrio de los pueblos con coloridas vitrinas, frutos y verduras que muchas desconocemos, voces y lenguas múltiples. Continúo caminando hacia la casa de la *ñaña* Rosita. Casas pequeñas, edificios, avenidas principales y pequeñas calles. Uno que otro gato y perro vagabundo naufraga en la espesura de la prometedoras basura que decora los callejones. Algunas personas aparecen sentadas en sillas, o bien en las aceras, mirando la calle, los autos que fluctúan. Una gran avenida me detiene, el tráfico es muy fluido. Grandes tiendas de abarrotes, plásticos, ferreterías, supermercados, bancos, restaurantes, forman parte de la conocida Avenida San Pablo. Allí se puede comprar al por mayor todo tipo de productos. Es un sitio atractivo para comerciantes. Me dirijo un poco más allá de la calle Mapocho. Entre calles y calles acorto mi camino hasta llegar donde vive la *ñaña* Rosita. Una oscura y antigua iglesia se encuentra en la línea perpendicular de su casa. La miro por unos instantes, ya luego sabré que en esa iglesia la *ñaña* Rosita nunca confió. No

permitió que sus hijas fuesen a ella, pese a las diversas estrategias atractivas focalizadas en las niñas y niños del sacerdote que por décadas trabajó allí. Al transcurrir el tiempo, muchas niñas se atrevieron a denunciar los abusos sexuales que él cometió. La hija mayor agradece que la madre siempre las retuviera y no las dejase ir.

Su casa colinda con otras de pequeño tamaño frontal, sus ventanas apenas traspasan la luz solar. Es un barrio solitario, ya que se trata de un sector que sirve de bodega y estacionamiento de grandes camiones de diferentes empresas y cometidos. Una mujer risueña, de poco más de 60 años sale a mi encuentro. Se trata de la hija mayor de la *ñaña* Rosita.

El cuerpo de Rosita habla más allá de las palabras, al final de un extenso pasillo de madera. Sentada frente a la mesa de su sencillo comedor, observa hacia la ventana de un pequeño patio interior, donde ladra y salta su perro, al que apartaron a ese lugar porque llegué yo. Su encorvada espalda, sus manos empuñadas por la artritis avanzada y sus piernas que ya no logran sostener su cuerpo trabajador desde los siete años de edad, no le deja otro remedio que permanecer sentada. Sus recuerdos se esfuman en el tiempo por el implacable avance del *Alzheimer* que la aqueja en estos, sus últimos años de vida. La lucidez dura por algunos días, es por eso que con la hija aguardamos el momento de estabilidad. Pero sus recuerdos de aquellos, sus primeros años, de los cuales he venido a conversar, afloran como si fuesen un ayer. Aunque cuando tiene dudas llama a su hija mayor para corroborar y no decir cosas que ella no haya vivido. Las hijas saben de su trayectoria, porque sus historias de resistencia se han contado muchas veces. Y son hoy continuidad de su memoria (Cuaderno de campo, 28 de noviembre de 2017).

Acá presento algunas fotografías de esta entrevista⁸:

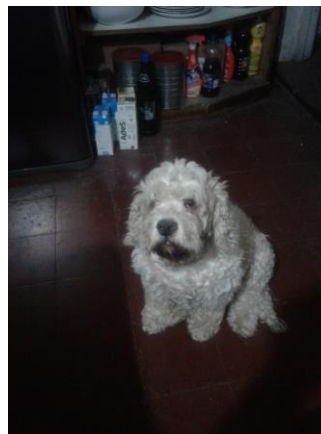
Fotografía 8. La ñaña Rosita



Fotografía 9. La ñaña Rosita e hijas



Fotografía 10. Las manos trabajadoras de Rosita **Fotografía 11. Cachito, compañero de Rosita**



⁸ Fotografías autorizadas por la ñaña Rosita y sus hijas para formar parte de esta tesis.

Entonces Rosita se remonta a sus primeros años de vida que forjaron sus viajes:

“Lo que, lo que yo sé, y cuando yo nací, mi padre se estaba velando, no lo alcancé a conocer. Y mi mamá falleció cuando yo tenía siete años ¡sí! Entonces de ahí yo empecé ya. La misma señora que me conocía de chica así, me llevaban a jugar con los niños de ella. Entonces así yo aprendí. Y una hermana mayor, que tenía yo (...) no era na’ [nada] muy buena (risas). Menos mal que me puso por un año en el colegio y en ese año yo aprendí todo, yo aprendí a escribir, a hablar, a hacer (...) todo lo que se podía hacer en la vida. Ya después llegué a once años y empecé yo, me gustó, por qué las otras ganaban y yo no. Entonces yo también, dije yo, yo también voy a trabajar. Empecé a trabajar ganando doscientos pesos mensual” (Rosita, 92 años, ciudad de Santiago)

Rosita debió afrontar la muerte de ambos padres a su temprana edad y quedar al cuidado de una de sus hermanas mayores. Su rápido ingreso al mundo del trabajo se debió su situación de precariedades materiales, pero también a la curiosidad y el deseo de generar recursos como sus pares. En su época el trabajo a temprana edad para ella y sus *ñañas* fue bastante común. Ella quedó en la condición que en lengua mapuche se llama *kuñifal*, persona en situación de abandono (Canuiqueo, 2009), porque no tiene a sus padres o abuelos que la cuiden y velen por su bienestar. Sus experiencias de maltrato fueron de orden físico, emocional y de abandono. Aunque de ello, en concreto, no hablamos directamente en la entrevista. Estos relatos fueron en el marco de las entrevistas informales realizadas con la hija de la misma. Esta hija piensa que esos recuerdos son tan dolorosos que su madre prefiere omitirlos voluntariamente. O bien que con la misma enfermedad le ha ido olvidando. Algunos de los castigos propiciados por la hermana de la *ñaña* Rosita, implicaron dejarla sin comida, hacerla dormir con los cerdos, entre otras formas de tortura. Esto explica, en parte, el por qué la *ñaña* Rosita no contempla mayores precauciones para

sus viajes sucesivos que hizo a temprana edad. Pero, además, hay que añadir a esto las precarias condiciones de vida de ella, que también ocurrió a nivel masivo en nuestro pueblo tras la posguerra.

Rosita al igual que otras *ñañas* que entrevisté, aprendió acerca del trabajo de casa particular en la proximidad de su *lof*. Principalmente, sirvieron a familias *winka*. Esas primeras experiencias laborales Rosita la vive en su temprana infancia, en el marco de su experiencia de juegos infantiles. Es lo que también recuerda mi madre. Ella jugaba con los niños a los que luego debía atender, que incluso uno de ellos era mayor que ella. Esos juegos marcados por la jerarquía que definieron trayectorias tan disímiles en esas vidas.

Se trató de las primeras décadas post despojo territorial, material y político de nuestro pueblo Mapuche en el que las pérdidas y la herida latente se instaló en la trayectoria de muchas vidas y de la propia narrativa de sus memorias. La violencia colonial material y simbólica operó como un trauma, como un hecho difícil de nombrar y abordar. Esa violencia se manifestó como efectos de la pos guerra en nuestro pueblo, no sólo a nivel social, sino que también interpersonal (Caniuqueo, 2009). Entonces, la violencia se instaló en muchas familias y lastimó a quienes se encontraron más vulnerables y vulnerabilizadas (Butler, 2018), como fue el caso de la familia de la *ñaña* Rosita. Así pues, mientras más grande ha sido el trauma, más fuerte ha sido la necesidad de que esa violencia silenciada sea expresada (Fanon, 2014). Sin embargo, dado que no se puede ir contra el opresor por las condiciones de confrontación imposibles y marcadamente desiguales. Estas prácticas de opresión prosiguen. Entonces éstas violencias coloniales van en contra de las propias hermanas y hermanos, en el seno de nuestras familias y pueblos (Fanon, 2014).

Irse del *lof* ha sido una constante, ya sea por razones de necesidad material, por razones educacionales en la actualidad, entre otras. Es por ello que la *füta warria* sigue siendo un lugar que atrae la presencia de muchas de nuestras *ñañas*.

6.1.2. ‘No sé si me alegré o no’ por viajar a la *füta warria*

En estos escenarios del despojo ir a trabajar a la ciudad de Santiago forjó ilusiones de vidas para alcanzar mejores condiciones materiales. Si bien, se desdibujaron dichas opciones al ser circunscritas al período de la pos guerra. Pero aunque las mujeres Mapuche ingresen a los espacios académicos, las barreras de opresión y desigualdad social persisten (Millacura, 2015).

La ciudad de Santiago como deseo en la trayectoria de vida de las mujeres Mapuche. Marisol rememora emociones y recuerdos difusos:

“Yo no sé si me alegré o no, yo me imagino que sí, porque si no, no me habría venido. ¿Sabe por qué me gustó venirme?, porque yo tenía a mi prima, entonces yo no iba a llegar a una casa extraña, y siempre ellas me querían mucho, yo era la ¡regaloncita! [mimada], y ¡súper obediente yo! ¡yo era súper sumisa! ¡yo hacía caso en lo que me decían! ¡jamás fui como esa niña rebelde! ¡nada de eso!. Yo seguía al pie de la letra todo lo que me decían. El marido de ella ¡mire!, que no venía a ser nada de mi mamá, pero él era muy buena persona, se llamaba PXX PXX ¡él me enseñó tantas cosas!, él me decía ‘no tenga mala voluntad donde trabaje, porque así uno se gana el cariño de los patrones’, me decía. Así es que no, ¡súper preocupados! Ellos de mí” (Marisol, 69 años, ciudad de Santiago).

La preparación para los viajes no tuvo tiempo de preparación. Es así que la *ñaña* Marisol no recuerda si eso le significó disfrute, disgusto u otras emociones y sensaciones. Aparece como una idea imposible de resistir. Así mismo, en esa decisión, para su caso, su

protagonismo no aparece, ya que la decisión es tomada por la madre tras la propuesta de la prima de la *ñaña* Marisol. La familia de la *ñaña* Marisol actuó como puente para su llegada a la *fiuta warria*. También formó parte de los adoctrinamientos para servir a las personas *winkas*. Entonces no sólo se trató de ejercer un trabajo, sino que ir siempre más allá de los límites laborales e hilvanar los afectos. De modo que ganarse ‘el cariño de los patrones’ actuó como protección. No siempre las oprimidas pueden enfrentarse con quienes las oprimen, necesitan actuar como oprimidas para sobrevivir (Scott, 2007 [1990]). Así pudo la *ñaña* Marisol mantenerse en estos empleos, que aunque precarios y jerárquicos, conformaron oportunidad para nuevas condiciones de existencia (Alvarado, 2015; Nahuelpan 2012, 2013). Para alcanzar estos fines, la figura de autoridad dentro de las propias familias mapuche que acompañaron estos trayectos en la ciudad, actuaron para formar, disciplinar y mediar en estas nuevas interacciones. En el caso de la *ñaña* Marisol, la figura de autoridad fue ejercida por un hombre. Esto marca un proceso de subordinación que ella incorpora como una norma. Aquí la historicidad de la servidumbre, de patriarcado y colonialismo se funden en el espacio del hogar. Ese espacio que silencia los derechos y que traza en las mujeres un lugar para configurar cuerpos de servicio en un marco patriarcal, donde lo doméstico se reserva para nosotras.

Resistirse a la autoridad de la madre y del padre, fue lo que forjó en Berta, la idea de irse de su *lof*:

“A mí de niña no me gustaba el campo, me cargaba, me cargaba ¡eh! en ese tiempo uno no le decía machismo, pero me cargaba la, como, lo que esperaban de las mujeres, me cargaba que me impusieran que yo tenía que casarme, que, que, que esperar a que uno iba a tener que tener hijos, no, no me bancaba eso. Entonces, yo siempre, mi mamá me recuerda, que yo le decía,

[imitando un grito] “yo algún día me voy a ir lejos y no volveré” [ríe] el, el, el arretrato de la adolescente y... después me reconcilé con la ruralidad” (Berta, 40 años, Región del Bío-bío).

A la *ñaña* Berta la ciudad le atrajo como idea de mayor libertad como mujer, para el desarrollo de su profesión y para la construcción de su propio devenir como mujer, fuera del alcance de los cánones sociofamiliares. Aunque luego esa idea de la ruralidad, de su *lof*, de su familia, se transforma y observa en ella, en su retorno, otras posibilidades de habitarla. La ciudad forja ideas, imaginarios y deseos. Es por eso que Elizabeth, proveniente de un *lof* en la región de Los Ríos, en el *Wallmapu*, también observó en la ciudad de Santiago una alternativa plausible para crear su trayectoria laboral y de vida. Las condiciones de dependencia económica que ha pesado sobre nuestro pueblo, posterior al despojo (Nahuelpán 2012) le llevaron a ver en el trabajo de casa particular, una oportunidad, tal como lo han venido haciendo nuestras *ñañas* de antaño. Las razones de esta ocupación, las presenta del siguiente modo:

“Como no tenía donde vivir, la opción era puertas adentro. Entonces te daban cama, comida, trabajo y el sueldo, dije ¡ya!, y me quedé trabajando ahí” (Elizabeth, 40 años, ciudad de Santiago)

Avanzadas las décadas del hito del despojo colonial, las mujeres como Elizabeth piensan estos puestos laborales como un modo de acceder a condiciones materiales, y espacios en los que construir vidas dignas, tal como lo han venido haciendo nuestras *ñañas* mayores. No obstante, no se puede entender como una oportunidad porque todavía estamos lejos de ese contexto y momento socio-político y económico.

6.1.3. El expolio del territorio y la tierra

Desde que nuestra autonomía territorial se nos arrebató por parte del Estado Chileno, nuestras actorías políticas y sobrevivencias materiales se han forjado en el despojo. José Manuel Zavala presenta estos cambios como el asentamiento de una lógica colonial y patriarcal por parte del Estado chileno:

“¡Eh! yo creo que la sociedad mapuche ha cambiado bastante, ahí hay un fenómeno bien significativo, que fue la radicación, todo lo que ocurrió en el S. XIX, claramente ahí, ahí tiene que haber afectado bastante la estructura, ¿no?, el hecho de la radicación, cómo se distribuyeron las tierras. ¡Eh! quizás hubo un fortalecimiento de, incluso, no sé si llamarlo fortalecimiento patriarcal, en el sentido que era uno el poseedor del título de Merced, a nombre de la comunidad, un poco las amarró ahí, las dejó estancadas en ciertos territorios.”
(Entrevista, abril de 2018).

Estas acciones del Estado chileno en contra de nuestro pueblo Mapuche, rompió con la idea de una tenencia colectiva de las tierras. Los efectos de estas prácticas tienen que ver con la escasez y una idea capitalista de propiedad privada de la tierra. Ya que especialmente, la herencia de tierras se centró en los hombres (Abarca, 2002). Estos aspectos de orden político favorecen el conflicto social en lo cotidiano y a conveniencia de un Estado colonial, patriarcal y capitalista. Ahora bien, antes de la dictadura militar, en la Reforma Agraria el Gobierno de Salvador Allende devolvió parte de las tierras a nuestra gente, pero en época de dictadura se involucran estas acciones. Se dictó también el Decreto Ley 2.568 en el año 1979 sobre división de comunidades mapuche. Allí se pasó de propiedad colectiva de la tierra a propiedad privada, lo que trastocó los valores mapuche basados en los intercambios, por el valor del dinero circulante, la moneda (Pichinao, 2015). Esta

situación genera una mayor desigualdad para nosotras en relación a la distribución de tierras y las posibilidades para el retorno (López, 2001). En época de Democracia, cuando esto se pudo revertir, Patricia Richards (2016) observa que, aún bajo los Gobierno de la Concertación la devolución de tierras no logró responder a la deuda histórica con nuestro pueblo. Más aún, esto se frenó prácticamente, bajo en Gobierno de Sebastián Piñera, quien se focalizó en acciones de orden más multiculturalistas neoliberales.

Dadas estas dificultades en cuanto al acceso de tierras, pensar el retorno para nuestra gente que habita la *fūta warria* presenta muchas dificultades. Así lo visualiza desde su experiencia el *lamgnen* Héctor Mariano:

“Entonces, aunque el hijo del migrante diga, ¡yo me voy al campo!, no tiene cabida, porque ya no queda tierra, porque la tierra ya la están trabajando los hijos de mis abuelos, mis hermanos por ejemplo, yo no tengo cabida, voy a llegar a puro sufrir pobreza. Entonces, hemos pensado los mapuche de ciudad y los hijos de mapuche de ciudad, ¡no, esto no es tierra, sino que vamos a recuperar un territorio lingüístico!, no un territorio de tierra, sino un territorio lingüístico, que era nuestro acá en Santiago” (Entrevista, abril de 2018).

El *lamgnen* Héctor expone una cruda realidad, y que es la tenencia de tierra no es posible para todas las familias mapuche. También el hecho de que la pobreza es bastante más aguda en nuestro *Wallmapu*. Es por ello que varios colectivos mapuche se han propuesto recuperar un territorio que es ancestral, involucra a la *fūta warria*. Esa ciudad por la que Michimalonko tanto luchó, no como centro urbano, sino como parte de nuestro territorio, ya que esa ciudad fue destruida por él y su ejército en varias ocasiones. Debido a que ella fue el centro del extractivismo y tránsito de nuestras riquezas entre Chile y Perú para llegar hasta España (Guerra, 2014). En la *fūta warria* una lucha situada, esa lucha por un territorio

lingüístico que aporta a toda una lucha por vidas dignas y en resistencia. En esa lucha lingüística también se encuentran mis *ñañas*. Después de todo, la resistencia es la ‘negación’ de una ideología colonial (Scott, 2007 [1990]). Esa ciudad que se considera parte del territorio chileno también fue parte de nuestro territorio ancestral antes de la llegada de los españoles (Zavala, 2008), por eso nuestra gente la reclama como propia.

La forma particular de exilio de nuestras *ñañas* se refleja en las dificultades que algunas tienen a la hora de pensar en el retorno. La temprana salida de los *lof*, genera las apropiaciones de tierras por parte de los familiares, hombres principalmente. Se trata de las complicaciones que se afrontan en el retorno o en el deseo del retorno (Durán, 2006; Egea y Soledad, 2007). Pero la mayor experiencia de injusticia en cuanto a distribución de tierras nos toca más a las mujeres (López, 2001). Se trata de las desigualdades de género dentro de nuestro propio pueblo Mapuche. Así las mujeres que ven avanzar sus años en la ciudad, o las que se han criado en ella, ven un retorno como algo impensable:

“Si, son como 12 hectáreas...por mi mama fueron siete hermanos, como no todos tuvieron hijos...viven dos sobrinos. Pero ellos.en vez de hacer trabajar la tierra, pusieron (...) plantaron eucaliptus ¡Eso ya! la tierra esta mala por un lado. Ellos se casaron y siguen viviendo ahí (...) son algo de 11 hectáreas.

Entrevistadora: ¿Han pensado alguna vez, volver allá [sur del Wallmapu]?

Amalia: Sabe que yo, por mis hermanas tampoco. Mi mamá nunca nos llevó cuando éramos chicas, aparte que no estaban los medios económicos. Mi hermana me dice (...) ‘estamos viejas como vamos a ir a pelear un terreno donde nunca hemos estado allá’. Entonces me dijo, ‘a lo mejor (...) sí, tenemos derecho. Pero más derecho tienen los que han vivido allá, más que uno. Entonces ahí está el detalle’ (Amalia, 66 años, ciudad de Santiago)

Comprender las imposibilidades del retorno al *Wallmapu* por razones de despojo de tierras es lo que aprendió Guacolda en su estadía en la ciudad de Santiago, la *fñta warria*:

“Como que prácticamente, uno pensaba que la vida de ellos, era mucho más fácil, por el hecho de estar en la ciudad, cosa que no es así. Entonces, me ayudó a cambiar harto, la percepción de ellos poh, que también es gente como uno, que la ha pasado mal en la ciudad. ‘Fueron despojados de sus tierras, tuvieron que irse por obligación’. El tema del mestizaje, entenderlo un poco más, como se había dado, porque siempre me marcaron ‘mapuche, mapuche, mapuche, bien mapuche pa sus cosas, en todo sentido’. Y ahí, fui entendiendo hartas cosas” (Guacolda, 37 años, Región de La Araucanía).

Guacolda en su estadía en la *fñta warria* se da cuenta de que mucha de nuestra gente vive allí por necesidad, o porque no tienen tierra a la cual retornar. Entonces la idea de volver al *Wallmapu* es a veces imposible. Así mismo, ella se hace consciente de los estereotipos y divisiones que se producen entre las personas Mapuche que quedan en los *lof* o en el sur del *Wallmapu*, y quienes viven en la *fñta warria*. Es decir, no se deja de ser mapuche por el hecho de habitar la ciudad. Las familias mixtas, *mapuche-winka*, son miradas con recelo por muchas personas Mapuche de una idea más esencialista, aunque se puede comprender como una resistencia frente a la forzada supremacía de la blanquitud. No obstante, esta idea de raza como marca colonial se aloja también en nuestros imaginarios, esa idea que se construyó en un mestizaje jerárquico y que en el horizonte plantea un deseo de blanquitud visto por el occidente (Huenchullán, 2015). Es por ello que la *ñaña* Guacolda se vuelve consciente de la necesidad de mirar nuestra realidad como un pueblo que vive en el despojo y que se trata de realidades meztizas, que no por ello dejan de identificarse mapuche.

Respecto del retorno, no se trata de una decisión esta de retornar o no, hay mucha de nuestra gente que ni siquiera puede pensar en ello. Otras reclaman la *fñta warria* como nuestra y crean ella posibilidades para nosotras. Por eso no se trata de hablar de volver o no volver, como el título de esta categoría indica, sino que a causa de esta falta de recursos en nuestro *Wallmapu* vivimos la utopía de nuestro país mapuche (Ancán y Calfío, 1999).

En el caso de las mujeres profesionales universitarias, la idea de retornar reviste una serie de dificultades. Por una parte supone renunciarse a las condiciones de vida y aventurarse en contextos institucionales no conocidos:

“Entonces, yo le dije ‘mira, primero tengo que pensar, porque pa mí esto es un cambio de vida, yo si me voy no vuelvo y (...) tampoco me puedo ir de un día para otro’, porque mi trabajo de verdad era, yo tuve mucha suerte, porque era un buen trabajo, yo no podía hacer un chao jefe a mi jefa porque hubiese sido súper mala clase de mi parte, de clase de persona digo. Entonces pensé y yo dije ‘me quedo en Santiago, me formateo el cerebro y no alego más o me vuelvo arriesgando todo lo que eso signifique’. Era menos plata, era una jefatura, que no me gusta esa palabra, yo después le puse, porque era Jefa de XXX XXX, decía mi timbre, yo le puse Coordinadora XXX XXX, porque no me gusta la palabra jefa” (Berta, 40 años, Región del BíoBío).

La *ñaña* Berta afronta el dilema entre responder a su deseo de retornar al sur de nuestro *Wallmapu* o permanecer en la *fñta warria* manteniendo mejores condiciones socio-ocupacionales. Finalmente toma la decisión de retornar y aportar al trabajo con otras *ñañas* en el sur de nuestro *Wallmapu*. En este sentido, es importante destacar que las condiciones de vida en cuanto al acceso a oportunidades laborales y las remuneraciones son mejores en la *fñta warria* que en las regiones del sur del *Wallmapu*. Es lo que destaca Beatríz:

“¡Eh! ¿qué diría yo que (..)?, tal vez no añorándolo, en el sentido de que me faltó, porque antes yo no lo notaba, yo no lo noté como una ausencia, no, no antes de México, me refiero, ‘yo nunca vi en el campo, una posibilidad de vida, no estaba en mi imaginario, no estaba en mis sueños, no estaba en mi horizonte’. ¿Qué me da ahora la ciudad?, todavía me sigue brindando acceso a derechos básicos, calidad de, lo mismo que a mi hermana, del empleo, sabemos que tal vez, son mejores salarios, que en otras regiones” (Beatríz, 48 años, ciudad de Santiago).

Chile al ser un país centralizado ofrece a las personas de la *fñta warria* servicios más completos que en las zonas norte o sur del país, como lo refiere la *ñaña* Beatríz. Gran parte de las especialidades médicas, las instituciones educativas y los centros investigativos. Y por ende, las condiciones para el desarrollo profesional y académico, se encuentran en la *fñta warria*. Pero pese a que las condiciones laborales y materiales son mejores en la *fñta warria*, Beatríz decide retornar al sur del *Wallmapu*. Lo interesante es como tras su formación de posgrado ella se re-vincula con su *lof*, con su territorio a la distancia, entre las fronteras transnacionales. Ese trayecto supone una serie de acciones:

“Entonces, hay un conjunto de condiciones, que me permiten ir conociendo, aprendiendo de este otro mundo, que yo no conocía, y que aparece como algo, como una experiencia nueva, y que me hace sentir súper bien, me hace sentir súper feliz cuando estoy allá... Entonces, se fue gestando la idea de que yo quiera volver al campo. ¡Busqué primero en PXXX! ¡fue imposible encontrar!, porque mi mamá quedó sin tierra, porque la dejaron sin tierra. Entonces, como no era posible, ¡yo tenía que comprar! ¡Busqué!, pero era ¡un ojo de la cara, era carísimo!. Entonces, yo seguí, ¡estuve cuatro años Alicia! ¿Ah? Buscando tierra, terreno” (Beatríz, 48 años, ciudad de Santiago).

Primero, Beatríz necesitó ahorrar por varios años para reunir el dinero necesario para la compra de tierras. Debido a que los subsidios en la compra de tierras en Chile, no están

pensados para las personas que son profesionales⁹. El Artículo 20 letra a de la ley Número 19.253 estipula como un requisito central, la acreditación de condiciones de vulnerabilidad social determinados en un instrumento de medición llamado Ficha de Protección Social para adquirir el beneficio del subsidio en la compra de tierras. De allí que retornar bajo estas condiciones resultan casi impensables. A esto hay que añadir que la zona sur del *Wallmapu* es atractiva para muchas familias adineradas de Chile y que el valor de los terrenos es casi inalcanzable, sumado a otros asuntos legales. Como lo dice Beatríz, la decisión de volver le generó cuatro años de intensas búsquedas. Desde la distancia, en el país donde desarrolló sus estudios de posgrado, se vinculó con su historia colectiva mapuche. Y especialmente con nuestro *Wallmapu*. Ella muestra el conflicto que acontece cuando la herencia que correspondía a su madre queda en manos de un hermano mayor que permaneció en el *lof*. Esa apropiación implicó la actual tenencia de tierra en los hijos del mismo. Este tipo de situaciones acontece en varias de nuestras familias *nampülkafe* y deja a muchas de nuestras *ñañas* sin la posibilidad de retornar.

De esta manera, los imaginarios acerca del hogar son inconclusos porque “nunca podemos ir a casa, regresar a la escena primera, al momento olvidado de nuestro principio y autenticidad, porque siempre hay algo en el medio” (Heidegger, 1993, p. 104 en Hall, 2003b, p. 479). El gesto original se diluye en los viajes. Nunca volvemos a ser las mismas personas, pero la añoranza, el deseo, la idea imaginada (Anderson, 1993 [1983]) de hogar, nos persigue. Aunque el hogar nunca es del todo estable. La modernidad provoca la “deslocalización” (Hall, 2003b, p. 479). Entonces ya sea en el sur de nuestro *Wallmapu*,

⁹ Requisitos oficiales para la adquisición de tierras de acuerdo a la Ley Indígena 19.253. Disponible en: <https://chilebeneficios.cl/subsidio-para-la-adquisicion-de-tierras-por-parte-de-comunidades-o-personas-indigenas-art-20-letra-a-ley-19-253/>

territorio histórico, o en la *füta warria*, como territorio ancestral, nuestra utopía del país mapuche (Ancán y Calfío, 1999; García-Mingo, 2012) nos ronda.

6.1.4. De vuelta a mi *lof* recuerdo

Cuando el retorno se expresa como posibilidad, implica una serie de conexiones entre el deseo, la memoria familiar y política, y otros acontecimientos sociales, económicos o familiares que precipitan o determinan estos viajes. Pero también, la tenencia de la tierra como vimos anteriormente. De manera que aparece de nuevo la idea del retorno en el que varias de nuestras *ñañas* se propusieron retornar a sus *lof*. O bien, los descendientes de éstas se auto designan este propósito en diferentes localizaciones de nuestro territorio. Se trata del retorno transgeneracional (Durán, 2006). Algunas determinaron retornos definitivos y otras viven en el retorno de idas y venidas, principalmente por razones materiales, sociales, profesionales y/o familiares. El retorno no es más que la vivencia de una nueva diáspora, porque emprender estos desplazamientos supone una serie de duelos, de despojos, pérdidas y vivir nuevamente la experiencia de ser una persona extranjera en su propia tierra (Durán, 2006; Egea y Soledad, 2007).

En este pensar el retorno, hay que considerar que éste ha sido escasamente atendido por la academia. Desde el punto de vista antropológico, el investigador José Manuel Zavala con algunas reflexiones y preguntas, nos invita a una necesaria focalización en estos movimientos:

“¡Claro!, está esta nostalgia de volver, ¿no cierto?, a su origen, a su comunidad, que en parte se puede hacer efectiva, pero también habría que ver, si cuando se hace efectivo, si realmente hay una vuelta completamente, o bien hay un ir y venir, que también puede haber eso, un ir y venir, dijéramos, y hoy en día, que los transportes son mucho más accesibles, que antes, que los caminos son mejores, ¿cierto?, que las distancias se han acortado” (Entrevista, abril de 2018).

De acuerdo a las observaciones del investigador conviene atender a las microhistorias que propician las añoranzas, esa extrañeza, y las actuales condiciones de los medios de transporte, entre otros. Se trata de las dobles pertenencias que experimentan las personas de la diáspora (D'Aubeterre, 2012). Considerando la emoción del regreso y esa nostalgia de la que habla José Manuel Zavala, nos permite comprender lo que llevó al padre de Isolina (32 años, Región de La Araucanía) a emprender el retorno a su tierra:

“Teníamos como entre seis o siete años, estábamos en la escuela, y de ahí mis papás. ¡Bueno! igual murió mi abuelo acá en el campo, el papá de mi papá, y decidió, él decía de volver. Yo recuerdo, de siempre, desde niña, desde que tengo consciencia, siempre que veníamos al campo, porque veníamos en las vacaciones, en los veranos, mi papá siempre decía ‘algún día, vamos a volver, vamos a volver, vamos a volver’, y con mis hermanos decíamos ‘¡Ah ya!, lo típico’, pero nunca ocurría [ríe sutilmente]. Y hasta que un día, nos dijeron ‘nos vamos’ [ríe], y ahí volvimos nosotros”.

La idea del retorno estuvo presente desde la partida del padre de la *ñaña* Isolina, pero ésta acción no la llevó a cabo sino hasta la muerte de su padre, el abuelo de la *ñaña*. Estos hitos familiares son los que a veces precipitan la toma de decisiones (Duran, 2006; Recaño, 2010; Torre y Giorguli, 2015). Pero también por el vínculo con el lugar de origen (Ramírez, 2006; Zanini et al., 2013). Así se han ido configurando prácticas para llevar a cabo los retornos al *Wallmapu*. Esa añoranza de su terruño, de esas tierras de sus padres, fue siempre una decisión también para la *ñaña* Francisca. Ella se propuso como meta estar en la ciudad de Santiago para mejorar su situación económica y formar académicamente a su hija y sus hijos, quienes tuvieron ocasión de formarse en las universidades. Y después de reunir dinero para volver junto a su marido a ese, su *lof*. Dentro de los estudios del retorno, se ha

encontrado mayores motivaciones del retorno, una vez llegado el momento de jubilar (Duran, 2006).

Para conocer a mi *ñaña*, viajé al *Wallmapu*. Cuando llego la primera vez a casa de la *ñaña* Francisca, veo que ella está lejos del estereotipo de una mujer de 84 años. Camina a paso ligero al encuentro, viste una camiseta de mangas largas de color blanco, pantalones de tela de color café y un suéter de lana de oveja tejido artesanalmente. Es de contextura mediana, de una estatura de 1,50 metros, su cabello teñido y corto completan una imagen bastante juvenil. Al verla a primera vista, parece una mujer de poco más de sesenta años, pero en ningún caso una de más de ochenta años.

Nos saludamos y rápidamente me da la bienvenida y me lleva a su casa, ingresamos a la que será mi habitación por esa noche. Camas cubiertas con frazadas [mantas] de lana natural de oveja brindan la sensación de calidez, al tiempo de la temperatura generada por un majestuoso fuego en la sala principal de la casa. pronto me muestra las mantas que ella misma ha tejido:

“Mire, esta frazada la tejí a palillo, no quise aprender a tejer a telar. Es muy pesado ya a mis años. Se sueltan los riñones, los brazos y la espalda. Duele mucho” (Cuaderno de campo, 16 de noviembre de 2017).

Hablar de los efectos sobre el cuerpo cuando por mucho tiempo se teje a telar, me recuerda mi infancia junto a mi abuela materna en nuestro *lof*. Con ella salíamos a buscar una hierba llamada ortiga, cuyas propiedades fueron usadas por ella como analgésico natural para afrontar los fuertes dolores de espalda, brazos y la parte baja de la cintura. Todo ello, tal como enuncia la *ñaña* Francisca, provocados por los trabajos de tejido a telar. Estos trabajos, no sólo para mi *chuchu* fueron uno de los cimientos para la mantención de sus hijos en cuanto a la venta de sus productos a los colonos y chilenos llegados a nuestras

tierras tras nuestro despojo. Sino que paradójicamente ingresaron a un sistema económico de intercambios locales para la subsistencia mapuche, y que para ellos significó el abastecimiento de frutas, verduras, textilería y otros productos intercambiados por nuestra gente.

Para ayudar a mi *chuchu* con su dolor de espalda, tras sus tejidos a telar, yo a mis siete años aproximadamente, tomaba con un paño la hierba [la ortiga que con ella recolectaba] para no afectarme por las espinas diminutas, pero dolorosas. Luego y con algo de fuerza, debía dar pequeños azotes sobre la espalda y brazos desnudos de mi abuela. De este modo, decía ella, su dolor se adormecía, al menos por un par de horas.

De nuevo, retomo la primera estadía con la *ñaña* Francisca. Ella me invita a buscar lechugas frescas a su invernadero. Acude con zapatos de casa, aún con el pasto largo y mojado por la lluvia. Yo sólo observo la escena y pienso que en la ciudad nuestra preocupación al salir implica una rutina completa de abrigo. Sus movimientos son rápidos y ágiles. Su invernadero está decorado con muchas verduras. Ella orgullosa me señala cada una de ellas. Luego comemos con su hijo y su esposo. La comida transcurre entre los recuerdos de esos primeros años de asentamiento en el *lof*, luego de haber permanecido por largos años en la ciudad de Santiago. Sonrisas y complicidades entre la *ñaña* Francisca y Don Ignacio. Te acuerdas le dice ella:

“¿Te acuerdas de ese torito que criamos? (...) que fuerza tenía, me votó [tiró] al suelo dos veces (ríe). Era maletero señorita, se ponía celoso. Después ya no crié más regalones, se ponen peligrosos” (Cuaderno de campo, 16 de noviembre de 2017).

Son ya cerca de las once de la noche, la hora ha sido un suspiro. Todo ordenado, y hemos quedado solas para iniciar la entrevista. Ella de forma espontánea trae al espacio su huso y

lana de oveja para avanzar en el tratamiento de la lana para crear los ovillos para futuros tejidos. Un calor abrigador de la leña nos acompaña, es así como se generó este *nüttram*.

6.1.5. Rememorar las precariedades

La precariedad forja parte importante de nuestras memorias colectivas familiares. Es la precariedad la que principalmente forjó los asentamientos de nuestra *ñañas* en la ciudad de Santiago. También aconteció con nuestros *lamgnen*, pero buena parte de ellos avanzaron a las actuales tierras Argentinas. Otra razón de la estadía más recurrente de nuestras *ñañas* en la ciudad de Santiago se debió a la posibilidad de ocupar puestos laborales en el trabajo doméstico que significó acceder al alojamiento y la alimentación al mismo tiempo. El empobrecimiento masivo en el cual quedó sumido nuestro pueblo atravesó toda nuestra existencia, de allí que nuestra presencia antes escasa en la ciudad, ahora se volvió masiva, especialmente a partir de 1930, década con un auge significativo (Guerra, 2014).

La sobrevivencia material de nuestra gente basada en los intercambios, en la Región de Los Ríos, por ejemplo, fue también una esperanza en un contexto de precariedades y empobrecimiento estructural. Esas memorias colectivas nos muestran los contextos cotidianos observados como oportunidades para el sostén familiar en las prácticas de las mujeres Mapuche. La *ñaña* Marisol recuerda en su infancia:

“Después llegó ENDESA [empresa hidroeléctrica transnacional, que actualmente es demandada por los lof mapuche por daños a la naturaleza, por secar las aguas, entre otros daños ecológicos e identitarios mapuche] ahí, esa ENDESA, llegó mucha gente ahí a trabajar, que puso la cosa eléctrica ese, ahí ya bajaba con mi mamá a vender sus verduras ¡ya había más plata ahí!, o se lo cambiaban por ropa, y ahí yo tenía más ropa, esas cosas ¡ve!” (Marisol, 69 años, Ciudad de Santiago).

Las condiciones en las cuales quedó mi gente nos hicieron buscar aún de la mano de los colonos instalados en las que fueron nuestras tierras, arrebatadas por el Estado Chileno colonial, formas de intercambio material. Esto ocurrió no sólo en la familia de nuestra ñaña Marisol. Somos muchas las familias que necesitamos de estas prácticas para crear nuestras condiciones materiales. De forma que también así aconteció en la familia de la ñaña Guacolda:

“Logramos estudiar, por el trabajo de mi papá. ‘Tuvo que hacer cosas que no le gustaban, como el trabajarle, por ejemplo a las Forestales’. Y para él, siempre decía, era terrible ver cómo, y eso, siempre, a pesar de que él trabajaba en eso, se indignaba que la gente no hiciera nada”, y decía “le están plantando el pino, el eucaliptus en el patio de su casa, y la gente no hace nada” (Guacolda, 37 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Guacolda habla de cómo el trabajo del padre brinda para ella, hermanas y hermanos la posibilidad de continuar sus estudios. De otro modo no habría construido su proceso posterior de formación universitaria. Así mismo, el padre de Guacolda de forma paradójica, dados sus procesos de activa participación política en contra de las precarizaciones y violencia Estatal, tuvo que buscar empleo en las empresas forestales, amparadas por el Estado en época de dictadura militar. Y subsidiadas en un 75% para generar riquezas a costa de nuestras tierras, a costa de nuestros despojos y a costa de la vida de muchos *lamgnen* asesinados, y cuyos verdugos prosiguen sus existencias en el anonimato, o en la libertad de la que gozan quienes se ven protegidos por las elites chilenas. Poder estudiar Guacolda y sus hermanos no fue gratuito, su padre debió coexistir entre su lucha por la justicia para nuestro pueblo, la recuperación de tierras, su consiguiente encarcelamiento y prestar servicios para quienes vulneran nuestra *mapu ñuke* y a nuestra gente.

Estudiar para nosotras casi ha sido un privilegio, pero no ha sido siempre así. Es por eso que cuando le comenté los resguardos éticos del estudio y en qué consistía el procedimiento a la ñaña Francisca, entre los suaves movimientos de sus manos al escarmenar la lana de oveja y estirla. Por unos segundos se queda mirándome. Mientras dejo mi cuaderno y lápiz sobre la mesa y le acerco la grabadora hasta el lugar más próximo para escuchar con claridad su voz. Entonces ella me dijo:

“Eso es muy bueno que todas las niñas estén estudiando, antes era la profesión que uno todavía no salía del colegio y uno a trabajar ¡poh! ¿Qué otro trabajo que asesora del hogar? Y, ¡gracias a Dios! Que casi las mapuchitas no se desviaban, no eran tan vacilonas, antes nos respetaban mucho” (Francisca, 85 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Francisca, como muchas otras podrían haber sido profesional universitaria, siempre que los recursos económicos, así como el diseño de sistemas educativos con pertinencia sociocultural hubiesen existido en su época. Pero no fue así. No quiero decir que la universidad sea el único camino posible, hay muchos, pero debiese ser una posibilidad a elegir y no un imposible. Por ello, hablar de las condiciones que a varias de nosotras nos permiten estudiar hoy, es remontarse a la época en la cual la ñaña Francisca experimentó estas condiciones de imposibilidad. Esto no quiere decir que en la actualidad estas desigualdades no existan. Prueba de ello es que varias de nosotras, las mujeres Mapuche que estudiamos lo hemos hecho con el apoyo de becas provenientes de organismos estatales, municipales o bien aquellas que otorgan organizaciones privadas sin fines de lucro. Además de los créditos universitarios que implican un compromiso material casi de por vida. Puesto que la pobreza es un negocio para los bancos en estos momentos en Chile.

La *ñaña* Francisca proviene de aquella época histórica en la cual los únicos lugares que fueron fijados para nuestra gente, tanto hombres como mujeres, fue el espacio de la servidumbre. Ese espacio que despoja y silencia en la intimidad del hogar de las personas blancas que dan continuidad al colonialismo chileno (Millaleo, 2016; Nahuelpan, 2013). En su expresión también aflora el discurso de denominarse y denominarnos ‘mapuchita’, lo cual constituye un proceso de interiorización del estigma y del colonialismo interno que ha configurado nuestras trayectorias. ‘mapuchita o mapuchito’ son representaciones negativas de nosotras, que conforman una intersección entre el racismo y el paternalismo y que ha sido ampliamente utilizada por la sociedad chilena para denominarnos de forma estereotipada y subordinada (Saiz, Merino y Quilaqueo, 2009). Así mismo, la *ñaña* Francisca nos muestra el devenir de nuestras hermanas mapuche, las que junto a ella debieron vigilarse, regularse y auto disciplinarse en contextos hostiles y de indefensión, a fin de alcanzar un respeto social, que no estaba garantizado.

La trayectoria laboral como trabajadora de casa particular de la *ñaña* Francisca, se inicia a sus tempranos 12 años de edad:

“Sí, me fui aquí en un campo, en un fundo(..) ¡ah! (...) murieron mis patrones todos(...) Era un solo hijo, quedó en la calle, porque se casó, tuvo hijos. Pidieron un préstamo muy grande en Villarrica para instalar un hotel o un restaurant, pero les fue muy mal. Al parecer el xxx está en xxx, se casó con una profesora, pero es una persona particular que quedó en la calle ¡que terrible! (risas) cuesta mucho tener una posición cuando no se cuida (...)”

Muchas de nuestras *ñañas*, iniciaron su inserción al mundo del trabajo a muy temprana edad. Ya para el año 1952, el Censo determinó que el 82% de las mujeres ocupó estos puestos laborales en Chile (Millaleo, 2016: 42). Estas condiciones de vida se asemejan a lo que el historiador mapuche Héctor Nahuelpán (2013) denominó como una aproximación a

las encomiendas de la época colonial. Se trató de niñas en condiciones casi de esclavitud, en manos de las familias *winka*, las cuales no sólo aprovecharon esta mano de obra barata, sino que en la impunidad de su hogar implementaron toda una serie de acciones de opresión y maltrato.

6.2. Lo que me pasó como *nampülkafe*: Transformaciones en las identificaciones, relaciones y las corporalidades.

En estas experiencias diaspóricas, nuestras *ñañas* experimentaron diversas transformaciones. Algunas de ellas incorporaron nuevas formas de vivir sus identificaciones como mujeres Mapuche, otras hicieron acomodos en las formas de relacionarse socialmente. Así también las corporizaciones de los cambios de una vida rural a una vida urbana, la vida individualista de la ciudad y la vida comunitaria como búsqueda y construcción, los ritmos de esos espacios. Todo ello, fueron forjando vivencias, acomodos y resistencias. Pero sin duda los procesos fueron transformando a nuestras *ñañas* para interactuar y apropiarse de estos espacios.

La *ñaña* Berta se fue a la *füta warria* para desarrollar un trabajo en su área profesional. Ese espacio para ella resultó interpelador:

“Por una directora de SXXX PXXX que tuve me, me llamaron, para trabajar en una consultora de comunicaciones estratégicas en Santiago, para un proyecto del RXX, que es el Centro LXXX para el DXXX RXXX. Y era un proyecto de conocimientos para el cambio, se llamaba, en cuatro países de Latinoamérica. Entonces desde Santiago se iba a hacer la (...) la (...) como la dirección de cxxx. Y y ahí habían pxxx media jornada. Era un trabajo muy moderno [ríe]. Y ahí estuve dos años ¡eh! todo el tiempo pensando en regresar. Y más encima que me sentía mal, porque yo sentía que la vida era muy bondadosa conmigo, yo tenía un muy buen trabajo o me

pagaban bien, respetaban mis derechos, respetaban que si yo quería estudiar, si iba a, a actividad relacionadas con lo mapuche, me dejaban ¡eh! (...) pero yo me sentía como un poco desclasada ahí, porque era como un objeto de estudio poh! Si al final lo que estaban trabajando esos investigadores era mejorar las condiciones de la mujer rurales, indígenas, pobres, hombres también. Pero yo me sentí interpelada como mujer” (Berta, 40 años, Región del Bío-bío).

Lo que para muchas personas profesionales pudo significar un trabajo deseado, para la ñaña Berta operó como un espacio de extrañamiento. Esto porque en nuestra trayectoria de exclusiones como mujeres Mapuche, tal parece que los privilegios no nos corresponden. Tal parece que ganarse el respeto en cuanto a derechos laborales, el reconocimiento por nuestra identidad mapuche no fuese natural para nosotras. Y es que efectivamente en nuestra historia de exclusiones no lo ha sido. Y si llega a serlo es tras una serie de luchas colectivas y luchas cotidianas en los espacios micro sociales (Amba Pande, 2018). La ñaña Berta ocupa un trabajo que se focaliza en mejorar condiciones de vida para nuestras ñañas de los *lof*. Es así que ocupar el lugar de diseño de políticas públicas le interpela en su condición de mujer Mapuche subalternizada, puesto que comparte trayectorias y caminos comunes con esas mujeres. De allí que ella misma, quien estudia y se pronuncia sobre el asunto, es parte del mismo. Bien podría ser una de ellas. Su incomodidad es posicionarse en un espacio jerárquico de superioridad, en el cual no estamos acostumbradas a estar en términos de historicidad. La resistencia de las mujeres colonizadas, nos remite al proyecto de “Patria-Territorio como tejido cultural y dinámico” (Rivera, 2010, p. 72). No podría ser de otro modo, ya que la *fūta warria* transforma e interpela, como le ocurrió a la ñaña Berta.

6.2.1. Somos mapuche en la *fūta warria* ¡ahora no somos las mismas!

La *fūta warria* tiene sus propios códigos y formas sobre las cuales se interactúa y ocupa el espacio, al igual que la vida en un *lof*, que también tiene sus particularidades. Esos conocimientos han requerido para nuestras *ñañas* esfuerzos en la interacción, en la observación y en el aprendizaje. Esos procesos a su vez han estado marcados por las exclusiones sobre las cuales nuestras *ñañas* han debido desarrollar nuevos repertorios no transmitidos o imaginados en sus propias familias.

El silencio por ejemplo fue una forma en la cual las familias de nuestras *ñañas* afrontaron las exclusiones en la *fūta warria*. Ese silencio acompañó la niñez solitaria de Josefina, que afrontó los malos tratos de sus compañeras y compañeros en la escuela por ser mapuche. Fue solitario su afrontamiento, ya que su padre y su madre estaban igualmente atemorizados de no ser escuchados por el hecho de ser mapuche. También por el hecho de venir del *Wallmapu*, no ser personas de la ciudad y desconocer los códigos institucionales, entre otros:

“Decían: ¡qué vamos a hacer nosotros! ¿Qué podemos hacer nosotros frente a esto si somos ¡eh!- me decía-, gente de sur, gente que viene de otro lado? (...) ¿qué podemos hacer nosotros? no, nos van a tomar en cuenta, no nos van a creer ¡no! ¡no! o prácticamente, como no nos van a validar frente a esta situación, que somos nosotros que venimos del campo, que venimos de (...) y de que, más encima que somos mapuches, así que, nos van a reconocer frente a esta situación. Y entonces no se inmovilizaban, ¡no! (...) no lograban hacer nada frente a este miedo, frente a las instituciones y las figuras de poder, que así se instauraba” (Josefina, 37 años, región de La Araucanía).

El temor a la exclusión, a la falta de escucha y a la discriminación por el hecho de ser mapuche, fue lo que llevó a los padres de Josefina a guardar silencio frente al maltrato que cotidianamente vivió ella y su hermano menor en la escuela de la *fiuta warria*. De hecho, la adaptación y las dificultades para hacerlo, son claves en las trayectorias vitales de las diásporas (Carling y & Peterssen, 2014). La ciudad fue considerada desde la llegada de los conquistadores españoles como una ‘ciudad ajena’. Su construcción colonial simbolizó el asentamiento de los afuerinos con miras de despojar a nuestros pueblos de sus territorios, de sus bienes, y de sus cuerpos por medio de las empresas de encomienda y esclavitud (Guerra, 2014). Es por eso que la ciudad fue destruida en muchas de las contiendas de nuestros *weichafes* contra los españoles. Entonces en el imaginario de nuestra gente que viene del sur, de nuestros *lof*, la ciudad es un ‘lugar ajeno’, es un lugar cuyos códigos se desconocen. Eso puede explicar por una parte el sentir de miedo de los padres de Josefina. Pero además se acentúa con el sentir minusvalorado de sí mismos, sólo por el hecho de ser personas Mapuche. Los estereotipos negativos que la sociedad chilena tiene de nosotras, las personas Mapuche, suelen coincidir con los imaginarios que tenemos acerca de estas concepciones (Saiz, Merino y Quilaqueo, 2009). De allí que el maltrato de su hija, pese al dolor que les pudo causar, no pudo contra el temor frente a las institucionalidades *winka*, de las cuales no se tiene confianza que apelen por los derechos de nosotras.

La sumisión y el silencio frente a las opresiones formó parte de las estrategias cotidianas para abrirse camino en contextos de despojo estructural (Alvarado, 2015). Entonces, esa sumisión, silencio y timidez de nuestras *ñañas*, fue la que fraguó los propios cambios de las mismas y de las generaciones que les precedieron. Entonces la madre de Josefina en la ciudad hizo un cambio, se transformó al ver el maltrato sistemático de sus hijos. Este dolor

la hizo transformarse en otra mujer, considerando que a su llegada a la ciudad de Santiago ella tenía sólo 20 años. Así lo recuerda Josefina:

“Entonces (...) ¡ósea!, del tiempo que estuvo mi mamá, yo creo que mi mama creció al mil por ciento. Era una mujer más empoderada, que era capaz de expresar su opinión. De hecho empezó a expresar su opinión, empezó a ir a las reuniones del colegio (risas). Antes no iba, no iba a mis reuniones. Después empezó a opinar, empezó levantar la voz, empezó a ver que era posible, que no siempre iba a ser (...) tal vez discriminada o tal vez silenciada. Entonces se empezó a imponer, a practicarlo en otros contextos familiares ¡eh! en los vecinos y ya después ya empezó a hacer su vida más resuelta. Empezó a incluso, corpórea y físicamente, a (...) producirse más como se puede decir, a arreglarse, a maquillarse a sentirse más válida frente a una sociedad también ¡eh!. Y yo creo que el crecimiento mayor fue como aprender a imponer su voz, aprender a defenderse frente a situaciones que no debían pasar ¡poh!” (Josefina, 28 años, región de La Araucanía)

La madre de Josefina en un contexto de desgarró, de exclusión logró transformarse, y construir espacios de dignidad. No obstante ese proceso estuvo cargado de experiencias de vulneración, de opresión y de miedos. Es por eso que se hizo consciente de que la única manera de revertir estas situaciones era cambiando, transformándose en una mujer más frontal, con una actitud diferente a la que venía performando. Esa transformación no pasó desapercibida para Josefina, su hija, la cual aprendió de ella a defender sus derechos, a construirse con orgullo. En este caso, en su retorno al *Wallmapu*, en donde se desempeña como profesional y aporta desde su experiencia a los equipos de trabajo en los cuales se encuentra. Pero principalmente a muchas familias que necesitan de estos testimonios de lucha y resistencia.

El tiempo avanzó, pero no por ello cesó el proyecto colonial y de despojo que continúa atormentando nuestras existencias y nuestras memorias. Vivir las experiencias límites en algunas ocasiones genera la necesidad de desplegar diversos recursos personales para hacer frente a la adversidad. Una meta a veces dice relación con los afectos, hacerlo por sí mismas o por quienes se quiere (Allué, 2008). En el caso de la madre de Josefina, lo hizo por ella, pero también para su hija e hijo.

6.2.2. Me fui para cuidar de mí y de mi *reyñma*

Emprender los caminos de la diáspora no sólo implicó pensarse a sí mismas. Muchas de nuestras *ñañas*, madres, abuelas, tías y hermanas, lo han hecho para ser parte de una cadena de cuidados que opera en los intercambios materiales, de vínculos y afectos que se construyen por medio de diversos medios, aun en la distancia. Pero también cuidar de otras y otros, que no son de la familia, dio el impulso de resistencia a alguna de nuestras *ñañas*.

Varios de los desplazamientos a la ciudad de Santiago se hicieron con miras a cuidar de otras personas, sus madres, sus padres y hermanas menores (Bello, 2002). Mariela (23 años, Región del Bío-bío) se movilizó para los cuidados de sus hermanos:

“Y yo después trabajé, trabajé un año ahí, después ya empecé como ‘¿cómo hago pa’ generar más plata para mis papás?’, para ayudarles, para poder que ellos no anden llorando, pasando hambre, diciendo ‘pucha, no tengo qué darles’. Por mis hermanos, yo más veía por mis hermanos, yo decía ‘pero mis hermanos no tienen que sufrir, no, como yo’”.

Mariela aún en su temprana juventud, se conmueve por sus hermanas y hermanos. En ellos rememora sus años de infancia marcados por la precarización. Esa experiencia traza en ella una conmoción emocional que le lleva a determinar que con su trabajo ayudará a sus padres en una crianza más digna. Ella emprende el viaje a la *fiuta warria* para que sus hermanos forjen un destino diferente al de ella, en donde las necesidades no sean al extremo de no

tener sustento vital. ¡No! ella no lo permitió. Por eso se fue. Silvia Hirsch (2008) refiere que en diversos pueblos originarios de América Latina la mujer es la movilizadora central, y a veces la única, que crea condiciones materiales para la familia. El cuidado como movilizador de las decisiones de algunas de nuestras *ñañas*, persiste aún con el avance de los años. Así mismo, el trabajo de casa particular para algunas de nuestras hermanas continúa siendo una vía plausible para alcanzar estas posibilidades materiales que aporten en mejorar condiciones para sí mismas, como para la familia que queda en el *lof*.

El viaje implicó también una dimensión emocional intensa, especialmente el duelo por un mundo que se dejaba atrás para enfrentarse a un nuevo contexto amenazante y difícil de prever. Los desgarros acontecen en cuanto se recuerda ese primer tiempo de los movimientos diaspóricos en nuestras *ñañas*. Fernanda rememora este hecho:

“Vino mi tía de Santiago y se iba a ir. Me fui el 72’ o el 73’ [del siglo pasado]. Llegué allá a Santiago en una pieza ¡todas las tardes lloraba! ¡lo único, querer venirme! más encima yo no conocía ni PXXX casi ¡nada! ¡ir a conocer allá al tiro! [de inmediato] fue como (...). Era, era como brusco, pero no era porque estaba mal, sino que echaba de menos el entorno ¡Claro! ¿Cómo estará mi mamá? Y guaaa [expresión de tristeza], el llanto. Me acordaba de mis hermanos chicos, otra llanteada [llorar] ¡Si una hora yo estaba sola, una hora lloraba!”
(Fernanda, 63 años, Región de Los Ríos. *Pichi Trawün* Panguipulli).

Fernanda vivió de forma brusca este cambio. Esto porque no tuvo la experiencia de trabajar en una ciudad intermedia. Es por ello que la llegada a la *füta warria* marcó un hito. Así mismo el recuerdo de esa añoranza, de ese duelo por no tener a su madre y hermanos junto a ella. Así mismo habla de ocupar una habitación, lo cual da cuenta de una vivencia de soledad, lo cual agudizó un contexto de vulnerabilidad. En esa valiente acción de nuestras *ñañas* de emprender estos viajes, de vivir la ciudad, afloran las resistencias, el *weichan*

[lucha] (Antileo y Alvarado, 2018), porque permanecieron allí para afrontar contextos de alta adversidad, que les permitió construir posibilidades para sí y sus familias, y en donde las conexiones emocionales y de identificación mapuche ocupan un lugar central. No obstante ello no fue una elección, para muchas de ellas. Es por eso que el dolor ha quedado alojado en las memorias de nuestras hermanas, pero también la valentía de luchar cotidianamente (Nahuelpán, 2013). A fin de cuentas, la vulnerabilidad no tiene por qué desconectarse de las posibilidades de resistencia (Butler, 2018). De otro modo sería difícil comprender las razones de nuestra tozudez por existir, por ser visibilizadas y apelar a nuestra dignidad como mujeres Mapuche.

6.2.3. Mi corporalidad habla de mis viajes

Las corporalidades de nuestras *ñañas* fueron también la expresión de los efectos que estos cambios de contextos rurales a contextos urbanos significó. Más aún, de contextos de *lof* a contextos de una ciudad occidental. Josefina de 28 años (Región de La Araucanía) corporalizó el cambio:

“Cuando llegamos, ¡eh!, para mí fue a nivel corpóreo, a nivel simbólico, a nivel de todo, fue un cambio, ¡eh! sumamente doloroso, porque era enfrentarte a un contexto de pasado, de ruralidad, de no conocer mucho de ciudad, a un contexto totalmente dinámico y muy castigador, una dinámica muy rápida”.

Josefina experimentó un cambio para el que su corporalidad no se encontraba preparada. Es así que el ritmo de la ciudad lo vivió como algo que su cuerpo lo experimentó como castigo, dolor y rapidez. Estas corporalizaciones de los ritmos fue algo que también vivió Beatríz (48 años, ciudad de Santiago), aunque en su caso, se trata de su preparación para el retorno al *Wallmapu*, ya que ella nació y vivió casi toda su vida en la ciudad. Pero ella se mapuchizó en su estadía en el extranjero, allí precisó identificarse como mujer Mapuche en

su formación de posgrado. Así mismo, la vida en la ciudad, una vez que se aproximó a la vida en la ruralidad, derivó en decisiones emocionales, políticas y de un cambio radical en su vida. Por eso y de forma intencionada decidió realizar una conexión de proceso con este nuevo mundo, el mundo de la ruralidad:

“El trabajo del campo, así como el trabajo de la tierra, de tener que ir a, de tener que ir a limpiar, porque hay que sembrar, de que me enseñaron a sembrar papas, de cuantos días tenía que hacerlo. ¡Eh! que al otro mes, había que ir a ‘porcarlo’ [picar la tierra para que se ablande y germine la semilla], por ejemplo ¡eh! ‘¡oye!, dale alimento a las gallinas, hay que encerrar a las ovejas. ¡Que se salió una oveja!’, y yo ‘¡Oh, ¿y cómo? ¿Dónde? ¿Cuándo escuchaste?’ Como que había que estar atenta, así como al entorno ¡Eh! porque, ¡claro!, los sonidos de la ciudad yo los reconozco, pero los del campo eran nuevos” (Beatríz, 48 años, Ciudad de Santiago).

