Mujeres de la Tierra

Sonia Montecino A.



CEM - PEMCI

Diagramación: Ana María Icaza.
Diseño Portada: M. Cristina Matta.
Dibujo Portada: Eugenia Cabrera Manquecura.
Fotos: Rolf Foerster.

Inscripción Nº 61.184
Ediciones CEM
1.000 ejemplares
I Edición

Diagramación: Ana María Icaza
Diseño Portada: M. Cristina Matta
Dibujo Portada: Eugenia Cabrera Manquecura
Fotos: Rolf Foerster

Mujeres de la Tierra

Sonia Montecino A.

CEM-PEMCI

MUJERES DE LA TIERRA

A Rolf, Margarita y Max.





Ser reducida de sus tierras, llegar a vivir en una reducción, estar en un reducto de la reducción, ser india.
Soñar en mapuche el peuma, abrazar al padre en el Wenumapu, hilar el hilado, copiar a la madre, temer al hermano mayor, ser bilingüe al huinca.
Manejar casa y yerbas en la adversidad, manejarse con el rapto y la brujería, curar todos los males, ser machi.

Este es un libro que libera a sus interlocutoras y que dice: "Yo, que he escuchado todo lo que me has dicho, he logrado intuir, comprender, formalizar, aquello que no has podido, no has querido, ni tuviste cómo decir".

Por eso este es un trabajo de repliegue y despliegue de la reflexión y de los elementos que la motivan, situando las resistencias sin anularlas, dejando desarrollarse las contradicciones y la locura de una etnía, que señala nuestra misma idéntica contradicción y locura.

De esta manera se va constituyendo un lugar: genera escritura y la misma escritura va articulando el espacio en el cual ya no se habla **sobre** la mujer mapuche, sino **de** la mujer mapuche. Y en este desplazamiento, Sonia Montecino, urde, teje, diseña, un modelo contra-académico, estructurado en la simultaneidad de voces que la habitan. Voces que vienen de lo más antiguo; desde los territorios libres hasta la reducción, de la reducción a la ciudad y así al sueño que duerme la pre-colonización atávica y ritual.

Por allí pasa su escritura dando cuenta de un arrasamiento, en el que la mujer indígena aparece doblemente vencida, dualmente capturada; por los suyos en lo pa-

triarcal de su organización, y por lo extranjero de un sistema cultural con el que choca y se dispara.

Pero también se evidencia de manera muy fina y compleja –a través de las voces que se acogen– el desmentido a la sumisión absoluta, porque las mujeres mapuches se desenvuelven en el privilegio contemporáneo de su situación bilingüe: a pesar de todo, más allá del huinca mismo, ellas hablan, rompiendo lo reduccional de su hábitat.

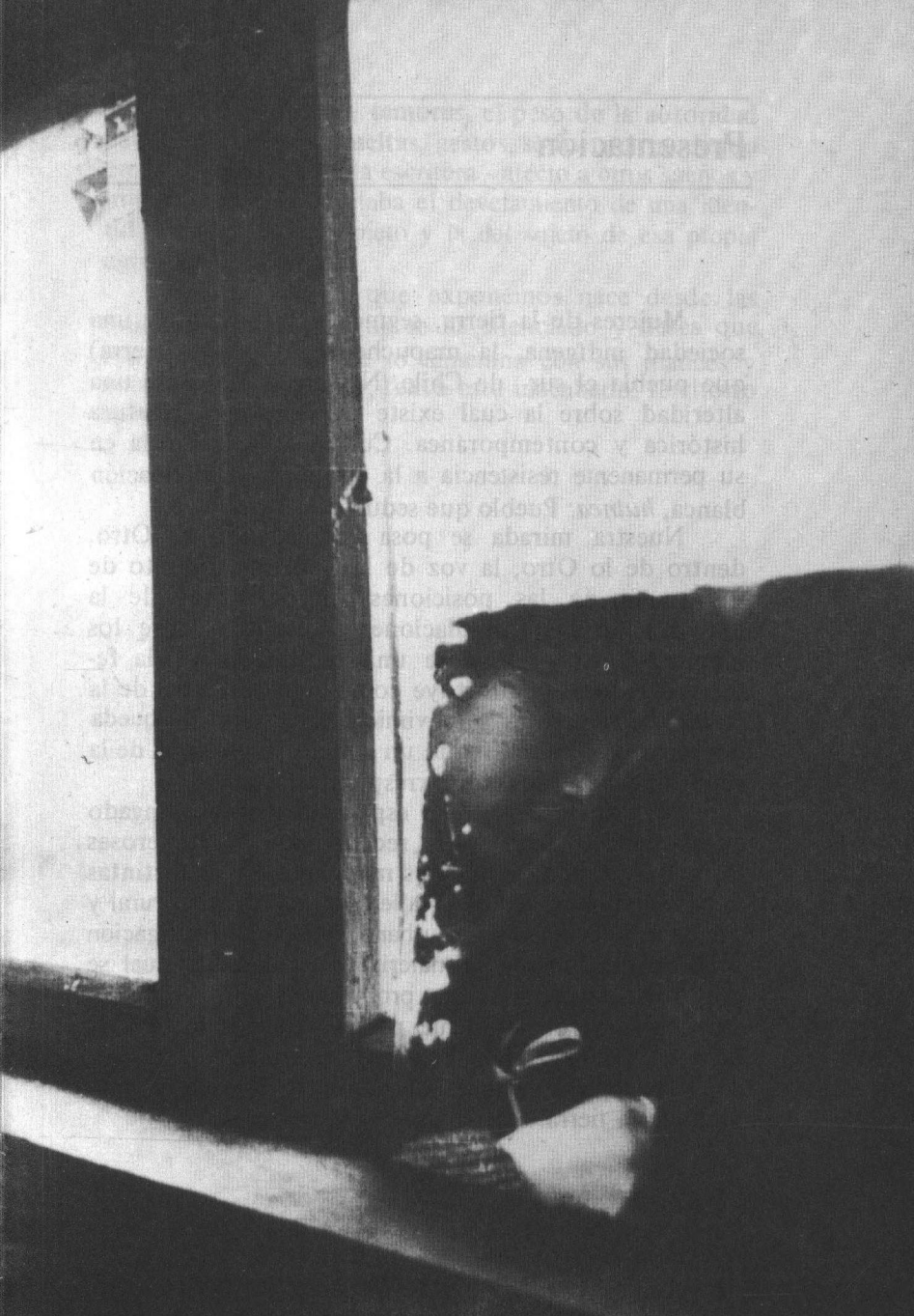
Y los tics y deficiencias de la oralidad aparecen transcritos en su plena belleza, tensados con la cuidadosa elaboración de un discurso escrito que transcurre programando, engarzando los diversos estratos del lenguaje; desde la cita al ruego religioso, en un texto que, coherentemente, apunta a una identidad, identificándose como un espacio otro, al cruzar en sí mismo la diversidad y pluralidad, en un procedimiento creativamente nuevo y emergente en nuestro ámbito; porque se toca lo que se toca y a su vez este roce, modifica la ensayística tradicional.

A eso quiero referirme: a la productividad de un trabajo que se erige contra la inercia de su propio género, re-dinamizando el ensayo, irrumpiendo, quebrando los parámetros petrificadores de la univocidad.

En cambio aquí la emoción y lo intelectivo se juegan a fondo, creando así una tercera instancia: ser la escena y el escenario del lector, que verá con sus ojos la otra mirada y la otra de la otra de la otra, hasta ser la abuela de la abuela y la menor de las mujeres, para ser parida o parido al revés, tránsfuga de sí tras una tierra que se disputa, se desgarra y se vacía con la muerte, después de la carente y alucinada vida que vivimos.

Diamela Eltit





Presentación

Mujeres de la tierra, segmento femenino de una sociedad indígena, la mapuche (gente de la tierra) que puebla el sur de Chile. Núcleo evidente de una alteridad sobre la cual existe una enorme literatura histórica y contemporánea. Cultura que interpela en su permanente resistencia a la conquista y dominación blanca, *huinca:* Pueblo que seduce.

Nuestra mirada se posa indagadando lo Otro, dentro de lo Otro, la voz de las mujeres. Intento dè destitución de las posiciones androcéntricas de la mayoría de las formulaciones y escritos sobre los mapuches. Apuesta sobre una especificidad - la femenina - que se constituye como sujeto, dentro de la cultura, con perfiles y movimientos propios. Búsqueda del lugar en que se asienta un sonido singular: el de la subordinación y sus contrarrespuestas.

Un trabajo de terreno espaciado pero prolongado en el tiempo, (1978 - 83), recopilación de numerosas historias de vida de mujeres mapuches en las distintas zonas (codillera, centro y valle-costa en el sector rural y Santiago y Temuco en el urbano) más una investigación bibliográfica, fueron la materia prima desde la cual se construyó la mirada que proponemos. Sin embargo, privilegiamos como fuente para el análisis la historia de vida. Método fecundo donde se critalizó el discurso y las representaciones, la voz inteligible de las mujeres de la tierra.

Mitos y sueños, temores, el peso de la autoridad patriarcal, palabras sueltas, gestos, se fueron reuniendo en un espacio - el de la escritura - afecto a otros sueños y mitos: pero que anhelaba el develamiento de una identidad doble: la del objeto y la del sujeto de esa propia escritura.

Así, la lectura que exponemos nace desde las mujeres, rescata lo que se ha silenciado y desea que restalle el dominio de lo femenino con sus matices y autocensuras. Por ello, texto este inacabado, territorio apenas descubierto.

Agradecimientos

A mis hermanas mapuches Paula Painén, Marcelina y Juana Queupumil, María Vidal, Carmela Romero, María Raguileo, Felicinda Paine, Victoria Nahuelhual y Chiñurra Morales porque me entregaron con paciencia y cariño los códigos de su mundo. Especialmente, a Rosa Cabrera quien tradujo los relatos en *mapudungu* y escuchó, rectificando muchas de las ideas de este texto. También a Mariana Queupil que me introdujo en los misterios de los mitos y fantasías femeninas.

A Francisco Vergara por la lectura atenta y crítica del manuscrito y por sus valiosas observaciones que influyeron en la reestructuración del texto final. A Paz Covarrubias cuyas apreciaciones y preguntas sirvieron de norte a los capítulos primeros. Al maestro Carlos Munizaga por la discusión y reflexión conjunta sobre los temas basales de este libro. A Diamela Eltit por la revisión del manuscrito y su apoyo constante. Finalmente, a mis amigas y colegas Susana Levy, Angélica Willson y Macarena Mack por su permanente valoración a este trabajo y por los momentos compartidos en terreno. A Max Montecino por su colaboración en el fichaje de los testimonios. También a Ximena Valdés con quien emprendimos la aventura de dilucidar la condición de las mujeres del campo y por el diálogo fructífero mantenido durante el proceso de análisis. A Janet Valenzuela agradezco la dactilografía paciente de los originales de Mujeres de la Tierra.

1.- LA HISTORIA EVOCADA

Razón habrá tenido mi buen bisabuelo, razón habrá tenido la bisabuela; raíces de árboles son nuestros pies, alas de ave de paso tiene nuestro corazón.
¿Quién vence? ¿quién vencerá? Siempre pondremos nuestros ojos en la tierra, ella es la acogedora.

(Canción de la *Papai* Maril,
en Tradiciones Araucanas)



Las Mujeres en el Pasado

Me contaba mi abuelita que antes eran tan unidas las mujeres, "se ayudaban tanto", me decía. Pa' escarmenar esta lana cuando tenían que hacer manta, se juntaban unas cinco mujeres: "Una se hacía cargo de la olla –dijo– y se carmenaban las lanas ¡qué! en un rato tres, cuatro lanas taban listas". Después las hilaban.

"Los hombres se acostumbraron en la guerra –decía– poco trabajan: nosotros no más trabajamos". Esas mujeres eran casás. Porque antes se vivían todos en grupos porque vivían guerreando. Antes, cuando le pegaban a una mujer, entre todas arrinconaban a los hombres: no era tan fácil que le podían estar pegando a las mujeres. Colectivo, siempre dice que trabajan así. Pa' moler el trigo las mujeres, lo hacían así. Más unidos todos eran antes po'. Las mujeres trabajaban en conjunto, vivían en sociedad las mujeres.

(Chiñurra Morales en Historias Testimoniales de Mujeres del Campo).

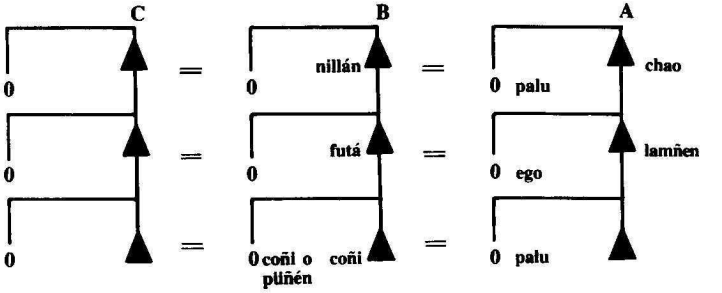
Las mujeres mapuches modulan los sonidos de la historia; presencia de un devenir femenino, también los ecos de la gesta de su pueblo y el recuerdo del transcurso local y familiar. Imágenes, ideas, mitos que se han transmitido de abuelas a nietas. Voz guardada en la memoria. En el relato oral, muchas veces recreado, se asoma el rumbo que tomará la propia existencia, el acceso a una condición sexual y étnica, rumores traumáticos, el grito en sordina de los guerreros de otrora, el tañido de la ayuda mutua, las costumbres que definieron un modo de relación con el mundo y que al ser evocadas la actualizan.

Las antepasadas hablan para ribetear el bordado de una historia de solidaridad y ayuda entre mujeres. La abuela cuenta y hace restallar la imagen: los hombres guerreando o pastoreando el ganado mayor, siempre lejos del grupo doméstico; las mujeres germinando el espacio donde se reproduce la horticultura, la textilería, el alimento cotidiano. Labor colectiva que se practica bailando, cantando. Impronta de lo femenino: la gran dadora de vida une el trabajo con la creación, con la poesía.

La unidad de las mujeres levanta una barrera, una defensa ante el poder masculino. El sistema de intercambio de mujeres entre linajes, a través de las alianzas matrilaterales (casamiento de una mujer con el hijo de la hermana del padre) hace que ellas sean parientes. Mujeres que provienen de una parentela común *(palu)*, hermanas, primas, sobrinas y tías se re-encuentran en el grupo receptor *(nillán)*. La cooperación económica, social y psicológica entre las mujeres será el corolario de sus nexos de consanguinidad y su mutua defensa la respuesta colectiva ante la autoridad patriarcal.

Así, las mujeres mapuches relatan su inserción his-

tórica dentro de un modelo de parentesco que porta en su interior un movimiento que por un lado las subordina al orden patriarcal; pero que por otro les otorga resquicios para su impugnación: la "vulnerabilidad social"[1] de las mujeres –objetos del intercambio entre grupos de hombres– encuentra un espacio de resistencia en el territorio que las recibe como esposas, un lugar compartido de redención a su calidad de "sometidas".



Modelo de alianza matrilateral. El linaje A da mujeres al B y éste al C; C cierra el ciclo de reciprocidad dando mujeres a A. De este modo el conjunto de mujeres que nace en un linaje se va a otro bajo una ley positiva de una alianza preferencial: casamiento con los hombres receptores: *nillán*. Se establece idealmente un círculo matrimonial (A → B → C → A). Sin embargo, los linajes pueden estar relacionados con más de uno ampliando y complejizando las relaciones de alianza.

La evocación histórica restituye, asimismo, la huella traumática que heredan las mujeres. El llanto antiguo de las mapuches robadas, impedidas de huir por "captores" que rompen sus talones para asegurar que su "presa" no escape. Otras veces, juego normativo que entraña un peligro real. Si bien el rapto, frecuentemente era un simulacro, la experiencia femenina alerta al dolor de una captura "real", a la acechanza constante del cazador viejo. La ceremonia, posterior al "secuestro", que legaliza la alianza es poco relevante: la familia del hombre pedirá a una mujer que ya está bajo el control de su linaje, cautiva en las pautas del orden patrilineal[2]. La contrapartida del rapto será el "pago" de la esposa a su linaje natal, arreglo en animales, "devolución" de un bien que expresa la reciprocidad.

"Costumbres de antes", dicen las mujeres; el recuerdo retrotrae el instante en que se produce el desarraigo y la marca de un camino: la constitución social del ser mujer.

La tradición oral femenina recupera también el mundo de las representaciones. Posición ambigua de la mapuche: "Malas mujeres eran las brujas". Condición que desde antiguo se les asigna. Las mujeres, centradas en la vida lárica, en contacto con las yerbas que crecen junto a la tierra que trabajan, con los frutos y flores que recogen, conocen los misterios y los ciclos de muchas de ellas. El diálogo permanente con estos elementos las hace poseedoras de un conocimiento que se vuelca contra sí mismas.

La asociación de la mujer con la bruja, parece ser una constante universal y sus formas de punición clásicas: para las brujas el fuego y la muerte[3]. Las mujeres mapuches acusadas de hechicería no escapan a ese destino. Lo *kalku* ligado a lo femenino da cuenta de una de las

ubicaciones de la mujer y teje la historia de un género representado en las riberas del mal.

La brujería aparece como otra de las heridas que fisurarán el cuerpo femenino y que se evocará para reseñar el modo en que las mujeres aparecen en el mundo simbólico mapuche.

Los relatos van escribiendo la corporeidad de un transcurso en que las mujeres mapuches "habladas" por sus antepasados, reviven el drama de la subalternidad y de la vida cotidiana, el peligro de su condición. Los nexos que las ayudan a sobrellevar la dominación masculina, alivian la tensión de ser objetos en una relación entre hombres. Una imagen fija en la memoria es el momento en que la mujer se inserta en la reproducción de la vida social. El matrimonio abre los cauces de la incorporación de la mujer como sujeto dentro de la cultura.

Rememoración del devenir, hechos socializados que urden la trama de una escritura y de una lectura: el pasado histórico de las mujeres de la tierra en tanto género[4].

Recreando el Conflicto: Aparecen los Huincas

"Mi abuelita se acordaba de las guerras, dice que enterraron un cántaro de plata en ese cerrito que está lleno de boldo y maqui, dijeron: ¡"Vienen los ***huincas*** *a gue-*

rrear! ¡a esconder toda la plata!" Pura plata fueron a enterrar. Después se fueron al río Quepe, árboles con montaña había, "las mujeres y las niñas nos llevaron allá a escondernos, porque ellos venían a robar niñas".

Así contaba. Les enseñaron a nadar a las mujeres para cuando haya guerra poder arrancar o no le tiren balazo. Ellos venían con arma de fuego.

Si hubieran tenido armas de fuego los mapuches, nunca nos habrían ganado. Y mi mamá dice que después llegaron los misioneros a todos los lugares, a todos los pueblecitos, pasaron de la cordillera al mar hasta llegar al sur. Llegaron bautizando al campo, casa por casa, enseñando que se casen porque la gente mapuche se casaban por sus costumbres, no había registro, no había ningún papel que anotar. . ."

(Paula Painén)

El discurso evocador se ancla también en la historia general del pueblo mapuche, la contienda secular por su independencia.

Para las mujeres, los grandes héroes, los Caupolicán y los Lautaro no existen[5], sus labios no pronuncian las hazañas que la mitología funda. La reminiscencia convoca dos pueblos que se enfrentan: el *huinca* (extranjero) y el mapuche. Los signos de la confrontación son claros: los extranjeros quieren alienar la tierra, sus mujeres, sus costumbres, sus bienes.

El recuerdo de la gesta guerrera permanece inalterable; son los abuelos, los padres, quienes han relatado sus propias experiencias. Sin embargo, es notable que sólo en algunas mujeres cristalice el relato, la remembranza.

Es claro que la guerra como asunto de hombres, sólo deja sus marcas profundas en quienes participaron y vivenciaron sus avatares.

Para las mujeres es el signo de la muerte, de la huída, del *malón* en que fallece el pariente.

La invasión del huinca, con sus ejércitos, va de la mano con la penetración ideológica: las misiones católicas son el signo evidente de esta irrupción. El huinca propone la "civilización" a los "salvajes", a los indios. El tema del bautizo y del casamiento es el indicador de una colonización que reiteró esas prácticas. La guerra contra los mapuches no sólo fue militar, también el embate sostenido contras las costumbres, contra la poligamia, contra la religión tradicional. Las mujeres componen, así, la crónica de la conquista y de la ocupación.

La historia que se narra no se detiene en los detalles cronológicos, ni en los héroes –no obstante discernirse acontecimientos como la fundación de Temuco–, sino que cualifica la usurpación: algo que se tenía y que fue arrebatado; conciencia de la expropiación y hurto de la tierra de los mapuches.

Para las mujeres la guerra es otra amenaza a su vulnerabilidad social; ellas no actuaron como guerreras[6] sino que fueron parte del botín del bandidaje *huinca*. La memoria expresa el refugio donde mujeres y niñas deben esconderse ante la inminencia de un *malón*[7]. Las mujeres siempre huyendo del peligro *huinca*: pelear era privilegio de hombres.

Quizás producto de la fragmentación espacial del pueblo mapuche, de una concepción del discurso histórico que no categoriza al modo occidental o bien fruto de una tradición oral vinculada a los hombres, las mujeres no restituyen el pasado guerrero más allá del siglo XIX. La "pacificación"[8], es el hito que se retiene para hablar

de la epopeya bélica. Lo relevante es la oposición entre dos mundos beligerantes, también, la fundación y repetición de un identidad: la lucha de resistencia indígena ante la invasión "blanca".

La Radicación

¿Qué año serd que vinieron los ingenieros? Dijo mi mamá que yo estaba sentada cuando vinieron. El título de la reducción se lo dieron a un cacique y en Temuco quedó el mapa; ahora lo tiene el cacique Carmelo.

Hacen hartos años ya que vi gente ***huinca****.*

Esto antes era todo pa' allá de los mapuches antiguos. Después entraron peleando con los indígenas y se adueñaron de todo ocuparon la tierra a la mala. Yo me recuerdo: primero vinieron los ***huincas*** *viejos, después quedaron los nuevos, los nuevos van teniendo familia y así.*

(Felicinda Paine)

La experiencia reduccional[9], presencia distintiva de una nueva época para el pueblo mapuche se encarna en los relatos de las mujeres. A través de ellos asistimos a la inserción de la etnía en la vida nacional, a su nacimiento como sociedad subordinada. Las mujeres, sin duda, guardan clara memoria de lo que ha significado

este proceso, y realizan una lectura que da cuenta nítida de sus etapas.

El Título de Merced, instrumento de reconocimiento de la posesión de tierras por parte de un grupo de familias o una de ellas, es percibido como el sello de la derrota, de la pérdida de la independencia y de la autonomía del pueblo mapuche; es la concreción del arrinconamiento. La medición de las tierras es una huella que no se borra. En las imágenes surgen los ingenieros, la mensura como hecho total que clasificaba y medía el despojo, el acontecimiento que hace emerger una nueva historia.

La radicación trajo consecuencias múltiples para la vida mapuche: la lucha entre parientes, y vecinos por la tierra ahora escasa –bien que en el pasado no gravitaba en las luchas internas–, y la re-edición del conflicto secular con el *huinca*. La usurpación aparece en las narraciones de las mujeres con variantes según las zonas.

En el sector *Pehuenche* cordillerano se instalan colonos *huincas* –luego de una lucha tenaz de los indígenas contra los militares argentinos y chilenos– arrebatando poco a poco, en una guerra silenciosa, los terrenos de los mapuches, ya sea por ocupación ilegal, por casamiento inter-étnico, por arriendo.

En la zona central (Cunco, Maquehua) aparecen dos formas privilegiadas de apropiación: usurpación de las tierras indígenas constituyendo fundos, "compra" de tierras, –eufemismo para ocultar el despojo– y uso fiscal de los terrenos de las reducciones. El *huinca* utiliza todos los medios a su alcance para expropiar al mapuche su bien fundamental.

Las mujeres, testigos presenciales de estos hechos, formulan aquello que la guerra sancionaba, los dos pueblos que combatían emergen en sus reflexiones. Ahora, es otra la contienda, sus formas son diversas y

apuntan esencialmente al robo y a la discriminación; no obstante, la contradicción es la misma: el mapuche se enfrenta al dominante, y elabora su resistencia.

Pero no sólo el problema fundamental de la tierra aparece en las narraciones sino que el perfil de algunas transformaciones en el seno de la sociedad mapuche. Una de ellas se relaciona con las mujeres: se inaugura su propia confrontación con el *huinca.*

La transformación de la economía mapuche en campesina [10], trae como consecuencia la relación de las mujeres con el mercado local: la venta y compra de productos la pone cara a cara con el mundo dominante. Aquello que siempre supo producir –la textilería, la huerta, la cría de aves de corral– es ahora valor de cambio dentro del esquema de relaciones económicas en que se inserta la etnía. Las nuevas necesidades de consumo –a su vez– serán la "causa" de su entrada al circuito comercial: las "faltas" [11] enunciarán el destino de lo que las mujeres producen.

En la vida de reducciones continuará vigente el discurso social patrilineal; ya no son los linajes los que intercambian mujeres, sino que la reducción como tal se convierte en unidad exogámica de intercambio. La mujer ahora, cumplirá el papel esencial de ligar a las reducciones entre sí a través de su matrimonio. No hay un cambio radical en la estructura del parentesco, sólo que el linaje o los linajes se asientan dentro de un espacio discreto conformando una unidad territorial que expulsa y recibe mujeres [12].

Hay otros aspectos del proceso que las mujeres dibujan en sus relatos. La absorción de elementos de la cultura dominante y a través de ellos el nacimiento de una cierta diferenciación social entre los miembros de la sociedad mapuche.

El cambio de la *ruka* tradicional por la casa de zinc con piso de madera; el uso de tecnologías agrícolas exógenas. Pero también presenciamos la sanción cultural que se impone sobre la acumulación: quien es rico tiene convivencia con los *kalkus*, "trabaja" con el *huecuve*, con lo "malo", para obtener beneficios. Mecanismos de resistencia de una sociedad que propugna el equilibrio y que asocia la riqueza con el universo demoníaco: ante la penetración de nuevos valores surge una respuesta desde la propia matriz india.

Otro elemento importante en la narración es el cacique, asociado al Título de Merced, pero también a la mitología antigua.

El cacique sólo lo es ahora como formalidad; en algunos casos, después de la radicación, es el poseedor del Título, a quien entregaron el papel que decía que esa tierra pertenecía a los antepasados. Su autoridad se focaliza en hacer cumplir los ritos religiosos, el *pentevún*, el *nguillatún*. Para las mujeres no tienen las mismas connotaciones que los caciques de antaño: reales ejecutores del poder, y obedecidos.

En esta historia de la radicación, las mujeres anunciarán el debate de su pueblo entre dos leyes: el *Admapu* (leyes propias) y la legislación *huinca*.

Así, el pasado del género y de la etnía son bordados por las mujeres de la tierra; ellas dinamizan una doble contradicción en el registro que su memoria guarda: por un lado su propia contienda dentro de la cultura; y por el otro, la lucha de resistencia de su pueblo contra el dominio que los *huincas* pugnan por establecer en el territorio *mapuche*.

2.- LA CONSTITUCION DEL SUJETO MUJER

Arregla un cacho para sonar, Mariluan,
Para encontrar familia nosotros:
Es hombre, dicen,
Es mujer, dicen,
El ser que vamos a tener;
Es hombre, es mujer
El ser que vamos a tener.

(Lecturas Araucanas: 326)



El Ser Mujer: Familias

Mi mamá era de Chihuinpilli y allí nací yo; mi papá tenía su ***mapu*** *por Quepe, su propiedad. Yo me crié con* ***wecu*** *porque mi mamá me fue a tener por allá. El papá me dio porque a las mujeres siempre las dan po', el hombre queda rodeado de sus hijos.*

Me recibió el tío y me crió como hija. El tío estaba recién casado, no tenía familia cuando me traspasaron pa' entretenerse.

(María Raguileo)

En las historias de vida, las mujeres, testigos y receptoras del orden familiar, van plasmando los discursos de la adscripción y de la adquisición de una cierta forma de constitución de su sujeto femenino. El espacio, por excelencia, donde se van aprehendiendo las representaciones, es la familia. Organización que emana fragmentos, el mosaico de las partes que conformarán la presencia de un cuerpo; piezas que gestarán las conductas,

el accionar y la manera específica de inserción dentro de una categoría: el ser mujer. También, rompecabezas desde donde emergerán los traumas, los dramas. Lugar de reproducción de la identidad étnica, de una cierta economía. La familia es el núcleo de convergencia de la multiplicidad de esferas que componen la vida social mapuche. Las mujeres vocalizan la impronta de su socialización en ella y muestran el camino compartido de su asunción como sujeto-mujer mapuche.

Dentro de dos estilos de organización familiar se agita la vida de las mujeres: un estilo polígínico y uno monogámico. El primero, huella de anteriores formas de nucleamiento mapuche y el segundo, nueva fisonomía que se adecúa a las transformaciones impuestas por la entrada al régimen reduccional.