Claramente Beatríz grafica su experiencia con este nuevo entorno, el de la crianza y cuidado de animales, la plantación y proceso de cultivo. Todo esto como un mundo nuevo para ella, donde la espera, la observación y la apertura de nuevos sentidos y sonidos, le alentaron no sólo para asentarse en esos espacios, sino porque la conexión con los espacios también se viven por medio de la corporalidad. Esto porque quien retorna necesita construir nuevas experiencias, nuevos apredizajes y nuevos tejidos sociales (Duran, 2006; Egea y Soledad, 2007). Esto marcó para ella una inmediata comparación con su repertorio de escucha del ritmo de la ciudad. Es por ello que esto le fue ajeno, pero también atractivo.

El ritmo socio-político en la actualidad intenta ser impuesto por las grandes potencias, y en las ciudades, por medio de la modernización que acentúa una imposición entre las diferentes identificaciones (Fornet-Betancour, 2009). De este modo, la cronología del tiempo único que impone la globalización, es un acto totalizador frente a una multiplicidad de ritmos (Fornet-Betancour, 2009).). En este caso, el ritmo de la ruralidad queda

prácticamente consumido por la ciudad, que propone un tiempo único y simultáneo. Este afecta a las personas, en tanto éstas no pueden construir una propia biografía, la cual sólo es posible sólo en una pluralidad de ritmos (Fornet-Betancour, 2009).). Entonces las corporalidades se afectan, en tanto se delimitan fronteras rígidas de interacción, como formas de ocupar los espacios.

6.3. ¿Qué sentí y como resistí?: Identificaciones mapuche, apoyos y acomodos

Los viajes y desplazamientos físicos, emocionales, espirituales y corporales impactaron en las emociones de nuestras *ñañas*, y en esas experiencias ellas debieron desplegar una serie de repertorios creados y/o aprendidos para hacer frente a los cambios. Algunas se focalizaron en los *nüttram* de sus familias, por lo cual acentuar la identificación como mujeres Mapuche les permitió experimentar ‘ser una mujer fuerte’. Sin embargo en una buena parte de estas experiencias vitales, los apoyos emocionales, materiales y familiares fueron centrales para la resistencia. Así pudieron acomodarse a estas nuevas y tensas realidades.

6.3.1. Lo que sentí

Cuando se recuerdan estas primeras experiencias en las transiciones de vida entre la ciudad y los lof, o viceversa, acontecen las emociones y las sensaciones que acompañaron los viajes de nuestras *ñañas*.

El encuentro frontal con cambios de vida, es lo que le aconteció a Guacolda, la cual miró en la ciudad de Santiago sus posibilidades de contribuir a su pueblo con su formación profesional. Se trata del sentido y compromiso colectivo de las diásporas (García y Celestino, 2015). Pero para ello debió afrontar muchas dificultades. Ella experimentó el hacerse cargo de una familia que no es la propia. Guacolda (37 años, La Araucanía),

recuerda aquellos años de sus primeras inserciones laborales como trabajadora de casa particular, instancia remunerada que financió sus estudios profesionales:

“¡Uff, terrible! ¡lo pasé mal!, no tenía que ver con el trato en sí, sino por lo que significaba tener que atender a una familia. ‘Era niñita, diecinueve años, para mí, era como ver a una niñita metida, de diez años’. Además, si bien es cierto, uno trabaja en el campo, y uno como que siente que crece de golpe, y un montón de cosas, pero uno sigue siendo una niña por dentro poh ‘súper inocente, inocente, inocente, en todo sentido’. Y ahí, fue chocante, porque significa tener que hacerse cargo de una familia, cargo de una casa, hacerse cargo de una casa. Si eso es, finalmente. Levantarse, hacer el desayuno, después el almuerzo, que lavar, que planchar. Después, servir el almuerzo, de nuevo, limpiar, lavar los platos. Seguir planchando, en la tarde, cena de nuevo”.

El trabajo de casa particular desdibuja las posiciones identitarias y convierte a las mujeres, en este caso, en cuerpos que se vacían de sentido, ya que se trata de labores que socialmente no cuentan con reconocimiento laboral similar al de otros empleos (Millaleo, 2016). A su vez, las figuras de autoridad en este contexto laboral, pasan a ser figuras de autoridad afectiva, en un entramado de paternalismos, siempre en relaciones jerárquicas ambiguas y que invisibilizan a las mujeres en tanto personas o trabajadoras (Millaleo, 2016). Marta Allué (2008) al trabajar con personas que vivieron la experiencia de sobrevivir a diversos hechos traumáticos, hace referencia a que el castigo físico no equipara el dolor emocional que implica perderse a sí misma en esta negación de la humanidad por terceras personas con poder sobre sus existencias. Esta pérdida de sí misma es la que experimentó Guacolda, quien ha dejó atrás a esa persona que fue antes de su permanencia en una casa donde su ser persona fue negada. Es por esto que realizar tareas repetitivas para Guacolda, no parece tener sentido, reconocimiento, ni un contexto que le posibilite

desarrollarse como trabajadora. Así también, se visualiza como una niña, la cual no tendría que estar en ese espacio, haciéndose cargo de una familia. Esto parece salir de los cánones sociales, que por lo general se reservan estas tareas domésticas y de cuidados para mujeres mayores (Mora y León, 2011). Entonces ser una mujer joven haciéndose cargo de una familia ajena resulta inexplicable para Guacolda. Pero no resulta inexplicable en la historicidad de nuestro pueblo encasillado en la imagen de la servidumbre.

Las emocionalidades intensas se reservan en la memoria de *ñañas* como Sayen, quien recuerda su primer año en la ciudad de Santiago cuando se vino a estudiar su profesión, la cual ejerce en el sector poniente de la *fūta warria*:

“Entonces yo, igual la pensé harto, dije ¡pucha! ¿Qué hago?, entonces fue ya ¡me tiro al río no más! Y acepté esa beca, eran dos años de estudio. Finalmente dije ¡ya, acepto!. Entonces me vine a Santiago, primer año en Santiago. Pero ahí fue, también no fue fácil, porque yo venía del sur, ya no veía a mis papás, no era de un fin de semana, era un par de meses yo creo. Y en ese entonces, tampoco había celulares [móviles], como lo hay hoy en día. Entonces, había que esperar una llamada de alguna cabina, para poder hablar con tus papás. Entonces eran llantos (...)¡ufff! (...) ¡No te imaginas lo que sufrí!, porque ahí era llorar, llorar y llorar. Pero felizmente salí adelante. Pero ese año fue muy difícil” (Sayen, 37 años, ciudad de Santiago).

La intensidad de las emociones, tal como lo vivió Sayen, evidencia los contextos de vulnerabilidad (Mora, et al., 2017). Los contextos de vulnerabilidad son los que crean estas interiorizaciones de ser una persona vulnerable (Allué, 2008). Entonces las condiciones para que Sayen se sintiera de esta manera, fueron la distancia con su familia, vivir con una familia ajena y prácticamente desconocida, llegar a un entorno completamente nuevo como lo fue la ciudad de Santiago y casi estar imposibilitada de mantener una comunicación fluida con su propia familia para poder ayudarse en este proceso de acomodo, pero la meta

era estudiar. Pese al dolor emocional que implicó este proceso en la ciudad, la *ñaña* Sayen permaneció en ella hasta alcanzar este propósito.

6.3.2. Como resistí: Apoyo social, creencias y apropiaciones de espacio

Nuestras *ñañas* en los caminos de la diáspora forjaron diferentes formas de cómo afrontar las exclusiones sociales, la soledad, las situaciones imprevistas, los vaivenes de la vida diaria en la *füta warria* y el *Wallmapu*. Algunas maneras de resistir fueron por medio del apoyo social, apoyo familiar, apoyo de las parejas y de las compañeras y compañeros de trabajo. Otras fue basarse en la creencia basada en el principio de resistencia histórica ‘soy mapuche’ ‘soy fuerte’ ‘puedo resistir’.

Muchas de nuestras *ñañas* viajaron y habitaron en la soledad de la *füta warria*:

“Tenía que estar allá, y era puertas adentro, los viernes no salía, y estaba allá y todo. Y después ya mi prima ya conoció al hermano de él poh! ¡Ósea! fueron como siempre unidos, y mi prima igual poh! Después se fue pa’[para] Santiago porque ella estaba trabajando, después ella se vino, yo quedé sola allá en Santiago. Llegué sin nadie poh! mi pura pareja que después ya empecé como a conocerlo, empezamos a pololear [noviazgo] y todo y me apegué como a él poh! me refugié” (Mariela, 23 años, Región del BíoBío).

El trabajo de casa particular puertas adentro, profundizó en algunos momentos la vivencia de la soledad en la ciudad para Mariela. De allí que su pareja y la prima se transformaron en pilares centrales para afrontar la estadía en ese nuevo espacio. Esa soledad y la falta de vida social también generan el aprovechamiento de la fuerza de trabajo de nuestras *ñañas* en las casas donde prestan servicios. De allí que muchas de nuestras *ñañas*, sobre todo las que en las primeras décadas de la pos guerra afrontan estas experiencias diaspóricas al no conocer la ciudad, al disponer de poco dinero y al encontrarse solas, no ocuparon esos días libres para descansar, sino que se quedaron en la misma casa de su trabajo y ‘las patronas’ y

‘patrones’ sacaron provecho de esa situación, haciéndolas trabajar cuando no les correspondía.

La presencia de nuestras *ñañas* en la ciudad forjó nuevas miradas, ese alcance les ayudó en la configuración de resistencias situadas desde su identidad mapuche. Esas nuevas miradas de valoración de la identidad mapuche se configuraron en apoyo social y el apoyo, incluso de las propias ‘patronas’. Esto fue central para afrontar el momento más difícil en la vida de la *ñaña* Marcelina, quien fue abandonada por su pareja y tratada de forma estereotipada por ser mapuche, la llamó ‘Lautaro’ [joven *weichafe* mapuche que venció y asesinó al primer Gobernador Español, Pedro de Valdivia, y su ejército en la época de conquista]. Eso fue porque ella no toleró que este sacara provecho de los ahorros que ella había alcanzado a reunir. Así como tampoco el tolerar sus infidelidades:

“¡Eso!, ¡me quedé sola!, y ellos [indica hacia la habitación donde están sus amigos de Santiago, que están de visita en su casa] ¡me animaron! Fueron a verme ahí, al hospital, mi patrona, y me dice ‘tú tenís [tienes] que luchar, porque tú eres una luchadora, porque él te lo dijo po’,-me dice-, él te lo dijo [le dijo Lautaro, quien es símbolo de lucha mapuche]. Pero él ¡no es nada! ¡No es nada! [Se refiere al padre de su hijo]. En cambio tú tenís dos lenguas po’,- me dice-, ¡sabís! [Sabes]. Y la hija igual, ¡no ve que ella era educada, era doctora!. Y me dice ‘yo busqué en todos los libros, y yo lo encontré po’,- decía ella-, y tu hijo va a salir adelante, y todo’. Y le dijeron al doctor po’, le ofrecieron hasta paga al doctor ¡que tenía que salvar al niño como fuera!’” (Marcelina, 66 años, Región de La Araucanía).

El reconocimiento, cariño y apoyo brindado por las amistades, pero también por parte de las ‘patronas’ de Marcelina, fueron necesarias para brindar un espacio de resistencia frente a dos momentos de quiebre en la vida de la *ñaña*. Por una parte, el abandono de la pareja, sumado al estereotipo que éste forjó en su relación con ella como mujer Mapuche, siendo él

un *winka*. Y por otra parte, la lucha por la vida de su hijo pequeño. La reconocieron y valoraron en su ser mujer Mapuche. Fueron el apoyo emocional y material que ella necesitó. El reconocimiento y valoración de una identidad implica una transformación en cuanto a la forma de concebir a la otra persona. Deja de percibirse a la otra persona como objeto para considerarla sujeto/a (Picotti, 2006). Esa relación de persona a persona es lo que brindó a la *ñaña* Marcelina un nuevo lugar de enunciación, donde su conocimiento, su lengua y su historicidad fueron reconocidas.

Anclarnos en nuestra historia de luchas es lo que en muchas de nuestras familias se nos recuerda. El *nütram* del padre en la ciudad ayudó a Josefina (28 años, región de La Araucanía) a enfrentar la discriminación en su escuela:

“Sabes, yo lo sabía de antes, porque mi papa (...) ¡ eh! (...) a pesar de, por todos estos procesos sociales que se fueron dando, y todos los miedos que habían hacia la discriminación, mi papá nunca me transmitió la, la (...) la lengua, el lenguaje en sí. Él es hablante de mapudungun, pero a mí nunca me lo enseñó, por este sentido de protegerme. Pero sí, siempre me mencionaba, y nunca me pidió que me olvidara, que yo venía de un contexto, de una comunidad, de que era mapuche, y que (...) pero no, nos mostraba una forma de ser distinto con otros”

El silencio también es cuidado, y el cuidado es resistencia (Butler, 2018). Entonces el padre de Josefina en un contexto de adversidad y violencia racial y de clase, protege a su hija de la discriminación racial al negarle la enseñanza del *mapudungun*. Pero por otro lado se reserva la resistencia de su posicionamiento mapuche, a través de la enseñanza de otros elementos que conforman nuestra identidad, como son la memoria colectiva mapuche, el orgullo mapuche, y otros aspectos que son en la actualidad, las bases de la lucha de Josefina por impregnar en las políticas sociales nuestra existencia y resistencia invisibilizadas:

“Entonces siento que en el contexto profesional está muy cargado esto, desde el poder ‘ya no puedes llegar a estas familias de esta forma’. Y me ha pasado mucho, pero cuando te encuentras con otros colegas que también tienen esta visión, te permite fortalecerte mucho más y te dices ‘tengo que seguir luchando’. De la percepción que tienen los otros, tengo que hacer válida esta forma de ser mapuche, de validarte en los distintos contextos en los que te estas relacionando, en tu grupo de pares, en tu grupo, de todo en general, constantemente tienes que estar poniendo el tema ¡como disco rayado! ‘¡oye! ya córtala con el tema’. Pasa mucho, porque te lo dicen ¡y no! Lo hemos conversado con xxx, que uno siempre tiene que estar con pie firme, con la bandera defendiendo y posicionando lo que uno siente, como esta forma de reconocimiento, como te hubiese gustado a ti que te reconocieran o te validaran frente a esta diversidad cultural” (Josefina, 28 años, región de La Araucanía).

Las diversas experiencias de exclusión que afrontó Josefina por ser mapuche, le posibilitan tener una consciencia respecto a las repercusiones psicosociales e identitarias que esto puede implicar para las personas y familias similares. De allí que su lucha actual sea la de incorporar una práctica profesional que reconozca las particularidades socioculturales, y que actúe de acuerdo a las necesidades identitarias y contextuales. Es sabido que desconocer la historia y desconocer la voz de las protagonistas de la misma es un acto de desconocimiento de la diversidad y un claro acercamiento a una perspectiva colonial (Picotti, 2006). En esa lucha que se propone continuar a nivel profesional, Josefina ha encontrado apoyo en personas que también tienen historias similares y otras con clara consciencia y sensibilidad humanas para observar esas demandas sociales e identitarias. Así su lucha se alimenta también de otras, y juntas trazan caminos comunes.

6.3.3 Cuidar de las ‘otras’ y los ‘otros’ para resistir en estos viajes

Las formas de sobrevivencia frente a la situación de ser subalternas y precarizadas, implicó múltiples estrategias. Así, algunas *ñañas* buscaron en los contextos de vulnerabilidad los modos de afrontar los desgarros en la ciudad de Santiago, como por ejemplo a través de la transferencia de los afectos truncados a las personas que se cuidan en las casas que sirven, especialmente a las niñas y niños pequeñas/os. Es así como Mariela (23 años, Región del BíoBío), recuerda su vínculo con el nieto de sus empleadores:

“Y me acuerdo que esos tiempos, él después se fue como apegando porque sus papás de él igual eran como separados y era chiquitito, lo iban a dejar con su abuela y me decían que yo lo viera poh! ¡Yo lo veía y después se apegó a mí poh!, le daba la mamadera cuando llegaba, en brazo mío y era como que me refugié a él, porque como que no veía a mi hermanita, jera como él poh!”.

Es decir, la diáspora significó entrar en las cadenas del cuidado, parafraseando el conocido concepto de cadenas transnacionales del cuidado (Mora y León, 2011). Los cuidados y las labores domésticas han ido configurándose como tareas de las mujeres en occidente, de tal modo que ello le toca a las mujeres y no a los hombres, bajo relaciones de dominio y explotación (Mora y León, 2011). En la experiencia de Mariela velar por el cuidado de un niño pequeño fue una imposición, aunque luego volcó sus afectos en este niño, a fin de amortiguar el dolor de la separación de su hermana pequeña. Es por ello que aquí nos referimos al efecto colonizador del Estado de Chile en el pueblo Mapuche, generando flujos extractivos del cuidado y del servicio hacia las familias urbanas chilenas.

Nuestras hermanas fueron buscando la manera de sortear las diferentes experiencias desgarradoras que aconteció en su devenir en los procesos de la diáspora. Las emociones fueron trabajadas de forma cotidiana, transformando los espacios de interacción afectiva, y

propiciándose a sí mismas las condiciones para estas nuevas existencias y ocupaciones de lugar en la sociedad *winka*. Esto es lo que hizo también Carolina:

“Pero ¡no! ¿Sabe que los primeros días me salió como pena? ¡llanto grande! Pero después ya ¡no!. Luego ya después empecé a mirar hacia adelante no más, a seguir luchando no más, porque pensé en mi pobreza igual, en ayudar a mi mamá a buscarle su hierbita [hierba mate, bebida caliente muy usada en la zona rural de Chile]. Así es que pensé igual en mí, pa’ [para] cambiar un poco la tela ¡eso pensé!” (Carolina, 48 años, Región de Los Ríos).

Pensar en ayudar a la madre que queda en el *lof*, fue lo que movilizó a Carolina en su proceso de adaptación en la *fiita warria*. Así mismo, las condiciones de empobrecimiento que vivió la familia de Carolina le brindó un lugar desde donde forjar caminos para construir una vida más digna, pero no sólo para ella, sino también para su madre. La actora colonizada habla y a través de su voz “articula relato y sentido” y crea un lugar y un modo de habitar su realidad (Huenchullán, 2015, p. 116), aún en el despojo. Ese pensamiento y compromiso con su familia, la que queda en el *lof*, es lo que durante los primeros años de trabajo en la ciudad de Santiago hizo que la *ñaña* Francisca ayudase materialmente a sus hermanos menores:

“Yo era feliz trabajando, ya no tenía a mi mamá ni mi papá ni hermanos [se refiere en la ciudad]. Entonces (...) le contaba la historia a mi patrona, ella era una viejita, la Sra. xxx ¿ella sabe lo que hacía? ¡eh!. Me acuerdo tenía hartos nietos (...) ¡usted sabe que los ricos usan! ¡los niños van creciendo igual!. Me juntaba toda la ropita, yo le mandaba encomienda todos los meses a mi hermano y trabajaba para ayudarle, y mi hermano a veces cuando no les mandaba, se enojaban ¡qué estai haciendo la plata, que estai puteando! Si uno tiene que vestirse, tenía los dientes malos, me tenía que arreglar los dientes. Yo le digo ‘ahora él lo está pagando’ ahora

está solito, viudito, solito, una pura hija se preocupa de él, si los hijos no alcanzan a darle a veces a los papás, ganan muy poquito” (Francisca, 85 años, Región de La Araucanía)

La *ñaña* Francisca da cuenta de su sentido de *reyñma*, en donde el hermano que queda en el *lof* depende de la ayuda material que ella le brinda desde la ciudad. No obstante, deja ver en estas acciones la violencia de género, ya que ella es acusada de estar ‘puteando’ [ejercer el trabajo sexual] como le dice el hermano cuando ella no logra enviar el dinero. En esa expresión surge el prejuicio de que la vida en la ciudad se presenta con abundancia de recursos para ella, y que por el hecho de ella ser una mujer, es probable que en la ciudad, en el decir del hermano, ella haya dado rienda suelta a su sexualidad, la que además le significó despilfarrar el dinero. En ese decir, este hermano se apropia del trabajo de la hermana, y ve en sus actos generosos, una obligación. Esto aconteció en las experiencias de otras personas Mapuche entrevistadas por Antileo y Alvarado (2018) en la ciudad de Santiago. Ella como mujer en la diáspora, no logró escapar de las opresiones por razones de género, porque estas acompañan a muchas mujeres, aún en los extensos kilómetros que les separa de sus familias (Sipi, 2018). Así también, el trabajo de nosotras las mujeres, pocas veces se valora al interior de nuestras familias y pueblos (Hirsch, 2008).

Estas cadenas de apoyo entre las familias de la *füta warria* y el *Wallmapu*, operaron para sortear los empobrecimientos masivos (Abarca, 2002; Bello, 2002). Muchas familias nuestras afrontaron esto de que las hijas jóvenes viajaran a la *füta warria* (Alvarado, 2015; Millaleo, 2011; Nahuelpan, 2013), ya que los empleos en trabajo doméstico se configuraron para mujeres jóvenes. Por una parte porque las exigencias de dichas labores comprenden una gran demanda de energía. Pero también podemos hipotetizar que la juventud otorga condiciones, que a veces, resultan favorables para el dominio y la explotación.

En los primeros años de la diáspora la pobreza de la cual habla la *ñaña* Carolina, fue la que afrontó la *ñaña* Rosita junto a sus tres hijas, las que motivaron su resistencia hasta el extremo del hambre:

“Después todos los vecinos se fueron (...) ¡nunca supe!. Después vino una vecina, una señorita de edad ya, me dijo ‘oye xxx digo (...) dijo la hermana de ella que vayas para allá para la casa’ ¡No puedo!, -dije yo-, ‘si largo esta peguita, a lo mejor me va a costar encontrar’ ¡eh! ¡ya!, -me dijo-, ‘cuando puedas anda para allá’. Un huevito, dos huevitos le daba a mis hijas ¡ya! Y así por el estilo, yo me privaba, cuando le daban un pan un poquito grande, yo le sacaba la puntita no más, eso me servía yo, y el resto se lo guardaba a mis hijas, eran tres poh!” (Rosita, 92 años, ciudad de Santiago).

En el testimonio de la *ñaña* Rosita, podemos apreciar la crudeza de aquellos años, hablamos de hace sesenta años atrás. Allí Rosita experimentó el hambre, el cual la azotó a ella y sus hijas. Por eso tuvo miedo de perder su empleo, cuando le invitaron a ir a una casa vecina a recibir ayuda en alimentos. Este empleo que aunque precario, le brindó la seguridad de sostener a su familia. Así mismo, en estas desgarradoras historias, se tejieron las solidaridades, esas de la clase trabajadora en la *fita warria*, esa de la vecindad, esa entre mujeres. Gracias a dicha solidaridad, estas penurias pasaron con sorbos de compasión. Es por ello que la hija mayor de Rosita no pudo quedar ajena frente a estas escenas cotidianas de la precariedad. A sus 14 años decide dejar de estudiar para ayudar a la madre y que las hermanas menores continúen estudiando. Así se construye una cadena de cuidados al interior de la familia y un sentido de sororidad, como lo expresan Rosita (92 años, ciudad de Santiago) y su hija mayor Amalia (66 años, ciudad de Santiago) en un diálogo de las memorias de la resistencia:

Rosita: Claro y (...) ella iba a cumplir 14 años”

Amalia: Ahí le dije a mi mamá que yo le iba a ayudar, porque la situación era ¡pésima!
¡pésima!. Quedamos en la pobreza absoluta (asevera la hija).

Rosita: ¡No!, -le dije yo-, ¿cómo vas a entrar a trabajar? ¿Y los estudios? Y fue a trabajar
¿cómo se llamaba? (le pregunta a la hija).

Amalia: Se llamaba, es que hacían dulces y como yo era niña, me enfermé comiendo dulces.
Después ya entré a un taller de zapatillas y aprendí a cocer, a hacer todas esas cosas. Y ahí
empecé a ayudar a mi mamá. Y las otras dos menores, siguieron estudiando. A cada cual le tocó
lo malo, pero no están mal”

Es así que las emociones y las resistencias de nuestras *ñañas* caminaron de la mano de otras personas que brindaron apoyos. En las propias familias, las amistades. Y en otras, aunque menos recurrentes, de las ‘patronas’ y los ‘patrones’.

Conclusión del capítulo:

En este capítulo doy cuenta de los itinerarios diaspóricos de mis *ñañas*, actoras de este estudio. El marco de esta experiencia se constituye tras el pos despojo o de la pos guerra propició trayectorias de mayor empobrecimiento masivo de nuestro pueblo (Nahuelpán, 2012) y diferentes impactos psicosociales (Caniuqueo, 2009). Nuestras *ñañas* experimentaron la crudeza de esas precariedades. Fueron sus madres o sus padres quienes se vieron forzadas a dejar partir a sus hijas. A veces, fueron ellas las que debieron emprender estos viajes de la diáspora Mapuche. Allí se construyeron como *nampülkafe*. Pero estos viajes no fueron voluntarios, porque detrás de ese desplazamiento existe un contexto de despojo y de violencia colonial de orden material que hace imposible ver los

viajes como una motivación libre y voluntaria. De allí que las posibilidades de prepararse para esos viajes no siempre estuvieron. Es por eso que algunas dicen no recordar ‘si se alegraron o no’.

Muchas de las actoras de este estudio advierten por medio de sus experiencia como la vivencia diaspórica deja en evidencia su situación de desigualdad por razones de género. Un asunto crucial es la tenencia y herencia de la tierra. En varios casos, los hermanos se apropiaron de la tierra, mientras mis *ñañas* se encontraban trabajando en la *füta warria*. De allí que sus posibilidades de retorno al *lof*, adquieren precariedades aún mayores que las que experimentan sus pares hombres.

Irse a la *füta warria* conformó aventurarse en la búsqueda de mejores oportunidades para sí. En el mejor de los casos, pudieron incluso ayudar materialmente a sus *reyñma* que quedaron en los *lof*, principalmente las madres y hermanas y hermanos menores, que ocuparon gran parte de las preocupaciones y ocupaciones de nuestras *ñañas*. Entonces se trató de viajes donde el cuidado de sí mismas y sus *reyñma*, fue resistencia. Aunque algunas no alcanzaron estas mejoras materiales, vivieron el fracaso de sus viajes. Ese fracaso fue un choque de expectativas de ellas y de sus propias *reyñma* (Hirai, 2013, Nuñez, 2000). No siempre las oportunidades estuvieron para ellas. No pudieron mejorar sus condiciones, tampoco las de sus *reyñma*, las cuales depositaron en ellas el cuidado colectivo. Entonces las mujeres Mapuche afrontan exigencias del cuidado que remite a diferencias de género en relación a los hombres mapuche de la diáspora.

Fueron las precariedades las que impulsaron estos viajes. Las que siguen apareciendo aún en épocas recientes. Por eso varias de ellas en la diáspora y en el retorno vivieron

inequidades en cuanto al acceso a recursos básicos de subsistencia. Hecho que ya ha sido documentado en otros estudios acerca del retorno, en donde las oportunidades de quienes viven la diáspora son incluso más inequitativas en relación a quienes no han realizado estos viajes (Tovar y Victoria, 2013). Por eso varias de mis *ñañas* que retornaron, vivieron en la pobreza y precariedad en su retorno al *lof*, en particular aquellas cuya trayectoria socio-laboral fue la de trabajo doméstico.

El retorno se hizo bajo diferentes circunstancias. Algunas de ellas retornaron tras la enfermedad o muerte de sus *reyñma* más cercanos. Se trató de una necesidad de re.vincularse con ese terruño añorado. Entonces, no siempre las condiciones materiales son las que impulsan estos viajes. O porque se han cumplido las metas en la *füta warria* (Duran, 2006). Se trata de aquellos aspectos que en la literatura en general acerca del retorno se ve un tanto olvidada, son los aspectos emocionales, los vínculos familiares (Duran, 2006) y el amor a ese lugar que se ha dejado al partir (Ramírez, 2006; Zanini et al., 2013). Pero también por el compromiso colectivo (García y Celestino, 2015). En este caso, el compromiso de mis *ñañas* por nuestro pueblo nación.

Habitar o haber habitado la *füta warria*, así como habitar el *Wallmapu*, supone una serie de recursos personales, colectivos y políticos que se movilizan (Duran, 2006). Pero necesariamente, se trata de transformaciones, especialmente en cuanto a la construcción y reconstrucción de las identidades como mujeres Mapuche. Hacer el viaje inverso no significa volver al origen de lo que fue ese antes de partir (Hall, 2003b). Habitar en el ritmo y la organización de la ciudad, hizo que mis *ñañas* corporeizaran los ritmos y los quiebres de la vida rural y la vida urbana. Por eso adaptarse y encontrar un espacio supuso una serie de esfuerzos, tanto para las que llegaron a la ciudad, como para las que retornaron al

Wallmapu. No siempre mis *ñañas* encontraron ese ritmo, de allí que el silencio fue una manera de resistir. Aunque ese silencio supuso la antesala para varias repercusiones traumáticas de orden psicosocial. Muchas de ellas se desafiaron a sí mismas para ir más allá de los límites de lo tolerable, con tal de ayudarse a sí mismas a construir un devenir mejor. Pero por sobre todo, el cuidar de otras y otros fue una razón por la cual afrontar los desafíos de la diáspora. Y las que retornaron experimentaron en sus propias corporalidades estos nuevos ritmos, estos nuevos sonidos, nuevas formas y nuevas maneras de relacionarse. En ambos casos, fue un aprender de nuevo, un comenzar otra vez.

Pero en todo caso, resistir, aun en los contextos de mayor vulnerabilidad, fue el camino a construir de mis *ñañas* ¿Qué sentí y cómo resistí? Es una pregunta que muchas se hicieron en esta re-construcción de sus experiencias. Apelaron a una serie de memorias, a los apoyos sociales, materiales y afectivos en su trayectoria vital, en sus añoranzas y en lo que su caminar les ofreció. Así es que esas formas de resistir se construyeron en las propias identificaciones mapuche, en los valores y principios que nos rigen en nuestras socializaciones y al alero de nuestra historia de resistencia colectiva como pueblo. Otras formas para anclarse en el espacio de la resistencia fueron los apoyos de sus reyñima en la ciudad, en sus parejas e incluso, en sus ‘patronas’ y ‘patrones’. Todo fue necesario para sobrevivir.

Nuestras vulnerabilidades y las resistencias afloran de forma dialógica (Allué, 2008; Butler, 2018). Aunque no podemos negar la matriz de opresiones’ (Hill Collins, 2012), que se expresan en las experiencias de vida de mis *ñañas*. Esto afecta la construcción de nuestras identidades como mujeres Mapuche. Pero en todo caso dialogamos y actuamos desde nuestras identidades heridas (Cárcamo, 2009) y resistentes.

CAPÍTULO 7. Micro diásporas femeninas Mapuche

En este capítulo me propongo responder al segundo objetivo específico de esta investigación: determinar el lugar que ocupa la experiencia diaspórica en la construcción identitaria y las transformaciones de mujer Mapuche.

En el capítulo anterior he descrito las experiencias de mis *ñañas* en cuanto a la vivencia diaspórica en la ciudad de Santiago y el retorno al *Wallmapu*, y los desgarros y resistencias forjadas en dichas experiencias. Allí es posible comprender lo particular de los itinerarios diaspóricos de las mujeres Mapuche, en relación a los hombres mapuche. Así también pude comprender las valoraciones y afectaciones de su devenir diaspórico, las estrategias desplegadas por ellas, sus familias y las personas asentadas en la ciudad para facilitar los desplazamientos, asentamientos y apropiaciones de lugares.

Una vez comprendido el marco general de los viajes de la diáspora femenina mapuche, puedo adentrarme en las micro diásporas. Las micro diásporas constituyen resistencias que se forjan de forma cotidiana en la experiencia de las actoras del estudio. Visibilizarlos es una forma de dar valor a aquellas resistencias que no son reconocidas en términos sociales, académicos o políticos, pero que forman parte de las resistencias mapuche más amplias, las producen o las sostienen. Algunos de los aspectos sobre los cuales versa remiten a los procesos de construcción de las corporalidades femeninas de servicio en los espacios institucionales como la escuela o los espacios socio-ocupacionales. Estos viajes de la diáspora también transforman las prácticas discursivas respecto a las relaciones de pareja, el ejercicio de la sexualidad y la maternidad. Merece un lugar especial dentro de las organizaciones de nuestras *ñañas* los posicionamientos sobre las prácticas discursivas políticas, las violencias de género y la mirada mapuche situada para comprender y accionar

desde los feminismos. Así mismo es preciso atender a los argumentos de otras *ñañas* que no se posicionan como feministas y que apelan a los principios mapuche para construir lugares de resistencia femenina. De este modo, me centraré en tres dimensiones centrales:

- 1) La construcción de las corporalidades femeninas de servicio;
- 2) *Mapuchizar* y *awinkar* las femineidades: Continuidades y rupturas
- 3) Feminizar las reivindicaciones de nuestro pueblo Mapuche.

7.1. La Construcción de las corporalidades femeninas de servicio

Las mujeres Mapuche hemos sido disciplinadas en un modelo específico de feminidad siendo reducidas a la corporalidad de servicio de los y las patronas chilenas, para ser despojadas de nuestros modelos de feminidad mapuche. Así es como las prácticas discursivas sociales versan sobre estos lugares fijados que corresponden a los procesos de socialización en las escuelas, y los espacios socio-laborales. Es por ello que las resistencias para representarnos como actoras sociales, políticas y académicas se expresa en los diferentes escenarios en los cuales nos desenvolvemos.

Podemos rastrear estas marcas en nuestra historia colonial, en donde una vez establecida la frontera territorial entre el pueblo Mapuche y la empresa de conquista española, se propicia un período que alimenta, tal cual lo expresa el investigador José Manuel Zavala, una mercantilización, ya no sólo de bienes materiales y tierras, sino también de la mano de obra:

“Entonces, desde muy temprano, se capturó gente y se sacó a trabajar ¡eh! a la zona central, entonces muchos fueron enviados a Perú, etcétera. Hay este tráfico de personas, de esclavos, una producto de la guerra, pero también producto de otras formas, ¿no?. Por lo tanto, habían tres formas de esclavitud, la esclavitud a la usanza, que se llamaba, y que en el fondo eran

niños, que se sacaban de las familias, supuestamente con consentimiento, y que se llevaban a, generalmente para usarlos como personal en las casas de las haciendas. Entonces, hay una relación muy antigua entre trabajo doméstico, y ¡eh! mano de obra infantil femenina que era trasladada hacia el territorio español. Eso es interesante, quizás como oportunidad para comprender lo que puede significar el trabajo doméstico, particularmente, puertas adentro en la modernidad, o en la, en la actualidad, y estos antecedentes históricos, que nos hablan que muy temprano, ¿no cierto?, el trabajo doméstico. Para el trabajo doméstico se utilizó mano de obra indígena infantil, como femenina, ya sea forzada, a través de estos sistemas de captura, o bien incluso de forma pacífica, ¡ya! ¡eh! A través de esto que se llamaba esclavitud a la usanza, una especie de compra, particularmente de, pero también había gente que se trasladaba particularmente para las cosechas” (Entrevista, abril de 2018).

La corporalidad femenina mapuche fue objeto de deseo colonial para la empresa de conquista española, con fines de dominio, principalmente moral por parte de sacerdotes de diferentes congregaciones religiosas (Calfío, 2019). Fue sometida a los mandatos católicos que probablemente, consideraban como desviación moral las prácticas de poligamia mapuche (Marimán, 2006; Millaleo, 2018). Estos mandatos religiosos también afectaron nuestras corporalidades y especialmente, a nuestra propia menstruación puesto que fue tratada como una de las características de la mujer Mapuche que conectaba con su impureza instalando el tabú dentro de nuestras propias *reyñima* y *lof*. Esto afectó a la forma en la cual nos designamos a nosotras mismas, observamos, nos valoramos. Pero, también, explica la forma en la cual somos vistas y tratadas dentro de nuestro pueblo (Calfío, 2012). Más tarde, el propio Estado Chileno, se encargó de debilitar nuestras instituciones en materia de salud. Estableciendo instituciones de control y registro de la población, para controlar la reproducción (Vásquez, 2015) y realizando un control sobre el cuerpo en periodos de

embarazo, parto y puerperio mapuche siendo objeto de control social por parte del Estado. Así es como las *puñeñelchefe* que son mujeres Mapuche con sabiduría sobre estos asuntos, han dejado de tener un lugar en nuestros *lof* (Alarcón y Nahuelcheo, 2008) como consecuencia una corporalidad moldeada y manejada desde el modelo monocultural occidental (Marimán, 2006).

Con posterioridad a la pos guerra que nos despojó de nuestro territorio histórico, de nuestras actorías políticas (Mallon, 2009) y de nuestros recursos materiales y condiciones de desarrollo como pueblo (Nahuelpán, 2012), una de las prácticas de disciplinamiento de nuestras corporalidades en nuestro *Wallmapu*, se dio por medio del sistema educativo (Caniuqueo, 2009). De este modo, la triada escuela-misión-internado fue central para implementar el proyecto modernizador occidental y acabar con el ‘paganismo’ y la ‘ignorancia’ mapuche a manos de las congregaciones religiosas, como la de los capuchinos bávaros (Mansilla y Quilaqueo, 2018). De manera que la escuela se interesa por ciertos aspectos de las corporalidades de nosotras, tanto que parecen no pertenecernos. No es una posesión del yo, es “una manifestación del mundo, en el que paradójicamente se nos sitúa y es por esto que se comporta a la vez como perceptor y percibido” (Mansilla y Quilaqueo, 2018, p. 738).

Entre los objetivos del colonialismo no sólo se encuentran nuestras corporalidades como mujeres de pueblos originarios, sino que en la actualidad en ese contexto colonial, patriarcal y capitalista, también lo son los hombres que pertenecen a nuestros pueblos. Es decir, se trata de la opresión a pueblos completos (Cumes, 2014). Si bien la apropiación de las corporalidades se han focalizado particularmente en nosotras, las mujeres Mapuche. De allí que observarnos en los lugares de servicio dentro de espacios socio-ocupacionales, es una proyección a escala de lo que tiene que ver con dominar a un pueblo a través de

nosotras, las mujeres (Millaleo, 2011). En este sentido el lugar donde se encuentran nuestras corporalidades, no sólo nos sitúa, sino que determina ciertas maneras en las que se nos comprende, percibe y apropia. Además de cómo nuestras corporalidades interactúan socialmente con otras (Mansilla y Quilaqueo, 2018).

Estas acciones intencionadas por parte del Estado chileno para integrar a nuestros pueblos originarios, particularmente a nuestro pueblo Mapuche en resistencia, tiene sus bases en la propia conformación del mismo, tal como refiere la investigadora Verónica Figueroa Huenchu:

“Desde el nacimiento del Estado chileno, seguramente, habría sido más sencillo aplicar la normativa o las visiones respecto a la identidad de un pueblo, porque estaban territorialmente definidos, donde se encontraban, porque era un poco más fácil, quizás, mapear sus autoridades territoriales, políticas, ancestrales, eh! (...), y de alguna manera, quizás también era un poco más segmentado en sus relación con este Estado Naciente que ya empezaba a aplicarle un poco las reglas del juego, producto de esas propias reglas del juego de este Estado, que no fue un Estado donde tuvieran un rol importante los pueblos indígenas, para definir un poco como se iba a estructurar este Estado. Un Estado más bien, que parte de un mono nacionalismo, que parte de la base de una idea de homogeneización, y que por lo tanto, de una u otra manera, a partir de distintas políticas, lo que fueron, fue generando una presión territorial en este pueblo Mapuche, y llevándolos a que, en la mitad del siglo pasado, aproximadamente, se produjeran los procesos migratorios, y que por lo tanto, en esa lógica de, de una lógica del despojo, sobre todo el despojo territorial, también se fue produciendo un despojo de identidad”(Entrevista, abril de 2018).

Estos procesos de despojo sistemático son los que ha implementado el Estado chileno para propiciar un proceso civilizatorio donde nuestros pueblos originarios pasen a formar parte de estas lógicas occidentales modernizadoras. Por una parte, a través de la influencia de

ideologías. Y por otra, con la domesticación de nuestras corporalidades, como una estrategia para pasar de ser ‘incivilizadas’ a ser ‘civilizadas’ mediante un proceso de aculturación para parecernos a las potencias europeas (Mansilla y Quilaqueo, 2018; Nahuelpan, 2012).

7.1.1. ‘Con sangre entra lo occidental’: Las escuelas de los castigos

Gran parte de la educación en nuestro *Wallmapu* estuvo en manos de las congregaciones católicas, las que tuvieron como responsabilidad asentar las bases para el integracionismo. Según la Dra. Verónica Figueroa Huenchu, ese disciplinamiento, que incluso fue físico, tuvo como fin hacernos perder nuestros derechos colectivos para forjar nuestras identidades mapuche. Esa forma de sometimiento fue construida desde la temprana infancia tal como describe en su relato Rayen (39 años, región de La Araucanía):

“Entonces, eh, mi papá contaba la historia de que ellos fueron, eh, violentados para perder el mapuzungun, los dejaban en piedrecillas, los dejaban... les pegaban con látigos o con, el... ¿cómo se llama esa cosa?”

Entrevistadora: ¿Varilla?

(Rayen): *Sí, varilla de sauce. Bueno, nosotros vivimos casi lo mismo, nos pegaban cuando hablábamos [ríe] Entonces igual eso se pierde un poco ¿no? Se pierde el tema del mapuzungun. Y mi papá por otro lado cuando llegábamos, a lo menos yo llegaba, mi recuerdo es que él nos enseñaba la otra parte pol, el cómo respetar los ríos, nosotros tenemos un lugar de mucho newen, mucha fuerza, está, hay ríos, hay estero, hay trayenko, hay tüwün, están todos los lugares. Entonces él nos decía dónde nosotros teníamos que estar o podíamos entrar, otros lugares donde no podíamos entrar, entonces estaban todos, hay un, siempre nos decía, porque hay un ojo de mar también, que es como una potencia, está el fuerte, tenemos todo, muchos ámbitos de respeto. Entonces al otro lado mi papá me educaba por, por el tema de la identidad,*

no por el mapuzungun, no enseñándote el mapuzungun, pero sí la identidad ¡súper fuerte!, como el reconocerte como mapuche”.

En el discurso de la ñaña Rayen, se describe el daño físico de las corporalidades de niñas y niños mapuche a través del uso de un poder fue más allá del rol de ser profesora o profesor porque su fin era el sometimiento. Y por lo tanto, el disciplinamiento colonial en el sistema escolar occidental. Sin embargo, las estructuras y los mecanismos de exclusión y dominación fomentaron la resistencia desde la formación mapuche, de esta manera, nuestros saberes mapuche prosiguieron a pesar de la violencia física y simbólica a la que fuimos expuestas. Para dar cuenta de los malos tratos que acontecieron también en la ciudad de Santiago y afectó de forma particular a nuestras ñañas, presento la desgarradora narración de Josefina durante sus primeros seis años en la escuela:

“Me acuerdo que solamente éramos dos compañeras que teníamos apellidos y rasgos mapuches evidentes, que no se podían negar, y me acuerdo que mi compañera, era de apellido XXX y yo que era XXX, que XXX no es como muy (...) muy reconocido como mapuche, pero tenía los rasgos físicos importantes. Y desde ese momento de todos los años que permanecí en el sistema educacional, que fueron como seis años, que fue una discriminación constante a todo nivel, en capacidades ¡eh!, a nivel físico y a nivel (...) también de oportunidades, porque ¡eh! (...) siempre eras como la que estaba desplazada de todo o la que no tenía relación con los profesores, no eras como parte del grupo y bueno también para para los, mis compañera que en ese entonces eran niños que ¡mm! ¡mm! (...) de hecho nos trataban de indias” (Josefina, 28 años, región de La Araucanía).

La violencia que experimentó Josefina se focalizó en su corporalidad femenina mapuche, pues a través de ella se le adscribió a un lugar de exclusión, el lugar que ocupan las ‘indias’ como le catalogaron sus pares, tanto a ella como a su compañera mapuche. La emotividad

que expresa Josefina da cuenta del trauma que vivió a partir de esa experiencia. Pero también, muestra sus puntos de vista, sus intereses, sus valores como una forma en la que ella se enuncia, más allá del propio hecho para comprender como se entreteje lo personal y lo colectivo (Arfuch, 2013). A partir de esto se plantea en qué medida perviven las diferencias sociales y como así mismo, ella es consciente de las afectaciones de ese lugar de subalternización, cosificación y negación de su ser. El impacto de esto lo describe en cuanto a los imaginarios construidos respecto a sus capacidades intelectuales inferiorizadas. Se trata en este caso de una construcción de inferioridad que se inició en un lugar en la que se hizo evidente la discriminación a través de las prácticas de las profesionales en escuela, porque son las y los profesores quienes abren o cierran posibilidades académicas (Mato, 2008). Claudia Zapata (2009) y Daniel Mato (2008) asegura que las trayectorias vitales de las y los estudiantes de nuestros pueblos originarios en las instituciones educativas en América Latina, no cuentan con espacios de visibilidad. Esa falta de representación de las y los estudiantes implica un racismo encubierto, que proporciona un espacio en el silencio y la complicidad, para disciplinar y colonizar, un espacio que de forma impune construye el sufrimiento de nuestra niñez mapuche.

Las formas de disciplinamiento físico para combatir el habla del *mapudungun* como muestra Rayen, o la negación de un espacio como fue el caso de Josefina conforman contextos coloniales como la escuela. De esta manera, la discriminación por el habla y la vestimenta mapuche perduran en la memoria de muchas de nuestras familias, y pueden encontrarse en diferentes lugares del *Wallmapu* (Caniuqueo, 2009; Nahuelpan y Antimil, 2019). De hecho mi madre recuerda su infancia llena de castigos físicos en sus primeros años en la escuela rural. A tal punto, que en ocasiones no podía usar sus manos porque las profesoras y profesores de las escuelas acostumbraban a usar reglas para golpearlas por no

escribir bien una palabra o por su pronunciación mapuchizada. Otros castigos físicos fueron: hacerles sentar en piedras pequeñas, o el uso de varillas como relata Rayen, ya fuese en las piernas, la espalda o los glúteos.

Algunos de los efectos de estos dispositivos coloniales para mis *ñañas*, generaron la falta o disminución del orgullo identitario mapuche. Se trata de nuestras identidades heridas (Cárcamo, 2009). Somos despojadas cotidianamente de nuestros atributos. Y esto se ha interiorizado de forma sistemática en la construcción de los posicionamientos identitarios mapuche como una ambigüedad y conflicto. Así lo expresa Yolanda de 38 años (Región del BíoBío):

“Era una zona que el mayor porcentaje son niños mapuche poh!, la mayoría casi, y algunos que eran ¡claro que sí!, que algunos les daba vergüenza ¡sí! Esos eran más tímidos, sus personalidades, más que otras”.

La vergüenza y timidez aparecen como efectos psicosociales del daño provocado por el racismo chileno. Igualmente, Sayen de 37 años (Santiago), recuerda cómo se construía el estereotipo negativo del indio o de la india:

“En el colegio, en curso que yo tenía, entonces era más fácil, pero ¡siempre!, ya una pelea pequeña ¡ah, que el indio! ¡Que él acá! Entonces ¡siempre! ¡Ya el mapuche!”.

El prejuicio hacia el ‘indio’ o la ‘india’ comprende una representación social acerca de la otredad. Se trata de una etiqueta que lo relaciona con el rótulo violento y que se percibe como negativo y como inamovible (Saiz, et al., 2009). El fin de este estigma comúnmente utilizado por las personas que no forman parte de nuestro pueblo Mapuche, lleva a perpetuar la discriminación y la falta de oportunidades tanto en la escuela como en el trabajo. Es por ello que en los espacios públicos en los que se producen la interacción social cotidiana, se presentan como una manera de subyugarnos, tal como lo presenta Sayen. Se

trata de una pelea entre niñas y/o niños, pero donde la violencia física se hace acompañar por la degradación social y emocional.

Josefina sitúa su dolor en una frase que impacta y deja ver el daño de ese maltrato sistemático amparado en la impunidad de las instituciones educativas, el cual afectó a muchas de nuestras niñas y lamgnen:

“Cuando uno vive estos contextos muy dolorosos jeh! (...) ‘te marcan un poco tu alma’ jeh! (momento emotivo, sus ojos se llenan de lágrimas). De hecho, mirarla después de tiempo, jeh!, tiempo después, todavía te genera ciertas emociones encontradas. Pero siento que (...) jeh! la principal destreza, o la principal herramienta que me permitió enfrentarla, fue como refugiarme harto en mi familia, que también me transmitían como todo esto de ser fuerte, de que el mapuche es valiente, de que tiene fuerza, de que ¡haber! todo lo que venga delante de ti jeh! a pesar de que no te traten con respeto, tú lo tienes que hacer con respeto, de que nunca salirte de (...) de ese margen jeh!y por lo tanto, como niña, lo tenía como muy incorporado” (Josefina, 28 años, región de La Araucanía).

Afrontar de forma cotidiana el racismo ha impactado a Josefina, como dice ella en una frase que resulta desgarradora ‘te marcan un poco el alma’. Sobrevivir como niña, en la soledad, en la falta de justicia, genera la construcción de un dolor que traspasa el momento vital y se asienta en la construcción de sí misma como una persona que lleva una herida que no deja de sangrar. Es así que busca la forma de anclar su sobrevivencia emocional. Ella buscó la manera de construir la fortaleza a partir de la trayectoria que presenta nuestro pueblo, un pueblo que resiste, un pueblo que lucha, aun sin ser reconocido, aún violentado y menospreciado. Esta resistencia coexiste todavía con los efectos de la pos guerra, los cuales son rastreables en términos psicosociales, políticos e identitarios mapuche (Caniuqueo, 2009). Uno de los mecanismos de resistencia son el *nütram* en nuestro *Wallmapu*, en

nuestras familias, como fue el caso de Josefina. Ese *nütram* familiar de ser un ‘pueblo fuerte’ es el que la sostuvo, el que le brindó un lugar para resistir. Ese *nütram* ha logrado desplegarse en las ciudades, particularmente en la ciudad de Santiago (Antileo y Alvarado, 2018). Allí han estado nuestras abuelas, nuestros abuelos, tías, tíos y personas de nuestros *lof*, para que no olvidemos, para que nuestra memoria continúe viva. Es así que, aún en los momentos más dolorosos buscamos formas de construir salidas y esperanzas, aunque ello nos signifique dejarnos la piel en esos intentos (Allué, 2008).

Haber sido parte de la escuela colonial, ha marcado irreversiblemente a mis *ñañas*. No obstante, algunas remiten con sus discursos a formas de hacer conscientes estos actos coloniales. Pero también, construyen representaciones de los acontecimientos y del orden social, de manera tal que al visualizarlos en la distancia, lo hacen desde un lugar más empoderadas. En el que también, los deconstruyen para dar un sentido a su propia vivencia como supervivientes y como actoras con un posicionamiento crítico. Este proceso, por el que han transitado se ha tratado de una lucha que nos ha traspasado transgeneracionalmente. De allí que los desgarros y resistencias no han sido sólo afrontados por mis *ñañas*, han involucrado a otras *ñañas* de generaciones anteriores. Se ha tratado de una lucha por resistir a la feminidad colonizada y de servicio

7.1.2. No queremos que parezcas una ‘india’

Nuestra disgregación geográfica y los desplazamientos forzados marcaron nuestras memorias del destierro. Pero también, la violencia y el racismo estructural nos marcó en la minorización de nosotras mismas (Nahuelpán y Antimil, 2019). Esta indefensión frente a las instituciones del Estado y sus espacios civilizatorios (Nahuelpan y Antimil, 2019) dejaron a nuestras familias sin poder defender a sus hijas e hijos. Guacolda ejemplifica bien

esta vivencia en el transcurso de su niñez a la juventud, cuando inicia su educación secundaria (media) fuera de su *lof*, y de cómo su cuerpo fue disciplinado en ese espacio:

“Eh, tener que irse de la casa, siempre es un tema. Más allá de todo, nosotros trabajábamos harto en el campo, especialmente la tierra. Entonces, uno igual quiere salir, un poco, de esa vida [ríe]. Y yo creo, que de repente, lo más violento que recuerdo, es cuando me tuvieron cortar el pelo, porque en el internado no se aceptaban niñas con el pelo largo, y así, una serie de otros temas, o encontrarse con niños que habían estudiado en la ciudad, o donde su nivel, en términos educacionales, eran superiores a los de uno, fue complejo, ¡igual!, pero (...)”
(Guacolda, 37 años, Región de La Araucanía).

El cabello largo, lo usamos las mujeres Mapuche, principalmente en nuestros *lof*. Algunas joyas de plata de uso ceremonial, así como las cintas de colores que van desde la parte superior de la cabeza hasta la cintura, están hechas con la intención de decorar el cabello largo. Es por esto que cortarse el cabello es para Guacolda un acto violento, ya que se trató de una imposición de una institución occidental a la cual ni ella ni su familia pudieron oponerse. Ella también expone las desiguales oportunidades educacionales de las escuelas de campo y las escuelas de ciudad. Así la desventaja educacional se conforma como una brecha adicional a la racial.

Desde un Municipio en la Región del Bío-bío para las familias de escasos recursos, se brindó la posibilidad de pagar a otras familias del pueblo una subvención económica para recibir a niñas y niños de las zonas rurales durante la semana para que éstos pudieran cumplir con los horarios y obligaciones de la escuela que estaba asentada en el pueblo. La mayor parte de las familias fueron *winka* (occidentales), y la mayor parte de niñas y niños que hizo uso de este servicio, fueron mapuche. Yolanda (38 años, Región del Bío-bío) recuerda sus primeros años de escolarización cruzada por estas experiencias:

“Yo me quedé alejá’ [alejada], porque yo quedé en otra casa, y mi hermano quedó en otra casa, nos separamos ahí. Y así estuve, hasta que terminé el cuarto medio [enseñanza secundaria completa] acá en Tirúa. Igual anduve en varias casa, pasé primero por dos casas, después encontré una señora definitiva donde me quedé, ahí estuve ocho años con ella.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue esa experiencia de las residencias? ¿De vivir en casas ajenas en la ciudad ¿ósea! ¿En el pueblo?

Yolanda: En el pueblo. Igual era complicado, porque a nosotros igual nos, las familias no se hacían parte con uno, como que uno no era una persona así bienvenida de la familia, sino que estaba ahí porque ¡bueno! A ellos igual les estaban pagando.

Entrevistadora: ¿Y cómo le hacían sentir que no era bienvenida?

Yolanda: De repente no. Uno se da cuenta cuando no se siente cómoda, más principalmente por el tema de las piezas que nos pasaban o de la alimentación que nos daban, que era todo restringido po’. Uno no podía andar así, porque en una casa uno se siente, porque de repente hay casas de acogida donde uno se siente cómoda, pero de repente habían varias situaciones donde no era así”.

Para poder estudiar, Yolanda debió sortear la exclusión en un hogar donde se supone que, como niña, pudo haber recibido un trato de mayor consideración. Pero en su lugar, su situación de clase social y de raza, así como el hecho de ser ajena a la familia, terminó por cosificarla en un espacio donde ella fue una razón económica, donde el afecto y la atención le fue negada al punto de ser evidente. Incluso para ella que era una niña. Esas exclusiones forjaron la socialización y el desarrollo de muchas niñas y niños de la comuna (localidad) de Yolanda. Sin duda, las afectaciones emocionales que acompañan estas historias, son poco conocidas y poco visibilizadas, pero se expresan en las configuraciones de identidades excluidas.

Sayen (37 años, ciudad de Santiago) experimentó esta delimitación de un lugar subalternizado dentro de un espacio colonial, como lo fue la escuela:

“Bueno, la incomodidad era porque, bueno ¡ósea! por el apellido te miraban feo, era como jah, el mapuche!, uno lo notaba, quizá no te lo decían jah ya! pasaban la lista, XXX, o no se otro apellido y era ya, mapuche, pero eso era como (...) jeh! (...) fue como más, como que se notaba más, de que uno no era muy bienvenido, no era ahí que como poco acogedor para uno”.

Muchas niñas y niños son conscientes del rechazo que genera en la sociedad chilena su presencia. De este modo, son las corporalidades las que definen las interacciones sociales y las condiciones de las mismas (Mansilla y Quilaqueo, 2018). Los hechos descritos y sentidos por parte de Sayen le muestran que su lugar es el lugar del rechazo. Particularmente Sayen vivió desde sus 7 años hasta los 17 años en internados educacionales, dada la escasa locomoción colectiva [transporte] desde su hogar hasta los centros educativos asentados fuera de su *lof*. Así, un elemento a considerar es la inexplicable timidez que ella manifiesta como una característica propia, pero que a la vez parece vivirla como una trampa. Sólo recorriendo esta trayectoria vital en sus primeros años de infancia en esa escuela colonial, podemos situar esta configuración de la timidez. Al respecto su relato:

“La mujer era como siempre más tímida, la mujer Mapuche, en general. Yo igual me considero, (...) quizá ahora, he ido perdiendo la timidez, pero siento que (...) o yo seré, pero yo me siento tímida. Me costó un poco salir, salir de eso, por la timidez que yo tenía, no tengo idea porque, no te sabría decir, no sé si por (...) no sabría decirte cual es el motivo. Pero sí, uno era (...) como mujer Mapuche en general, es como más tímida, sí” (Sayen, 37 años, ciudad de Santiago).

Así Sayen fue forjando sus acomodos en la ciudad de Santiago. Sus recorridos junto al de otras *ñañas* transcurrieron desde los *lof* a las ciudades intermedias. En este caso, la ciudad de destino implicó un desplazamiento mayor a un contexto completamente desconocido, la ciudad de Santiago, y les demandó diversas transformaciones y formas de acomodarse a estas nuevas realidades.

Las corporalidades de mis *ñañas* han sido objeto de transformaciones. Si bien es cierto, buena parte de sus experiencias han sido por la presión externa, sea esta persuasiva como directa y agresiva. Como fue el caso de la *ñaña* Guacolda, cuando le hacen cortar su cabello largo por una exigencia del sistema educativo. Así mismo, las diferentes interacciones sociales experimentadas por mis *ñañas*, especialmente en su infancia, tienen un claro objetivo, el cual es expulsarles, negarles un lugar de legitimidad para formar parte de los sistemas sociales y educacionales.