En la organización polígínica, el agregado familiar se expande y escinde, el espacio del cotidiano se divide. El conflicto entre las esposas aparece como producto de una autoridad paterna que no hace valer la normativa tradicional.

La vida familiar en poliginia se funda en el poder masculino y en el manejo que éste haga de las relaciones entre las mujeres. Tanto en la familia polígínica como en la monogámica, el operador matrilateral[13] rige las alianzas matrimoniales y sanciona la constitución de la familia. La elección de los hombres de su prima cruzada matrilateral (la hija del hermano de la madre) denuncia la permanencia de una forma que definió el carácter de la armazón social mapuche desde antiguo, un sistema armónico: con filiación patrilineal y residencia patrilocal. De este modo, el sujeto (mujer y hombre) se va constituyendo en un núcleo que ya sea en su vertiente monogámica o poligámica, descansa en un sistema focalizado en el poder masculino.

Entonces, la formación del sujeto mujer, se anclará dentro de un espacio que privilegia en sus formas constitutivas la presencia del hombre como fuente fundante del orden. La aceptación de esa norma será el debate en que la socialización se producirá para dar sentido a la experiencia del ser femenino.

La vivencia de ser "dada", trasladada desde un núcleo a otro, es un elemento que desde la infancia va dimensionando una huella que en la vida adulta de la mujer se expresará de un modo patente.

Hay una suerte de "devolución" de mujeres al linaje dador de ellas: algunas hijas son cedidas (quizás restituyendo un cierto pago) a los linajes natales de las madres. El *wecu* (hermano de la madre) es quien las recibe, transformándose él mismo en un padre. La crianza es la actividad que señala sobre quién recaerá el afecto y la ligazón de las niñas. Así, lo importante son la madre y el padre sociales; los biólogicos son reconocidos como tales, pero la pertenencia a una familia, a un núcleo, será categorizado por medio de los progenitores que entregan los elementos de socialización y el aprendizaje del rol. Sanción de la cultura: traspaso e intercambio de mujeres desde un agregado a otro. Este movimiento es reconocible y marca un rasgo que se unirá a otros para constituir al sujeto mujer mapuche: ser objeto de una cesión, ser entregada, dada.

La vida en familia conlleva, a veces, el conflicto y la tensión. Los polos que actúan dentro de ella están en movimiento, producen roces. Los choques, ya sea en el núcleo poligínico o en el monogámico, son representados o justificados generalmente por la acción de un poder que se asienta en el universo del mal. Y la tuición sobre ese reino que desencadena el devenir tensionante,

la posee siempre una mujer. La abuela en algunos casos, la segunda esposa de una familia poligínica en otros. Entonces, constitución de un sujeto mujer que aprende desde muy temprano que la asociación al "mal" se encuentra en la propia totalidad que ella reproduce. La brujería, que ocasiona la muerte, es una enemiga de la consecusión del discurso familiar, portadora del conflicto, de la lucha entre los parientes. También, los resentimientos emergen a partir de la ubicación espacial de la familia dentro de un régimen de escasez de tierras: los afines depondrán la armonía para dar paso a la lucha por un bien que ha sido arrebatado, perdido. Así, constitución de un sujeto mujer que asiste a la beligerancia, que asume una posición solidaria con las víctimas de la tensión: su familia de origen. La violencia de los conflictos se inscriben dentro de reflexiones que justifican su existencia: un poder más allá de lo humano-controlable (la acción de brujería); una situación que formula la conciencia de una pertenencia social y étnica subordinada, expoliada. Asunción de la condición femenina, atravesada por las vivencias de la hostilidad, de la agresión interna y externa.

El sistema de representaciones se pone en marcha para establecer una conducta: las mujeres son siempre sospechosas de brujería. La acción futura, el compromiso con las reglas culturales deberá efectuarse dentro de los límites que ellas impongan. El riesgo, el peligro de la acusación estará rondando, acechando, poblando las actitudes de las mujeres. Así, la constricción de la personalidad se manifiesta: una mujer debe evitar ser sindicada de *kalku*.

La niña aprenderá a reprimir aquellos rasgos que la liguen con la brujería desde muy temprano. Presencia de la cultura patriarcal que busca así los mecanismos de

censura de la posibilidad del poder femenino: el control de lo sobre-natural.

Las Imágenes Originales

Mi ***ñuque*** *no tenía tanta palabra como mi papá; pero nos enseñaba los trabajos que hacían las mujeres, todo lo que necesitábamos pa' casarnos, pa' saber tener una casa. A ella y a mis tías mi abuelita les dio* ***millalle****. Así supo como iban a ser sus hijas. Mi mamá altiro se puso a hilar, mi abuelita le dijo: "Vas a ser tejedora, trabajadora". Así resultó, porque era hilandera fina.*

Mi papá tenía un poco de estudio y dejó amistades por todos lados. Yo nunca olvidé la educación que dejó mi padre: "Nunca se avergüencen de saludar a su raza, porque el mapuche ¿qué tiene el mapuche? ¡Igual como cualquiera! el mismo piel, todo tiene el mismo. Todos somos de la tierra, todos somos mapuches".

(Chiñurra Morales)

1.- La figura materna: el espejo silencioso

La familia organiza y distribuye las representaciones de las niñas mujeres en relación a las figuras centrales

del núcleo. El padre y la madre, los polos activos del imaginario y de la imitación, elementos gestores de una forma de acceso a la vida social, a lo que constituirá la propia manera de trasponer los marcos del crecimiento. A la vez, sujetos normativos, semblantes del origen que se posan en la aparición de los rasgos que sellarán la constitución del ser mujer.

La madre, portadora de la creación y recreación de la vida, evocación de la tierra, habla en tanto silencio. Su transmisión oral –espacio vinculado por excelencia a las mujeres– no es reproducida por las hijas. Es más bien la figura de una generación alternada la que se pronuncia: la abuela ya sea materna o paterna murmura textualmente a través de las mujeres. Sólo en el ámbito de lo mágico, de lo religioso, y de la transmisión del *mapudungu*, la madre verbaliza y hace carne el lenguaje, la posesión de un sistema simbólico que permite el acceso a un forma definida de percibir el mundo; el ser mapuche.

Desde la intimidad territorial que ocupa la madre, se hereda la pertenencia cultural. Así, la figura materna sólo es "hablada" por la costumbre, por la tradición, función que la hace salir del silencio.

La "madre" es una gestualidad, la repetición de actos que interpelan a la imitación. La hija se mira en la madre y reproduce sus visajes. Madre-espejo que ilumina el lugar donde se anidará la constitución de la mujer en tanto sujeto cultural.

Espacio de aprendizaje que privilegia el movimiento corporal productivo y no la explicación pormenorizada de la labor que segrega ese cuerpo. Educación que se liga a la imitación, a la correspondencia gestual de un sexo, a su homologación por reflejo.

Madre-araña, *lalén kuzé* tensionando el vellón, escar-

menando la materia blanca, negra que su única posesión produce.

El origen del hilado

Un día, una chiquilla lavaba mote en el río, llegó un viejo y se la robó; se la llevó pa' sus tierras. Se casó el viejo con la chiquilla. Dicen que le dijo: "Me voy pa' la Argentina, cuando vuelva yo, me tenís que tener toda esta lana hilá".

Se fue el hombre y la niña quedó llorando ¡cuándo sabía hilar!, llorando allegadita al fogón y en eso el ***choñoiwe kuzé****, el fuego vieja, le habló: "No tenís pa' qué afligirte tanto yo voy a llamar a* ***lalén kuzé*** *pa'que te ayude". Al ratito apareció, bajando por el fogón la Araña Vieja y le dijo a la chiquilla: "Tienes que hacerlo como yo, mírame y aprenderás a hilar".*

Así que pasaron los días, cuando llegó el hombre, las lanas estaban hiladas.

Lalén kuzé *todas las noches fue a ayudar a la niña y juntas terminaron el trabajo*[14].

(Versión de Mariana Queupil)

La imagen materna se fija en la movilidad de sus manos produciendo la lana, entretejiendo los rumores con que se imprimirá la condición de la hija. El hilado, actividad eternamente aprendida y ligada al pastoreo. La madre no posee tierras, ha heredado sólo animales, ovejas que producen lana y que la relacionarán a la eco-

nomía campesina. La hija se socializa en esta tarea infinita. También ella hereda ovejas, copia el movimiento del huso y pronto sus manos tejen una manta, una frazada, un par de calcetas. Desde el rincón en que se genera el hilo, en la semioscuridad, la mujer aprende de la madre el modo de convertir en dinero –valor fundamental para complementar la sobrevivencia– lo que esa actividad produce. Mueca reiterada y que otorga la posibilidad de una cierta autonomía: el destino de la producción textil de la madre es manejado por ella. La niña copia a la madre: hila, teje, vende su creación. Las "faltas", eso que siempre es necesario conseguir con dinero, con el valor que se obtiene a través de la transacción comercial con los *huincas*, en el espacio del pueblo, están en manos de la mujer[15].

Madre-nutriente, la hija espejea la consagración temprana a la factura del alimento familiar. La comida es el medio por el cual los miembros de la unidad podrán reponer las fuerzas, actividad primaria que invoca la transformación de productos.

Area femenina que se asume para constituir el gesto natural de la mujer mapuche: factura del pan, de las tortillas, del caldo. Junto a ella, el ciclo permanente, la división del día, del cotidiano por medio de la preparación alimenticia y su ingestión. Tarea que subordina a un espacio: el hogar y el fuego, a la privacidad, a la constitución de lo interno y de lo externo. Apropiación espacial femenina que aparece con la madre y que luego, la hija suplanta tempranamente para merecer su constitución como sujeto con sentido social.

También la madre cuidará de las aves de corral, de los animales menores. La hija la secundará en estas actividades. Las mujeres serán las encargadas de mantener esa producción que tiene una doble funcionalidad: la sub-

sistencia alimenticia familiar y su venta para obtener bienes. Tanto la huerta como la cría de animales menores, se ligan con la preparación de alimentos; la madre, mujer-nutriente, produce ella misma con su trabajo, el alimento de la familia.

Así, en la mujer-nutriente aparece la simultaneidad de las actividades femeninas y la gran magnitud de su aporte a la economía familiar: en la labor de transformación de los productos que ella ha trabajado se puede leer su función esencial en la reproducción de la familia.

El reflejo más claro de la irradiación de la figura materna, se da en el cuidado de los hijos. Madre-socializadora que protege los primeros años. La hija asume la función cuando hay hermanos menores, se transforma ella misma en una madre –niña a cargo de las tareas que demanda el cuidado de los infantes–.

Ser mujer y hermana mayor es un equivalente del rol materno, aprehensión de lo que será su propio destino marcado por la cultura: reproductora biológica, mantenedora de la posibilidad numérica de su pueblo. La hija-imitante, sabe como nace el niño, asiste junto a su familia al alumbramiento de un nuevo ser, conocerá los detalles de su crianza. En los casos donde la madre fallece, la hija se convertirá sin problemas en una madre y también en una suerte de esposa del padre, estará siempre capacitada, para asumir los trabajos que involucran la crianza y el mantenimiento del orden doméstico; conocerá desde muy temprano los secretos de las actividades que la formulan como mujer.

Madre-tierra, dedicación al espacio germinativo de la huerta, de la chacra. La división sexual del trabajo, liga a la madre con las labores agrícolas de mantención del huerto familiar.

Dimensión productiva que también se asociará al

mercado. La hija conocerá las formas de sembrar y cosechar, ayudará al riego, junto a sus hermanos levantará la tierra. Ella misma saldrá a comercializar los bienes que produce esa tierra. Imitando a su madre, acompañándola, sabrá ella misma como cultivar, conocerá los ciclos de los vegetales y a través de esta labor se relacionará con las yerbas medicinales que crecen junto a los sembrados, aprenderá a distinguir cada clase de flor, de árbol.

La madre transmitirá los poderes de esas yerbas. Así, lo femenino se constituirá también al lado de la tierra, percibiendo sus frutos y sus poderes, aprovechando las ventajas que ofrece ese cuerpo que como el de la mujer da vida, produce la dinámica de la existencia.

De esta manera, la constitución del sujeto mujer entre los mapuches pasa por la madre.

De ella emana y se reproduce el aprendizaje del rol femenino, la confinación a la interioridad de la mujer.

La madre no ha accedido a la educación formal de la cultura dominante[16]. Así, se fija a un movimiento interno, ella no ha producido grandes epopeyas y su historia es la historia del género, habla de sí misma —cuando lo hace— y de su propia madre.

Los hitos en su devenir no son dignos de mención porque retrotraen a un símil, a algo que es siempre lo mismo: el casamiento con el padre, su robo el signo de la temporalidad.

Aprendizaje no desprovisto de la conciencia de la explotación, de las tareas productivas y reproductivas que sellan lo que es la configuración del ser mujer: el "sufrimiento" por el trabajo ligado a un cuerpo distinto al del hombre. La menstruación es el significado inequívoco, insoslayable de la diferencia, de la escisión sexual. Incluso, con la menstruación, la justificación de

una distinción sexual de labores: la sangre de la mujer marchita los sembrados, ciclo que debe ser oculto a las miradas de los hombres, que cualifica el ser mujer: la "enfermedad" *(kutranán)*. El recuerdo del castigo que dejó la luna marca el signo de la pertenencia a lo femenino.

Origen de la menstruación

Me contaron las tías viejas que el ***kutrán kiyén*** *(enfermedad de la luna) le pasó a las mujeres porque una noche que había luna llena, –quizás cuándo sería, en qué año sería eso– una niña salió a mear pa' fuera de la* ***ruka****, ella no se dio cuenta que le mostró su* ***kutre*** *(vagina) a la luna. La luna le pegó una mirada tan fuerte que la castigó, por eso le salió sangre. De ahí dicen que viene el* ***kutranán*** *(acción de enfermarse).*[17]

(Versión de María Raguileo)

El espejo silencioso niega la transmisión del secreto por el cual se da la vida. La relación sexual, la cópula permanecerá bajo los signos de la imitación, de un aprendizaje visual o auditivo. La niña no sabrá del momento en que su menarquía, su primera escurrida de sangre vendrá, tampoco del modo en que su progenitora se embaraza. Serán otras personas las encargadas de ver-

balizar la representación cultural de esos actos y este factor constituye, a veces, la pérdida del afecto hacia la madre. La madre escamotea la enseñanza de un rasgo que constituirá a la mujer, y que la ha constituido a ella misma; vacío que será llenado, en secreto, por otras mujeres.

La subordinación, el sobre trabajo son experimentados en los inicios de la generación del ser mujer entre los mapuches.

Opresión que transmite la madre y que la hija reproduce. Desde que nace, la madre-espejo emite las conductas, los actos que cada mujer copiará: abuela, madre, hija, nieta;[18] instantes de un mismo cuerpo que se suturan en el hilado y el tejido, en la transformación de los productos en alimentos, en la crianza de los niños, en la labor de la huerta, en la cría de animales menores.

A veces, el rencor hacia la madre, las quejas contra ella, se anclan precisamente en la delegación del rol: madre que obliga a reproducir su subordinación y su doble trabajo. Rencor hacia la propia condición, que imparte la madre, que segrega hacia la hija haciéndola vivir desde la infancia el peso de la carga productiva doméstica, agrícola y textil.

También argumento de la cultura patriarcal: para la hija surge la progenitora como portavoz de la subordinación; todo parece ocurrir desde una madre que exige, que fuerza a la asunción del rol. El hombre, marginal a esas labores, no tiene responsabilidad aparente en este hecho. Las hijas leen su subordinación desde la escritura del cuerpo materno, desde el reflejo de ellas mismas en ese espejo, que se orienta hacia la perpetuación de tareas y labores sin fin, reiterando hasta el cansancio esos movimientos que la definen como mujer.

En la infancia, un rito sancionará esta condición fe-

menina. La ingestión de *millalle (datura stramonium)* es justificada, culturalmente, como una acción para conocer el "futuro" de los hijos, su "personalidad"; no obstante recubre un mecanismo que sella en el inconsciente de las hijas el modelo femenino aceptado por la cultura. La niña bajo los efectos del alucinógeno, cocinará, hilará, cuidará el fuego, etc. La acción mágico-ritual del *millalle* sirve para "fijar" las funciones impuestas a la mujer: cualquier desviación a esta norma es un signo trágico. La muchacha –conocedora de esta imposición– asegurará la "eficacia simbólica" y ejecutará lo que de ella se espera[19].

2.- La figura paterna: el discurso que cautiva

El polo masculino, constituye el ancla, el refugio desde el cual se arma el discurso familiar. Presencia con hazañas, con temporalidad, que habla, ejecuta, y elabora un sistema de ideas.

Excéntrico: el padre vive en el imaginario femenino ligado a la posesión de bienes (tierra, animales, prestigio) y a la externidad de la *ruka*, de la familia, en el dominio de lo público. En contraste con la imagen materna, el padre domina el discurso ya sea político o moral. De él, la hija aprende su pertenencia étnica, su ubicación dentro de un mundo donde existe los dominados y los dominantes, los *huincas* y los mapuches. El discurso del padre es reproducido en toda su textualidad por un hija que absorbe de él los contenidos morales fundantes de la ideología mapuche.

En la mayoría de los casos el padre es quien trae los elementos del afuera *huinca*, ligado a la educación formal occidental, la figura masculina se dibuja como la portadora del nexo con la sociedad nacional, con la categoría de lo "civilizado". Así, el transmisor de un sistema de ideas donde se mixtura lo político y lo religioso que multiplica la resistencia ante las presiones de la cultura dominante, es el progenitor. Vinculado fuertemente a la lucha de su pueblo, este padre, nuevo guerrero, es mitificado, y sobre él sólo hay una percepción placentera, positiva.

En los sectores donde históricamente los mapuches han tenido una participación política y organizacional, las hijas ven a los padres como el signo de la lucha y heredan de él una condición quizás contradictoria con la socialización tradicional, pero que definirá sus posiciones en el futuro. La figura paterna es clave, en estos casos, para entender la re-elaboración que harán las mujeres de su condición y de la de su pueblo. En otros lugares, la imagen del padre es la del sustentador de la familia, el que entrega el orden y la mantención de la economía, el que distribuye y organiza el buen funcionamiento de ésta.

El padre: cacique-poderoso, sustenta no sólo la estabilidad de la familia sino de la comunidad; proclama el *nguillatún* y con él los signos constitutivos de la identidad. En otros casos: el catalizador de los conflictos intra y extra familiares, el padre casi heroico que lucha contra las fuerzas naturales y contra las sobrenaturales.

El padre dentro del discurso, de los recuerdos femeninos, se dibuja nítidamente; sus contornos son perfectamente delimitables en el tiempo y su papel como ente dinamizador se vuelca y da una fisonomía precisa a la constitución de su poder.

La potestad paterna, su imagen benéfica y portadora de un orden verbalizado, sólo es cuestionada en un caso, en aquel donde a partir de su poder se genera el conflicto: ya sea ejerciendo la violencia sobre la madre o por medio de otra mujer produciendo la desaveniencia en la familia poligámica, que implica el "sufrimiento de la madre". Así, el elemento oculto del poder paterno, sus signos negativos se expresan en el control que él ejerce sobre la figura materna.

Rasgo subterráneo, el discurso de las mujeres niega la autoridad hegemónica, pero ésta aparece y cobra vigor para denunciar la posición subalterna de la mujer dentro de una familia centrada en el polo masculino.

Así, el padre –su imagen– en la constitución del sujeto mujer mapuche, es el portador de un discurso de clase (político) o étnico. Padre mítico y guardián del orden, estructurador de la vida económica y comunitaria. Entonces, la opresión patriarcal es factible de aprehenderse no a través de la hija sino de la madre vista como víctima de la autoridad; pero en la medida que la hija se identifica con la madre, la vivencia de la subordinación comienza a perfilarse.

Por eso, las hijas cautivas en el orden del padre, con su imagen ordenadora de la estabilidad social, sólo le reprochan cuando la afectada por su poder es la madre: la cultura impone de este modo el desplazamiento de la subyugación.

3.- El espejo y el discurso

No es difícil elucidar de las representaciones que las

mujeres hacen de las figuras materna y paterna las oposiciones dentro de las cuales se va constituyendo su entrada a los avatares de la condición femenina.

La madre-imagen que la hija restituye, el padre-discurso que la hija reproduce. Lo femenino, gestualidad, lenguaje sin gritos, sin palabras; lo masculino, verbalización, la palabra. La madre en los límites territoriales de la economía doméstica; el padre en el espacio externo, inserto en la vida social comunitaria y nacional. Madre-pasiva y padre-activo: en el primer caso, tropismo que se detiene al efectuar un ritmo infinito, repetido; en el segundo, movilidad que marca hitos y devenir, traslación hacia afuera y hacia adentro.

No obstante, polos que se complementan[20] para encastar el discurso total donde se insertará el ser mujer: reproducción gestual de un rol, aprendizaje explicativo de lo que es la condición mapuche general. Si la madre aparece ocupando un hueco silencioso es porque el padre suple esa carencia. La mujer socializadora silente, portadora de la lengua, de las costumbres, del ámbito íntimo en que la cultura es perpetuada; el hombre activo, organizador de la estructura social familiar y política de la etnía, asociado al poder, figura central del núcleo familiar. La imagen reproduce un modo de representación cultural de la mujer: si analizamos la cantidad de trabajo que la madre y la mujer aportan en la reproducción económica del agregado, podríamos ver que es tanto o más que la del padre. Sin embargo, esto no tiene mención pues aparece la imagen del padre como la que produce la bonanza del grupo: sistema patriarcal que niega el espacio real y la importancia de la mujer y que el discurso sobre la infancia y el modo de socialización recrea, permitiendo así la continuación de un cierto orden que relega a la mujer a lo subalterno.

Imagen (madre-espejo) y discurso: elementos que posibilitan en la hija mujer su constitución como miembro femenino y perteneciente a una etnía, instancias engendradoras de la diferencia sexual y cultural; doble movimiento que impondrá a la mujer mapuche su peculiar posición en la vida social, política y simbólica.

4.- Imágenes fraternas

Hermanos y hermanas, seres que completan la vida familiar. Sobre los primeros se elabora un discurso que los liga a la autoridad y al ejercicio de la misma. El dominio del padre se desplaza a los hermanos que ordenan a las hermanas, reproducen la violencia paterna. Quizás aquí también nos encontremos con un movimiento de ocultación de la cultura patriarcal que hace aparecer no al padre sino al hermano como el signo del poder sobre las mujeres. Figura masculina, de todas maneras en la cual se deposita la agresión contra lo femenino.

Las hermanas constituyen a su vez una doble imagen, las mayores se transforman en madres al criar a los menores y evidencian el significante que definirá un camino para la mujer mapuche: la salida a la urbe. Las hermanas generalmente están en la ciudad trabajando como empleadas domésticas. Así, la figura de la hermana en la ciudad es el derrotero que la mujer tal vez transitará en el futuro.

Entonces, las figuras fraternas van dibujando un cierto destino: en el caso de los hermanos, el perfil del poder masculino; en el de las hermanas, transmutación en madres y en asalariadas urbanas.

El Marco de la Subsistencia: Cooperación y Jerarquía Sexual.

En la casa se sembraba una cuadra de porotos y choclos y papas. Todos ayudábamos, salíamos bien temprano a aporcar las papas; cuando caldeaba el sol nos íbamos al desayuno. Mi papi trabajaba a media, tendría como 20 animales, caballos, yeguas había.

Pa'l ***nguillatún*** *él mataba siempre un caballo. También tenía trigo en medias, le daban tierras pa' que sembrara, él tenía casi tres yuntas de bueyes, así sembraba.*

Con mi mami salían a Temuco en carreta, llevaban sacos de poroto, trigo. Ahí compraban sal, grasa, el mate, la azúcar. Mi mami hacía mantas pa' vender en el pueblo.

Yo también hacía mantas; pero de las chicas, teñíamos con añil y le echábamos maqui, hualle; ¡quedaban lindas!

Mi papá tenía, porque trabajaba; no como otros que se ayudaban de ***kalku*** *pa' tener. Muchos eran así en la reducción.*

(Rosa Cabrera)

El ser mujer se desarrolla también en el aprendizaje de la subsistencia; con variadas formas, los matices se asemejan para dar cuerpo a una manera de encarar la sobrevivencia del núcleo.

La cooperación entre los miembros de la familia es el elemento que divide las tareas por sexo y edad.

La tierra, es heredada por los hijos hombres; las mujeres, por las reglas de exogamia y de patrilinealidad no acceden a ese bien, sólo heredan animales factibles de ser llevados al nuevo núcleo del cual formarán parte, y ligados con su actividad fundamental en la producción textil. El padre distribuirá los bienes entre sus hijos: tierra y animales para los hombres, sólo animales para las mujeres[21].

Pero, siendo la tierra un bien escaso dentro del pueblo mapuche producto de la usurpación y el robo de la sociedad dominante, será necesario buscar estrategias que permitan acceder a ella.

Una forma es la relación de mediería. Esta, ya sea agrícola o ganadera, servirá para resolver el problema de la precariedad territorial como también de otros factores productivos (bueyes, semillas, fertilizantes, etc.).

Es el padre quien aparece como sujeto activo de esta relación: la mediería es un asunto de adultos masculinos. La producción agrícola se centra en el trigo como elemento de autoconsumo, producto esencial para la dieta familiar; de él sale el *muday*, bebida ritual que sancionará ceremonias y hablará de las costumbres. Trigo transformado en alimento por las mujeres.

La producción de trigo comporta otro elemento ideológico: su buena cosecha dependerá del accionar mágico; utilizando el significante cristiano de San Francisco, se logrará el decurso de las fuerzas sobrenaturales que ayudarán a los humanos en la germinación del producto[22].

A través de la mediería se dinamiza un sistema de "cooperación" extra familiar. Los socios, generalmente vecinos, afectados por la escasez de sus recursos, asumen la empresa como modo de alivio para una economía

constantemente presionada por su pauperización. La mediería ganadera cumple similares funciones a la agrícola y permite la obtención de animales de quienes no los poseen, pero sí tienen tierra.

La cooperación familiar se pone en marcha en las labores agrícolas ya sea del huerto y chacra para el autoconsumo familiar o cultivo destinado a la venta. El proceso de producción agrícola será compartido por los miembros según su edad y su sexo.

Así, las mujeres se consagrarán junto a la madre a la huerta y chacra, ayudando los hermanos y el padre en la factura del cerco, en la rotura de la tierra. En las cosechas, las mujeres colaboran en la emparvadura y harán el alimento que corona una cooperación mayor: el *mingaco*. En algunos casos se recurre a la cooperación de miembros que no están ligados a la familia nuclear, resabio de antiguas formas de ayuda mutua. Pero el trabajo agrícola será un asunto esencialmente masculino; el arado, la siembra y la cosecha son actividades de hombres, del padre y de los hermanos.

La ganadería mayor está también en manos de los hombres, quedando la mujer, la madre e hijas al cuidado de los animales menores –ovejas, chanchos– y la cría de aves de corral. La producción pecuaria se destina al autoconsumo y a la venta; el animal es una especie de "ahorro", de banco que servirá para suplir la carencia en un período de escasez y dificultades. También el consumo de animales mayores tiene una función ritual: cada familia debe aportar con lo suyo en la consecusión del *nguillatún*, ceremonia que habla del bienestar de la etnía y de la necesidad de la abundancia del alimento; analogía que debe expresarse en el aporte de cada grupo familiar comprometido en el rito. Los animales menores, también se ocuparán, ya sea en el *machitún* o en el

nguillatún; objetos de la acción ritual que los sacrifica como oferta a las divinidades[23]. La memoria oral así lo atestigua:

"Enojado está el Rey Azul; anda en el cielo azul montado en su ***kauellu*** *de oro ya no se contenta con la sangre de los animales sacrificados.* ***Peñiuén****, tráiganle sangre de su gusto, para que llueva. Quiere sangre liviana. Debe llover. Hay que amarrar el cordero negro en el poste. Sus balidos llegarán hasta arriba. Hasta que baje la lluvia".*

(Tradiciones Araucanas: 50)

En algunas zonas (cordilleranas) la recolección es parte importante en las actividades económicas familiares, el piñón, fruto de la araucaria, se transforma en un elemento basal de la dieta.

Esta labor de recolección es efectuada por los miembros del grupo familiar, realizando las tareas más pesadas el adulto hombre, el padre.

La mujer emprende, entonces, su camino rólico dentro de una familia que se liga a la autosubsistencia. El autoconsumo y la venta de ciertos productos son el estilo que demarcará el proceso dentro del cual se desenvuelve la familia. Autoconsumo de productos generados en el mismo núcleo: el trigo, las hortalizas, los animales menores, la producción textil. Y también la venta de esos productos para obtener el dinero que completará el

marco de la autosubsistencia, los bienes que la familia no produce y que se encuentran fuera de ella, en el circuito del mercado que reproduce la situación de probreza. Dos instancias que serán aprehendidas, consagración que hablará de la pertenencia a un sexo: la mujer transformando en alimento la producción familiar, transformando en dinero la producción textil. El hombre, generando la producción agrícola, ganadera, comercializándola para obtener ingresos monetarios. Las "faltas" son el elemento que gatilla la búsqueda de este valor de cambio.

Al interior de la familia se asiste también, en el plano de la actividad económica, a la autoridad del padre, es él el encargado de supervigilar y distribuir las tareas del grupo.

El control sobre los medios de producción está en sus manos.

También una jerarquía de edad se manifiesta en este proceso: los mayores ordenarán a los menores. Sin embargo, existe una autonomía frente al destino de lo producido por la mujeres en la actividad textil: espacio propio que permite a la mujer la toma de decisiones sobre una producción que le pertenece. Las decisiones económicas son un asunto compartido en el nivel de la venta de algunos productos como los animales que pertenecen a los hijos. El propietario decide sobre su venta o sobre su autoconsumo, sobre la función ritual a la que destinará su posesión. Y también la decisión en la transformación de los productos en alimento es un espacio de decisiones femeninas: allí la mujer controla y distribuye la dieta, las cantidades, las formas.

"Las faltas", la escasez de tierras, el vínculo con la sociedad nacional, obligan también a buscar otras estrategias para conseguir ingresos. Dentro de la familia los

hombres saldrán por un salario a las tierras de los fundos vecinos, el *huinca* ha ido cercando las tierras mapuches y ha instalado su poder económico al lado de él.

En actividades temporales de cosecha, el padre y los hermanos encontrarán allí la forma de obtener dinero. En otros casos, será el padre y los hijos –mujeres y hombres– los que intentarán este modelo, ya sea "sacando tareas" o bien transando el trabajo familiar por productos.

En esta estrategia las mujeres no participan, sólo lo hacen cuando en la unidad reduccional o comunitaria se ha implementado un cultivo que demanda mucha mano de obra, como en el caso de la remolacha.

Allí, las mujeres tienen un trabajo definido dentro de los límites reduccionales y parentales: saldrán a trabajar solamente en las tierras de sus parientes, quienes se transforman en contratadores de mano de obra femenina. Las tareas agrícolas asalariadas siguen siendo como las agrícolas familiares un asunto privativo de los hombres[24].

Las mujeres saldrán a la ciudad en busca de salario, consagradas a su función femenina: las labores del hogar. Desde ahí aportarán en mercaderías o dinero a sus familias natales.

Así la doble segregación de que son objeto las mujeres comienza a perfilarse: la sociedad dominante las relega al trabajo subordinado de "empleadas", y la misma cultura sanciona su preparación en las funciones domésticas.

De esta manera, la asunción del rol como mujer dentro de las actividades de sobrevivencia del grupo familiar se conforman dentro de una economía que plantea la cooperación y la división sexual del trabajo al interior de la familia; la ligazón con el mercado propone a la mujer un espacio delimitado por su condición: su par-

ticipación en la búsqueda del ingreso necesario para las "faltas", se traduce en su producción textil y en su trabajo como asalariada urbana. Dos instancias que la confrontarán cara a cara con lo *huinca*, con lo externo.

La Ribera del Poder Femenino

Los mayor me mandaban a ver las ovejas pa'l campo y me decían: "Mucho cuidado con esa vieja que anda pa'l bajo, si le da de comer no le interese porque ahí te va a dar ***kalku*** *y vas a morir" yo salía más asustada, entremedio las uñas manejan esa porquería. Dicen que pa'l Llaima están esas brujas. Yo nunca las vi. Eso sí que cuando chica se me presentó el espíritu de* ***machi****. Soñaba hartos remedios. Mi hermana era* ***machi*** *y yo la ayudaba mucho por eso en el sueño me decían tal remedio tiene que ir a buscar. En el* ***peuma*** *andaba con mi hermana; pero yo no le hice caso al espíritu ¡por eso será que me lo paso enferma!*

(María Raguileo)

Dentro de su constitución como sujeto, la mujer mapuche transita los territorios del bien y del mal,

grandes categorías ubicadas a la derecha y a la izquierda en la cosmovisión de la etnía.

Lo femenino mismo está situado a la izquierda, ubicuidad que definirá una conducta y que se unirá a otras para generar su imagen, su producción sexual.

La *machi* (shamana) y la *kalku* (bruja) serán los polos que producirán la escisión en la ubicación de lo femenino situado a la izquierda. En el primer caso, la mujer está ligada a la derecha, en el segundo a la izquierda. El primero asociado al bien, el otro al mal. Bien/mal, opuestos complementarios que se unen para conformar en este caso la unidad de lo femenino.

El mundo está poblado de brujas viejas, desde la infancia la percepción del mal, del terreno en que se funda la muerte se liga a una imagen femenina. Mujeres dadas, mujeres sospechosas, mujeres viejas, mujeres peligrosas. La bruja, mujer que posee las artes y la vinculación con el *huecueve*, es el personaje que produce el conflicto familiar, la disolución del orden, la trasgresión del equilibrio en que se vive el cotidiano familiar social y económico.

En la ribera opuesta, está el bien, simbolizado y representado por la *machi*, mujer ligada a las divinidades que posee el arte de hacer frente a la *kalku*, de combatir las fuerzas del mal.

Mujer-*machi* asociada a lo sagrado.

El poder[25] femenino se va constituyendo en un sujeto que domina el bien y el mal, esferas donde se debate y se dinamiza la vida natural y cultural. La mujer porta estos dos elementos; clave que posibilita, quizás, entender la sujeción que la cultura patriarcal implanta: la mujer es potencialmente poderosa, en tanto bruja y en tanto *machi*. En ambos casos, maneja elementos de subversión del orden o bien, capaces de producir ellos mis-

mos otra dimensión. Por lo tanto, las mujeres poseen una fuerza y potencia que debe ser controlada y constreñida[26].

En el espacio de lo sacro, la mujer asiste a una consagración dada por las divinidades, los sueños son el medio locuaz por el cual éstas se expresan. El *peuma* interpelará a nivel individual y social para los fines ceremoniales, mágicos, o para la indicación de quien será *machi*.

Es interesante relevar dos ejemplos que confirman el argumento planteado. El primero, se refiere a un *nguillatún* (celebrado en Coipolafquén en 1960) – símbolo donde se manifiesta la identidad mapuche, instancia congregacional de la comunidad que nuclea la vida cultural, forma de resistencia– que es "producido" por la acción de deidades que han elegido a una mujer para hacer saber al pueblo la necesidad de su invocación. Se une aquí esta "llamada" con una cualidad de la madre. Ella, religiosa, portadora de la herencia cultural de los antepasados, siembra en la hija lo que será el fruto que más adelante las propias divinidades tomarán. Así, se va gestando un sujeto que se activa a partir de su relación con lo sagrado, poder de transmisión de un discurso de reproducción de las costumbres que sellarán la diferencia. Las mujeres de la tierra son las mediadoras de esa posibilidad, porque ellas mismas manejan un espacio virtualmente sagrado, potencialmente inscritas en lo sobrenatural, dinamizan su presencia.

El segundo se relaciona con el advenimiento de la función shamánica[27], ligado a la imagen de una hermana que es *machi*, a la cual se ayuda e imita. Luego, el signo que formula el compromiso shamánico: un *peuma*, en el *wenu-mapu* que es la tierra del cielo. Sueño clásico, coordenada cultural que define y decodifica que la divinidad elige a una mujer como *machi*. Desde muy tem-

prano la niña sabrá de estos signos y si es "elegida" se le presentará este "espíritu de *machi*". Elección que ella puede rechazar asumiendo dos riesgos: el primero es la enfermedad y el segundo, ser reputada cuando vieja de *kalku*; en ambos casos, la mujer está presa y deberá pagar su desobediencia con su mismo cuerpo, o bien en el cuerpo social que la segregará.

Así, la constitución de lo femenino mapuche, se desenvuelve entre la vigencia y la entrada a los polos bien/mal, a la posesión de la mujer de esas alternativas en que se mueve el mundo simbólico. En ambos, poder ya sea benéfico o maléfico; pero siempre autoridad y dominio sobre lo mágico. Toda mujer es potencialmente una bruja dentro de la cosmovisión mapuche, este peligro es asumido desde temprano, la conducta deberá ajustarse a las normas prescritas. El temor a la brujería se inscribirá dentro del universo de la infancia, teniendo la mujer que debatirse entre una imagen femenina silenciosa simbolizada en la madre y en una imagen potente y peligrosa, representada por la bruja. La *machi* por otro lado, entrega la imagen del poder femenino benéfico, pero el acceso a ese rol también estará poblado de conflictos.

El sitio de las representaciones hace que la mujer mapuche debata su condición entre los límites de una dicotomía que la escinde y que la conjunta; que le otorga la posibilidad de una potestad subterránea que debe ser a toda costa controlada por los hombres, poseedores del poder social, político y económico.

Ellas pueden arrebatar ese dominio masculino, con el poder que guardan en sus gestos, en su reproducción y en sus sueños.

3.- LOS TRAUMAS VITALES

Si estuviera aquí este mal hechicero que me ha muerto a mi pariente, también lo mataría así. Si él quiso matar a mí mismo ¿por qué no me mató a mì?

(Lecturas Araucanas: 7)

¿Por qué ha fijado sus miradas en mí un hijo de otras tierras?
A botar, a botar viene su plata y sus animales.
¿Será cierto que yo pueda agradar a un hijo de otras tierras?
¿No será para que me lo pase llorando? *Ngenechén* (Dios) por desgracia ha dispuesto que soy mujer.
Ahora iré a gente de otra tierra.

(Lecturas Araucanas: 274)



Dentro de los discursos de las mujeres de la tierra, emergen dos grandes hechos que signarán una ruptura en sus vidas, dos heridas que secretará su piel y que por la intensidad emocional que implican se constituyen en traumas (no obstante que la propia cultura mapuche posee los mecanismos para superarlos). La muerte del padre y el acto del matrimonio son los quiebres vitales. Por un lado, el cese de la vida y por el otro, el desarraigo de la tierra y familia de origen para constituirse en parte de otro grupo[28].

Estos dos "episodios" se articularán en la vida de las mujeres como ejes que marcarán su tránsito hacia otros avatares.

La Muerte del Padre

Yo era chica cuando mi papá se murió. Está enterrao pa'l bajo. De primera me soñé con él, después no. De primera llegó, hacía como tres días que estaba sepultado. ¡Yo lo echaba tanto de menos! Cuando se murió, todos los días me acordaba. En el ***peuma*** *mi papá venía. Habían unos membrillos en su puebla ¡bonitazo puebla que tiene!*

Ahí venía con la manta ploma que le pusieron, grande. Allí viene mi papito –dije yo en sueños–.

Lo iba a encontrar; pero él se pone a transpirar, venía harto ligero. Me saludó y dijo: "Estoy bien hija, usted cuídese". Y siguió ligerito, que no lo ví más. Después le puse velitas. No me soñé más, 'ta bien le dije yo, 'ta bien mi papito allá.

(Hemerita Milla)

Uno de los acontecimientos que adquiere mayor significación en la vida de las mujeres es el fallecimiento del

padre. El personaje sustentador del orden, la figura mítica en el imaginario femenino se derrumba y junto a él la bonanza, la estabilidad. Y la muerte, espacio con determinación para los mapuches, no ocurre como un accidente de la naturaleza, como parte de un ciclo, como un azar, sino como producto de la acción de brujería. Es a través de un *kalku*, del concurso de las fuerzas que pueblan el universo de lo no bien que el sujeto llega a su fin, por lo menos en la tierra. La enfermedad que precede a la muerte está plagada de signos que hablan que la brujería tomó parte en la postración.

Y como ya sabemos en quién cae la acusación es en una mujer.

Las causas de la acción de brujería –que implican la muerte del progenitor– son articuladas por medio de un concepto: la "envidia". La polisemia del concepto es variada, pero siempre converge en lo que despierta a "otros" la prosperidad, la posesión de bienes, la cualidad de trabajador.

La "envidia" es la razón sustentada por un sistema de ideas que centra en la brujería, la ruptura ya sea del cuerpo biológico o del social.

La confirmación del "mal", que al principio surge como hipótesis, la da la *machi*, médica y shamana que diagnostica en todos los casos la intervención de los *kalku* en el cuerpo del enfermo.

Con la muerte del padre se actualiza la existencia innegable de las fuerzas gobernadas por el *huecuve*.

Para las mujeres, el fallecimiento del padre, trae un cisma familiar. La pobreza ronda el núcleo; los animales, posesión del progenitor, se terminan, son vendidos por los hermanos –"el dueño se lleva los animales"–, para sustentar los gastos que implica el tratamiento de la *machi* o su consulta, y luego el rito funerario.

La carencia paterna implica, en algunos casos, la negación y postergación de los intereses de las mujeres: la imposibilidad de continuar estudiando, la adquisición del rol de "dueña de casa" toda vez que la propia madre debe invertir sus energías en los trabajos que antes eran realizados por el padre. La percepción de la "soledad" y el abandono cuando ya existía una falta materna: la hija queda "encargada" en otros hogares y su significación social se reduce. Otras veces, la muerte del padre significa el retorno al hogar natal de una mujer casada, para aportar y ayudar al sustento de la madre viuda. O también, la migración de los hermanos hombres a la ciudad en busca de ingresos para reproducir el núcleo y que implica la suplantación de las mujeres en las tareas que ellos cumplían.

La muerte del padre se prolonga como una huella traumática en la vida de las mujeres: ruptura de un estado, pérdida de la figura que sustenta social e ideológicamente el sistema familiar.

Con ello, el ingreso a una condición que es percibida como tragedia en tanto está ligada a la escasez de bienestar, a la desaparición de una dinámica que ponía en juego la "normalidad" de la vida, el devenir tranquilo en que la constitución del sujeto mujer se asentaba. La empresa que resta es la dura lucha por la sobrevivencia, el fin de un estado que implicaba el equilibrio social y económico de la existencia.

El trauma se sellará a través de los sueños; los *peuma*, restituirán el equilibrio roto por la acción de la brujería y propondrán a la figura paterna accediendo al *wenumapu*, morada celestial donde la vida continúa. Las hijas soñarán al padre y sabrán si su llegada se ha efectuado. La actividad onírica será la bisagra que conectará el recuerdo con la otra realidad: hablará él mismo de su tran-

quilidad en la tierra del cielo o bien pautará las conductas de la hija, corregirá sus errores en el funcionamiento de la economía familiar, recordará la realización de los ritos germinativos. Entonces, la hija quedará en paz, al saber que su padre es una presencia en tanto espíritu, alma tutelar que seguirá cumpliendo su función pilar de resguardo. El poder paterno re-establece su funcionamiento una vez que los *peumas* lo indican. Las mujeres reproducen este gesto de la cultura cuando sueñan el diálogo con el padre muerto, cuando lo corporizan oníricamente para devolver la armonía del mundo[29].

También la muerte de la madre y/o de los hermanos se transforman en traumas, pero jamás alcanzan la fuerza de la figura paterna. El drama se focaliza más bien en la acción de la brujería que asola a la familia, la pérdida constante de los miembros del núcleo que habla de una lucha encarnizada de las fuerzas de lo no-bien contra éste. La disolución de una parte de la familia, por muerte, implica también la transgresión del orden cotidiano; pero sus efectos no son sentidos del mismo modo que los del padre.

Alianzas Matrimoniales, la Herida que Sutura el Tiempo

Siempre me soñaba que el mundo, la ***mapu*** *(tierra) me aplastaba, ahí me daba tanto susto. Eso sería porque tan mal que lo iba a pasar con el* ***wentru*** *éste.*

Después no me soñé más así, ya estaba yo viajando por el mundo, viendo otras tierras, otros ríos.

(Chiñurra Morales)

El enlace, la unión de la pareja que formará una familia, es una nueva etapa en la constitución del ser mujer. Rasgo definitorio, marca que abrirá los surcos por donde la existencia femenina tomará un curso inédito, al menos para la vivencia individual, porque se trata aquí también de una mueca reiterada. No obstante, los matices generan un sonido polifónico, los trazos de una cultura que se transforma, ya sea por las influencias de la sociedad nacional o bien por los mecanismos internos que comienzan a esbozarse.

Sin embargo, las formas en que se realiza la alianza hablan con ecos conocidos, sus contornos evidencian los elementos que posibilitan la subordinación, la desigualdad de que son objeto las mujeres. La exogamia reduccional, la salida de la mujer de su tierra natal, son siempre momentos de desarraigo. Experiencia de desencontramiento, la fisura de una herida que se irá suturando sólo en el tiempo.

Las mujeres contraen tempranamente los nexos matrimoniales (entre los 15 y 25 años); el noviazgo parece ser una instancia fugaz, el conocimiento de la pareja se realiza a través de relaciones familiares, es siempre el hombre quien aparece, o visita el núcleo de la mujer. El cortejo amoroso, se va distribuyendo en el tiempo a partir de contactos esporádicos que culminan en el rapto de la mujer o en la proposición de matrimonio.

El rapto, el robo, la expropiación (de una mujer que pertenece a otros) parece ser el signo traumático que ronda a la mujer mapuche. Su propia memoria histórica así lo atestigua y ahora se cumple como experiencia, se carnaliza en la propia vivencia de ser tomada por sorpresa y sustraída. El rapto admite dos variantes: una positiva y una negativa. La primera, juego que evoca el instante histórico en que la mujer se transforma en objeto de intercambio. Convenio que restituye la condición de opresión, espacio lúdico que se trasviste para asegurar que lo femenino, debe permanecer bajo control y simbolizado como posesión masculina. La segunda, lo que oculta la primera: objeto y presa, ser vulnerable que puede ser cogido, arrebatado contra su propia voluntad para pasar a formar parte de otros que la interpelan violentamente como esposa. Signo inconfundible, el rapto a "la mala", evoca la huella de un pasado femenino, la reproduce y hace permanecer invariable el sino de su condición[30].

Con presencia o ausencia del rapto, el matrimonio es sancionado por la petición de la mujer por parte del hombre. Las modalidades que ésta toma hablan en todos los casos de una relación establecida entre los parientes masculinos de un hombre con los parientes del mismo género de la mujer. Sólo en algunos casos es la madre del futuro esposo quien efectúa la petición al padre de la "novia". Cuando existe el rapto a "la mala" sólo se "avisa" a la familia de la mujer del acto de "expropiación" de una de sus miembras.

En todos los casos la respuesta a la demanda es positiva y se sella el vínculo con el "pago" de la mujer[31]. La familia de la esposa estipula un "precio", expresado en animales, ovejas y más específicamente un caballo. Los

animales son consumidos en una fiesta que corona el matrimonio. Este "pago", en un caso, se vincula con la entrega del hombre de joyas y abalorios de plata *(trarilonkos, trapelacuchas,* etc.) a las parientes mujeres de la "novia", parentela que incluye al menos tres generaciones: a la abuela, a la madre, a las hermanas y a las tías.

De esta manera el enlace queda prescrito y sancionado; la mujer pasa a formar parte definitivamente de la familia de su esposo y a residir en sus tierras.

El "pago" a través de animales retrotrae formas del pasado.

La diferencia, ahora, es que la precariedad en que se desarrolla la economía mapuche sólo permite hacer un pago simbólico, un bien que será inmediatamente consumido; pero que evoca la necesidad del establecimiento de un equilibrio entre la familia que dona y la que recibe a una mujer como esposa. Reciprocidad tradicional que no escamotea el hecho de la subordinación de las mujeres al orden patriarcal, a un sistema donde los hombre prevalecen por sobre las mujeres[32]. Su propia condición de "bien" intercambiable es asumido en algunos casos de forma dramática, en otros, vivida como un camino estatuído. La vivencia de una regla no guarda relación con el significado conceptual con que desde una cierta perspectiva se percibe la dinámica en la cual la mujer se desenvuelve, pero sí aparece como la constatación de un destino: el de la abuela, el de la madre, en fin de todo ser que se inserta en la categoría mujer. Las huellas traumáticas de las antepasadas ya han "preparado" a la niña, a la joven para recibir la herida que las hablará y que permitirá la continuación de un discurso, y su posterior sutura.

En el proceso del robo o de la petición se perfila

muchas veces un malestar, que proviene de la familia de la mujer[33].

La salida de ésta de su núcleo original entraña un conflicto: son las mujeres de la familia las que resisten el gesto de la "expropiación". A veces, la madre; otras la hermana ¿acto que la mujer donada no puede permitirse efectuar y que aquellas que virtualmente permanecen en el seno del hogar realizan? Tal vez el eco de una queja, la posibilidad de una contra-respuesta al juego en el que ellas mismas están involucradas; pero que el no participar, de hecho, les permite levantar la voz al por aquella que ha sido objeto del intercambio.

Es frecuente que el hombre que contrae enlace haya tenido, primero, que ver con la hermana de la "novia". Ya sea, antes de robar a la mujer, o antes de "pedirla". Esto nos evidencia un rasgo que se inscribe dentro del sistema de parentesco tradicional mapuche: todas las hermanas de una familia o de un linaje son susceptibles de ser pedidas, instancia que se concretiza cuando existe la poligamia sororal. Por otro lado, el casamiento entre "primos hermanos" reproduce el modelo preferencial de alianzas, el vínculo matrilateral.

Los elementos descritos dan cuenta de la vigencia de una esfera dentro del pueblo mapuche, espacio social que define una pertenencia y que legitima la especificidad de una sociedad que se mueve dentro de paradigmas casi inalterados con el paso al régimen reduccional: el modo en que se "arma" la reproducción social, estructura de relaciones que fija un curso a la constitución de la familia, a la posibilidad del orden patrilineal, exógamo y patrilocal. Organización de vínculos que expresa el carácter subalterno de las mujeres. La presencia de este rasgo queda aún más claro, cuando percibimos en los relatos la ausencia de la sanción legal *huinca* para

constituir el matrimonio.

Así, la calidad de "esposa" de la mujer mapuche se genera y constituye dentro de los marcos que impone la cultura; la penetración de las formas occidentales, sólo aparece cuando hay una "integración" a ellas (o más bien una re-elaboración) muy fuerte. La resistencia étnica también toma su lugar en este hecho.

No se puede olvidar que la sociedad nacional y más específicamente, el cristianismo y sus voceros, han dado y dieron en el pasado una lucha tenaz contra las formas sociales mapuches de establecer el matrimonio y la familia[34]. No obstante, esas presiones, los mapuches persisten en reproducir los esquemas de parentesco y alianza que definen una parte de su ser como etnía diferencial dentro del país: las mujeres así lo atestiguan al narrar lo que ha sido la constitución de su ser "esposa".

El vínculo entre el hombre y la mujer es calificado a veces como de "amor"; en la mayoría, el cariño, la adhesión o el desafecto serán el producto del modo en que la relación se desarrolle. La futura vida en pareja, su desenvolvimiento positivo o negativo será el marco donde se insertarán los "sentimientos".

El afecto será un asunto que se creará después que el lazo matrimonial se selle.

Las mujeres sueñan antes del matrimonio, y los sueños surgen como el presagio de lo que será la aventura de la mujer como pareja de un hombre. Los *peumas* se inscriben aquí –como en otros casos– dentro de un cosmos que está ordenado y prefijado, los sueños hablan del futuro, lo modelan. A veces, la "clarividencia" de que la mujer vivirá una mala experiencia. La imagen onírica produce el sino de la subordinación: el mundo

aplasta a la joven; pesadilla que es leída, a posteriori, como la vivencia en tanto esposa sometida a un marido. También, sueño que reproduce los ecos de un mito, una casa repleta de lana, interpelación al mito de *lalén kuzé;* la casa de piso, con muchas habitaciones: presentimiento de la futura vida en la ciudad. Estos sueños aparecen como claves para decodificar un registro que se guarda en la memoria. El matrimonio hace revivir y porta las huellas de un pasado femenino, de una historia que viene repitiéndose: subalternidad y consagración a una determinada producción. El sueño gatilla la restitución de elementos que definen la constitución del sujeto mujer mapuche. El propio *peuma* abre el surco que será la herida del matrimonio y que se cerrará con la incorporación e internalización de la experiencia concreta del haber sido robada, donada, intercambiada.

La Mujer Chumpai

Una respuesta al "trauma" de ser objeto del intercambio en la alianza matrimonial permanece agazapada en el imaginario femenino.

El deseo convoca la usurpación de roles, la suplantación del sexo que aparece activo en la fundación del orden matrimonial. La fuerza de la mujer *chumpai* habla en los relatos tradicionales para expresar el anhelo de subvertir la condición.

Epeu del Chumpai

Le voy a contar una historia que me decían los más mayor, es del ***chumpai.***

Esa son mujeres rubia, pelo largo, bonita son esa. Yo no lo hei visto, dicen que son muy linda. Tienen que ver con bien, con mal también.

Me contaban que un joven se enamoró de esa niña. Las doce lo pilló bañando, peindndose –en el vertiente se ganan esos– ese ***chumpai.*** *Son mujer eso. Entonces, el joven ese enamoró de esa niña, joven así de casa, familia po'.*

Toas las doce salía a ver la niña. Un día le dijeron por qué iba a las doce –porque es malo ir a bañarse a las doce del día al río– no, tengo que ir no más decía. Iba po'. Iba y dice que hablaba con la niña, conversaba que ella vivía ahí, tenía muy linda su puebla, su buena casa, de too puro zingue: –Tengo de todo –le decía–, si usted quiere casarse conmigo, me pasa la mano tal día. Creo que dejaron plazo y este joven fue. Pero ¡anduvo! no sé cuántas veces creo que anduvo y llegó allá, estaba la niña ahí po'. –Pásame tu mano, va a ver mi casa– le decía. y adentro del agua po' a la orilla del agua. Entonces, tendría su casa por ahí. Lo secará el agua pa' pasar po', no sé cómo se lo arreglaría.

Y se perdió, se perdió el joven, no se supo más. Lo buscaban por la orilla del río, por las doce lo aguaitaban: no, no hay. No sé cuánto plazo: volvió el joven a ver la mamá no más, pa' dicirle que él taba casao con

una niña, con reina, le dice. Entonces, que le fue a avisar.

—esta plata me dijo que a usted se lo entregara.

¡Harta plata que le fue a dejar su padre, mamá! ¡que le lloraban!

—No te vaigas más —que le dijeron— no te vaigas más.

Le lloraban, pero él, tranquilo, irse no más Por fin les hizo caso, arreglao todo, todo bien arreglao.

—Te vas ir pa' la Argentina. Tal persona va ir, 'ta dispuesto de ir— antes se salía de a caballo pa' la Argentina —te va ir con él— es que le dijeron los papá, mamá.

Cedió el joven po', pa' dejar ese ***chumpai.*** *—Qué, no se va a ver luz, ahí naiden lo va a ver si está bien o mal— le dicían.*

Entonces, se fue éste pa' la Argentina.

Llegó el plazo, el día, se fueron. Le formaron el caballo ensillao pa' ir, roquín, too pa' ir pa' la Argentina.

Dice que cuando anduvieron poco se fue viento, ¡qué viento!, un remolino bien pesao dice que ¡lo levantó al de a caballo! El caballo quedó ahí, muerto y los compañeros quedaron mirando no más.

Le pareció: lo fue a buscar. Se perdió el joven no más po' y ahí dice que no le dieron permisio más, no llegó más a la casa. Salieron a recoger el puro caballo no más los padres. Volvieron a avisarlos que un viento lo llevó, no lo vieron pa' 'onde se fue. Remolino. No apareció más, perdió, dijo. Eso historia yo hei escuchado, ha contao la gente.

(Versión de María Raguileo).

De este modo, se plasma una inversión total del modelo patrilineal y patrilocal.

En la narración femenina (a diferencia de la masculina donde el *chumpai* es un hombre que "rapta" a una niña invitando a sus patriparientes a una fiesta donde abundan frutos y peces marinos). El sonido de la queja se convierte en imágenes que trasvisten la "realidad".

Al romperse la norma de filiación y residencia –instancia que concretiza la subordinación de la mujer– se da curso a una situación invertida donde la mujer es el sujeto activo de la relación. La *chumpai* propone una residencia matrilocal y establece con sus suegros la misma reciprocidad ("pago" del novio en regalos) que los hombres en el cotidiano social. Este quiebre del sistema –en el relato– no es aceptado por la familia del hombre que intenta evitar la consumación del mismo. Sin embargo, la potestad de la mujer *chumpai* es enorme y logra, por medio de auxiliares mágicos (el viento o *meulén)* realizar sus designios. Escudriñando en la polisemia de este *epeu* –y ahora fuera del ámbito de inversión de la lógica de dominación sobre las mujeres– se asoma también el lugar conocido que ocupan las mujeres de la tierra en el mundo de las representaciones mapuches: poder subterráneo de un género que cabalga entre el bien y el mal, su dominio sobre las fuerzas naturales (el agua y el viento) y su ubicuidad entre la cultura y la naturaleza[35]. Asimismo, justificación para constreñir ese poder y asegurar así la reproducción de la cultura patriarcal.

Podemos decir, entonces, que dentro de este discurso tradicional de las mujeres mapuches descansa el anhelo de usurpar el espacio donde se realiza su opresión: las alianzas matrimoniales bajo un sistema armónico (patrilineal y patrilocal).

La mujer *chumpai* restituye a la conciencia la ansiedad de transgredir las reglas que oprimieron y que oprimen a las mujeres de la tierra.