7.1.3. ¡Te queremos! Pero sólo para que nos sirvas

¡Te queremos! Suele ser una frase que escuchamos en muchas de las familias donde han servido como trabajadoras de casa particular nuestras madres, tías, hermanas o abuelas. Es allí donde esta frase adquiere un sentido que podríamos ver a simple vista como una actitud ‘bien intencionada’, casi ‘bondadosa’ de las y los *winka*. Pero se trata de una trampa emocional que pretende alcanzar mayor compromiso, mayor producción en el espacio doméstico, y que en ocasiones vuelve invisibles los límites de ese ser familiar versus los derechos que como trabajadoras tienen nuestras *ñañas*.

Por otro lado, las mujeres formadas como profesionales universitarias, o aquellas que son académicas o investigadoras, viven la invisibilización y negación de oportunidades en las instituciones laborales. Allí suelen ser vistas como ajenas, porque se espera de ellas un rol

de servicio y no la ocupación de lugares con cuotas mayores de poder. Por ello les demanda una vigilancia permanente de esas trampas. Por un lado, demostrar que son actoras profesionales y académicas. Y por otro, que necesitan de forma cotidiana disputar esos espacios por ellas y por nosotras.

Dentro de lo difícil que es afrontar la llegada a la ciudad para ejercer el trabajo de casa particular puertas adentro, viajando desde el sur del *Wallmapu*, una pequeña luz de esperanza se encendió para algunas de nuestras *ñañas* cuando aparecieron los apoyos familiares en la *fita warria*. La presencia y acompañamiento familiar se vuelve central frente a la indefensión. Mariela de 23 años, desde su *lof* (Región del BíoBío) recuerda su experiencia:

“Ya me fui, mi prima me fue a buscar al terminal con, con mi jefa que iba a ser, pero igual ¡po!, lloraba. Después cuando ya de primera así, a ella la vi, ¡pucha! ¡me sentí feliz! porque tenía una prima, tenía como algo, ¡un respaldo ahí poh!, como que ya si me pasaba algo, ya estaba mi prima”.

Si bien hablamos de un desplazamiento de orden físico a un nuevo escenario, y que como en el caso de la *ñaña* Mariela implica un elemento que escapa sólo del nivel micro social y forma parte de un sistema estructural, puesto que otra joven de su edad, *winka*, de clase media o alta, nunca lo experimentará. Esto porque Los despojos que experimentamos como pueblo nos empobrecieron a tal punto de que aún en nuestros días, muchas de nuestras *ñañas* acuden a los trabajos de casa particular. No se trata de despojar de valor ese espacio, sino de comprender que ese espacio ha sido socialmente menospreciado. Por lo que no es un lugar al que socialmente las jóvenes aspiran a ocupar, pero que además en cuanto a condiciones laborales, generalmente se presta para abusos de poder, explotación y vulneración de derechos laborales. Entonces allí, el miedo a la situación de indefensión

tiene resonancia, tal como se ejemplifica en el hecho de que la *ñaña* Mariela busque en la figura de la prima una protección frente a su nueva situación ocupacional. Estos trabajos se fijan como lugar para las mujeres Mapuche en la época de la conquista española (Nahuelpan, 2013), y luego en el colonialismo chileno re-actualizado, a través de las relaciones coloniales cotidianas. Al respecto, Francisca, de 85 años (Región de La Araucanía), recuerda sus primeros pasos en los fundos aledaños a su *lof*:

“¡Me querían! ¡me querían! ¡para qué decir! ¡trabajaba como animal poh! [ríe]. ¡Uno no para!, por eso uno se acostumbra a trabajar así, porque a uno la tienen así, ¡no hay horario!, ¡no hay descanso! Después de que hacía todo, estaba dentro de la cocina y me decían ¡hace esto!, ¡hace esto otro!, ¡uno no para!”.

Francisca señala algo característico de las formas de disciplinamiento colonial ejercido por los y las ‘patronas/es’. El uso de los afectos ‘*¡me querían!*’, nos permite apreciar como las estrategias afectivas se solapan como un acto de apropiación del cuerpo de las mujeres Mapuche. De ese modo, la empresa colonial hace posible una productividad mayor, pero también construye vínculos de dependencia y subordinación, mediante una política emocional fundada en el sometimiento de expresar amor a quien no se quiere.

La servidumbre forjada como nuestro lugar en la época de la conquista (Obregón y Zavala, 2009), construyó una trayectoria histórica enquistada en la idea de que nuestras existencias no tienen otra razón de ser. Entonces nuestras vidas han sido vistas como vidas apropiables, despojables y serviles, para beneficio de aquellas personas y estratos sociales considerados superiores, casi como un sistema de castas, donde usufructuar de nuestra fuerza de trabajo, es visto como algo natural (Nahuelpan, 2015).

En los espacios de interacción socio-laboral cotidiano, es posible visualizar esta subordinación creada con intereses y con la idea de que nuestra condición como servil es

inamovible. De este modo las trayectorias laborales de mis hermanas mapuche han visto y vivido el trabajo servil como un lugar fijo, vigilado y controlado por las mujeres *winka*, ‘las patronas’ y ‘los patrones’. Es así como mi *ñaña* Marcelina (66 años, Región de Los Ríos), vivió con impotencia la interrupción de su formación secundaria, aún con apoyo de su empleador, ‘el patrón’:

“Entonces, el hombre ese, le decía a la señora ‘pero si la Marcelina quiere salir adelante, ¿por qué tú no le das esa oportunidad?’ , le decía, y yo a veces lo escuchaba ‘¡no!, - le decía ella-, ‘porque ella va a trabajar no más, y yo aquí, no necesito persona educada’, yo quiero como ella no más. Así, para que trabaje no más en mi casa, porque tiene que lavar la loza, y hacer aseo no más ¿y a qué hora va a ir a estudiar? Y en la noche tiene que ver a los niños”.

La experiencia de la *ñaña* Marcelina es una clara evidencia de la resistencia por parte de la sociedad chilena de reconocer que, como cualquier persona, tiene derecho a la educación, a pesar de que existe una manifestación práctica y discursiva del celoso cuidado de los regímenes coloniales (Nahuelpan, 2015) que cosifica a la persona mapuche para su explotación. Se aleja así también la posibilidad de construir complicidades y sororidades entre las empleadoras *winka*, ‘patronas’ y las mujeres que trabajan en sus casas, porque las distancias de clase social, y las condiciones de racialización, son fronteras difíciles de revertir. Las mujeres blancas en diferentes contextos buscan la forma de mantener estos privilegios que han sido instaurados por un sistema patriarcal y colonial, aun cuando son también oprimidas en sus propias condiciones de género. Pero en términos cotidianos, nuestra condición de subordinación como mujeres racializadas les continúa dejando como ganancias la mantención de sus privilegios (Tuhivai, 2017).

Las relaciones entre pares también mostraron estas barreras para generar espacios sociales de sororidad entre mujeres a partir de su pertenencia a una determinada. En este caso la

marca fue por clase social, creándose así una intersección que recuerda la *ñaña* Amalia de 66 años (Santiago):

“Mire, en ese tiempo, más de diez años, más de 12 años no tenía. Se juntaban en la puerta, conversaban, decían ‘oye entremos a mi casa, pero ¡tú no!’ (emotividad). ‘Yo me sentía ¡muy mal! ¡muy mal!’”.

Las experiencias de nuestras *ñañas* han marcado las memorias emotivas hasta la actualidad. Se alojaron en su recuerdo y les hace recordar el lugar que otras personas y la sociedad han querido fijar para ellas. Si bien vivimos en la actualidad bajo un contexto democrático, que en Chile casi alcanza los 30 años, y que dentro de los principios socialmente valorados es esperable la eliminación o disminución del prejuicio abierto e impulsivo, el racismo y la discriminación en todas sus formas, diversos autores (McConahay, Hardee & Batts, 1981; Dovidio & Gaertener, 1986; Petigrew & Meertens, 1992, 1995; Rueda y Navas, 1996) exponen que estamos en presencia, cada vez más creciente, de formas políticamente solapadas, como lo son los prejuicios sutiles que tienen estrategias similares al racismo explícito y violento, que busca subordinarnos.

Las prácticas de los prejuicios sutiles operan especialmente para las *ñañas* profesionales que han tenido pocas oportunidades progresar en cuanto a su estatus social ya que no han contado con el apoyo de becas de Gobierno u otras de organismos privados. Aunque en algunos casos varias actoras de este estudio, hicieron un gran esfuerzo de combinando los estudios con el ámbito laboral, ya que no pudieron optar a créditos bancarios, por pertenecer a familias empobrecidas en condiciones de precariedad, como es el caso de muchas de nosotras. Por lo tanto, las *ñañas* profesionales se encuentran en diferentes ámbitos que históricamente se han reservado para la élite chilena, la que no acostumbra a

recibirnos. Así lo ha visto en su experiencia la ñaña Guacolda (37 años de edad, Región de La Araucanía):

“El hecho de que de pronto aparezca, y yo creo que para ellos, igual ha sido, un poco, ¿cómo decirlo?, un poco chocante que, de pronto ver que empiezan a llegar, de pronto, estos mapuchitos, de abogados. Están acostumbrados a que personas de su situación económica, vayan llegando a estos lugares, que fueran abogados, porque igual es una carrera de gente de plata. Y sigue siendo, porque ¿quiénes van a ser jueces? ¡Son ellos! Sí, los pobres, los mapuche, excepciones hay ¡sí! Pero es la excepción. Algunos dicen ‘¡no! pero sí, igual se puede ¿cómo tal persona?’ ¡Sí! Pero es una persona, tal vez dos, tres, a lo más contadas con las dos manos, pero no hay más ¡Entonces no!”.

Entonces, acceder a cargos de poder en las instituciones laborales, como lo expone Guacolda, parece un imposible para nosotras. Y si logramos acceder, nuestra presencia se invisibiliza. Y lo que es más, por más méritos que sumemos, estos será siempre menos valorados en relación a personas occidentales. Esto obedece a una condición histórica similar a la que se forja para nuestras ñañas trabajadoras de casa particular. Es decir, somos las que ocupamos los lugares subordinados. Nuestra presencia es excluida y la lucha frente a estas opresiones es cotidiana, como lo ejemplifica la ñaña Guacolda. Se trata también de que, tras muchas de nuestras trayectorias, no contamos con una historia familiar de formación profesional. Ese es un elemento que necesariamente nos dificulta, incluso dentro de la propia formación universitaria, porque carecemos de experiencia y de estrategias de afrontamiento (Zapata, 2009). Aunque no sólo se trata de opresiones. De esta manera, la ñaña Maribel Mora Curriao, investigadora de la Universidad de Chile comenta una experiencia de posicionamiento intencionado en el marco de la toma de decisiones a nivel de rectores de diferentes casas de estudio en la ciudad de Santiago:

“Yo recuerdo un hecho muy particular, en un momento, yo participé de un reunión de rectores, aquí en la universidad, y yo estaba escuchando, me recuerdo, en torno a lo que hablaban de las universidades Latinoamericanas, y en algún momento dije, ‘pero bueno, aquí, en ninguna parte, aparece el tema indígena, y estamos hablando de universidades Latinoamericanas’. Entonces, hice este gesto, que te mencionaba anteriormente, de saludar en mapudungun, presentarme en ‘mapudungun’. Ahí delante de todos los rectores ahí reunidos, y eso genera un [ríe], en un espacio donde nadie habla mapudungun, que te miren con un, ¡ósea!, ¿qué pasa aquí?”. Y bueno, “de ahí, que mi planteamiento dentro de las universidades, puedan considerar estos elementos, que son parte de los Pueblos que preceden a las Naciones, digamos, a las Repúblicas instaladas, a los Estados, tienen que estar presentes en las universidades”.

El hecho de que el posicionamiento como universidades Latinoamericanas no visibilice nuestra presencia como pueblo originario es un hecho que da cuenta de la persistencia innegable de un colonialismo arraigado de forma profunda en nuestra realidad social y política. Si esta *ñaña* investigadora no ocupase el lugar que ocupa y con una intencionalidad política como la que hace, con el ‘gesto’ que ella explicita de hablar en *mapudungun* y el de confrontar a las autoridades con su presencia, con su voz y su demanda, es muy probable que sin esos actos de resistencia, aquellos elementos serían aún invisibles, y sin el lugar que les corresponde. Esta escena es claramente un ejemplo de lo que comprende una expresión de un tipo de prejuicio sutil, ya que la invisibilización y silenciamiento constituye una fría expresión de indiferencia. Este tipo de prejuicio se basa en creencias profundamente arraigadas y compartidas socialmente, que persiste en la actualidad y adopta formas menos evidentes y racionalizadas, aparentemente no prejuiciosas (Pettigrew & Meerten, 1995). De este modo se mantiene la asimetría de poder que establece relaciones entre personas que auto definen superiores frente a otras (Rueda y

Navas, 1996). Un hecho referente a esto es lo que Graciela (43 años de edad, Región de La Araucanía) vivió en el inicio de su trayectoria laboral y de retorno al *Wallmapu*. Ella observa cómo su profesión no necesariamente la ampara de los prejuicios y actos de exclusión:

“Estuve varios meses con ellos y me pasaba una grabadora, que es para ayudar a transcribir ¡ya! yo, les transcribí, me decía ‘podemos juntarnos en la oficina’, yo le dije ‘quiero conocer a su otro equipo’, me presentó ahí mismo en el XXX a los demás, que era XXX, XXX XXX, eh, XXX XXX y estaban otros personajes que no me acuerdo y estaban en el juicio ahí ¡ya poh! y me los presentó en el pasillo y yo los veía todos los días, pero ellos me saludaban. Pero de repente no me saludaban, se iban a tomar café, desaparecían en los break, nunca me invitaron, nunca me dijeron, ‘ven o quién eres tú, por qué te interesa, por último, el tema’ ¡no!, dije ¡ya, bueno!, y me sentía mal”.

La *ñaña* Graciela da cuenta a partir de su experiencia de cómo operan las prácticas de segregación racial, de clase y de género en la ocupación de lugares profesionales y académicos. Es así como nuestra presencia como mujeres Mapuche genera resistencias de parte de las personas blancas. Pero también reviste resistencias por la competencia por los privilegios, por espacios sociales y los recursos. Sin embargo, la respuesta de mis *ñañas* reviste también resistencias en las interacciones cotidianas o en las estructuras, que como camisas de fuerza, se niegan a la permeabilidad de estos posicionamientos identitarios situados, frontales y con una memoria histórica viva. De este modo, el uso de dichos espacios de poder es demandado por la presencia de nuestras *ñañas*, las cuales, como Graciela, apelan a los cambios no sólo para responder a sus propias necesidades de reconocimiento como mujeres Mapuche, sino para todas nosotras.

Las exclusiones que vivimos a través de nuestras experiencias vitales se forja en la idea de superioridad de las personas *winkas*, y la inferioridad de quienes no lo somos (Mansilla y Quilaqueo, 2018). Es así que parte de las consecuencias negativas que experimentamos las personas racializadas, incluyen, entre otros, ser objeto de expresiones prejuiciosas de naturaleza abierta y directa, acompañada a veces de acciones violentas (Salas, 2005; Todorov, 2003; Van Dijk, 2007).

El rechazo de nuestras corporalidades se presenta toda vez que osamos transgredir las fronteras que las personas blancas han fijado para nosotras. De allí que en los trabajos de casa particular, como fue el caso de la *ñaña* Marcelina, su patrona buscó sujetarla en un lugar de mayor inferioridad, como es la formación educativa incompleta. De esa manera, su propia posición sería mejor que la de la *ñaña*. Se trata de una competencia por lugares sociales. Así también, la *ñaña* Francisca fue instruida de forma verbal y práctica, en la idea de que su corporalidad es explotable, incluso más allá de su propio cansancio. Entonces, ‘trabajar como animal’ no sólo permanece en los imaginarios *winka*, sino que se corporeiza en nosotras. Bajo estas mismas lógicas, la *ñaña* Graciela, aun cuando es una mujer profesional, debe afrontar la marginación de sus pares. De allí que las tareas que le son asignadas son de servicio para otras y otros. De esta manera, asume un rol de menor jerarquía en relación a sus pares. Es así como mujeres universitarias y las que se desempeñan en trabajos de servicio, ven truncadas sus valoraciones y son posicionadas en los lugares de servidumbre social.

7.2. *Mapuchizar* y *awinkar* las feminidades: Continuidades y rupturas

Dependiendo de los contextos y de las necesidades que surjan en ellos, muchas de nuestras *ñañas* han precisado crear estrategias de adaptación a los espacios. Es lo que Stuart Hall

(2003b) comprende como las creatividades de las diásporas para hacer frente a estas transiciones.

7.2.1. Viajes y belleza: en la *fiuta warria* y el *Wallmapu*

La belleza normativa se ha construido en el Occidente. Muchas de las personas que viven la diáspora y el retorno experimentan las clasificaciones de la fealdad y la belleza dentro de los parámetros del binomio superioridad/inferioridad (Restel et al., 2015). De allí que la nuestra ha sido comparada y asimilada a la de las europeas. Así es como los binomios de lo bueno en el Occidente y lo malo en el Oriente, en Asia o en América Latina (Said, 1990; Santos-Herceg, 2010). Así también, las lenguas del Occidente han sido consideradas como lo deseable, lo que ha de permear el habla de toda nuestra sociedad chilena. Es por ello que la lengua castellana ha sido la lengua de la colonización, aquella por la que nuestras madres, padres, tías, tíos, abuelas y abuelos fueron duramente castigadas y castigados para aprender a hablarla y olvidar nuestro *mapudungun* (Quidel, 2015). Así también nuestros pensamientos y prácticas mapuche han sido puestas en un lugar inferior al del pensamiento occidental (Marimán, 2006, 2019). Es lo que experimentó Marcelina (66 años, Región de La Araucanía):

“Y comencé trabajando en Villarrica, en el hotel ‘XXX’, que todavía existe, ¡claro!, y esa fue mi primera experiencia entre los winkas, y ahí, en el hotel ‘XXX’, yo tenía compañeras winkas, y si yo hablaba así. Entones ¡ahí, jajaja, decían, ahí, la mapuche, si eso no sirve, no vale! ¡ustedes son feos! ¡ustedes adorna el volcán!. Y yo trataba de explicarles, pero como que ellos como que se burlaban no más. Entonces yo iba, y le decía a la jefa, a la ‘patrona’, mire esto, se burlan de mí, dicen que yo adoro el sol, y yo no adoro el sol, nada más que nosotros, como no podemos ver, representa la cara de Ngenechen, dice mi papá, ‘¡ah!, tu papá es ignorante, analfabeto, no sabe, el sol es sol’, me decía, ¡claro!. Entonces, cuando venía acá, a pasear, les contaba a ellos,

me decían ¿y cómo le fue?, mi papá, mi mamá. ‘Miren, a mí me tratan así, cuando estudiaba igual, me decían que yo hablaba feo, que yo hablaba así, que yo tenía que aprender a estudiar. La monja me decía así, ‘yo no quiero ir a estudiar’ yo lloraba por las noches. Y mi papá me decía ‘usted no tiene que hacerle caso hija, usted tiene que estudiar no más, así va ir aprendiendo, y después con el tiempo, usted se va a sentir orgullosa, que usted va a saber varios idiomas poh’.

La fealdad del habla de la ñaña Marcelina, va más allá de una estética que se remite sólo a nuestras corporalidades. Estas opresiones, la ñaña las vivió en los espacios escolares como en los espacios socio-ocupacionales. Se trató de un tipo de violencia de orden simbólico se minusvaloró su habla y sus conocimientos, su habla y su ser mujer Mapuche. Esa subvaloración le afectó emocionalmente y forjó una trayectoria de sufrimiento continuo. Pero no sólo ella fue objeto de dicha violencia, ya que también se involucró a su *reyñma*. Así también, su necesidad de continua defensa y decepción. Aunque un mediador relevante en ese proceso fue su padre, quien por medio de los *nütram* y de las palabras de fortaleza, lograron brindar escenarios posibles para afrontar esas experiencias dolorosas. De este modo, su construcción de sí misma se forjó también en la idea de que ser una mujer Mapuche que habla dos lenguas, el *mapudungun* y el castellano, la posicionaron en un lugar de valor, el que su padre creó para ella.

La disputa de lo bello y lo feo impactan en las performatividades de las mujeres. Es así que algunas se mapuchizan desde sus corporalidades. Reivindican su identidad por medio de la vestimenta, el habla o las prácticas. Mientras otras se *awinkan*, toman préstamos occidentales para adaptarse a los espacios de la ciudad, de los trabajos, como por ejemplo teñirse o cortarse el cabello, maquillarse, pintarse las uñas, usar ropa occidental. Pero aun

así, se definen mujeres Mapuche. Porque es la heterogeneidad la que caracteriza nuestro ser mujer Mapuche.

Beatríz (48 años, ciudad de Santiago) recuerda su crianza en la ciudad:

“Tenía que andar impecable, mi mamá tenía una obsesión con que uno tenía que andar impecable, y ella cuenta, hasta el día de hoy, les cuenta hasta mis amigos, ¡no!, yo las tenía, ¡repito! ‘yo las tenía impecables, andaban como hijas de ricos, es más, cuando yo las sacaba a la plaza, nosotros vivíamos en Manquehue, en la Villa XXX XXX, donde hubo toda una movilización, ¿no sé si lo alcanzaste a conocer?, porque fueron departamentos, fue un proyecto de la UP, de integración social, ¡en el medio del barrio alto, metieron departamentos, para clase obrera!. Nosotros vivimos ahí, y dice mi mamá, entonces, que nos llevaba a la plaza del sector, y del sector XXX. XXX, XXX, fueron mis referentes de niña. Ya había una plaza, y ella dice orgullosa, y yo lo encuentro terrible, lo encuentro súper triste, pero ella lo cuenta orgullosa, ‘¿Qué le preguntaban, si ella era la nana [palabra para nombrar popularmente a la trabajadora de casa particular] de nosotras?’, ah, entonces tú cuidas a estas niñitas, entonces ¿eres la nana? ‘¡no!, son mis niñas’, ¡no había nada que le provoque más orgullo, que nos pareciéramos a los ricos!. Yo lo encuentro ¡terrible!, ¡terrible!, porque mi mamá ve, incluso, en estas características raciales, ‘se siente orgullosa, de que nosotras, no nos parezcamos a ella’”.

Beatríz tiene plena consciencia del daño que le provocó a su madre este intercambio social con las dinámicas coloniales, en donde el ser una mujer Mapuche es sinónimo de fealdad, de pobreza, de suciedad, de rechazo y de servidumbre. Todo un gran abanico de exclusiones que se expresan en una misma figura. Entonces para la madre no había mayor felicidad que sus hijas se alejen de dicho estereotipo. De esta forma, las hijas se alejan físicamente de lo que socialmente se concibe como una mujer Mapuche. Esa imagen estereotipada de nuestros rasgos físicos y de exclusión de nuestras corporalidades. En esa lógica de la eugenesia instaurada en un Chile colonial, no hay nada que le genere más alivio

a la madre que ver que sus hijas no correrán la misma suerte de exclusión que ella por ser mujeres Mapuche. Pero también por acercarse a la clase alta. De cierta forma, las ha liberado de ambos estigmas sociales, ser mapuche y ser pobres. En ese mismo acto de alegría, ella está dispuesta a ser marginada a través del orgullo que le produce que las hijas sean puestas en lugar extremo y opuesto a la propia posición que ella ocupa en la escena social. Se trata de proyectar su deseo de ser otra en ellas, de sus aspiraciones frustradas por la desigualdad de género y étnica. Desde luego, renunciar simbólicamente a ser la madre de sus hijas, le supone una renuncia necesaria.

La transformación y cuidado del aspecto físico fue algo que experimentó Sayen cuando emprendió su carrera profesional:

“Ósea, de todas formas ahí, la manera ya de vestir ¡ósea! si un día iba con un jeans, ya después de que ya estaba enseñando, ya no podía ir con un jeans poh! era como más formal, que un pantalón de tela, su blusita, andar peinadita, también nos exigían el maquillaje. Entonces...

Entrevistadora: ¿y qué significaba eso para ti, del maquillaje? ¿Cómo...?

Sayen: ¡Ósea! eso de a poco lo fui aprendiendo, porque no iba en mí, porque no era como que yo iba a decir ¡ah, ya, me voy a maquillar!, no, era como que te exigían que tenías que maquillarte y estar peinada, y formalmente vestida, entonces ahí, cambió el tema de vestimenta, y también en uno poh. Entonces, por un lado, igual bien, porque uno se siente más bonita. Entonces no es igual que si andai así no más, entonces como que igual a uno (...) eso la ayuda a uno como mujer ¡eh! ser más firme, ponerte ahí, con más personalidad (...) fue bonita igual esa parte. Entonces trabajar ahí, ya de otra forma enseñando (...) ¡eh! Bueno ya crecer como persona, era algo ya grande” (Sayen, 37 años, ciudad de Santiago).

Para Sayen el trabajo definió la forma en la cual debía vestir y maquillarse. Si bien no fue algo que surgiera en ella como una necesidad propia, el espacio laboral fue forjando esta necesidad. Podemos verlo como una imposición, y que tal vez en su inicio lo fue. Pero a la

vez, significó para ella una valoración de sí misma más positiva. Entonces Sayen vive esta experiencia como algo favorable para sí misma y transforma su forma de presentarse socialmente por medio del vestuario y el maquillaje. Aquí se trata de una ruptura de una de una cierta estética, la que era en su *lof* y la que se es en la *fûta warria*. De hecho, varias de las actrices de este estudio visten con ropa occidental, incluyéndome, también se maquillan, y en los espacios ceremoniales usamos nuestra vestimenta mapuche. Así también, algunas de las actrices no se maquillan, usan su cabello sin tintura y apelan a una performance más mapuchizada. Esa mapuchización de la vestimenta es lo que hizo Berta (40 años, Región del Bío-bío) en su regreso al sur del *Wallmapu*:

“Entonces, recuerdo una vez quedé en shock porque vi unos mapuches desfilando ¡poh! vestidas de mapuche. Entonces fue como que yo folcloricé la vestimenta y yo dije ‘no, esto no puede ser y... es moda’ pero de chica lo, lo pensaba y aquí también eso me, me cambió y (...) yo [interrupción] yo regresé ¡eh! estando aquí, 2014, donde mi tía, una tía paterna, que había guardado la (...) la ropa de mi abuela paterna, de la abuela RXX, entonces, fui a conversar con ella y ella no me quería pasar su (...) la, las prendas. Entonces, yo le expliqué y le dije que la abuela no, que a la abuela no le gustaba que esas prendas estén guardadas, esas prendas tenía que usarlas y que en, en nuestra tradición eso se heredaba. Finalmente ella me las pasó y pa mí fue súper, fue como una recuperación al final, entonces ahí me pasó ella un trariwue, un trapelacucha, trarilongko, los aros y ahora hace poco me pasó un delantal que le guardó y (...) y eso también yo lo encuentro súper significativo ¡poh! porque fue por él, no fue por moda, fue por, por el entorno, por dónde uno se estaba vinculando, porque la gente te decía ‘buen, usted es mapuche y no usa su vestimenta ¿por qué no la usa? si no es de bonito, nosotros antes usábamos chamantos, deberíamos usar siempre chamantos’ Y (...) y ahí también (...) comencé a usarlo ¡poh! antes no, no pasaba y es súper importante igual porque ahí se te abre otra ventana

del conocimiento que hay en torno a las prendas. Sí, las prendas no son cualquier cosa, aprendí aquí que era por territorio, aprendí aquí que tiene un significado, el trariwe”.

Berta muestra el cambio de mirada que ella realizó a partir de su experiencia con la vestimenta y platería mapuche, con las joyas que usamos las mujeres y la relación que tenemos con el territorio. En ese viaje que hace luego de habitar la ciudad y retornar al sur de nuestro *Wallmapu*, como nuestras propias *ñañas* y *lamgnen* le ayudan a re-encontrarse y re-conectarse con su linaje familiar, por medio de la vestimenta de su abuela, de lo que para ella significó esa vestimenta, y de cómo a través de Berta, esa vestimenta con toda la emotividad, trayectoria, memoria y práctica, puede volver a revitalizar nuestro *mapuche kimün*.

Los cánones sociales para juzgar lo bello y lo feo han formado parte de nuestro devenir como mujeres Mapuche. Para algunas esta situación ha formado parte de un sufrimiento identitario. Por lo cual han requerido de apoyos externos para afrontar estos traumas. En muchos casos han sido nuestras *reyñma* las que han estado para sostenernos y alentarnos a generar nuestro *weichan*. En tanto otras han encontrado en su devenir dos maneras diferentes de construirse como mujeres Mapuche. Unas tomando préstamos occidentales para apropiarse de los espacios de la *füta warria*. Y otras mapuchizándose para reivindicar lo que históricamente ha simbolizado la vergüenza y el menosprecio. Ese afuerino de la sociedad chilena que tanto nos ha pesado. Ese *weichan* ha precisado de una elaboración personal y colectiva altamente consciente. Y también política y emocionalmente comprometida.

7.2.2. Ser o no una ñuke

Tener o no hijos e hijas es otra de las decisiones o experiencias que las mujeres afrontan en los viajes de la diáspora. Algunas de ellas tienen hijas e hijos sin planificar este hecho y deciden abocarse a la crianza como un acto normalizado y a veces tensionado por las dificultades emocionales frente a la falta de apoyo del padre de las y los hijos, o por razones económicas o sociales. Mientras unas toman la decisión de tener hijos e hijas y lo viven como un hecho deseado. Otras toman la decisión de no tener hijos e hijos. Y en ocasiones la decisión frente a un embarazo no planificado es el aborto.

Ser madre se presentó para Berta como una imposibilidad en su época de juventud. Esto porque la ñaña, al igual que muchas de nosotras, proviene de familias empobrecidas por el hito del despojo. El que nos ha coartado oportunidades por generaciones. De allí que el hermano de la ñaña use la persuasión de no embarazarse en su formación universitaria. Toda vez que este hecho podría haber frenado el avance de la misma en esta hazaña de ser profesional:

“Porque la gente como nosotros, pobres, teníamos que postular a becas y para eso teníamos que tener buenas notas. Así, pero corta me la hizo [expresión popular que se refiere a un mensaje directo], en primero [educación media, primero de la ESO]. Entonces, yo, yo igual siempre fui muy obediente con él y me dediqué a estudiar. Nunca fui buena alumna, yo salí con 5,5 al liceo. Pero fue lo suficiente pa’ [para] entrar a XXX a la u [universidad]. Pero yo, yo a diferencia (...) de ustedes ¡eh! que fue pega que la generación anterior hizo. Pa’ [para] nosotros entrar a la universidad no era algo imposible, porque ya la pega estaba hecha. Entonces nosotros solo teníamos que estudiar, dar la prueba y entrar y si no lo hacía era porque te farriaste [desperdiciar] la oportunidad, porque fuiste floja [ríe] porque no quisiste estudiar. Sí, se me inculcó también el hecho de que no te ibas a embarazar, que no podías embarazarte

porque ahí jodías, jodía tu vida [silencio] ¡súper heavy! cuando se supone que los mapuche tenían que reproducirse [ríe] Entonces por eso yo creo que uno sí recibió una educación awinká, como diría XXX. Y mi hermano, siempre ellos trabajaron, porque nosotros creemos que mis papás nos enseñaron a ser personas y a valernos por nosotros mismos, porque mis hermanos trabajaron de los 13, 14 años los veranos, mi hermana trabajó de (...) nana, en FXXX”(Berta, 40 años, Región del Bío-bío).

Berta en su experiencia observa, aún en broma, las contradicciones de la historia. En contextos de resistencia histórica mapuche, la maternidad fue un acto político de resistencia para ocupar los territorios (Marimán, 2006). Pero la maternidad en nuestras *ñañas* que ingresan a estudiar en la universidad, presenta una serie de dificultades, ya que conciliar los tiempos de estudio, contar con apoyos institucionales y materiales, resulta casi una imposibilidad. Así mismo, las oportunidades con las que contamos son escasas en cuanto a educación. Se trata de una lucha que es familiar. Pero también es una forma de construir condiciones desde una lógica colectiva, porque si una de nosotras alcanza espacios de poder, lo hacemos otras con ellas. Son nuestras rutas a seguir. Y son nuestra esperanza para mostrarnos, para estar, para disputar los lugares de nuestra negación. En la *fita warria*, tuve ocasión de conocer a la *ñaña* Valeria. Ella me citó para la apertura del local comercial en la ciudad de Santiago, ya que mientras trabaja le resulta difícil ser entrevistada. La observo en la distancia. Su pequeño hijo de dos años de edad, que no para de llorar agita sus brazos con energía para que ella lo tome en brazos. Imagino que ha de tener sueño, ya que es bastante temprano. Valeria refleja en su rostro el desconcierto de este llanto, de vez en cuando discuten con una mujer mayor, la cual imagino es la madre. Ambas traen pasteles [tortas] y bizcochos [queques], y no pueden tomar en brazos al niño, que se ve que es lo que quiere. Valeria me saluda desde lejos, aunque su rostro no

manifiesta alegría en esta escena. La madre acude a disculparse por esta situación. Pese a mi insistencia en cambiar la entrevista o bien no realizarla para no ser un elemento más sobre el cual Valeria necesita pensar. Pero tanto ella como la misma Valeria me insisten en que realice la entrevista. Me sentí en profunda contradicción. Pues también tengo un hijo e intento pensar en que no fue la mejor decisión. Finalmente espero en un lugar más distante para dar el espacio a la familia. Cuando ya van mejor me llaman. La entrevista la hacemos con su *piñeñ*, con quien de vez en cuando jugamos, y éste ríe y anima nuestra conversación, y a ratos nos desvía la atención (Cuaderno de campo, 28 de noviembre de 2017).

Valeria (23 años, ciudad de Santiago) vive la maternidad como un hecho que ha sido inesperado. Así también se suma la falta de apoyo del padre del niño:

“Lo que pasa es que él se fugó, se cambió de casa, y fue todo eso que, desapareció del mapa, después de cierto tiempo, apareció, que quería hacerse cargo, pero el niño ya tenía dos años ya, ya era muy, demasiado tarde. Por eso, yo tomé la decisión de seguir con mi hijo, y que, si él quería hacer algo, que lo hiciera, porque yo no iba a hacer nada, porque yo no tuve la culpa, porque yo le dije, en el momento que yo quedé embarazada, yo le dije.

Entrevistadora: *Y ahí ¿cómo lo haces para compartir los cuidados de tu niño? ¿cómo te organizas? ¿quién te ayuda?*

Valeria: A mí, mi hijo, me lo cuida mi mamá y mi papá, cuando yo trabajo en el día, a veces, cuando yo no tengo con quien cuidarlo, yo me lo traigo pa`ca [para acá], a trabajar y todo eso, pero ahora ya en marzo, entra al jardín, ahí va a ser diferente ya, no voy a tener tantos problemas, de traerlo a trabajar aquí, de pasar frío”

La experiencia de abandono de la pareja al momento de saber del embarazo, es algo que define la trayectoria vital de la *ñaña* Valeria. Puesto que desde allí en adelante asume por

completo la crianza del hijo, ve trucado su proyecto de estudios y debe abocarse al trabajo para la provisión de ella y su *püñeñ*. Aunque ella no lo expresa de este modo, pero me llama la atención que intenta exculparse frente a él por esta situación de un embarazo inesperado cuando dice haberle manifestado que ‘yo no tuve la culpa’. Aparece en su decir esta idea patriarcal de que es la mujer la responsable de anticiparse o no a la prevención de un embarazo. Así también, frente a esta falta de la pareja, la madre y el padre suplen estos cuidados y responsabilidades. De este modo, se transforman aún en la ciudad, en una familia extensa. Este tipo de familia logra soportar la crianza colectiva de este *pichikeche*. Ser una madre soltera se trata de una forma diferente de ser familia. Se trata de un imaginario que probablemente se distancia del que construimos de las familias extendidas que históricamente nos ha caracterizado. Así como la patrilinealidad. Esto es una ruptura, pero también una forma distinta de ser *reyñma*. Aunque pensar en la maternidad con condiciones vitales y materiales diferentes a las de Valeria, es lo que tras el desarrollo de una carrera profesional permite a Graciela (43 años, Región de La Araucanía) planificar de un modo diferente su futura maternidad:

“Y yo quisiera replicar eso en mi hijo, o sea, cuando yo tenga a mi hijo en mi casa, qué lo que voy a hacer, voy a estar lo que más pueda el tiempo con él, llevarlo de la mano, o sea, dejar de trabajar un tiempo para dedicarme exclusivamente a su crianza. Porque lo que tiene que aprender él es lo que yo le transmito oralmente, yo le tengo que decir, tienes que hacer esto, tengo que hablarle de la vida, tengo que decirle lo dura que es también la vida y tengo que hacer y ver, supervisar que él también haga su, sus cosas poh! tenga responsabilidades, que aprenda, aprenda a ser un, un hombre de bien ¿ya? y eso se aprende con la responsabilidad, no voy a estar haciéndole todas las cosas yo [ríe] y mi mamá nos enseñó eso, que cada una tiene que hacer su cama, cada una tiene que lavar su plato, cada una tiene que hacer sus, sus cosas”

Graciela piensa la maternidad bajo su propia experiencia, con un acompañamiento materno centrado en la formación cotidiana. Ella busca revitalizar un tipo de *reyñma* y de crianza más tradicional mapuche, porque se trata de su propia experiencia de infancia, aun en la *fñta warria*. Es por ello que su planificación de la maternidad involucra una transmisión oral de saberes, normas y actuaciones, en donde su intención es desplazar su carrera profesional en el momento de la crianza. Desde luego, esto no resulta una opción para buena parte de las mujeres, aun siendo profesionales, salvo que dichas profesiones, como es el caso de Graciela, generen recursos suficientes para ahorrar y solventar esa ausencia de dinero producto del desempeño laboral.

Por otro lado, la maternidad no resulta un deseo para todas las mujeres. Y estas son nuevas formas de ser una mujer Mapuche, ya que la reproductividad dentro de nuestro pueblo ha sido valorada. Aunque tras las reducciones de tierras, estas prácticas dejaron de ser sostenibles en el tiempo. Este es el caso de Beatríz (48 años, Ciudad de Santiago), quien a temprana edad tomó la decisión de no tener hijas/os:

“¡Absolutamente!, ‘decidí muy chica, que no quería tener hijos’, pero también ocurrió, que siendo más grande, ‘yo también decidí abortar, cuando hubo embarazo’. Y lo digo así, abiertamente, porque no tengo ningún rollo [problema] al respecto ‘reivindico un derecho del control sobre mi vida, en mi proyecto de vida’ ¡podré equivocarme!, pero asumo las consecuencias de mis decisiones, de un individuo, de una mujer, de una adulta, que puede decidir respecto de su vida, y prescindir de los cánones sociales, del control de la familia, ¡y lo decidí!. Por tanto, no es una situación, que habitualmente, como la gente dice, ‘¡Oh, se quedó solterona!’, ¡no!, en mi caso, ¡hay decisión profunda!, ¡y tomada desde muy chiquita! Yo como a los quince años dije ¡no!, ¡yo no voy a ser mamá!

Beatríz en este caso lleva adelante un proyecto personal que no se conjuga con la idea de la maternidad. En ese sentido el aborto aparece como una salida frente a la situación de un embarazo no deseado. Lo interesante es que esa decisión no reviste para ella una dificultad en cuanto a lo que socialmente se suele pensar respecto al aborto, existiendo un debate generalizado en diferentes sociedades. Beatríz con su decisión tensiona la categoría definitoria de las corporalidades femeninas, en donde la fertilidad en muchas ocasiones se construye como un fin del ser mujer (Estevan, 2001). Pero también, en el caso de nuestro pueblo Mapuche, el aborto ha formado parte de las acciones que nuestras *puñeñelchefe* han llevado adelante con el uso de ciertas hierbas medicinales, y que pese al debilitamiento de nuestra institucionalidad de salud, han coexistido estas prácticas, aún en los márgenes (Alarcón y Nahuelcheo, 2008). Los abortos que se han practicado han sido porque no se considera viable el nacimiento, porque la vida de la mujer está en peligro, por la vergüenza social o por malformaciones. De hecho en mi *lof* y el de otros próximos en varias ocasiones escuché de estas prácticas. Aunque en ello asumo que las transformaciones de dichos posicionamientos en diferentes sectores mapuche es un aspecto de debate.

7.2.3. Hablar de la sexualidad

La sexualidad es vivida por algunas de mis *ñañas* como una decisión libre, por lo que permean estas ideas del respeto a su libertad de decisión dentro de sus propias familias. Otras asumen la sexualidad como un aspecto a cautelar frente a la sociedad y las familias, viviéndolo como un tabú, especialmente cuando asumen su orientación homosexual. Mientras otra parte de mis *ñañas* lo reivindican como un acto político, abordándolo de modo directo dentro de sus propias familias, su círculo social e incluso en la escena pública de los colectivos en los que se desempeñan. Su *weichan* es hacer público algo que se vive

dentro de nuestro pueblo Mapuche como un aspecto privado. Y para aclarar, no es solo la sexualidad un hecho privado, los son varios aspectos más, en particular en los *lof*. Esta idea de lo privado se encuentra muy imbricada con la influencia de las iglesias, particularmente la iglesia católica (Calfío, 2012). Pero aun así, hacer pública esta lucha, es una ruptura. Esto porque la sexualidad es también un espacio de lucha.

Cuando Leticia (41 años, Región de La Araucanía) llega a la región observa su propia necesidad de organizarse junto a otras mujeres Mapuche lesbianas, a fin de hacer frente a una necesidad de visibilizar sus luchas políticas:

“Entonces, acá en la ciudad, no conocía a nadie, y, eh, yo tenía la necesidad, así como urgente, de, como de parar el leseo, [perder el tiempo] y organizarme en serio con mujeres que fueran lesbianas, eh, y llegué a un grupo, que se estaba justo desarmando en esa época. Entonces, como que las que se quedaron sueltas, nos volvimos a organizar, y empezamos a rayar Temuco, fue lo primero que hicimos, ¡algunos rayados todavía quedan ahí, siete, ocho años atrás!, y en el tiempo, fuimos abriendo espacios para otras mujeres, y creamos una banda, que ha sido la única banda de lesbianas feministas, de acá, de La Araucanía, y la banda, [ríe sutilmente], resultó ser muy entretenida, porque nos invitaban a muchas partes. [Ríe] ¡Nuestro discurso era tan al choque!, pero a la vez, era muy bien recepcionado”.

La situación fue diferente para Graciela (43 años, Región de La Araucanía) quien vive su sexualidad como un tabú en este nuevo escenario al sur de nuestro Wallmapu.

“Sí, sí, se permite más ¡poh! allá hay más diversidad, allá no hay, hay discriminación igual ¿ya? pero es menos, es menos, acá hay mucho más, acá tú no ves a la gente homosexual en la calle ¡ósea! de la mano. Allá en Santiago sí lo ves y muy seguido. ¡Acá no! acá sería raro ver a un, una pareja de homosexual de la mano, una pareja de lesbianas de la mano, no lo vas a ver directamente. Y si lo logras ver, la gente se va a dar vuelta para mirar o los van a molestar ¿ya? acá no me siento con esa libertad, para nada”.

Graciela vive el control de una sociedad conservadora respecto a la imposibilidad de tomar [coger] de la mano a su pareja en una región más conservadora. Pero donde también en nuestro pueblo Mapuche se han impregnado estas ideas coloniales de la homosexualidad como un pecado construido por la iglesia católica, quienes vieron en nuestras *machi* y nuestro *machi* ese rechazo por la fluidez de género en el momento del trance, en tanto conexión espiritual de una ceremonia determinada (Marimán, 2006). Es por eso que la sexualidad precisa ser comprendida en contexto y al alero de las iglesias, de las instituciones políticas, económicas y culturales (Estevan, 2001). En esta tensión de la *fūta warria* y el sur del *Wallmapu*, Beatríz (48 años, ciudad de Santiago), observa en la ciudad de Santiago una posibilidad de vivir la sexualidad con mayor libertad y anonimato que en ciudades más pequeñas, o en nuestros *lof*. Entonces en varios de nuestros *lof*, hemos incorporado el control social acerca de los comportamientos y actos de otras:

“¡Ahí, yo encuentro que las mujeres ganamos en la ciudad!, ¡abiertamente!, el anonimato ¡eh! esta suerte de individualismo que caracteriza más las relaciones de la ciudad, te permite a las mujeres, ganar mucho más control sobre su cuerpo, y ¡en eso, ganamos más control, en el ejercicio de la sexualidad!, ¡hay menos ojos mirándote detrás de la cortina!. En el campo opera más el control social, ¡y yo, lo viví!, ¡lo viví, pinchando allá!, ¡teniendo pretendientes!, en estos viajes al campo, ¡muchos pretendientes!, ¡nunca en mi vida, me habían pretendido tanto! [ríe sutilmente], ¡fíjate!, ¡nunca!, ¡nunca! Yo soy lo menos, aunque no parezca, en el tema, así como de relaciones de pareja, así como con el sexo opuesto, en este caso, ¡soy más bien tímida!, ¡o, me voy en la mía, de feminista, y les tiro toda la chorrera encima!, ¡así como que termina, en parte, así como asustando, ¿no?!. Pero, ahí, ¡hubo, ene control de mis primas!, así como “¡ya, Beatríz, nos vamos!”, ¿salir sola?, ¡Futa!, ¡ni que tuviera papás poh!, ¡ni mis papás me cuidaron el poto (trasero, nalgas), como me lo cuidaron mis primas! , ¡perdón la expresión!, pero quiero graficar el control” Beatríz (48 años, ciudad de Santiago).

La sexualidad aparece como un espacio a disputar en estos movimientos diaspóricos. Cautelar para poder ejercerla en el espacio privado o bien politizarla para generar procesos de transformación social. Entonces el anonimato que la ciudad propicia para la vivencia de la sexualidad de las mujeres es un aspecto apreciado por alguna de ellas, ya que en los *lof*, parece operar con mayor fuerza el control social, y esa necesidad de cautelar un espacio considerado como un tema de intimidad, del espacio privado. De esta manera, en varios *lof* se estarían generando opresiones por razones de género y sexualidad. Lo cual es un elemento que permea o intersecta las motivaciones para el retorno al *Wallmapu* de nuestras *ñañas*.

7.3. Las mujeres Mapuche en las luchas colectivas

La trayectoria de lucha política de nuestras *ñañas weichafe* tiene una larga data dentro de nuestras historias de resistencias mapuche. La particularidad de las actuaciones, así como el reconocimiento social de las mismas depende de la época histórica y de las observaciones y significaciones que externamente se le han dado. Sin embargo, este reconocimiento de resistencia se puede encontrar en los escritos de cronistas españoles pertenecientes al ejército Español (Calfío, 2019). Pero dentro de los relatos de algunas líderes mapuche en los espacios políticos en la época de resistencia a la dictadura, experimentaron discriminaciones por razones de género, incluso dentro de sus propias colectividades mapuche (Calfío, 2019; Levil, 2015). Actualmente en algunos espacios de participación colectiva, dentro de los partidos políticos o dentro de los movimientos político mapuche, algunas mujeres acusan a sus pares hombres de no brindar espacios de participación igualitaria, y de carecer de valoración social de sus actuaciones (García-Mingo, 2017).

Marcelina fue una de las pocas mujeres con educación secundaria [media] completa en su *lof*. Es por ello que cuando ella retornó a su *lof*, la gente le pidió que asumiera una de las funciones de la directiva que requería la elaboración de documentos para dialogar con las instituciones *winka*. En el periodo de su cargo llegaron a generar diversos proyectos con financiamiento estatal. No obstante por la ambición de poder, las generaciones más jóvenes demandaron dichos puestos:

“¡También! Yo fui la secretaria. Fuimos los fundadores, cuando se formó, eh, mi primo era el, era el longko [esta palabra representa quien lidera, quien dirige], él, y yo fui la secretaria, y a todos él, ¡en winka no más, no ve que ahí es todo en winka!. Así es que yo fui la secretaria, hasta hartó tiempo, hasta última hora ya se cambió. Que lo pidieron la otra generación poh’, que nosotros lo estábamos haciendo mal, y comenzaron [intensidad en la expresión], y nosotros les explicamos sí ¡todo!” (Marcelina, 66 años, Región de La Araucanía).

La *ñaña* Marcelina en su relato muestra cómo la ambición de poder de las nuevas generaciones, hace que la fuerza política de los *lof* se debilite. Toda vez que se excluye a las generaciones mayores, las que con su propia forma de hacer una política mapuchizada, realizan una mixtura en cuanto a la participación en los espacios colectivos propios y su relación con el Estado occidental. A la vez, ella en su trayectoria deja ver la excepcionalidad de su formación académica, esa que su padre custodió para ella. El que instaló una escuela para niñas y niños en sus tierras, para evitar engaños de los cuales él mismo fue víctima por medio de las artimañas legales de las personas chilenas cuando le robaron sus tierras. Se trata de esa educación, la cual en el caso de la organización sirvió para alcanzar recursos y mejoras a las condiciones de vida comunitaria. Entonces luego de la experiencia de vivir en la ciudad de Santiago, Marcelina pudo explorar nuevos roles en

las colectividades de su *lof*. Esas mejoras en las condiciones de vida para ella y sus *ñañas*, es la que busca también en su rol de dirigente, la *ñaña* Yolanda:

“Sí, yo soy la presidenta del grupo de mujeres, y estamos en la Red de la Comuna, que también estoy jósea! No como dirigente, pero también estoy, igual estoy apoyando a ellas, igual tomo roles de repente, de convocar charlas o de hacer presentaciones cuando se tienen que hacer. Eh, en esa estoy apoyando, porque no quise tomar cargo, porque tenía mucho, muchos compromisos [ríe]” (Yolanda, 38 años, Región del Bío-bío).

Yolanda ve en las organizaciones de mujeres Mapuche una posibilidad de organizarse para alcanzar mejorías en sus condiciones de vida. Allí generan propuestas que permiten implementar sus conocimientos y prácticas mapuche al amparo de un Municipio [ayuntamiento] que favorece estas acciones reivindicativas. Así, las organizaciones sociales y el Gobierno Local van de la mano. Es allí donde mujeres Mapuche como la *ñaña* Yolanda realizan una labor reivindicativa en el seno de organizaciones conformadas sólo por mujeres.

7.3.1. Tensionar los binarismos entre lo público y lo privado

Aquí las actoras que participan de los espacios colectivos de lucha, han debido sortear los obstáculos de discriminación por razones de género en las propias colectividades mapuche, o bien porque dentro de las jerarquías institucionales cuya trayectoria estructural y organizacional es marcadamente patriarcal, como es el caso de instituciones de justicia o bien las de orden académico. Es una lucha continua respecto a los binarismos de género tanto en el espacio privado, como en el espacio público, dentro y fuera de nuestro pueblo. Estas experiencias han construido fuertes discursos y prácticas de resistencia como mujeres Mapuche, como lo expone Isolina (32 años, Región de La Araucanía):

“En el 2012, creo, en el 2012 hasta el 2016 más menos, asumiendo la directiva, sí, porque fueron dos periodos consecutivos, que estuve ahí, porque no había. De hecho, cuando nosotros ingresamos, también cambiamos la forma, ahí de la, de generar como la directiva de, porque antes había como un “ngn”, que se decía, que era como un líder, y después un equipo que lo acompañaba, pero de hecho varios criticábamos esa forma, no era como muy. Entonces se generó una mesa directiva, donde todos teníamos las mismas facultades, solamente que trabajábamos con ciertas responsabilidades o ámbitos más ordenados, pero en la mesa directiva, éramos cinco, y todos teníamos la misma posibilidad, digamos, pesábamos lo mismo en términos de decisión. Eh, y eso también es más positivo, porque da la posibilidad de que más mujeres se empiecen a involucrar poh. ¡Ósea! Porque siempre eran, las acompañantes, ¡claro!, yo siempre decía ‘en todas las organizaciones que me ha tocado, así, éramos como las que siempre hacíamos las sopaipillas, eh, y yo decía ¡no!, si la mujer también tiene que estar discutiendo, haciendo su, y poniendo su punto de vista, y si ya nadie más quiere hacer sopaipillas ¡bueno, no se harán más sopaipillas no más poh!’ Tampoco puede reducirse la mujer, solamente a ese ámbito, y no de involucrarla políticamente como actora, ya importante, y relevante, de toma de decisión, si ese el tema. Entonces, ahí, de hecho, se generó más participación de mujeres también, en ‘XXX’, eh, “porque antes, eh, le decíamos ‘XXX’[ríe], porque también eran puros hombres, puros hombres”.

Isolina debió afrontar con fuerza estos espacios de lucha para reivindicar el lugar de las mujeres Mapuche en los espacios de participación política mapuche. Su alcance brinda un espacio para otras. No obstante, la ñaña Isolina deja entrever un asunto que es parte de los debates feministas también, el cual es reivindicar o no los espacios de la cocina, de la huerta, de lo doméstico (Juliano, 2017; Tapia, 2018). Precisamente, porque esos espacios que han sido menospreciados por esta lógica patriarcal, son espacios que tras diversas generaciones han sido espacios de resistencias también. Se trata de los espacios cotidianos

donde las mujeres nos podemos encontrar, como lo han hecho nuestras abuelas. Por lo que reivindicarlos es hacer justicia, porque nuestras *ñañas* que están hoy en la cocina o en el telar, también son mujeres que luchan, que interrumpen espacios, que abren espacios para nosotras. De esta forma, Adriana, observa los espacios públicos como espacios que se reivindican como espacios políticos. Pero al respecto refiere la necesaria observación crítica desde el punto de vista del pensamiento e historicidad mapuche. Entonces observa en el espacio de la cocina un espacio de resistencia cotidiana, el cual a su modo de ver, es igualmente relevante:

“Por ejemplo, el tema del, del, de la cocina y, y del discurso, a lo mejor, de los, del hombre que tiene este espacio más como de diálogo entre otras comunidades y de, de fortalecer los lazos y todo, yo creo que, son igual de importantes. Solo que si lo vemos desde el ojo occidental, obviamente que el hombre que sale a lo público es más importante y la mujer, que queda en lo privado, queda en un lugar subyugado de segundo orden. Pero dentro de la cultura mapuche y si lo vemos desde el prisma de, de, de la visión y de la cosmovisión mapuche ¡eh! no es ninguno más importante, porque el, la, la cocina igual articula muchas cosas, que (...) que tienen que ver con la mantención del conocimiento, con la unidad de las mismas familias, con, con cómo se organiza el día a día. Que el día a día en las comunidades es importante y aquí en la ciudad también. Entonces, son engranajes importantes ambos, solo que desvalorizamos el lugar ¡eh! (...) de lo doméstico, porque el, lo estamos viendo desde lo que es importante para el otro ¡poh! no en lo que es importante para nosotros” (Adriana, 35 años, Ciudad de Santiago).

Ese lugar de resistencia cotidiana que observa Adriana, ha sido observado por otras investigadoras como Elisa García-Mingo (2017), en donde las mujeres Mapuche que reivindican la cocina como un espacio para dar cuenta de una continuidad de pensamiento y práctica mapuche. Y por lo tanto, no hay que entenderla como el espacio que tenemos asociados a los imaginarios occidentales contemporáneos. Se trata de un espacio donde

quienes hemos vivido en los *lof*, sabemos que allí se habla de política, se habla de lo que acontece en el *lof*, se toman decisiones, y se entregan *nütram* para las generaciones más jóvenes. Se revitaliza el espacio de memoria histórica mapuche. De este modo, los espacios cotidianos en el pensamiento occidental patriarcal se invisibilizan y restan de valor.

Las luchas por los espacios de reconocimiento y de participación igualitaria, son los que vivenció la investigadora Maribel Mora Curriao en el espacio académico y el espacio del arte:

“Eh, ya de muy grande, yo creo que más bien, cuando me vine a Santiago ¡eh! yo empecé a sentir, y esto ya, a los treinta y seis años. Después de haber sido profe, después de haber ejercido durante diez años, empecé a sentir esa cosa, y más en el nivel académico, e intelectual. Precisamente de que mi actitud, como dice mi hijo: ‘muy ahombrada’ ¿ya? yo por primera vez, sentí, cuando llegué a Santiago, ‘que mi actitud, era distinta a la de las demás mujeres’, entre comillas. Porque, o a la actitud que se esperaba de las mujeres ‘porque yo discutía de igual a igual, en una mesa donde hubiese hombres o mujeres’, porque nunca me quedaba callada, porque ‘decía lo que pensaba, siempre tenía una opinión’ ¡eh! nunca fue un tema, eso para mí, hasta llegar acá. Creo que aquí ‘sentí, que me miraban como bicho raro’, en distintos ambientes. Entre los poetas también. Era como la que de algún modo, incomodaba a los poetas hombres. También, me pasó, ¡cómo te digo!, en el plano académico, que mi actitud, les parecía incómoda” (Entrevista, abril de 2018).

La *ñaña* Maribel ha experimentado la necesidad de abrirse paso en el mundo académico, cuya estructura es patriarcal y elitista. De ese modo, su presencia es recibida como ajena a la cotidianeidad de este tipo de instituciones. El mundo de las artes también ha sido custodiado y habitado principalmente por hombres. De este modo, ambos espacios resultan ser espacios esquivos para nosotras, las mujeres Mapuche. Sin embargo, mi *ñaña* Maribel interpela el lugar que como mujer le asignan y genera su propio *weichan*, el *weichan* de la

resistencia. Es precisamente esa interrupción la que genera resistencias. Pero su porfía es su compañera. Esa que acompaña a muchas de mis *ñañas*.

7.3.2. Los feminismos en el contexto mapuche

El feminismo es un aspecto sobre el cual existen diferentes posicionamientos de mis *ñañas*. Algunas observan el feminismo como una lucha política afuerina, occidental, elitista o cuya aplicabilidad a las luchas de nuestro pueblo Mapuche no se condicen por razones de las actuales demandas reivindicativas. Otras asumen que los posicionamientos feministas son necesarios para tensionar aquellas creencias y prácticas dentro de nuestro pueblo Mapuche que afectan las libertades de las mujeres. Y también hay quienes forman parte de los colectivos lésbico feministas del *Wallmapu*, las que tensionan a otros colectivos de *ñañas*, por considerarlos altamente intelectualizados. De esta manera, se crean brechas comunicacionales. Aunque cada colectivo en su propio espacio del *weichan* se dirige a ciertos sectores sociales. Al respecto, las mujeres académicas y profesionales, abren espacios en las instituciones del Estado de Chile, en la academia y en los espacios del arte. En tanto las feministas del *Wallmapu* apoyan de forma más directa los movimientos políticos de nuestras *ñañas* activistas en defensa de la tierra o las que forman parte del movimiento político mapuche del sur de nuestro territorio.