4.- SER ESPOSA

Hermana, hermana
Al decir: "Me quiero casar"
El mal hombre joven, todas las cosas decía.
Al decir "me quiero casar" llamaba manta azul.
su mala manta teñida con michai.
Llamaba pañuelo de seda, su pañuelo tejido ordinario
toditas las cosas decía y repetía el mal
hombre al decir: "Me quiero casar".

(Lecturas Araucanas: 152)





La Mujer en la Nueva Familia: El Sonido de las Variaciones

Las posibilidades de las mujeres, luego de su vivencia matrimonial –del acto mismo del enlace–, son múltiples.

El nacimiento de una nueva familia y la participación de las mujeres en ella dará paso a la elucidación de su propia condición, la vivencia más concreta de su subalternidad (ya sea para la auto-lectura que hacen las mujeres o para la re-visión exógena de la misma).

En todos los casos, la vida como esposa, madre y productora, se liga a un trabajo fijado socialmente; a la reproducción de los gestos que se aprendieron de la madre-espejo, señales que son practicadas y vividas por las mujeres con visos diferenciales según las zonas en que se despliegue su inserción espacial.

Los discursos sobre la adquisición del rol de esposa y las implicancias en la vida familiar son diversos, a veces el relato se centra en una reflexión sobre lo externo, lo político; otras se focaliza en la descripción del trabajo económico. También la intimidad de las relaciones de pareja, el conflicto, tienen su lugar de privilegio en el discurso. Restitución de fragmentos donde se reconoce la identidad de lo mapuche, la sujeción conciente c no de las mujeres a ese orden, veamos entonces, el sonido particular, las variaciones en el ser esposa entre los mapuches.

Compartiendo un Hombre

Las otras señoras, eran mayores que yo. Eran de Malla. Cuando yo llegué, ellas no dijeron nada, ninguna cosa; ¿qué van a decir? Pero el marido les aconsejó: "Ya –les dijo– tienen compañera, van a mandar las dos igual, no van a estar con alguna cosa, ella como llegó al último, igual va a mandar. No va a decir usted, que es mayor y va a mandar más". Así les dijo el finado.

(Felicinda Paine).

Desde dos posiciones –al menos– las mujeres mapuches vivenciarán la constitución de una familia poligínica. La primera, da cuenta de la integración como segunda esposa dentro de un grupo familiar ya basado en la lógica poligámica.

El orden que reinará a su llegada es "facturado" por el hombre, quien distribuye los límites del poder que tendrán las mujeres-esposas. Existiendo una jerarquización entre mujeres mayores y menores, ésta sin embargo, da lugar a un equilibrio de funciones. La economía del agregado, su reproducción, será el fruto de una división de tareas entre las mujeres, el hombre y sus hijos.

Si bien las labores de reproducción doméstica son compartidas por ambas mujeres, la segunda se consagrará –fundamentalmente– a esta actividad. El desen-

volvimiento económico del grupo no difiere del que domina la existencia mapuche. Así, el compartir un hombre –en estos casos– es para las mujeres un juego armónico que establece la posibilidad de una vida llevada con holgura. La alternación de las funciones femeninas –la huerta, la textilería, la producción doméstica–, y el lugar que en ellas ocupa cada mujer, se da sin roces. Todo parece indicar que la vida en poligamia no entraña dificultades, que es la repetición de una costumbre usada y transmitida por los antepasados y que su devenir sin dificultades se funda en la "inteligencia" del hombre para conciliar y distribuir el afecto, la división del trabajo, la asignación de labores.

La segunda posición desde donde se experimenta el compartir un hombre, difiere de la anterior. Supone el tránsito de una familia que por muchos años descansó en la monogamia, a una familia polígínica. La mujer –como primera esposa ahora– asistirá a un cisma dentro de la normalidad en que se desarrollaba su rol cuando el hombre opte por la fórmula poligámica. El esposo es llamado "cacique", significando, evocando lo que constituyó en el pasado el prestigio de los jefes: la posesión de numerosas mujeres.

La entrada de una mujer a un agregado que se constituyó como familia nuclear provoca la tensión, el desequilibrio. Así, el despliegue de privilegios sobre la segunda esposa producirá la separación de la primera. En un ejemplo, el hombre legitima su segunda unión mediante las leyes *huincas*, en oposición a su primer enlace efectuado a través de la tradición (rapto de la novia). Entonces, el malestar, la sensación de la subalternidad recorrerá los pensamientos de la mujer, quien decidirá por la ruptura de un orden que la menoscaba. No es la categoría de los "celos" la que se hace manifiesta, sino la vi-

vencia concreta de una posición marginal respecto a su lugar dentro de la familia.

De esta manera, el compartir un hombre adquiere matices, positivos o negativos. Vivir en poligamia es para la mujer el desdoblamiento de una herencia histórica que puede asumirse como reproducción tranquila o como quiebre violento de la tradición. De todos modos, la poliginia, como institución da cuenta del dominio simbólico, económico y social del hombre sobre las mujeres. En el primer caso, en tanto convoca la imagen del poder de los *ulmenes* y *lonkos* (ricos y jefes, respectivamente) antiguos; en el segundo, relata el desarrollo de una economía familiar que se ve favorecida por "poseer" numerosas productoras y reproductoras; y en el tercero por la amplitud de los nexos parentales (esto implica también una cooperación económica, por ejemplo, en el *mingaco*) y el prestigio que genera el tenerlos.

Para las mujeres de la tierra esta forma de ser esposa puede o no aparecer como conflictiva; la tradición oral, no obstante, atestigua y expresa el sentimiento femenino mapuche frente a la vivencia de compartir un hombre.

Desde que ha entrado aquí/ aquella mujer ordinaria,/ ya no me consideran como gente./ Esto dijo de mí la señora/ no había dicho el hombre: yo estoy;/ ahora dicen esto de mí/ por causa tuya es tanto/ lo que se habla de mí/ es mucho lo que me tienes engañada.

(Llamekan de la segunda mujer de un polígamo – Lecturas Araucanas: 276).

La Vivencia de la Sujeción

Cuando nació el niño, ellos estaban contentos porque era niñito hombre. ¡Mujer no queremos na'! decían. El papá de él era muy celoso, celaba por cualquier cosa, decía: "Si es mujer, no la queremos, si es hombre sí". Tampoco querían que me controlara en el pueblo, decían que iban a pagar plata, que iban a cobrar muy caro para ir a la maternidad. Así que en el campo yo la tenía a la guagua. La mamá de él me atendió, ella enterró la placenta, le puso la lanita en el ombligo, todo eso. El niño nació en la noche; sentía los dolores y no sabía como pujar, porque la señora no me decía nada tampoco. Le mandaron a avisar a mi mamá pero mi mami no fue, estaban enojados. Después andaban diciendo que era bruja. Me trataban bien mal, me decían que era una mujer suelta, que me gustaba andar con hombres cuando iba al pueblo. Todos me decían eso, hasta la hermana de él. Yo pensaba, si es verdad, yo me voy a enojar; si no, no. Yo me reía no más y ahí él me pegaba; pero cuando cumplí 20 años lo enfrenté: "No tiene por qué estarme pegando, no es mi padre vos!" Me pegaba puñetes y me daba patadas. A mi suegra también le pegaban y ella se dejaba no más; lo agarraban del pelo, lo arrastraban y ella se dejaba. El hijo de ella me pegaba, entonces, cuando yo le levanté la mano, me decía: "¡No tenís por qué levantarle la mano a tu marido!" "Si yo no soy esclava de él; fuera una esclava, entonces, ahí dejaría que me pegara", le contesté.

(Rosa Cabrera)

El entrar en las relaciones que impone la creación y la incorporación a un nuevo núcleo da la impronta de la posición de la mujer mapuche en tanto esposa, su condición subalterna, el dolor en el propio cuerpo de participar de un sistema social y de representaciones que la hace ser concebida como objeto de la desigualdad social.

Las experiencias hablan de la dramaticidad que toma la asunción del nuevo rol: la violencia del ser robada, raptada, los conflictos que se producen con su integración a la familia del hombre. En un primer momento, la pareja residirá en la misma *ruka* que sus suegros, sufriendo la mujer las tensiones de esta inclusión. Ella soportará el peso de su pertenencia a otro lugar. Las enfermedades de sus parientes por alianza serán atribuídas —como se sabe— a la brujería, a la acción de los *kalkus*, y a veces directamente se acusará a la propia nuera como causante de los "males". Y la respuesta de la mujer se anclará en una actitud aprendida en la infancia: la represión de los sentimientos para no entrar en el círculo que dará la razón a los reproches que se le hacen.

Posteriormente, el suegro entregará un pedazo de tierra para la construcción de una *ruka* aparte que sancionará la creación del nuevo agregado, apéndice del primero. El nacimiento del primer hijo sellará en la mujer su calidad de reproductora biológica. La familia del hombre se mostrará satisfecha con el nacimiento de un varón, descendencia que permanecerá dentro del linaje. "No queremos mujer", es el signo verbalizado del desprecio que recae sobre la nuera y por ende de sus símiles. Esta actitud es leída por las mujeres como producto de los "celos" de los hombres frente a las mujeres, ¿a la posibilidad de que éstas les sean arrebatadas del mismo modo en que ellos obtuvieron una como esposa? Inseguridad que completa el circuito de la dominación. Para el

imaginario masculino toda mujer puede ser robada en cualquier momento: "bien" desprendible, posesión ambigua y por tanto objeto de la discriminación, seres vulnerables que por una condición impuesta desde la cultura se tornan peligrosas, brujas. La mujer, en tanto esposa y nuera podrá ser acusada de infidelidad. La memoria dibuja un cuadro recreado en los mitos. La simbología sobre la mujer adúltera termina siempre asociándola al mal, al diálogo con las fuerzas negativas. Y el precio que obtendrá por la desviación de la norma será su propia muerte.

El amante Vilú

Así contaba mi vice abuela: dice que una mujer se ganaba siempre a lavar mote a la orilla del Queuco, taba en eso cuando vio a un joven, bonitazo el joven, bien vestido, su pañuelo de seda llevaba.
Ella que lo quedó mirando. Se veían así esos. El marido de la mujer na' sabía que se encontraban. Una vez la mujer pilló un ***vilú*** *(culebra) grandazo en el camino pa'l río, es que le dio su buena zumba con un palo en la cabeza del* ***vilú****. Después se encontró con ese joven ¿qué tenís en la cara que'tay tan raro? le dijo, es que tú me pegaste po', es que le dijo el joven. La mujer salió corriendo asustá que taba, ligerito llegó a la* ***ruka****. No fue más a ver al joven. Al tiempo dicen que ya cayó enferma, mal taba ni moverse, no tomar un agüita siquiera, na'. Después ya estuvo más mal ¿qué tendrá mi* ***kurre****? es que decía el marido. Ya murió, dicen que el cuerpo se le reventó, puras cochinás salían,* ***vilú****, sapo, de un cuantuay. Ahí supo el hombre: "Esta anduvo con por-*

quería por ahí".

(Versión Mariana Queupil)

Así, no sólo la intimidación patriarcal sobre la mujer como *kalku,* sino que la amenaza de su virtual infidelidad, aparecen para obligar a la mujer a la obediencia del poder masculino. La existencia como esposa entraña la carnalización del lugar subalterno de la mujer mapuche. El maltrato físico, la violencia, gatillarán –en algunos casos– una respuesta.

Cuando la vivencia constante de la opresión llega a sus límites la mujer decide marcharse, dejando el espacio en que se consolida su desventaja social. Emergerá entonces la locuacidad de su rebeldía: "Yo no soy esclava". La negativa a este estado devela la huella traumática que las mujeres se han venido transmitiendo por generaciones y posibilita, a su vez, el rompimiento de ese destino.

Para concretizar esta respuesta se recurre, a veces, a la figura paterna que desde el *wenu-mapu* permite recorrer el camino de dolor que la mujer-esposa soporta; pero también que da la clave para la salida de ese estado. Así, la separación de la mujer podrá estar avalada desde los peumas con un padre que "autoriza" y estimula a abandonar el hogar. Todo parece ocurrir entonces, por el mandato paterno, por el antepasado masculino que desde la tierra del cielo aún proteje y decide sobre la vida de su hija.

Con frecuencia, la separación implica no el retorno a la familia de origen sino la entrada a la vida nacional, a ocupar el lugar que el *huinca* le ofrece como posibilidad conocida de autonomía económica: el empleo urbano como doméstica. El primer paso será la ciudad más cercana, donde la mujer encontrará una salida a su mar-

ginación como sujeto social mapuche, pero que oculta su ingreso a una nueva subordinación que es vivenciada, en este primer encuentro, como salvadora, benéfica.

En otros casos, la constitución de un nuevo núcleo se produce cuando una mujer ha quedado sola por la muerte del padre y/o la madre y ve como posibilidad de sobrevivencia el enlace matrimonial. La adhesión afectiva al hombre se vinculará a la precariedad de sus propios lazos familiares y a la posibilidad que éste le otorga de mejorar la existencia. Como es común, la patrilocalidad es una regla vivida por la mujer con conflictos. Las primeras experiencias en la familia del marido provocan desaveniencias. Cuando el suegro no posee suficiente tierra para donar a su hijo, la pareja recurrirá a las tierras comunitarias[36]. Una vez construida la *ruka*, la nueva familia comenzará los avatares de su desarrollo.

La consagración a las tareas según el sexo, la venida de los hijos, la consecución de la subsistencia será el viejo y conocido camino que recorrerá la pareja.

La muerte del marido será –en algunos casos– el elemento que desestructurará la vida del grupo. El hombre, antes de fallecer, ordenará y establecerá los medios con que el futuro de la familia será posible. Quizás proponga un nuevo enlace de su esposa con su hermano, instancia levirática que la mujer puede aceptar o rechazar, repartirá asimismo los animales, los bienes entre los hijos y su mujer.

Si la mujer decide asumirse en tanto viuda desechando la alternativa levirática, deberá soportar el peso de una subsistencia que, si sus hijos no están aún en edad productiva, se tornará difícil. No obstante, ella será capaz de sobrellevar la carga económica buscando los mecanismos que su propia sociedad le proporciona (mediería, por ejemplo).

La Toma de Conciencia de una Sujeción

Las mujeres mapuches siempre fueron como esclavas, los hombres son muy machistas aunque ahora que estamos más viejos ya no puede imponer. Yo siempre le digo: Un hombre conciente, un comunista no trata así a su mujer. Lo que yo pienso es que tienen que haber leyes que protejan a la mujer casá', es mucho el atropello de los hombres; las mujeres ***huincas*** *y mapuches es lo mismo: son igual atropellás.*

(Chiñurra Morales)

Mujeres que han vivido la socialización paterna unida a la política, que han internalizado,re-elaborado algunos valores y conceptos no típicamente mapuches[37], emprenden el sendero de la formación de una nueva familia. Junto a ésta la reflexión, a partir de sus experiencias como esposas, sobre la condición femenina mapuche. Este "pensarse" de las mujeres coincide con la salida del espacio reduccional al *huinca,* cuando los esposos dejan de ser campesinos y se transforman en asalariados[38].

En este caso, la mujer en tanto esposa, iniciará una existencia distinta a la que conoció en su familia de origen: el hombre traerá el dinero necesario para que ella reproduzca la economía familiar. La oposición mujer relegada a lo privado/hombre en el espacio público, abre los cauces de una confrontación que se agrava cuando el hom-

bre impide otra posibilidad a la mujer.

Comienzan así, las primeras vivencias de lo que será el "machismo", el sistema patriarcal que forma parte de la cultura mapuche y que la sociedad nacional –nuevo ámbito donde se incorpora la mujer– comparte.

La mujer, manejando su papel en la socialización de los hijos, brega por la no pérdida de la identidad mapuche. Identidad que ella misma ha valorado al vivir entre *huincas*. El hombre aparece compartiendo las reglas de la cultura occidental; la mujer como luchadora tenaz en la persistencia de las formas constitutivas de la etnicidad[39].

Esta lucha define en la mujer no sólo su resistencia al "ahuincamiento" sino que también hace posible la identificación del marido como perteneciente a un género que oprime a las mujeres. El concepto de "machismo" es re-significado como término que da cuenta de la evocación histórica de la mujer mapuche como esclava, de los celos, de la desconfianza y del maltrato físico que ejercen los hombres.

Se puede también leer aquí la trama que han urdido algunos mitos en la conciencia femenina.

El manque

Dos amigos andaban poniendo ***huaches*** *(trampas) pa' la montaña. Allá es que llegó la mujer de uno a buscar leña. Le gustó la mujer al amigo. Después ya se vieron ellos a solas, el amigo se llevó a la mujer pa' su tierra.*

El marido salió a buscarlos pero en la montaña quedó entrampao en un ***huache****. Allí quedó, pasó un* ***manque*** *(cóndor) volando por ahí, ayudó al hombre, lo sacó y le dijo que subiera a su lomo. Lo llevó pa'l cielo.*

Al tiempo había ***nguillatún*** *en la tierra donde estaba la mujer. Ella cocinaba el caldo pa' las visitas. En eso es que vio volando al* ***manque*** *y al rato a su hombre. Se asustó la mujer, el hombre agarró un cuchillo y le sacó el corazón a la mujer después la mató y se fue otra vez con el* ***manque*** *derechito pa'l cielo.*

(Versión de Mariana Queupil)

Los "celos" son sentimientos esencialmente masculinos que se generan en tanto los hombres –culturalmente– "poseen" a una mujer, "bien" que puede ser "expropiado" por otros hombres. Así un esposo deberá velar constantemente por que la mujer sienta su autoridad y tema a la amenaza que sobre ella se cernirá si no se sujeta a su dominio.

Esta primera etapa de constitución de la nueva familia entregará a la mujer los elementos para decodificar su realidad como esposa; será el momento en que nace una conciencia que toma los elementos dados por la ideología política paterna (y que a veces comparte el marido) para realizar una crítica a su situación.

La "alumna" que siempre escuchó las enseñanzas de sus "maestros" (padres o marido) vuelca contra ellos las argumentaciones aprendidas. Emerge la lucha entre los conyuges que tiene su fundamento en las desigualdades sexuales dentro del matrimonio: "Un comunista no trata así a su mujer" y también la demanda sobre la creación de leyes que "protejan a la mujer casada", que eviten el atropello de que son objeto por parte de

los hombres. Entonces, la experiencia unida a la memoria histórica femenina, en conjunción con una ideología política, dan las bases para que la mujer se niegue a reproducir un rol subordinado y que se movilice para lograr su transformación en el seno de la familia[41].

Otra variante que asume la toma de conciencia de la sujeción –ligada también a la política– se desarrolla cuando la mujer sale del ámbito reduccional con un marido asalariado, pero ahora compartiendo ella esta condición.

El hombre y la mujer aportarán al ingreso familiar con sus sueldos y esta vivencia como "trabajadora" hará que la mujer retome el discurso político entregado por el padre, que se abra el surco producido en la infancia: la lucha por las reivindicaciones de los desposeídos, de los mapuches.

Las actividades de la mujer se repartirán así entre las labores clásicas del hogar, la crianza de los hijos, su trabajo como asalariada y la política, múltiples tareas que definirán su quehacer. Y en el trabajo, en la inmersión dentro del sistema de explotación, la mujer busca la unión con otras para hacerle frente y comienza a percibir con claridad la sujeción del género, la imposibilidad de "movilizar" a sus iguales por el peso de la autoridad patriarcal. Experimenta ella misma el doble trabajo y las presiones de su esposo ante sus ideales.

Si la pareja retorna al espacio rural,las sanciones familiares y/o comunitarias se dejarán sentir, presionando al hombre a asumir el "control" sobre una esposa que escapa a la normativa y optará por abandonarla toda vez que ella persista en su "autonomía".

Las formas que hemos descrito dan cuenta de una formación familiar donde el discurso de la mujer privilegia la reflexión y/o la acción fuera de él, ya sea como

crítica a la situación vivida o como conducta frente al medio. Mujeres que no posan su constitución como esposa en los avatares de la intimidad del núcleo, sino que en el desenvolvimiento de un proceso que conduce a veces, a una toma de conciencia y a una posición de lucha frente a la condición femenina y otras, a la ruptura del nexo matrimonial por la opción de una actitud que sella la existencia de la mujer: su compromiso con los "otros" fuera del ámbito de la familia. En las dos experiencias, el sesgo de lo político une la conciencia de la subordinación femenina mapuche con la general (étnica y de clase) y da paso a la constitución de un ser mujer activo y crítico que pone en tensión las marcas tradicionales que conforman lo femenino.

La aventura familiar colocará a la mujer en distintas posiciones: la continuidad de su ser esposa-madre-reproductora, su entrada a la condición de viuda, su tránsito como separada.

Tres puertas que ella abrirá después de haber conocido la experiencia de ser objeto de intercambio en un sistema patrilineal, al cobijo de un orden que puede tambalearse ya sea por el poder de su reflexión, de su rebeldía, de su decisión de poner fin –al menos individualmente– a las presiones que sobre ella se ejercen.

De esta manera, se teje la sutura inicial del enlace; la estela que deja la herida se ha cerrado de diversas formas; pero todas dan cuenta de un sendero, del recorrido, de la mujer en la formación de una nueva familia. A veces, reproducción de la original, otras instancia transformadora de conductas y opciones. La cicatriz quedará como huella, se transmitirá a las generaciones venideras de hijas y nietas, que quizás hilando junto al fogón, relaten las experiencias del *chumpai*, del *manque*, del castigo que les ha dejado la luna.

5.- MUJERES SOLAS: AUTONOMIA Y SUBSISTENCIA

Sólo por un malvado se habla tanto de mí.
Mejor me vuelvo luego a mi tierra
para que se deje de hablar de mí.

(Lecturas Araucanas: 280)



Equiparando la Identidad

Yo nunca me casé, puro mi trabajo estoy no más. No vino ningún ***wentru*** *y al ser mi suerte mía, entonces, digo yo: Hay que criar esa suerte. En la casa crié yo los chiquillos de mi finá prima, ahí tengo hijos y ahí tuve que trabajar harto pa' darle de comer y darle estudio.*

(Catalina Cayumán)

Una mujer no ha seguido el curso impuesto por el orden social a su sexo: la reproducción biológica y su sanción matrimonial. Su vida se desenvuelve al interior de una familia donde no hay "padre", pero sí madre. Existencia arraigada en las tierras donde su propia socialización y crecimiento se desarrolló. Allí la muerte de las primas, ha dejado una descendencia que la mujer ha tomado, asumiendo el rol materno con esos sobrinos, "sus hijos". De este modo, la mujer no escamotea la función de crianza que le es adscrita[43]. No existe ninguna figura masculina que detente el poder y ella misma se arroga, entonces, esa doble identidad de padre y madre, de hombre y mujer.

El estado de "soltería" es vivido como algo que pro-

dujo el "azar", la "suerte". Experiencia que no se tiñe de negatividad, situación asumida sin generar problemas. El grupo familiar se arma asumiéndose ella como la "dueña", como la encargada del control y distribución de las tareas.

Al interior del discurso "materno", la entrega de la educación formal a los hijos-sobrinos es el centro desde el cual se dinamiza la producción y reproducción económica. El "bien" educación, es visto como una posibilidad para recuperar la "inversión" de trabajo y energía que se ha gastado en la crianza de los niños. Los esfuerzos de la mujer se encaminarán a proporcionar a sus hijos este instrumento[44].

Así, la mujer asume junto a otra (su prima) la totalidad de los procesos productivos: el trabajo agrícola, ganadero, la textilería, la cría de animales menores, la huerta. Los hijos varones ayudarán a la consecusión de ellos, pero es la mujer quien administra los recursos. Su discurso conjunta su posición: "la mujer hace lo mismo que el hombre". Ella se apropia de una identidad culturalmente asignada a lo masculino a partir de su práctica cotidiana, del mantenimiento de un orden de subsistencia que implica una división sexual del trabajo dentro de los grupos familiares, que es proyectado por ella al asumir las funciones de un hombre y que se expresa en una doble arrogación: trabajar como un hombre siendo mujer.

Esta apropiación de la identidad dará a la mujer una conciencia que va más allá del problema individual de su inmersión económica, que se expande para asir el conjunto de problemáticas que enfrenta el "agricultor mapuche". La descripción de la vida económica y sus dificultades se focaliza en un relato que hace suyo el problema de la subsistencia.

No obstante su doble posición, la mujer tiene conciencia de que el papel femenino en la reproducción de la unidad doméstica es esencial. Sobre todo en aquel punto ligado a las "faltas", a los "vicios". La venta de los productos que son de responsabilidad femenina son vistos como los medios principales para obtener dinero.

Su vida se desarrolla entre el trabajo productivo y la política. El espacio del afuera ocupa un lugar de privilegio. Desde el padre ella ha heredado una ideología política[45], y su accionar sobre el medio social será un punto clave en su existencia. Movilidad y reflexión, organización en grupos de mujeres serán el corolario de su postura (Cemas).

Política y religión irán también de la mano para conformar una posición de beligerancia. La mujer tomará la figura de Cristo como liberadora de los oprimidos, se identificará con él para dar una justificación "sagrada" a su conducta: "El tuvo sus tantas reuniones en el cielo, murió por nosotros; pero volvió a la tierra. ¿Por qué yo no me voy a salvar?" (CF. El capítulo VII sobre estas re-elaboraciones políticas y religiosas).

Así, la mujer, en tanto soltera, goza de autonomía. Independencia que también se asienta en su rol de "mujer-hombre", seguridad que emerge desde la propia experiencia y que se abre como camino para perfilar una constitución de sujeto mujer que presenta diferencias en relación a lo propuesto por su etnía; pero que reproduce en un solo cuerpo las variables que le hacen posible pertenecer a un pueblo. En un sentido, desviación de la regla, en otro, conjunción de lo establecido. Posibilidad del ser femenino al interior de una realidad que permite su crecimiento. Mujer que ha traspuesto los límites y que ha llevado adelante su inserción, equilibrando las

identidades sexuales, "pensándose" y vivenciándose como "igual" al hombre. Con la asunción de las tareas productivas y reproductivas asignadas socialmente a los sexos, la mujer habla de una abertura de las estructuras impuestas por el sistema patriarcal: la posibilidad de su trasgresión. La tradición oral por su lado manifiesta el modo en que la propia cultura ve a las solteras:

Hermana, Oh hermana malaza! ¿Qué estás pensando otra vez? Hermana oh hermana.
Muy engañosa es la soltera, no se puede conocerle el corazón, hermana.

(Lecturas Araucanas: 152, 53)

Las Viudas: Lucha por la Subsistencia

Así que ***ñaña****, no me hey querido volver a casar porque mis chiquillos están grandes. Qué saco tener*

hombre chúcaro, más malo. Podimos peliar, y todavía muchos hombres dicen: "Usted tiene familia y esta familia no es mía", una y otra cosa dicen los hombres po'. Echo de menos tener hombre, pero ¿qué le voy a hacer? Antes, pensaba de casarme, ya después me arrepentía: mejor sin problemas ¿qué saco tener hombre? No puedo vivir tranquilo después; mejor no.

(Hemerita Milla)

Encarar la vida sin un hombre, luego de la experiencia de vida familiar tradicional, es un hecho que siempre involucra dificultades. La mujer deberá usar toda su energía para encontrar las estrategias que le permitan reproducirse, ya sea sola o con sus hijos. Así, se emprende el camino de la automantención, la búsqueda de los medios para proveerla.

La viuda podrá "asociarse" con sus afines –en los casos en que permanece dentro de las tierras de su esposo– para completar parte de los procesos productivos. Sin embargo, será la textilería la que posibilitará su acceso a un ingreso más o menos estable, actividad que la vincula estrechamente a la vida comunitaria y nacional. En el primer caso, hilando o tejiendo a otras mujeres o familias, obtendrá productos o dinero. En el segundo, saldrá a las ferias o mercados locales a comercializar sus trabajos[46].

La consagración al textil, evocación permanente del *lalén kuzé*, es la herramienta económica fundamental que las mujeres tomarán para abastecerse.

Cuando la automantención permite la reproducción de los hijos y de la madre, el establecimiento de un nuevo vínculo matrimonial generalmente no se produce. "Sola se está mejor", el peligro de la convivencia en pareja se asoma justificado ya sea a través de la existencia de hijas (posible conflicto con ellas), o bien de la convicción que la independencia es un estado benéfico que implica sacrificios, pero que hace posible el arribo del núcleo.

El cotidiano de esta familia sin padre conlleva una adhesión y una relación estrecha entre la madre viuda y sus hijos. La mujer valora y se aferra a la "compañía"[47], a la esperanza de un futuro mejor, sobre todo cuando hay varones, futuros proveedores de las mujeres. Recurso éste, simbólico ante la carencia masculina, quizás presión de las formas patriarcales que se niegan a desaparecer, ya que en la práctica la mujer ha sido capaz de sustentar la carga económica, la vida sin hombre; pero esto en el fondo se vive como experiencia de amputación. La representación tradicional internalizada se expresa en la presencia necesaria de un hombre-marido, del polo que complementa.

Interpelación que la propia cultura hace y que los hijos varones retomarán: "Cuando esté grande no tendrás que trabajar"; eufemismo, traslación de un deseo que en la práctica dice lo que oculta: la mujer siempre deberá trabajar.