Observar la realidad desde una perspectiva de género es aún un asunto que está en debate dentro de la mirada de algunas actoras del estudio. Al respecto Fresia refiere:

“Y de repente más que la cuestión del género, son esto del respeto. Yo recuerdo que en EXXX era lo que más, el valor más fundamental era el tema del respeto [alguien: norche] sí, es fundamental, y la mujer ligada a la formación del norche [alguien ríe]. Entonces ahí estaba el peso, más que esto de que la mujer es la fundamental en la cultura, es, es (...) es fundamental en los discursos intergeneracionales, en la formación del norche, de este mapuche que no tiene que

ser doble discurso, este mapuche que tiene que ser recto, eh (...). Y por eso la mujer ¡eh! el desafío es tremendo de formarse en su cultura, de saber en su cultura, los hombres, en la guerra iban a guerrear poh ¿quién reproducía eso? [silencio] eh (...). Y relaciones de género no en un sentido antagónico ni de competencia ¡no! Me gustó mucho a mí una frase que nos dieron unos lamgen ¡eh! dijeron ‘¿cómo es la relación hombre mujer? Tiene que ser como una yunta de bueyes’, explíquemelo, ‘tienen que andar parejitos’” (Fresia, 55 años. Pichi Trawün Región de La Araucanía).

Los principios de formación del *che*, es lo que Fresia considera como una posibilidad para trabajar las propias luchas reivindicativas feministas. Aunque la propuesta de la *ñaña* Fresia es la de mirar que es el respeto lo que debiese primar en todas las relaciones humanas. Bajo esta lógica, si el respeto no se trabaja, entonces la equidad entre los géneros, así como muchos otros aspectos, no es posible. Entonces, ella toma el ejemplo de ‘una yunta de bueyes’. Significa establecer relaciones donde la jerarquía de poder se supedita al respeto a la otra persona, al *che*. Bajo esa mirada, es la manera de establecer equilibrios.

Otra de las apuestas desde los pensamientos mapuche feministas que las *ñañas* construyen en la ciudad, en la *fíta warria*, remite al reclamo por uno de los principios que nos rigen como personas Mapuche, en este caso la espiritualidad:

“Es que, a mí parecer, como que, según lo que yo pienso, es que, cómo se llama, el marcador para esta jerarquía o esta (...) o esta distribución de roles, tiene que ser siempre la espiritualidad, porque la espiritualidad tiene que operar en cada espacio de, de la vida mapuche. Y si nosotros reclamamos la complementariedad dentro de la espiritualidad, la complementariedad también tiene que ser parte de la vida cotidiana. Lo que no quiere decir que hombres y mujeres seamos iguales. No creo en la igualdad entre hombre y mujer. Pero sí creo que la, los roles que tenemos, son igual de importantes, porque son un complemento. Entonces,

no creo en la igualdad de género [ríe] pero sí creo que en la equidad, de, de los roles que las mujeres y los hombres mapuche desempeñan” (Adriana, 35 años, ciudad de Santiago).

Adriana da cuenta de un compromiso como pueblo Mapuche que nos acompaña como mujeres Mapuche. De este modo parece tomar distancia de las propuestas feministas occidentales, las que en muchas ocasiones apelan a la “norma racializada de la femineidad” (Dorlin, 2005 en Vera, 2014, p. 305). Entonces, apelar a la complementariedad, que suele aparecer como un posicionamiento recurrente dentro del discurso de mujeres Mapuche, es para reclamar una doble posición. Se trata por un lado de reclamar un espacio de participación política visible al interior de nuestro propio pueblo. Y por otro lado, es hacer frente al colonialismo patriarcal asentado en el Estado y sociedad chilena (Mattus, 2009 en Vera, 2014, p. 316). Sin embargo, el reclamo de la complementariedad necesita ser tensionado para evitar que ello constituya un cierre acrítico de la violencia de género al interior de nuestro pueblo (Vera, 2014) y al encubrimiento de las desigualdades entre mujeres y hombres mapuche. De todos modos, esto no significa que por no alinearse dentro del feminismo como lucha política, no existan estrategias y acciones para hacer frente a la violencia de género (Vera, 2014). Ello aparece por medio de las transformaciones alcanzadas por muchas de nuestras *ñañas* a lo largo de la historia, las que han venido luchando en la visibilidad política de nosotras, y también en los espacios cotidianos (Levil, 2015).

Por otro lado, Leticia habla de la necesidad de situarse en una apuesta feminista, pero con cualidades que considera representan la realidad de muchas *ñañas*:

“Tener un discurso desde el leer, desde lo académico, y no haber vivido, o estar viviendo en un mundo que es desigual, nos hace enfrentarnos y vernos, que nosotras como mujeres,

necesitamos cambiar eso ¡poh! Entonces, primero, es un feminismo vivencial, lo vivimos todos los días, porque somos lesbianas, porque somos mapuche, porque somos mamás solteras, porque somos pobres, porque de distintas maneras, vivimos esa desigualdad, y ante eso nos paramos, y reinventamos otras formas de relacionarnos. Tiene que ver también, con reconocer nuestros orígenes, y vernos que nosotras no venimos de Europa, ni somos mujeres blancas, con dinero. Nuestra raíz es de mujeres que tuvieron que irse, casi esclavas, a ser la clase obrera, a levantar, esta supuesta Nación, País Chileno [ríe]” (Leticia, 41 años, Región de La Araucanía).

Leticia presenta la tensión de ser madres lesbianas en un contexto patriarcal, lo que desestabiliza ese orden social y performa los vínculos, los cuidados y la organización de las familias (Ahumada, 2016). Leticia se distancia del feminismo occidental y de aquel que considera elitista. De este modo mapuchiza junto a otras *ñañas* la forma de comprender y vivir un feminismo a la usanza mapuche. Y esa forma de vivir el feminismo al estilo mapuche, la conecta también con la clase social obrera, esa desde la cual ella se posiciona como mujer que ha retornado al *Wallmapu*. Esa que ha formado parte del servicio de la sociedad Chilena. Pero a la vez, presenta una mirada crítica a su propio pueblo, al igual como lo hizo Gloria Anzaldúa (2016[1987]), Leticia siente que su pueblo la ha traicionado, tal como lo hace la sociedad occidental Chilena:

“Entonces, es sentir que de algún modo, ‘tu mamá está muerta para ti’ ¡cachai! [Expresión popular Chilena. Se puede equiparar a ¡entiendes!]Yo no me imagino a mi mamá comiendo conmigo y mi pareja, ¡no, nada! ¡Eso no existe pa’[para] mí! ¡No es una posibilidad para mí! ¡eh! y haberme callado tanto tiempo ¡eh! Pa’ mí me trajo, ¡bueno!, parte de los problemas de salud que estoy resolviendo. Por eso parte de la terapia es tan importante, porque nuestras historias son bien fuertes ¡eh! por eso que es fundamental este feminismo que te sana. Por eso las organizaciones son como un todo. Y en un todo, una desaparece. En cambio, nuestra

propuesta es empezar por una, desde un trabajo de sanación conjunto, pero no desaparecer como lo hacen las culturas, porque en las culturas una desaparece, en este ser todo. Cuando las lamgnen dicen 'yo antes que todo, soy mapuche', yo me pregunto, 'si esa lamgnen ve violencia, ve que maltratan a su hijo, ¿se va a quedar callada? ¿Lo va a denunciar? ¿Si la cultura es violenta?', porque en ese decir "antes que todo". Está diciendo 'está antes que ser mujer, que ser mamá, que ser mujer' 'yo misma soy parte de todo, de toda esta cultura'. Entonces, yo me pregunto '¿cómo se desaparece dentro de un todo?', porque ¡lo he escuchado!'”(Leticia, 41 años, Región de La Araucanía).

Leticia da cuenta del daño que le ha causado a ella y otras *ñañas* el rechazo y la exclusión social que implica vivir una sexualidad disidente. De hecho, es su propia madre quien rechaza esa parte de ella. De allí que ella toma la difícil decisión de pensar a la madre como alguien que ya no vive, alguien que está muerta, porque allí se hace más tolerable su relación. Estas son situaciones que aquejan a varias *ñañas*, incluidas algunas de éste estudio. Esto porque varios sectores sociales de nuestro pueblo no se posicionan críticamente sobre las disidencias sexuales. Aunque nuestra historia no es ajena a estas. De hecho, en varios de nuestros *lof* no se trata de situaciones desconocidas. Pero lo hemos olvidado. Es por ello que el centro de trabajo de la organización de la cual forma parte la *ñaña* Leticia, otorga especial interés a la sanación de estos dolores vitales. En esta interpelación Leticia da cuenta también de un dilema para las mujeres Mapuche en lo que ella expresa como 'desaparecer dentro de un todo'. Así las mujeres se encuentran atrapadas en esta defensa frente al racismo y la lucha frente a la vulneración de derechos como mujeres. Ese mismo dilema fue manifestado por las mujeres Afro-Americanas cuando exponen que frente a las violencias de género se cuestionan su develamiento y denuncia frente a las instituciones occidentales, ya que tienen consciencia del prejuicio y estereotipo

colonial construido sobre sus pueblos (Crenshaw, 2012). Politizar la violencia intrafamiliar, doméstica, puede ser una estrategia retórica, en tanto este tipo de violencia es transversal a todas las mujeres en cuanto a raza, clase social y edad (Crenshaw, 2012). Por ello la respuesta que se requiere para las mujeres que vivimos “interseccionalidad política”, necesitamos una narrativa o imágenes experienciales más amplias (Crenshaw, 2012, p. 97). Eso significa que las luchas de género nuestras precisan acompañarse de luchas antirracistas, anti clasistas y anti patriarcales (Curiel, 2007; Tapia, 2018). Todo a la vez.

7.3.3. El alcoholismo y la violencia de género como malestares

Nuestro pueblo, al igual que otras sociedades, incluidas la Chilena, coexiste con problemas como lo son el alcoholismo y la violencia de género, siendo éstos causa de la disfunción del núcleo doméstico y elementos que desestabilizan las funciones de producción y los roles de cada miembro en relación a sus obligaciones y responsabilidades familiares:

“Me quedé, porque (...) yo había juntado tanta plata (...) me pagaba, porque me daba la pensión alimenticia, porque él es muy bueno, pero cuando toma, se le olvida que tiene una responsabilidad. Era, ahora no, ahora no puede estar tomando, pero todo bien” (Francisca, 85 años, Región de La Araucanía).

Difícilmente se puede entender los problemas asociados al consumo de alcohol, ya que abordar esta cuestión es adentrarse en los recuerdos tratando de describir el sufrimiento con veracidad, es así como lo explica Carolina (48 años, Región de Los Ríos):

“Cuando llegó, porque en esos tiempos, no era como ahora. ¡Pucha, las urnas!, porque en ese tiempo eran como de \$12.000 lucas [forma popular de llamar a los pesos chilenos]; así es que imagínese!. Entonces mi papá se fue ¡súper humilde! ¡Súper pobre!. ¡Aquí como que se le iba a cortar esta parte! [Me muestra el cuello] ¡aquí!. Se ahorcó con un alambre, según dicen. ¡Aquí

como que se le iba a cortar el cogote [cuello]!. Eso no más lo vi, ahí más no sé. Dicen que andaban tomando, el alcohol siempre anda primero”.

El empobrecimiento y el consumo abusivo de alcohol aspectos determinantes en la experiencia vital del padre de Carolina. Estas historias subalterizadas forman parte de nuestra historicidad, aquella que se aloja en el sufrimiento social dolores presentándose como alcoholismo pero también, como malestar que se relaciona con la violencia de género dentro de nuestras familias en el *Wallmapu* y en la *fūta warria*.

Carolina vive hace algunos años violencia intrafamiliar. Tuvo la oportunidad de ser apoyada por una familiar en la *fūta warria* para intentar romper con su rol de víctima. Sin embargo, ese círculo de víctima y salvador se desconoce si finalmente, llegó a su fin puesto que no concretó el término de su relación:

“Claro, ella me había tomado esa opción, me había tomado esa opción el año pasado. Ella me había dicho ‘yo misma te mando plata de acá, y vámonos no más pa’ allá. Allá no nos faltara como (...). Pero a mí me cuesta por la niña igual, me cuesta. Y más como le digo por mi hermano, mi hermano igual lo dejaría votado acá poh’. Además mi hermano es alcohólico, hay días que come, hay días que no. Entonces, él de que trabaja, trabaja, ahora está trabajando en un fundo, pero ahora por ejemplo, como él no es casado, a veces no tiene nada, no tiene un platito de comida ¡pan siquiera!” (Carolina, 48 años, Región de Los Ríos).

Carolina experimenta una situación ambivalente, por una parte, al preocuparse por sí misma como mujer, y por otra parte, por el sentido de responsabilidad que tiene con la hija, y el hermano del cual cuida. Esto quiere decir que en la tradición mapuche, uno de los principios fundamentales es el *reyñma*. Esto para otras personas es hacerse cargo de sí mismo. Pero, Carolina que fue formada en el principio de que como familia está convencida de que, no solo cuenta la familia nuclear, sino que es muy importante la familia

extensa. Así, las tensiones a la hora de decidir en el marco de la violencia intrafamiliar, la dejan atrapada ya que, ambos espacios tensionan influyen sobre nuestras existencias, el occidental y el de nuestro pueblo. Por eso la ñaña Leticia observa que el formar parte de un pueblo impide el desarrollo/ el emerger despliegue de las propias decisiones, de las propias posibilidades de existencia revelándonos cuando ‘nos perdemos dentro del todo’, comprendiendo que en este caso, el todo de nuestro pueblo. Con este fin, crea nexos con el feminismo entendiendo éste como una salida para crear de forma conjunta un modo de cuidarse, de sanarse de las heridas que el patriarcado ha propiciado en ella y sus compañeras, sus *lamgnen*. Al mismo tiempo que interpela a nuestro pueblo por esa lucha que no parece dialogar en la actualidad con esta diversidad de posicionamientos identitarios.

7.3.4. Políticas sociales integracionistas y género

Las políticas sociales integracionistas que el Estado de Chile ha implementado, deja como resultado un vacío en cuanto a respuestas frente a nuestras reivindicaciones. Es lo que observa Javiera como un abandono:

“Entonces son los medios de comunicaciones que han, han como, un poco ¡eh! ensuciado al, al pueblo, en cuanto a temas de (...) de que (...) que hay una represión y de que (...) este conflicto que está, pero si, si se movilizaran las mujeres o nos movilizáramos yo creo que realmente (...). Es que están sol..., yo creo que ellos están como solos allá” (Javiera, 28 años, Pichi Trawiün mujeres profesionales ciudad de Santiago).

Esta soledad en el marco de las políticas sociales a la que se refiere la ñaña Javiera, afecta también a las mujeres frente a las situaciones de violencia de género:

“Si bien está este servicio nacional de la mujer y género, pero (...) no hay ningún departamento que diga ‘de la mujer Mapuche’. Entonces yo creo que estamos en años luz, pero poco a poco se

han conseguido varias cosas por ejemplo a nivel de por ejemplo de las mujeres, que se han movilizado ¡eh! con (...) por ejemplo, no sé a los femicidios, frente al (...) situaciones que nos ocurren como mujeres. Estas celebraciones, conmemoraciones, perdón, del 8 de marzo, de que, ¡claro! Entonces [tosen] poco a poco yo creo que tenemos que ir ¡eh! realizando acciones como en comunidad ¡poh! ¡Obviamente!” (Javiera, 28 años, Pichi Trawiün mujeres profesionales ciudad de Santiago).

La transversalidad de la violencia de género nos acontece a todas las mujeres. Sin embargo, nos afecta de un modo diferente a quienes pertenecemos a pueblos originarios. Es por ello que Javiera observa la necesidad de una mirada específica sobre nuestras condiciones, y observa el silencio Estatal. El no contar con espacios institucionales, o con el diseño de políticas sociales con un enfoque intercultural, genera procesos que no necesariamente responden a las necesidades particulares de las mujeres Mapuche, las cuales según Álvarez y Painemal (2015) implica situarnos en un escenario donde compartimos violencias estructurales de raza y clase con los hombres mapuche. Por lo tanto, muchas de nuestras ñañas se ven expuestas a la violencia policial y a ser presas políticas en el marco de los movimientos mapuche (García-Mingo, 2017). Pero de forma particular cada una de nosotras como mujeres Mapuche, precisamos hacernos presentes dentro y fuera de nuestro pueblo. Una posibilidad de expresar sus necesidades las encuentra Isolina en el movimiento zapatista:

“Como dicen las zapatistas, ¡claro!, ¡ósea!, como ‘sin las mujeres, la lucha va por la mitad’, ¡sí poh!, yo creo que sí. Si hablamos de pueblo, y el tema, yo creo que ahí, esa discusión de la participación de las mujeres, y todo esto. Si ni siquiera, se empieza a hacer muy público, las discusiones sobre el tema de la homosexualidad, y todo eso, que también, está ahí presente, eh, y que también hoy en día es un tema súper tabú, dentro de la sociedad mapuche, dentro del Movimiento Político Mapuche, uno lo ve, todavía es súper tabú, y existe, ha existido siempre, en

todas las sociedades, pero está ahí. Yo creo que todos esos temas tienen que irse destapando, conversando, asumiendo, y generando también, lineamientos de cómo siguen, como se continúan, como se fortalecen, como vamos también eliminando cosas que culturalmente, también nos hacen mal” (Isolina, 32 años, Región de La Araucanía).

Isolina está de acuerdo con Leticia en cuanto a la necesidad de abrir espacios de debate público dentro de las organizaciones mapuche respecto a aquellos temas que han sido silenciados. De este modo estos espacios sociales son nuestra forma de habitar el mundo y por ende, una necesidad hablar de cómo habitamos en la actualidad estos espacios y reivindicarlos de forma más reflexiva y crítica, particularmente, aquello que ha formado parte de nuestros saberes y que hemos distorsionado. Por lo tanto, se trata de la violencia *machista*, aunque como he señalado anteriormente, se conjuga con otras interseccionalidades. De hecho, no es el mismo *machismo* sobre el cual se puede hablar en el caso de las sociedades occidentales porque en nuestros pueblos afrodescendientes o pueblos originarios, las opresiones coloniales nos ha impactado tanto a hombres como mujeres, aunque en diferentes formas (Cumes, 2014).

Las posturas respecto a las demandas frente a la violencia de género de nosotras, las mujeres Mapuche, versan en primer lugar, en nuestras propias epistemologías y formas de construir política como mujeres y como pueblo, apelando a la espiritualidad, al respeto y la complementariedad. Y en segundo lugar, acorde a las propuestas de algunos colectivos feministas, a adoptar un posicionamiento crítico a través de nuestras estrategias de resistencia como pueblo para luchar contra el colonialismo patriarcal. Pero también, contra el patriarcado que habita en nuestras relaciones como personas Mapuche habilitando transformaciones a nuestras prácticas y creencias. En cualquier caso, las diferentes posturas frente al abordaje de las violencias de género que como mujeres nos afectan, demanda una

perspectiva interseccional y una especificidad de las demandas políticas de nuestro pueblo frente a un Estado y sociedad colonialistas patriarcales. Consecuentemente, nuestras propuestas versan sobre un proceso interno como mujeres Mapuche, ya sea en la *fiita warria* o en el *Wallmapu* centrado en un diálogo dentro de nuestro propio pueblo para crear alianzas y vincularse a las sociedades occidentales a través de un diálogo externo, en el que se inspeccione minuciosamente los movimientos feministas, pero también, en el que se tome conciencia de lo específico de nosotras y nuestras situaciones de sufrimiento social.

Conclusión del capítulo:

El paradigma occidental forjado en el contacto colonial durante la época de la conquista, y luego proseguido por el proyecto colonial republicano del Estado Chileno, desarrolló una idea de lo civilizado y lo incivilizado (Cabrera, 2016; Mansilla y Quilaqueo, 2018; Nahuelpan, 2012; Said, 1990; Santos-Herceg, 2010) que nos ubicó en el lugar del disciplinamiento. Desde las instituciones religiosas, educacionales y socio-ocupacionales, todo tipo de prácticas tuvieron especial control sobre nuestras corporalidades femeninas para el servicio (Caniuqueo, 2009; Nahuelpan, 2012, 2013; Quidel, 2015). Esto trajo consigo, la desconfianza hacia nosotras, incluso dentro de nuestro propio pueblo (Calfío, 2012). Las expresiones cotidianas de estos disciplinamientos de nuestras corporalidades e identificaciones se han presentado en los espacios educacionales, con especial repercusión en la temprana infancia y juventud. Así pues, la continuidad de estos disciplinamientos los vivieron nuestras *ñañas* en los espacios socio-laborales. De ese modo la interseccionalidad construye gran parte de las trayectorias vitales de nuestras *ñañas* y se expresa en los modos de enunciación como traumas en la historia de vida personal que dan cuenta de un

sufrimiento particular, pero a la vez colectivo. Al mismo tiempo, las transformaciones de las corporalidades, el ser mujer Mapuche, y las interacciones sociales se producen en los desplazamientos diaspóricos en la ciudad de Santiago y en el retorno al *Wallmapu*. A la vez que contribuyen a la creación de contextos que determinan cánones de belleza, de ser mujer, de las maternidades, la sexualidad y los agenciamientos en la vivencia cotidiana y en los espacios de lucha colectiva.

La trayectoria de nosotras, las mujeres Mapuche en la escena pública se ha visto tensionada por las dificultades que afrontamos para el reconocimiento de nuestras actorías políticas. De hecho, han existido, incluso dentro de nuestras propias organizaciones mapuche y en relación con los hombres mapuche (Calfío, 2019; García-Mingo, 2017; Levil, 2015). Algunas de nuestras *ñañas* han librado estas luchas en los espacios en los que se da una mayor presencia de hombres, para construir lugares reconocidos para ellas y otras *ñañas*. Pero también, al mapuchizar los espacios aparecen escenarios institucionales y cotidianos donde se desenvuelven mis *ñañas* participando de los espacios de lucha colectiva feminista, construyen agencia sobre las relaciones con el Estado, la sociedad chilena colonial, y las relaciones de género. A través de las propuestas de este feminismo situado se reconocen las interseccionalidades por razones de clase, raza y género y por ende, nuestros propios pensamientos, principios y prácticas mapuche que se proponen desde feminismos más localizados. En todo caso, estas propuestas progresan ante todo hacia una construcción de un lugar utópico e idealizado, pero nuestro, un lugar para la resistencia (García-Mingo, 2012) desde el interior de nuestro pueblo para reivindicar ser mujer Mapuche desde un feminismo que da voz a mujeres que toman distancia respecto al feminismo de las mujeres blancas chilenas de clase media.

CAPÍTULO 8. Crear y re-crear resistencias desde nuestro *Mapuche Kimün*

En el capítulo anterior analicé la construcción identitaria y las transformaciones del ser mujer Mapuche de mis *ñañas* en el marco de la experiencia diaspórica. Algunos de sus testimonios dan cuenta de sus vivencias frente a las prácticas occidentales de construcción de las corporalidades de servicio en los espacios institucionales, tales como la escuela o los espacios socio-ocupacionales. También en estas vivencias de la diáspora experimentaron transformaciones en sus prácticas discursivas referidas a las relaciones de pareja, el ejercicio de la sexualidad, la maternidad, las exclusiones de género y la mirada mapuche situada para comprender y accionar desde lo que podría llamar ‘los feminismos propios’.

En el presente capítulo me propongo responder al tercer objetivo específico: Relacionar los significados de mujer Mapuche y las resistencias mapuchizadas. Para ello, presento las principales estrategias de resistencia, cotidianas y colectivas, para hacer frente al despojo y las opresiones que han acontecido en las trayectorias vitales de mis *ñañas* en sus trayectorias educativas y socio-laborales. Estas estrategias han sido construidas por ellas en los espacios cotidianos, pero también han formado parte de las resistencias colectivas en el seno de las organizaciones sociales mapuche y no mapuche, y en la participación política de algunas de ellas. Habitar la diáspora supone una serie de rupturas, de encuentros, desencuentros y formas nuevas de crear el ser mujeres Mapuche. En este sentido, en diferentes ocasiones nuestras *ñañas* han contado con la solidaridad de hermanas y hermanos mapuche. Se trata del *reymagñen*, una puesta en práctica del ‘*mapuche kimün*’ en la diáspora y el retorno al *Wallmapu*.

La particularidad de este capítulo es que me centraré en describir y analizar con mayor profundidad las estrategias mapuche propias y específicas que ya fueron descritas en el capítulo anterior. Se trata de analizar como nuestras *ñañas* ‘Crean y re-crean resistencias desde nuestro *mapuche kimün*’ en el seno familiar y del ‘*lof*’ a pesar, y a través de la diáspora. Esa diáspora que aunque remite a los despojos materiales, identitarios y/o socio-familiares, ha conformado un espacio desde el cual resisten nuestras *ñañas*. En esta categoría se ubican cuatro subcategorías: 1) Nuestro mapuche *kimün* nos acompaña; 2) ¿*Chumñelu mapucheñgn?*; 3) ¿Cómo nos afectó el colonialismo patriarcal? ¿Cómo lo afrontamos?; 4) Encarnando el *weichan*.

8.1. Nuestro *mapuche kimün* nos sostiene

El *mapuche kimün* es un conocimiento propio que rige nuestra vida cotidiana. Corresponde a “un conjunto de saberes representados en la memoria individual y social de la familia y la comunidad” (Quintriqueo y McGinity, 2009, p. 22). Se trata de los principios valóricos con los cuales nos formamos como *che*, como personas. Nuestro *mapuche kimün* se refiere a la memoria colectiva mapuche. La memoria que permite que las generaciones comprendan cómo se forjaron nuestros despojos, los cuales han incluido la muerte como política de exterminio de nuestra gente por parte del Estado Chileno, como aconteció en la familia de la *ñaña* Fresia:

“Mi papá tenía una historia muy triste que era de la abuelita de él, que le contaba. Mi papá decía, como cuando llegó el ejército español. Pero por la fecha yo digo cuando llegó el ejército chileno [alguien: exactamente], que mi abuela fue escondida en un... en un bosque, para huir del, del ejército y ella se lo contaba a él siendo niño. Y lloraba, lloraba mucho ¿ya? Y la mamá de mi abuelo había sido huérfana en la guerra, en la ocupación ella quedó huérfana con todas

sus hermanas y ella venía de la zona de PXX” (Fresia, 55 años, Pichi Trawün mujeres profesionales, Región de La Araucanía).

En esta cita, queda de manifiesto el dolor y el desgarró provocado por la acción violenta del ejército chileno, dirigido por el Estado para hacerse con nuestras tierras. Pero bien sabemos que no se trató sólo de tierras, sino también de una práctica de exterminio colonial (Nahuelpan, 2012). Es por eso que los asesinatos y el uso de la violencia formaron parte de estos procesos de despojo de nuestro territorio, de nuestras tierras y de la vida de mi gente. Lo particular de esta memoria colectiva del *reyñma* de mi *ñaña*, es que no se trata un hecho aislado. Al respecto, mi propia tatarabuela dejó esta memoria para mi *chuchu*, quien me relató esta historia de dolor no muy diferente. También es particular porque las sobrevivientes de estas masacres fueron principalmente mujeres, niñas y niños. Esto porque el foco de los asesinatos fueron hombres y jóvenes que defendieron a sus familias, sus *rukas* y sus *lof*. Es por ello que gran parte de ellos fueron asesinados. Mis *ñañas* y los *pichikeche* huyeron a los bosques, caminaron largas distancias, se refugiaron en las montañas en donde pudieron para sobrevivir (Nahuelpan, 2012). Y aunque su lucha por su sobrevivencia y las de su *reyñma* fue tan valiente y firme como la de nuestros *lamgnen*, han sido poco recordadas en la historiografía en general. Eso hace que los gestos y actos de valor de nuestro pueblo, parece visibilizar y valorar más fácilmente a los hombres mauche que a nuestras *ñañas*. Estas memorias del despojo para la familia de la *ñaña* Fresia son las que permiten que el conocimiento histórico se transmita como una experiencia que forma parte de nuestras memorias colectivas mapuche. En esos relatos, tanto el padre de la *ñaña* Fresia como ella misma, pueden comprender el desgarró vital que experimentó su bisabuela desde la emotividad:

“Si de algún modo las memorias del yo nos constituyen en los efímeros sujetos que somos, esto se hace aún más perceptible en relación con la memoria en su intento de elaboración de experiencias pasadas, y muy especialmente de experiencias traumáticas” (Arfuch, 2013, p. 76).

Esas memorias del trauma producto de nuestro despojo habita en nuestras historias colectivas (Alvarado, 2015; Nahuelpan, 2013) y nos constituye en los desgarros (Guerra, 2014). Esta transmisión de saberes y ordenamiento simbólico en nuestro pueblo Mapuche ha sido primordialmente una tarea que nuestras *kushe zomo* y *füta wentru* hacen propias, dada su experiencia de vida y la sabiduría que sus años les permiten. Ese conocimiento proveniente de las memorias ancianas, es lo que Mirta también vivió en su propio proceso de aprendizaje como mujer Mapuche, una vez que retorna al *Wallmapu*. Lo expresaba del siguiente modo:

“Te empiezas a re-encontrar con el saludo, con los nombres que tienen los lugares, el espacio territorial, el lof. También empiezas a aprender sobre estas distinciones de formas de ordenar el mundo, que tienen que ver con las diferenciaciones de lo femenino y lo masculino. Estas diferenciaciones de cómo se les dice a los abuelos, como se les dice a los tíos, tías. Es decir, es todo un ordenamiento, de un acceder distinto al que uno tiene en la ciudad. Dado que la ciudad va en otra dirección, tiene otro tipo de educación que tiene otras características y tiene otros énfasis también” (Mirta, 50 años, Región de La Araucanía).

Cuando la *ñaña* Mirta habla de una educación ‘otra’ o en sus palabras ‘otro tipo de educación’, se refiere a que la forma en la cual se nos forma como che en un *lof*, es por medio de la oralidad, la que particularmente descansa en la palabra de nuestras ancianas y ancianos. Pero esa palabra, esas enseñanzas, se hacen por medio de algunas estrategias como son los *epew*, los *nütram*, los *ülkantun*. Se trata de transmitir las enseñanzas por

medio de nuestras memorias históricas, donde los animales, la naturaleza, los *ngn* y nuestros espíritus, esos de nuestras muertas y muertos, están para transmitirnos un mensaje. Así mismo, este tipo de formación es vivencial, es una escucha por medio de extensos relatos, los que en muchas ocasiones son realizados como monólogos por personas ancianas, a las cuales se les escucha con mucha atención. Es por eso que la *ñaña* percibió ese cambio, el que no sólo muestra relación con actoras y actores nuevos, como lo son las abuelas y abuelos, son también el ritmo, el contexto, la naturaleza, con sus propios tiempos. Entonces, el tiempo de la ciudad no es el tiempo de un *lof*, así como el tiempo de nuestros territorios no es el del Continente europeo (Paredes, 2017). Así lo experimentó la *ñaña* Mirta, quien en la *fiuta warria* no pudo acceder a estos saberes, ya que precisó vivir con su abuela y abuelo para que éstos en la interacción cotidiana le pudieran transmitir los conocimientos, las prácticas y las formas de nombrar el mundo. Estos saberes mapuche se adquieren a través de la oralidad (Millalén, 2006), como he indicado anteriormente aunque en la actualidad surgen formas nuevas, como la música, la poesía, entre otros. Pero precisa anclarse en la vivencia práctica de la comunidad y el contacto con la naturaleza y la tierra, como lo indica la *ñaña* María:

“¡Eh! recuerdo la vida en el campo como ¡una vida mapuche! Si bien la vida mapuche no se vive repitiendo todo el tiempo lo que uno es, sino que haciendo las cosas. Entonces, cuando chica yo me dedicaba a cuidar chanchos [cerdos] en el campo ¡eh! me hacía cargo de muchas cosas en la casa, cocinaba, ayudaba a mi mamá, trabajábamos en la huerta, participábamos en el Ngillatün, principalmente” (María, 32 años, Ciudad de Santiago).

La *ñaña* María vivió diversas experiencias, ya sea en la huerta, en el cuidado de los animales, en las ceremonias mapuche, etc. De ese modo aprendió a identificarse como

diferente, como mujer Mapuche a partir de ese repertorio y de esas trayectorias vitales. Acá es posible apreciar cómo el espacio doméstico, el espacio de la producción, es también un espacio de enseñanza del ser una mujer Mapuche. Es precisamente en este contexto donde la madre de la *ñaña* Mirta encuentra un espacio de un ‘nosotras’, aunque esos espacios no son excluyentes de otros. También en esta cita, se expone como el trabajo colaborativo y de subsistencia no es ajeno a nuestras *pichikeche*, dado que el aprendizaje es práctico, se aprende a cuidar cuando se hace, en este caso con los animales. Es así como aprende a ser parte y responsable cuando formamos parte de la subsistencia colectiva. Esto contrasta con los escritos realizados por cronistas españoles que llegaron a nuestro territorio mapuche, que expresaron prejuicios respecto a nuestro ‘desarrollo dudoso’ como cultura (Millalén, 2006). Nuestro desarrollo no se orienta necesariamente a la acumulación, sino a una coexistencia, a la subsistencia. Aunque ello se ha ido modificando, aún se encuentran estas prácticas en nuestro *Wallmapu*. Esta distinción de mirada se contrapone en ocasiones a este paradigma occidental que se construye a sí mismo como superior, que duda acerca de nuestra particular forma de construir conocimiento, acerca de nuestras instituciones, que es lo que nos sigue atormentando y lo hace también con otros pueblos (Said, 1990; Santos-Herceg, 2010). Es por ello que continuamos creando y recreando formas de resistir y afrontar estas minorizaciones desde nuestro *mapuche kimiün*. Entonces la *ñaña* Mirta nos muestra como por medio de la práctica de los cuidados, del trabajo de la tierra, se puede construir un ser mujer Mapuche que difiere de estos cánones que subestiman la vida cotidiana, los pequeños, y a la vez grandes gestos. Ésos de la subsistencia, éstos de una vida vivible en los márgenes del neoliberalismo.

8.1.1. El *pentukun*. ¿Quién es usted?

En estos sucesivos viajes de idas y venidas observé la vitalidad de nuestro *mapuche kimün*, el cual se expresó en su primer momento por el uso y la forma de utilizar la palabra. El primer saludo entre nosotras, fue por lo general un: ‘*mari mari ñaña*’ o un ‘*mari mari lamgnen*’. Este saludo fue seguido de una detallada presentación de quien soy yo, ¿por qué estudio la diáspora y el retorno al *Wallmapu* de nosotras, las mujeres Mapuche? ¿Qué hay en mi propia trayectoria de mujer *nampülkafe*? ¿Qué hay en mi trayectoria familiar de las mujeres Mapuche *nampülkafe*? ¿A qué familia pertenezco? ¿Cuál es mi *küpalme*? ¿Cuál es mi *tüwün*? ¿Por qué acudo a ellas, mis *ñañas*? ¿Qué resguardos haré de estas experiencias? ¿De sus vidas? ¿Dónde serán conocidas sus memorias?

Una vez que establecí este primer diálogo, entonces, las que decidieron ser actrices en este estudio, procedieron a presentarse desde su ser mapuche, desde sus posicionamientos particulares. Algunas hicieron un recorrido en formato de monólogo, por lo que mi intervención en este diálogo casi no existió. Ese monólogo en algunos casos alcanzó una duración entre dos y tres horas, a modo de ejemplo. Ese formato fue registrado en la época de la colonial y en las negociaciones políticas nuestras en el post reducción o despojo a manos del Estado chileno (Zavala, 2008). Allí nuestras *ñañas* rememoraron su infancia, juventud y adultez, hablaron de las enseñanzas y vivencias junto a sus padres, madres, abuelas, abuelos, hermanas, hermanos, su *reyñma*:

“Bueno *lamgnen* ¡*mari mari*! Eh! Inche [yo soy] Yolanda ANXX PAXX, eh! Mi lof, pertenezco al sector de PXX TXX, a la comunidad MXX AXX, que es TXXX SXX. Y ahí, está principalmente toda mi eh!, mi familia [su teléfono móvil suena]. Bueno, como le estaba contando, que vivo

¡ósea! Casi toda, mayormente, mi familia vive en la comunidad MXX AXX. De ahí, hemos crecido, y las raíces de mis abuelos de ese lugar” (Yolanda, 38 años, Región del BíoBío).

La ñaña Yolanda cuando se presenta da cuenta de dos elementos. Por una parte, de su Az *¡inche!* ‘yo soy’, vinculado a su *reyñma*. Por otra parte, identifica el *lof* al que pertenece. El significado del nombre de cada *lof*, cuenta una historia. Esa historia, esas características definen nuestro Az, nuestra corporalidad que se ata y expresa en esa historia, esa memoria colectiva. Por ejemplo, mi *lof* se llama ‘Tralcapulli’ nuestra gente me ha expresado que significa ‘espíritu de lucha’, ‘tierra de armas’, ‘tierra de lucha’. Es un concepto y como tal, sus significados varían, aunque todos aluden a la resistencia acontecida en momentos de la guerra en la conquista española y luego para frenar la represión del Estado chileno. El otro elemento relevante para conformar este Az, que es la forma particular que ella corporaliza, es el *küpalme*, las cualidades, cargos y trayectorias de su *reyñma*. Por eso la ñaña Yolanda habla de su familia y de la permanencia de la misma en su *lof*, de al menos tres generaciones. En ese recorrido histórico del *küpalme*, que es el que se hace cuando una persona muere y se le despide en un *lof*, es lo que esa persona, esos padres, esos abuelos, abuelas, han hecho por el *lof*, cómo se han comportado, su buen comportamiento, respecto a los principios que nos rigen como mapuche, las normas del Az *Mapu*. En esta misma lógica se presentó también, la ñaña Carolina:

“Yo soy mapuche, indígena neta, mis papás, los dos eran mapuche. Mi papá era GUXX CUXX, y mi mamá era mapuche neta. Igual aquí, toda una vida entrando en la religión mapuche, que es el trawün, en mapudungun se le dice trawün, y en castellano se le dice junta. Y ahora igual sigo participando en el trawün ¡gracias a Dios!” (Carolina, 48 años, Región de Los Ríos).

La ñaña Carolina se identifica como una mujer Mapuche, y para ello no sólo nombra a su padre y madre, sino que lo afirma en esta expresión que en varios *lof* podemos escuchar ‘mapuche neta’, ‘indígena neta’ como ella menciona. Es decir, ambos padres son mapuche. Se trata de una forma de compensación frente a los diversos procesos de mestizaje, pero también de menosprecio de nuestras ‘mapuchidades’ por parte de las personas occidentales. Estas expresiones buscan también afirmar ese lugar de la ‘pureza’ esa que también se transforma, se tensiona y conflictúa en los intercambios de la *fūta warria*. Dicha afirmación se ancla como resistencia, aunque también tiene otra cara. En estas experiencias múltiples, esta afirmación no es la única forma de definirse mapuche. Esa pureza de raza es la que la ñaña Huenchullán (2015) discute como conflictiva tanto en nuestra relación con las personas occidentales, como también al interior de nuestro pueblo. La ñaña también agrega un elemento más a su identificación como mujer Mapuche, que es su religiosidad mapuche, por lo que describe una creencia y su práctica, que es la participación en el *ngillatün*, o como en su zona se le llama ‘*trawün*’. Menciona a Dios, pero no se trata del Dios occidental, se trata de nuestra apropiación en época colonial. Fue un acto de resistencia, aunque también colonizó nuestras creencias (Quilaqueo, 2015). La ñaña Rayen también agrega un contenido histórico a su presentación:

“Yo soy de la comunidad FXXX ÑXXX, del sector que se llama BXX CXXX, de NXXX IXXXI, de la comuna de XXX XXX. Y nosotros tenemos, tengo dos tuwün y küpalme, uno que viene de EXXX RXXX, de donde está mi familia CXXX. Y otro por otro lado, que, que nosotros nos fuimos a las tierras de mi abuelo que era cacique o longko, que era FXXX ÑXXX. Y nosotros fuimos dos, dos familias de mi papá fueron a resguardar, mi papá y su hermano menor jeh! los dos menores fueron como a resguardar las tierras que estaban ahí en el, en, en el sector de XXX XXX. Nosotros vivimos en el XXX XXX que también como hay mucho, mucho de historia en el

tema del, del, de la, eh, de la guerra con los españoles. También el, el tema de los, de ¡eh! hay una misión también, o sea que nosotros tenemos como la, yo digo siempre que, que mi socialización o mi niñez fue mucho de, de historias que vienen de, de, de mucho contacto ¡ no sé si sea bueno o malo!. Pero también de guerra ¡eh! el, ¡eh! ese, ese es como parte de mi vivencia, de mi historia ¡poh!” (Rayen, 38 años, Región de La Araucanía).

La *ñaña* Rayen da cuenta de los elementos que configuran su *Az*, y como expliqué anteriormente respecto al concepto y significado de mi *lof*, ella ejemplifica un caso similar en su propia memoria territorial y familiar. Esta historicidad de su territorio, de su *küpalme* y su *tüwün* grafican las resistencias frente a la invasión española, y cómo ello formó parte de su socialización, que la caracteriza a ella en su forma particular de posicionarse como mujer Mapuche. Habla a la vez de dos territorios, el de su padre y el de su madre, ambos tienen elementos e historias de resistencia que son particulares. Y por eso precisa conocer de ambos lados. En nuestra socialización la memoria histórica, la memoria colectiva es fundamental. Algunas formas de acceder a ellas son por medio de los *epew*, los *nütram*, las historias orales.

Ese formato de presentación, el *pentukiin*, es un recorrido acerca de la memoria histórica de una familia y grafica la experiencia de nuestro pueblo. Gran parte de mis *ñañas* actoras de este estudio, se anclan en estos posicionamientos para desde allí forjar sus resistencias. Entonces, aunque estas puedan significar construcciones utópicas, son nuestros soportes, son nuestras piedras angulares en este caminar entre despojos y colonialismo. Ahora bien, esta modalidad de presentación ha sido traspasada generacionalmente, y ya ha sido observada por diversas investigadoras e investigadoras de archivos y en investigaciones

aplicadas, entonces ya conocidas, en este espacio del *pentukiin*, podemos avanzar y conocernos más, podemos dialogar.

8.1.2. El principio del *reymagñen*

El *reymagñen* es uno de los principios mapuche. Se trata de un principio de hermandad. Es decir, se nos enseña que cuando nos encontremos con otra persona mapuche, debemos considerarla una *ñaña* o un *lamgnen*. Esta se expresa en prácticas de apoyo mutuo, de respeto y cariño. Se puede rastrear también en nuestras ceremonias como el *ngillatiin*, el *eluwün* o el *mafün*. Es un principio de circularidad. Es una continua reiteración. Así perdura en el tiempo, y con él nuestra fuerza.

Diversos protocolos o convenciones para el establecimiento de relaciones sociales acompañaron nuestras conversaciones. Maneras de presentarnos, actos y palabras de hermandad. Algunas lo recalcaron abiertamente: ‘si usted no hubiese sido una *lamgnen* [hermana mapuche], yo no la hubiese ayudado con su investigación’, o un ‘yo ya no estoy participando de investigaciones de este tipo’, ‘Ya hace tiempo que no estoy dando entrevistas’, ‘Estoy cansada de como la academia se apropia de nuestros saberes’. Comprensible y respetable. Pero también un ‘entre *lamgnen*, *ñañas* [hermanas] tenemos que ayudarnos’. Al respecto la *ñaña* Mirta me dijo:

“Le dije a mi marido, ella es mapuche. Somos pocas las mujeres Mapuche que hemos logrado estudios ¡Yo voy! Tenemos que ayudarnos. Damos entrevistas a los winka, a los ‘gringos’ [expresión con la que se denomina a los extranjeros, principalmente estadounidenses, pero también se refiere a los europeos] ¿Cómo no vamos a ser solidarios con nuestra gente?” (Mirta, 50 años, Región de La Araucanía. Cuaderno de campo, 17 de noviembre de 2017).

Otra expresión del *reymagñen* fue cuando me estaba despidiendo de una de mis *ñañas* actoras, cuando llega el hijo de una *machi* que se encontraba organizando un *ngillatiin*, donde ella sería invitada:

Rayen: “Mire, le presento a una lamgnen, ella es mapuche también, está estudiando en España y vino a entrevistarme”

Chachay: “Es un orgullo para nuestra raza que usted nos esté representando por allá”
(Cuaderno de campo, 18 de noviembre de 2017).

Después de esta conversación, el *chachay* me invitó al *ngillatiin*. En esta conversación mi *ñaña* apela al sentido del *reymagñen*, porque me presenta como su hermana. Por eso el *chachay* me trata del mismo modo. Así mi formación académica le enorgullece, porque somos del mismo pueblo. Esto se trata de vivir en los principios mapuche de la comunidad práctica. Esos que aprendió mi *ñaña* Mirta cuando retornó con su *reyñma* al *Wallmapu*:

“Vivir en comunidad significa que se empieza a compartir, a resignificar este encuentro que se genera en este espacio comunitario, que tiene que ver con la ritualidad. Por ejemplo participar de la ritualidad, participar del ngillatiin, de un machitiin, donde se abre todo un lenguaje que estando fuera de la comunidad, no puedes acceder. Por eso adquiere absoluta importancia ser parte de la vivencia” (Mirta, 50 años, Región de La Araucanía).

La *ñaña* Mirta en su retorno al *Wallmapu* observa cómo los códigos, el lenguaje como ella dice, la participación en las ceremonias precisa un conocimiento particular que debe ser puesto en práctica para que adquiera sentido. También en esta lógica, fui apreciando otra de las prácticas que formó parte de nuestros protocolos o convenciones sociales mapuche en el marco de esta investigación. Es el *mizawiin*, el compartir alimentos, el cual podemos comprender dentro de nuestra lógica mapuche más allá de la comida propiamente tal. Se

trata de intenciones y vínculos. Comer juntas tiene relación con la expresión de cariño, ese cariño que conocemos en nuestros espacios ceremoniales, en el *ngillatiin*, el *eluwün*, en los *mafün*, cuando nos visitamos en nuestros *lof*, o en la ciudad, y llevamos lo mejor que tenemos para esa persona y familia, o cuando recibimos a nuestra gente en nuestra casa, y buscamos lo mejor que tenemos para ofrecer. Aunque no dejé de sorprenderme cuando una de mis *ñañas*, junto a su esposo, me propusieron en el día de mi visita compartir con ellos un asado. Confieso que el asado no lo acepté, pero no fue por desconocer que el cariño entre nosotras no se rechaza. La razón fue ser consciente de que un cordero menos para mi *ñaña* y su *reyñma*, significa perder la posibilidad de recibir algún ingreso económico que es para su subsistencia. Las condiciones materiales de precarización de muchas de mis *ñañas* me hace ver que las injusticias nos persiguen, porque para nuestra gente aún no hay justicia.

Otra de las prácticas de nuestros encuentros fue entregarme un presente, un cariño para mi despedida. En algunas ocasiones fueron flores, en otras hierbas medicinales, frutas o verduras. Todo cultivado en sus propios huertos de la ciudad o de los *lof*. Así también, me regalaron tejidos hechos por ellas o bien elaboraciones artesanales. En una ocasión, en la ciudad recibí CD de música mapuche de artistas conocidas por las personas con las que me entrevisté. Menciono casi con detalle, porque cada una de ellas trató mi visita de investigación como si fuese una visita de alguien familiar. Eso forma parte de nuestras enseñanzas. Me trataron como a alguien de su *reyñma*.

Afortunadamente mi *chuchu*, mi *laku*, mi *ñuke* y mis tías, me enseñaron que cuando nos visitamos con otras *ñañas* y sus familias, no podemos ir con ‘las manos vacías’. Es muy probable que nos reciban, que nos compartan sus alimentos. Por eso, aun en el marco de una investigación occidental, no me olvidé de ello. Quiero hacerlo presente, porque creo

que las investigaciones en contexto mapuche, precisan considerar estos aspectos de reciprocidad. Pero no debe confundirse con paternalismos o comprar la participación en las investigaciones. A la vez, las formas de acercamiento y relación requieren mirarse críticamente, a fin de romper con este paradigma colonial instalado en las investigaciones etnográficas (Martínez, 2018). También porque nuestro *mapuche kimün* resiste, y reconocerlo forma parte de un acto de descolonización.

8.1.3. Entre pérdidas y reivindicaciones mapuche

Las políticas sociales integracionistas y monoculturales, el racismo, la influencia de las iglesias en nuestros *lof*, han ido transformando, y en algunos casos han generado la pérdida de prácticas, ceremonias y nuestro *mapudungun*:

“En mi lof es bastante poco lo que se considera el mapuche rakidum [pensamiento mapuche en cuanto a forma de vivir de acuerdo a normas y reglas propias]. Hasta el momento sólo queda como práctica el ngillatün. Ahora, hace poco, por el tema de hacer wetri pantü o wiñol tripantü. También se practica el eluwun. Y que se ha ido perdiendo” (María, 32 años, Ciudad de Santiago).

Una de las pocas ceremonias nuestras, como el *ngillatün*, según relata la *ñaña* María, se han ido conservando. El *wetri pantü* o *wiñol tripantü* se ha revitalizado. Una de las razones obedece a que en las políticas educacionales y en otras de desarrollo socioterritorial se ha incentivado. Es lo que se comprende como el Desarrollo con Identidad. Aunque la otra cara de estas prácticas Estatales o de Gobiernos Locales, en muchas ocasiones queda como una acción de orden multiculturalista, sin una posición política crítica del reconocimiento constitucional como pueblo (Richards, 2016). Nuestra gente en Santiago realiza intencionalmente sus ceremonias mapuche para enseñar a sus *pichikeche* sobre lo nuestro,

para evitar que la pérdida sea mayor (Abarca, 2002). Aunque en nuestros *lof* esa lucha a ratos se presenta difícil, así lo ve la ñaña Fernanda al interior de su familia:

“O sea de costumbres yo creo que poco queda poh! [ríe]. ¡O sea! como yo le comentaba que a uno cuando yo era chica, nunca me dijeron ‘tú eres mapuche, tú tienes que conservar tus, tus costumbres, las comidas’ ¡nunca! Por eso yo la otra vez le comentaba que a uno no le enseñan esas cosas de chica. Al menos a mí no, nadie me dijo, ni siquiera a uno le hablaban el mapuzungun, sino que puro castellano, a uno le dijeron puro castellano. Mi papá, mi mamá, puro castellano. Entre ellos conversaban el mapuzungun, llegaba la gente, todo en mapuzungun, pero pa’[para] dirigirse a mí, por ejemplo, ‘anda a buscar leña’ ‘anda a buscar agua’, pero nunca me dijeron” (Fernanda, 63 años, Pichi Trawün Región de Los Ríos).

La ñaña Fernanda observó cómo su madre y padre hablaban en *mapudungun* sólo entre ellas, y cuando llegaban otras personas de visita. Parece que el uso del *mapudungun* quedó sólo entre las personas mayores. Esto fue aún más adverso en los territorios donde el ejército Español, y luego el Chileno en la ocupación de nuestro territorio llegó más tempranamente (Llanquileo, 2011). La ñaña Fernanda observa que su madre y padre, al dirigirse a ella de niña lo hacían sólo en castellano. Esto porque nuestra lengua ha sido menospreciada por las escuelas (Abarca, 2002; Szulc, 2008), allí los castigos fueron frecuentes por hablar y vestirse como mapuche (Quidel, 2015; Quilaqueo et al., 2016). Similar situación ocurre con las prácticas y otros saberes, los cuales no fueron socializados de forma verbal en la familia de la ñaña Fernanda. Eso ella lo vive como una pérdida. Pero también hay que tener en consideración que el aprendizaje mapuche se da en la misma vivencia cotidiana, en la práctica, en el ir haciendo.

Ahora bien, varias de las actoras del estudio son hablantes de *mapudungun*. Pero como les advertí antes de iniciar la entrevista, que yo no soy hablante activa, sumado el hecho de que no contaba con suficientes recursos para pagar por las traducciones de las entrevistas. Acordamos hablar en castellano. Reconozco el daño de mi acción, porque privar a una persona hablante de enunciar sus vivencias, emociones y memoria desde una lengua ajena, que ha sido impuesta de forma violenta e integracionista, me hace una cómplice del colonialismo. Es por ello que mi deber es aprender el *mapudungun*, algo de ello lo he hecho con mi madre y familia, y algunos cursos con mis *lamgnen*. Pero está claro que no ha sido suficiente. Esto también lo observó de forma crítica mi *ñaña* María:

“Pienso que más, más hace que se debilite nuestro kimün, y que además se vaya como, si ya se ha folklorizado tanto ¡eh! hay tanto sincretismo religioso, cultural, pienso que eso sería más negativo, todavía, para nosotros. Porque son muy pocas cosas las que todavía se practican desde los ancestros. ¡Eh! como algo tan simple como ahora ‘estamos hablando en winkadungün [lengua de blancos]’. Antiguamente, dos ñañas que se encuentran, solo estarían hablando mapudungün, y eso es una cosa ejemplificadora” (María, 32 años, Ciudad de Santiago).

Las pérdidas de nuestro *rakiduum* y de nuestras prácticas forman parte de nuestra experiencia actual, como lo han evidenciado nuestras *ñañas*. Afloran las reivindicaciones, a veces en los espacios que el mismo Estado abre, aún en una lógica multiculturalista:

“Se ha ido soltando un poco más, se está como abriendo más, por ejemplo, al tema de conversación, todos, yo creo que todas, yo participaba en varias organizaciones y la verdad es que uno iba conociendo distinta gente y distintas experiencias, y ahí uno escucha que dicen “no, si la gente ahora está más comunicativa, hay más ayuda incluso del gobierno para las comunidades, para agrupaciones”, por ejemplo, yo estoy en INDAP [Instituto de Desarrollo

Agropecuario], pertenezco al PDTI [Programas de Desarrollo Territorial Indígena] y es súper bueno, ha sido como experiencia para mí al menos, que yo he venido igual de Santiago, hace cuatro años que llegué acá, me ha servido un montón” (Clementina, 45 años, Región de Los Ríos).

Para la ñaña Clementina en su retorno, el participar de organizaciones mapuche le ha posibilitado aprender acerca de su pueblo. Así también la mejora en sus condiciones materiales de vida por medio de los proyectos de desarrollo socioproductivo. Aunque se trata de un paradigma de desarrollo neoliberal, pero es también, por ahora, una oportunidad dentro del proceso de retorno. Apropiarse de las herramientas del Estado opresor también implica resistir, ya que se trata de sobrevivencias (Scott, 2007 [1990]). El retorno y el desempeño de su trabajo profesional, le ha posibilitado también a la ñaña Berta aprender de nuestros saberes e igualmente revitalizarlos con su propia familia. La que muestra que esos saberes existen, pero se han adormecido en el silencio:

“Un día le estaba conversando de eso... yo les cuento todo lo que pasa acá. Entonces, yo le dije ‘papá, pero ¿cómo le decían a la abuela?’. Y con mi papá y mi mamá me pasa algo súper especial, que ellos al principio nunca saben nada, no se acuerdan, que para qué acordarse, después de dos horas, parece que les brota la memoria. Entonces yo les dije ‘¿cómo le decían a la abuela?’ ‘partera poh’. Ya después ‘ya, pero cómo le iban a decir partera, si tiene un nombre, partera no es una palabra mapuche’ [asombro] ‘püñeñelchefe, parece’ [ríe] me dice mi papá. Y así uno igual va... como tratando de que ellos sanen algunas cosas y yo contándole lo valioso que es eso y... ha sido... un retorno para mí ¡eh! súper sanador, porque era lo que yo quería hacer poh! como todo el conocimiento que adquirí poder compartirlo con mi gente, que sirva de algo, que le sirva a alguien” (Berta, 40 años, Región del Bío-bío).

De esta manera la *ñaña* Berta aprendió y tuvo ocasión de practicar sus saberes mapuche en los contextos laborales en los cuales se desenvuelve con otras personas Mapuche. Y esos saberes y prácticas los comparte con su *ñuke* y su *chaw*. En ese intercambio, aquellos saberes que parecen olvidados o perdidos, afloran, puesto que ahora en este nuevo escenario, parecen adquirir un valor que les fue negado. Esta negación acontece porque España instala tempranamente en nuestros territorios “el régimen colonial moderno”, porque fue la potencia económica, política y militar más poderosa del continente europeo y su dominio alcanzó hasta el Vaticano (Bagú, 2003, p. 18-19). Pero en contraparte están las “expresiones de la modernidad indígena” porque esta forma de auto identificación y autodeterminación “significa una retoma de la historia propia, una descolonización de los imaginarios y de las formas de representación” (Rivera, 2010, p. 54). La apropiación de saberes y prácticas es una de las estrategias de resistencia anticolonial, ya que busca afrontar esos cimientos ideológicos coloniales del binomio superioridad blanca versus inferioridad india, como nos denominaron en la empresa colonial (Salas y Marileo, 2011; Tapia, 2018; Zapata, 2017). Entonces la acción de la *ñaña* Berta dice relación con su identificación como mujer Mapuche, pero en un contexto que le demanda una lucha por afrontar las tensiones epistemológicas e identitarias mapuche y occidental (Quilaqueo et al., 2016). Se afronta la pérdida y se construyen reivindicaciones.

8.2. *¿Chumñelu mapuche ñgn?*

¿Chumñelu mapuche ñgn? ¿Qué significa ser mapuche? Existen diversas formas de ser mapuche. Depende el nombramiento, el habla del *mapudungun* y la relación con los espacios físicos e inmateriales. Tiene relación con el territorio y su historicidad. Así mismo, la propia trayectoria familiar y las cualidades de nuestras familias, nuestro *küpal*, y la

historia de nuestros *lof*. Todos estos elementos configuran una forma particular de ser, lo cual llamamos el *Az*. Este *Az* remite a historia, pero también a expresión. Es por eso que algunos *chachay* que tuve ocasión de conocer, dicen: ‘su *Az* es duro, es triste o es alegre’. Dicen que con ver el rostro de la persona y la forma que tiene de habitar los espacios, eso da cuenta de su *Az*. Eso habla de lo que le tocó vivir a su gente, habla de cómo es su familia, su *küpan*, pero también de lo que en su territorio se ha vivido, su *tüwün*. Para poder saber quiénes somos, necesitamos vivirlo en la experiencia y aprenderlo por medio de la oralidad. Y luego crear y recrear estas identificaciones con el ser mujer Mapuche:

“Yo siempre supe que era mapuche ¡siempre! no solamente yo, sino que mi familia, sabíamos que éramos diferentes ¿ya? sabíamos que era mapuche y había una diferencia sustancial con lo que es el, el, el winka, y, y la diferencia la podíamos notar ¡eh! siempre por las tradiciones que uno lleva, porque se hablaba de ngillatiün, se hablaba de palin, se hablaba de la joya, de la vestimenta, mi mamá hacía telar allá en Santiago, mi papá era ñlkalntufe” (Graciela, 43 años, *pichi trawün* mujeres profesionales, Región de La Araucanía).

La *ñaña* Graciela aprendió junto a su familia que sus tradiciones, su habla y sus conocimientos le diferencian de las personas *winka*. Ese aprendizaje le fue enseñado en la oralidad. Pero también en lo que ella observó cotidianamente por medio del tejido a telar que su madre hacía. También por los cantos que transmiten saberes, historias de su familia y de nuestro pueblo por quienes como su padre, son *ñlkantiufe*. Tener consciencia acerca de lo que la define como una persona mapuche y lo que la diferencia de otras, forma parte de los procesos de conformación de la identidad mapuche (Abarca, 2002).

Por otro lado, los elementos de la naturaleza que son sagrados para las personas Mapuche de la zona del mar, llamados *lafkenche*, no son los mismos que para una persona *pewenche*,

la cual tiene como su árbol sagrado a la araucaria, árbol que sólo habita en las zonas montañosas. De allí que nuestra identidad se configura con el espacio territorial (Castro, 2014). Es así que los conceptos, la forma de pronunciar y los significados del *mapudungun* varían de acuerdo al contexto, los sonidos de la naturaleza y su diversidad animal y de aves (Castro, 2014). Se trata de una estrecha relación de nosotras con la naturaleza y sus cualidades. Coexistimos en ella y con ella, así como lo hacen nuestros espíritus. Esa comprensión no se alcanza de forma sencilla. Se requiere tener presente una serie de preguntas y experiencias. Las personas Mapuche, como lo expresa la ñaña investigadora Margarita Canio:

“¿Qué significa ser mapuche?’ por un lado ‘¿Chumñelu mapuche ñgn? ¿chumñelu mapuche Pewenche, Wenteché pigñen?’. ¿Nos llamamos de tal manera, mapuche Pewenche, Wenteché! ¿Qué significa eso? entender ahí ¿por qué se hace rogativa mirando al sol? ‘An kintü, antilekichu chumlelu kintü’ ¿por qué se hace eso? Entonces, esas cosas yo creo que es importante entenderlas. Primero entenderlas, comprenderlas. Y luego ya, entrar como analizar eso” (Entrevista, abril de 2018).

La ñaña Margarita explica el complejo proceso para comprender el cómo las personas nos definimos como mapuche, qué es lo que configura nuestras identificaciones. En este caso ella lo ejemplifica de acuerdo al territorio al que las personas pertenecemos, ya sea *pewenche*, *wenteché*, o como es el caso de la ñaña Yolanda, lo que define su ser *lafkenche*:

“Aquí nosotros somos lafkenche [identidad territorial del mar, gente del mar], y mis papás, todos mis tíos, a nosotros nos criaron con el puro mar. Mi mamá, ella nunca salió a trabajar, siempre vivió acá, y ella siempre vivió del mar, nos crió a todos nosotros eh! Con todos los productos que daba el mar. Mi papá igual. Así que, nos alimentaban y nos vestían con lo poco y

na' [nada] que ellos tenían, porque la mayoría, era alimentación lo que se buscaba, porque ellos, mi papá salían a comerciar con lo que salían antes, con el cochayuyo [alga marina]"

(Yolanda, 38 años, Región del Bío-bío).

La ñaña Yolanda da cuenta de cómo su experiencia como mujer Mapuche se forja en el territorio del mar. De allí que ella se define *lafkenche*, una persona que pertenece al mar. Esa pertenencia e interacción tiene relación con las ceremonias propias mapuche que se realizan en función del mar, en ese espacio reside su fuerza, el *ñgn* que cuida ese espacio, al que hay que pedir permiso para entrar si no se pertenece al mismo. Nos enseñan que esos espacios tienen cuidadores, y si nos desconocen, entonces podemos enfermar, ya que estamos cometiendo una transgresión. Es lo mismo que puede ocurrirle a una *lafkenche* si visita nuestras montañas en nuestras zonas *pewenche*. La ñaña Yolanda también relata la base de su alimentación, que se centra en productos del mar. Así mismo, esos productos favorecen los intercambios materiales, comerciales entre personas *lafkenche* y las que pertenecen a los territorios donde no hay mar. Ese vínculo va más allá de sólo un intercambio material. Tiene que ver con intercambio de memorias y de principios del *reyñmagnen*.

Mi abuela y abuelo que habitaron las montañas, esperaban a sus *lamgnen* que venían desde el mar, *lafkenche*, para hospedarlas en su casa e intercambiar sus productos marinos por nuestras gallinas, papas [patatas], semillas u otros. Largas horas de conversación se daban en esas noches. Mientras se daban estas conversaciones, mi abuela peinaba mi cabello. Tomábamos mate [bebida caliente a base de hierba, la que es tradicional de la zona sur de Chile, Argentina, Paraguay, Brasil, entre otros] y comíamos escuchando atentas estas historias. Mi abuela y abuelo relataban las historias. Las que más recuerdo son esas de

lucha y resistencia. ‘Salían del mar’, esos espíritus para ayudar en las batallas, nos decían las personas *lafkenche*. Mi abuela y abuelo les contaban de nuestros altos e imponentes cerros [montañas]. Allí, decían, están nuestras antepasadas y antepasados, salían para ayudarnos en tiempos de guerra. ‘Se convertían en gente’, decía mi abuelo. Desde nuestro campo se ve ese cerro, se llama cerro ‘Pitrén’. ¡Cómo nos alegrábamos mutuamente de esas fuerzas! ¡De esas resistencias! Sonrisas y expresiones de admiración mutua cerraban la velada. Al día siguiente: ¡Será hasta el próximo año! ¡*Feley!*, decían al despedirse.

Entonces “es necesario retomar el paradigma epistemológico indígena, una epistemología en la que los seres animados e inanimados son sujetos, tan sujetos como los humanos” (Rivera, 2018, p. 90) ¿*Chumñelu mapuche ñgn?* Para continuar preguntándonos.

8.2.1. Nuestras instituciones y nuestros saberes

El despojo que ha vivido nuestro pueblo ha impactado en la transmisión de saberes, así como el funcionamiento y valoración de nuestras instituciones como la salud, la educación, la justicia propias. En estas prácticas discursivas del despojo, el Estado Chileno también nos despojó de nuestras instituciones para integrarnos a los saberes y formas occidentales (Alarcón y Nahuelcheo, 2008). Es por eso que la diáspora para algunas *ñañas* y sus familias significó el desarraigo de su memoria mapuche (Huenchunir, 2015). De allí que en su retorno al *Wallmapu*, la *ñaña* Mirta valora el rol de la abuela y el abuelo:

“Tiene que ver con que ese tipo de educación privilegia una historia que no es la nuestra, digamos. Entonces cuando vas de vuelta a tu lof, te vas re-encontrando con esa experiencia, con esa memoria. Porque yo viví esa experiencia con mis abuelos, de vuelta a mi comunidad, donde escuchaba a mis abuelos en los relatos de lo que vivieron. Los atardeceres, los anocheceres, estos relatos de invierno, que eran toda una novedad, porque eso no se veía, no se ve en el

mundo. Nos guste o no, nuestros papas no fueron, en ese sentido, el enroque, o la ¿cómo se puede decir? El puente. Porque estaban demasiado pendientes de lo propio de la ciudad y de su objetivo” (Mirta, 50 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Mirta expresa cómo impactó en su proceso de identificación y en la transmisión de nuestra memoria colectiva, su retorno al *Wallmapu*, en donde el contacto cotidiano con sus abuelos, le permitió atesorar en su memoria esos momentos afectivos, esa transmisión oral de las vivencias socio familiares. Ella también observa que su madre o padre no hicieron ese trabajo de transmisión de saberes mapuche, puesto que al no estar en “un lugar propio” se les presentó la dificultad de “enfrentarse a las imposiciones ajenas” (Juliano, 2017, p. 111). Aunque estas memorias, están también en la *füta warria*:

“Yo no entendía cuál era la diferencia entre cacique y longko, mi mamá me explicaba que los longkos los elegía la comunidad y los caciques eran impuestos por los españoles. Entonces ella se sentía superior a mi papá [ríe] porque mi papá ¡eh! digamos, en el fondo, tenía un cargo, mi abuelo, que era cacique, que no tenía el mismo valor cultural que el longko ¿ya? Entonces ella estaba orgullosa de su papá que era longko” (Graciela, 43 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Graciela buscó la manera de hablar con su madre sobre estas memorias mapuche. En ese diálogo reivindicó con su madre ese conocimiento. Estas memorias conforman reivindicaciones en la *füta warria* (Antileo y Alvarado, 2018). Esto porque no sólo la oralidad es la forma de producción de nuestro *mapuche kimiün*, también lo es la observación. Así lo aprendió la ñaña Fernanda en relación lo que observó en sus animales:

“¡A morder el maqui y a comer todo eso seco! ¡Yo quedé pero así! [gestos de asombro]. Y me quedé sentada, ‘esto es algo, algo va a pasar’. Porque antiguamente los antiguos decían que hay que observar y si usted observa bien, va a saber y de ahí usted acumula cosas para que ese,

a futuro no esté pasando por malas, por malas, vivir mal, hay que acumular. Y ahí pensé ‘esto algo me está avisando’ ¡Claro, eran las sequías grandes!’ (Fernanda, 63 años, Pichi Trawiün, Región de Los Ríos).

Estas enseñanzas también las recibió la ñaña Elizabeth por parte de su abuelo:

“Yo escuchaba harto cuando mi abuelo decía ‘la quila floreció, algo viene’, no sé, de hambruna, porque la quila no florece todos los años como cualquier mata [planta] de rosas. Entonces ‘este año va a haber hambruna, este otro año, o este año viene así, este año acá’” (Elizabeth, 45 años, Pichi Trawiün, Región de Los Ríos).

Estos conocimientos y observaciones de la naturaleza le permiten a las ñañas Fernanda y Elizabeth, orientar sus acciones y organizar sus vidas de acuerdo a lo que la naturaleza está señalando. Por eso cuando la ñaña Francisca observa a sus animales, se instruye a sí misma ‘hay que acumular’. No sólo se trata de creencias, sino que también de prácticas. Esas prácticas y saberes son los que la ñaña Berta desde su quehacer profesional y como mujer Mapuche, se ha propuesto revitalizar en su retorno al *Wallmapu* con otras ñañas:

“Entonces yo le decía ‘a dónde se ha visto que el Estado le ande organizando estas cosas a los mapuche’ le dije ‘lo único que falta que vengan a organizarnos mapuche, o sea, un nguillatun’. Y al año siguiente ellas se motivaron, gracias a otras lamuenes que vinieron a hacer esta motivación y empezaron con el trafkintu y ahí se abrió como otra ventana, porque muchas tienen mucho conocimiento acerca de la semilla, de la alimentación, de lo que se comía antes. Entonces, pa’ [para] mí ha sido súper fascinante cómo a través de esas cosas uno puede trabajar lineamientos de la política pa’ [para] que podamos vivir mejor, pero con lo que aquí hay. Entonces yo le decía ‘nosotros no podemos andar trabajando, hablando de alimentación saludable’ yo le decía a mis compañeras del CESFAM [Centro de Salud Familiar] ‘si no nos

preocupamos de que la gente recupere la huerta, la verdadera huerta que ni siquiera se llamaba huerta’’ (Berta, 40 años, Región del Bío-bío).

En su acción política de descolonización, la *ñaña* Berta interpela a nuestras *ñañas*, haciéndoles ver que desde el Estado no se puede pretender una revitalización de saberes mapuche. Esto no es casual, ya que el colonialismo se expresa en las relaciones de dependencia que ha creado para dar continuidad al dominio sobre ciertas personas, naciones y pueblos (Zapata, 2017). La *ñaña* Berta también incentiva a otras *ñañas* hacia la auto organización en cuanto a la puesta en práctica del *trafkintü*, por ejemplo. Esa práctica implica el intercambio de semillas, pero también implica un acto de interconexión entre territorios. Una vez que se hace *trafkintü*, me dijo un *chachay longko*, siempre seremos parte una de la otra. ¡Ahora somos *trafkintü*!, me dijo. Esa práctica, observa la *ñaña* Berta es una esperanza para nosotras, es un acto de reivindicación que confronta las políticas monoculturales. Así mismo, observa que el avance en materia de salud preventiva o promocional, precisa ser localizada, situada y encarnada desde lo mapuche. Por eso la relevancia de la huerta, la cual permitirá recuperar la alimentación saludable que se ha ido reemplazando por alimentos procesados o intervenidos químicamente. La huerta es expresión de un tipo de desarrollo de subsistencia que se aleja del paradigma del desarrollo occidental vinculado al “crecimiento progresista y universal” que reproduce “lo patriarcal” (Shiva, 2006, p. 37 en Tapia, 2018, p. 184). La huerta es también un espacio de encuentro entre *ñañas*, un ‘nosotras’ y de saberes viejos, que viajan transgeneracionalmente.

8.2.2. Nuestro *feventiin*

El *feventiin* es nuestra espiritualidad. Se trata de nuestras creencias en los *ngen* y en el *newen*, la fuerza que proviene de la naturaleza y de espíritus protectores a los cuales precisamos respetar para mantener el equilibrio con las otras fuerzas, representadas por el *kalku* o el mal (Llanquileo, 2011). Para seguir nuestro *feventiin*, necesitamos aprender el *yam*/respeto y escuchar los *gülam*/consejos (Llanquileo, 2011, p. 33). Esto se aplica en el seno de nuestra *reyñma*, pero también en nuestras ceremonias o cuando visitamos otros *lof*.

La creencia en *Ngenechen* o *Elchen* en momentos de dolor, de desesperanza fue el soporte de la ñaña Marcelina en la *fiuta warria*. Esto porque cuando su hijo, siendo pequeño estuvo a punto de morir, y el médico le dijo que no había más opciones que rezar:

“Mi hijo se enfermó [intensidad en la afirmación], de la piernecita ¡a los diecinueve días!, le dio una enfermedad que se llama, se llama el ¿cómo es que se llama esa enfermedad?, y los doctores [intensidad en la afirmación], y todos, se preocuparon mucho [acentúa en la última palabra], ¿sabe?, y ahí ¡sí, que yo sufrí!, y mi papá me ayudó, porque yo le rogaba a Dios, que mi papá estaba allá, al lado del Ngenechen, y que me ayudara con mi hijo, porque yo lloraba día y noche [se emociona]” (Marcelina, 66 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Marcelina, aún en la distancia se conecta con la espiritualidad de su pueblo, la de su *ñuke* y su *chaw*. Su *feventiin* fue su esperanza, su *newen*. Esas creencias religiosas mapuche que relata la ñaña Marcelina, han enfrentado una dura batalla con las prácticas de evangelización colonial (Zavala, 2008). También enfrentan estas tensiones religiosas en el *lof* de la ñaña María:

“Entonces, esa familia, que son los MAXX, ¡todos se volvieron evangélicos!, ya dejaron de participar en el ngillatüin, y se tuvo que buscar otro lugar. Y ahora nos venimos a enterar, que

precisamente ahí, era el ngillatüe antiguo, el verdadero ngillatüe” (María, 32 años, Ciudad de Santiago).

Estas luchas no cesan, de acuerdo al testimonio de la ñaña María, porque ahora se suman otras religiones evangelizadoras en nuestros *lof* (Quidel, 2015). El hecho de que las autoridades mapuche se hayan transformado en personas evangélicas, afectó a todo un *lof*, el *lof* de la ñaña María, en términos prácticos y del *feventün*. Esas identificaciones se encuentran a la vez con las exclusiones. De allí que refugiarse desde el *feventün*, fue la forma que la ñaña Graciela, sus hermanas y *wenüy* encontraron en la *füta warria*:

“Entonces ya era suficiente que nos discriminaran nuestra propia cultura. Y entonces ella dijo “no puede ser así” y creó su propia organización de jóvenes mapuche, tenía un programa radial y nosotros, como la seguíamos a ella, empezamos a aprender también, nos llevábamos a clases con la SXX PXX de mapudungun. Ella logró aprender bien el idioma y a expresarse y empezó a replicar también lo que hacía mi papá que era cantar, mi hermana empezó a cantar en mapudungun. Entonces bailaba y aprendía de las canciones de mi papá, ella las replicaba y cantaba en los, en los palin, que armábamos ¡eh! Nos llevaba como a retiro, a retiros espirituales, sí, y nosotros íbamos allá a, a Peñalolén a un cerro” (Graciela, 43 años, Región de La Araucanía).

La vivencia de la ñaña Graciela muestra como la juventud mapuche en la *füta warria* buscó las maneras de apropiarse de los lugares. Así mismo, refugiarse en su *feventün* y en un formato propio. Es decir, realizaron una mixtura, entre saberes mapuche y lo que definieron como lo propio. Es la creatividad de las diásporas de las que habla Stuart Hall (2003b). Diría Anzaldúa *“soy un amasamiento, -cursiva de la autora-, soy un acto de amasar, de unir y juntar”* (Anzaldúa, 2016, p. 138). Este amasamiento es una creación de resistencia y que

también aconteció en la asociatividad de nuestra gente en la *fiuta warria* y que ha sido central para forjar resistencias (Curivil, 2006). Esa asociatividad que en su juventud experimentó la *ñaña* Graciela junto a sus hermanas y otras jóvenes mapuche.

8.3. ¿Cómo nos afectó el colonialismo patriarcal?

El colonialismo patriarcal tuvo como propósito aprovechar nuestra mano de obra esclava y apropiarse por medio del uso de la violencia y la fuerza de nuestras tierras y territorio (Boccaro, 2007; Zavala, 2008). El uso de la violencia y de diversos símbolos como la espada, y otros objetos fálicos fueron algunas de las expresiones patriarcales del régimen colonial (Guerra, 2014). También la vigilancia de las sexualidades de nuestras *ñañas* y las estructuras de familia (Calfío, 2012, 2019; Marimán, 2006). Estas trayectorias históricas nos minimizan como mujeres y amparan, por ejemplo, la violencia de género:

“¡Eh! de las dos hijas mujeres, fui yo la que estuvo presente, y tengo más memoria con respecto a las situaciones de violencia, porque como era la mayor, me tocaba mucho proteger a mis hermanos chicos. Mi hermana no presencié estas cosas, hasta cuando ya éramos grandes, éramos ya ¡no sé! Diecisiete años, dieciséis, y me tocó a mí como vivir muchas situaciones difíciles” (María, 32 años, Ciudad de Santiago).

La violencia de género que vivió la *ñaña* María en su propia familia es una expresión patriarcal arraigada en las estructuras sociales y que también nos afecta como pueblo. Esto porque, se trata de “un dispositivo más general y macro social de **poder**, -negrita de la autora-, que (aún) se ejerce sobre el cuerpo de la mujer o a través de él en las diversas latitudes” (Cantero, 2004, p. 11). Y aunque no se trata solamente de la vivencia particular de nuestro pueblo Mapuche, ya que la sociedad chilena vive estas situaciones también, precisamos hablar de ella y afrontarla. Y aunque el patriarcado tiene una larga historia “no

debemos caer en la trampa de universalizar y generalizar la interpretación del fenómeno” porque “nada escapa a la historia y a sus múltiples contextos” (Juliano, 2017, p. 165). Otra expresión se da al interior de las organizaciones mapuche:

“Yo decía ¡no!, si la mujer también tiene que estar discutiendo, haciendo su, y poniendo su punto de vista, y si ya nadie más quiere hacer sopaipillas ¡bueno, no se harán más sopaipillas no más poh!”, tampoco puede reducirse la mujer, solamente a ese ámbito, y no de involucrarla políticamente como actora, ya importante, y relevante, de toma de decisión, si ese el tema. Entonces, ahí, de hecho, se generó más participación de mujeres” (Isolina, 32 años, Región de La Araucanía).

La invisibilización política de nosotras las mujeres Mapuche aparece en diferentes momentos (Levil, 2015). Es por eso que la *ñaña* Isolina se ha propuesto a lo largo de su militancia mantener una vigilancia permanente, y un accionar cotidiano, a fin de velar por la participación política de ella y sus *ñañas*. No podemos permitir las opresiones, aun en nuestros propios pueblos (Cumes, 2009). Hay que agregar que las estructuras y lógicas de las organizaciones políticas, así como las académicas tienen un fuerte componente patriarcal. Dolores Juliano (2017) explica que el valor de los hombres se forjó en las instancias de guerras, allí se les dotó de un valor de superioridad y las mujeres quedamos relegadas a los márgenes de esa valoración social. Por eso los hombres guerreros mapuche fueron más visibles para los cronistas españoles que nuestros *machi*, por ejemplo vinculados a la sanación espiritual (Bacigalupo, 2003).

En una organización de mujeres en la *fñta warria*, algunas de apropiaciones, patriarcado y androcentrismo: “ya estamos cansadas de que mientras nosotras trabajamos día a día, construimos con nuestras acciones. Y luego van los hombres, esos iluminados de la

academia, y publican lo que hacemos, sin reconocernos al menos” (Cuaderno de campo, 16 de diciembre de 2017). Esto es algo que también ha experimentado la ñaña Rayen:

“¡Ósea! en el ámbito académico, las personas que hablan en el ámbito académico, a pesar de que son, en teoría son súper pro [progresistas] y que no se apegan a la discriminación ¡eh! ahí se ve, se ve porque existe, y ahí existe el machismo para mí, existe el machismo, el compañerismo, que el peñi, que ayuda al otro peñi. Pero la mujer cuando tiene la misma idea del hombre, no es relevante para ¡eh! ¡Ósea! ‘tú podís dar una idea como mujer, y el otro puede reproducir las mismas ideas, pero ¿quién la dijo? la dijo el hombre’ ¡cachai! [entiendes]”
(Rayen, 39 años, Región de La Araucanía).

Tanto el reclamo de las ñañas de la organización de mujeres Mapuche, como la ñaña Rayen, observan que el *machismo* es reproducido por algunos de nuestros compañeros. La voz de nosotras parece menos relevante en el espacio público. Ocurre que la academia tiene género, y no nos favorece a nosotras (Ramm, 2015). Es por eso que las académicas y los académicos mapuche, precisamos reflexionar acerca del patriarcado, el colonialismo y el capitalismo que afecta las confianzas y el trabajo colaborativo y reproduce aquello que nos oprime (Calfío, 2016, p. 38).

8.3.1. De familias polígamas a familias nucleares

Una de nuestras instituciones afectadas por el desajo colonial fue nuestra estructura y organización familiar. Es así como de ser familias extensas que incluían abuelos, tíos, primos, poco a poco por la carencia de tierras y el empobrecimiento, se fue transformando en familias más nuclearizadas (Guevara, 1913). Aún en esta escena, logró subsistir la poligamia (Guevara, 1913). La poligamia comprende una forma propia de organizar y ser familia. Tal como ocurre en diferentes sociedades y culturas, nuestro pueblo Mapuche ha

tenido una forma de organizar la institución familiar. En la familia de la ñaña Graciela esta forma se vivió:

“Y con el tema jeh! de la identidad mapuche, de ser orgulloso de serlo jeh! mi papá nos, nos hablaba de lo que su papá hacía, de ver los animales, de trabajar con los animales, de tener una responsabilidad, porque el ser cacique, tenía una responsabilidad familiar, con todos los hijos que él tenía. Mi abuelo tuvo más de 30 hijos, con todas las señoras él si tenía esa, esa capacidad de tener tantas señoras y tantos hijos, era porque su bolsillo le daba para, para mantenerlos, porque igual le tenía que dar una buena vida a todos y (...) y ese era un, un rol que tenía”
(Graciela, 43 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Graciela da cuenta de que esta práctica suscita responsabilidades, ya que para cada esposa, hijas e hijos, la distribución de recursos y cuidados ha de ser equitativa. Actualmente no todas las personas están en condiciones materiales y de saberes para su mantención, y quienes lo hacen precisan tener claridad de su posición mapuche y política en tiempos del *weichan*, porque la sexualidad se entrelaza con el cuidado y el sentido de colectividad (Millaleo, 2018). La ñaña investigadora Margarita Canio observa estas prácticas nuestras como actos de resistencia colectiva:

“Por un lado, yo creo que, de todas maneras jeh! y hubo mucha jeh! mucha influencia por el tema de la pérdida territorial, y entonces, como algunos “Caciques” se aseguraron con más tierra, yo creo que veló por eso, porque en la época de La Ocupación Territorial, del “Malon” o del “Aukan”, como le llaman jeh! los más viejos jeh! los hombres casi no estaban en las casas, jeh! los hombres jóvenes. Entonces, la que se tenía que preocupar, ahí, de todo, era la mujer, y yo creo que mientras más sola estaba la mujer, era más peligroso, e iba a tener también, menos posibilidades de procrear. Yo creo que ahí, se veló por eso, se veló porque ojalá un cacique, y

ojalá sus hijos tuvieran más mujeres, para poder tener más hijos, y así, poder no, o no perderse, en temas numéricos, de no ¡eh! quedar sin gente” (Entrevista abril de 2018).

La sexualidad en el caso de las prácticas de la poligamia mapuche, como lo señala la ñaña Margarita Canio, operó como una estrategia de resistencia frente al despojo. Pero también, la poligamia fue considerada como pecado por el cristianismo (Marimán, 2006). Esto opera como una marca de vergüenza en algunas familias de mis ñañas, como es el caso de mi ñaña Francisca (84 años, Región de La Araucanía):

“De esta comunidad JXXX HXXX ¡esto fundó mi abuelito! que se llamaba JXXX HXXX. Afuera está el letrero. Yo le conocí a mi abuelito ¿sabe cuántas señoras le conocí? (...) cuatro (...) creo que tuvo como ocho sí, que se le morían de viejitas. Era cacique, que le decían en esos años (...) ¿sería longko? Pero yo lo único que sabía que era cacique, pero más no se...

Entrevistadora: ¿Se acostumbraba a tener varias esposas?

“Casi todos los que tenían cargos en los ngillatün, tenían que tener por ley varias mujeres ¿qué feo no? (ríe), yo no le encontraba ninguna gracia”.

La razón por la que los *longkos* tenían varias esposas, fue para organizar la ocupación de los territorios, establecer alianzas políticas y favorecer nuestra continuidad. Se trata de un acto de reivindicación territorial. Es allí donde las mujeres Mapuche viven sus corporalidades y su sexualidad como propias, no leídas por este lente colonial que lo tipifica como un lugar de subordinación (Millaleo, 2018). La ñaña Ana Millaleo (2018) dentro de sus hallazgos señala esta revitalización de la poligamia desde algunas familias mapuche en resistencia al sur del *Wallmapu* en la actualidad. Pero también encuentra reticencias a esta revitalización de prácticas mapuche, especialmente por parte de mujeres que al igual que nuestra ñaña Francisca, lo observan como algo que atenta contra la idea de

familia occidental, y la idea de la vida en pareja y el ejercicio de la sexualidad como un acto privado. A fin de cuentas, la idea del amor no es otra cosa que el cuidado como política puesta en práctica (Juliano, 2017). Toda una dinámica de cuidados que requiere de una lógica que vaya más allá del solo ejercicio de la sexualidad.

8.3.2. Gritar desde el silencio: No estamos solas

La empresa colonial nos fragmentó por medio de los desplazamientos forzados a la *fūta warria* y la pérdida de actoría política (Mallon, 2009). Pero hemos podido aprovechar las fisuras y resistir (Tapia, 2018). Gran parte de este trabajo ha sido silencioso, pero acompañado. La *ñaña* Guacolda aprendió en su infancia a fortalecerse en continua relación con la naturaleza:

“Pa’ [para] mí, eso es lo que me da fuerza, saber que soy mapuche, que tengo esa fuerza de la tierra, de todo lo que significa la naturaleza, la ñuke mapu, y esas son cosas que uno no puede cuestionar, de ahí viene la fuerza que uno tiene, eso viene de los papás, uno no está sola, claro que aparentemente, en lo visible uno parece que está sola, pero no está sola, los ríos, los pájaro, todo tiene su sentido en el mundo mapuche. Nada es porque es no más” (Guacolda, 37 años, Región de La Araucanía).

La estrecha relación con la naturaleza y la fuerza es la que incorporamos a partir de la relación con éstas. Es lo que valora la *ñaña* Guacolda. Ella habla de la tierra como nuestra “*ñuke*”, madre. Por ella nuestras *zomo weichafe* han luchado en nuestro *Wallmapu* por siglos y siglos, como otras *ñañas* del América Latina (Tapia, 2018).

En mi época de infancia y juventud, recuerdo las visitas que con mi *chuchu* hacíamos a otras *ñañas*. Antes de salir de casa, ella cuidadosamente elegía para llevar como cariño, principalmente frutas, verduras o mercadería. Mi *chuchu* entregaba a nuestra *ñaña* lo que

llevaba como cariño. Era recibida como una persona querida. Arreglaban los mejores asientos para nosotras. Lo mismo era cuando la *ñaña* y su *reyñma* nos visitaban. De inmediato la *ñaña* dueña de casa enviaba a las niñas o niños, o el esposo por agua y leña. Luego serían verduras y frutas propias. Una vez comíamos, mientras tomábamos mate, se daba la conversación, entre risas, expresiones de admiración, a veces de asombro. Todo en *mapudungun*. En ocasiones lloraba la *ñaña* anfitriona. En otras, mi *chuchu*, y a veces ambas. Se daban palabras de apoyo, se escuchaban con paciencia. Más tarde salíamos a caminar por el campo. Así la compañía entre nosotras se reproducía una y otra vez ¡no estamos solas! ¡Nos tenemos! Y esto que relato del *Wallmapu*, es también lo que vivió mi *ñaña* María en la *füta warria* cuando estaba embarazada y lejos de su *reyñma*:

“No tuve el apoyo, la orientación, porque mi mamá en ese tiempo estaba en el sur, no existía tanto teléfono y comunicación. Yo sabía que ella estaba muy enojada, tenía miedo de volver, porque salí con un objetivo, y el objetivo no se cumplió ¡eh!, también con mis conflictos con mis papás, con mi papá en este caso. Así es que no ¡viví ese proceso muy sola! Y acá, las redes de apoyo, no tenía ¡hasta el último mes de embarazo!, que conocí a una señora mapuche, que se llamaba LEXX, la señora LEXX, y ella, ella me cobijó, me cobijó en su casa. Ellos eran una familia mapuche, santiaguinos mapuche, pero ‘tenían la particularidad, yo creo, de ser mapuche y de venir del sur [ríe sutilmente]’” (María, 32 años, Ciudad de Santiago).

La *ñaña* María extrañó el cuidado y orientación de su madre cuando vivió su embarazo. Ella sabía que retornar por ese apoyo no era posible. Ella y su madre forjaron expectativas de una vida mejor en la *füta warria*. Si una *ñaña* alcanza mejoras materiales, se entiende casi de forma explícita que esas mejoras serán compartidas con su *reyñma*. La *ñaña* María no logró esta hazaña. Por ello la soledad fue su destino. Allí habría que preguntarse sobre las opresiones que su *ñuke* y su *chaw* configuraron en ella por el hecho de ser una mujer

(Cumes, 2009). Pero afortunadamente apareció una *ñaña* en la ciudad para apoyarla, cuidarla y cobijarla. Ella atribuye que el apoyo lo recibió porque entre ellas estuvo la hermandad mapuche. Y también porque eran familias de la diáspora. Y es que las mujeres afrontamos las relaciones sociales y políticas desde el cuidado, ese que puede contribuir a mejorar convivencia social (Juliano, 2017).

8.4. Encarnando el *weichan*

Las nuevas generaciones están convocándonos, una vez más, a re-vitalizar nuestro *mapuche kimün* en el marco de un contexto invisibilizador de la diversidad sociocultural y de las demandas por la autonomía política y autodeterminación territorial desde el *weichan*. Lo observa también la investigadora Verónica Figueroa Huenchu:

“¡Eh! si bien producto de estas políticas, en su mayoría, son mapuche que no hablan la lengua, que conocen poco, quizás, de sus tradiciones y su cultura, sí intentan puntos de apalancamiento, para intentar aprender, obviamente, de su pueblo, encontrar elementos que les permitan posicionarse frente a esta sociedad ‘Otra’, que de alguna manera le ha impuesto una forma de vida, una forma de pensar, que le ha despojado, no solamente de un territorio, sino que lo ha despojado de su lengua, de su salud, de su visión, de su relación con el entorno. Y que intenta, generar un discurso, diría, en esa relación que, que permita ir, quizás, reconstruyendo un relato, para ir generando un nuevo concepto de identidad” (Verónica Figueroa Huenchu, 2018).

La *ñaña* Verónica observa que nuestra resistencia surge en contextos del despojo. Existe una necesidad de construir lo que ella llama “un discurso” propio. Sigue latente la necesidad también de posicionamiento frente a una sociedad ‘Otra’. Estas resistencias actuales tienen una trayectoria histórica. Por eso en las primeras décadas pos despojo, nuestra gente creó en Santiago en 1939 un periódico mapuche, en donde denunciaron los

abusos cometidos hacia nuestra gente en los espacios socio-ocupacionales, así como el racismo. Convocaron a su gente a la formación letrada al modo de una educación popular durante las noches, posterior a la jornada laboral de las trabajadoras y trabajadores mapuche, a fin de evitar los engaños en materia de derechos laborales (Antileo y Alvarado, 2018). Aunque las vulneraciones de derecho forman parte de las experiencias laborales:

“Los niños eran como llevados a sus ideas, y siempre me decían que la nana que los había criado anterior les enseñó así, que era, y se le había ido la niña, pero igual eran, de repente a uno la pateaban, a mí me pateaban, o me tiraban cosas. Entonces yo nunca dije que me hacían eso, pero después, eso fue lo que no me gustó po’, que eran como, los medianitos [hijos del medio], eran así como muy desordenados ¡demasiado desordenados! ¡no tenían ni un orden! [ríe sutilmente]. Entonces ahí no, dije ‘¿Por qué voy a estar aquí aguantando todo eso? No estoy ni con mi hija, aguantando’. Me salí no más” (Yolanda, 38 años, Región del BíoBío).

La *ñaña* Yolanda en sus primeros años laborales como trabajadora de casa particular en la *fñta warria*, vivió diversas vulneraciones. Pero luego decidió no soportarlo más. Ella experimentó como dice, los golpes de niñas y niños a los que cuidaba, bajo el amparo de la madre y el padre de éstos. Al estar sin su hija, consideró que no necesitaba tolerar este maltrato. Por eso buscó otro trabajo. Aunque su resistencia fue el silencio, ese que fue parte de las trayectorias de muchas de nuestras *ñañas* (Alvarado, 2015). Esa acción forma parte de la lucha, la lucha por la dignidad. La *ñaña* Daniela también emprendió su propio viaje para sumarse al *weichan*:

“Quizás por ser la mayor compartí más con mis bisabuelos, también, que también eran hablantes y... a mí, yo me acuerdo que ellos me enseñaron a contar en mapuche. Entonces son cosas que a mí nunca se me olvidaron. Yo creo que por eso igual tuve la idea de irme a estudiar

a Temuco, para conocer más, de dónde venía mi familia, de dónde proviene, al escuchar historias de mi bisabuelo que era cacique. Entonces “¿qué es eso?, ¿por qué?” Como que yo quería responderme eso” (Daniela, 28 años, Pichi Trawiün mujeres profesionales, Ciudad de Santiago).

La ñaña Daniela realiza un viaje al *Wallmapu*, porque su necesidad de historizar su propio mundo mapuche es una forma de identificarse con él. Fue valioso para ella que sus abuelas y abuelos, pese a la distancia con su territorio mantuvieran su *mapudungun* y su memoria vigente. Esto fue un motor de impulso para su identificación como mujer Mapuche. Para generar nuestro *weichan*, necesitamos aprender, re-aprender o crear desde lo cotidiano. Así tendremos “una óptica ampliada para mirar nuestras historias” (Tzul, 2015, p. 98 en Tapia, 2018, p. 201). También, necesitamos valorar lo que la sociedad occidental relegó a lo doméstico, a lo no valorado, a lo feminizado (Juliano, 2017). Por ejemplo, la cocina:

“La cocina igual articula muchas cosas, que... que tienen que ver con la mantención del conocimiento, con la unidad de las mismas familias, con, con cómo se organiza el día a día, que el día a día en las comunidades es importante y aquí en la ciudad también. Entonces, son engranajes importantes ambos [se refiere a la acción política pública], solo que desvalorizamos el lugar, eh... de lo doméstico, porque el, lo estamos viendo desde lo que es importante para el otro poh, no en lo que es importante para nosotros” (Adriana, 35 años, ciudad de Santiago).

La ñaña Adriana ejemplifica cómo la cocina es también un espacio del *weichan*, un espacio de lucha, de resistencia, ya que allí se socializan nuestros principios y valores mapuche, nuestra memoria. Y forma parte también de la resistencia política. La comida está presente en todas nuestras ceremonias espirituales, lo está en el *eluwun*, en el *mafün*, en el *machitün*. Y lo estuvo en los Parlamentos que sostuvimos por siglos con españoles y chilenos. Es por

eso que para comprender los espacios de resistencia de nosotras, debemos tensionar los lentes del occidente y preguntarnos ¿Quiénes sostienen la vida, la familia? Aquello que hemos relegado a lo reproductivo, a lo que no tiene valor social (Juliano, 2017; Tapia, 2018). Por eso la lucha de nosotras es una lucha desde nuestra posición de mujeres:

“La mujer puede reinventarse ¡eh!; Ó sea! mi lucha es como por, por el pueblo Mapuche, pero también desde un rol de, y después como que lo asumí ¿no? De mujer, de mujer de campo, de mujer que tiene rasgos mapuches, de mujer que, que, que, que practica su cultura o trata de practicarla lo mejor posible” (Rayen, 39 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Rayen exagera lo que ha sido menospreciado por el occidente en nosotras, nuestros rasgos, nuestra vivencia rural, el ser una mujer Mapuche. Ella se posiciona como mujer Mapuche que aporta desde su lugar al *weichan* de nosotras. Desafía el estereotipo occidental, incluidos los feminismos conservadores, de que las mujeres de los pueblos originarios somos siempre víctimas, incluso dentro de nuestros pueblos (Tapia, 2018).

8.4.1. El *mapudungun* transforma la vida

El *mapudungun* constituye un lugar desde el cual resistir, es el lugar para reivindicar nuestros saberes mapuche y para abrir un espacio para ser pueblo. Esto lo ha observado también el educador e investigador mapuche Héctor Mariano en su labor de formación en cuanto a la lengua mapuche y el *mapuche kimiün* en la *füta warria*:

“La lengua transforma la vida. Aquí por ejemplo, yo tengo ayudantes que son profesionales, que son doctores, y todo su saber lo están llevando al mapudungun, los occidentales igual. Y tenemos profesionales mapuche, tenemos profesionales abogadas, pero se visten como mapuche, usted los ve ¡Como si nada! ¡Como si no fueran nadie! como antes veían en el campo a los peñi a las lamgnen ¡éramos todos agricultores! pero ahora los peñi, las lamgnen ¡Ese mapuche!

¡Ese vestido de mapuche! ¡Son profesionales! hablan de igual a igual con cualquier autoridad”

(Entrevista abril de 2018).

El *lamgnen* Héctor Mariano observa un posicionamiento mapuche en nuestras investigadoras y nuestros investigadores mapuche con una marcada intencionalidad que se expresa visualmente en la vestimenta y en el uso del *mapudungun*. Se trata de abrir paso académico desde un posicionamiento propio mapuche. También se trata de afrontar el racismo desde el orgullo mapuche, como lo refiere la ñaña Rayen:

“Yo como mujer Mapuche nunca me he escapado de, yo creo que nunca me he avergonzado de cómo soy, como, como, como ¡no sé poh! mis rasgos, ni nada de eso. Todo lo contrario, como igual uno lo reluce [enaltecer], porque al final si tu identidad está baja es peor la discriminación. Y cuando yo ¡no sé poh! la primera vez que hablé en mapuzungun yo creo que fue, pa’ ellos fue súper impactante también, porque yo me presenté en mapuzungun en la, la maestría” (Rayen, 39 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Rayen se posiciona con orgullo en su identidad mapuche, lo hace también desde lo que ella denomina sus ‘rasgos’ que han sido utilizados para minusvalorarnos desde los estereotipos y prejuicios (Saiz et al., 2009) y en el uso del *mapugungun* en los espacios académicos, en los espacios públicos. En nuestro *Wallmapu*, algunas iniciativas de posicionamiento de la lengua mapuche se expresan en el año 2011. Al respecto, las primeras manifestaciones ciudadanas se hicieron para el 21 de febrero, fecha que conmemora el día Internacional de la Lengua Materna. Así lo recuerda la ñaña Isolina (32 años, Región de La Araucanía):

“Entonces, me acuerdo que el 2011, fue la primera marcha, 21 de febrero, y yo creo que salimos como cien, ciento veinte personas, eh, fue esa marcha. ¡ya!, y la evaluamos bien, y

quedamos contentos, porque por lo menos juntamos casi doscientas personas, en ese primer año, ¡ya!. Después dijimos ‘¡Ya, sigamos haciéndola! ¡hay que reivindicar esa fecha, que se transforme en una tradición! La única forma, de llevar al mapudungun, a una reivindicación política a las calles, a través de la movilización’. Bueno, también, previo a eso, y durante todo ese tiempo, también hacíamos cosas, como algunos spot, campañas en redes sociales, también hacíamos, igual salíamos a rallar las calles con consignas en ‘mapudungun’ ¡eh! pero solamente en ‘mapudungun’. Decíamos ‘tiene que también verse, hay que empezar a generar’. Un día también, hicimos una, de hecho, se grabó y todo, pero no, lo cambiaron rápidamente, en la Avenida Alemania, hicimos las letras de los letreros que hacen, los letreros que están ahí, que tienen los nombres de las calles, estos letreros. Y nosotros hicimos como unos, unos letreros también, y de noche, un día en la noche, fuimos, y en vez de que dijera, la parte donde dice Avenida Alemania ¡ese letrero! le pusimos ‘Wallmapu’, decía ‘Avenida Wallmapu’.

La ñaña Isolina junto a otras ñañas y lamngnen generaron acciones públicas en la fecha de conmemoración de la lengua materna para politizar la necesidad de que nuestro *mapudungun* sea valorado, pero también reconocido políticamente como una lengua tan legítima como el castellano. La importancia del *mapudungun* se da en tanto se “constituye como un medio de enseñanza y aprendizaje de contenidos educativos propios” (Quintriqueo y McGinity, 2009, p. 26). Esos espacios donde nuestra valoración históricamente nos ha sido negada (Quidel, 2015). Es por eso que una de las demandas de parte de nuestro pueblo es la revitalización de nuestra lengua en los espacios académicos. De allí surgen la Educación Intercultural Bilingüe, la cual se implementa particularmente en los establecimientos educacionales de primaria [educación básica] donde existe mayor porcentaje de estudiantes de los pueblos originarios (Loncón, 2010). La ñaña Francisca las visualiza como oportunidad para nuestras nuevas generaciones:

“Están obligando al mapudungun, en los colegios, en todo (...) Aquí, hace poco tuvimos una fiesta en mapudungun y fuimos nosotros. Yo llamé al xxx y le dije, vente para acá, nosotros vamos a ir después de las siete, aquí en la sede. Sabe que el mapuchej no canta nada! ¡que aprendan una canción!. Me acuerdo que antes decían kïme wentru, kïme, tienen buena mesa, todos cerrando, todo en mapudungun ¡mire la canción!, lo encontraba horrible (risas)”
(Francisca, 85 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Francisca aprecia como acciones favorables el hecho de que en los establecimientos educacionales se enseñe el *mapudungun*. Esto es un tema en disputa en nuestro pueblo, tenemos opiniones a favor y en contra por la ‘folklorización’ (Abarca, 2002). Esta habla, que relata la ñaña Francisca también está presente en eventos relacionados con los proyectos de desarrollo socioproductivo en el cual participa. De ahí que menciona el momento en el cual un hombre mapuche canta en *mapudungun*. Ella como es hablante sabe descifrar el contenido de la canción y juzgar la calidad de la letra, la cual por cierto, no resulta de su agrado. Para las políticas gubernamentales y locales no significa una amenaza la re-vitalización de la lengua mapuche, ya que no se trata de una demanda directa por la autonomía y autodeterminación Mapuche, es por eso que no ofrece resistencias del Estado de Chile (Richards, 2016). De todos modos, ofrece condiciones para nuestra propia valoración mapuche y para revitalizar nuestra lengua y saberes propios. Es una conexión entre generaciones jóvenes y viejas también.

8.4.2. Corporizar los dos mundos

Ese estar en ambos espacios y formar parte de ellos, tanto aquellos que corresponden al contexto académico occidental como el que comprende nuestros pensamientos, creencias, nuestra lengua y nuestras prácticas mapuche, es también poner en valor lo desvalorizado.

Esas corporalizaciones de estos dos mundos, esos saberes de ambos mundos, el mapuche y el occidental, es lo señala Rayen (39 años, Región de La Araucanía) en el *Wallmapu*:

“¡No poh! tú tienes como niño(a), tienes una doble ¡eh! siempre yo pienso, que uno tiene una doble vida, que es una doble vida, porque tienes que hacer todo lo occidental y comportarte como una persona que estudia, con tu trabajo. Pero en el campo esas cosas no son relevantes, son muy poco relevantes para, pa’ [para] lo que tiene que hacer en el campo, que tienes que cuidar los animales o, o participar debidamente, por ejemplo, en alguna ceremonia” (Rayen, 39 años, Región de la Araucanía).

Esta ‘doble vida’ de la que habla Rayen, muestra la necesidad de construir y revitalizar nuestros saberes y prácticas mapuche, pero también esos códigos occidentales, académicos en algunos casos, y laborales en otros, que muchas de nuestras *ñañas* han sorteado. Responder a las exigencias de la vida en un *lof* conlleva ser consciente de que estas tensiones acompañan a la persona hasta la muerte, en cuanto se rememora la actuación en vida:

“Entonces dicen ‘¡ya! esta persona ¿cuántas veces?’, y te hacen un recorrido y te dicen cuántas veces vino y entró a un eluwun, por ejemplo, o a un nguillatün, ya, se hace la evaluación. Entonces la gente misma va evaluando y dicen nosotros, no sé, “si una persona siempre entró y de repente cuando ya no pueden, dijo ‘¡no poh!, esta señora siempre entró, hasta que sea viejita y ya no pueden’ y dijo ‘¡no poh! esta señora siempre entró’. Entonces toda la comunidad entra y mata a sus animales y hace toda la ceremonia que se tiene que hacer y eso te da la relevancia. Y de repente, y ahí es donde uno dice ¡ya! a lo mejor ahí donde llega la formación del che, del mapuche. Porque ser mapuche es ¡súper difícil! ¡súper difícil! y sobre todo en estos contextos más contemporáneos. El mapuche no es solamente decir ‘yo soy mapuche’ porque pa’ [para] mí es eso, algunas personas dicen ‘¡ay! yo soy mapuche, soy mapuche’. Pero cuando tú vives en un

lof o en una comunidad, el ser mapuche te conlleva muchas, muchas formas, muchas” (Rayen, 39 años, Región de La Araucanía).

La ñaña Rayen da cuenta desde su vivencia la complejidad que implica habitar un *lof*, ya que se nos exige participar de los espacios colectivos, porque es allí donde se revitalizan los principios mapuche del *reymagñen*, por ejemplo. Así mismo, que las ceremonias, prácticas y creencias perduren en el tiempo implica una responsabilidad compartida, donde todas debemos contribuir. Por eso dice ella que no basta con decir en un *lof* ‘soy mapuche’. Comprender nuestras formas de posicionamiento identitario, nuestras creencias, nuestras prácticas, ceremonias y costumbres, tal como lo indica la ñaña Rayen, no es algo sencillo, lo cual no implica defender una cristalización de las mismas, pero sí comprender que sus expresiones difieren de acuerdo a las particularidades históricas, territoriales y a las innovaciones que éstas vayan teniendo acorde a las exigencias contextuales. Es preciso aprender de lo nuestro también como lo explica la ñaña Elizabeth:

“Me acuerdo de que todos los ancianos, los abuelos, no sé, trabajaban todos en comunidad, si había que ir a sembrar por allá por el cerro y uno tenía buey y otro tenía carreta, les faltaba trabajador, partían todos para allá y se hacía la media fiesta, trabajaban todos juntos. Después se iban a ayudar al otro, después para las cosechas, la misma cosa. Pero los hijos de esos no crecieron con esa mentalidad, empezaron a ver... como ya empezaron a recibir la educación de tipo aprender a leer y a escribir, digamos la educación winka [risas], empezaron a ver el tema monetario” (Elizabeth, 40 años, Pichi Trawün, mujeres no profesionales ciudad de Santiago).

La incorporación de valores occidentales, de la mercantilización y del individualismo acontece en nuestro pueblo, como lo comenta la ñaña Elizabeth. Ella observa que la falta de socialización de las generaciones más jóvenes en estos principios de lo colectivo, son

hoy el resultado de que poco se conozca nuestra forma de habitar el *lof*, la colectividad. Por eso no es fácil habitar los dos mundos. Se trata de valores y formas diferentes de concebir la vida. Se trata de un acercamiento intencionado y de proceso, según la investigadora mapuche Margarita Canio:

“Es un tema bien amplio, eso de entender la cultura mapuche. Yo creo que una primera cosa, un primer paso ¡eh! obviamente acercándose a las prácticas, sin el afán, por supuesto, de extraer enseguida el conocimiento. Poder, primero, acercándose a distintos territorios, y ver qué es lo que ocurre ahí, en la realidad. ¡Eh! yo creo que para una persona de fuera, pero también de adentro, la cosa es que no cabe solamente para la otra persona, para los que no son mapuche, pero para nosotros los mapuche también. ¡Eh! ¡claro! el primer paso es acercarse a la gente, ¡eh! conversar con la gente, lo que han vivido, lo que sienten ¡eh! conocer algunas prácticas que todavía puedan realizar, por ejemplo. Yo creo que el tema más importante, es cuando uno quiere saber de la cultura mapuche, es el tema de las ceremonias, se parte por ahí. El tema de las ceremonias es delicado ¿ah? todos quieren hablar sobre esto, ‘¿por qué se hacen tales cosas? ¿por qué se sacrifican animales, por ejemplo? ¿por qué se hace tales comidas?’. Entonces, una primera, sobre todo, una primera cosa que hay que hacer, es tratar de entender eso” (Margarita Canio, abril de 2018).

La investigadora explica que conocer nuestras prácticas, creencias y costumbres no es sólo para las personas que no son mapuche, lo es para quienes lo somos también, y aunque ella no lo explicita, esto trata de la diversidad de formas de vivir y expresar estas enseñanzas, las cuales tienen sus particularidades en relación a cada *lof*. Entonces, aunque yo sea una persona mapuche, cada vez que voy a un *lof* diferente al mío, debo observar y aprender como si de ello no supiese nada. Todo será nuevo allí. Rayen también habla de los saberes que las personas Mapuche precisan desplegar para la vida en un *lof*. Hace la distinción con

los posicionamientos de identificación mapuche observados por ella en la ciudad, y bajo su propia experiencia observa las exigencias que se afronta siendo mapuche en un *lof*, y siendo mapuche en la ciudad.

8.4.3. Habitar nuestras ceremonias mapuche

Nuestras ceremonias, hablan de la relación entre lo viejo y lo nuevo, de la oscuridad y la luz, de lo femenino y lo masculino en relaciones de circularidad. La *ñaña* investigadora Maribel Mora Curriao lo define como la “cuatriestamentalidad” donde una pareja compuesta por un *fūta wentru* y una *kūse zomo*. Otra por un *weche wentru* y una *weche zomo*, son representadas en diversas manifestaciones simbólicas o en nuestras ceremonias. Nuestro *mapuche kimiün* es guiado y nutrido por nuestras ancianas y ancianos. Ella dice que no se trata de dualidad, este principio es más bien de los pueblos andinos que del nuestro (cuaderno de campo, marzo de 2018).

Las normas para habitar las ceremonias como un *eluwun*, *ngillatün*, *machitün*, en la *fūta warria* o en un *lof*, precisa de observación, experiencia y diálogos acerca de las convenciones sociales y territoriales para ser partícipe. Es algo que algunas de las *ñañas* que han retornado al *Wallmapu* han debido aprender, como es el caso de la *ñaña* Beatríz (48 años, ciudad de Santiago):

“Tuve la oportunidad, en ese mismo viaje con mis papás, que hubo ‘ngillatün’, y yo fui. Y mis primas ‘jes que yo quiero ir! ¡yo quiero ir!’. Además, me facilitaron la vestimenta, para que yo pudiera entrar, y ser respetuosa, y responder, y cumplir con el protocolo. Entonces, estuve ‘purrucando’ con ella. Iba tempranito, no me quedaba toda la noche, ¡ósea!, no dormía necesariamente toda la noche, pero me iba temprano. Eh, para estar de madrugada ahí. Volvía, ¡qué sé yo!, o iba a la casa, estaba un ratito, porque es cierto que yo no tengo la capacidad

física como para quedarme los tres días así, como día y noche, y ahí, ¡no! Yo reconozco que no tengo la capacidad, pero mis primos, en ese sentido, fueron como flexibles, y me llevaron como invitada. ¡Eh! entonces era así como, y ya, me mandaban a servir por ejemplo, porque ¡yo estoy para el mandado, por supuesto. ¡Me queda súper claro, que yo estoy para el mandado, yo soy la ayudante! Entonces, me mandaban a servir, ¡ya, el mudai!, y ahí, ¿qué decía?, ‘¡ya!, tienes que decir esto’ ¡ah, ya!, y yo partía con el ‘metawe’, ¡y no sé qué! ‘Y era así como, si tú quieres, ¡media niña!, si tú quieres mirarlo, así, ¡siendo niña!, que está re-aprendiendo poh, está aprendiendo de otro mundo”.

Habitar los espacios, los códigos, las formas de relacionarse, los momentos y los tiempos de los cuales habla la *ñaña* Beatríz en sus primeras experiencias de participación en nuestras ceremonias mapuche, de su preparación consciente y posicionada para retornar al *Wallmapu*, siendo una persona mapuche nacida y criada en la ciudad de Santiago, es lo que para ella significa un proceso, un re-aprender.

A continuación muestro un espacio ceremonial del *ngillatün*. Se trata de un espacio circular. Se construyen espacios para cubrir del sol y del viento en los días en que dura la ceremonia. Estas construcciones son de madera, ramas y árboles. La organización del espacio cuenta también con una apertura central que conecta el *rewe* y dos espacios. Por un lado esa apertura permite observar el nacimiento del sol. Y por otro lado, se encuentra directamente interconectada con el cementerio, en donde se encuentran nuestras muertas y muertos, nuestras antepasadas y antepasados que participan con nosotras de la ceremonia. Son tan parte de ella como cualquiera de nosotras:

Fotografía 12. Centro ceremonial mapuche



Fotografía 13. Desde el cementerio hacia el centro ceremonial del *Ngillatün*



La ñaña Rayen explica su aprendizaje también:

“Viví todo lo que tienen que vivir los estudiantes también, pero los fines de semana, los fines de semana, tú, tu rol y tu función es ir al campo. O cuando había un nguillatün, tu función, o el eluwun, tu función no, no era ir al liceo, tu función era volver a la comunidad y comportarte como una persona de comunidad, sirviendo, ayudando a tu papá, que el papá iba adelante con los platos y nosotros íbamos atrasito, porque nosotros teníamos que hacer todo, “sírbase”, teníamos que aprender todo lo que él hacía” (Rayen, 39 años, Región de La Araucanía).

Las exigencias como mujer Mapuche comienzan a temprana edad. Inclusive la educación institucional, que desde el punto de vista occidental, se jerarquiza como superior, pero no tanto en nuestros *lof*, que deja de tener dicha jerarquía cuando de ceremonias nuestras se trata. Así la ñaña Rayen debió faltar a clases, porque había *eluwun*, ceremonias fúnebres o bien *ngillatün*. Esto porque el aprendizaje precisa ser vivido, no basta con una explicación oral. La escuela formal pasa a ser relegada y no es la prioridad total. Bien sabemos que la escuela es el espacio donde nuestros saberes deben luchar con las definiciones que allí se hace sobre nuestras identidades de género y las mapuche (Szulc, 2008). Es por eso que a veces hay que tomar cierta distancia de ella, y contrarrestarla con otro tipo de educación, en términos de resistencia. Nuestras ceremonias no son sólo prácticas, porque también evocan emociones:

“También espiritualmente uno queda muy contento, porque es como re, yo siento que es como retroceder en el tiempo. Para mí cuando voy a un ngillatün en el lof, es como retroceder en el tiempo, es pensar y decir ‘cómo tantas generaciones hacia atrás, se hacía esto mismo, de ésta misma forma. Y cómo nosotros como pueblo, como gente mapuche, hemos logrado de que eso

siga prevaleciendo, y que en el fondo, eso es lo que nos permite continuar con la vida mapuche”

(María, 32 años, Ciudad de Santiago).

Esas emociones y valoraciones de nuestra resistencia como pueblo que refiere la *ñaña* María, son la razón por la cual ella desde su permanencia en la *fūta warria* no renuncie a la posibilidad de participar allí. Es la forma en la cual ella se conecta espiritualmente, y la forma en la cual se encuentra con su gente. Pero a veces, por razones ajenas a la voluntad, algunas *ñañas* han debido dejar de llevar una ramada o un fuego, como lo llaman otras. Eso significa tener un lugar físico dentro una ceremonia como el *ngillatūn*, es una función familiar dentro del *ngillatūn* y asisten al alero de otras familias. Así lo ha vivido la *ñaña* Francisca:

“Entonces dije yo, para que estoy sacrificándome, no entremos más. Fue el motivo de que está enfermo él, porque es un trabajo grande, fuera de hacer todas las cosas, había que ir a allá a hacer la ramada, ya no tiene él la fuerza para andar con esas cosas, los hijos podían acarrear las cosas, venían después del trabajo a ayudar. Y así estuvimos acomodando un tiempo, lo pasamos muy bien. Así es que muchos nos integraron totalmente” (Francisca, 85 años, Región de La Araucanía).

La *ñaña* Francisca relata el disfrute que le significó formar parte de las ceremonias en su retorno al *lof* de su padre, pero la enfermedad del esposo le impidió seguir formando parte de las familias que organizan y sostienen la ceremonia. Se trata de esfuerzos físicos, también de preparaciones de los alimentos antes y durante la ceremonia. Es un esfuerzo familiar y del *lof* de varias semanas. En cuanto a la preparación material, se trata de un año al menos, en particular por los animales que se destinan a las comidas. Requiere su crianza y posterior elección para ese evento.

Pude observar el despliegue de estas organizaciones, tanto en mi propia vivencia con mi abuela y abuelo en nuestro *lof*, como en la *fñta warria* en el *ngillatiin* de La Pintana. Y luego en el *ngillatiin* de La Araucanía, donde tuve ocasión de ser invitada tras una presentación de mi *ñaña* Rayen con el hijo de la *machi*, quien ocupa el rol de sargento de la ceremonia. Las familias deben armar grandes ramadas hechas a base de ramas naturales. Se trata de evitar el uso de aquello que no forme parte de la naturaleza. Eso trata del trabajo de al menos una semana. Así mismo se debe contar con suficiente leña para los días que dura la ceremonia, la cual puede ser entre dos o tres días, dependiendo de la cantidad de personas del *lof* que se ha invitado. Se debe contar con caballos, carne, pan hecho en ceniza o al horno, sopaipillas como es el caso del segundo *ngillatiin* al que fui invitada. A través de los alimentos y otras acciones, como la forma de saludar, la forma de invitar y atender en las ramadas, conforman diversos protocolos de cuidados, solemnidad y cariño. El *yam*, ante todo.