Cuando las viudas retornan a sus tierras natales ya sea por no haber tenido descendencia o por voluntad[48] y no pueden –debido a la escasez de tierras y al régimen patrilineal de herencia– obtener los medios necesarios para la reproducción, usarán los mecanismos que la sociedad dominante propone: pensiones de viudez o

vejez[49]. Esta forma de conseguir ingresos se complementará también con la textilería.

La viuda asistirá a su condición de "mujer sola" y sufrirá la sujeción a la autoridad masculina representada ahora por sus hermanos. Los hombres se arrogarán el privilegio que les concede el sistema cultural y serán vistos, por ello, como los causantes directos de los conflictos y las penurias. Los hermanos se encargarán de supervigilar e imponer conductas: son los "dueños" de las tierras y del espacio que la viuda ocupa, han heredado en su calidad de hombres el territorio del padre.

No obstante, la mujer –más aún si es la hermana mayor– podrá responder a estos mandatos y logrará el respeto a una condición que ahora se vinculará a su edad y por ende a la "autoridad" que le concede su experiencia vital.

Así, ella será consultada –tomando una posición de privilegio– respecto a la forma adecuada en que la familia –y muchas veces la comunidad– debe efectuar los usos y costumbres tradicionales. La mujer se transformará, entonces, en la depositaria de la herencia cultural[50].

Si la viudez se produce en edad avanzada, la mujer esperará pacientemente su muerte. Cotidianamente sus antepasados fallecidos o su propio marido alertarán en sus *peumas* su próxima llegada a la tierra del cielo.

La mujer acortará las noches y los días hilando, recorriendo los signos en que su padre transformado en estrella la interpela, o de la imagen de su esposo que en la otra orilla de un río le grita que aún no está lista la canoa que la atravesará hasta él. Este río como disyunción entre la vida y la muerte permanecerá en sus ojos hasta que se cierren[51].

Mujeres Separadas: El Sendero de la Autonomía

Mi marido vive pa' abajo, salió hace como cuatro años. Peliamos porque en su familia son toos momios y lo aconsejan. El me dijo: "Por causa de usté me quedé sin trabajo, me tomaron por comunista". Yo le dije: "Bueno, si la gente que usted tiene apoya a los ricos, vdyase con los ricos, ahí está el camino. Yo no me voy a arrodillar ante usted". Ahí se fue.

(Paula Painén)

Si bien esta forma de ser "mujer sola" no difiere de la anterior en cuanto a los modos de encarar la subsistencia, presenta un rasgo definitorio en el quiebre de la opresión femenina. La separación, cuando ha sido producto de una opción de la mujer, evidencia la voluntad de independencia y la posibilidad de la autodeterminación.

El proceso de consecusión de recursos para la mantención toma los matices clásicos: el empleo doméstico (urbano o rural), las pensiones, la textilería. No obstante, para la mujer separada el regreso a la reducción de origen estará preñado de mayores inconvenientes. Ella ha roto con las normas, por tanto, si no encuentra comprensión a su decisión por parte de su familia, el rechazo

se manifestará en la hostilidad constante de sus hermanos, primos y vecinos.

Empero, si la mujer conjunta a su rebeldía conyugal la conciencia política, luchará por tierras, "usurpará" a sus hermanos ese derecho –recurriendo la mayoría de las veces a los juzgados *huincas*– y logrará obtener un espacio donde reproducir su vida y la de sus hijos[52].

Esta tierra –como es de suponer– siempre será poca, entonces el grupo buscará la forma de satisfacer sus necesidades: los hijos como obreros agrícolas, las hijas como asalariadas urbanas. Al asumirse como "dueña" de una tierra, la mujer experimentará en su práctica productiva y reproductiva la inserción dentro de un estrato subordinado y expoliado. El nulo acceso a créditos favorables, las fluctuaciones de los precios en el mercado, la política que "desfavorece" a los pobres en general, son elementos que la vitalizarán ya sea para continuar en una lucha política –toda vez que su socialización estuvo sesgada por ella– o en su incorporación a organizaciones estatales de mujeres (Cemas). En todos los casos, la mujer separada vivirá una permanente confrontación con los que detentan el poder en la sociedad nacional o en la propia sociedad mapuche.

Su independencia productiva y la contienda que define su existencia, serán los elementos que la harán –siendo mujer– acceder a una posición de dominio sobre sus propias fuerzas. Habla otra vez el surco que se puede abrir dentro de la cultura patriarcal, el poder de transformación de las mujeres dentro de límites que no hacen desaparecer por completo lo "mapuche" y que hacen germinar dentro de él la apertura de un horizonte donde las mujeres de la tierra tengan acceso a la palabra, a la tierra, a la autonomía, a la contrarrespuesta a un sistema que intenta sojuzgarlas.

Mujeres Solas: La Brecha de Redención

Ser viuda o ser separada: estados que hablan de la precariedad en que se encuentra la mujer mapuche desprovista de propiedad, de bienes, obligada a iniciar una nueva etapa con el aprendizaje que ha obtenido desde la infancia. El duro camino de la independencia dimensionará su posición dentro de la estructura social. Pero, en todos los casos se logra la mantención de un orden funcional a la sobrevivencia.

Lo que aparece como más importante es la opción por la soltería y la separación. Esto produce una fisura por donde escurrirá, posteriormente, la posibilidad de trasgresión del orden impuesto. Muestra también, que las mujeres portan un germen de rebeldía ante la condición genérica. Quizás la vivencia del "ser sola", haga a las mujeres re-conocer en toda su magnitud su posición desigual y saber que es posible traspasar la barrera de la división sexual, asumiendo las tareas que la sociedad inscribe en los hombres. Así, la des-identificación con roles asignados y rígidos sobre su condición, la "usurpación" de la otra identidad –al menos en términos productivos– sumada a la propia, hace que las mujeres enfrenten a un poder que no acepta tranquilamente esta transformación.

La ruptura con el orden mujer-esposa es clave para entender el desplazamiento de la mujer hacia lo político –a pesar de que esto cobra vigor en los casos ligados a

una socialización en ese sentido– y para que despliegue conductas que escapan al marco tradicional.

Todo parece indicar que la misma cultura mapuche entraña los elementos de esta autonomía: inexistencia de un poder hegemónico y reproducción de este rasgo a nivel individual. Para las mujeres, concebidas como objetos de intercambio y posesión de los hombres, el camino no es fácil. No obstante, esta misma "flexibilidad"[53] de la cultura les permite luchar por el respeto a su condición de viudas, solteras o separadas, utilizando todos los medios que han aprehendido para hacerlo efectivo. Mujeres sin hombre, voluntad o sino de la existencia, cuerpo que se autonomiza y grita por su piel la germinación de la vida contra los intentos de la muerte social por amputación y carencia, signo de re-creación del espacio existencial y posibilidad de trasgresión del devenir patriarcal que portan las mujeres de la tierra.

6.- LA AVENTURA URBANA

¡Ai! Antes era niña estimada. Desde que ando lejos de mi tierra ni como gente ya me miran. A Dios si pluguiera, ser gente me volviera.

(Lecturas Araucanas: 302).

El Empleo y el Laberinto

La vida mía fue tan demasiado dura; trabajando para la casa, ser siempre la cocinera, que dije: ya está bueno, voy a hacer mi propia vida y a trabajar para mí, para vestirme mejor o tener mis cosas como la otra juventud. Yo veía niñas que se venían a Santiago, se vestían bien, tenían unos buenos zapatos; pero yo no, y eso me decidió a salir de la reducción. Entonces dije ¿qué voy a hacer aquí?, mejor me voy a Santiago y me vine con una señora apatronada. Esto fue en el 65 y yo tenía 22 años.

Empecé a trabajar en Ñuñoa. El trabajo no me gustaba; pero tenía que hacerlo, al final uno se acostumbra. Me gustó Santiago, ¡claro que de primera andaba perdida! Encontraba una cosa tan grande, los edificios tan altos; porque Temuco, en esa época era una ciudad chiquitita.

(Marcelina Queupumil)

Se inicia la aventura del desplazamiento. Desde un espacio de relaciones tocadas por la intimidad de los roces cara a cara, al espacio abigarrado, manipulado y poseído por los dominantes. Estructura amplia, red laberíntica, las mujeres recorren la superficie que las convierte en "otras".

Pliegue reconocido, herida que se remonta a una sujeción, ser mujer entre los mapuches y que ahora se despliega en otro dominio: ser mujer mapuche entre los *huincas*. Doble espejismo que retrotrae la condición. Apremio implacable: subordinación al sistema patrilineal en el medio reduccional, a la de clase y etnía en el ámbito urbano, a la de género en el sistema patriarcal que impera en las dos vastedades *huinca* y mapuche.

La determinación de la partida, del abandono de la comunidad original, aparece motivada por múltiples causas: necesidades económicas, persecusión del bienestar personal, separación matrimonial, casamiento. Todas ellas —a excepción de la última— dan cuenta de una urgencia: autonomizarse. La salida hacia la ciudad es una experiencia ya efectuada por otras mujeres; el camino está hecho, sólo resta la decisión de transitarlo[54]. La ciudad y el empleo doméstico, sitial de confinación, mueca internalizada y aprendida desde temprano en el universo rural. La obtención de ingresos por vía de la salarización es una estrategia conocida por las mujeres[55], quienes asumen este destino que se vincula, además, con la "preparación" recibida en el hogar. La mujer ligada a la reproducción cotidiana, el infinito movimiento de la factura del alimento, del lavado, de la crianza de los niños. Así, la entrada a la ajenidad de las casas de los *huincas* se convierte en un remedo de aquellos gestos aprendidos desde la infancia.

Serán las(os) parientes que ya residen en la ciudad

las (os) encargadas de guiar los primeros pasos laborales, buscándole a su prima o hermana un trabajo que estará ligado al conocimiento del "oficio". Si no ha tenido experiencia como trabajadora del hogar, al principio se desempeñará en barrios medios-bajos o bien como "ayudante" de aseo y lavado. Luego, irá ascendiendo de comunas con un incremento de su ingreso. El aprendizaje se realizará por etapas y la mujer aprenderá en cada casa los usos y costumbres de las clases a las que pertenecen sus empleadores. Este conocimiento la irá afiatando en su permanencia dentro del rol impuesto tradicionalmente a las mujeres migrantes[56].

El "ajuste" mayor que se producirá será el proceso de adaptación a la relación patrón(a)-empleada, que culmina con el reemplazo –simbólico– de la familia rural. Simulacro que le sirve para sustentarse dentro del medio urbano, "sentirse parte de la familia" es la clave para el acomodo de un espacio ajeno. El rol subalterno que la propia mujer tiene en la vida rural, cuando joven –hermana o hija– se repite y se hace funcional a este esquema de dominación. Entonces, será la imagen de la madre-patrona, del padre-patrón las que se duplicarán para que la mujer asuma su papel y acepte la nueva inclusión. En estos casos, se hace difícil percibir la opresión en tanto género, clase y etnía: se asiste al curso "natural" de una ubicación que se gestó en el ámbito reduccional y que se desplaza a la experiencia ciudadana. Así, los patrones serán clasificados como "buenos" o "malos" en relación a la afectividad que prodigan. La variable "explotación" y recargo de trabajo no interviene, sólo el "trato amable" se hace categoría en la reflexión sobre el trabajo doméstico, instancia que determinará la permanencia estable en una casa *huinca*.

Cuando este "ajuste" no se produce, la actividad de

trabajadora del hogar se convierte en un espacio desde donde se experimenta el desprecio, la doble subordinación, la mueca que abrirá paso a la crítica de la posición de la mujer mapuche en la ciudad. En estos casos es frecuente el cambio permanente de lugares de trabajo, la insatisfacción y la intranquilidad. El propio cuerpo de la mujer resentirá esta búsqueda constante del otro cuerpo, el familiar, donde poder encontrar la estabilidad de las relaciones paternales.

Fuente de seguridad o conflicto, el empleo doméstico es el referente desde el cual la mujer intersecta la sociedad dominante, el mundo de los "otros", que la transforma a ella misma en un ser distinto[57].

Con mayor o menor duración, la mayoría de las mujeres ha vivido la experiencia del trabajo como "asesora del hogar", suerte de rito de pasaje, reafirmación de la posibilidad de la autonomía, seducción de un movimiento que otras ya han efectuado. Condición ineludible de la aventura urbana.

Paralelo a este proceso de trabajo en la ciudad, los ecos de la vida reduccional, de los nexos con la familia de origen son escuchados. El traspaso de dinero y mercaderías al núcleo rural será una responsabilidad que toda migrante debe asumir. La "reciprocidad" es el norte que conectará a la mujer con sus parientes, por medio de un intercambio de recursos.

Aparentemente, los objetos (alimentos, televisores, cocinas a gas, etc.) donados por las mujeres, dan cuenta del traspaso de valores de la cultura dominante a la subalterna; empero, las modalidades que toma la donación, su estructura, se enmarca dentro de usos establecidos desde antiguo. Se manifiestan aquí los "efectos" de la ayuda: prestigio, devolución retardada de lo recibido. La reciprocidad se instaura, a veces, enviando los parien-

tes productos rurales a la migrante o bien respaldándola en conflictos cuya solución está en sus manos (ver más adelante).

No obstante que la migración es vista muchas veces como una instancia de independencia de la familia natal, como un modo de trabajar "para sí", en la práctica, la mujer dividirá sus magros ingresos urbanos entre su propia satisfacción de necesidades y la "ayuda" a sus parientes. Todo parece hablar de la existencia de una suerte de "devolución" implícita: las hijas(os) deberán retornar a sus progenitores lo que en su crianza se invirtió[58]. De este modo, la utopía latente del ser para sí, se ve negada, quizás prisión difícilmente evadible en la pertenencia y adhesión a toda la cultura que dictamina para la mujer su ser para los otros.

La imagen representativa de los vínculos con la familia reduccional es la de la madre; aquel personaje que en la infancia ocupaba el rumor de una gestualidad incesantemente reproducida, emerge como la figura central del discurso que actualiza el "reembolso" por la crianza.

De esta manera, en la aventura urbana la imagen femenina es el enganche que canaliza la dependencia a un espacio-mujer que devuelve, quizás, la imagen de sí misma, semi-abandonada en los avatares de la vida citadina.

Pero, la mujer migrante no sólo debe "compensar" a los vivos sino que a los muertos. Los *peumas* con el padre fallecido re-establecerán las relaciones de identidad y origen. El padre continúa "protegiendo" a la mujer en la ciudad y ella le devolverá esta ayuda durante el rito de Primero de Noviembre[59], día de los muertos, jornada de evocación de los antepasados. La mujer asistirá a su celebración en la comunidad y/o aportará para la consecusión de la ceremonia facturando las

flores de papel que coronarán la tumba, prodigando alimentos y bebidas para el oficio colectivo.

Y también los sonidos de la identidad se escucharán para el *nguillatún.* Culto que establece el vínculo social peródico, de los mapuches con *ngenechén* y al que la mujer migrante concurrirá para re-editar su modo específico de inserción dentro del mundo. Su aporte, ahora si bien no deja de ser en el ámbito familiar, se desplaza por las normas del rito, a la comunidad, sujeto activo de esa expresión religiosa[60].

De este modo, el nudo que ata a la mujer con su pertenencia étnica, es una cuerda subterránea que atraviesa y define su pasaje urbano. Voz ininteligible, escondida para el *huinca* que sólo lee en ella una conducta incomprensible; pero que ordena y da sentido a la existencia de las mujeres de la tierra en el laberinto urbano.

La Apropiación del Laberinto

Yo no me imaginaba así Santiago, yo pensé que era más bonito. Pensaba, debe ser puro lujo allá, Santiago no debe ser como aquí; porque los santiaguinos llegaban contando que era acá, que era allá, que uno no podía andar sin cartera, que era tan bonito. Yo decía, ¿hablarán por puro tener conversación no más?

Entonces cuando llegué aquí no era na' como de-

cían. Pa' mi día de salida siempre iba a ver a mi tía Marce.

Ya los domingos salíamos, íbamos a la Quinta Normal, yo dije: "Allá en Temuco nunca salen así la gente, porque lo vi tan pelado, sin árboles. Andaban muchos mapuches, bastantes". Mi tía me decía: "Aquí vienen los puros campesinos'. Me llevaron para conocer, la primera vez fui con mi tío Pancho, mi tía Juana, mi tía Marce. Me dijeron que allí podía ir porque ahí iba toda la gente de Temuco.

(Rosa Cabrera)

Ya en su primer diálogo con la ciudad –en la infancia o adolescencia–, la mujer ha palpado la segregación espacial. Tal vez, vendiendo sola o junto a su madre, reconoce los límites urbanos que el poder del *huinca* establece, la edificación de los blancos que grita permanente el hueco que la mapuche debe llenar: el lugar de la feria, los sitios terminales [61], el rincón oscuro que puede contener a la humanidad indígena para luego expulsarla a su entorno original.

Así, la migración a Santiago –específicamente– estará también demarcada por los espacios que la propia etnía se ha "tomado" históricamente[62].

La discriminación racial se expresa –en uno de sus numerosos matices– en la disyunción espacial. Hay un lugar propuesto para que la gente de la tierra lo ocupe e imprima en él las características de su ubicuidad marginada.

Para la mujer que labora en el empleo doméstico, al interior de una casa, el "día de salida" es el quiebre de la confinación; el remanso dentro de la gestualidad repetitiva de la opresión. Día en que se establecen

los vínculos autónomos con el exterior, con la red urbana[63].

El día domingo así, se transforma en la búsqueda de los iguales dentro de la otridad. La visita a los parientes que moran en la ciudad será un rito de desplazamiento desde una casa (la del trabajo) a otra. Por eso, la "verdadera" salida se corona en la concurrencia a los espacios propios poblados colectivamente por la etnía.

La Quinta Normal es uno de estos núcleos donde es posible encontrar a los semejantes: mapuches o campesinos[64].

Este refugio del "día de salida" es una muralla que aislará a la mujer de una virtual agresión a su ser distinto, pero es a la vez la muestra evidente de la segregación dentro de un mundo de clases y de opresión racial que impide el acceso a otros lugares: cuando la tez es morena, el cabello negro, el apellido "extraño" la pobreza un "atentado", se adquieren las marcas que gatillan la subordinación y el desprecio de los que dominan, los *huincas*[65].

Así, la vivencia en la ciudad toma cuerpo: la Quinta Normal, espacio pródigo para vincularse con otros seres: la Quinta de Recreo Las Violetas, el dominio de la fiesta[66]. De ahí, los inicios de la relación amorosa: el baile como confrontación de los sexos en una ceremonia repetida y buscada. Espacios que sacralizan la existencia subterránea del mapuche en la capital, lugar de encuentro, de conocimiento. Sitio inevitable para las mujeres, la recreación adquiere su contenido total en ellos.

La Quinta Normal y "Las Violetas" serán los lugares a través de los cuales las mujeres mapuches –como los hombres migrantes– se apropiarán de la ciudad.

Emplazamientos que permiten la circulación de las relaciones entre semejantes, recintos de la camadería que gestarán los lazos afectivos entre hombres y mujeres. La movilidad al interior del tejido urbano será entonces para las mujeres, desde los lugares de trabajo a las residencias de los parientes y de ahí a los rincones que la etnía puebla. Los días de salida tendrán su corolario en la participación festiva en estos puntos de contacto que dividen la ciudad, imperceptiblemente, entre el mundo que habitan los *huincas* y el universo en que se despliegan los mapuches.

La Emergencia del Conflicto

Nos vinimos a vivir aquí a la cooperativa y empecé a tener mis hijos; pero me pasó lo siguiente: cuando estaba esperando al Simón, me daban, no sé si serían los nervios, el hecho es que una vez fui a la feria y de repente vi todo nublado. Al otro día fui al médico y no me encontró nada; no era la presión, ninguna cosa y cada vez que salí me sucedía eso, algo terrible. Entonces, le escribí a mi mamá y le conté lo que me pasaba. ¡Yo tenía unas pesadillas!; una vez, estaba durmiendo cuando de repente me dan una palmada y al despertar tenía un dolor; le mandé a mi mamá una pieza de ropa, me llevó esa ropa donde una **machi**, *allá en* **Truf-Truf**; *la* **machi** *mandó a decir que tenía que hacerme remedio, si no, iba a sonar. Y fui a verla en enero. Allá me vio de nuevo en una pieza de ropa*

y me dijo qué lo que tenía. Dijo también que yo creía poco, y era verdad, y ahí de dí cuenta que esa ***machi*** *sabía. Luego, estuve bien y tuve un buen parto. Ella me dijo que me perseguía el demonio, que el* ***huecuve.*** *Me tomé los remedios que me dio y se me quitaron los mareos y eso que se me nublaba la vista. Yo, cuando caminaba, siempre sentía que andaba alguien detrás de mí o al lado y eso también se me quitó.*

¡Claro! la ***machi*** *me* ***machitucó*** *¡qué sé yo!, me tocó el* ***kultrún.*** *Esa* ***machi*** *de Truf-Truf me hizo bien y tuve un buen parto.*

(Marcelina Queupumil)

A mi prima Feli una ***machi*** *la mejoró. ella estuvo más enferma que yo. Cuando tenía como 10 años cuando llegó a Santiago también se enfermó, también veía visiones, veía hombres, veía perros, veía fuego ¡qué no veía! y un día cayó y se tuvo que ir pa'l sur, porque acá tampoco le encotraban na'y allá le encontraron y le hicieron remedio. Estuvo como dos años aquí trabajando y se puso gorda, se puso tan gorda esa mujer. Y veía de todo, veía hombres caminando detrás de ella, perro bonito, huaso. Y yo nunca he visto esa imagen, o sea el Diablo.*

(María Vidal)

Las relaciones amorosas que entablarán las mujeres dentro de los espacios adscritos, serán el punto de partida del desequilibrio que se asoma en la aventura urbana. La confrontación "real" dentro de la ciudad, los efectos de la traslación de la mujer mapuche a

ésta comienza a dibujarse nítidamente. Independiente del tiempo de residencia en la ciudad, los modos del conflicto que produce el ser otra, convergen en un proceso común.

La respuesta es siempre somática a las demandas u exigencias del nuevo entorno, contestación que enuncia un cuerpo herido y catalizador del "choque".

Las mujeres relatan los avatares de una enfermedad que se inscribe en el alma y en el cuerpo, producto de la acción de un *kalku*. Las fuerzas que habitan en el polo del mal se hacen presentes en las imágenes reiterativas de *peumas* o visiones donde un hombre, un carabinero, un perro, asola y persigue, la acosa permanentemente. Pesadillas donde los *vilú* están prontos a introducirse en el cuerpo para "chupar" la sangre de la mujer[67].

Las figuras masculinas, símbolos del poder, se encargarán de ejercer la tensión, modelos angustiosos de esta suerte de paranoia, del acoso. Imágenes que se sitúan como signos del *huecuve*, que ubicaban el dominio de lo masculino como opresivo. El gatillo de la brujería está sancionado por representaciones donde el "espíritu de un hombre grande" es análogo con los antepasados; un "carabinero", que expresa el símbolo del poder *huinca*. En un caso, la imagen étnica, familiar; en el otro, reposición de la autoridad en el espacio de los dominantes[68].

Proceso polimórfico. El abandono de las tierras natales implica el desligamiento comunitario, el desprendimiento de un espacio que contibuyó al crecimiento. El "mal" nace en la ciudad asociado a las relaciones afectivas con hombres *huincas* y/o a la maternidad. Ruptura de la tradicional distribución de las mujeres, de la "reciprocidad" que funda su intercambio

¿culpa por la trasgresión de esta norma que define una parte parte de la constitución del sujeto mujer dentro de la cultura?

Esta "enfermedad" en vista como privativa de los mapuches y sus síntomas sólo podrán eliminarse utilizando los medios curativos tradicionales. Mecanismo que reafirmará una pertenencia. La *machi* será la única capaz de devolver la paz al cuerpo maltratado, al alma invadida por la acción de los *kalkus*. La *machi* sancionará socialmente el regreso a la ciudad, el *machitún* será el "pasaje" de retorno a la normalidad, La cura shamánica opera como núcleo identificador lo que restituye al cuerpo el alma perdida y con ella los signos contitutivos de los mapuches. El *machitún* mismo, como rito, pone en juego la ayuda familiar –toda vez que hay que pagar los "servicios" de la *machi*– y con ésta la vigencia y recuperación de los nexos de la migrante con su parentela. Así se produce, simultáneamente el afianzamiento de la cooperación y de la recipocidad.

Quedará suturada entonces, la herida que provoca la culpa, delito de la mujer que se autonomiza, que contrae enlace o relaciones amorosas con un hombre *huinca*, o bien que "olvida" en su asentamiento urbano el origen y la identidad cultural. Situación que la mujer corporaliza y que conlleva el desenvolvimiento de un proceso con múltiples sonidos.

La permanencia en la ciudad quedará verdaderamente "sellada" cuando la adaptación sea un asunto que involucre la aprobación familiar, cuando la *machi* autorice la restauración de la armonía perdida.

Para las mujeres todo parece ocurrir desde un "mal", concepto que quizás también exprese, simbólicamente, la vida urbana asociada a lo negativo. Espacio laberín-

tico que hière el cuerpo femenino, fuerza democíaca que debe ser exorcizada. En este acaecer las voces del poder masculino reclaman a su vez por las "subversiones" que la mujer realiza en la urbe, demandando su retorno a la posición sancionada por la cultura, recuerdo constante al posible abandono de la pertenencia étnica.

El proceso polimórfico se cristaliza en la propia mujer poblada de los fantasmas que ha socializado, de las vías que ha internalizado en su constitución como sujeto mujer que germina y da sus frutos en la ciudad. El cuerpo –metáfora de la condición– asiste a las vicisitudes de una letanía aprendida y que permanece agazapada, pero que asalta y se reproduce cuando las condiciones de rotura con el modelo tradicional parecen amenazar la normalidad de un desarrollo.

La Sutura del Conflicto

Aquí en la ciudad la mujer está más liberá; ahí entonces uno se acostumbra, lleva otra vida. Yo creo que eso es lo que atrae mucho, Santiago, por eso las chiquillas salen. Los primeros meses imitan, será por la novedad, pa' andar distinta y a la larga se dan cuenta. Muchas se casan, tienen su hogar acá o se van pa' otro lado, y la que queda solterona, la moyoría vuelve porque ya no se sienten capacitás de trabajar o porque su mamá está sola y la van a acompañar. Yo me siento más libre acá que en el sur; en el sur no puedo hacer na', tengo que estar en la casa y si salgo y miro un gallo ya me están pelando. Allá no puedo tener pololo porque todos son parientes y entre hombres se arma la copucha.

Allá hay que estar escondía y si la ven la agarran a palo y la mujer se lleva todo, la tienen sin comer, trabajando, como castigo, la miran como puta. Hay mucho ojo, mucha mirá, mucho fijamiento en las mujeres. Todavía no hay salida para una mujer mapuche: ¡tienen que cambiarse esas costumbres!; yo si no me caso creo que que voy a llegar allá; pero les paro el carro altiro. Así es, vuelven las solteras y llevan las cosas que han logrado juntar. Pero creo que es difícil pa' una mujer volver, sobre todo cuando hay hermanos, entonces, uno tiene que agachar el moño. Y si me caso, palabra que me llevo al gallo pa' mi casa, me lo llevaría pa' no estar pasándola tan mal.

(María Vidal)

Reintegrada por los mecanismos tradicionales, la vida de la mujer migrante se poblará de los signos de la identidad étnica.

Hay –por lo menos– dos modos en que se desarrolla su devenir urbano. El primero, da cuenta de la constitución de una familia y el segundo, de la persistencia en el empleo doméstico; dos instancias que evidenciarán la solución del conflicto que se produce en la ciudad.

El enlace que contraerá la mujer en la ciudad admite dos vertientes: el casamiento con un hombre mapuche o el casamiento con un *huinca*. Este último pareciera ser el que las mujeres privilegian –en términos discursivos–[69]; pero es el primero el que ser realiza con mayor frecuencia[70]. El asentamiento y permanencia en la urbe, de todos modos, estará condicionado para la mujer por la creación de un núcleo familiar.

Ya sea en la capital o en las ciudades del sur del país[71], la familia habitará las comunas pobres, los márgenes urbanos. No obstante, la cercanía o la lejanía reduccional evidenciarán modos de realización diferenciales del agregado familiar y del proceso al cual asiste la mujer.

A veces, el establecimiento familiar en las ciudades del sur generará en la mujer una posición ambigua: habitar un sector fronterizo entre el campo y la ciudad.

Los nexos con la reducción de origen son basales para lograr la sobrevivencia, la mediería de animales o agrícola será la relación que permita acceder a recursos cambiables por dinero. Especie de "banco", los animales serán una preocupación constante en tanto a través de ellos, la familia podrá solventar los gastos de educación de los hijos, recurrir en casos de enfermedad o muerte. La mujer reproducirá la vida cotidiana mientras el cónyuge trabajará o percibirá un ingreso vía jubilación o pensión de vejez. Una huerta germinará en el mínimo espacio poblacional, que ayudará al consumo, al "ahorro" de los magros circulantes.