8.4.4. Vivir las normas del *Az Mapu*

La forma de vivir la cotidianidad en un *lof* implica seguir ciertas normas, las cuales responden a una estrecha relación de los seres humanos y la naturaleza, los *ngen* y el *newen*. Al respecto, Fernanda recuerda:

“Eso era casi imperdonable. Era culpa de la mamá y del papá si el sol llegaba y el niño estaba acostado, porque traía malas vibras que el sol lo pillara [encontrar] a uno durmiendo”
(Fernanda, 63 años, *Pichi Trawiün*, ciudad de Panguipulli).

El sol, *antü*, es uno de los elementos de la naturaleza más importantes para nuestro pueblo, orienta nuestro día como lo indica la *ñaña* Fernanda, ya que de él recibimos la energía y vitalidad y el *newen*, la fuerza. Se trata del tiempo que algunas *ñañas* y *chachay* han

llamado “*epewün* marca el advenimiento gradual de la claridad y la luz. Es un período de máximas connotaciones positivas asociado a los dioses y al momento trascendente de la creación” (Grebe, 1987, p. 64). Orienta nuestras ceremonias, las jornadas de trabajo en el campo, la disposición de las entradas principales de nuestras casas, entre otros asuntos. Por eso la madre y el padre de la *ñaña* Fernanda le inculcaron esto de *ñaña*. Estos hallazgos respecto a guiar la vida en función del sol, es algo que encontraron en su investigación Alarcón y Bustamante (2007), en programas de prestación de servicios externos del Servicio Nacional de Menores [SENAME] en nuestro *Wallmapu*. Allí algunas profesionales expusieron las resistencias de las familias mapuche frente a las actividades al aire libre de sus hijas e hijos posteriores al medio día. El argumento fue que los espíritus que se presentan posteriores al medio día, pueden afectar a niñas y niños, dado que están en crecimiento y su fuerza es menor a la de una persona adulta. Es así que estos programas al escuchar a las familias, hicieron acomodados en los horarios de sus rutinas de actividades para atender a las necesidades de estas racionalidades mapuche.

La vida de nosotras, las personas Mapuche se rige por los *ngen* de la naturaleza, el sol. Puede observarse igualmente en las ceremonias como el *ngillatün*, o cuando se ofrece un animal en sacrificio, sea para una ceremonia o para consumo familiar o festivo, se hace apenas iniciada la mañana. Las ceremonias que se hacen a veces de noche, son los *machitün*, donde la o el *machi*, enfrentan las fuerzas negativas que afectan nuestra salud y armonía. Se trata de restablecer el equilibrio tras las transgresiones del *mapuche kimiün*:

“Una o dos veces, cuando estaba en Santiago, no pude participar en el *trawün*, cuando estaba en el desagüe RIXX, ahí ayudé a mis papás, pero ayudaba no más, pero qué pasó, ¡casi morí!, me llegó casi un castigo. Después tuve que *machitucarme*, tuve que *machitucarme* dos veces.

Por el trabajo, me va a dar un castigo de Dios, porque como yo trabajaba, no podía participar, cuando estaba mi mamá, le solía ayudar, pero ¡no! Tuve que entrar en el trawün, ahí se me pasó” (Carolina, 48 años, Región de Los Ríos).

La ñaña Carolina al no poder participar del *trawün*, se enfermó. Esto ocurre cuando cometemos una ‘transgresión’, aun cuando sea sin intención. Para mejorar, necesitó la ayuda de una *machi*, cuyo conocimiento tiene una larga data. Las crónicas de españoles hablan del saber de nuestras y nuestros *machi*, no sólo por conocer el poder medicinal de las hierbas, sino también de la espiritualidad que involucra (Montecino y Conejeros, 1985). Así mismo, la ñaña Carolina menciona a dios, pero no se refiere al Dios del cristianismo. Se trata de un Dios que ha sido fusionado dentro de nuestras propias creencias mapuche (Quidel, 2015). Así lo explica la investigadora mapuche Margarita Canio:

“Es importante entender las ceremonias por ejemplo, porque la ceremonia, uno se va dando cuenta lo que va escuchando, es que ahí va abarcando muchos seres, y todos esos seres siempre van referidos a las dos partes, ¿no?, al ‘che’ [persona], al ‘wentru’ [hombre], a la ‘domo’ [mujer]. Ese es un tema que creo también, que es importante saberlo desde el ‘mapudungun’. Incluso, ¡imagínese como está hoy en día! ¡eh! de alguna manera, intervenido el conocimiento, cuando la gente se refiere a ese Dios, pensando desde lo mapuche, eh, se refiere a ese Dios como ‘Ñuke y Chaw Dios’ ‘¿por qué en la mente de las personas, existen esas dos figuras?’, ¿ya?, y eso ¡Ósea! Obviamente, para comprender eso, hay que estar ahí, hay que vivir, hay que conversar mucho con la gente, eh, observar mucho” (Entrevista, abril, 2018).

La ñaña Margarita da cuenta de cómo las representaciones de lo femenino y lo masculino a nivel espiritual se relevan en similar importancia. Por eso la presencia de ambas fuerzas son necesarias para nuestra existencia. La forma de habitar los espacios, y la conexión con

espíritus protectores, los *ngen*, forma parte también de nuestras creencias mapuche. La comprensión de estas creencias precisa observarse en nuestras ceremonias o en el cotidiano, a través de la observación como lo dice la *ñaña* investigadora. La *ñaña* Marcelina lo aprendió de ese modo, de la palabra y actuaciones de su madre y su padre:

“Entonces mi papá vivió más allá, no aquí, vivió en un alto, porque mi abuelo decía, ‘que nosotros los mapuche, teníamos que estar siempre en una altura, porque de ahí, nuestro chaw Ngenechen, los miraba, y los guiaba’. Entonces, siempre había que hacer así, en un alto, su casa. Y así, obedecieron ellos, mi papá” (Marcelina, 66 años, Región de La Araucanía).

Estas enseñanzas acerca del uso y disposición del espacio en un *lof*, forman parte de nuestras creencias y prácticas. Estar en las alturas es también estar cerca de “*antü-fücha* y *antü-kushe* (dios anciano del sol y diosa anciana del sol)” (Grebe, 1987, p. 64). En esas alturas que dice la *ñaña* Marcelina, se puede estar más cerca de *chaw Ngenechen*. De este modo, seguir las normas del *Az Mapu*, es lo que permitió a la madre y el padre de la *ñaña* Marcelina, crear una forma propia mapuche de habitar en la *ñuke mapu*. Ese *yam* de las normas del *Az Mapu*, conforma saberes transgeneraciones de muchas de nuestras *ñañas*.

8.4.5. Resistir desde el *Ilkun*

El despojo de valor de lo que somos, de nuestros saberes, nos afecta en cuanto a nuestros posicionamientos identitarios mapuche. Por eso una vez que nos damos cuenta de ello, aparece el *Ilkun*, la rabia, la que nos moviliza a desafiar estas estructuras y dinámicas coloniales. Es lo que vivió la *ñaña* Soraya en su formación de posgrado en el extranjero, la cual desafió:

“Y ahí ya (...) inicié un camino que no retrocedió más, de, de, de saber bien quién uno era, de por qué uno había tenido la historia que había tenido, de por qué a mí no me enseñaron

mapudungun, me empecé a encontrar con más gente como yo que tenía la misma historia y... y también... accedí a este conocimiento sobre el colonialismo y toda la crítica que hay. Entonces, uno acumula rabia igual ¡ahí poh! acumula rabia, enojo, entender que el despojo no fue solo de tierra, sino de conocimiento. Muy vagamente todo y luego volví, terminé la beca, volví y volví a Temuco, con súper pocos ahorros, yo nunca había sido cesante ¡poh! si estuve en SXXX XXXs dos años, tuve la beca, volví, ahorré muy poco, pero tenía como pa' [para] tres meses y volví a XXX con la misma idea de, de, de buscando trabajar con... yo no tenía claro en qué, pero yo quería [ríe] quería trabajar en el campo, me gusta mucho la ruralidad, me reconcilé con la ruralidad” (Soraya, 40 años, Región del Bío-bío).

El *Ilkun* moviliza a la ñaña Soraya desde la distancia de nuestro *Wallmapu*. Es la rabia, pero también es el compromiso para mejorar nuestras valoraciones y condiciones de vida mapuche. Así es como emprende el camino de reconciliarse con aquello que antes para ella no tuvo valor, nuestra historia, nuestra lengua, nuestro *kimiin*. La rabia sin ser excesiva al punto de la autodestrucción, logra movilizar las resistencias (Butler, 2018). Así también ayuda a la búsqueda de venganza que mantiene viva la resistencia para generar cambios en lo cotidiano, pero también a nivel colectivo (Alluè, 2008). Es así que la ñaña Soraya ahora trabaja con nuestras ñañas, y con ellas ha ido propiciando espacios de participación y creación desde nuestros saberes mapuche. Ese compromiso lo vivió también la ñaña Isolina desde sus vivencias diaspóricas, ahora en el retorno al *Wallmapu*:

“Entonces, nos quedábamos no más con las pantuflas [babuchas] en las salas, y los zapatos, todos debajo de la estufa, y los calcetines, todos alrededor, echando vapor [ríe]. Y así, me acuerdo que estábamos en las clases. Era totalmente, así, distinto. Y sin embargo, yo creo, que igual sirvió, yo creo para, “porque yo creo que eso fue lo que sirvió, para el arraigo identitario que tengo, de haber vuelto”, “yo no sé, si tal vez, me hubiera sentido orgullosa de ser mapuche,

si me hubiera quedado en Santiago”, ¿no lo sé!, porque yo veo de repente, o me cuentan, ¿no sé!, mi hermano que va más allá, a Santiago, pasa, va pa’ [para] allá a ver a mis primos, de los vecinos, de los niños con los que jugábamos en ese tiempo, y todo, y muchos están, ¿no sé!, algunos presos, otros metidos, ¿no sé!, en temas de drogas” (Isolina, 32 años, Región de La Araucanía).

Experimentar una vivencia que aunque adversa, por las condiciones materiales y climáticas de nuestro *Wallmapu*, no impidió a la *ñaña* Isolina construir una consciencia de pueblo, pero también una consciencia de clase. Ella a la vez analiza el contexto de la ciudad de Santiago. Gran parte de nuestra gente habitó las zonas más excluidas, compartiendo experiencias con la población chilena marginalizada. Aunque nuestra exclusión racial debilitó los encuentros entre iguales (Antileo y Alvarado, 2018). Esta ciudad fue un espacio colonial, donde el ser una persona mapuche fue sinónimo de menosprecio. Por eso vivir la experiencia para la *ñaña* Isolina, fue crucial para lo que ella llama su ‘arraigo identitario’. Se trata de la falta de reconocimiento de nosotras, que provoca heridas de identidad. Esta herida provoca sufrimiento y dolor moral (Taylor, 1993 en Cárcamo, 2009, p. 53) y crea un complejo de inferioridad (Tripailaf, 1969). La negación de reconocimiento niega también condiciones materiales en cuanto al acceso a la salud, a la educación, entre otros aspectos, para vivir dignamente (Cárcamo, 2009). Estas condiciones parecen justificarse en términos políticos y sociales, como si nuestros pueblos fuesen responsables de nuestras injustas condiciones de vida (Van Dijk, 2007).

Compartir condiciones de vida con otras y otros jóvenes mapuche, es lo que también experimentó Josefina durante su formación en secundaria [educación media]. Allí observó junto a sus compañeras y compañeros cómo el profesorado demandado por el Ministerio de

Educación para cumplir con actos de reconocimiento de la diversidad sociocultural, por la demanda de nuestros pueblos, se focalizó en reproducir nuestras ceremonias y vestimenta mapuche. Sin embargo, esto fue considerado por Josefina y sus *wenüy* mapuche, como una *folklorización*, una cosificación y una descontextualización:

“Armábamos fuerza con el colectivo (...) y se generaban cosas ¡poh! Empezamos a participar (...) todavía nos vemos (...) ¡eh! que me acuerdo de XXX que era hablante, que tocaba kultrun, era participante de todas las ceremonias, los ngillatün, porque su familia era de una de las comunidades más tradicionales, más potentes, de todos los sectores donde vivían con tradiciones. Me acuerdo como que venían estas tradiciones como el we tri pantü (...) porque todavía tenía mucha concepción (...) había que hacer cosas, había que celebrarlo porque estaban haciendo el intento de integrar la visión mapuche. Pero las profesoras no tenían mucha idea de que se trataba, lo veían más como un show (...). Pero XXX era más empoderado en ese ámbito (...) decía ‘esto no lo podemos permitir, porque nos están usando, están haciendo un show, no nos respetan, para mí esto no es un juego mostrarle al resto lo que yo hago en mi comunidad’. ¡Era súper crítico! (...) ¡era súper joven! (...) porque ¿cuánto teníamos en esos años? 14 ó 15 años. ¡Amiga! me dijo ‘hagamos algo como que sea distinto, planteémoselo a los profesores, -me dijo-, yo toco el kultrun’. Teníamos unas compañeras, nos empezamos a unir, empezamos a hacer cosas que tuvieran más significado que como un show” (Josefina, 28 años, Región de La Araucanía).

Observar como un ‘show’ como bien le denominó Josefina y sus *lamgnen* a las prácticas del que fue su liceo [establecimiento educacional], es una forma de poner en evidencia que lo que se pretende son acciones de forma, pero no de fondo. El aprender desde las propias personas Mapuche lo que comprenden nuestras creencias, prácticas y formas de relacionarnos, es una manera seria de encaminarse al reconocimiento de nuestras

identificaciones mapuche. Pero lo que acontece es que se banalizan y se floklorizan. Sin embargo, la consciencia del *wenüy* de Josefina, la movilizó a ella y otras personas Mapuche, aún en su temprana juventud. Esa demanda por un real reconocimiento surge aún en los lugares más normativos, como lo son las instituciones educacionales. Ese coraje, ese *mapuche kimiün* se manifiesta y genera colectividad.

Por otro lado, nuestra gente durante la dictadura militar luchó por recuperar la democracia y denunciar la nueva usurpación de nuestras tierras, la pérdida de la tenencia colectiva de las mismas, los actos de violencia de parte de colonos y chilenos y las vulneraciones de derechos similares a la sociedad chilena en esa época (Rodenkirchen, 2015). Una vez recuperada la democracia en Chile y tras las demandas de nuestros pueblos originarios, bajo los Gobiernos de la Concertación, desde las políticas públicas se inician procesos para revitalizar nuestro *mapudungun*, nuestras prácticas y ceremonias. Así surge la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) para afrontar la recuperación de nuestras tierras, promover el conocimiento y reconocimiento de nuestras particularidades identitarias mapuche, como ha sido el caso de la educación intercultural bilingüe. Pero lo que no hicieron estas acciones políticas, fue encaminarse hacia nuestro Reconocimiento Constitucional como pueblo, reconocer nuestra autonomía y autodeterminación territorial. Este no cumplimiento de nuestra demanda central por reparar esta deuda histórica que el Estado de Chile tiene con nuestro pueblo, es lo que se conoce como multiculturalismo neoliberal que nos *flokloriza*, pero no nos reconoce políticamente (Richards, 2016).

En el intertanto transitamos en adversidades y en la falta de un lugar político. Por eso fue que la *ñaña* Josefina y sus *wenüy* crearon un lugar propio para resistir de forma colectiva:

“En ese momento que me di cuenta de que si había gente interesada ¡fue genial! ¡Súper potente! De hecho todavía mantengo comunicación con ellos, porque nos potenciamos ¡un montón! [mucho] porque todos estudiamos. Me acuerdo que él (...), él xxx es arquitecto (...) De hecho, el único que no estudio fue XXX, porque dijo que ‘no estaba ni ahí’ [expresión chilena popular para decir que no tuvo interés] con estudiar, que él se iba a dedicar a otras cosas. Se dedica a ser mapuche desde otro ámbito. La XXX que es ingeniero en alimentos, la XXX que es enfermera ¡y así! (...). Otros que se fueron potenciando, que éramos capaces de hacerlo. Cuando flaqueábamos, frente a esta adversidad (...), me costaba mucho exponer, me acuerdo, me costaba mucho, y (...) mis compañeros me hacían barra [la animaban]. Nos sentábamos todos en grupito, nos potenciábamos y era capaz de hacerlo” (Josefina, 28 años, Región de La Araucanía).

Esta experiencia de colectividad de la ñaña Josefina, muestra que nos necesitamos, no sólo en el sentido de la materialidad de nosotras, las personas Mapuche, también con nuestra espiritualidad, con los *nütram* cotidianos, y las prácticas de acompañamiento. La ñaña experimentó tempranamente el menosprecio social por ser una mujer Mapuche. De allí que necesitó de su gente para fortalecerse. Su gente mapuche también la necesitó. Así pudieron avanzar de forma conjunta. Vencieron la barrera del racismo y desde sus jóvenes testimonios, son *newen* y resistencia para nosotras, para nuestro pueblo.

Conclusión del capítulo:

En este capítulo me propuse describir las diversas formas de crear y re-crear resistencias de mis ñañas en la vivencia diaspórica a partir de un repertorio propio. Desde nuestro *mapuche kimün*, este conocimiento que ellas han aprendido en el seno de sus familias, en su *lof* o en la *füta warria*, lo han puesto al servicio de su identificación como mujeres Mapuche. Se trata de una micropolítica que podemos entender como “procedimientos

populares minúsculos y cotidianos que juegan contra los mecanismos de la disciplina” (De Certeau, 2007, p. XLIV en Juliano, 2017, p. 110). Aquí los relatos respecto a los despojos, al territorio, nuestro *Wallmapu*, las pertenencias, los conflictos, los procesos de inferiorización y las reivindicaciones son continuamente dibujados en función de formar parte de un pueblo cuya memoria persiste, pese a las estructuras racistas, clasistas, patriarcales y capitalistas.

Esta micro política parece desplegarse con mayor nitidez en el *Wallmapu*. Esto porque “la memoria parece ser más profunda mientras más circunscrito y compartido sea el espacio de realización de la vida común” (Rivera, 2018, p. 138). Mientras, en la *fūta warria* el desafío es mayor. La disputa es en el terreno de la sociedad chilena, la que nos oprime y donde sus descendencias han construido un espacio donde lo civilizado se entiende como el despojo del ser mapuche. Inevitablemente, el espacio de la blanquitud nos transforma, nos inferioriza y nos niega un lugar (Fanon, 2016). La salida para nuestras *ñañas* y su *reyñma* en el espacio de la *fūta warria* ha sido ingresar a la “densidad polimorfa del presente donde surge la posibilidad de una memoria del pasado que pueda ser reinterpretada y reactualizada” (Rivera, 2018, p. 138). Por ello la creación diaspórica es una forma de resistencia (Hall, 2003b). Allí, nuestro *mapuche kimün*, que es la primera subcategoría analizada, da cuenta de cómo ese conocimiento viejo que ha sido aprendido y re-aprendido por las generaciones que preceden a nuestras *ñañas*, es capaz de acompañarlas, bajo sus propias interpretaciones, pero con el horizonte común de ofrecernos en nuestras palabras mapuchizadas, en nuestras relaciones guiadas por las normas del *Az mognen*, a través del *reymagñen*, esa hermandad que nos encuentra aún en la distancia de nuestro *Wallmapu*. Así, algunas de mis *ñañas* fueron acompañadas, guiadas y cuidadas, aún en la *fūta warria*.

Responder a la pregunta *¿Chumñelu mapucheñgn?* presenta diversas y divergentes respuestas. Ser una mujer Mapuche no responde a una única forma. Esto porque la identidad mapuche que parece unificarnos, cuando la confrontamos con la pregunta por el ser una mujer Mapuche, obtiene una gama de posibilidades. Entonces aparecen las perspectivas que hablan desde la demanda por la igualdad de género, especialmente en el espacio de la academia y de la participación política de nuestras *ñañas*. Pero cuando se trata de entrelazar con la vida cotidiana, aparece el principio de equidad de género. Allí algunas *ñañas* dicen ‘no creer en la igualdad’ y apelan a la equidad. De ese modo, se podría revalorar la huerta, la cocina, la textilería, inclusive, la poligamia. En esas prácticas y espacios también se vive la política. Aunque si las observamos desde el lente colonial o desde los feminismos occidentales más conservadores, serían una aberración (Tapia, 2018). De ese modo podemos sostener diálogos con las políticas del cuidado (Juliano, 2017). Aunque dichas posiciones de luchas políticas por la identidad de género, necesitan también responder a las luchas antirracistas y anticapitalistas. Por eso se trata de luchas con territorio y con historia.

El colonialismo patriarcal entonces es una realidad que sostienen las estructuras sociales y políticas de Chile. Nuestras instituciones como la estructura de las familias, nuestra valoración social como mujeres, nuestras actorías políticas, se han visto seriamente afectadas. Aunque nuestra lucha como mujeres Mapuche, nos demanda establecer “pactos con los hombres indígenas”, pero también contar con una “construcción paralela” para ser “sujetas y constructora de esas nuevas naciones” (Cumes, 2009, p. 49). Es por esto que reactualizar y sostener la poligamia, por ejemplo, resultan ser un gran desafío. Mientras, la sexualidad desde el punto de vista occidental es concebida como un hecho individualizado,

es un acuerdo entre dos personas, donde la sexualidad es el fin en sí mismo. En la institución de la poligamia, en donde la sexualidad se conjuga con una lucha de resistencia política, y en donde el cuidado, la subsistencia y la ocupación del territorio están a la base. Es otra forma de ‘no estar solas’, como también lo es la relación con la naturaleza, con los *ngn*, con el *newen* que también expresaron mis *ñañas*.

El *weichan* de mis *ñañas* se encarna, se vive en el espacio cotidiano, en el ejercicio de sus profesiones, en los espacios socio-ocupacionales, en los establecimientos educacionales y en sus *reyñma*. Nuestro *mapudungun* es un canal de comunicación que propicia el encuentro entre lo que se reivindica, nuestro *mapuche kimiin*, lo que ha sido menospreciado por las instituciones coloniales. Es a la vez un espacio de colectividad, de encuentro y trascendencia. Por eso mis *ñañas* lo revitalizan, o bien desde la distancia de la negación de su práctica lo valoran. Algunas de ellas observan el ejercicio de aprendizaje de dos mundos, el mundo mapuche y el mundo occidental. Ese ejercicio les ha significado corporizar los ritmos, los lenguajes y las lógicas que envuelven las interacciones cotidianas, las ceremonias y las normas. Por eso han podido habitar nuestras ceremonias como el *ngillatün*, el *eluwün*, el *machitiin*. Y las *ñañas* que no lo aprendieron en sus socializaciones anteriores, lo aprenden guiadas por su voluntad política de dotar de valor lo invisibilizado. Se trata de la necesidad de desafiar las estructuras y afrontar el sufrimiento psíquico que el colonialismo ha instalado malsanamente y que, al no ser conscientes, a veces hemos perpetuado la relación entre colonizadas y colonizadores (Fanon, 2016). Es por eso que la rabia, el *Ikun*, forma parte de nuestras movilizaciones para abrazar esa consciencia de que no necesitamos proseguir en estas relaciones coloniales. Aunque a veces estas acciones políticas del Estado chileno parecen ser bien intencionadas. No obstante, se trata de

políticas multiculturales neoliberales. El fin de ellas es el de dar continuidad al binomio del dominio/blanco/occidental por sobre nosotras y nuestros pueblos. Es por eso que no se nos reconoce como pueblo, sino como indígenas a quienes nada más nos falta desarrollo socio-productivo para ingresar a la lógica productiva neoliberal (Richards, 2016). Nuestra lucha no cesa. Necesitamos crear y re-crear, una y otra vez, nuestros propios espacios del *weichan*, el de las mujeres Mapuche, para luego, y al mismo tiempo, avanzar como pueblo hacia nuestra autonomía como nación y en un territorio propio para nuestra autodeterminación.

CONCLUSIONES Y DISCUSIÓN

CAPÍTULO 9. Conclusiones y Discusión

Me propongo concluir en base a los hallazgos principales de esta investigación, travesía etnográfica, de los viajes de la diáspora de mujeres Mapuche. Como todo viaje, no se sabe si será el último, o bien, si seremos nosotras quienes lo volvamos a emprender. Seguramente, muchas *ñañas* más se aventurarán a viajar a través de las investigaciones de nuestro devenir como *nampülkafe*. Con este ánimo, no puedo dar por cerrado este proceso de aprendizajes, porque ante todo es un *nütram*, un diálogo. Pero, lo que puedo hacer es dejar algunas ‘señas’, -como decimos en nuestros *lof-*, para que otras continúen con nuestros viajes.

Como objetivo principal de esta tesis me propuse: identificar el impacto de las experiencias diaspóricas y el retorno al *Wallmapu* en las identidades de género de las mujeres Mapuche en Chile. A partir de mi proceso de investigación, pude apreciar que mis *ñañas* han construido sus identidades de género entrelazadas con su pertenencia a nuestro pueblo nación Mapuche. A partir de su identificación como mujeres Mapuche, han transitado en la diáspora y el retorno al *Wallmapu* desde un posicionamiento propio, expresado a través de las prácticas discursivas de nuestro *mapuche kimiün*, nuestro *mapudungüin*, nuestro *feyentiün* como anclas de la resistencia histórica de ellas, de nosotras y de nuestro pueblo. Sin embargo, habitar en las estructuras del dominio colonial, patriarcal y capitalista sostenido por el Estado y la sociedad chilena, nos ha socavado en cuanto nuestras actorías políticas (Mallón, 2009). Nos despojó de nuestro territorio, de nuestras tierras, de nuestras posibilidades materiales, desgarrándonos como pueblo (Marimán, 2006; Nahuelpán, 2012). Y tras estos procesos, hemos habitado el menosprecio y las exclusiones identitarias. Y como mujeres Mapuche hemos transitado en los márgenes de la invisibilización (Calfío,

2019; Levil, 2015). Mis *ñañas* han debido crear su propio *weichan* para afrontar todas las jerarquías que nos oprimen como mujeres Mapuche, incluyendo el patriarcado reproducido en la sociedad chilena y en nuestro propio pueblo. También, nuestras *ñañas* se encuentran creando una forma propia de lucha que difiere del feminismo blanco y mestizo liberal. También, difiere del propio feminismo decolonial, porque son ellas las que hablan y hacen cotidianamente desde la *füta warria* y el *Wallmapu*.

Las estructuras coloniales, patriarcales y capitalistas, operan desde un nivel macro social y desde allí construyen condiciones para las opresiones, homogeneizaciones y prácticas integracionistas por medio de las políticas públicas del Estado, su definición y continua reproducción del monoculturalismo (Alarcón y Nahuelcheo, 2008; Hernández, 2003; Marimán, 2006, 2019; Richards, 2016). A su vez, estas prácticas de opresión se despliegan en el nivel micro social, a través de las dinámicas de interacción y organización social que reproduce la sociedad occidental en relación con nosotras. De este modo, y desde una mirada histórica, pude observar que mis *ñañas* han experimentado, en diferentes momentos de la diáspora y de sus trayectorias vitales, el descredito y menosprecio que significa ser una mujer Mapuche frente a una sociedad racista, clasista y patriarcal. Estos procesos de afectación, daño y heridas en su identificación mapuche (Cárcamo, 2009), se han presentado principalmente ‘en los espacios de civilización’, como la escuela occidental (Nahuelpán y Antimil, 2019; Quidel, 2015). Pero, también en los espacios socio-ocupacionales (Alvarado, 2016; Millaleo, 2011; Nahuelpán, 2013). Las formas en las cuales se han manifestado estas exclusiones sociales han sido los prejuicios, los estereotipos y la discriminación (Merino, 2007; Saiz et al., 2009; Van Dijk, 2007). Esto ha tenido efectos en mis *ñañas*, pues se han construido a sí mismas desde las corporalidades de

servicio (Millaleo, 2011, 2016; Nahuelpán, 2013). Han transitado en los enmascaramientos identitarios (Fanon, 2016), en las ciudadanías e identidades incompletas (Hernández, 2013). Todo esto se expresa y se fusiona con los efectos pos traumáticos de la guerra (Alluè, 2008; Caniuqueo, 2009). Algunas de mis *ñañas*, especialmente en las primeras décadas de la posguerra, precisaron definirse a así mismas en función de la aceptación y el reconocimiento de la sociedad blanca. De este modo, emprendieron una lucha interna y externa para formar parte ese mundo, a fin de huir de la neurosis que implica posicionarse desde aquello que se define inexistente, inhumano (Fanon, 2016). Y de este modo sobrevivir. Esto, porque “el peso de las relaciones de poder” está presente y afecta en todo proceso de autodefinición (Giroux, 1992 en Szulc, 2008, p. 200). Esa asimetría afectó con especial fuerza a mis *ñañas*, porque fueron desprovistas del cuidado colectivo de ellas en el seno de sus propias *reyñma* y sus *lof*. Del mismo modo, fueron desprovistas de valoración social, incluso dentro de nuestro propio pueblo en relación a su ser mujer, y como producto de los procesos de evangelización cristiana patriarcal (Calfío, 2019, 2012). Se trata de ese colonialismo y patriarcado que hemos abrazado (Rivera, 2010). Pero que luchamos para dismantelar y transformar desde nuestras propias formas como mujeres Mapuche. Por ello, nuestras situaciones de opresión son de interseccionalidades más complejas e históricas, si las comparamos con las de las mujeres blancas (Coro, 2016; Tapia, 2018). Pero, también lo son en relación a los hombres Mapuche, ya que frontamos las exclusiones por razones de género.

Por otro lado, las interacciones y condiciones de opresión de estas naciones y sociedades occidentales presentan fugas, en cuanto a nuestro control y dominio, y en ellas mis *ñañas* han encontrado nuestras posibilidades de resistencia (Tapia, 2018). Se trata de una tensión

entre las condiciones estructurales y estructurantes de opresión. También, de las resistencias desplegadas en los escenarios políticos, sociales, académicos y artísticos donde ellas transitan. Se trata de las resistencias en los espacios cotidianos, que se expresan en la construcción de una micro-política propia (Nahuelpán, 2013; Rivera, 2018). Así, mis *ñañas* muestran diversidad de formas para identificarse como mujeres Mapuche. Ellas ‘amasan’ (Anzaldúa, 2016) con sus propios saberes Mapuche y los préstamos occidentales que encuentran en estos espacios, tiempos, relaciones y contextos, sea en la *fūta warria* o en el *Wallmapu*. Esta diversidad se expresa en la multiplicación de identidades (Hall, 2003b) y de lugares de lucha, sea por razones raciales, de género, religiosas, etarias (Hill Collins, 2012). Y por las luchas por tierra, territorio y autonomía (Tapia, 2018). Esos múltiples espacios del *weichan*, donde mis *ñañas* se han construido como *nampülkafe*, los presento a continuación como los tramos de un viaje de la experiencia diaspórica y en el retorno al *Wallmapu*:

- Viajes por los itinerarios diaspóricos de las mujeres *nampülkafe*
- La estación de las transformaciones: las micro diásporas de nuestras *ñañas*
- Aquí me quedo por ahora: crear y re-crear resistencias desde nuestro *mapuche kimün*

9.1. Viajes por los itinerarios diaspóricos de las mujeres *nampülkafe*

En esta investigación me propuse como primer objetivo específico: describir los itinerarios diaspóricos de las mujeres Mapuche *nampülkafe*. Una pregunta que me permitió comprender estas experiencias fue *¿Wunolepayan may?* Que significa *¿Volveré a mi casa?* es la pregunta con la que se construyen los ir y venir de las actoras Mapuche cuando emprenden los viajes a la *fūta warria* desde el *Wallmapu*. O también los sucesivos viajes de

idas y venidas. Me focalicé en las experiencias de sus testimonios, y en las entrevistas sostenidas con las investigadoras e investigadores vinculados a esta temática de estudio. Los viajes etnográficos, y las observaciones de las interacciones de mis *ñañas* con sus entornos sociales, laborales, familiares, los lugares y formas de habitar la *füta warria* y el *Wallmapu*, fueron aportando complejidad a la manera de entender el fenómeno social de la diáspora. Me interesó reconstruir estos viajes y desplazamientos de mis *ñañas*, en tanto experiencia común entre ellas, y en cuanto a la diáspora Mapuche. La que comprendo como un proceso de despojo político, territorial, de tierras, material e identitario (Ancán, y Calfío, 1999; Mallón, 2009; Marimán, 2006, 2019; Nahuelpán, 2012), y de memoria histórica y transgeneracional (Levil, 2015). Pero, también como un proceso que posibilita la configuración de múltiples posicionamientos en resistencia. Se trata de las experiencias comunes de mis *ñañas*, en escenarios e interacciones sociales de desigualdad y de exclusiones cargadas de contradicciones.

La diáspora, en tanto efecto de nuestro despojo, se presenta como un hito histórico que define nuestra vivencia fragmentada (Hernández, 2003) y que vivimos como una herida permanente (Alvarado, 2015), porque el que ¡ahora seamos *nampülkafe!* es por este hito. Si bien nuestro pueblo ha sido un pueblo *nampülkafe* con motivo de ampliar sus territorios, para establecer alianzas matrimoniales y políticas, o bien, para practicar los trueques, los diaspóricos, que aquí trato, son forzados. De allí que algunas de mis *ñañas* han experimentado la diáspora como el exilio de sus *lof*, de sus familias y del *Wallmapu*, este último expresado en su mundo exterior, pero también en su mundo interior (Levil, 2015). Esta expresión del *Wallmapu* permite, a algunas de mis *ñañas*, emprender el viaje de retorno a sus *lof*, o bien a otros espacios del *Wallmapu*, con el afán de enmendar las hebras

deshilachadas de estas historias heridas, truncadas, añoradas y sentidas. Sin embargo, algunas de mis *ñañas*, nacidas y criadas en la *fñta warria*, transitan en esta idea de la diáspora como un acto político *winka*, que despojó a sus generaciones viejas de este territorio, del *Wallmapu*. Pero, no ven en el retorno un acto de enmienda de la herida del despojo, sino más bien reivindican la *fñta warria* como un territorio ancestral, el que hemos perdido de vista como pueblo y que necesitamos recuperar. Aunque ese *weichan*, inclusive, pasa desapercibido por los movimientos políticos mapuche (Nahuelpán, 2013). Siendo estos últimos los que son más visibles en los medios de comunicación, y en la escena pública y que se genera en nuestro *Wallmapu*. Se trata de la diversidad de expresiones y de apropiaciones de lugar a través de la lengua, del *mapudungun*, de la vestimenta en los espacios que históricamente nos ha tratado como afuerinas, como existencias negadas. Así, nuestra vestimenta significó, por bastante tiempo, marcas de las burlas, del menosprecio. Por eso, reivindicarla es sanar esas memorias del dolor. Algunos de los lugares de reivindicación son las instituciones del Estado, las academias, las instituciones artísticas, las organizaciones Mapuche, entre otras. Mis *ñañas* que han llegado a la *fñta warria*, o las que han crecido allí, reconocen y valoran las oportunidades laborales, educacionales y de ascenso social, que este espacio ofrece. Por eso, su tiempo y permanencia en este lugar no tiene fecha de término definida, pues saben que las condiciones de subsistencia, de formación académica con condiciones materiales, investigativas y de proyección laboral no siempre están en el *Wallmapu*. Debido a las políticas sociales y al centralismo del Estado chileno, nuestro *Wallmapu* no cuenta con similares condiciones. Además, en nuestro *Wallmapu*, los proyectos socio-productivos que son financiados por los Municipios, o bien por el Estado, se piensan en mayor medida para los hombres. Se trata de proyectos en los ámbitos de la ganadería y la agricultura, entre otros. Y si se trata de pensar en ellas, la

textilería, la orfebrería u otros, requiere de cadenas de comercio que pocas veces operan, por lo que su sustento no puede anclarse en esas ocupaciones. En el caso de las mujeres profesionales, quienes no califican para las ayudas de Gobierno, cuentan con mayores oportunidades laborales en la *füta warria*, sin embargo, dentro de las instituciones educativas, laborales y académicas, las brechas de género son mayores para nosotras (Millacura, 2015). Esto se acentúa en el caso del *Wallmapu*, dada su escasa oferta en los ámbitos señalados. Además, en muchas zonas el pensamiento conservador patriarcal y colonial cuenta con mayores adeptos.

9.1.1. Viajar por las corporalidades de servicio

Mis *ñañas* emprendieron sus viajes a la *füta warria* a edades tempranas, sobre todo aquellas que se desplazaron en las primeras décadas del pos despojo, producto del empobrecimiento masivo en el que quedamos sumidas. En general, así también aconteció con nuestro pueblo. El irse no fue una opción propiamente tal, si no que fue una necesidad. Así, el irse sobrepasó aspectos vinculados a la infancia y juventud, como vivir dichas etapas en seno de sus familias y sus *lof*. Gran parte de los empleos para mis *ñañas* fueron, y siguen siendo, los de trabajo de casa particular (Bello, 2002). La continuidad colonial de estos empleos ha sido pensada para nosotras, en un tiempo de contacto colonial, y son una continuidad histórica (Nahuelpan, 2013). Esos lugares son pensados y creados para nosotras, no para las mujeres blancas. Por eso mis *ñañas*, aún en edad temprana, se fueron la *füta warria*. Allí, se vieron más afectadas que sus pares hombres, por razones de género, de edad, y por la condición de subordinación en los espacios laborales. Quedaron desprovistas del cuidado de sí mismas, aisladas y a merced de otras familias que se relacionaron con ellas en superioridad de poder. También, sus madres y padres, tomaron en mayor medida la

decisión de que ellas se fueran. Algunas ni siquiera recuerdan si ‘se alegraron o no de hacer estos viajes’. La *fūta warria* ofreció, a mis *ñañas*, oportunidades laborales y de sobrevivencia (Abarca, 2002; Antileo y Alvarado, 2018; Bello, 2002). Pero, hay que destacar que sus edades, al llegar a la *fūta warria*, rondaban los 12 y los 18 años aproximadamente. Es decir, frente a estos contextos laborales, estaban en condición de vulnerabilidad (Allùe, 2008; Butler, 2018). Así mismo, varias de ellas llegaron para ocupar los puestos laborales de servicio, por medio de los trabajos de casa particular. La juventud, la lejanía con sus familias, las escasas redes de apoyo, el empobrecimiento y la falta de resguardos en materia de derechos laborales de la época, configuró los escenarios propicios para la vulneración y vulnerabilidad (Allùe, 2008; Butler, 2018; Mora et al., 2017). En tanto, mis *ñañas* que viajaron en épocas posteriores, si bien lo hicieron bajo mejores condiciones en cuanto a derechos laborales, experimentaron otras formas más encubiertas de exclusión a modo de continuidad colonial y patriarcal. Así, la ocupación de puestos laborales, en las casas particulares, siguió vulnerando sus derechos como trabajadoras. El espacio sigue considerándose como privado, no como un espacio laboral propiamente tal. La construcción social que se hace, respecto de este tipo de ocupaciones, es un lugar que ha sido vaciado de valor social (Millaleo, 2011, 2016). De hecho, todo lo que remite a cuidado, a la reproducción y lo doméstico, se ha feminizado y se le niega el valor social (Juliano, 2017). Se hace lo mismo con el trabajo de las huertas, la textilería, y otros quehaceres socioproductivos que no se conciben como producción (Tapia, 2018). Todo esto afecta la propia valoración que mis *ñañas* hacen de sí mismas en esta dinámica de relaciones sociales y de poder. Se trata de una violencia simbólica encarnada en toda la sociedad que construye esta tensión (Huenchullán, 2015). Entonces sus identificaciones como mujeres Mapuche se han visto afectadas en este escenario que las despoja de valor.

La categorización social de nuestras corporalidades de servicio, en los trabajos de casa particular, resulta evidente. Sin embargo, también se evidencia en las trayectorias vitales de nuestras *ñañas* profesionales en los espacios educativos. Sean estos los de formación primaria [educación básica], formación secundaria [educación media], o bien, la formación universitaria. Con posterioridad, estas exclusiones y fijación de un lugar de servicio, o de inferioridad frente a otras y otros *winka*, se expresa también en los espacios laborales. Se trata de la construcción del ‘no lugar’, la que oprime la construcción identitaria, nos deja en el espacio de la soledad, homogeneidad y similitud (Augé, 2017). Se expresa por medio de las limitaciones que se nos construyen, para evitar nuestros avances o despliegue de potencialidades. De allí que ocupamos espacios de menor jerarquía, de negación de nuestras existencias, y en último caso, un espacio que nos niega la igualdad en términos humanos. Pero, además, al formar parte de un mundo que ha sido principalmente creado y mantenido por los hombres, hay espacios que se nos niegan por ser mujeres. Se trata de los espacios profesionales, aunque allí encontramos profesiones feminizadas donde estas jerarquías de poder no resultan tan evidentes. Vivimos opresiones raciales, incluso por parte de otras mujeres blancas. La trampa es que, mientras más méritos, más avances en lo laboral y lo académico, mayor es el reconocimiento que creemos tener, pero lo que acontece son, como lo refiere Millacura (2015), ‘falsos e ilusorios reconocimientos’. Porque, basta con cometer un solo error para que su trayectoria profesional caiga en el fondo del descrédito (Fanon, 2016). Y junto con ellas caemos todas, y nuestro pueblo. Por eso, algunas de mis *ñañas* deben estudiar más que el resto de sus compañeras y compañeros *winka* en los espacios académicos. Luego, trabajar más en los espacios laborales, sin ascender en proporción, o bien, percibiendo menores ingresos por los mismos trabajos. A veces, no son invitadas a los espacios sociales y las tareas que se les asignan son de menor

valoración. Viven los prejuicios y exclusiones sutiles (Cárdenas, 2006; Cárdenas et al., 2007; Pettigrew & Meertens, 1995). Esos que pueden pasar peligrosamente desapercibidos, hasta por ellas mismas.

9.1.2. Viajar en reversa: Algunas travesías del retorno

El deseo, la organización y el proceso de retorno, precisan de tierra y de recursos materiales. Por eso, algunas de mis *ñañas* que retornaron, lo hicieron una vez que ya fueron profesionales, que obtuvieron un título académico que les permitió ingresar a las instituciones gubernamentales, a los Municipios, a las ONGs, o las universidades; a fin de generar recursos para subsistir. Esto, porque algunas de las prácticas de exclusión, por razones de género, se dan toda vez que las tierras fueron otorgadas en mayor medida a los hombres, dada la costumbre de patrilocalidad. Esto es que, al contraer matrimonio un hombre, se va con él la esposa. Por lo tanto, una mujer no siempre heredaba tierras en sus familias, porque se pensaba que en el matrimonio encontraría nuevas tierras. De allí que retornar, para las mujeres Mapuche, es más difícil que para los hombres. Por eso, otras *ñañas* reunieron dinero por largos años, porque sus precarias condiciones materiales no les permitieron retornar antes, como habrían querido. Se trata de las que no accedieron a títulos universitarios o técnicos. Esto, porque pensar en un retorno sin un capital económico o soporte laboral dependiente, o con subsidios y apoyo de la familia, es prácticamente imposible. Así mismo, la producción agrícola se encuentra cada vez más distante de ser un medio principal de subsistencia. Las empresas transnacionales, las cadenas del comercio formal e institucional, así como la falta de valor social de este tipo de producciones, le brinda un lugar marginal. Sin embargo, el ahorro no resulta del todo suficiente. De allí que las *ñañas* mayores, que han retornado, requieren del apoyo material de sus hijas e hijos. Por

su parte, aquellas *ñañas* que hicieron el retorno sin las condiciones materiales, afrontaron penurias por no tener dinero ni siquiera para vestirse o vestir a sus hijas e hijos. Y en general, vieron mermadas sus condiciones materiales de subsistencia. Bajo este marco, un aspecto que no podemos dejar de poner en discusión es la falta de políticas locales y del Estado para amparar estos procesos de retorno. Por lo que el retorno y las condiciones del mismo, son de exclusiva responsabilidad de las *ñañas* y de sus familias.

En cuanto al retorno y condiciones materiales, la tenencia de un terreno para poder habitar en un *lof* resulta central, como lo he venido señalando. Aquellas *ñañas* profesionales, o las que lograron obtener alguna herencia por parte de su familia, pueden disponer de tierras. Pero no es lo habitual, pues los despojos dejaron a muchas familias sin tierra. En otros casos, como pude comprobar en este estudio, los hermanos dejaron sin herencia de tierras a las *ñañas*, debido a que éstas, en los momentos de repartición, se encontraban trabajando en la *fiuta warria*. De manera similar, cuando los hermanos se quedaron como cuidadores del terreno terminaron apropiándose del mismo. Aquí, se evidencia una opresión por razones de género, que no es comparable al caso de los hombres que, en algunos casos, vivieron similares situaciones (Antileo y Alvarado, 2018). Pero, no se trata de una generalidad, a diferencia del caso de las mujeres. El privilegio de tomar las tierras de las hermanas, y no recibir sanción por ello, fue de los hombres. Y el silencio operó a su favor. Muchas de las *ñañas* no reclamaron por estas acciones, principalmente, por temor a crear conflictos y rupturas familiares. La educación Mapuche nos juega a veces en contra. Se nos enseña a mantener buenas relaciones en nuestras *reyñma*, basados en el principio de hermandad. Pero, habitar lo colectivo nos deja desprovistas en cuanto a nuestros derechos como mujeres. Conciliar lo individual y lo colectivo no es tarea fácil. Aquellas *ñañas* que tenían

propiedades en la ciudad, o bien, no podían permitirse el retorno en términos materiales, tampoco pudieron heredar tierras. Por eso, las *ñañas* profesionales, hijas de esta generación, que pudieron reunir recursos suficientes tuvieron que comprar los terrenos a un costo elevado. La posibilidad de optar a subsidios para compra de tierras no es para ellas, porque la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena establece que, los puntajes de vulnerabilidad social determinan la entrega de estos beneficios. Siendo ellas profesionales, quedan fuera de dichos puntajes. Así, la respuesta a la deuda histórica, que existe en cuanto a la expropiación de nuestras tierras, sigue siendo insuficiente. Más aún para nosotras.

Con todo lo descrito, las *ñañas* que lograron retornar a sus *lof* o al *Wallmapu*, inician un fuerte proceso de rememorar saberes, prácticas y creencias. Esto para las que nacieron y se criaron en un *lof*. Las que no, hacen un proceso de aprendizaje autónomo, pero guiado por sus propias familias del *lof*, o bien, por nuestra gente que compone sus entornos laborales o sociales. Estos procesos de socialización son para favorecer una convivencia cotidiana situada, para formar parte de una colectividad, o bien, porque se trata de apuestas políticas Mapuche intencionadas, y conscientes de que revitalizar nuestras propias epistemologías Mapuche es hacer frente a estos procesos coloniales que nos oprimen. Es una apuesta que, también, llevan al plano de sus ejercicios profesionales cotidianos y dentro de sus propias familias. Lo que aporta en dismantelar los silencios coloniales. Varias de las *ñañas* se aventuran a desafiar los silencios patriarcales. Hacen denuncias respecto a las situaciones de violencia intrafamiliar, o las exclusiones por las sexualidades homosexuales de ellas. Lo hacen en los espacios políticos de sus organizaciones feministas, en los espacios familiares y en los espacios académicos. Entonces su ser mujer Mapuche les involucra en la coexistencia de sus sexualidades disidentes, de sus maternidades o los imaginarios respecto

de las mismas, de sus relaciones con otras mujeres, sean o no Mapuche, y con sus pares hombres, sean o no Mapuche. De allí que afrontan tareas propias en su vida cotidiana, pero también en su vida social y política. Ese dilema va entre lo que se dice que es ‘tradicional mapuche’, y lo que precisa ‘ser transformado’. Aunque su afán no es la separación de su pueblo. Más bien, una nueva relación con el mismo.

9.1.3. La *fūta warria* puede ser también nuestro hogar

Las *ñañas* que reivindican la *fūta warria* como nuestro territorio, despliegan prácticas discursivas de apropiación de los lugares en términos materiales y simbólicos. Han construido sus *lof* en sus barrios, y al alero de las organizaciones indígenas en las que participan; en los colectivos feministas, en las organizaciones artísticas, culturales, académicas y laborales. De esta manera, van desplegando sus saberes Mapuche, su habla, su vestimenta. Interrumpen los espacios donde lo occidental tiene poder y presencia. Se construyen a sí mismas en el *weichan*, y desde dentro de la ‘barriga colonial’ construyen lugares para todas nosotras. Le hablan a la sociedad occidental de nosotras, les demandan crear políticas sociales acordes a nuestras necesidades, les hablan en nuestra lengua, le dan a probar nuestra comida, le hacen escuchar nuestra música, nuestros instrumentos, nuestra vestimenta.

La vida en la *fūta warria* tiene sus propios ritmos, sus propias demandas y sus propias exigencias. Habitar los espacios de las personas blancas necesariamente nos transforma (Fanon, 2016). Por eso, algunas de mis *ñañas* debieron modificar sus formas de relacionarse, sus lógicas, su vestimenta, su habla, a fin de ser aceptadas en el espacio donde habita la racionalidad occidental. Es decir, enmascarar sus corporalidades, sus pieles, enmascarar lo que son (Fanon, 2016). Algunas vivieron esto como un trauma, que se genera

por la exclusión del ser mujeres Mapuche y por razones de clase. Incluso siendo profesionales, algunas *ñañas* dijeron sentirse ‘desclasadas’, fuera de lugar. Otras han vivido el rechazo de sus reivindicaciones políticas Mapuche, porque estos lugares, históricamente, no han sido pensados para nosotras. Pero, la osadía de las colonizadas no sabe de límites coloniales.

9.1.4. Disputar mi hogar con fantasmas coloniales

Todas las prácticas de exclusión que mis *ñañas* afrontaron se relacionan con el colonialismo interno, que es “una estructura ramificada del colonialismo interno y externo” (Rivera, 2010, p. 63). Esta forma parte de la médula del Estado Nación de Chile con aires de imperio español. Porque, este dominio colonial y patriarcal ha sido practicado y anclado en los cimientos, desde el siglo XV hasta el siglo XIX (Bagú, 2003). Y una vez instaurada la República de Chile, esas lógicas de poder y relación son reproducidas y sumadas a las ideas iluministas y capitalistas (Cabrera, 2016). De este modo, las relaciones raciales prosperan hasta nuestros días, porque lo que domina la escena es la imposición de ideas capitalistas, occidentales (Huenchullán, 2015) y patriarcales.

Otras afectaciones que mis *ñañas* habitaron desde sus corporalidades fueron las exclusiones. Vivieron, en los espacios educacionales o laborales, actos de discriminación en cuanto a violencia verbal e incluso física. Fueron menospreciadas por no responder a la belleza normativa colonial. Esa de la blanquitud. De allí que las experiencias, para algunas de ellas, son de indefensión. Esto, porque las propias madres y los propios padres, al sentirse ajenos, menospreciados y faltos de poder, no confrontaron estas situaciones. El miedo se apoderó de ellas y configuró sus desgarros, su dolor, su impotencia frente a quienes cotidianamente les oprimieron. Pero, para sobrevivir construyeron corporalidades

de la resistencia. En diversos actos cotidianos fueron construyéndose a sí mismas para ¡no tolerar más! dijeron ¡basta! ¡No lo merecemos! Esto transformó la vida de mis *ñañas*, forjó sus propios *weichan*, el de sus *reyñma*, sus propias *ñuke* y de nuestra gente que forma parte de sus viajes. Apelaron a las enseñanzas y palabras de sus madres y padres. Tuvieron que decirse a sí mismas, y al mundo, ‘somos mujeres Mapuche’ ‘acostúmbrense a vernos, porque no nos hemos ido y no nos iremos’. No quedó más remedio que mostrarse al mundo.

Entre desgarros y resistencias mis *ñañas* afrontaron sus experiencias diaspóricas. Para poder hacerlo precisaron de apoyos y acomodos. También de las apropiaciones de los espacios que habitaron. Desde los *nütram* de sus *ñuke*, *chaw* rememoraron una y otra vez estas enseñanzas. Rememoraron nuestras trayectorias de lucha, que como pueblo venimos forjando hace siglos. Y se dijeron: ¡vamos a dar continuidad a estos *weichan*! Algunas resistieron de la mano de sus vecinas de la *füta warria*. Esa solidaridad de clase y género que bien ayudó en la sobrevivencia en las épocas más crudas. También, encontraron apoyo en sus parejas, otras lo hicieron acompañadas de otras *ñañas*, de sus *reyñma* en la *füta warria*. Y otras, incluso, acompañadas por sus ‘patronas’ y ‘patrones’. Hubo personas que reconocieron el valor de nuestro *weichan*. Es por eso que animaron a nuestras *ñañas* a no decaer ¡No fue sencillo habitar la *füta warria*! Las emociones, las memoranzas, la soledad acompañó muchos momentos de vida de mis *ñañas*. Por eso, algunas encontraron consuelo en el cuidado de las niñas y niños *winka*. Otras buscaron el *newen* en el cuidado de su *reyñma* más allá de las fronteras geográficas. Se prometieron resistir, porque esta lucha no fue sólo para su sobrevivencia y vida digna. Ellas lucharon por su gente que quedó en el *lof*, principalmente por sus *ñuke*, por los *pichikeche*, inclusive por sus hermanos. Mis

ñañas asumieron los cuidados de otras y otros, algo que se espera de nosotras, las mujeres. Algo que compartimos con otras mujeres. Aunque algunas veces fue ingratitud lo que encontraron en sus hermanos. Por eso, es necesario reconocer su propia micro-política de resistencia. La diáspora tiene género y no podemos homogeneizar estos viajes. De esto se trata el proyecto descolonizador, de reconocer que, en la superficie y en las profundidades, encontramos diversidad, divergencias, pugnas, conflictos y luchas particulares de poder. Y no tememos afrontarlas.

9.2. La estación de las transformaciones: las micro-diásporas de nuestras *ñañas*

El segundo objetivo específico de mi investigación fue: determinar el lugar que ocupa la experiencia diaspórica en la construcción identitaria y de género. Estos viajes de la diáspora generaron transformaciones en las prácticas discursivas de mis *ñañas* respecto a las relaciones de pareja, el ejercicio de la sexualidad y la maternidad. Así como en la forma y contenido de su quehacer a nivel político.

Nuestras *ñañas* han construido sus identificaciones como mujeres Mapuche haciendo uso de sus propios repertorios identitarios. Pero también incorporando otros nuevos a partir del contacto establecido con los códigos, los discursos y las prácticas occidentales. Lo cual propicia un repertorio heterogéneo, diverso, y a veces también conflictivo y contradictorio como acontece en las experiencias de interseccionalidad y los diferentes contextos históricos que las atraviesan (Brah, 2011; Crenshaw, 2012 [1991]; Hall, 2003b; Sipi, 2018; Szulc, 2008).

Existe una larga historia de nuestra esclavización como mujeres Mapuche, cuya temporalidad remite a los primeros contactos coloniales (Zavala, 2008). Las empresas

coloniales se trasladaron a las labores de servicio que, aunque son trabajos remunerados, reproducen estas lógicas de esclavitud, ya que, en esos espacios, y desde la sociedad chilena, se nos cosifica y nos despoja de toda agencia (Alvarado, 2016; Millaleo, 2016, 2011; Nahuelpán, 2013). Las experiencias de explotación laboral, en contextos de vulnerabilización, se manifestaron, entre otros aspectos, en las excesivas horas de trabajo, no respetar los horarios de descanso y comida, o bien, bajos salarios. El acto de resistir no siempre es posible (Scott, 2007 [1990]), pues tanto el trabajo como el hogar son campos micro-políticos en los que se producen posicionamientos identitarios diferenciales. Estos campos se inscriben en las relaciones sociales que acontecen en los espacios de poder y significado (Brah, 2011).

9.2.1. ¿Para ser una nueva ciudadana necesito ser disciplinada?

El disciplinamiento de nuestras corporalidades se construye, principalmente, en las instituciones gubernamentales como las iglesias, las escuelas, los hospitales. Esto corresponde a un plano de violencia física, pero también simbólica que nos subordina (Bourdieu, 2008). La formación familiar mapuche, como otras instituciones nuestras, quedan supeditadas a las lógicas de un Estado monocultural y de la sociedad chilena, generando tensiones en nuestras identificaciones. Una de las instituciones que genera, con con mayor fuerza, daño a nuestras identidades, es la escuela. En esta institución, la lógica colonial de despojarnos de nuestras creencias, prácticas y formas de habitar las relaciones sociales presenta un fuerte marcador colonial (Mansilla y Quilaqueo, 2018). Las escuelas, las misiones de evangelización y los internados estudiantiles han tenido como fin construir procesos integracionistas. De este modo, niñas y niños precisan hacer abandono de su *az mognen*, su ser Mapuche, para abrazar las nuevas doctrinas coloniales (Nahuelpán y

Antimil, 2019). Ser una persona Mapuche, a partir de estas escenas, implica vivir con la marca de la vergüenza por ser quien se es (Quidel, 2015). Varias *ñañas* recuerdan la violencia física, experimentada a manos de sus profesoras y profesores. Las burlas, la violencia física, la marginación que ellas vivieron por parte de sus compañeras y compañeros *winka*, es lo propio que les tocó vivir. También, la indiferencia frente a su sufrimiento y reclamo por parte de sus profesores y profesoras. Esa indiferencia la apreciaron, también, en la falta de atención de sus profesoras y profesores, para enseñarles y potenciar el desarrollo de sus capacidades académicas. Una manifestación de un prejuicio sutil (Cárdenas, 2006; Cárdenas et. al, 2007). Con la misma función que el prejuicio manifiesto, pero con una particularidad, la frialdad emocional (Pettigrew & Meertens, 1995). Esto, en apariencia, no resulta racista frente a los cánones valóricos democráticos, pues su función es mantener a ciertos colectivos humanos, grupos o pueblos en situación de inferioridad. Todas estas experiencias han repercutido en las identificaciones que mis *ñañas* hacen de ser mujeres Mapuche. De allí que algunas hablan de la timidez, que no entienden bien cómo se construyó en ellas. Otras hablan de cómo estas experiencias traumáticas ‘les marcaron el alma’. Pero, la rabia les impulsa a crear sus resistencias (Butler, 2018).

Dentro de esta necesidad de ser disciplinadas y del lugar, impuesto, de la sumisión, la obediencia y la servidumbre, es que algunas de nuestras *ñañas* experimentaron “la hegemonía de clase y étnica”, donde unas mujeres se imponen sobre ‘otras’ (Ketterer y Zegers, 2012, p. 72). Algunas *ñañas* experimentaron los disciplinamientos de sus ‘patronas’, quienes no les permitieron, por ejemplo, estudiar. Otras se relacionaron desde las manipulaciones afectivas, de modo que el abuso de poder se disfrazó de un falso cariño, a fin de que nuestras *ñañas* tuvieran un mayor nivel de productividad, y a costa de las

vulneraciones de sus derechos laborales. Respecto a los ascensos profesionales y el trato recibido en las instituciones laborales, éstos han dejado en nuestras *ñañas* universitarias, profesionales y académicas, profundas huellas de un colonialismo patriarcal, que no les brinda las mismas oportunidades que a otras mujeres *winka*, menos aún, en relación a sus compañeros *winka*. Allí se conjugan exclusiones por raza, clase y género (Curiel, 2007).

9.2.2. Me gusta como soy ¿Por qué me quieren cambiar?

Nuestras *ñañas* afrontan las relaciones basadas en los binomios de lo bueno, lo bello, lo civilizado en lo que a paradigma occidental se refiere. Y lo malo, lo feo, lo incivilizado, lo menospreciado en relación a nuestro ser Mapuche. Esos binomios jerárquicos han sido creados desde el occidente (Fanon, 2016; Said, 1990; Santos-Herceg, 2010) y en el contacto colonial (Zapata, 2017). Específicamente, ha sido la morenidad, el uso de la lengua o la vestimenta de las mujeres Mapuche los símbolos de fealdad, de poco valor en el paradigma de la blanquitud y el desarrollismo occidental. Los efectos que todo esto provocó en nuestras *ñañas* fueron el intentar parecer occidentales, vistiéndose como las mujeres blancas, maquillándose como ellas. No quiero decir con esto que, actualmente la libertad para apropiarnos de estas formas signifique dejar de ser una mujer Mapuche. No obstante, expongo que esto aconteció como un acto de disciplinamiento, al menos, en las primeras décadas del pos despojo colonial. También, están nuestras *ñañas* a las que, por razones laborales o del contexto en el que se desenvuelven, se les ha exigido esta performatividad, más allá de lo que pudiera comprenderse como un acto libre y voluntario. Por ello, algunas de las que retornaron al *Wallmapu* hicieron un proceso inverso. Es decir, dejaron de maquillarse, dejaron su pelo negro, largo y sin intervención. También, adecuaron su vestimenta a los contextos rurales, donde la panty media, por ejemplo, poco dura en las

visitas a los *lof*, en la maleza o en los cercos. En estos contextos se produce un reencuentro con la morenidad. Las familias de mis *ñañas* debieron generar un gran esfuerzo para que ellas corporeicen el valor de su *mapudungun*. Por eso, no es casual que las *ñañas* que retornan observan en la vestimenta un acto de resistencia también. Y en las ceremonias nuestras hacen uso de ella y del *mapudungun*. Como también en otros espacios.

9.2.3. Nuevos espejos para vernos como mujeres Mapuche

Ser o no una *ñuke* son asuntos que también han debido preguntarse las *ñañas* actrices de este estudio. El empobrecimiento en el que transitamos, por el pos despojo, valida a la educación superior como medio para el ascenso social. Así, algunas las *ñañas* fueron orientadas, en sus propias familias, para evitar los embarazos mientras cursaban sus estudios superiores. Por nuestras demandas, se nos han ido abriendo posibilidades de acceso en diferentes países de América Latina (Mato, 2008). Pero, bien sabemos que las instituciones educacionales, o laborales, no están del todo preparadas para nosotras, menos aún cuando somos madres. Y si bien compartimos la situación de exclusión con las mujeres blancas, en nuestro caso se interseca con los prejuicios y estereotipos raciales que nos afectan. Es por eso que educación, trabajo y maternidad no van de la mano. De allí que, aunque en nuestro pueblo, en términos históricos, se valore la maternidad, nuestras condiciones actuales nos hacen tensionar o subvertir estos principios. Sin embargo, de acuerdo a lo que observé en el trabajo de campo, *ñañas* jóvenes están revitalizando el ser madres en compatibilidad con todas las otras exigencias, apelando a lo que históricamente hemos podido hacer como mujeres ‘fuertes’. Algunas de mis *ñañas*, por otra parte, afrontan la maternidad amparadas en su familia extensa, con sus *chaw*, *ñuke* y hermanas, sin el apoyo del padre de sus *püñen*. Esto, debido a que los hombres abandonan sus hijas e hijos.

Estos son acomodos para afrontar las precariedades, los cuidados y la crianza colectiva de sus hijas e hijos. Lo que bien podríamos observar en los rastros de nuestra historia como familias ampliadas. A su vez, familias que dan cuenta de las opresiones que, por razones de género, nos afectan de forma particular a las mujeres. Toda vez que la carga de la crianza, de los cuidados y de la provisión, es casi de exclusiva responsabilidad de nosotras, porque socialmente se nos demanda de un modo no proporcional a los hombres.

Algunas *ñañas* han decidido a temprana edad no ser *ñuke*, por lo que el aborto ha sido una solución en ciertas etapas de sus vidas. Recordemos que el aborto también ha sido parte de las prácticas de nuestras *puñeñelche* (Alarcón y Nahuelcheo, 2008). Ahora, en cuanto al ejercicio de la sexualidad, pude observar que algunas *ñañas* sienten en la actualidad mayor libertad en la *fñta warria*. Esto, porque al vivir en una ciudad, el anonimato les brinda un espacio de custodia de sus libertades. Así mismo, dentro de las mismas familias de mis *ñañas* estos procesos se han ido flexibilizando, a diferencia de lo que sus propias *ñuke* experimentaron hace un par de décadas, en donde la vigilancia, el control y la sanción social definieron sus sexualidades. Es por eso que muchas de ellas tuvieron que focalizarse en responder a las moralidades, principalmente cristianas. Porque, la moralidad judeocristiana se introdujo tempranamente en nuestro pueblo (Calfío, 2012). De allí que las mujeres hemos sido consideradas como peligro frente al honor de nuestras familias (Calfío, 2012). Pero, también como peligro frente al mestizaje con lo occidental, con el repudio de las sociedades occidentales a nuestras sexualidades (Stolcke, 1993). Estos elementos permiten comprender el control social, y la vigilancia continúa, de la sexualidad de nosotras en nuestros propios *lof*. Así lo reclaman algunas *ñañas* de esta investigación. Respecto a las disidencias sexuales, algunas *ñañas* han optado por develar públicamente sus

identidades como mujeres Mapuche lesbianas, a fin de interpelar a la sociedad occidental chilena, pero también a nuestro propio pueblo. Esto, porque en varios *lof* se observa la homosexualidad como un hecho afuerino, no propio. Se trata de otro efecto colonial (Marimán, 2006). De allí que algunas prefieren vivir en silencio, y a modo de tabú, su sexualidad, manteniendo el anonimato de sus propias parejas., pues saben que al interior de sus familias no serán acogidas. Las mayores barreras las pude observar en las *ñañas* vinculadas a las iglesias evangélicas. Pero, donde hay roles de autoridades Mapuche el efecto del patriarcado se expresa con claridad, y se contrapone con los rastros que podemos encontrar en nuestra propia historia como pueblo. De hecho, algunas *ñañas* y mi propia *ñuke* recuerdan que las personas disidentes sexuales, en nuestros *lof*, eran vistas como personas, con todo lo que significa la palabra. En dichos espacios tienen derecho a ser como quieran ser, y no por ello dejan de ser parte de nuestros *lof*. Son personas Mapuche tanto como cualquier otra. Así mismo, al explorar en nuestra historia he visto que nuestras *machi* y nuestros *machi*, durante los trances, pueden transitar en diversas expresiones de sexualidad. De allí el desprecio que vivieron a manos del Ejército español, lo que queda documentado por los primeros cronistas españoles (Bacigalupo, 2003; Mariman, 2006). Aquí podemos apreciar la estrecha relación del colonialismo y el patriarcado.

9.2.4. Explorar en nuestros posicionamientos políticos

En cuanto a la participación política de nuestras *ñañas*, bastante recorrido han generado algunas de ellas dentro de las organizaciones indígenas de sus *lof*, y dentro de las militancias políticas. Algunas han sido elegidas para formar parte de las directivas de colectivos de mujeres. Otras en organizaciones sociales, dada la formación académica que han recibido en relación a sus pares, o bien, por las condiciones, habilidades propias y el

liderazgo. Todo ello ha sido ganado por su propia trayectoria de compromiso, pero también de diálogo con actoras y actores, principalmente ancianas y ancianos, quienes son respetados, mayormente, por su experiencia de vida. Las más jóvenes, aquellas que se han formado en las universidades, han vivido procesos de mayor confrontación. Se han visto relegadas frente a roles directivos, ocupados principalmente por sus pares varones. De allí que han desarrollado estrategias para propiciar la equidad de género en cuanto a participación política. Por su parte, las *ñañas* que se posicionan como feministas, y también varias que no se posicionan como tal, interpelan el abuso del alcohol por parte de algunos *lamgnen* en los *lof*. Esto, porque sin ser una relación causal, es un elemento que se relaciona con la violencia intrafamiliar que algunas *ñañas* viven. En nuestro *Wallmapu*, Ketterer y Zegers (2012) observan que las denuncias, o el hablar abiertamente de estos asuntos, se torna altamente complejo en el caso de nuestras *ñañas*. Ellas han observado que esto obedece a la concepción de que este es un asunto privado, que causa vergüenza. Aquí, aparece el control social en los *lof*, porque estas familias serán consideradas en falta, siendo foco de atención social. Aunque los principios valóricos mapuche como el *norche*, *newenche*, *küimeche* contradicen estas prácticas de violencia. Por otro lado, se suma la falta de pertinencia sociocultural por parte de los programas sociales abocados al abordaje de la violencia de género, lo que genera desconfianza de las mujeres Mapuche (Ketterer y Zegers, 2012). Así mismo, el racismo que nos ronda, tanto a mujeres como hombres, agrega mayores elementos que se intersectan con la violencia de género. Hablar de estos malestares será, para algunas de nuestras *ñañas*, casi una traición a nuestro pueblo, que históricamente se ha visto sometido por lo occidental que nos categoriza con múltiples prejuicios. Sine mbargo, se trata de asumir que el problema existe y la respuesta es necesaria. Necesitamos tener en cuenta que politizar la violencia de género, dentro de los

pueblos oprimidos, puede tensionar las luchas antirracistas (Crenshaw, 2012 [1991]). Estos son asuntos tensos, pero necesarios de afrontar. De allí que la labor de denuncia, de colectivos de *ñañas*, son necesarios. Se trata de un grave problema que existe en nuestro pueblo y que no podemos negar. La lucha de nosotras también debe abocarse a dismantelar y afrontar estas prácticas *machistas* (Paredes, 2017).

9.3. Aquí me quedo por ahora: crear y re-crear resistencias desde nuestro *mapuche kimün*

El tercer objetivo específico que me propuse para esta investigación fue: Relacionar los significados de mujer Mapuche y las resistencias mapuchizadas.

Las experiencias de mis *ñañas*, en la *füta warria* y el *Wallmapu*, las posicionan en trayectorias en disputas de orden moral, valórico, de tiempos y de prácticas discursivas que divergen. Es por eso que ellas, en diferentes momentos de sus experiencias, han debido posicionarse como mujeres Mapuche, a fin de crear y re-crear sus resistencias desde nuestro *mapuche kimün*, el que aprendieron en el seno familiar, en sus '*lof*', o bien, en la *füta warria*.

9.3.1. Aunque han viajado mucho, no se olvidaron de nuestro *mapuche kimün*

Una forma de resistir ha sido revitalizar su *mapuche kimün*, sus prácticas propias, el *mapudungun*, su lengua, y el *reymagnen* como un sentido de colectividad, en tanto pueblo y género. Otra forma es la identificación como mujer Mapuche, como acto reivindicativo identitario (Huenchuñir 2015; Levil 2015). Así, se desafía al capitalismo colonial y patriarcal, ya que se trata de un colectivo oprimido, y querer ser parte del mismo es una respuesta reivindicativa frente a las estructuras sociales que las vulneran.

El *mapuche kimün* acompañó los viajes de mis *ñañas*. Este *mapuche kimün* no ha estado exento de transformaciones en el tiempo histórico, ni en los diferentes contextos sociales. Se ha encontrado con las epistemologías occidentales españolas y las herencias coloniales y patriarcales, que continuaron reproduciendo las epistemologías occidentales chilenas republicanas. Este conocimiento, también, reserva aprendizajes obtenidos en las propias interacciones con los ejércitos españoles, y luego los chilenos. Por eso, la memoria es central para crear resistencia. Esas son las memorias que han quedado en las palabras y recuerdos de nuestras *kushe zomo* y *füta wentru*. De allí que preguntarnos ¿quién soy yo? ¿quién es usted? O como dirá Fonet-Betancourt ¿quién dicen ustedes que soy yo? (Fonet-Betancourt, 2016, p. 115) nos hace recordar las memorias viejas, para que estas dialoguen con las nuevas. Remitirse a esta pregunta es necesariamente apelar al ‘yo’, ese ‘yo’ que, en el encuentro con la blanquitud, deja de tener una respuesta construida por el sí mismo, hay otro u otra que construyen en paralelo una respuesta, lo que nos impide responder desde un ‘yo’ posicionado. Se trata de un ‘yo’ que se construye en una relación asimétrica, en el paradigma occidental que nos excluye. Es por eso que el ‘yo’, y el ‘ellas’ y ‘ellos’, se forjan en las definiciones y componentes morales occidentales, menospreciando lo nuestro y lo que somos (Fanon, 2016). La pregunta ¿quién soy? no puede responderse sin tener en cuenta la fuerte, histórica y actual presencia de la cristiandad en América Latina (Fonet-Betancour, 2016). De allí que cuando le pregunté a mis *ñañas* ¿Quién es usted?, necesariamente debieron devolverme la pregunta (*Pentukun*). Cuando hacemos esta pregunta, no la hacemos a un ‘otro’ ‘otra’ lejana. Entonces, la pregunta se motiva “en y por la convivencia” (Fonet-Betancour, 2016, p. 117). Pero, no se trata de una convivencia armónica, sino una que deviene en tensiones, contradicciones y conflictos. No podemos tomar distancia de ellos, ya que nuestros múltiples viajes nos transforman, nos confrontan.

Hacer esta pregunta tuvo “la intención de tener la oportunidad para rectificar la cara que su identidad tiene *para* la otra, para el otro; o la imagen que “ustedes” tienen de él/ella” (Fornet-Betancour, 2016, p. 117). He aquí la manifestación del malestar por el olvido, por la negación de nuestra existencia. Esa que necesita ser nombrada cuantas veces sea necesaria. Y así lo hicimos y así lo seguiremos haciendo.

Hecha la pregunta, mis *ñañas* interrogaron sus memorias viejas, y en ellas encontraron aquellos desgarros, aquellas resistencias que les permiten hilvanar retazos de historias que, desde sus propias muertes, crearon vida para las nuevas generaciones. Por esto, varias de ellas necesitaron volver a esos *epew*, esos *nütram* que hablan de la guerra contra los españoles, y luego contra los chilenos que buscaron por medio de las armas y la violencia nuestro despojo. Allí, recordaron cómo es que sus bisabuelas y tatarabuelas quedaron huérfanas, en su huida por la vida de ellas, de sus hijas e hijos. Así mismo, recordaron las particularidades de sus propios territorios, de sus memorias colectivas en cuanto al *tüwün*, como pertenencia territorial, lugares geográficos en donde acontecieron los enfrentamientos. Y luego el *küpalme*, la particular resistencia familiar que forma parte de una dimensión central para forjar las respuestas a la pregunta ¿quién es usted? Pero, al tratarse de un diálogo, necesité reflexionar, elaborar y remitir una respuesta propia, también situada y encarnada en las memorias viejas de mis antepasadas y antepasados. Así, hablar del *küpalme*, de la trayectoria familiar en cuanto al desempeño de roles, de las funciones colectivas, del *yam* frente a las normas del *Az Mapu*, y de la historicidad del *tüwün*, *lof*, son elementos centrales para construir una respuesta en relación al ‘yo soy una mujer Mapuche’.

Nuestra porfiada persistencia en existir requiere ciertos principios valóricos para construir un ‘nosotras’ un ‘nosotros’. Esto se expresa en el principio del *reymagñen*. Se trata de un principio de hermandad, el cual vi expresado en las convenciones sociales cotidianas y de los encuentros. Algunas personas denominan ‘protocolos Mapuche’. El apoyarnos entre personas Mapuche, el hecho de que varias de mis *ñañas* me hayan dicho: ‘si usted no fuese Mapuche, yo no la hubiese apoyado’. Esas son resistencias a la empresa colonial y al neoliberalismo, porque nos quieren fragmentadas. El *reymagñen*, en tanto principio, se expresó también, en el compartir los alimentos, *mizawün*, el que no sólo está presente en las visitas o reuniones, está presente en los *ngillatün*, *eluwün*, *mafün*. Así mismo, ha estado presente en los Parlamentos que llevaron a cabo nuestros *fita longkos* en época de conquista española, y luego con actores políticos del Gobierno, de ese naciente Chile Republicano que nos despojó. Este principio es el que nos permite mantener relaciones de reciprocidad que perduran y se reproducen de forma continua en el tiempo. Y que mis *ñañas* han vivido dentro de sus propias experiencias.

9.3.2. Transformar nuestras economías de subsistencia

Nuestro pueblo Nación Mapuche a lo largo de su historia, de sus intercambios relacionales con la cultura española, y luego la occidental chilena, ha ido transformando sus prácticas discursivas. Esto, porque el contexto social, político, económico e histórico ha ido permeando nuestras condiciones, nuestras formas de subsistir y también, de resistir.

Una de las transformaciones que hemos afrontado, en nuestro *Wallmapu*, se relaciona con los sistemas socio-productivos de subsistencia, los cuales poco a poco han dejado de ser los que persisten en la escena. Con ello me refiero a los *mingako*, aquellas prácticas de siembra y cosecha colectiva. Estas prácticas se encuentran en la memoria de nuestras *ñañas*, en sus

memorias de infancia, juventud y parte de su adultez. Se trata de sistemas de ayuda mutua, que también es *reymagñen*. Allí, el valor no reside en la moneda como valor de cambio. Se trata de la cooperación mutua que se da con el trabajo de cada familia. Aquí, una familia realiza un trabajo colaborativo para otra familia, dentro de un *lof*; y, en determinado momento, dicho trabajo será devuelto, por aquella familia que recibe este trabajo colaborativo. No obstante, por diferentes razones, estas prácticas son cada vez más difíciles de sostener. Por ejemplo, actualmente los costos para llevar a cabo las agriculturas de subsistencia son muy altos; existe una falta de subsidios frente a las pérdidas, principalmente por factores climáticos, plagas u otros. Además, la intromisión del dinero circulante en las relaciones laborales, la precarización de la cual hemos sido víctimas por los despojos coloniales, nuestro devenir *nampiülkafe* y la incorporación de principios morales más occidentales, dificultan aún más las prácticas colaborativas.

En este escenario, la soledad de nosotras es más palpable. Algunas de mis *ñañas* precisan de la mano de obra de sus hijas e hijos, de sus compañeros, pero no siempre cuentan con ellas, dados sus propios trabajos dentro de las *warria*. O como fue en algunos casos que conocí, por razones de salud. También, se da el caso de que algunas de mis *ñañas* han retornado siendo muy mayores. De allí que los trabajos de agricultura, tejido a telar o crianza de animales, para su alimentación o venta, no siempre se encuentra al alcance. Entonces, si estos principios del *reymagñen* se viesan fortalecidos, es probable que las situaciones de precariedad de mis *ñañas* fuesen menores.

Por otra parte, muchas de mis *ñañas* extrañan el acompañamiento emocional y el cuidado, porque son vistas como afuerinas dentro de sus propios *lof* y familias. No quiere decir que en la *warria* no se viva así. Para las *ñañas* profesionales, estos acompañamientos, de las

hermanas y hermanos, son altamente necesarios para afrontar el retorno. Por su parte, para las que permanecen en la *fūta warria* la solidaridad y hermandad, les han permitido sobrevivir durante siglos. Es eso lo que necesitamos potenciar y trabajar en la vida cotidiana. Pero, también en la escena política e institucional.

9.3.3. Mapuchizar a través de nuestras ceremonias

Otras afectaciones se presentan en el pensamiento mapuche, el *rakiduan*. Las formas en las que opera la razón, las creencias y las prácticas, han tomado bastantes préstamos occidentales que, en ocasiones reemplazan los propios, o bien, se mezclan con lo nuestro y se mapuchiza. Es por eso que, las prácticas de las ceremonias como el *ngillatün*, el *eluwün*, los *mafün*, se han ido perdiendo en algunos *lof* del *Wallmapu*. Así lo refieren algunas de mis *ñañas*. También, la pérdida del uso del *mapudungun* dentro de la comunicación entre nosotras, en donde me incluyo. Esto afecta la transmisión de saberes, tergiversa o simplifica los significados de la relación cotidiana. Así me lo hicieron ver en este estudio. Es importante considerar que, las actoras del estudio tienen plena consciencia de estas transformaciones y pérdidas, y se muestran preocupadas al respecto. Hecho que se presenta como una oportunidad para suscitar diálogos. Algunas de mis *ñañas* se muestran pesimistas, decepcionadas ante estas situaciones. Otras observan, en sus propios *lof*, la emergencia de estos actos de reivindicación y esperanza. De hecho, en el *ngillatün* al que fui invitada en la región de La Araucanía, una *papay* me conversó de cómo la *ñaña machi* que dirigió la ceremonia, una *ñaña* de más de cien años de edad, ayudó a otros *lof* a revitalizar su memoria colectiva, orientándolos sobre cómo organizar y ejecutar un *ngillatün*. En ese *lof* han cumplido 50 años de llevar a cabo su *ngillatün*. Allí, se enseña que los animales se presentan en el *ñgol*, pero no se sacrifican. Luego, han de morir de viejos.

Me preguntaron cómo se hace en mi *lof*, dije que en el mío a los animales se les sacrifica. Esto causó conmoción en ellas. Pero, bien sabemos de nuestra heterogeneidad en cuanto a prácticas y costumbres. Si bien compartimos aspectos comunes dentro de nuestro pueblo, existen particularidades en cada *lof*, las que van de acuerdo a la característica del mismo y su historia.

Pero de persistencia en prácticas ya sabemos. Una serie de creencias, prácticas y costumbres mapuche persisten, o bien, se han modificado, pero sostienen principios básicos que nos han transmitido transgeneracionalmente nuestras ancianas y nuestros ancianos. De allí que, el despliegue de estrategias y formas en las cuales hacer surgir este *mapuche kimün*, tanto en la *füta warria* como en el *Wallmapu*, son diversas. Observé esto en el *ngillatün* en la Pintana [Santiago], en donde *papay*, *chachay*, *ñañas* y *lamgnen*, realizan una reproducción y adaptación sorprendente, y en un contexto altamente estigmatizado, marginado y estereotipado. Allí, la cantidad de familias que participan de dicha ceremonia responden a una proporción similar a la que he podido observar en nuestro *Wallmapu*. Las personas se desplazan por la ciudad, incluso por más de dos o tres horas en transporte público, como me relató una *ñaña* con la que viajé hacia la ceremonia. La vestimenta, la comida, el habla en *mapugundun*, el *rewe*, todo estaba allí presente. Así mismo, los principios de intercambio, de fortalecimiento de vínculos, el encuentro, el *feyantün*. Todo expresado en ese espacio. Desde luego, la presencia de los caballos y los bueyes será lo único que no podrán presentar allí, porque se trata de la *füta warria*. Aun así, este es un claro ejemplo de revitalización del *mapuche kimün* en la *füta warria*. En ese *ngillatün*, también, fue gratamente sorprendente saber que las familias de quienes organizaron esta ceremonia viajaron desde el *Wallmapu*, a fin de acompañar. Es el mismo sentido que

vivimos en el *Wallmapu*, donde viajamos largas distancias para ir de un *lof* a otro, a participar de los *ngillatün* al que somos invitadas. También, en el mismo *ngillatün*, una *ñaña* y su hermano, ambos de 20 años más o menos, hablaron en *mapudungun* durante toda su visita en la ramada. Yo estaba allí en calidad de invitada. Mi madre que es hablante, y que fue invitada por una de mis tías, se impresionó de la fluidez del *mapudungun* de los *wechekeche*. Esto es esperanzador y rompe con la escena de lo que, bien podríamos creer, es nuestra pérdida. Pero ¡no! seguimos y vienen ‘los nuevos’ y ‘las nuevas’ como dicen nuestras abuelas. Son brotes que crecen custodiados y guiados por *antii*.

9.3.4. Parecen diferentes ¿Desde dónde me hablan mis *ñañas*?

Una pregunta con la cual debemos coexistir es también ¿*Chumñelu mapucheñgn*? Porque cada territorio, así como *küipalme*, da paso a una identidad territorial que es particular, y que se refiere al Az. Por eso, ser una *lafkenche*, una *pewenche* no son lo mismo. Cada identidad territorial se forja de acuerdo a los elementos geográficos, los *newen*, los *ngen* que conforman ese espacio. Pero, para poder relacionarse con los espacios, los tiempos viejos y nuevos, se necesita un diálogo y observación permanente, o bien, viajar a través de la memoria de las madres, padres, abuelas, abuelos.

Varias *ñañas* van dando cuenta de que los saberes que ellas tienen respecto a ser Mapuche, se remite al *nütram* entregado por las abuelas y abuelos, por las madres y padres. Esto ocurre tanto en el *Wallmapu*, como en la *füta warria*. Pero, de modo particular, la experiencia en el *Wallmapu* aporta otros elementos, que en la *füta warria* son complicados de experimentar. Por ejemplo, el contacto sistemático con los *ngn* y los *newen* de la naturaleza. Esas ‘señales’ determinan, para varias de nuestras *ñañas*, el actuar de sus familias para afrontar los mensajes, que por medio de la observación interpretan. Aquí es

donde hay, probablemente, más distancia entre las generaciones que han nacido y se han formado en la *füta warria*. Esto lo observan también las *ñañas* que retornan al *Wallmapu*. Mientras no se vive la experiencia, mientras ese saber Mapuche no se forja en la temprana infancia, se vive con distancia y recelo. Por eso, algunas de las *ñañas* confesaron su desconfianza frente a personas que no llevan estas creencias, aún siendo Mapuche. Aventuran dificultades para entrar en sintonía con estas formas de ver, comprender y estar en la *ñuke mapu*. Esto también fue un hallazgo investigativo de una de mis *ñañas* actoras del *Wallmapu*. Ella mencionó que la falta de conocimientos Mapuche tensionó la relación entre Mapuche de la *füta warria* y quienes habitan el *lof* en la vida cotidiana, principalmente en relación al *yam*, el *reymagñen*, entre otros principios. De allí la importancia del trabajo que hacen las familias Mapuche, de la *füta warria* y el *Wallmapu*, por mantener viva nuestra memoria, pero asumiendo que existe diversidad de memorias y formas de habitarlas. Las *ñañas* más jóvenes que realizan prácticas discursivas transformadoras en sus relaciones o de prácticas Mapuche, como el juego de *palin* por ejemplo, encuentran una serie de obstáculos en las personas de los *lof*. Particularmente, de parte de los hombres Mapuche que consideran que este juego es sólo para ellos, entonces necesitamos profundos procesos reflexivos conjuntos para que esta diversidad interna sea comprendida y aceptada.

Las familias de mis *ñañas* que viven su *feyantün*, o a quienes se les enseñó por medio de la oralidad, son las que tienen mayor necesidad de participar de los *ngillatün*. Esto lo observé en el *Wallmapu* y en la *füta warria*. Para poder dar continuidad al *feyantün*, el *yam* es fundamental. Lo es también la capacidad de crear y re-crear, aún en los espacios limitados de la *füta warria*. Donde diversas familias de la diáspora re-crean sus propias ceremonias

Mapuche, de acuerdo a lo que llevan en sus memorias como *mapuche kimün*. También en la vivencia, en la participación y el aprendizaje del *mapudungun*. Esta forma de espiritualidad puede continuar. Estas re-creaciones forman parte también de aquellos *lof* de las *ñañas* donde las ceremonias han dejado de practicarse, pero hoy vuelven a revitalizarse.

9.3.5. ¿Qué nos hizo el colonialismo patriarcal?

¿Cómo nos afectó el colonialismo patriarcal? Es otra de las preguntas que guió nuestros *nütram* con las *ñañas*. El colonialismo patriarcal se fortaleció en nuestros territorios con la llegada de los conquistadores españoles. En ese espacio-tiempo se forjó el despojo de nuestro valor como mujeres, en relación a nuestros pares hombres. Aunque, rastrear las causas del patriarcado no resulta fructífero para afrontar nuestras situaciones actuales. No obstante, señalarlos nos permite un marco comprensivo. La interlocución militar y política, por parte del Ejército español, demandó la representación de hombres de nuestro pueblo y no de mujeres. Se nos fijó en los puestos de servidumbre y de reproducción, lo que acontece al amparo de las sociedades occidentales (Juliano, 2017). Todo esto afecta a nuestro pueblo y nuestra desvalorización como mujeres Mapuche, pues esta sub valoración de nosotras no sólo proviene de la sociedad occidental, sino también dentro de nuestros propios *lof* (Calfío, 2012). La violencia de género es una de las afecciones que hoy podemos evidenciar en nuestras *ñañas*. Esta ha sido experimentada en primera persona, o bien, observada en los propios *lof* o en la *füta warria*. Ya sabemos que dentro de nuestro pueblo el patriarcado también se reproduce. Por eso, las organizaciones Mapuche feministas, y otras organizaciones sociales y políticas que tuve ocasión de conocer, tanto en la *füta warria* como en el *Wallmapu*, denuncian estos hechos, reflexionando sobre los mismos como algo que debe afrontarse y denunciarse, a fin de construir condiciones para

una vida de respeto. Desde las propias propuestas de afrontamiento, algunas *ñañas* hablan de volver a mirar nuestro *yam* como respuesta situada a nuestra sanación. El *yam* nos habla del respeto a todas las personas, los seres vivos, la naturaleza y los *ngen*. Otras hablaron del *feyentiün*. Bajo esa lógica, la violencia de género no debiese permitirse ni silenciarse. Otras interpelan en la escena pública. En ambas situaciones lo que se busca es repudiar estos actos, además de hacernos reflexionar como mujeres, y como pueblo, sobre la necesidad de desmantelarlos.

Otra de las afectaciones del colonialismo patriarcal es la minusvaloración que suele aparecer por la participación social y política de nuestras *ñañas* en la escena pública. Algunas reclaman haber sido remitidas al espacio de la cocina en las organizaciones políticas Mapuche. Ese acto fue vivido como un silenciamiento. Al respecto, hay dos miradas posibles. Una es la reproducción del patriarcado, donde los hombres Mapuche tienen mayor protagonismo que las mujeres. Pero, también, la lectura se debe hacer respecto al valor que ellos, o nosotras mismas, estamos haciendo de la cocina. Algunas *ñañas* y mujeres de otros pueblos originarios, desde los feminismos comunitarios o los ecofeminismos, reclaman la necesidad de re-valorar estos espacios, comprendiéndolos, también, como espacios de lucha (Tapia, 2018). Se trata de espacios de encuentros íntimos entre mujeres, donde la memoria histórica también se reproduce. Se trata de lugares donde las *ñañas* van tomando decisiones que también serán temas de conversación en sus hogares, y luego en sus *lof*.

Otra de las instituciones que se ha visto afectada en la escena colonial patriarcal es nuestra poligamia. La poligamia comprende una sexualidad que es ejercida en un contexto de cuidados mutuos, de acuerdos políticos para ocupación de un territorio, para compartir la

crianza de las hijas e hijos y favorecer una producción de subsistencia para una vida más digna. Involucra alianzas entre los *lof* del esposo y las esposas. Allí, varias *ñañas*, incluyéndome, hemos rememorado la presencia de la poligamia en nuestras familias. Especialmente aquellas donde el *küpalme* es de *longko*. Estas instituciones, desde la época colonial, han vivido en el menosprecio, especialmente porque no responde al modelo de familia nuclear cristiana (Marimán, 2006). Por eso, algunas *ñañas* sienten vergüenza de que en sus familias haya sido una práctica. Es la vergüenza que el colonialismo nos genera (Millalén, 2006). Sumado a ello, es una institución que se vio afectada en el pos despojo, debido a la falta de tierras, animales y las condiciones mermadas para la producción ganadera y agrícola para su sostén (Guevara, 1913). Es así que, en varias de nuestras memorias habita en el recuerdo. Pero no significa que no existan, las hay, especialmente en los procesos de recuperación de territorio, en el movimiento político Mapuche en el *Wallmapu* (Millaleo, 2018). Yo misma tuve ocasión de realizar un peritaje social hace unos años, para dar cuenta de su práctica en nuestro pueblo y de ese modo sentar un precedente jurídico. Es un tema necesario de profundizar. Aunque como advierte la *ñaña* Ana Millaleo (2018), la sola institución no necesariamente remite a un acto de resistencia. Así, una familia que practica el *yam* es capaz de sostener prácticas de equidad de género, y no las que en su seno reproducen las vulneraciones de nosotras.

9.3.6. ¿Qué hicieron mis *ñañas* para resistir al colonialismo patriarcal?

La compañía y acompañamiento entre nosotras como *ñañas* ha sido central para afrontar momentos espacialmente difíciles en los viajes. Algunas hablan de este sentirse acompañadas por la naturaleza, por los *ngen*, por los *newen* que habitan más de la *ñuke mapu*. Así, caminan diariamente para hacer frente a las adversidades. Otras han encontrado

este apoyo en familias de la *füta warria*. Han visto allí como se vuelven a revitalizar las hermandades, ser *reyñma*, aún en la distancia de sus propias *ñuke*. O en la distancia de lo que aprecian como fracasos de estos viajes. Pero aún así, y gracias a estos apoyos entre *ñañas*, continuaron su viaje.

Estos viajes se construyen como *weichan*. Pero, se trata también de posicionamientos como mujeres Mapuche. Posicionamientos frente a una sociedad ‘otra’. Es por eso que varias de mis *ñañas* apelan al *mapuche kimün* para enfrentar estos *weichan*. Ese conocimiento que históricamente nos ha sostenido y nos sostiene. Ese que ha transitado por la palabra, por la práctica. Algunas de mis *ñañas* que han vivido las vulneraciones de sus derechos como trabajadoras en la *füta warria*, han debido tolerar estas acciones por su sustento y el de sus *reyñma*. A fin de cuentas, hay momentos históricos que nos demandan resistir en el silencio (Alvarado, 2016). Pero, ya más fortalecidas, en cuanto al valor de sí mismas y con base en sus experiencias, han puesto freno a estas vulneraciones y han dejado esos espacios para buscar otros mejores.

Algunas de las formas de crear resistencia, desde el *mapuche kimün*, ha sido revitalizar el habla del *mapudungun*. Esa habla que forma parte de nuestros encuentros entre memorias viejas y nuevas, entre la historia de resistencias y los posicionamientos actuales. Esta reivindicación política la han generado mis *ñañas* en los espacios educativos, en los espacios laborales. Es un estar dentro de un espacio que aún nos invisibiliza o nos niega, pero que en ocasiones apela a este multiculturalismo neoliberal que parece exacerbar ciertos atributos de nuestras identificaciones Mapuche (Richard, 2016), como lo es la lengua. Aunque, en ella este multiculturalismo neoliberal no nos ve como sujetas políticas. Es por ello que mis *ñañas* se toman la tarea de hablar desde ellas y reivindicar nuestra

existencia. Se trata del orgullo de ser mujer Mapuche. Hacen intervención de los espacios *winka* y se auto asignan un lugar, no el lugar inferiorizado, sino el lugar de la dignidad, mapuchizan los espacios.

Vivir en la diáspora implica un doble desafío. Por un lado, es preciso aprender los códigos y las formas de habitar los espacios *winka*. Esto se da en el desempeño educacional, en el desempeño laboral y en las interacciones cotidianas. Pero, también mis *ñañas* han necesitado habitar su propio *mapuche kimün*. Así, participan de sus *ngillatiün*, de sus *machitiün*, de los *eluwün* en sus propios *lof* o en la *füta warria*. En ocasiones desplazan las propias actividades del mundo occidental, para acudir a sus responsabilidades colectivas como mujeres Mapuche. Aunque desde luego, esto no siempre es posible. En nuestras ceremonias reviven el *yam* de las ancianidades, las que nos guían y nos han guiado para aprender. Se trata del principio de la ‘cuatriestamentalidad’. En donde la pareja de anciana y anciano enseña, guía y acompaña a la pareja de la mujer joven y el hombre joven. La práctica cotidiana, la observación y la vivencia son las que construyen junto a la oralidad, la corporización de nuestro ser mapuche en continuo proceso. Pero cabe otorgar un lugar especial a nuestras *kushe zomo* y *füta wentru*, quienes desde la sabiduría de sus años viejos pueden rememorar otras memorias y desde ellas podemos crear y re-crear nuestras prácticas. Pero, haciendo eco de nuestras posibilidades, condiciones y aprendizajes actuales y de los contextos en los que interactuamos.

Nuestras *ñañas*, en estos desplazamientos diaspóricos, han tomado consciencia de las desigualdades, las injusticias sociales, de género y las heridas de identidad con la que nos han querido construir desde el occidente. Sea por las incansables y abundantes lecturas que han hecho acerca de nuestro devenir como pueblo sobreviviente del despojo, o bien, por las

propias experiencias de sucesivas negaciones, vulneraciones y/o violencias, se han levantado desde el *ulkun* exigiendo nuestra dignidad. La “organización minuciosa de la rabia cotidiana” es una estrategia micro política, pues a través de esta organización se busca “manifestar la insobornable voluntad de abrir espacio público a la dignidad y a la justicia” (Rivera, 2018, p. 141-142). En primera instancia, nuestras *ñañas* han ensayado estas estrategias del *weichan* exigiendo su propia dignidad, confrontando a quienes les oprimen. En otras, asumiendo el desafío de trabajar con y para nosotras, sus *ñañas*. De manera solitaria, han emprendido los retornos al *Wallmapu* para crear posibilidades, revitalizando nuestro *mapuche kimün*, dando valor a lo desvalorizado, como nuestras huertas, nuestra cocina, nuestras prácticas como los *trafkintü*, las ceremonias como el *ngillatün*. Las *ñañas* en la ciudad, por medio de las expresiones creativas como la música, la poesía, las investigaciones académicas situadas y los colectivos Mapuche feministas, han ido construyendo lugares desde los cuales apoyarse a sí mismas, pero también abrir espacios para nosotras. Por eso, no es casualidad que uno de los colectivos Mapuche feministas del *Wallmapu* apoye en los procesos de esclarecimiento de la verdad en casos que han transitado, por años, en la impunidad de las instituciones de justicia chilena. Por ejemplo, han apoyado al viudo y a los hijos de la *ñaña* Macarena Valdés, quien perdió la vida en cuestionables encubrimientos. Han apoyado a nuestra *machi* Francisca Linconao, en los diversos procesos judiciales a los que ha sido sometida. Ambas mujeres han luchado por nuestro territorio, por el cuidado de la naturaleza, por la persistencia de sus prácticas y relación estrecha con el principio del *itrofil mognen*.

A partir de las diversas demandas de los movimientos políticos Mapuche y de nuestras *ñañas*, se han creado acciones políticas en pro de nuestro reconocimiento en Chile. Sin

embargo, estas están lejos de reconocernos a nivel Constitucional como pueblo Nación. Desde luego, menos aún de brindarnos el tan ansiado territorio autónomo, nuestro *Wallmapu*. Aun así, en las esferas más micro sociales, y desde un sentido de colectividad, nuestras *ñañas* han creado con otras y otros, formas propias de afrontar la folklorización de nuestras ceremonias, prácticas y habla. A fin de cuentas, “la micro política es un escapar permanente de los mecanismos de la política” (Rivera, 2018, p. 142), en este caso estatal. Nuestras *ñañas* han construido respuestas a estas acciones, y dentro de los mismos espacios han interpelado a las y los actores que han querido hacer de lo nuestro ‘un show’. Ellas han respondido apelando a una memoria vieja, de largas raíces, formadas con otras y otros Mapuche. Así, han trazado un camino que continúan. Algunas, desde su formación secundaria, se prometieron liderar procesos de reivindicación de nuestras identificaciones Mapuche movidas por el *ulkun*. Luego, continuaron en los espacios universitarios. Ahora, lo hacen en los espacios profesionales. Son nuestras *weichafe nampulkafe* incansables.

Límites de la investigación

Una de las cualidades metodológicas de la investigación fue el abordaje de la diáspora de las mujeres Mapuche en diferentes espacios geográficos. Allí, la particularidad de mi estudio, y que considero su fortaleza, fue la realización de los desplazamientos diaspóricos. Es decir, no sólo me asenté en la *fñta warria*, sino que hice una suerte de reproducción de los viajes de mis *ñañas* entre sus *lof* y el espacio territorial del *Wallmapu* y la *fñta warria*, y viceversa. Esta repetición de viajes fue, al menos, en seis ocasiones durante los seis meses del trabajo de campo. Así, fue posible empaparme de su realidad, observar desde sus testimonios las localizaciones geográficas y las características de sus desplazamientos, sus emociones y memorias, los olores y los aspectos materiales de los mismos. Esto, porque mi

interés estuvo centrado en las construcciones y re-construcciones identitarias Mapuche en la vivencia diaspórica. Es decir, en la *fīta warria* y en el retorno al *Wallmapu*. Así mismo, me interesó la diversidad social, educativa y etaria. Estas decisiones me ayudaron a comprender los contextos sociales en los que aconteció la diáspora. Pero, dada la diversidad de elementos presentes en la investigación, estos ámbitos históricos y contextuales los pude abordar en menor profundidad. Esto lo señalo como una dificultad.

Otro asunto que sin duda fue mediador en el proceso de investigación, corresponde a mi propio posicionamiento como mujer Mapuche. Esto favoreció el acceso a las mujeres actoras del estudio. Aunque, como ya enuncié en el apartado metodológico, el ser una mujer Mapuche no me garantizó el acceso fluido al campo de estudio. La desconfianza hacia el mundo académico, desde el cual emprendí esta relación investigativa, es sin duda una frontera difícil de permear. Los procesos sociales que nos atraviesan como pueblo han creado desconfianzas en diferentes niveles y entre nosotras. Así mismo, en algunas interacciones me fue posible observar que hemos corporeizado el colonialismo interno, el individualismo y la competitividad dentro de un marco social neoliberal. Desde luego, la corporeización del colonialismo interno no ha sido la generalidad de mi experiencia investigativa. Esta ha sido la de la resistencia, la del apoyo por medio de nuestro principio del *reymagñen*. Pero, sin duda los procesos sociales que nos atraviesan conforman marcas en nuestro *az mognen*. Recalco que mi implicación en el estudio es evidente y no es mi intención ocultarla. De allí que se constituye en un estudio encarnado, situado y con elementos de la auto etnografía. Sin embargo, si este mismo estudio lo hubiese realizado una persona que no pertenece a nuestro pueblo, es muy probable que los aspectos metodológicos, éticos, políticos de su aproximación, además de su epistemología, hubieran

arrojado otros resultados e interpretaciones. Aun así, no es posible pretender una comprensión completa de este fenómeno social complejo, aún bajo mi propio posicionamiento.

Otros posibles caminos para transitar

Considerando que las mujeres Mapuche, en este estudio, muestran una gran heterogeneidad y conflictividad en los posicionamientos identitarios (Szulc, 2008), así como en sus propias formas de enfrentar las opresiones, no es posible homogenizar ni generalizar sus identidades. En todo caso, esto es propio del asunto de las identificaciones (Bauman, 2003; Brah, 2011; Hall, 2003a; Sipi, 2018). En este sentido, algunas hipótesis que surgen a partir de mi investigación, me remiten a la necesidad de profundizar sobre las nuevas formas de maternidad. Esas que afectan a los modelos patriarcales presentes dentro de la sociedad chilena y la Mapuche. Estas nuevas definiciones de roles, funciones, expectativas y decisiones son, sin duda, elementos que transforman las interacciones, relaciones y posicionamientos en la *fūta warria* y el *Wallmapu*. Esto a partir de la experiencia diaspórica. Cabe señalar que, la maternidad en la que se nos socializa se encuentra presente en diferentes programas sociales en el ámbito de salud, educación y justicia. De allí que las demandas a nosotras estén siempre basadas en un control externo, el cual interiorizamos como norma.

Una segunda hipótesis, que considero relevante de profundizar, remite a la relación con los nuevos imaginarios y prácticas discursivas de la sexualidad. Sea esto en función de prácticas políticas, como la poligamia dentro de los movimientos mapuche actuales, o bien, respecto a las disidencias sexuales, y sus interacciones con las institucionalidades gubernamentales y propias Mapuche.

Una tercera hipótesis de trabajo se relaciona con la crianza propiamente tal. Esto, porque en otras investigaciones se han apreciado tensiones, conflictos y motivaciones para los movimientos diaspóricos en función de las etapas de crianza de las hijas e hijos. Este elemento no fue suficientemente explorado en mi investigación. Aun cuando entrevisté a madres e hijas. En el caso de las madres, las edades que fluctuaron entre los 69 y 92. En el caso de las hijas, entre los 48 y 66 años. Allí, observé un posicionamiento de rechazo de la violencia intrafamiliar, de los modelos normativos de género de las hijas en relación a las madres. Esto responde sin duda a las trayectorias vitales más protegidas de las hijas, así como de mejores oportunidades de éstas en relación a las madres. Otro aspecto se refiere a la relación con los contextos históricos, en donde las luchas por la igualdad de género son más recientes y no forman parte de los escenarios transitados por las madres. Aun cuando éstas ejercieron diferentes prácticas de resistencia que, contribuyeron a formar a las hijas en cuanto a la defensa de sus propios derechos como trabajadoras y como mujeres. Pero, aún así, estos hallazgos no pueden ser lo suficientemente conclusivos sobre las tensiones, conflictos y disidencias que se dan en estas relaciones de las madres e hijas, así como de los padres e hijas, hijos.

Para concluir, este trabajo constituye un esfuerzo por romper el silencio respecto a las interseccionalidades, las micro-resistencias cotidianas y las resistencias de nosotras las mujeres Mapuche que precisamos reconocimiento en diversos ámbitos sociales, políticos y académicos. Estas '*identidades diaspóricas mapuche*' emergentes en espacios cotidianos, acontecen como un hecho privado. Allí, nosotras parecemos desaparecer dentro de la categoría pueblo, dentro del 'todo'. Si bien pertenecemos a él, está claro que los procesos diaspóricos, en tanto experiencias, se tejen y entrelazan con interacciones sociales, con

préstamos occidentales, con tensiones y conflictos, los cuales varían de acuerdo a los contextos históricos, políticos, económicos, entre otros. Esto ha sido de escaso interés dentro de las investigaciones de la diáspora Mapuche. Por eso, afirmo que hemos sido silenciadas. De allí que necesitamos poner en cuestión los asuntos de género y la identidad fija. Y en su lugar reconocer una pluralidad de identidades Mapuche, ligadas a la experiencia de la diáspora que intersecciona con raza, clase, religión, género, edad. Hablar de la diáspora mujeres Mapuche, nos remite al cuestionamiento continuo de la diversidad de posicionamientos, vivencias y propuestas tanto en la *fïta warria* como en el *Wallmapu*.

BIBLIOGRAFÍA

Referencias Citadas

- Abarca, G. (2002). Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura. *Revista de la Academia* 7, 105-120.
<http://bibliotecadigital.academia.cl/handle/123456789/2852>
- Abramovich, V. (2006). Una aproximación al enfoque de derechos en las estrategias y políticas de desarrollo. *Revista de la CEPAL* 88, 35-50.
https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/11102/1/088035050_es.pdf
- Aguas, J. y Nahuelpán, H. (2019). Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes mapuche. *Cultura-Hombre-Sociedad*, 29(1), 108-130.
<http://dx.doi.org/10.7770/0719-2789.2018.cuhso.04.a01>
- Ahumada, K. (2016). Homo y lesboparentalidad: Por la senda de la deconstrucción del parentesco. En J. P. Sutherland. (Comp.), *Ficciones políticas del cuerpo. Lecturas universitarias de género, sexualidades críticas y estudios queer* (pp. 45-55). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S. A.
- Alarcón, M. y Bustamante, G. (2007). *Catálogo de experiencias y buenas prácticas de trabajo con infancia y adolescencia mapuche*. Santiago de Chile: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y Gobierno de Chile.
http://www.unicef.cl/web/wp-content/uploads/doc_wp/BUENAS%PRACTICAS_%201.pdf
- Alarcón, A. y Nahuelcheo, Y. (2008). Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer Mapuche: Conversaciones privadas. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 40(2), 193-202.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562008000200007>

Albertos, C. y Trias, J. (2006). Pueblos Indígenas Chilenos: Desafíos para el Desarrollo con Identidad. Banco Interamericano de Desarrollo.

https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/4460/Pueblos_indigenas.pdf?sequence=1

Alvarado, C. (2017). «¿Qué pueden temer los winka si los mapuche nos unimos?» Raza, clase y lucha sindical mapuche. Santiago, 1925-1980. *CUHSO* 27(2), 121-151.

<https://scielo.conicyt.cl/pdf/cuhso/v27n2/0719-2789-cuhso-27-02-00121.pdf>

Alvarado, C. (2016). Silencios coloniales, silencios micropolíticos. Memorias de violencias y dignidades mapuche en Santiago de Chile. *Aletheia* 6(12), 1-17.

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7286/pr.7286.pdf

Alvarado, C. (2015). La emergencia de la ciudad colonial en Ngülu Mapu : control social, desposesión e imaginarios urbanos. En E. Antileo, L. Cárcamo-Huechante, M. Calfío, y H. Huinca-Piutrin (Eds.), *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu Mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Comunidad de Historia Mapuche Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün* (pp. 107-140). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia mapuche.

Álvarez A. y Painemal, M. (2015). *Caminando juntas hacia la recuperación del kyme mogen y el Azmapu: Manual de prevención en violencia intrafamiliar con comunidades mapuche*. Santiago de Chile: Universidad de Chile-ANAMURI-FONIS.

file:///C:/Users/note/Downloads/Caminando_Juntas_hacia_la_recuperacion_d.pdf

Allué, M. (2008). *La piel curtida*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Allport, G. (1977). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

- Amba Pande (2018). Women in Indian Diaspora: Redefining Self Between Dislocation and Relocation. In A. Pande (Ed.), *Women in the Indian Diaspora* (pp.1-12). Singapore: Springer Verlag.
- Ancán, J. (2014). De *küme mollfüñche* a “civilizados a medias”: liderazgos étnicos e intelectuales mapuche en la Araucanía fronteriza (1883-1930). *Polis* 38, 1-21.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v13n38/art02.pdf>
- Ancán, J. y Calfío, M. (1999). El retorno al país mapuche. *Liwen* 5, 43-59.
<https://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/Retorno%20al%20pais%20mapuche.pdf>
- Ancán, J. (1995). Rostros y Voces tras las Máscaras y los Enmascaramientos: los Mapuche Urbanos. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.
<https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/46.pdf>
- Anderson, B. (1993 [1983]). *Imagined communities, reflections on the origin and spread of nationalism* [Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo]. (E. Suárez, trad.). Ciudad de México: Fondo de la Cultura Económica.
- Antileo, E. y Alvarado, C. (2018). *Fütra Warriá o Capital del Reyno*. Santiago de Chile: Comunidad de Historia Mapuche.
- Antileo, E. (2012). *Nuevas formas de colonialismo: diáspora Mapuche y el discurso de la multiculturalidad*. (Tesis de Magíster). Facultad de Filosofía y Humanidades: Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad de Chile. Santiago, Chile.
<http://www.repositorio.uchile.cl/handle/2250/112920>

- Anzaldúa, G. (2016 [1987]). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Editorial Capitán Swing.
- Aravena, A. (2001). La diáspora invisible. *El Correo de la Unesco* (9), 18-20.
<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001235/123512s.pdf>.
- Aravena, A. (2014). Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización. *Les Cahiers Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 27, 1-17.
<https://journals.openedition.org/alhim/4942>
- Ardila, M. C. (2015). Circulaciones, esperas y retornos: A medio camino, de colombianos y colombianas que no llegaron al destino propuesto. *Maguaré*, 29(1), 113-145.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/57235/55991>
- Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, S. A.
- Augé, M. (2017). *Los no lugares*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ballesteros, B. (2017). Reflexión sobre el pensamiento anticolonial expresado por Aime Césaire en el “Discurso sobre el colonialismo” y algunas preocupaciones vigentes. *Temas Sociales*, 40, 181-196.
http://www.scielo.org.bo/pdf/rts/n40/n40_a07.pdf
- Bacigalupu, A. M. (2003). La lucha por la masculinidad de *machi*: Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Ñuke Mapuförlaget. Working paper series 13*.
http://www.mapuche.info/wps_pdf/baciga030300.pdf.
- Bagú, S. (2003). La identidad continental. En S. Bagú y H. Díaz (Eds.), *La identidad continental. Indigenismo y diversidad cultural* (pp. 15-31). Ciudad de México: uacm, Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales, Conversaciones.

- Barbolla, D. (2006). Entrevistas: entrevistas en profundidad en el trabajo de campo. En T. Calvo y D. Barbolla (Eds.), *Antropología. Teoría de la cultura, métodos y técnicas* (pp. 635-644). Badagoz: Editorial @becedario.
- Barley, N. (1991 [1983]). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Barroso, J. y Cabero, J. (2010). *La investigación educativa en TIC*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural* (pp. 40-68). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Becerra, S., Tapia, C., Barría, C. y Orrego, C. (2009). Prejuicio y discriminación étnica: Una expresión de prácticas pedagógicas de exclusión. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 3(2), 165-179.
<http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol3-num2/art10.pdf>
- Becerra, M. (2008). Estrategias de visibilización de la diáspora africana en América Latina y el Caribe durante el nuevo milenio. *Ciencia Política*, 5, 73-88.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/17032>
- Bello, Á. (2014). Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los mapuche del siglo XIX. *Scripta Philosophiae Naturalis*, 6, 21-33.
<https://proyectosocio.ucv.es/wp-content/uploads/2015/03/02-bello.pdf>
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
<https://www.cepal.org/mujer/noticias/noticias/9/26089/libroetnicidadciudadania.pdf>
- Bello, Á. (2002). Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades. *Asuntos Indígenas* 3(4), 40-47.

https://www.academia.edu/485629/Migraci%C3%B3n_identidad_y_comunidad_mapuche_en_Chile_entre_utopismos_y_realidades

Bello, Á. y Rangel, M. (2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Revista de la CEPAL*, 76, 39-54.

https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10800/1/076039054_es.pdf

Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos De antropología Social*, 29, 7-22.

<https://doi.org/10.34096/cas.i29.2789>

Bengoa, J. (2000). Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión. *Revista Perspectivas*, 3(2), 331-365.

<http://www.dii.uchile.cl/~revista/ArticulosVol3-N2/05-J%20Bengoa.pdf>

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (2014). Recuperado en:

<http://www.conadi.gob.cl/documentos/LeyIndigena2010t.pdf>

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (2017). Recuperado en:

https://www.leychile.cl/Consulta/m/norma_plana?org=&idNorma=18638

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, Ley 12.927 (2017). Recuperado en:

<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=27292>

Boccaro, G. y Bolados, P. (2010). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile Neoliberal. *Revista de Indias*, 70 (250), 651-690.

<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/841>

Boccaro, G. 2007. *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. Antofagasta: Línea Editorial IIA.

- Boccaro, G. (2004). El buen gobierno en territorio mapuche. Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. *Cuadernos de Antropología Social*, 20, 113-129.
- <file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-DelBuenGobiernoEnTerritorioMapucheNotasAcercaDeUna-7174937.pdf>
- Boitano, A. (2015). Autobiografías, un lugar desde donde resistir. En A. Boitano y A. Ramm (Eds.) *Rupturas e Identidades: Cuestionando la nación y la Academia desde la etnia y el género* (pp. 151-174). Santiago de Chile: RiL editores.
- Bolados, P. (2012): Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: la política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungará*, 44(1), 135-144.
- file:///C:/Users/note/Downloads/NEOLIBERALISMO_MULTICULTURAL_EN_EL_CHILE_POSTDICTA.pdf
- Bonilla, A. y Vior, E. (2009). Mundo de la vida, ciudadanía y migraciones. *Revista CUSHO*, 18(1), 9-28.
- Bondi, L. (2016). Ubicar las políticas de la identidad. *Debate Feminista* 14, 13-35. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/014_02.pdf
- Bourdieu, P. (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Editorial Akal.
- Bosa, B. (2015). Volver: el retorno de los Capuchinos Españoles al norte de Colombia a finales del Siglo XIX. *HISTOReLo* 7(14), 141-179.
- <http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v7n14.46767>

- Brah, A. (2011[1996]). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Cartograf%C3%ADas%20de%20la%20di%C3%A1spora-TdS.pdf>
- Bravo, A. (2002). Approaches to International migration, immigrant women, and identity. *Migraciones internacionales*, 1(2), 64-92.
- http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062002000100003&lng=es&tlng=en.
- Bray, Z. (2013). Enfoques etnográficos. En D. Della Porta y M. Keating (Eds.), *Enfoques y Metodologías de las Ciencias Sociales. Una perspectiva pluralista* (pp. 313-331). Madrid: Ediciones Akal.
- Butler, J. (2018). *Resistencias: repensar la vulnerabilidad y repetición*. Ciudad de México: Paradiso Editores.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Cabrera, J. L. (2016) Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche. *Revista Izquierdas* 26, 169-191.
- <https://scielo.conicyt.cl/pdf/izquierdas/n26/art07.pdf>
- Cáceres, P. (2003). Análisis cualitativo del contenido: una alternativa alcanzable. *Psicoperspectivas* II, 53-82.
- <file:///C:/Users/note/Downloads/3-7845-1-PB.pdf>
- Calfío, M. (2019). Yafüluwayiñ mapucheke pu zomo. Mongelechi newentun siglos XIX ka

- XX. Yafluayñ, mujeres Mapuche. Resistencia viva en los siglos XIX y XX. En CHM, *¡Allkütunge, wingka! ¡ka kiñechi!*. Ensayos sobre historias mapuche (pp. 235-270). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Calfío, M. (2012). Peküyen. En CHM, *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche* (pp. 279-296). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Calfío, M. y Velasco, L. (2005, 27 de abril). Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o de etnia? [ponencia]. Seminario internacional pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe, Santiago, Chile
https://repositorio.cepal.org/discover?filtertype_0=unsymbol&filter_relational_operator_0>equals&filter_0=LC/W.72&filtertype_1=language&filter_relational_operator_1>equals&filter_1=es&filtertype_2=biblevel&filter_relational_operator_2>equals&filter_2=Documento+Completo&submit_apply_filter=Aplicar+filtro&query=
- Canales, M. (2016). El grupo de discusión y el grupo focal. En M. Canales (Ed.), *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios* (pp. 265-287). Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Caniuqueo, S. (2009). Particularidades en la instauración del colonialismo chileno en el Gulu Mapu, 1884-1950. Subordinación, alianzas y complicidades. En C. Martínez y M. Estrada, *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chipas y Araucanía* (pp. 191-212). Santiago de Chile: Catalonia.
- Cantero, L. (2004). *Más allá del género. Nuevos enfoques de nuevas dimensiones y direcciones de la violencia en la pareja*. (Tesis doctoral) Facultat de Psicologia: Psicologia de la Salut i de Psicologia Social. Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, España.