Así, la vida de la mujer en el entorno urbano austral se conectará básicamente con su pertenencia a lo mapuche. Las relaciones con los vecinos de la población serán tenues, dadas por la contigüidad. Los desplazamientos por la urbe tendrán como objetivo la visita a los parientes que allí residen. La mujer permanecerá en su hogar, negándose muchas veces, incluso a recorrer las calles de la ciudad para efectuar las compras. La categoría "vergüenza", da cuenta del fenómeno de la segregación y de la posición subalterna de la etnía.

La mujer sale solamente al campo, al espacio que domina y reconoce. El hombre será el encargado de realizar la mediación entre la vida doméstica y su inmersión

dentro del sistema urbano.

Entonces, la mujer se auto-relega, sujeto de una condición que la hace poblar un territorio ambilatente. Su situación de residencia es la ciudad (de la cual no se apropia); su espacio de pertenencia sentida es el campo (sitio del cual ha salido y en donde conserva los lazos que la definen). Esta ambigüedad será el campo minado por donde su vida escurrirá. Su discurso será la constante evocación del pasado en que el sol acariciaba las venas de los ríos para el *nguillatún*, pero su cotidiano restituirá el sonido de las sirenas, el horario de los noticieros, las calles de cemento.

La formación de una familia en la gran ciudad –Santiago– lejos del ámbito reduccional, implica posiciones y estrategias distintas. La experimentación del racismo, de la hostilidad y del cercamiento aparecen como hechos esenciales en la re-valorizaión étnica. El establecimiento definitivo en el laberinto, a partir de la creación de un núcleo familiar, trae consigo el re-pensarse, en tanto género y en tanto pertenencia a una cultura distinta[72].

La profundización de la etnicidad, de la huella que hace posible ser otra, se expresará –al menos– en dos líneas. Por un lado, la socialización de los hijos llevará implicíto el sello de lo distinto. Incluso en los casos en que éstos son producto del mestizaje, la madre imprimirá en su educación el trazo firme de una categoría: el ser mapuche. Gesto ineludible, el origen de la madre será el propio origen de la descendencia, las características que a ella la hacen compartir "otro mundo" serán desplazadas a su prole. Se recurrirá –frecuentemente– a la imagen simbólica de los guerreros antiguos, de los luchadores, la evocación de una gesta que siempre debe estar presente porque continúa

soterrada en la inserción misma de la familia integrada al espacio *huinca*-urbano[73].

Voz, entonces, de la resistencia cultural que ocupa significantes históricos para reestablecer una imagen que los dominantes pugnan por destruir y que los mapuches se niegan a borrar. Recurso que ayudará a soportar el desprecio, que estimula a persistir en medio de una sociedad agresiva. La mujer se revitalizará en la socialización de sus hijos. A partir de su discurso ella misma afirmará su lugar, la posesión de una identidad.

Por el otro lado, la mujer se convertirá en una suerte de catalizadora de las parientes que migran a la ciudad. Ella tiene el privilegio de tener un espacio, una casa. Desde ese sitio "confirma" su arraigo a la vida urbana, pero a la vez comparte el "refugio" con las nuevas migrantes, sobrinas, hermanas o primas, que han viajado a la Capital, reproduciendo el gesto que una vez ella hiciera. Se generará a su alrededor un núcleo parental y étnico que se funcionaliza en la solidaridad, en la "amortiguación"[74] de los problemas que nacen en la urbe. La soledad así, no será un peso, dentro de la "ajenidad" hay un mundo íntimo que evoca y pertenece a la misma condición: mujer y mapuche, cosmos que se prodiga germinando una trinchera desde la cual responder a la segregación.

De este modo, la vigencia de la etnicidad es realimentada por la mujer, ya sea en su transferencia a los hijos, como en su compartir la identidad con otras parientes que necesitan del espacio que ella posee y que organiza las relaciones sociales dentro del universo de la ciudad.

Las estrategias de sobrevivencia dentro de la vida urbana serán múltiples. El salario del marido nunca

alcanzará para lograr los niveles de la simple reproducción. Nuevas necesidades emergerán, la ciudad es un mosaico de ofertas, de bienes. Así, frecuentemente, la mujer recurrirá a trabajos a domicilio para aumentar los ingresos. Cuando se ha podido ahorrar un poco, la cooperación entre las parientes da paso al establecimiento de relaciones de mediería, normalmente ligadas a la compra de una máquina de coser o tejer, que son vistas como elementos importantes para salir del trabajo "apatronado". Estos artefactos serán trabajados por la mujer y sus parientes: compartir las ganancias es un gesto que se aprendió en la infancia.

Como en el campo, la educación formal de los hijos es percibida como un instante fundamental en la movilidad social, como la "inversión" que traerá, en el futuro, la holganza y el bienestar de los progenitores. Toda vez que ella misma no ha logrado obtener esta educación *huinca*, la mujer ve en sus hijos o en sus parientes migrantes el desplazamiento del anhelo[75].

Las relaciones con la familia reduccional no desaparecen con la formación de la familia urbana, eso sí disminuirá la ayuda en mercadería o dinero, pero los puentes que unen a la mujer con su núcleo de origen persistirán. Los vínculos cotidianos se enmarcarán, dentro del ámbito poblacional, a la amistad con mujeres mapuches que allí habiten[76] ; búsqueda de la ayuda mutua, nexo que re-editará al mundo rural y que sellará la pertenencia a una cultura que se niega a morir en la ciudad.

La mujer, en la mayoría de los casos, no saldrá de su hogar a lo "público". Al interior del espacio "privado" secretará sus raíces; sin embargo, el entorno y sus tensiones, la lucha por obtener una vivienda definitiva –a veces–, los momentos políticos otras, o la re-elabo-

ración religiosa, gestarán en ella una oposición más radical y menos pasiva frente a su identidad triple: como mujer, como etnía y como clase.

Ante un universo en constante interpelación, la mujer responde haciendo una, las tres partes constitutivas de su ser, dinamizando la impugnación en su cuerpo que se confronta y que grita la rebeldía ante la opresión de la cual es objeto, y que quiere transformar.

El otro modo de permanencia en la ciudad será –como ya hemos dicho– ocupando el oficio de empleada doméstica.

Luego de atravesar por el "pasaje" ritual de la cura shamánica, la mujer reestablecerá la continuación de un ritmo conocido.

Es frecuente la combinación del trabajo con la completación de los estudios básicos o el ingreso a carreras cortas que le permitan, en el futuro, salir de su rol adscrito. En algunos casos intentará su desarrollo en otros empleos ligados al sector servicios. Dentro de éstos el trabajo en panaderías ocupa un lugar privilegiado. No es extraño la búsqueda de este espacio. La panadería es el lugar recurrente, histórico donde la etnía ha encontrado una respuesta a su demanda de trabajo[77]. Lo que surge claramente aquí, es el deseo de salir de la ubicación económica y social subordinada, ya sea realizado en la fantasía o bien como motor para su consecusión.

La aventura urbana dará paso a la reflexión sobre la condición femenina mapuche. Esta se realiza desde la experiencia afectiva. Es a partir de las relaciones amorosas que se producirá una crítica a la situación de la mujer en la vida reduccional. La oposición campo/ciudad se homologa a la de encierro/libertad referida a

la posibilidad de la mujer de controlar sus vínculos y gozar de autonomía. Esta pareja de oposiciones restituirá la representación de la imagen masculina rural como opresiva. Cobra mayor vigor este juicio en los casos en que la mujer ha quedado embarazada y asume su maternidad sin la sanción del matrimonio y/o la convivencia con un hombre[78].

Cuando se piensa en el enlace matrimonial aparece la búsqueda de una relación de pareja con un *huinca*, aduciendo para ello el trato "más cariñoso" que los chilenos dan a las mujeres. El hombre mapuche es percibido como autoritario, "poco civilizado", y la alianza con él sólo se concibe a partir de un rompimiento de la normativa tradicional. "Me lo llevaría a vivir a mi casa", es el eco del *chumpai* que se revive en la aspiración de trastocar el sistema de opresión, la contrarrespuesta mítica de la mujer de la tierra por la subversión de ese orden.

El retorno a la vida rural es planificado constantemente, sin embargo el "adelanto" imaginario de ese hecho provoca tensiones. Desde la ciudad, desde la vivencia de esta suerte de "liberación", del escamoteo de la tutela, los reproches al autoritarismo se dejan sentir.

Este se asienta básicamente en una reprobación a la cultura, en el punto específico de la subordinación de las mujeres. La crítica no es a las costumbres y ritos, al *mapudungu*, sino al aspecto patriarcal de la vida mapuche[79].

Así, dentro de una existencia que cuestionará también su inserción en el territorio urbano, la mujer mapuche deberá asistir a un proceso de duda que la hará inclinarse, ya sea a los valores propuestos por la ciudad, ya sea a los de la propia cultura en términos de identidad. Este proceso implicará el repensar su condición y la reflexión activa que delimitará el perfil de una nueva

forma de responder al mundo. Las fisuras que han herido su producción como ser mujer deberán cerrarse, hilvanarse y la cicatriz será la marca que contínuamente devolverá la imagen de su constitución.

La aventura urbana es leída por las mujeres como un momento de libertad en oposición a la "prisión" del mundo rural.

Las ventajas y desventajas de ambos cosmos serán sopesadas.

Los hermanos varones son vistos como el principal escollo que centra la duda del regreso; si bien la posibilidad de rebelión contra la autoridad del padre no se dio en la infancia –ya que siempre se lo asumió como benefactor–, se desplazará ahora sobre los hermanos en tanto representantes del poder masculino.

Pero también la ciudad presenta rasgos opresivos, básicamente focalizados en la inserción social que propone. Todo parece indicar que la migración a la urbe es vivida, cuando no hay instauración de una familia, como un instante transitorio de independencia que las mujeres deberán vivir dentro de su propia constitución como sujetos[80].

Las mujeres de la tierra, tejen en el entorno urbano los rasgos que las reafirman, viven un proceso de desidentificación y de retorno a la identidad que provoca reelaboraciones dentro de la matriz cultural mapuche. La aventura en el laberinto toma numerosas variantes, pero todas ellas hablan de la resistencia étnica, de la supuración de conductas y pensamientos que se anclan en la pertenencia a una etnía. El paso urbano, será la constante sutura de las heridas que provienen del universo reduccional o del ciudadano, polos tensionantes en medio de los cuales las mujeres deberán buscar el equilibrio. Dura tarea cotidiana que teje el dibujo de un cuerpo que se re-arma para enfrentar la existencia.

7.- RESISTENCIA ETNICA: PRACTICA RELIGIOSA Y POLITICA

Antiguo viejo, antigua vieja andamos en esta tierra/ Que no se terminen mis mapuches está diciendo mi Dios/ Que sigan adelante las mujeres mapuches/ Ayúdenos Dios Padre/ Usted que está arrodillado arriba en los cielos/ Usted madre también/ Denos nuestro alimento, nuestra suerte/ Estamos sufriendo mucho/ Yo ando contigo Dios Padre/ Tú me das este poder para andar rogando/Padre Nuestro que estás en el cielo/ También nuestra Madre/ Que desde allá nos está mirando/ Tú me dejaste machi/ Tu me dijiste: "No tenga vergüenza vas a estar entre medio de tus hermanas"/ Ayúdanos antiguo viejo, antigua vieja/Los que andan afuera que vuelvan que pisen su tierra que vean su familia, usted va a ser machi, me dijiste por eso estoy aquí/ Usted me dio todo ese entendimiento/ Ayúdenos Gran Padre, Gran Madre/ Tenemos que querernos unos con otros/ somos de un solo Padre y una sola Madre/ Dice Dios que oye mucho palabra que se contradice/Por eso andan afuera del país nuestra familia/Estamos sufriendo mucho, por eso te estamos pidiendo Dios mío que nos ayudes/ Que se terminen todos los que están metidos con el Presidente/ Nosotros queremos estar tranquilos con nuestra familia/ Por esto te pedimos Antiguo viejo, Antigua vieja/ que nos mires, que nos ayudes.

(Oración de la machi Antonia Chanqueo)



Discurso y Prácticas Políticas

Antes yo hacía mis reuniones, nos juntábamos una vez por semana; pero a veces no llegaba ninguna mujer y entonces me iba casa por casa aconsejando, hablando con mujer y hombre. Yo les decía: "El Socialismo es mucho, los niños van a estudiar, van a ser grandes, van a ser doctores, abogados".

Eso ya pasó, no hay gente buena ahora, todas las cosas son en falso. Todo eso viene por la pobreza y la falta de alimento. A los mapuches los miran como perros en el pueblo, las autoridades hacen esperar horas y horas; pero cuando llega uno bien pituco con corbata lo hacen pasar altiro. Así estamos ahora, vuelta otra vez a luchar como antes, a organizar hombres y mujeres para que haya más respeto, a orar a mi Dios que nos ayude a sacar lo malo, todo lo malo que hay en la tierra.

(Paula Painén)

La memoria de las mujeres guarda los signos que caracterizaron la "incorporación" del pueblo mapuche dentro de la sociedad dominante chilena. Se suceden nombres de presidentes y de personajes hilados por el recuerdo de las elecciones[81] y también la huella de los clamores organizativos de la propia etnía, su entrada a la contienda dentro de los marcos que la misma sociedad nacional permitió y que los líderes mapuches retomaron.

Panguilef es el nombre que se repite para caracterizar este momento, también Coñuepán, Cayupi. Las mujeres guardan los ecos de esta nueva forma que adquiere la lucha contra los *huincas* y la defensa de los intereses étnicos constantemente amenazados en la etapa reduccional.

La fuerte presencia del esquema patriarcal no daba posibilidades de acceso a las mujeres en las directivas organizacionales[82], ni la posibilidad de constituirse como sujeto con demandas propias dentro de la lucha general. Así, será desde el padre, en algunos casos, o por coincidencias de edad, en otros, que las imágenes de ese período aparecerán y darán cuenta de su existencia.

Dos hechos políticos –recientes– son distinguidos y señalan una visión y una práctica concreta de las mujeres dentro de ellos. El primero, el período de la Unidad Popular –y sus instantes previos– y el otro el Golpe de Estado y la posterior instauración del Gobierno Militar. Dentro de estos dos ejes, el espacio de las mujeres cobra otras dimensiones, se abre o cierra el acceso a la participación, ocurren hechos definitorios para el devenir reduccional, familiar, personal. De esta manera, se constituyen en hitos significativos dentro del discurso y de la existencia: dan cuenta de la particular lectura que las mujeres hacen de los acontecimientos y el asomo de las

re-interpretaciones discursivas; muestran a la mujer como sujeto activo y receptor del mundo político que hacen los "otros", pero que les roza y dinamiza en ellas también un accionar "propio". La etapa democrática que se vive en el período de la Unidad Popular y antes de éste (régimen de Frei, sus finales) es visualizada como positiva, un momento de bienestar para la etnía y básicamente, marcando un instante de acceso a lo "público" para las mujeres. Será en la campaña presidencial y posteriormente en la vida política del nuevo régimen donde algunas mujeres se insertarán activamente. En un caso, haciendo oír sus reivindicaciones específicas, en otro, sumándose al apoyo de la etnía, a los movimientos políticos de la época.

La petición de demandas propias a las mujeres: un jardín infantil, el término del atropello a las esposas, el reclamo de una ley que proteja a las mujeres. Al interior de un espacio político partidario surge con fuerza el reclamo sobre la condición femenina. La conciencia va más allá de las diferencias étnicas: la percepción de que existe un sistema mayor que oprime a mujeres mapuches y *huincas* es el corolario de la lucha. De esta manera dentro de una programática que no contempla especialmente los problemas de las mujeres, subterráneamente se va anudando la trama que mostrará los primeros atisbos de una constitución de sujeto político, tejido que no logra facturarse con precisión, pero que dibuja su perfil y demuestra su necesidad. Las mujeres –una parte de ellas– mapuches toman en sus manos la defensa de sus derechos genéricos, articulan un discurso que denuncia la situación de opresión en que viven, focalizada ésta en la calidad de ser "esposa": Sujeción pautada por la cultura que trasciende los límites de la misma, para hacerse generalizable a todo el ser femenino. También síntoma

extraído del sistema partidario: la unidad entre mapuches y *huincas* pobres en tanto objetos de explotación, la unidad entre mujeres mapuches y *huincas* en tanto objetos de la subordinación, que comparten los mismos problemas.

Así será el modelo político ideológico marxista, el que da lugar, en algunos casos, a una reflexión, a una analogía que permite establecer la factibilidad de otra lucha: la de las mujeres.

No obstante esta emergencia de reivindicaciones específicas, las mujeres mapuches, en general, no logran una participación total, en términos de su presencia como sujeto organizado; su intervención queda relegada al interior de movimientos más amplios donde ellas "salen" del espacio reduccional a uno público ya sea cumpliendo roles asignados por la cultura –tomando parte en los *nguillatunes* que celebran la visita de los líderes políticos– o asistiendo como "representantes" de la etnía a las reuniones político-partidistas. A pesar de ello, asisten a una "apertura" dentro de los marcos clásicos del pasado, a una cierta instancia de reconocimiento que ayudará a sentar las bases de su participación política y a traspasar las fronteras de su cotidiano asentado en la vida doméstica y privada.

Otro punto que habla de la percepción positiva del período democrático, es la instauración de asentamientos por vía de las tomas de fundos. La tierra, el bien demandado por los mapuches desde los inicios de la sujeción reduccional, en ese instante histórico, se torna más accesible; el sistema dominante permite resquicios para poder alcanzarla y entonces, se decodifica este camino como de ventura para la reducción.

No obstante, la lectura privilegia los rasgos que caracterizan la pertenencia a la cultura; la creencia en Dios y

la organización. Ambos elementos posibilitarán el buen curso de la producción del asentamiento. Así, si bien hay un reconocimiento del espacio que otorga un cierto régimen político, serán los "valores" que portan los mapuches los que harán realmente efectivo el surgimiento del bienestar.

Un momento viene a trasgredir y trastornar completamente el orden en que se vive: el Golpe Militar. Este hecho se vivencia como una ruptura, como la entrada a un marasmo que tocará fuertemente todas las instancias de la existencia de la mujer.

Dos son los factores que desencadenan esta situación de conflicto: por un lado, la represión y por el otro, la pérdida o división de las tierras.

En muchos casos los *peumas* ordenarán la ruptura. El toro negro que monta una mujer y el fuego darán los elementos de la predicción de una catástrofe[83], los signos negativos que anuncian el advenimiento de una tragedia; los niños sucios que entran a un baile, son las señales del encarcelamiento de que será objeto el marido o los parientes. Los mensajes oníricos son inequívocos.

El *peuma* vehicula y organiza el suceso y lo transforma –como en otros casos– en un hecho codificable, hace posible su "aceptación" dentro del sistema de representaciones. Mecanismo de la cultura que hace factible la explicación de orden mágico y místico para los cambios inusitados que se producen en la vida social y personal.

El miedo a la represión, la amenaza, la agresión, son constantes. Sin embargo, ante este estado de cosas, el afianzamiento de la pertenencia étnica y la búsqueda de apoyo en la religión son las respuestas que otorgan una "amortiguación" a las tensiones.

El uso de prácticas mágico-religiosas de protección

ante la violencia de los militares, el surgimiento de la "heroicidad" mítica. Esta suerte de "guerra" dinamiza instancias que permanecían en silencio.

Del mismo modo en que en las catástrofes naturales –terremotos, sequías, etc.– la intervención de las deidades es fundamental, en las catástrofes sociales la gente de la tierra pedirá la protección de éstas para "salvarse".

Así, el Golpe Militar es leído por las mujeres como un momento que imprime el caos y es decodificado por medio de válvulas culturales que abren cauce a las interpretaciones y a las prácticas tradicionales.

La implementación del Gobierno Militar deja su marca en el cuerpo de los mapuches. La herida se abre a partir de la requización de tierras, la parcelación de las mismas y el surgimiento de la ley que divide las comunidades hace que el apremio histórico sobre las tierras mapuches aumente y que el drama de la escasez se haga límite.

Las mujeres restituyen en su discurso y en sus experiencias la sutura de la herida. En un caso, el fin de los asentamientos y la posterior parcelación de las tierras, previa devolución al antiguo patrón, son leídos como la consecuencia inevitable de las reglas con que opera el sistema dominante y la desaparición de las fuerzas que hacían a los mapuches estar unidos y organizados: la pérdida de la identidad étnica a través de la pérdida del *mapudungu*. Sujeta a los avatares de las "estafas legales", la bonanza vivida en el pasado se transforma en miseria. La conciencia de las injusticias, los intentos brutales de la "integración" del mapuche al mundo *huinca*, conforman el marco de reflexión crítica frente al hecho del cual son objeto, cuya responsabilidad se achaca al nuevo orden imperante como a los propios miembros de la etnía que han "olvidado" el nervio de la cultura: el idio-

ma. Visión de la política que liga la organización con el mantenimiento de las pautas tradicionales del ser mapuche.

En otros casos, la implantación de la ley que divide las reducciones trae como consecuencia el agravamiento de la situación conflictiva de tierras entre hermanos, vecinos y parientes.

La mujer deberá tomar conciencia de este hecho y luchar por su derecho a la tierra, disputándose con sus hermanos –que pretenden alienar su facultad de tenencia alegando su ser mujer– y con las instituciones *huincas*. De este modo, la división de las tierras implica el nacimiento de una doble lucha: contra el sistema dominante nacional y contra el tradicional.

Pero será otra institucionalidad, la que ligará estrechamente a las mujeres mapuches con la sociedad nacional, con el Estado. La relación de las mapuches con los Centros de Madres (CEMAS)[84] se produce dentro de los marcos clásicos que da esta institución; no obstante, la percepción que existe sobre ella estará también atravesada por la distinción que las mujeres realizan entre el período democrático y el régimen autoritario.

Así, el CEMA es visto como una organización de mujeres que se "produce" por la actividad política. Es esta instancia la que habría hecho posible –para la lectura de las mujeres– su existencia y que con el derrocamiento de la democracia ya no tiene razón de ser. La institución CEMA impuesta por el Estado permite a las mujeres tener una "participación" activa en tanto dirigentes. Se asumirá el liderazgo del CEMA, en la reducción, como consecuencia inevitable de la militancia. Serán aquellas mujeres cuyo centro es la vida política

quienes tomarán esa institución y la encabalgarán con sus ideales sociales.

Este rasgo vendrá a singularizar la "utilización" de las mujeres –por parte del Estado– y esbozará los gérmenes de un accionar público: a través del CEMA se efectúa una concientización de las opciones políticas, es el espacio óptimo desde el cual hacer carne la utopía social que algunas líderes postulan; también la reflexión sobre el machismo y la estructura de poder patriarcal de los maridos sobre las esposas a quienes se les niega la posibilidad de reunirse en torno a la institución.

Así, la intersección de lo político en el CEMA otorga a éste particularidades. La autoenseñanza y auto-capacitación al interior de la organización dan como resultado la comparación de experiencias y un afianzamiento de las mujeres entre sí.

El advenimiento del régimen militar transforma en muchos casos la pertenencia a la institución, y como ésta se vinculó estrechamente con la acción política de las mujeres, su sentido de "organización" se torna peligroso, dentro de las nuevas circunstancias impuestas.

Así, el discurso político de las mujeres –que como se vio en capítulos anteriores ha sido heredado desde el padre– asumirá dos vertientes: una que da lugar a una suerte de lectura "feminista" de los hechos sociales en tanto sirve para tomar conciencia de la opresión de la mujer y la otra que propone una lectura político-religiosa de la vida social.

La Luna y El Sol

"Que llueva" dirás gran hombre, gran Cabeza de Oro;

"Que llueva", dirás, Mujer y Reina del Cielo Azul, mujer grande; a los dos rogamos como personas grandes y los más antiguos. Estamos arrodillados, mirando para arriba, dos veces estamos arrodillados. "Que no se enfermen nuestros hijos", diga así usted, gran Cuchillo de Oro.

(Tradiciones Araucanas: 48)

Desde las voces de las mujeres escuchamos el mundo sobrenatural mapuche poblado por una multitud de parejas. Machos y hembras, habitantes que tutelan el cielo, las aguas, el fuego, la tierra, en fin, la creación. Mundo jerarquizado, pero que otorga una autonomía relativa: la pareja fundante está formada por *ngenechén* (el dominador de los hombres) y *ngenechén kuzé* (la dominadora de los hombres) quienes gestaron la naturaleza, pero que delegaron en otras díadas como ellos –parejas menores– la tuición sobre los procesos naturales y sociales. Junto a estas parejas, también recorren el territorio, las almas de los antepasados.

Chao Dios/ Ñuque Dios; Antü kuzé/ Antü fuchá; kiyén kuzé/ kiyén fuchá: Padre Dios y Madre Dios, Sol Vieja y Sol Viejo, Luna Vieja y Luna Viejo. El sonido dual se opone a la unicidad, a la preeminencia de lo único sobre la diversidad. Opción femenina y masculina que interactúa para generar los elementos.

Las fuerzas vitales se producen por la acción de contrarios que se complementan. La escisión entre lo femenino y lo masculino se conjunta para hacer crecer el mundo, los seres, las cosas. Mundo jerarquizado entre derecha/izquierda más que en arriba/abajo; división en partes que aportan cada una lo necesario para el funcio-

namiento del orden social y natural que las mujeres y hombres habitarán.

Como sabemos, al lado de este mundo descrito en que actúa el bien, está el mal (a la derecha e izquierda respectivamente). Dos modos que de nuevo se ligan para accionar una vitalidad; opuestos que se unen para definir un ordenamiento de los hechos. Lo malo también tiene una personificación en el *huecuve*, en lo *kalku*, en el *anchimallen*, que junto a otros significantes pueblan el universo de lo no - bien. Opuesto en constante lucha por supeditarse uno al otro. El equilibrio de esas fuerzas es el campo minado que las mujeres y hombres tratarán de reestablecer infatigablemente.

La cristalización de la presencia del bien y del mal, surge sólo a través de los sueños *(peuma)* y de las visiones *(perimontún)*, únicos accesos humanos al mundo de lo sobrenatural. El sueño es el signo incuestionable por el que *ngenechén* o lo *kalku* interpelan. La decodificación de los mensajes obedece a un orden cultural preestablecido. La atención a la actividad onírica ocupa un lugar de privilegio cotidiano: el *peuma* es el mensaje directo que hablará sobre sucesos personales o colectivos, positivos o negativos.

Lo femenino como fuerza que debe ser controlada, como polo caótico y diseminado (atributos que atentan contra el poder), tiene su correlato –entre otros expresados con anterioridad– en la estructura por la que se despliegan los nombres propios.

Para los mapuches, el alma y la personalidad están asociadas al nombre. Este se hereda por medio de una red de donaciones *(laku)* que para los hombres es al interior del linaje y para las mujeres entre linajes. La circulación de los nombres, en el primer caso, es finita, discernible; en el segundo, infinita[85]. Como el sistema

de personalidad y el alma adquieren su forma en las identidades entre el donador y el receptor, las mujeres presentan una instancia social y sobrenatural (en las almas de los antepasados) poco asible: almas múltiples que escapan a la regularidad, connotación que la propia cultura mapuche teje para definir a sus mujeres.

Por otro lado, el lugar límite en que se asienta lo femenino se liga con la práctica extendida de la mayoría de las mujeres en el tratamiento de las enfermedades. Con distintas especialidades y niveles, ellas conocen los secretos curativos de las plantas y yerbas, de los árboles, de las flores[86]. Sin embargo, el espacio donde se canaliza su doble posibilidad de acceso al bien y al mal está en la región shamánica.

Las *machis*, mediadoras del mensaje que *ngenechén* envía al pueblo a través de diferentes símbolos, médicas y oráculos, son mujeres. En el pasado, el oficio de *machi* fue realizado –fundamentalmente– por hombres. No obstante, el sello de lo femenino cobraba su impronta en su shamán trasvestista, simulacro del polo hembra que las mismas divinidades exigían y que un hombre corporizaba al vestirse como mujer. A veces, pederastía, otras, simplemente acto sustitutivo, representación de la dualidad presente en los seres que tutelan el mundo y a los que hay que invocar cotidianamente. También, signo de la indeterminación, analogía de la no unicidad que puebla las comarcas de las deidades, en tanto trasvestismo como juego que se rige por la luna *(kiyén)*: macho cuando está llena *(fuchá)*, hembra cuando está creciendo *(kuzé)*.

No está claro el momento histórico en que el rol de *machi* pasa a ser dominio –casi exclusivo– de las mujeres y menos nítidas las razones de esa transformación[87]. Sin embargo, las bases de la conjugación sexual son fácil-

mente discernibles en esta nueva circunstancia. No conociéndose el trasvestismo shamánico, la dualidad se presenta ahora, encarnada en una mujer –la *machi*– y en un hombre –el *dungumachife*–.

La *machi* posee el arte de la curación, enfrenta las fuerzas del mal y se pone en contacto con *ngenechén* y las otras divinidades, tanto en el rito colectivo del *nguillatún* como en el individual del *machitún*.