<http://hdl.handle.net/10803/5441>

Cárdenas, M. (2006). Y verás cómo quieren en Chile...: Un estudio sobre el prejuicio hacia los inmigrantes bolivianos por parte de los jóvenes chilenos. *Última Década*, 14(24), 99-124.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362006000100006>

Cárdenas, M., Music, A., Contreras, P., Calderón, C., y Yeomans, H. (2007). Las nuevas formas de prejuicio y sus instrumentos de medida. *Revista de Psicología*, 16(1), 69-96.

<https://revistapsicologia.uchile.cl/index.php/RDP/article/view/18435/19469>

Caro, A. y Terecán, A. (2006). El Ngülam en el discurso intrafamiliar mapuche Iberóforum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 1 (1), 1-9.

<https://ibero.mx/iberoforum/1/pdf/caro.pdf>

Cárcamo, S. (2009). Heridas de identidad: ¿Cómo se construye la injusticia social?. En S. Cárcamo (Ed.), *Justicia Social y Diversidad. Articulación desde una perspectiva intercultural* (pp. 53-65). Temuco: Ediciones UC Temuco.

Carling, J. & Pettersen, S. (2014). Return Migration Intentions in the Integration-Transnationalism Matrix. *International Migration*, 52(6), 13-30.

<https://doi.org/10.1111/imig.12161>

Castillo, S. (2016). África. *Rev. Antropología Social*, 25(2). 251-260.

<http://dx.doi.org/10.5209/RASO.53973>.

Castillo, J. (2014). Recuperado el 24 de octubre de 2015 en:

http://ruc.udc.es/bitstream/2183/9664/1/CC_33_art_3.pdf

Castro, M. (2001). El proceso migratorio de la población mapuche en Chile: Su adaptación

e integración a la vida urbana. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona* 94 (19).

<http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-19.htm>.

Castro, P. (2014). *El discurso mapuche en la era poscolonial: Identidad, territorio y poder*. (Tesis doctoral). Facultad de filosofía y letras: departamento de antropología social y cultural. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, España.

<http://hdl.handle.net/10803/129467>

Catriquir, D. (2014). Desempeño del profesor de Educación Intercultural Bilingüe: criterios evaluativos desde la voz del lof che. *Polis*, 13(39), 301-330.

<https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v13n39/art14.pdf>

Cayulef, O., Huaiquilaf, V., Huenupi, F., Painemilla, A., Paillacoi, F. y Saavedra, M.

(2004). *Estereotipos y Prejuicios hacia niños y niñas mapuches que obstaculizan la construcción de identidad en cuatro escuelas de educación básica situadas en contextos mapuche*. (Tesis de Licenciatura). Facultad de Educación. Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile.

Chakrabarty, D. (2008). La historia subalterna como pensamiento político. En *Estudios Poscoloniales: Ensayos fundamentales*. (pp. 145-165). Madrid: Traficantes de sueños.

<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Estudios%20Postcoloniales-TdS.pdf>

Cho, S., Crenshaw, K., & McCall, L. (2013). Toward a field of intersectionality studies: Theory, applications, and praxis. *Signs* 38 (4),785-810.

<https://doi.org/10.1086/669608>

Clifford, J. (1999). *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Combahee River Collective. 2012 [1977]. Un manifiesto feminista negro. En L. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, (pp. 75-86).

Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Comas, D., Pujadas, J. y Roca, J. (2010). La etnografía como práctica de campo. En J.,

Pujadas (Ed.), *Etnografía*, (pp. 72-89). Barcelona: Editorial UOC.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], Censo

(2017). Base de Datos de población. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía [CELADE]. División de Población de la Comisión Económica para América latina y el Caribe [CEPAL] 2019. Datos procesados con Redatam WebServer. (24 octubre 2019).

<https://redatam->

ine.ine.cl/redbin/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CENSO_2017&lang=esp

Córdova, R. (2012). Sin el bosque no queda más que irse: Migración internacional entre nahuas de Atlahuilco, Veracruz. *Migraciones Internacionales* 6(4), 209-241.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-

[89062012000400007&lng=es&tlng=es.](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062012000400007&lng=es&tlng=es)

Coro, J. (2016). Mujeres indígenas, feminismo y condición postcolonial. *Lectora*, 22, 27-

42. https://ddd.uab.cat/pub/lectora/lectora_a2016n22/lectora_a2016n22p27.pdf

Creshaw, K. (2012 [1991]). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En R. L. Platero (Ed.),

Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos

(pp. 87-122). Barcelona: Ediciones Bellaterra.

- Cruz, J. (2000). El retorno del quetzal del desarraigo a la integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, VI(11), 31-53. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31601103>.
- Cumes, A. (2014). *La "india" como "sirvienta": Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. (Tesis doctoral). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS. Ciudad de México, México.
<http://repositorio.ciesas.edu.mx/bitstream/handle/123456789/283/D259.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cumes, A. 2009. "Sufrimos vergüenza": Mujeres *K'iche* frente a la justicia comunitaria en Guatemala. *Desacatos* 31,99-114.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n31/n31a7.pdf>
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antiracista. *Revista Nómadas* 26, 92-101.
<https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>
- Curivil, F. (2006). *Asociatividad mapuche en el espacio urbano. Santiago 1940-1970*. (Informe final para obtener el grado de Licenciado en Historia). Facultad de Filosofía y Humanidades: Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. Santiago, Chile.
http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/110402/curivil_f.pdf?sequence=3&isAllowed=y
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Dabove, J. y Jáuregui, C. (2003). Mapas heterotrópicos de América Latina. En Jáuregui, C. & J. P. Davove, J. P. (Eds.), *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad*

latinoamericana (pp. 7-35). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

D'Aubeterre, M. (2012). Empezar de nuevo: migración femenina a Estados Unidos. Retornos y reinserción en la Sierra Norte de Puebla, México. *NORTEAMÉRICA*, 1, 149-180.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193724453006>

dll' Agnese (2005). Deriva étnica y nacionalismo a distancia en la construcción de las identidades diaspóricas. *Doc. Anàl. Geogr.* 45, 111-128.

<file:///C:/Users/note/Downloads/40264-Text%20de%20l'article-40723-1-10-20060627.pdf>

De Miranda y A. Alexandrino, R. (2016). Efeitos diretos e indiretos da migração de retorno no Brasil nos anos 2000. *Cuaderno de Geografía*, 26(47), 672-683.

DOI 10.5752/p.2318-2962.2016v26n47p672

De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Díaz, C. (2005). Aproximaciones al arraigo y desarraigo femenino en el medio rural: Mujeres jóvenes en busca de una nueva identidad rural. *Papers* 75, 63-84.

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v75n0.1016>

Díaz, A. y Pérez, M.V. (2004). Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental. *Ciencia y Enfermería*, X (1), 9-16.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-95532004000100002>

Díaz, H. (2003). Indigenismo y diversidad cultural. En S. Bagú y H. Díaz (Eds.), *Identidad Continental* (pp. 15-31). Ciudad de México: UACM, Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales, Conversaciones.

- Díaz, (2006 [1907]). *En la Araucanía: Parlamento araucano de Coz Coz*. Santiago de Chile: Imprenta “El Diario Ilustrado”.
- <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/466/541>
- Dorola, E. (1989). La naturalización de los roles y la violencia invisible. En E. Giberti y A. M. Fernández (Eds.), *La mujer y la violencia invisible* (pp. 191-200). 1º Edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, S. A.
- Gaertner, S. L. & Dovidio, J. F. (1986). The Aversive Forms of Racism. En J. F. Dovidio & S. L. Gaertner (Eds.), *Prejudice, Discrimination and Racism* (pp. 91-125). San Diego: Academic Press.
- <http://www.psych.purdue.edu/~willia55/392F-%2706/Dovidio&Gaertner.pdf>
- Duran, J. (2006). Los inmigrantes también emigran: La migración de retorno como corolario del proceso. *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 14(26-27), 167-189.
- <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407042004009>.
- Durán, T. (1986). Identidad mapuche: un problema de vida y de concepto. En *América Indígena. Instituto Indigenista Interamericano. México*, XLVI(4), 691-721.
- Duquesnoy, M. (2011). La tragedia de la utopía de los mapuche de Chile: Reivindicaciones territoriales en los tiempos del neoliberalismo aplicado. *Revista paz y conflictos*, 5: 20-43.
- <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/466/541>
- Echavarría-Canto, L. (2017). Desamparo y dislocación en el cruce fronterizo hacia Estados Unidos. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre el Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 23, 10-19.
- <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-95532004000100002>

- Elías, N. (1997). *El Proceso de la Civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de la Cultura Económica.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICAN/CEREC. Instituto Colombiano de Antropología.
<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/escobar-a-1999-el-final-del-salvaje.pdf>
- Espelt, E., Javaloy, F. y Cornejo, J. M. (2006). Las escalas de prejuicio manifiesto y sutil: ¿Una o dos dimensiones?. *Revista Anales de Psicología*, 22(1), 81–88.
<https://www.redalyc.org/pdf/167/16722111.pdf>
- Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista venezolana de estudios de la mujer* 14(33), 37-54.
http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012009000200003&lng=es&tlng=es.
- Egea, C. y Soledad, J. (2007). Territorio, conflictos y migraciones en el contexto colombiano. *Cuadernos Geográficos*, 40(1), 185-194.
<file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-TerritorioConflictosYMigracionesEnElContextoColomb-2546658.pdf>
- Espinoza, A., Espinoza, C. y Fuentes, A. (2015). Retornando a Chaitén: Diagnóstico participativo de una comunidad. *MAGALLANIA*, 43(3), 65-76.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50643662006>.
- Esteban, M. (2006). El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista. *Salud Colectiva*, 2(1), 9-20.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=731/73120102>

- Esteban, M. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Esteban, M. (2001). Perspectivas de género en salud. Fundamentos científicos y socioprofesionales de diferencias sexuales no previstas. En C. Miqueo, T. Tomás, M. Barral, T. Fernández, y T. Yago (Eds.), *Perspectivas de género en salud*, (pp. 25-52). Madrid: Minerva.
- Etxezarreta, M. (2006). *La agricultura Española en la era de la globalización*. Madrid: Subsecretaría General Técnica. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Fanon, F. (2014[1961]). *Los condenados de la tierra*. Sexta Edición. Navarra: Txalaparta.
- Fanon, F. (2016). *Piel negra más caras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- Fernández, M. (2009). ¿Díasporas Caribeñas?. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, XV(2), 283-300.
<https://www.redalyc.org/pdf/364/36412216016.pdf>
- Fernández, E. (2011). Revisión bibliográfica sobre la migración de retorno. *Norteamérica*, 6(1), 35-68.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/namerica/v6n1/v6n1a3.pdf>
- Fernández de Rota, I. (2016). Constitución y aporías del indigenismo global: Cultura, raza y soberanía. Reflexiones a partir del caso Mapuche. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(2), 177-198.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62346714002>.
- Figuroa, V. (2009). Desarrollo indígena y políticas públicas: Una difícil relación para la convivencia multicultural. *Revista docencia* 36, 11-18.
https://ei-ie-al.org/sites/default/files/docs/docencia_37.comprimido.pdf
- Filstead, W. (2005). Una experiencia necesaria en la investigación evaluativa. En

- T.D. Cook y CH. S. Reichardt, *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa* (pp. 59-79). Madrid: Ediciones MORATA.
- Foerster, R. (2009). Las relaciones chileno mapuche a la luz del pacto político. En Cristian Martínez y Marcos Estrada (Eds.), *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chipas y Araucanía* (pp. 103-110). Santiago de Chile: Catalonia.
- Foerster, R.; (2002). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis, Revista Latinoamericana*, 1(2), 0.
<https://journals.openedition.org/polis/7829>
- Foerster, R., & Montecino, S. (1988). *Organizaciones, líderes y contiendas (1900-1970)*. Santiago de Chile: CEM.
- Forbis, M. y Richards, P. (2016). Teoría y praxis de las mujeres indígenas: Descolonización y los límites de la ciudadanía. En M. Painemal y A. Álvarez (Eds.), *Mujeres y pueblos originarios luchas y resistencias hacia la descolonización*. Santiago de Chile: Editorial Pehuén.
- Fornet-Betancour, R. (2016). Interculturalidad, Memoria, Ternura y Liberación. En R. Fornet-Betancour (Ed.), *Conocimiento y espiritualidad. Propuestas para una justicia posible* (pp. 95-112). Barcelona: Concordia.
- Fornet-Betancour, R. (2009). *Tareas y Propuestas de la filosofía Intercultural*. Barcelona: Concordia.
- Franco, A. Cruz, A. y Ramírez, B. (2014). Migración de retorno y tecnología agrícola en el Valle Morelia-Queréndaro, Michoacán, México. *RAXIMHAI* 10(1), 135-164.
[file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-MigracionDeRetornoYTecnologiaAgricolaEnElValleMore-4731919%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-MigracionDeRetornoYTecnologiaAgricolaEnElValleMore-4731919%20(1).pdf)

- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postcolonialista”*. Traducido por Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Frith, S. (2003). Música e Identidad. En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural* (pp. 181-213). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Fuentes, V. (2011). *Clase y género como factores de desigualdad en la oferta y demanda del servicio doméstico. El caso de la Región Metropolitana de Santiago de Chile*. (Tesis doctoral). Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales: Unidad Académica en Estudios del Desarrollo. Universidad Autónoma de Zacatecas. Zacatecas, México.
- http://ricaxcan.uaz.edu.mx/jspui/bitstream/20.500.11845/88/1/Tesis_Ver%C3%B3nica%20Fuentes-Guarda.pdf
- García-Mingo, E. (2017). *Zomo Newen. Relatos de vida de Mujeres Mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- García-Mingo, E. (2012). Voces de la Tierra: Derecho a la Información en el movimiento pro-derechos de los Mapuche en Chile. *DERECOM*, 12, 52-65.
- DOI: 10.18543/aahdh-12-2014pp161-184
- García, M. y Celestino, E. (2015). El otro viaje: muerte y retorno entre los migrantes nahuas de México. *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos XIII*(1), 41-55.
- <http://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v13n1/v13n1a4.pdf>
- Gentileschi, M. L. (2009). Immigration to Italy and return policies: a provocation, a wishful thinking or an opportunity?. *Doc. Aàl. Geogr.* 53, 11-28.

- Goicovic, F. (2003). En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana. Chile. *Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile*, 36, 159-178.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/historia/v36/art06.pdf>
- González Casanova, P. (2009). Colonialismo interno (1969). En P. González, & M. Roitmann, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- González, P. (2007). Colonialismo interno (uma redefinição). A. Boron , J. Amadeo e González, Sabrina (orgs.), *A teoría marxista hoje. Problemas e perspectivas* (pp. 431-458). A. São Paulo/Buenos Aires: CLACSO.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>.
- González, R. (2005). Movilidad Social el rol del prejuicio y la discriminación. *En Foco*, 59, 1-23.
<https://docplayer.es/66985796-En-foco-movilidad-social-el-rol-del-prejuicio-y-la-discriminacion-roberto-gonzalez-issn.html>
- Gualda, E. (2012). Migración circular en tiempos de crisis. Mujeres de Europa del Este y africanas en la agricultura de Huelva. *Papers* 97(3), 613-640.
<file:///C:/Users/note/Downloads/255853-Text%20de%20l'article-344907-1-10-20120703.pdf>
- Guerra, L. (2014). *La Ciudad Ajena: Subjetividades de Origen Mapuche en el Espacio Urbano*. Santiago de Chile: Ediciones Ceibo.
- Guevara, T. (1913). *Las últimas familias i costumbres Araucanas*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8187.html>

- Gündermann, H., Gonzáles, H. y De Ruty, L. (2009). Migración y movilidad mapuche a la Patagonia Argentina. *Magallania* 37(1), 21-35.
<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442009000100003>
- Grebe, M. E. (1987). La concepción del tiempo en la cultura mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, 6, 59-74.
<https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17625>
- Hall, S. (2003a). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Hall, S. (2003b). Pensando en la diáspora: en casa desde el extranjero. En C. Jáuregui y J. P. Dabove (Eds.), *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana* (pp. 477-500). Pensilvania: Editorial Pittsburgh.
- Hamersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway (Ed.), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid: Cátedra.
- Hernández, I. (2003). *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: Pehuén y Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Hernández, I. y Calcagno S. (2003). *Bi-alfa Estrategias de una propuesta para el desarrollo indígena*. Santiago de Chile: Serie Población y Desarrollos, CEPAL.
<https://repositorio.cepal.org/handle/11362/7183>

Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Madrid: Traficantes de Sueños.

<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>

Hill Collins, P. (1990). La política del pensamiento feminista Negro. En M. Navarro y C. Stimpson (Eds.), *¿Qué son los estudios de las mujeres?* (pp. 253-312). Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.

<https://es.scribd.com/document/130483350/Collins-Patricia-La-Politica-Del-Pensamiento-Feminista-Negro-Que-Son-Estudios-de-Mujeres>

Hirai, Sh. (2013). Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo.

Apuntes teóricos sobre la migración de retorno, *Alteridades*, 23(45), 95-105.

<http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v23n45/v23n45a8.pdf>

Hirsch, S. (2008). La mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseña. En S. Hirsch (Ed.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo trabajo y poder* (pp. 15-26). Buenos Aires: Biblos CULTURALIA.

Hopenhayn, M. y Bello, A. (2000), Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. *CEPAL – División de Desarrollo Social, Serie Políticas Sociales*, 47, 1-68.

http://www.derechoshumanosbolivia.org/archivos/biblioteca/discriminacion_etcnico_racial_en_america_latina_y_el_caribe.pdf.

Huenchullán, C. (2015). Colonialidad, resistencia e identidades indígenas desde la ciudad.

En Boitano, A. y Ramm, A. (Eds.), *Rupturas e Identidades: Cuestionando la nación y la Academia desde la etnia y el género* (pp. 97-126). Santiago de Chile: RiL editores.

- Huenchunir, S. (2015). Exilio interior, ser mapuche en Santiago. En A. Boitano y A. Ramm (Eds.), *Rupturas e identidades. Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género* (pp. 45-65). Santiago de Chile: RIL editores.
- Ibáñez, J. (1992). *Las ciencias sociales en España: historia inmediata, crítica y perspectivas*. Madrid: Universidad Complutense.
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Madrid: Siglo XIX.
- Imilán, W. (2014). La experiencia warriache, espacios, performances e identidades mapuche en Santiago. En W. Imilan, A. Garcés, y D. Margarit (Eds.), *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración* (pp. 254-278). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Imilán, W. y Álvarez, V. (2008). El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 14, 23-49.
<https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2008.n14-02>
- Inglês, P. (2015). Credo, crédito e género: Economía do afecto entre mulheres retornadas. *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 23(45), 311-316.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407043483016>.
- Instituto Nacional de Estadística [INE] 2017. Censo 2017. (17 octubre).
<https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>
- Íñiguez, L. (2002). Identidad: De lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En E., Crespo (Ed.), *La constitución social de la subjetividad* (pp. 209-225). Madrid: Catarata.
- Izard, G. (2005). Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una

etnografía del retorno. *Estudios de Asia y África*, XL(1), 89-115.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58640103>.

Izcara, S. (2011). La migración de retorno: los jornaleros tamaulipecos. *Migración y Desarrollo*, 9(17), 91-112

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66021703004>.

Jabardo, (2012). Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro. En M. Jabardo (Ed), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 27-56). Madrid: Traficantes de Sueños.

<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>

Jáuregui, J. y Recaño J. (2014): Una aproximación a las definiciones, tipologías y marcos teóricos de la migración de retorno, *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* 19(1084).

<https://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/26067>

Jiménez, Y. (2010). Los “enunciados” de la escuela intercultural en el ámbito de los pueblos indígenas de México. *Desacatos*, 35, 149-162.

<http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n35/n35a11.pdf>

Julián, D. (2015). La huelga de hambre mapuche. Una mirada crítica a los síntomas del Estado chileno. *Polis, Revista Latinoamericana*, 14(42), 119-141.

https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v14n42/art_07.pdf

Juliano, D. (2017). *Tomar la palabra: Mujeres, discursos y silencios*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Ketterer, L. y Zegers, V. (2012). Violencia contra mujeres Mapuche de la Región de La Araucanía: vivencias actuales, procesos permanentes. En E. Águila (Ed.), *Mujeres y*

violencia: silencios y resistencias (pp. 63-75). Santiago de Chile: Red Chilena Contra la Violencia Doméstica y Sexual.

https://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/wp-content/uploads/2015/11/mujeres_y_violencia_silencios_y_resistencia.compressed.pdf

Knapp, M. (2005 [1986]). Contribuciones a la investigación evaluativa. En T. D. Cook y Ch. S. Reichardt, *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa* (pp. 171-201). Madrid: Ediciones Morata.

Koolhaas, M. (2016). Migración internacional de retorno en el Uruguay y reinserción laboral en tiempos de crisis económica internacional, 2011-2013. *Revista Notas de Población* 103, 123 - 148.

https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40818/1/06_Koolhaas_103A.pdf

Kumar, A., Cervantes, J. J., Pineda, M., Gallegos, I. y Molina, M. (2010). Migrantes indígenas en la zona metropolitana de Monterrey y los procesos de adaptación. *Revista de Antropología Experimental* 10(21), 379-394.

<http://revista.ujaen.es/rae>.

Lara, S. (2012). Los territorios migratorios como espacios de articulación de migraciones nacionales e internacionales. Cuatro casos del contexto mexicano. *Política y Sociedad*, 49(1), 89-102.

http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2012.v49.n1.36519.

Lardiés, R. (2005). Aproximación a las migraciones de retorno en Aragón. *Cuadernos Geográficos*, 36, 333-347.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17103721>

- Lavie, S. & Sewdenburg, T. (1996). *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*.
En Durham: Duke University Press.
- Levil, X. (2015). Reflexiones y relatos de una mujer Mapuche. En A. Boitano y A. Ramm
(Eds.), *Rupturas e identidades. Cuestionando la Nación y la Academia desde la
etnia y el genero* (pp. 29-44). Santiago de Chile: RIL editores.
- Loncón, E. (2010). Derechos educativos y lingüísticos de los pueblos indígenas de Chile.
Revista_isees, 7, 79-94.
https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/derechos_economicos_sociales_culturales_%20pueblos_indigenas/Derechos_educativos_y_linguisticos_de_los_pueblos_indigenas_de_Chile.pdf
- López, A. (2001). Tenencia de la tierra y migración: el retorno y la pertenencia. *El
Cotidiano*, 18(108), 31-37.
<http://148.215.2.10/articulo.oa?id=32510804>.
- Loras, E. (2012). ¡Luchar para retornar, retornar para luchar! La experiencia del refugio y
retorno de las mujeres guatemaltecas. En E. Del Campo (Ed.), *Mujeres Indígenas en
América Latina: política y políticas públicas. Editorial fundamentos* (pp. 235-265).
Madrid: Fundamentos. Colección Ciencia.
- Llanquileo, C. (2011). *Familia y cultura mapuche: aportes para un enfoque intercultural
en los programas de infancia*. Santiago de Chile: UNICEF, Gobierno de Chile.
https://www.unicef.cl/web/wp-content/uploads/doc_wp/Familia%20y%20cultura%20mapuche.pdf
- Mallon, F. (2014). *La sangre del copihue La comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el
Estado chileno, 1906-2001*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Mallon, F. (2009). El siglo XX mapuche: esferas públicas, sueños de autodeterminación y

articulación internacionales. En C. Martínez y M. Estrada (Eds.), *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía* (pp. 155-191). Santiago de Chile: Ediciones Catalonia.

Mansilla, J. y Quilaqueo, D. (2018). Capuchinos bávaros y niñez mapuche:

Aproximaciones desde la fenomenología del cuerpo en Merleu Ponty. *Rev.*

Educação Pública de Cuiabá, 27(65/2), 733-751.

[file:///C:/Users/note/Downloads/Capuchinos_bavaros_y_ninez_mapuche_aproximaciones_%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/note/Downloads/Capuchinos_bavaros_y_ninez_mapuche_aproximaciones_%20(1).pdf)

Marimán, P. (2019). Pu mapuche petu ñi muntukapanuetew pu chileno ka arkentinu soltaw

Los mapuche antes de la conquista militar Chileno Argentina. En M. Marimán, F.

Nahuelquir, J. Millalén, M. Calfío y R. Levil (Eds.), *¡Allkütunge, wingka! ¡Ka*

kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche (pp. 77-194). Temuco: Ediciones

Comunidad de Historia Mapuche.

Marimán, J. (2012). *Autodeterminación*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Marimán, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina, pp. 53-

127. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil (Eds.) *¡...Escucha*

Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el

futuro (pp. 53-127). Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Marín, I. (2012). Proyectos de género financiados por la cooperación española en Ecuador:

dos estudios de caso. En C. Larrea y M. Martínez (Eds.), *Contribuciones*

antropológicas al estudio del desarrollo. Barcelona: Editorial UOC.

Martínez, M. (2018). Etnografía, ornitología y turismo: una experiencia de investigación

colaborativa en Guanayala (Panamá). En A. Huertas y M. Luna (Eds.), *Culturas*

indígenas: investigación, comunicación y resistencias (pp. 49-66). Barcelona:

InCom-UAB Publicacions, 16. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.

- Mato, D. (2008) Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior: Problemas, retos, oportunidades y experiencias en América Latina. En D. Mato (Coord.), *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina* (pp. 21-79). Caracas: UNESCO-IESALC.
file:///C:/Users/note/Downloads/diversidad_cultural.pdf.
- McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs* 30 (3),1771-1800.
<http://www.jstor.org/stable/10.1086/426800>
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar*. Madrid: Cátedra, Grupo Anaya, S. A.
- McConahay, J. B., Hardee, B. B. & Batss, V. (1981). Has Racism Declined in America?: It Depends upon Who Is Asking and What Is Asked. *Journal of Conflict Resolution*, 25, 563-579.
www.jstor.org/stable/173910
- Méndez, G. (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. En A. Pequeño (Ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 53-72). Quito: FLACSO, sede Ecuador, Ministerio de Cultura de Ecuador.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41464.pdf>
- Menjívar, M. (2006). Culturas en movimiento. Diáspora, esclavitud y diversidad cultural en el Caribe colonial. *Reflexiones*, 85(1-2), 93-106.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72920817006>.
- Merenson, S. (2015). Del “exilio” a la “diáspora”. Lenguajes y mediaciones en el proceso

de diásporización uruguayo. *Horizontes antropológicos*, (43), 211-238.

<http://journals.openedition.org/horizontes/905>

Merino, M. E. (2007). El discurso de la discriminación percibida en mapuches de Chile.

Discurso y Sociedad, 1(4), 604 – 622.

<http://www.dissoc.org/ediciones/v01n04/DS1%284%29Merino.pdf>

Merino, M., Quilaqueo, D. y Saiz, J. (2009). Una tipología del discurso de discriminación percibida en mapuches de Chile. *Revista signos*, 41(67), 279-297.

<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342008000200011>

Mestries, F. (2015). La migración de retorno al campo veracruzano: ¿en suspenso de reemigrar?. *Sociológica*, 30(84), 39-74.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305036203002>.

Millacura, C. (2015). No existe aquello conocido como intelectual indígena. En Boitano, A. y Ramm, A. (Eds.), *Rupturas e Identidades: Cuestionando la nación y la Academia desde la etnia y el género* (pp. 131-150). Santiago de Chile: RiL editores.

Millaleo, A. (2018). *Poligamia mapuche / Pu domo ñi Duam (un asunto de mujeres):*

Politización y despolitización de una práctica en relación a la posición de las mujeres al interior de la sociedad mapuche. (Tesis doctoral). Facultad de Ciencias Sociales en Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Santiago, Chile.

<http://repositorio.conicyt.cl/bitstream/handle/10533/220808/TesisDocAnaMillaleoC>

[ONICYT.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.conicyt.cl/bitstream/handle/10533/220808/TesisDocAnaMillaleoC/ONICYT.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Millaleo, A. (2016). Ser ‘Nana’ en Chile: Un imaginario cruzado por género e identidad

Étnica. En M. Painemal y A. Álvarez (eds.), *Mujeres y Pueblos Originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización* (pp. 39-49). Santiago de Chile: Pehuén Ediciones/CIIR.

- Millaleo, A. (2011). *Ser 'Nana' en Chile: Un imaginario cruzado por género e identidad étnica*. (Tesis de magíster). Facultad de Ciencias Sociales: Centro Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
http://146.83.150.183/bitstream/handle/10533/76519/MILLALEO_ANA_1610M.pdf?sequence=1
- MINEDUC, Ministerio de Educación (2017). Recuperado en:
http://portales.mineduc.cl/usuarios/intercultural/doc/201104071329170.Convenio_169_OIT.pdf
- Millalén, J. (2006). Sociedad mapuche prehispánica. Kimün, arqueología y etnohistoria. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén, y R. Levil (Eds.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 17-52). Santiago: LOM Ediciones.
- Ministerio de Trabajo e Inmigración (2012). Impacto de las medidas de retorno. *BARATARIA. Revista Castellano-Manchega de Ciencias sociales*, 13, 239-252.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=322127623015>.
- Ministerio de Desarrollo Social. Encuesta de Caracterización Socioeconómica [CASEN] (2015).
http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen-multidimensional/casen/docs/CASEN_2015_Resultados_pueblos_indigenas.pdf
- Ministerio de Desarrollo Social (2011).
<http://www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl/btca/txtcompleto/midesocial/cta.pub.mds-2013.pdf>
- Molnár, J. (2016). El hogar llama: La respuesta de emigrantes húngaros a la campaña de

retorno al país de origen. *Grafo Working Papers*, 5, 49-60.

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/grafowp.26>

Montecino, S. (1986). *Mujeres de la Tierra*. Santiago de Chile: Ediciones CEM-Pemci.

Montecino, S. y Conejeros, A. (1985). *Mujeres Mapuches. El saber tradicional en la curación de enfermedades comunes*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, CEM.

Montoya, J., Salas, R., y Soberón, J. A. (2011). La migración internacional de retorno en el Estado de México: oportunidades y retos. *Gaceta Laboral*, 17(2), 143-168.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33619713001>.

Mora, E. Pujal, M. y Albertín, P. (2017). Los contextos de vulnerabilidad de género del dolor crónico. *Revista Internacional de Sociología*, 75(2), 1-12.

<https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.2.15.60>

Mora, E. y León, J. (2011). La globalización del cuidado y sus cadenas: Un estudio de caso. *Psicoperspectivas* 10 (2), 109-133.

doi: 10.5027/psicoperspectivas-Vol10-Issue2-fulltext-151

Muñoz, P. y Álvarez, M. (2015). La escucha etnográfica en la violencia de género desde espacios educativos culturales. Reflexión para descolonizar el feminismo.

Feminismo/s, 25, 133-157.

https://www.researchgate.net/publication/287158917_La_escucha_etnografica_en_la_violencia_de_genero_desde_espacios_educativos_culturales_Reflexion_para_descolonizar_el_feminismo

Naciones Unidas, Derechos Humanos, Oficina de Alto Comisionado, Convención

Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial

(2017).

<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>

Naciones Unidas, Derechos Humanos, Oficina de Alto Comisionado, Pacto de Derecho Internacional de Derechos Civiles y Políticos (2017).

<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>

Naguil, V. (2005). Autogobierno en el País Mapuche. Wallmapu Tañi Kizungunewun. *Azkintuwe 14*, 12-14.

Nahuelpan, H. y Antimil, J. (2019). Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX. *Revista de Historia Regional y Local, HISTORELO*, 11(21), 213-247.

<http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v11n21.71500>

Nahuelpan, H. (2015). “Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos”. Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche. En E. Antileo, L. Cárcamo-Huechante, M. Calfío, y H. Huinca-Piutrin (Eds.), *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu Mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Comunidad de Historia Mapuche Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün* (pp. 271-300). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia mapuche.

Nahuelpan, H. (2013). Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de historia Social y de las Mentalidades 17*(1), 11-33.

Nahuelpan, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulu Mapu. En H. Nahuelpan, H. Huinca y P. Marimán (Eds.), *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (pp. 123-156). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Núñez, X. M. (2000). Emigración de retorno y cambio social en la Península Ibérica.

Algunas observaciones teóricas en perspectiva comparada. *Migraciones&Exilios*, 1, 27-66.

<file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet->

[EmigracionDeRetornoYCambioSocialEnLaPeninsulaIberi-2328066%20\(1\).pdf](EmigracionDeRetornoYCambioSocialEnLaPeninsulaIberi-2328066%20(1).pdf)

Obregón J. B. y Zavala, J. M. (2009). Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche. *Memoria Americana* 17, 7-31.

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1851-

<37512009000100001&lng=es&nrm=iso&tlng=en>

Olvera, J. J. y Muela, C. (2016). Sin familia en México: redes sociales alternativas para la migración de retorno de jóvenes mexicanos deportados con experiencia carcelaria en Texas. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 32(2), 302–327.

DOI: 0.1525/msem.2016.32.2.302

Oyèronke Oyêwùmí. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Traducción de Alejandro Montenegro González. Bogotá: Editorial en la frontera.

Painemal, M. y Álvarez, A. (2016). Construyendo herramientas descolonizadas: Prevención de violencia con mujeres Mapuche. En M. Painemal y A. Álvarez (Eds.), *Mujeres y Pueblos Originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización* (pp. 72-80). Santiago de Chile: Editorial Pehuén.

Parella, S. y Petroff, A. (2016). La migración de retorno: Hacia una mirada integral del fenómeno. En H. Arabi y A. Vásquez (Eds.), *Jornadas Marruecos y España ante los retos migratorios de la Nueva Era* (pp. 113-142). Badajoz: Editorial anthropiQa2.0.

<file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-JornadasMarruecosYEspanaAnteLosRetosMigratoriosDeL-705469.pdf>

Paredes, J. (2017). El feminismo comunitario: La creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1), 1-9.

DOI: 10.4000/corpusarchivos.1835

Pereira, A. (2018). Condiciones críticas de la emergencia mapuche urbana. Chile de postdictadura y su “síntoma” indígena. *Revista Athenea Digital*, 18(3), 1-29.

<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1987>

Pettigrew, T., & Meertens, R. (1995). Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, pp. 57 – 75.

https://www.researchgate.net/profile/Thomas_Pettigrew/publication/229733458_Subtle_and_Blatant_Prejudice_in_Western_Europe/links/5c49071c92851c22a38c1722/Subtle-and-Blatant-Prejudice-in-Western-Europe.pdf

Pettigrew, T. & Meertens, R. (1992). Le racism voile: dimensions et mesure. En M. Wieviorka (Ed.), *Racisme et modernité* (pp. 57-75). París: La Découverte.

Phillip, C. (1997). *Antropología Cultural Espejo Para La humanidad*. Madrid: Mcgraw – Hill/Interamericana De España.

Picotti, D. (2006). Diversidad cultural e interculturalidad. En A. Ameigeiras y E. Jure (Eds.) *Diversidad cultural e interculturalidad*, (pp. 339-343). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Pichinao, J. (2015). La mercantilización del Mapuche Mapu (tierras mapuche). Hacia la expoliación absoluta. En E. Antileo, L. Cárcamo-Huechante, M. Calfío, y H. Huinca-Piutrin (Eds.), *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün, Awükan ka kuxankan zugu*

- Wajmapu Mew. Violencias coloniales en Wajmapu.* (pp. 87-106). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia mapuche.
- Pichinao, J. (2012). Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico-político durante la colonia. En *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün. Historia colonialismo y resistencia desde el país mapuche* (pp. 25-42). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia mapuche.
- Pino, M., y Verde D., (2010). Perfil del retornado de segunda generación en Galicia a través de historias de vida. *Papers. Revista De Sociologia*, 95(1), 181-197.
<http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v95n1.677>.
- Piovani, J. I. (2007). La entrevista en profundidad. En Marradi, A., Archenti, N. y Piovani, J. I. (Eds.), *Metodología de las Ciencias Sociales* (pp. 215-221). Buenos Aires: Emecé editores S. A.
- Platero, L. (2012). La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad. En L. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 15-72). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Preciado, P. (2014). *Testo Yonqui*. Barcelona: Paidós.
- Preciado, P. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Pujal, M. y Amigot, P. (2010). El binarismo de género como dispositivo de poder social, corporal y subjetivo. *Quaderns de Psicologia*, 12(2), 131-148.
<https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.770>
- Pujal, M. (2005). *El feminismo*. Barcelona: Editorial UOC.
- Pujal, M. (2004). La identidad (El Self). En T. Ibáñez (Ed.), *Introducción a la psicología social* (pp. 93-138). Barcelona: Editorial UOC.

- Quidel, J. (2015). Chumgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew. En E. Antileo, L. Cárcamo-Huechante, M. Calfío, y H. Huinca-Piutrin (Eds.), *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu Mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Comunidad de Historia Mapuche Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün* (pp. 21-56). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia mapuche.
- Quidel, J. y Pichinao, J. (2002). *Haciendo crecer personas pequeñas en el pueblo Mapuche*. Temuco: Secretaría Ministerial de Educación Región de la Araucanía y la Unidad de Educación Parvularia MINEDUC.
- Quilaqueo, D., Quintriqueo, S., Riquelme, E. y Loncón, E. (2016). Educación mapuche y educación escolar en La Araucanía: ¿Doble racionalidad educativa?. *Cuadernos de pesquisa*, 46(162), 1050-1070.
<http://dx.doi.org/10.1590/198053143599>
- Quiles, M. N., Betancor, V., Rodríguez, R., Rodríguez, A. y Coello, E. (2003). La medida de la homofobia manifiesta y sutil. *Psicothema*, 15, (2), 197 – 204.
<http://www.psicothema.com/psicothema.asp?id=1045>
- Quintriqueo, S. y McGinity, M. (2009). Implicancias de un modelo curricular monocultural en la construcción de la identidad sociocultural de alumnos/as mapuches de la IX Región de La Araucanía, Chile. *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 35(2), 173-188.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052009000200010>
- Ramm, A. (2015). Género, academia e identidad chilena. En Boitano, A. y Ramm, A. (Eds.), *Rupturas e Identidades: Cuestionando la nación y la Academia desde la etnia y el género* (pp. 67-95). Santiago de Chile: RiL editores.
- Ramírez, S. (2006). Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes

de Oaxaca en Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*, 3(3), 31-53.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15103302>

Reichardt, Ch. y Cook, T. (2005). *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. Madrid: Morata.

Recaño, J. y De Miguel, V. (2016). Antiguas y nuevas diásporas: una caracterización de la población de nacionalidad española en el exterior a partir del PERE. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XX (549-6), 1-38.

<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-549-6.pdf>

Recaño, J. y Jáuregui, J. A. (2014). *Emigración exterior y retorno de latinoamericanos desde España: una visión desde las dos orillas (2002-2012)*. pp. 177-240. Santiago de Chile: CEPAL

<https://www.cepal.org/es/publicaciones/37637-emigracion-exterior-retorno-latinoamericanos-espana-vision-orillas-2002-2012>

Recaño, J. (2010). Las migraciones internas de retorno en España. De la óptica individual a la dimensión familiar. *Papers*, 95(3), 701-729.

<https://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862v95n3/02102862v95n3p701.pdf>

Resstel C., Sterza, J. y Okamoto, M. (2015). Filhos de decasséguis: desafios e dificuldades no retorno ao Brasil. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 18(3), 490-503.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=233042210006>.

Richards, P. (2016). *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990 – 2010*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Ríos, M. y Solís, J. L. (2009). Etnodesarrollo: reivindicación del “indio mexicano” entre el

discurso del Estado y el discurso desarrollista. *Cuadernos interculturales* 7 (13), 180-205.

<https://www.coursehero.com/file/44720965/55212234012pdf/>

Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta limón.

Rivera, S. (2015). Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. *Telar* 15, 49-70.

<http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/18>

Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.

Robles, B. (2011) La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. *Cuicuilco*, 52, 39-49.

<http://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v18n52/v18n52a4.pdf>

Rodenkirchen, A. (2015). Memorias mapuche en la continuidad colonial. Testimonios sobre las experiencias durante la dictadura militar chilena (1973-1990). En E. Antileo, L. Cárcamo-Huechante, M. Calfío y H. Huinca-Piutrin (Eds.), *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu meu. Violencias coloniales en Wajmapu*, (pp. 239-269). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Rodríguez, G, Gil, J. y García, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Granada: Ediciones Aljibe.

Rojo, Salomone, A. y Zapata, C. (2003). *Postcolonialidad y Nación*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Rosas, M. I. (2015). De la diáspora Africana a la trashumancia afrocolombiana. El despojo del litoral. *Athenea Digital*, 15(4), 11-33.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53743394002>.

Rueda, J. F., y Navas, M. (1996). Hacia una evaluación de las nuevas formas del prejuicio racial: Las actitudes sutiles del racismo. *Revista de la Psicología Social*, 11(2), 129-149.

<https://doi.org/10.1174/02134749660569314>

Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance (Ed.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Educación Revolución.

Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias.

Saiz, A. (2015). Mujeres y sociedad civil en la diáspora china. El caso español. *Inter Asia Papers* 47, 1-31.

<http://www.uab.cat/grup-recerca/interasia>

Saiz, J., Merino, M. y Quilaqueo, D. (2009). Meta-Estereotipos sobre los indígenas mapuches de Chile. *Interdisciplinaria*, 26(1), 23-48.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180/18011862002>

Saiz, J. y Rapimán, M. (2008). Estereotipos sobre los mapuches: su reciente evolución. *Revista Psykhe*, 17(2), 27-40.

Saiz, J. (2003). *Valores en Estudiantes Universitarios Mapuche: Una visión Transcultural de su Contenido, Estructura y Jerarquía*. (Tesis Doctoral). Departamento de Psicología. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Saiz, J., Jeréz, A., Lucero, C., y Rojas, P. (1988). Medición del prejuicio negativo hacia el mapuche: Una investigación metodológica. *Estudios Sociales*, 57(3), 111-126.

Salas, R. (2005). *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

- Salas, R. y Marileo, A. (2011). Filosofía occidental y filosofía mapuche: Iniciando un diálogo. *Revista isees* 9, 119-138.
- [file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-FilosofiaOccidentalYFilosofiaMapucheIniciandoUnDia-3777538%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-FilosofiaOccidentalYFilosofiaMapucheIniciandoUnDia-3777538%20(2).pdf)
- Sandín, M. P. (2010). Tradiciones en la investigación cualitativa. En M.P. Sandín (Ed.), *Investigación cualitativa en Educación. Fundamentos y tradiciones* (pp. 141-184). Madrid: Editorial McGraw-Hill/Interamericana.
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Sarrible, G. (2003). Migración: la construcción social de una experiencia. *Papers*, 69, 149-160.
- <https://core.ac.uk/download/pdf/13266934.pdf>
- Schroder, D. (2018). *Nación, "Raza" y Americanismo en el ensayo Latinoamericano de los años treinta: Samuel Ramos y Gabriela Mistral*. (Tesis de Magíster). Facultad de Filosofía y Humanidades: Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad de Chile.
- <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/152215>
- Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad de Juárez*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón.
- Senkman, L. (2018). La rebelión de los hijos emancipados: judeidad y diáspora en escritores exiliados judíos Latinoamericanos. *Cuadernos LIRICO*, 19, 1-16.
- <https://doi.org/10.4000/lirico.6140>
- Scott, J. (2007 [1990]). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Scott, J. (2011). Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis? *La manzana de la discordia*, 6(1), 95-101.

<https://core.ac.uk/download/pdf/77276533.pdf>

Scott, J. (2008). *Género e historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Shih, S. (2010). Traduciendo el feminismo: Taiwán, Spivak, A-Wu. *Lectora: Revista de dones y textualitat*, 16, 35-57.

DOI: 10/2436.20.8020.01.3

Sipi, R. (2018). *Más allá del tópico de la jovialidad*. Barcelona: Ediciones Wanafrica.

Spivak, G. (2008). Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la

Historiografía. En *Estudios Poscoloniales: Ensayos fundamentales* (pp. 33-68).

Traducción de Marta Malo. Primera edición. Madrid: Traficantes de sueños.

<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Estudios%20Postcoloniales-TdS.pdf>

Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... Y la naturaleza para la sociedad?. *Política y Cultura*, 14, 25-60.

<http://redalyc.uaemex.mx/>

Stolcke, V. (1993). Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América. En V.

Stolcke (Ed.), *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América* (pp. 29-46). Ciudad de México: Ediciones Grijalbo.

Stuchlik, M. (1985). Las políticas indígenas en Chile y las imágenes de los mapuches.

Cultura, Hombre, Sociedad, 2(2), 159-194.

http://repositoriodigital.uctemuco.cl/bitstream/handle/10925/349/CUHSO_0716-1557_03_1985_2_art2.pdf

- Stuchlik, M. (1974). *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Temuco: Ediciones Nueva Universidad.
- Suárez, L. (2015). Migraciones encadenadas y mareas neoliberales: Etnografía crítica de la migración kichwa a través del Atlántico. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XVII, 22-44.
https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/674172/migraciones_suarez_amn_a_2015.pdf?sequence=1
- Suárez-Krabbé, J. (2011). *En la realidad*. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa*, 14, 183-204.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=396/39622094008>
- Szulc, (2008). Pici zomo y pici wenxu (alumnas y alumnos): definiciones de género en disputas en torno a niñas y niños mapuce del Neuquén. En Hirsch, S. (Ed.), *Mujeres indígenas en la Argentina* (pp. 179-204). Buenos Aires: Biblos.
- Tapia, A. (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Taylor, C. (2009 [1992]). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ciudad de México: FCE.
- Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (2002). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1990). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Tedlock, B. (2013). La observación de la participación y el surgimiento de la etnografía pública. En N. Denzin y Y. Lincoln (Eds.), *Las estrategias de investigación cualitativa* (pp. 198-227). Barcelona: Gedisa.

- Téllez, E., Silva, O., Carrier, A. y Rojas, V. (2011). El tratado de Tapihue entre ciertos linajes mapuches y el gobierno de Chile [1825]. *Cuadernos de Historia*, 35, 169-190.
- <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/139580/El-tratado-de-Tapihue-entre-ciertos-linajes-mapuches-y-el-Gobierno-de-Chile.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Tijoux, M. E. (2013). Las escuelas de la inmigración en la ciudad de Santiago: Elementos para la educación contra el racismo. *Polis*, vol.12 (35), 287-307.
- <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682013000200013>
- Todorov, T. (2003). *Nosotros y Los Otros*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Torre, E. y Giorguli, S. (2015). Las movilidades interna y de retorno de los varones migrantes mexicanos a Estados Unidos en perspectiva longitudinal (1942-2011). *Estudios Demográficos y Urbanos*, 30(1), 7-43.
- <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31242738001>.
- Tovar, L. M. y Victoria, M. T. (2013). Migración internacional de retorno y emprendimiento: Revisión de la Literatura. *Revista de Economía Institucional*, 15(29), 41-65.
- <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41929178004>.
- Tobío, O. (2011). Transformaciones en las identidades. El surgimiento de los movimientos socioterritoriales. En O. Tobío (Ed.), *Territorios de la incertidumbre: Apuntes para una Geografía Social* (pp. 129-152). Buenos Aires: UNSAM EDITA.
- Tripailaf, D. (1969). Discriminación racial y social crea complejo de inferioridad en el pueblo Mapuche. *Revista Cauce*, VI(46), 4-8.
- Tuhiwai, L. (2017 [1999]). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos*

- indígenas*. Traducido por Kathryn Lehman. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- UNICEF (2017). Recuperado en:
<https://www.unicef.org/argentina/spanish/7.-Convencionsobreloderechos.pdf>
- Valencia, I. (2014). Etnicidad, mestizaje y diáspora: un marco analítico de la diferencia social para las poblaciones afrodescendientes en América Latina y El Caribe. *Historia Comparada, Rio de Janeiro*, 8(2), 254-291.
<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/1840>
- Valdez, G. (2015). Movilización, migración y retorno de la niñez migrante. Una mirada antropológica. *Región y sociedad*, 63, 299-309.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/regsoc/v27n63/v27n63a12.pdf>
- Vallés, M. (2007). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis S. A.
- Vallés, M. (2003). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis S. A.
- Vallés, M. (1998). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial SINTESIS.
- Van Dijk, T. (2007). *Racismo y Discurso en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vargas, R. (2017). *Pewmas/Sueños de justicia. Lonkos y dirigentes mapuche versus Chile en la Corte Interamericana*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Vásquez, A. (2015) Expedientes del dolor: mujeres Mapuche en la frontera de la violencia (1900-1950). En E. Antileo, L. Cárcamo-Huechante, M. Calfío y H. Huinca-Piutrin (Eds.), *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu meu. Violencias coloniales en Wajmapu* (pp. 141-158). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Vega, C. (2016). El retorno más allá del mito del emprendedor. Estrategias económicas,

- familiares y afectivas de mujeres y hombres a su regreso a Ecuador desde España. *Papers*, 101(4), 415-449.
- <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.2182>
- Vega, D. y Mosqueda, E. (2014). Intensidad migratoria y diversidad religiosa en los municipios del estado de Guanajuato, México. *RAXIMHAI* 10(1), 81-99.
- [file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-IntensidadMigratoriaYDiversidadReligiosaEnLosMunic-4731905%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-IntensidadMigratoriaYDiversidadReligiosaEnLosMunic-4731905%20(1).pdf)
- Velasco, L. (2007). Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana. *Papeles de Población* 52, 184-209. Disponible en:
- <http://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v13n52/v13n52a7.pdf>.
- Vera, A. (2014). Moral, representación y ‘feminismo mapuche’: elementos para formular una pregunta. *Polis, Revista Latinoamericana*, 13(38), 301-323.
- <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682014000200014>
- Williamson, G. y Navarrete, S. (2014). Cooperación internacional y educación intercultural bilingüe en Chile. Cuatro casos en la educación superior. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 19(60), 19-43.
- <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14029405003>
- Yuval-Davis, N. (2017). *Situated intersectionality and the meanings of culture: O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)*. Consello da Cultura Galega, Galicia.
- http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/Texto_Nira_maquetado.pdf
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies* 13(3), 193-209.
- <https://doi.org/10.1177%2F1350506806065752>
- Zanini, M. C., de Oliveira A., y Beneduzi, L. (2013). Ítalo-Brasileiros na Itália no século

- XXI: "retorno" à terra dos antepassados, impasses e expectativas. *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 21(41), 139-162.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407042018008>.
- Zapata, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade (Santiago)*, (21), 49-71.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049>
- Zapata, C. (2017). *Los intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Zapata, C. y Stecher, L. (2015). Representación y memorias en escritura indígenas y afrodescendientes contemporáneas. *Revista Casa de Las Américas* 280, 3-20.
<http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistacasa/280/hechosideas.pdf>
- Zapata, E. y Suárez, B. (2012). Migración: Reasignación de roles en espacios locales y transnacionales. *Ra Ximhai Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable* 8(1), 45-63.
<https://www.redalyc.org/pdf/461/46123324004.pdf>
- Zapata, C. (2009). Indígenas y educación superior en América Latina: los casos de Ecuador, Bolivia y Chile. *Revista ISEES*, 5, 71-97.
[file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-IndigenasYEducacionSuperiorEnAmericaLatinaLosCasos-3778737%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-IndigenasYEducacionSuperiorEnAmericaLatinaLosCasos-3778737%20(1).pdf).
- Zavala, J. M. (2008). *Los Mapuche del Siglo XVIII. Dinámica Interétnica y Estrategias de Resistencia*, (C. G. Garbarini, trad.). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Bolivariana.
- Zavala, J. M. y Durán, T. (2005). Flujos migratorios e identidades culturales en La

Araucanía: reflexiones desde un acercamiento histórico-antropológico de los desplazamientos humanos. *CHUSO*, 10, 37-52.

<http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-V9N1-art216>

ANEXOS

Anexo 1: Consentimiento Informado



Consentimiento Informado

Mediante este documento me informo que el presente estudio, correspondiente a una tesis de Doctorado en el Programa “Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo” de la Universidad Autónoma de Barcelona, la que busca conocer de qué forma las mujeres Mapuche construyen y reconstruyen su identidad cultural y de género en y desde la diáspora en Chile.

Reconozco que la tarea que la investigadora me encomienda es aportar en su estudio con mi testimonio y experiencias de vida.

Sé que mis antecedentes personales y mi testimonio, sólo serán conocidas por la investigadora y que ellas serán analizadas científicamente dentro del conjunto total de respuestas de otras personas del estudio, sin hacer referencia a la información entregada por ninguna persona en particular.

Declaro haber sido informada que mi participación en este estudio será completamente voluntaria y anónima. Entiendo, además, que tengo derecho a negarme a participar o a suspender y dejar inconclusa mi participación cuando así lo desee, sin que deba explicar tal acción.

Entiendo que la investigadora brindará a las personas participantes, la oportunidad de conocer los resultados globales del estudio, una vez terminado.

En caso que lo estime necesario, durante cualquier etapa del estudio, podré contactarme con Alicia Rain Rain, e-mail: aliciarain@gmail.com, para plantear cualquier pregunta o duda sobre este estudio o sus resultados globales.

En consecuencia, por el presente documento, otorgo mi consentimiento voluntario e informado para participar en el presente estudio.

Nombre: _____

Doy mi consentimiento para que se graben las entrevistas

Sí _____ No _____

Firma: _____

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Alicia Rain Rain', is positioned above the printed name.

Alicia Del Pilar Rain Rain

Gracias

Anexo 2: Tópicos de las entrevistas en profundidad



Itinerarios diaspóricos:

Cuénteme acerca de su lof/comunidad/sector y de las ceremonias mapuche, lengua y costumbres que se viven o vivieron allí ¿Cómo sabes estas historias?

¿Cómo te sentiste la última vez que participaste de una ceremonia mapuche o escuchaste a alguien hablar en lengua mapuche (*mapudungun*)?

Procesos identitarios de las mujeres Mapuche en la diáspora y el retorno al Wallmapu

Por favor, intente recordar el momento en que salió de su comunidad/lof/sector la primera vez que se fue a la ciudad ¿cómo se sintió? ¿cómo era su vida en ese momento?

¿Cómo se sintió al llegar a la ciudad? ¿Le pasaría lo mismo a los hombres?

¿Era común que mujeres o bien hombres mapuche se fueran a Santiago?

¿Cómo se ayudó o quiénes le ayudaron para afrontar los desafíos de esta nueva vida?

¿Qué cambió en tu vida, tu forma de ser, de relacionarte, de vestir al vivir en la ciudad?

¿Vio que estas cosas ocurrieron a otras mujeres o a los hombres mapuche?

Experiencias de exclusión social

Alguna vez viviste discriminación en la ciudad, ya sea en el trabajo, en la familia, escuela, otros espacios ¿Cómo te sentiste? ¿Qué hiciste? ¿Cómo te afectó?

¿Cómo te fortaleciste para afrontar adversidades cuando estuviste en la ciudad o al volver al territorio ancestral mapuche? ¿cuál fue o es tu fuerza?

¿Crees o viste que hombres mapuche fueron más discriminados que las mujeres?

Lo que la *füta warria* ofreció a las mujeres

¿Cuáles eran o son tus sueños, metas y/o proyectos al estar en la ciudad? ¿Es similar el caso de los hombres mapuche?

Como mujer Mapuche ¿Qué te permitió y que te impidió el vivir en la ciudad? ¿Hay diferencias con los compañeros mapuche?

¿En qué momento vino el deseo de volver al lof/sector/comunidad?

Las prácticas mapuche

¿Quiénes y por qué fueron importantes en su estadía en la ciudad o al volver al lof/comunidad/sector en cuidarle, a sus hijos/as, en lo material, otros?

¿Participaste o participas de organizaciones y/o instituciones para aprender o practicar lengua mapuche, *palin*, *ngillatun*, comida mapuche o ganar proyectos? ¿qué valor tuvo para tí?

Las transformaciones y la experiencia diaspórica

¿Qué te gustó y que no de tu experiencia de salida del lof/sector/comunidad?

¿Qué cambiarías de tu trayecto del campo a la ciudad y/o viceversa?

¿De qué forma te gustaría que fuesen apoyadas otras mujeres que harán un trayecto como el tuyo?

Anexo 3: Guión de preguntas grupos de discusión



Objetivos específicos	Preguntas
<p>1) Describir los itinerarios diaspóricos y de retorno al <i>Wallmapu</i> de las mujeres Mapuche.</p>	<p>¿Qué es para ustedes vivir como mapuche? ¿Qué significa ser Mapuche? ¿Qué es lo más importante en prácticas, a nivel simbólico? ¿Qué es indicador de no ser mapuche, por qué?</p>
<p>2) Determinar el lugar que ocupa la experiencia diaspórica en la construcción identitaria y las transformaciones de mujer Mapuche.</p>	<p>Identidad en la mujer Mapuche ¿Qué diferencia a una mujer Mapuche de una mujer no mapuche? ¿Qué tienen en común?</p>
<p>3) Relacionar los significados de mujer Mapuche y las resistencias mapuchizadas.</p>	<p>¿Qué es más prioritario, ser mapuche o ser mujer? ¿Cómo se vive la sexualidad de las mujeres Mapuche en un <i>lof</i> y en la ciudad? ¿Hay diferencias? ¿Cuáles? ¿Cómo se vive la maternidad en un <i>lof</i> y en la ciudad? ¿Hay diferencias? ¿Qué pasa si vamos más allá de la sexualidad de hombres y mujeres? Por ejemplo ¿Podemos entender como parte del ser mapuche, el lesbianismo o la homosexualidad? ¿Existen estas prácticas? ¿Tienen elementos en común con las que encontramos fuera del espacio mapuche?</p>

Anexo 4: Fotografías del trabajo de campo



Fotografía 14. Mujer Mapuche y su jardín en la *füta warria*



Fotografía 15. Cultivo de hierbas medicinales



Fotografía 16. Tejido a telar en la *füta warria*



Fotografía 17. La huerta en el lof



Fotografía 18. La lana de oveja para hilar



Fotografía 19. Hilar la lana



Fotografía 20. Lechugas de la huerta



Fotografía 21. Pepinos de la huerta



Anexo 5: Publicaciones en libros y revistas Científicas



Nombre del artículo: Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el Trabajo Social.

Editoras: Maria Eugenia Hermida - Paula Meschini

Libro: Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social.

Autora(s): Rain, Alicia y Muñoz, Gianinna

Editorial: EUDEM. Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata

País: Argentina

Año: 2017

Nombre del artículo: Lógicas del Estado-Nación y pueblo Mapuche: Interpelaciones desde la idea de intervención social situada.

Revista: Intervención. Revista del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Alberto Hurtado.

País: Chile

Año: 2017

Autora(s): Rain, Alicia

Link: <https://intervencion.uahurtado.cl/index.php/intervencion/article/view/47>

Nombre del artículo: Interculturalidad crítica en clave decolonial: Desafíos para la formación en trabajo social.

Revista: ConCienciaSocial. Revista digital de Trabajo Social

País: Argentina

Año: 2019

Autora(s): Rain, Alicia y Muñoz, Gianinna

Link: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ConCienciaSocial/article/view/23950>

Nombre del artículo: Mujeres Mapuche en la diáspora y el retorno al Wallmapu: Entre micro-resistencias de género y despojos coloniales

Revista: Chungará

País: Chile

Año: 2019 (en prensa)

Autora(s): Rain, Alicia, Pujal, Margot y Mora, Enrico