En ambos la *machi* –al acceder al diálogo con las divinidades– entra en trance y reproduce los contenidos del mensaje divino en "otra lengua". El encargado de socializar esta comunicación es el *dungumachife*, quien traduce y decodifica a la comunidad los signos que la *machi* produce. Así, el juego dual se manifiesta y establece el equilibrio de los opuestos. Ahora, lo masculino y lo femenino –opciones necesarias para el contacto con una fuerza que los contiene– no están conjuntados en un mismo ser –el shamán trasvestista–, pero acciona en la disyunción hombre y mujer los polos constitutivos de un pensamiento que se niega a descansar en la unicidad.

Tanto la *machi* como el *dungumachife* y todos aquellos que rodean el oficio shamánico[88] llegan a su praxis por medio de sueños y de visiones. Lenguaje que los obliga a aceptar "el espíritu" y al que difícilmente se pueden oponer: el medio social estará siempre alerta para escuchar sus voces y hacer que se cumplan sus demandas.

Del mismo modo en que en el mundo sobrenatural no hay hegemonía centralizadora, las *machis* no conforman –tampoco lo hicieron en el pasado– una élite. En cada comunidad hay una o más y sólo se congregan cuando hay que renovar los poderes siempre puestos en duda por el estrecho vínculo que impone la contienda permanente con lo *kalku*.

La lucha contra las fuerzas del mal puede perderse, lo *kalku* es tanto o más poderoso que las fuerzas de la *machi*. Entonces, la sospecha, la duda, la desconfianza rondarán permanentemente a la shamán, poblando su práctica de suspensos maliciosos. Si vence el mal, la misma *machi* puede transformarse en una *kalku*.

De esta manera, la zona fronteriza en que se mueve la mujer mapuche, se cristaliza en el rol shamánico, posibilidad ambivalente de penetrar el bien y el mal. Condición prisionera de una cultura que categoriza, además, al lado izquierdo lo femenino, ribera donde también reside lo *kalku*, el frío, la noche; no obstante ubicación que junto a lo masculino gatillará el desenvolvimiento de los hechos, de los seres, en fin, que pondrá en acción la dinámica de toda existencia.

Los argumentos de la cultura mapuche dimensionan el lugar de la mujer en la cosmovisión tradicional: papel shamánico que congrega al pueblo en los ritos ancestrales; apaciguadora de los males que producen los *kalkus* en el cuerpo biológico y social y también, reverso de lo sagrado: papel malévolo que encarna la brujería, el caos; fuerza opositora que pugna por vencer el dominio masculino.

En el correlato histórico, tal sistema de representación de lo femenino se ubica y conforma –junto a otros– una posición estratégica en la reproducción cultural: la mujer, con el advenimiento de las reducciones, surge ocupando un sitio basal en la continuación del discurso étnico. Socializadora de la familia, entrega los elementos de la perpetuación de un orden; con la enseñanza del lenguaje *(mapudungu)* la huella eficaz de una visión del mundo; como *machi* la ligazón con lo divino de la comunidad; como productora, los bienes claves de una economía de autosubsistencia y en tanto reproduc-

tora la posibilidad numérica de la existencia del pueblo.

La resistencia política y cultural de los mapuches ante las presiones y heridas que la sociedad dominante le infringe constantemente no se hace esperar.

Al interior de una cultura dúctil que rápidamente reinterpreta los signos que pretenden anularla, el elemento sustentador de lo religioso no escapa a la permeabilidad y surge en los labios de las mujeres con una potencia que cohesiona el deseo de la diferencia con los dominantes y reproduce los rasgos de otras reinterpretaciones.

Las prácticas rituales tradicionales, el shamanismo, la invocación a las parejas fundantes y a las tutelares, el culto a los antepasados permanecen en la base de la religiosidad mapuche. La no unicidad de los procesos, el juego de las oposiciones complementarias surgen en las reelaboraciones femeninas produciendo formas distintas, discursos diferentes que portarán el sello, la matriz insustituible que hace posible ser "otras" a las mujeres de la tierra.

El *mapudungu*, lengua con que *ngenechén* habla en los *peumas*, sistema de representaciones que ordena el mundo, es exaltado y reivindicado.

Las mujeres gritan y denuncian su olvido, como el olvido de la propia historia, de aquello que permite oponerse a la penetración del mundo *huinca*, de sus categorías. El *mapudungu* adquiere características sagradas, forma de comunicación singular que impone barreras, que edifica una forma de designar a las divinidades, que permite la mantención de una coherencia. Los reclamos frente a la pérdida del idioma se vinculan con las impugnaciones al "olvido" de los ritos antiguos, denuncias que no son más que el anhelo pertinaz de la

necesaria perseverancia en los núcleos explícitos de la identidad.

Las mujeres, socializadoras por función rólica, encargadas de la transmisión de la lengua, asumen el potencial de resistencia que ésta porta y hacen de ella el sitial por excelencia de la contestación a las heridas que la sociedad dominante pugna por hacer en el cuerpo de la gente de la tierra.

Mapudungu, machi, nguillatún, machitún, Chao ngenechén y *Ñuque ngenechén*, son los sonidos para interpelar a los "otros", para hacer valer la condición de la singularidad, la densidad histórica, social y personal que conlleva el ser mapuche.

Reelaboración y Resistencia

El Señor Jesucristo nació por nosotros, para salvar a nosotros. Yo he soñado con ese viejo, he andado cerca de él. El ha estado con una yunta de bueyes, igual que mapuche con su chiripa. Grande, tremendo hombre, vive en el campo con su yunta de bueyes. Ese fue el que mandó a su hijo pa' que la gente se organice y conoce a Dios.

Un día, soñé, fui al ***wenu-mapu****, me recibieron. Llegué allá en las cinco escaleras, pero pura rodilla llegué. La tercera parte hay unos árboles, una palmera, me arrodillé allí. Recé, otra escalera, seguí caminando. Allá llegué en mi sueño, pero parece que fuera mentira, capaz que no me puedan creer. Después, ya llegué una distinta*

parte donde estaba Jesucristo: era profesor, maestro. Ahí llegué y golpié la puerta. "¿Quién es?", me dijo y estaba haciendo misa. Me habló en castellano, me habló en inglés. Comprendí inglés en mi sueño. "Yo –le contesté en palabra mapuche– yo lo vengo a ver". Prendió una luz, una tremenda luz y me alumbró todo mi cuerpo, me traspasó el luz en mi cuerpo. Estaban haciendo misa, pero habían puros niños les dijeron: "Tengo visita ¡a recreo!". Pero, salieron miles y miles de niños a recreo.

– ¿Qué es lo que queréis? –me dijo–

– Quiero hablar contigo

– Sí, aquí estoy.

Pero lo que me habló el habla era la luz. Esa era palabra. No habló más, pero la luz me grabó toda la conversación que me dio. Después volví pa' atrás. Vi la campana, sonaba la campana. Arriba, el ***wenu-mapu****, era igual que aquí, plano. Hay pasto, hay cementerio. Allá está el cruz que llevó Jesús cuando lo mataron. Pero el cruz está bañado en sangre, todas las rejas del cementerio tienen sangre. Igual como aquí tenimos rejas, así tienen las gentes allá. Había muchos árboles moviéndose, están vivos todos, no tienen tranquilidad, todos moviéndose y dándote la bendición.*

(Carmela Romero)

Los rumores de la matriz indígena se condensan, pensados y vividos por las mujeres de la tierra. La memoria se activa para formular el modo en que una penetración –la religiosa en este caso– se hizo realidad, generando un nuevo discurso. El impacto de la introducción del cristianismo ha dejado su huella en la tradición oral femenina.

Las abuelas relatarán lo que fue el "cercamiento" ideológico y el embate a las prácticas tradicionales y de ellas quizás se haya recogido la visión que homologa la religiosidad mapuche con la occidental: nada hay de "superior" en lo que adoran los "otros". Confrontación que intenta responder a los planteamientos agresivos y descalificatorios que desde sus inicios hicieron los predicadores cristianos: la religión mapuche es "idólatra y bárbara". La penetración va acompañada de la "educación", elemento de poder que los mapuches deberán obtener para lidiar en el mundo *huinca*. El nexo con los representantes de la religión occidental, permite alianzas que redundarán en beneficio de la etnía.

Para reafirmar la no diferencia entre la religión dominante y la subalterna, para no aceptar la hegemonía de la primera, aparecen las simetrías.

"Dios es lo mismo, sólo que de otra manera. Tiene su manera de hablar, de decir, porque en ***mapudungu*** *se dice: Padre Dios* ***Chao negenechén****; Virgen,* ***Ñuque*** *Dios que quiere decir: Padre mío, Madre mía ayúdeme, óigame. Porque el católico, el mapuche, el evangélico todos tenemos una manera de nombrarlos, pero siempre es lo mismo".*

(Marcelina Queupumil)

"El ***Chao-Chao*** *lo va a oír más si le habla en* ***mapudungu****. El* ***mapudungu*** *como que tiene más poder. En castellano se ora igual no más, pero siempre con más fuerza en el idioma de nosotros".*

(Lucinda Paine)

De este modo, la lengua –fenómeno étnico diferencial por excelencia– es lo que impone la desigualdad.

Las proposiciones son iguales, pero *ngenechén* se comunica mejor con los mapuches.

En estos testimonios de mujeres encontramos ya los primeros rasgos de la reelaboración. En primer lugar, como se expresó, homologación de los modelos para evitar la dominancia del cristiano. Luego, asimilación de las "deidades" en el plano de los opuestos complementarios: en realidad *Ñuque* Dios, traducida como la Virgen intenta reestablecer el juego de la dualidad sexual, no como la madre de *ngenechén* sino como su compañera, su pareja en la díada tradicional. Los santos a su vez, son correspondientes a las divinidades menores.

Las mujeres de la tierra interpretan, así, según su propia matriz la propuesta cristiana.

También la forma de acceso a lo sobrenatural se dinamizará en la recreación religiosa: el *peuma* y el *perimontún* serán confrontados con los relatos bíblicos (Joel 3, 1).

Del mismo modo el mito fundacional del *Kai-kai* y *Tren-tren* será relatado por las mujeres –en algunos casos– desde una lectura que involucra los textos del Génesis bíblico (El Diluvio: Génesis 6-7; Sodoma y Gomorra: Génesis 19)[89].

La dicotomía cristiana entre bien y mal es planteada bajo las categorías indígenas como complemento inevitable, no como fuerzas ajenas a la dinámica del mundo.

El significante cristiano Diablo, simbolizado por la existencia de masones, es entendible a través del *huecuve* y su corporización en el brujo *(kalku)*. No obstante, la singularidad, en este caso, no es la correspondencia de dos visiones ideológicas que categorizan la dualidad bien/mal como elementos inherentes a la creación del mundo, sino que la noción de "mal" mapuche no incorpora el "pecado original", no retoma el "drama" de la

existencia cristiana, sino que une los significantes en la dinámica de los opuestos necesarios el uno al otro, en definitiva, hace prevalecer la matriz tradicional indígena.

Junto a lo anterior, aparece con fuerza un rasgo que vitaliza la lucha por la permanencia étnica y por la transformación social del mundo: los contenidos liberadores del cristianismo[90] son leídos por las mujeres y re-ligados en una práctica cotidiana, en un discurso político-religioso[91].

Otras mujeres, en sus discursos, harán carne una contradicción entre el modelo religioso mapuche y el occidental. Para ellas la iglesia es la intranquilidad, el no entendimiento de las oraciones, la imposición del pecado, institución ligada a los poderosos, a los ricos. "El cristianismo es egoísta"[92].

En contraste, el ceremonial del *nguillatún*, es la paz, la reciprocidad colectiva, la nitidez de los mensajes, la expresión de un Dios esencialmente bondadoso.

Las críticas contra la Iglesia Católica se deja oír con fuerza. No ocurre así con las prácticas y discursos de la Iglesia Pentecostal, vista como más cercana al pueblo[93]. Curiosamente, todas aquellas instancias de sincretismo que hacen las mujeres, coinciden con la adscripción a ésta y con una lectura liberadora, una re-visión que tomará los contenidos de lucha social de la doctrina cristiana.

Así, las mujeres de la tierra, ya sea manteniendo los significantes y significados religiosos tradicionales o bien reelaborándolos, hablan de la permanencia de una cosmovisión que las define y delimita como sujetos sociales. La esfera de lo "sagrado" vehicula y especifica las formas en que ellas plasmarán la resistencia étnica, su contrarrespuesta a la subordinación de su pueblo. En la fuerza que guardan sus reflexiones, se escuchan los ecos de la alteridad.

A modo de corolario:

El nexo entre lo religioso y lo político se carnaliza en el discurso y práctica de las mujeres, ya sea como una matriz indígena pura o producto de una re-interpretación de las representaciones occidentales. Las mujeres fecundan una nueva forma de hacer política frente a sus reivindicaciones, reciben y transforman, dan curso a una mixtura de elementos.

Su participación en el espacio político propuesto por la cultura dominante adquiere peculiaridades que se ajustan a su pertenencia sexual, étnica y de clase. Lugar de privilegio de los hombres, las mujeres se apropian de la política, la dinamizan moldeándola, tomando de ella lo que sirve para sus afanes, desechando, confabulando el mundo de lo sobrenatural con la realidad social, cómplices inseparables para el accionar y la reflexión.

Las mujeres mapuches insertas en un sistema cultural que las acerca tanto a lo "bien" como a lo "mal", emprenden el camino de la re-elaboración religiosa. El contacto, la tensión permanente con el sistema dominante abre los surcos para la confrontación. En su memoria histórica y en su pensamiento actual se erigen formas nuevas de asir lo extraño que generan no el olvido, ni el traspaso de una concepción por otra, más bien, producen un nuevo pensamiento que busca la vigencia constante de su identidad, genera un modelo que anhela, por sobre todo, ser diferenciador de lo *huinca*.

Este hecho, vital sin lugar a dudas, para la reproducción del pueblo mapuche –y quizás general para todos sus miembros– cobra su cuerpo en los testimonios de las

mujeres y en su práctica cotidiana. La resistencia cultural adquiere una parte de su dinámica en ellas: portadoras por excelencia de la tradición, retoman las proposiciones occidentales religiosas y/o políticas, urdiéndolas, tejiendo con los hilos de su propia cosmovisión, una estructura donde las voces de la dualidad, de lo *kalku*, de la liberación social y personal aparecen para decir –en definitiva– que lo mapuche persiste y que no es vencido por las distintas formas de dominio que intentan imponer los *huincas* a la "gente de la tierra".





Notas

CAPITULO I

(1) El concepto de vulnerabilidad social corresponde al desarrollado por Claude Meillaseux en Mujeres Graneros y Capitales, Capítulo IV.

(2) Este orden que se vincula a las estructuras de parentesco es visto por M. Godelier en su artículo "Las relaciones hombre/mujer: El problema de la dominación masculina", del siguiente modo:
"... en las formas de pensamiento simbólico que legitiman la dominación masculina, lo que se pone en primer plano es el control por parte de los hombres de las mujeres fecundas... Los hombres... controlan a las mujeres no en cuanto productoras, sino en cuanto reproductoras de la vida que prolonga el grupo". Para el autor existirían dos hechos sociales básicos: "... el hecho de que las **relaciones de parentesco**, que son en todas partes la forma social de reproducción de la vida, funcionen en todo en parte como **relaciones de producción**; por otra parte, el hecho de que en el seno de esas relaciones las mujeres se encuentren subordinadas a los hombres". (19-20, subrayado nuestro).

(3) En Historia del Satanismo y La Brujería, Michelet da cuenta –de modo notable– de esta posición extendida que vincula lo femenino con la brujería y las respuestas violentas del sistema establecido contra su existencia.

(4) Hacemos una distinción entre sexo y género. El primero, dado biológicamene; y el segundo aludiendo a las condicionantes culturales que dan contenido al primero. C F. también Gayle Rubin y su artículo "The traffic in woman: notes on the "political economy" of sex".

(5) Caupolicán, Lautaro y Galvarino –entre otros, son las figuras heroicas que la historiografía nacional exalta para constituir el estereotipo de los mapuches como "valientes guerreros" (C F. M. Stuchlik).

(6) En la zona mapuche-picunche (norte del río Maule) no obstante, allí donde los incas y luego los españoles disolvieron la comunidad tradicional, hay datos sobre mujeres que ofrecieron resistencia bélica. Por ejemplo, Eulalia Pichicofque, quien en el siglo XVIII asume el cacigazgo de Malloa, entrando en abierta beligerancia con el poder hispano: "Pido y suplico que las indias casadas con personas que no son de dicha encomienda luego salgan de ella como asimismo Eulalia Pichicofque por ser ésta no solamente casada con persona fuera de la encomienda sino también **amotinadora y perturbadora de la paz y quietud común a los indios**" "... habiéndole yo enviado un recado a María Pichicofque sobre la sustracción del espino respondió ésta que alzaría sus indios y regaría fuego a dicha hacienda con vacas y todo... mandando a sus indios que las matasen y comieran de ellas, rompiendo la cabeza al mayordomo o persona que se le opusiese..." (Citado por Angel Cabezas en "El Cacigazgo de Malloa", subrayado nuestro).
A través de conversaciones personales con el autor hemos podido inferir que esta situación de resistencia femenina, al parecer, estuvo bastante extendida en el área mapuche-picunche y podría ser explicada por la desintegración de las normas tradicionales de asunción del cacigazco o jefatura, que sí se mantuvieron vigentes en la zona independiente mapuche del sur del río Maule. Desafortunadamente, no existen aún en nuestro país trabajos (interpretaciones) etnohistóricos sobre la participación de la mujer indígena en la lucha contra el poder español, los intentos conocidos no dejan de quedarse en la descripción de las fuentes clásicas (por ejemplo, la primera parte del texto de Santa Cruz et alter, *Tres ensayos sobre la mujer chilena).*

(7) Si bien es cierto que no podemos olvidar que las mujeres *huincas* fueron también presa del pillaje de los mapu-

ches, hay una diferencia sustantiva en el "valor" que se les asigna a ambas. Es sabido que para un hombre mapuche el tener una mujer chilena era un signo de prestigio. Esta era acogida e integrada dentro de la familia y pasaba a denominarse *Chiñurra* (señora chilena). En el caso del valor de los hombres *huincas* daban a las mujeres mapuches robadas, bastan las siguientes palabras para dar cuenta de la diferencia: "... se grita contra la extracción que se hace a veces de indígenas de ambos sexos y de todas edades... pero debe tenerse presente... que el civilizarlos es, no sólo un bien inmenso para ellos, sino también para el Estado que disminuye con esta presa una raza carnicera enemiga y destructora de la parte civilizada y útil de nuestra población. **Las Mujeres**, a más de conseguir los mencionados bienes, **logran también no concebir en sus vientres fieras silvestres tanto más peligrosas que el tigre**". (Memoria que el Ministro de Estado en los departamentos de Guerra y Marina presenta al Consejo Nacional de 1835, pp. 16, subrayado nuestro).

(8) "Pacificación de la Araucanía" es el modo en que la historiografía chilena designa el largo proceso de ocupación militar y civil del territorio mapuche comprendido entre el río Malleco y el Toltén. Se inicia a fines de la década de 1850 y "culmina" en 1880 con la fundación de Temuco y el cierre de los pasos fronterizos hacia la Argentina. Las consecuencias más evidentes de la "Pacificación" fueron el empobrecimiento material de los mapuches, producto del robo de su ganado y la pérdida del territorio, sumado a su transformación en campesinos, es decir, subordinados social y políticamente a la sociedad nacional.

(9) La experiencia reduccional se inicia a fines del siglo pasado con la entrega de Títulos de Merced a las parentelas mapuches. En los Títulos se delimitó una cierta cantidad de tierra, que dio origen a las reducciones (se crearon más o menos 3.000). En torno a ellas se desarrollará la vida mapuche y también el conflicto interétnico que tomará ahora nuevas formas. En 1925 la sociedad chilena intenta dividir las reducciones (eliminan-

do la posesión comunitaria de tierras) generándose una respuesta organizacional y política por parte del pueblo mapuche (mayores antecedentes en el artículo de Rolf Foerster "Condiciones de emergencia, ideologías y programas de las organizaciones mapuches").

(10) Abundante información sobre esta transformación se encuentra en L. Faron, *"Los mapuches, su estructura social;* y en J. Bengoa y E. Valenzuela, *Economía Mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuches contemporánea.*

(11) Este término da cuenta de la entrada al sistema económico nacional y denomina todos aquellos productos básicos que la familia mapuche no produce: el azúcar, el mate, el aceite, etc.

(12) Para datos en profundidad respecto al encabalgamiento del linaje y la reducción se pueden consultar los artículos de L. Faron: "Araucanian Patri-organization and the omaha system" y "The Dakota-Omaha continuum un mapuche society". También, Rolf Foerster en "Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente".

CAPITULO II

(13) Ya en el capítulo I describimos el ideal de las alianzas matrimoniales, definido como un sistema de matrimonios matrilaterales.
No obstante, y como lo señala C. Lévi-Strauss, a nivel del modelo, este sistema sólo es prescriptivo y en la realidad, preferencial, el autor precisa: "Cualquiera que sea el sistema, no hay otra alternativa; o se formulan reglas muy estrictas que no pueden llevarse a la práctica o se enmarcan costumbres de naturaleza tan amplia que pierden buena parte de su contenido. Así no dudaría en calificar de "prescriptivo" a un sistema que propugne el casamiento con la hija del hermano de la madre, aunque en realidad pocos se atengan a la norma. No cabe duda de que este tipo de sociedad está equipada con lo que deno-

minaré un "operador matrilateral", que irá configurando progresivamente el espacio genealógico e imprimirá en dicho espacio una curvatura específica". *El futuro de los estudios de parentesco*: 69)

(14) Este *epeu* –junto a otros como el origen de la menstruación– nos hace pensar en la especificidad de las divinidades menores femeninas *Choñoiwe kuzé y Lalén kuzé*, interviniendo en el origen de una producción que está en manos de la mujer. De este modo, y a diferencia de lo planteado por A. Gundermann cuando dice: "... Las divinidades masculinas tienen una clara preeminencia sobre las femeninas..." y que los informantes hombres y mujeres declaran "... que los primeros tienen la iniciativa, en tanto que las segundas ocupan un lugar subordinado..." y agrega "... se tiene la impresión, por momentos, que la inclusión de las divinidades femeninas responden menos a funciones sobre la humanidad para no dejar solos a los dioses varones en esa gran analogía que las representaciones hacen de la morada Celeste, y sus habitantes con la sociedad mapuche terrenal" ("Análisis estructural de los ritos mapuches *Nguillatún y Pentevún*": 12-13). Creemos que las divinidades femeninas sí tienen participación y no subordinada a su función de "acompañantes" en la dualidad tradicional. Más relevante aún, es el hecho de que la tuición sobre trabajos propios de la mujer descansen en el accionar de deidades femeninas. Es claro que se necesita mayor indagación en este aspecto y básicamente desde una mirada que elimine el androcentrismo.

(15) Cifras que dan cuenta del aporte de la mujer mapuche a la economía familiar, en su actividad textil, hortícola, de cría de aves de corral y animales menores pueden encontrarse en el trabajo de Bengoa y Valenzuela: *Economía Mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea* y en Bengoa *El campesinado chileno después de la Reforma Agraria.*

(16) A pesar de la existencia de internados y escuelas para mujeres mapuches –generalmente bajo tuición de la

Iglesia Católica–, los progenitores preferían enviar a los hijos hombres a educarse. Luego, con la instauración de colegios en las cercanías de las reducciones esto varió un poco, las mujeres estudiaban 2 ó 3 cursos básicos y luego volvían al rol asignado. En aquellos casos en que los padres eran "letrados" había estímulo para que las mujeres terminaran su educación formal. Pero esto era poco frecuente. Así lo expresa María Raguileo: "En Chihuinpilli había colegio, pero lejos. Estaba niñita grande ya, sabía hilar, hacía lana pa' vender. Total que yo no seguí colegio. Había salido buena memoria, la profesora hablaba con los mayor pa' que yo siguiera. Ellos no querían, los viejos antiguos no querían que la niña aprendiera a sumar ¡cuándo la mandaban pa' la escuela a uno! Escondía me iba yo, ya después no fue más, me he arrepentido, pero ahora de vieja menos aprendo ya ¡en la muerte iré a sumar!"

(17) Para otra versión de este *epeu* ver M. Titiev en *Araucanian culture in transition.*
Es frecuente que las mujeres recen oraciones especiales a la luna para que les llegue la menstruación o cuando ésta es dolorosa. Hay además una serie de prohibiciones asociadas a ese período como no bañarse con agua fría, no acercarse mucho al fuego, etc. Las relaciones sexuales durante la menstruación están vedadas por calificar, algunas mujeres, su "organismo" en esos momentos como "blando" en oposición al pene masculino como "duro", lo que provocaría efectos nocivos en el hombre. Se dice asimismo, que si una mujer desea enamorar a un hombre hasta lograr su sumisión debe darle de beber agua con sangre de su menstruación. De este modo se expresa el sistema de representaciones tradicionales, lo femenino como dualidad: la menstruación se inscribe como la "debilidad" y el "poderío" en el cuerpo de la mujer.

(18) Como el sistema de personalidad entre los mapuches se hereda a través del nombre propio, y este –en el caso de las mujeres– obedece a una red de donaciones infinita (ver capítulo VII), no es extraño que se superpongan,

las conductas femeninas en cada generación, ya que no sólo hay un traspaso rólico sino que una transmisión del "alma" de quien entregó el nombre (el *laku*): la abuela (materna o paterna), la tía, una pariente lejana, una vecina, donarán una personalidad adscrita que se irá fijando a través del tiempo.

(19) El *millalle* o "chamico" se inscribe dentro de un complejo que apunta a otra serie de fórmulas fuera de la descrita. Es utilizado como medio de adivinación frente a la pérdida de animales u objetos (CF. Munizaga 1960 b). También posee una función terapéutica para los dolores, agudos reumáticos. Pero, posee asimismo una carga negativa, en tanto sería un medio eficaz para realizar "males". Por su alta dosis alucinógena su uso –como bebida– es manejado cuidadosamente. Así, el *millalle* como otros elementos para los mapuches– es objeto de una representación donde los opuestos se complementan: en él se conjunta lo benéfico y lo maléfico. Es interesante hacer notar que entre los indígenas huicholes (México) se valora positivamente el Peyote y el Datura es visto como un agente del mal (mayores antecedentes en *El Peyote y Los Huicholes*, de Nahmad et alter).

(20) Esta complementariedad se vincula a las formas clásicas de la cosmovisión mapuche que categoriza el mundo en derecha e izquierda, instancias engrendradoras y "productoras" de la vida, necesarias una a la otra, así por ejemplo:

Izquierda	**Derecha**
Muerte	Vida
Noche	Día
Enfermedad	Salud
Kalku	*Machi*
Norte	Sur
Océano	Tierra
Mujer	Hombre
Huinca	*Mapuche*

Es evidente, como lo admite Faron (1962), que existe una valoración de "superioridad" en los elementos situados a la derecha, sin embargo, la existencia de sus

opuestos es la que dinamiza la presencia de éstos en el mundo. Este tipo de pensamiento parece ser bastante extendido sobre todo en lo que respecta a la típica binaridad entre los sexos (una contra-argumentación de esta posición se encuentra en "Ideologies of sex: Archetypes and Stereotypes", de Leacock y Nash).

(21) Es común que desde el nacimiento de una niña/niño, el padre –si posee animales– le "nombre" cría de ovinos o bovinos para que vaya formando su piño. Hay una costumbre, la "señalada", que se utiliza para conocer el futuro de las hijas/hijos. El padre "señala" una cría animal y según su desarrollo (crezca fuerte o débil) será el de la hija/hijo.

(22) La celebración de San Francisco, está ampliamente extendida entre los mapuches. Se ora y se baila en el trigo, se sacrifica un cordero, re-editando el ceremonial de fertilidad del *nguillatún* ahora a nivel familiar, o si es en caso de mediería comprometiendo un nexo inter-familiar. Por esta razón se utiliza el término significante, ya que el significado sigue siendo mapuche.

(23) Este rasgo hace que algunos autores (Bataille, Morandé en términos más amplios y Foerster 1984, en relación a la sociedad mapuche) planteen la existencia de una economía sacrificial. La idea central es que el trabajo humano aporta elementos para la mantención del cosmos y de esta manera se "legitima" simbólicamente la producción familiar y social.

(24) Antecedentes sistemáticos sobre la salarización de los mapuches, son relativamente recientes. Debemos distinguir dos situaciones: una permanente y otra ocasional. La última, se refiere a los trabajos que efectúan algunos de los hombres de los grupos domésticos en los fundos vecinos por temporadas (siembra, cosecha, etc.). Este tipo de salarización se remonta al período de "Pacificación" (por ejemplo, las cuadrillas para construir la línea férrea); pero se ha agudizado en las últimas décadas. Es el sector que Saavedra definió como "afuerinos mapu-

ches". La salarización permanente a diferencia de la anterior es más reciente, comprometiendo a un número cada vez mayor de mapuches los cuales dejan definitivamente de ser campesinos. Las causas de tal transformación son evidentes: la escasez de los recursos productivos de las economías campesinas mapuches que impiden su reproducción ampliada en el tiempo.

(25) La noción de poder está utilizada en el sentido que propone Godelier: "Las mujeres pueden tener un poder que no sea fácilmente visible a los ojos de un occidental acostumbrado al androcentrismo" y a la vez reconocer que "... no hay un solo poder en la sociedad, sino que hay varios, que las mujeres disponen de poder, pero que en última instancia son los hombres quienes están en lo alto de la jerarquía de poderes" (pp. 14).

(26) Este control se extendería más allá entonces, del dominio sobre la capacidad de reproducción de las mujeres (Godelier y Meillaseux) y se asienta en el propio carácter simbólico que la cultura mapuche hace de lo femenino ubicado a la izquierda (lugar en que se sitúan las fuerzas "negativas").

(27) Antecedentes históricos sobre el rol de la *machi* pueden encontrarse en A. Metraux y actuales en Faron 1962 y 1964.

CAPITULO III

(28) Lévi-Strauss (*Estructuras elementales del parentesco*) plantea que en el intercambio de mujeres, estas aparecen como signos y valor. Pensamos que justamente la vivencia y conciencia del "trauma" de ser donadas pone a la mujer –mapuche en este caso– lejos de ser un mero objeto (signo) intercambiable entre grupos de hombres (CF. la crítica de Gayle Rubín a la posición de Lévi-Strauss). Por otro lado, el dolor que produce el desencostramiento de la familia de origen, sugiere adherirnos a la idea del autor en cuanto a que este mismo trauma se inscribe en la nostalgia del imaginario "vivir entre sí".

(29) Esto se inscribe de modo general en lo que Bastide llama la "función social" del sueño: "Le reve est pris dans les filets de l' organization sociale et it y a une unité réele entre les deux moitiés de l'homme, ainsi qu' entre le monde des mythes ou du sacré auquel le réve est rattaché, et le monde social, dans lequel l'individu vit á l'état de veille. La structure sociologique du reve n'est pas alors un reflet ou le verso de la structure sociale; elle en est une partie intégrante" (187).

(30) Este pasado femenino restituye no solo la pre-historia mapuche sino que la de las sociedades humanas en general. "En esta situación la mujer es la presa. Para ser capturada debe estar colocada en una situación táctica de inferioridad. El rapto contiene y resume en sí todos los elementos de la empresa de inferiorización de las mujeres y es el preludio de todas las otras". (Meillasseux: 49).

(31) Esta aceptación generalizada a la petición del matrimonio de sus hijas, se invierte en una serie de mitos y relatos mapuches, como el viejo Tratrapai y otros, en los cuales un padre no quiere ceder sus hijas a los jóvenes que las solicitan, éstos como castigo tapan el sol o hacen "pruebas" que comprometen el equilibrio de la vida social y natural. Así, ante ese peligro de disolución, los progenitores se ven obligados a someterse a la red de donaciones, a la "reciprocidad" que funda el intercambio y que se rompería con su negativa (CF. también Foerster 1980 sobre la dote).

(32) En este sentido concordamos con Gayle Rubín cuando expresa que la teoría de Lévi-Strauss (en relación al parentesco y al intercambio de mujeres) lleva implícita una teoría de la opresión sexual: "The exchange of woman does not necessarily imply that women are objetified, in the modern sense, since objects in the primitive world are imbued with highly personal qualities. But ir does imply a distinction betwen gift and giver, if women are the gifts, then it is men who are the exchange partners. And it is the partners, not the pre-

sents, upon shom reciprocal exchange confers its quasi-mystical power of social linkage. The relations of such a system one such that women are in no position to realize the benefits of their own circulation" (174).

(33) Este malestar sería una expresión más o menos universal, Devereux lo expresa así: "... intercambio de mujeres, matrimonio mediante compra, servicios prestados a los padres políticos, rapto simulado y, por otra parte a los ritos matrimoniales, con todo lo que ellos implican de ceremonial, de sagrado (igual peligroso), de irracional, cuyo sentido y objeto,consiste en **negar** la hostilidad que engendra la cesión de una mujer, en enmascarar tanto el ultraje sufrido por el "despojado" cuanto el triunfo del "ladrón" (187).

(34) Revisando El Araucano (órgano de la Iglesia Católica difundido entre los mapuches) se puede dimensionar lo que fue la campaña contra las formas propias de la organización social mapuche, artículos dirigidos a la mujer, normas aceptadas y proscritas, por ejemplo: "Para todos los casados existe la obligación grave de conciencia de **inscribir su matrimonio en los registros civiles**" "La poligamia es un pecado gravísimo contra la moral cristiana" (agosto 1929, Nº 14 subrayado nuestro). También los diarios de la zona evidencian la preocupación por legislar sobre la constitución de la familia mapuche: "Damos a conocer interesante proyecto de reglamentación para las familias indígenas elaborado por conservador", dice un titular del "Diario Austral" (agosto 13 de 1939, pp. 17).

(35) Para una discusión sobre la posición de la mujer como naturaleza y cultura, ver el texto de Sullerot "La feme dans les systèmes de représentation".

CAPITULO IV

(36) Estos casos se producen en el sector cordillerano (Pehuenche) o en aquello donde aún existen tierras co-

munitarias libres. La petición se hará al Cacique quien tiene a su cargo la distribución. Sin embargo, esta situación es poco frecuente en la actualidad, en la mayoría de las reducciones, ya que éstas están aquejadas por una dramática precariedad territorial.

(37) Ejemplos de esta reelaboración política donde la matriz indígena juega un rol esencial pueden verse en Rolf Foerster *"Martín Painemal Huenchual, Vida de un dirigente mapuche"*.

(38) Esta situación es bastante común entre aquellos "letrados" mapuches que alcanzaron títulos de profesores u otros. También los que se transforman en obreros agrícolas o urbanos (panaderos, maestros de construcción, etc.). CF. Munizaga, 1960.

(39) Sobre todo en el caso de los profesionales hombres aparece una mayor adhesión a los valores y normas occidentales, muchas veces justificada por la amenaza de la segregación y la desventaja que ellos mismos sufrieron en su contacto con el *huinca* en colegios y escuelas normales por no manejar el español y las pautas de la cultura dominante.

(40) CF. este relato con los de la mitología andina recopilados por Milagros Palma.

(41) Es notable que en estos casos, las mujeres luchen por ejemplo, por su derecho a tierras en la posesión familiar exigiendo su herencia o bien estableciendo medierías con sus hermanos, actitud que se opone a la subordinación femenina ante la herencia patrilineal.

CAPITULO V

(42) Esta situación se tomará a través de un solo caso de mujer soltera, debido a ello se singulariza la descripción. Nos parece adecuado hacerlo así ya que poco se menciona sobre este "estado" en la literatura sobre los mapu-

ches, y dado a que disponemos de este ejemplo en nuestras recopilaciones.

(43) La adopción de niños parece ser bastante frecuente, incluso descendientes de mujeres no parientes entre sí. También es común que mujeres solteras de edad madura "pidan" niños a grupos familiares con muchos hijos. Esta cesión no reviste características problemáticas y a los niños se les informará sobre la existencia de su padre o madre biológico. En el sector Pehuenche hemos podido constatar la vigencia y extensión de esta "costumbre".

(44) El proceso que ve en la educación una posibilidad de ascenso social, ha tocado las puertas del pueblo mapuche. Sin embargo, esto no debe leerse como una intención de "ahuincar" a los hijos, sino más bien como un medio que sirve para escapar de la pauperización creciente que afecta a la economía campesina mapuche.

(45) El Partido Demócrata tuvo una gran influencia entre los mapuches, prueba de ello fue que el primer diputado mapuche –Francisco Melivilú– haya pertenecido a esta colectividad. Es interesante observar que muchas hijas e hijos de padres que militaron activamente en el Partido Demócrata pasaron luego a ser miembros del Partido Comunista.

(46) En las reducciones, las mujeres solas (básicamente las viudas) son requeridas por otras mujeres para complementar o bien realizar en su totalidad el proceso textil. Las modalidades de esta función a veces se inscriben en la mediería, otras, en el "trueque" o bien en un pago monetario, así por ejemplo, la mujer recibirá el vellón de lana y lo hilará recibiendo por ello productos o quedándose con la mitad de la lana. También puede recibir la lana ya hilada y convertirla en manta, a su vez podrá recibir productos o dinero a cambio de su trabajo. Otra estrategia de las mujeres solas es la venta a los mercados locales, en el sector Pehuenche fueron constantes los via-

jes a Argentina –hasta que se cerró la frontera y además el cambio no fue conveniente–. En esta misma zona el Empleo Mínimo suplió esta carencia pagándoles a las mujeres para que continuaran la labor textil. Estas podían también vender sus productos libremente dentro de la reducción, a pesar del "pago" recibido por el solo hecho de presentar cada fin de mes lo realizado a las autoridades correspondientes.

(47) Este término se refiere a una ligazón afectiva que incluye a hijos, esposos o parientes muy unidos.

(48) En el pasado, las viudas permanecían en el linaje del marido (por la regla levirática) y sólo retornaban a su linaje de origen una vez que su padre o hermanos devolvieran la "dote" que su marido gastó por ella.

(49) Este recurso se utiliza con mayor frecuencia en la actualidad, toda vez que el régimen vigente ha incrementado esta "ayuda" estatal en las poblaciones de "extrema pobreza".

(50) Sólo las mujeres ancianas ocupan este lugar privilegiado, transformándose su calidad de subordinadas, siendo oídas y respetadas y manejando un cierto poder dentro del espacio reduccional (CF. Godelier).

(51) Este tipo de sueños es muy generalizado entre las mujeres viejas y restituye formas míticas que relatan (CF. Augusta y Koessler) que para acceder al *wenu-mapu* la persona (o su alma) debe atravesar el "río de lágrimas" en una balsa. Los antepasados o los espíritus tutelares "avisarían" a sus parientes de la llegada de su muerte por medio del sueño. Se activa nuevamente, en estos casos, la interpenetración del sueño, el mito y la estructura social.

(52) La actual ley de división de tierras (1979) ha posibilitado a algunas mujeres el resquicio de obtención de propiedad, en tanto que se entrega el dominio a quien vive

y usufructúa de la tierra. Este hecho ha traído como consecuencia que las luchas interfamiliares se acentúen, toda vez que la ley se contradice con las formas tradicionales de herencia de la tierra.

(53) La sociedad mapuche presentó en el pasado y en la actualidad una "plasticidad" que le ha permitido incorporar elementos exógenos sin que se pierda la estructura social indígena, a pesar de las transformaciones, el desarrollo de lo mapuche continúa vigente. Quizás sea este rasgo, esta "ductibilidad" la que ha posibilitado a la etnía su existencia y resistencia a través del tiempo (CF. Faron 1969, Tomás Melville y Montecino 1980).

CAPITULO VI

(54) Para Margarita Melville la migracion a Santiago "... has the function of a rite of passage from adolescence to adulhood" (93).

(55) La experiencia como Asesora del Hogar, normalmente, es conocida por las mujeres, quienes en sus vacaciones —cuando niñas— trabajan ya sea en las ciudades cercanas a las reducciones (Temuco, Concepción, etc.) o en los fundos vecinos para ayudar a la obtención del ingreso familiar.

(56) Este hecho pareciera ser general dentro del trabajo de las empleadas domésticas, produciéndose así una fuerte estratificación social del oficio (CF. Gálvez y Todaro).

(57) Esta transformación se inicia con el aprendizaje de normas y usos diametralmente distintos a los recibidos e internalizados en la socialización étnica. La manipulación de aparatos eléctricos, la factura de alimentos desconocidos, el cambio en el "habla". Los último provoca tensiones, la mujer deberá modificar su modo de expresarse, por ejemplo en *mapudungu* el usted no existe, sólo el tú. Así, entrará en un proceso de "choque cultural" donde el sustrato indígena deberá permanecer oculto —en sus manifestaciones externas—, teniendo que

incorporar variables desconocidas. Sin embargo, creemos que la propia "ductilidad" de la cultura mapuche (aludida en el capítulo anterior– otorga a sus miembros los mecanismos de integración y adaptación necesarios para que ese proceso no sea violento).

(58) CF. El capítulo Las estructuras alimenticias del parentesco del texto de C. Meillassoux.

(59) Nuevamente, un significante cristiano se encabalga y actualiza formas cúlticas muy antiguas de los mapuches : la propiciación de los antepasados (ver Faron, 1964).

(60) Detalles acerca del *nguillatún* en Foerster 1984 y Gunderman.

(61) El concepto terminal está utilizado aquí como metáfora y realidad de la confinación y segregación racial.

(62) Mayores antecedentes de esta "ocupación" urbana se pueden ver en el excelente texto de C. Munizaga "Estructuras transicionales en la migración de los Araucanos de hoy en la ciudad de Santiago".

(63) Establecemos un contacto diferencial con la urbe entre los días de salida y los cotidianos en que se efectúan las compras. En los primeros hay un re-encuentro con los símiles étnicos, en los segundos con sus símiles de clase (panaderos, lecheros, etc.).

(64) Hemos detectado que se está produciendo un significante "traslado", desde la Quinta Normal al Parque O'Higgins, de los mapuches residentes en Santiago (no tenemos aún una hipótesis satisfactoria ante este hecho). Sin embargo, sigue siendo importante la primera como lugar de nucleamiento.

(65) Muchas veces, este sentimiento del dominio *huinca*, de la subvaloración, se desplaza a la clase chilena subalterna. Para el mapuche tanto los *huincas* ricos y pobres manifiestan desprecio a su etnía.

(66) CF. Munizaga 1961. En relación a este carácter festivo.

(67) Para entender el lugar donde se inscriben este tipo de sueños –fuera del ámbito mapuche– es fundamental el artículo de G. Devereux "Reves Pathogenes dans les sociétés non occidentales".

(68) Estos sueños (las imágenes) coinciden con los casos descritos y analizados por Bidermann, Barría y Maas, lo que nos lleva a pensar en la universalidad del fenómeno. A pesar de no concordar con las apreciaciones y categorizaciones de los autores –en tanto no logran verdaderamente asir la problemática cultural al tratar el proceso de ajuste del mapuche migrante como patológico– sí pensamos que sus investigaciones son un valioso aporte para la constitución de una mirada etno-psiquiátrica en nuestro país.

(69) Es notable que incluso las mujeres que viven en reducciones y que han tenido relaciones con hombres *huincas* declaren preferirlos. Esta afirmación se articula siempre a través de una oposición afectiva : mapuche = bruto / hombre *huinca* = cariñoso.

(70) CF. M. Melville.

(71) Como Temuco, Concepción, Traiguén, Victoria, etc.

(72) Hemos podido comprobar este hecho en nuestro trabajo de investigación-acción con un grupo de mujeres mapuches urbanas (CF. Montecino 1983).

(73) A diferencia de las mujeres mapuches rurales, en la ciudad –y quizás debido al traspaso que los hijos colegiales efectúan a sus madres de lo aprendido sobre la historia mapuche– surge la apropiación de los "héroes" que la historiografía nacional consagra.

(74) CF. Munizaga 1961.

(75) Sobre migración y escolaridad véase M. Melville.

(76) Al parecer una de las comunas con mayor cantidad de población mapuche es Pudahuel, la seguiría Sn. Miguel. En ellas hemos podido observar que las familias mapuches tienden a generar nexos de ayuda mutua y a congregarse en torno a actividades (clubes deportivos u otros) sociales.

(77) CF. Rolf Foerster, 1983a

(78) Cuando ello ocurre, la mujer debe recurrir a su familia para que críe a su hijo/a, ya que la búsqueda de empleo como "madre soltera" disminuye sus posibilidades laborales. Al principio, la mujer será objeto de críticas y reproches por parte de hermanos y parientes, luego, el niño será incorporado a la familia y su madre "aceptada". Esta deberá "pagar" por la mantención de su descendencia.

(79) En el Primer Encuentro de Mujeres Mapuches realizado por el PEMCI en enero de 1984, la crítica a la cultura patriarcal fue una constante de las jóvenes mapuches con escolaridad superior (con carreras técnicas, por ejemplo), delimitando eso sí no el abandono de la identidad religiosa y social (política) sino de aquellas prácticas de sumisión y de las mujeres a la autoridad masculina.

(80) En este punto concordamos plenamente con M. Melville, especificando eso sí, que en el caso de las mujeres migrantes el "verdadero" rito de pasaje se produce cuando se involucra la cura shamánica como instauradora del equilibrio de la identidad. Es decir, no es la migración en sí la que se transforma en rito, sino que es la sanción de la *machi* la que marca el "pasaje". No hemos podido constatar este fenómeno entre los hombres migrantes, ni en Foerster 1983, ni en Munizaga 1960 aparecen estos datos.

(81) Para una aproximación a esta problemática CF. Foerster 82a y 83c.

(82) Sólo pocas de ellas y toda vez que eran "letradas" tuvieron acceso a las directivas. La primera participación conocida es la presentación a candidata de Herminia Aburto Colihueque (profesora) en 1935, a las elecciones municipales.
En 1937 surgen dos efímeras organizaciones de mujeres mapuches : La Sociedad Femenina Araucan Yafwayin y la Sociedad Femenina Araucana Fresia. La primera declara sus objetivos :"... echar las bases para la formación de una entidad cultural de mujeres de la raza aborigen..." y "unir a todas las araucanas existentes en esta ciudad (Temuco) con fines puramente culturales" (Diario Austral octubre 5 de 1937).
Posteriormente estas organizaciones se imbrican y pierden en las agrupaciones mapuches, donde aparecen mujeres, pero siempre en un lugar subordinado.
Es importante señalar que el contenido histórico nacional en que emergen estas sociedades femeninas mapuches es aquel que J . Kirwood ha denominado "el ascenso" (entre 1931 y 1949), momento en que se produce el "auge" de las demandas femeninas en el país, ya sea autónomas o impulsadas por los Partidos Políticos.

(83) CF. los sueños en Martín Painemal.

(84) Los centros de madres nacen en la década del 60 y continúan hasta hoy, mayores antecedentes sobre la participación de las mujeres rurales en ellos se encuentra en V. Oxman, y generales en Lechner y Levy.

(85) CF. Foerster y Gundermann

(86) En este sentido hemos descubierto tres niveles de prácticas curanderas y/o shamánicas. El primero —el más amplio— lo constituyen la mayoría de las mujeres. Ellas

tienen desde muy pequeñas (10 - 12 años) un conocimiento vasto de las condiciones terapéuticas y usos de plantas medicinales que es realizado frente a enfermedades menores. Un segundo nivel, más especializado, está compuesto por mujeres que sin poseer el oficio de *machi*, poseen el "espíritu de *machi*", ellas pueden curar enfermedades fisiológicas menores y también aquellas que son producto de brujería. Un tercer nivel, lo constituyen las *machis* propiamente tales, oficiadas, y que pueden o no practicar como shamanes en la curación de enfermedades "naturales", producto de la brujería y en los ritos de propiciación tradicionales.

(87) Alguna explicación podría encontrarse en la disminución de los hombres, producto de las prolongadas guerras contra los españoles.

(88) El rol shamánico es asistido por un complejo de personas : el *dungumachife* y algunos ayudantes, de preferencia mujeres, que son los encargados de recolectar los medicamentos que la shamán necesita y que la ayudan en el *machitún*, ya sea para entrar en trance (tocando sus *kultrunes* (tambores) o para traducir los mensajes de *ngenechén*. Todos estos "asistentes", llegan a serlo a través de sueños.

(89) El mito del *kai kai* y del *tren tren* (CF. Augusta) relata la lucha entre dos culebras, una poseedora de las aguas y otra de los cerros. La primera "castiga" a los seres humanos haciendo llover e inundando el mundo, la otra eleva los montes para que los habitantes de la tierra se salven. Algunas versiones dicen que aquellos que perecieron ahogados se transformaron en piedras o en seres maléficos.

Marcelina Queupumil, re-interpreta este mito así :

> *"Dicen que para el Diluvio había gente que estaba en farras, el único que tenía fe en Dios era Noé. Los mapuches ya sabían esto: después del Diluvio las piedras son las gentes que se ahogaron. En las piedras se ven las gentes incrustadas y*

¡dése cuenta que una parte de la Biblia dice que los ángeles les avisaron que salgan de Babilonia y ellos no salieron! Entonces, el marido, la hija y las esposas eran los únicos que creyeron. El esposo creía mucho en Dios y ella por desobedecer miró para atrás y se convirtió en estatua de sal. Para los mapuches se convirtieron en piedras y ellos eso no lo aprendieron por leer, sino eso nace de su corazón, a su manera".

(90) CF. los trabajos de Max Salinas.

(91) Paula Painén, por su lado, ilustra con detalles esta lectura político-religiosa del cristianismo, utilizando Santiago 5,1:

"Los ricos aullarán como perros dicen en la Biblia. Van a aullar donde se vayan a esconder: en un cerro, en un peñasco todo se les va a ir encima. Los ricos, los que comen, los que bailan, los que aprovechan. ¿No ve que los ricos ahora hacen grandes fiestas? Entonces, eso van a tener que pagar todo, más bien van a ir directamente al infierno, ardiendo van a estar ahí. Así que los pobres, los que han sufrido, los que han pasado mal, esos mirarán a Dios".

Una concepción liberadora de los pobres en el momento del Juicio Final, los ricos tendrán que responder por su acción, sin embargo, no sólo en esa instancia habrá justicia. Escuchemos la continuación del discurso de Paula:

"Un pastor (evangélico) decía que los comunistas van a ir al infierno. Ese vino de Alemania. Dijo: "Los comunistas van a estar ardiendo". Yo era oficial de la Iglesia, dirigenta y le dije: "¿En qué parte de la Biblia sale eso hermano?" "Los comunistas, puras cosas malas quieren, si entra un Presidente socialista van a portarse como perro, van a matar la gente, van a obligar a trabajar a las mujeres, los niños –me dijo–. Yo le contesté; "Perdone que somos del campo, somos mapuches, pero le voy a leer algo de la Biblia, –y le leí que los ricos aullarán, que se caerán de los peñascos–. Yo también leí un libro socialista –le dije– y aquí toda la gente era socialista, por eso teníamos un Gobierno de nosotros y los ricos como no hallaban qué hacer pidieron ayuda para botarlo. Entonces, el comunista, el pobre, ese va a salir ganando, porque dice que la gente pobre va a mandar el país después. Van

a venir los postreros días y los ricos aullarán como perros, los tenientes, los generales. Usted hermano, vino a predicar el evangelio, a ayudar a los pobres a dar la paz, no ha echar abajo a los comunistas: los comunistas van a estar primero en el cielo y allá nos vamos a ver porque usted va a tener que morir y yo también, y si usted predica en esta iglesia, nosotros la vamos a cerrar, nosotros somos dueños y queremos que venga el socialismo, porque los ricos nos están aprisionando a nosotros, no nos dan crédito, no prestan nada. Así que usted no predica en la iglesia de nosotros que somos mapuches", así le dije y nunca más nos molestó".

(92) Esta calificación proviene de la observación que el sacerdote en la misa bebe sólo el vino sin compartirlo con los creyentes.

(93) Las Iglesias Pentecostales en la zona de la Araucanía son muy numerosas y generalmente muy pequeñas. En ellas se produce un proceso constante de fragmentación, siendo la gran mayoría autónomas. Quizás sea éste uno de los factores que explique el alto grado de sincretismo que se produce entre sus miembros (CF. Lalive).

Bibliografía

AGUIRRE, DELIA — "La mujer aborigen de Chile: una experiencia". En *Revista América Indígena*, Nº 35, 1975.

ALCAMAN, EUGENIO — "Mujeres, granos y producción mapuche". En GEA, Boletín Nº 13, Santiago, 1983.

ALONQUEO, MARTIN — *Instituciones religiosas del pueblo mapuche.* Ediciones Nueva Universidad, Santiago, 1979.

ARIZPE, LOURDES — *Indígenas en la ciudad de México, el caso de las Marías.* Sep Setentas, México, 1980.

BASTIDE, ROGER — "Sociologie du Rêve". En *Le rêve et les sociétés humaines.* Editions Gallimard, France, 1967.

BATAILLE, GEORGES — *Obras escogidas.* Barral Editores, Barcelona, 1974.

BEAUVOIR, SIMONE DE — *El segundo sexo.* Siglo XX, Buenos Aires, 1972.

BENGOA, JOSE — *El campesinado chileno después de la Reforma Agraria.* Ediciones Sur, Santiago 1983.

BENGOA, JOSE y VALENZUELA, EDUARDO — *Economía Mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea.* Pas, Santiago, 1983.

BIDERMANN, N.; BARRIA, C.; MAAS, J. — "Estudio Psiquiatría Transcultural". Hospital Psiquiátrico. MS., Santiago, 1981.
"Cultura y Psicosis: Historia y Fenomenología de un episodio sicótico en una mapuche". MS., Santiago. 1983.

CABEZAS, ANGEL y STEHBERG, RUBEN — "El cacicazgo de Malloa", *Revista Nueva Historia*, Volúmen 3, Londres, 1984.

DEVEREUX, GEORGES — "Rêves pathogenes dans les sociétés non occidentales". En *Le rêve et les sociétés humaines.* Editions Gallimard, France, 1967.
Etnopsicoanálisis Complementarista. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975.

FARON, LOUIS — "Araucanian patri-organization and the Omaha system. En *American Anthropologist,* Volúmen LVIII, 1956.
"The Dakota-Omaha continuum in mapuche society. En *Journal of The Royal Anthropo-*

logical Institute of Great Britain and Ireland, Volúmen XCI, 1961.

"Simbolic values and the integration of society among the mapuche of Chile". En *American Anthropologist*, Vol. 64, Nº 6, Diciembre 1962.

Hawks of the sun. University of Pittsburgh Press., 1964.

Los Mapuches, su estructura social. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969.

AUGUSTA, FELIX JOSE — *Lecturas Araucanas*. Editorial San Francisco, Padre de las Casas, 1934.

FOERSTER,R.; GONZALEZ J,; GUNDERMANN, H. — "Kai-kai y Tren-tren. Análisis estructural de un grupo de mitos mapuches". En *Acta Literaria*, Vol. 3 y 4, Concepción 1979.

FOERSTER,R.; GUNDERMANN, H. — "Acerca del nombre propio mapuche". Ponencia al VIII Congreso de Arqueología de Chile, Valdivia, 1979.

FOERSTER, ROLF — "Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente". Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile, Santiago, 1980.

"Las sociedades mapuches entre 1910 y 1938". En *Terceras Jornadas de apoyo a campesinos*, GIA, Santiago, 1982.

Martín Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche. GIA, Santiago, 1983 a.

"Condiciones de emergencia, ideologías y programas en las organizaciones mapuches". GIA, Santiago, 1983 b.

"Religiosidad mapuche en Altos Bio-Bio". MS. Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, 1984.

GALVEZ, T. y TODARO, R. — "La especificidad del trabajo doméstico asalariado y la organización de las trabajadoras". En *Cuadernos del Círculo*, CEM., Santiago, 1983.

GODELIER, MAURICE — "Las relaciones hombre/mujer: el problema de la dominación masculina". En *Revista Teoría*, Nº 5, Madrid, 1980.

GUEVARA, TOMAS — *Psicología del Pueblo Araucano*. Imprenta Cervantes, Santiago, 1908.

Las últimas familias i costumbres araucanas. Imprenta Cervantes, Santiago, 1913.

GUNDERMANN, HANZ — "Análisis estructural de los ritos mapuches

Nguillatún y Pentevún". Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile, Santiago, 1981.

HAMAYON, ROBERTE "Le pouvoir des hommes passe par la langue des femmes". En *L'Homme*, Vol. 3 y 4, 1979.

HILGER, INEZ *Araucanian child life and its cultural background*. Smithsonian Institute, Baltimore, 1957.

IRIGARAY, LUCE *Ce sexe qui n'en pas un*. Les Editions de Minuit. Franče, 1976.

KIRWOOD, JULIETA "Ser política en Chile: las feministas y los partidos". Documento de Trabajo Nº 143, FLACSO, Santiago, 1982.

KOESSLER-ILG, BERTHA *Tradiciones Araucanas*. Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 1962.

LALIVE, CRISTIAN *El refugio de las masas*. Editorial del Pacífico, Santiago, 1968.

LEACOCK, E.; NASH, J. "Ideologies of sex: archetypes and stereotypes". En *Issues in cross-cultural research*. Annals of the New York Academy of Sciences, 1977.

LECHNER, N.; LEVY, S. "Vida cotidiana III. El disciplinamiento de la mujer". Documento de trabajo, FLACSO, Junio, Santiago, 1984.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE *Estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires, 1969.
El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
El futuro de los estudios de parentesco. Cuadernos Anagrama, España, 1973.
Mitológicas IV. El hombre desnudo. Siglo XXI, México, 1976.
Antropología estructural II. Siglo XXI, México, 1976.

MEILLASEUX, CLAUDE *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI, México, 1977.

MELVILLE, MARGARITA *The mapuche of Chile: their values and changing culture*. University Microfilms International Ann Arbor, Michigan, 1976.

MELVILLE, TOMAS *The nature of mapuche social power*. University Microfilms International Ann Arbor, Michigan, 1976.

METRAUX, ALFRED "El chamanismo Araucano". En *Religión*

y magias indígenas de América del Sur. Editorial Aguilar, Madrid, 1973.

MICHELET, JULE — *Historia del Satanismo y la Brujería*. Eudeba, Buenos Aires, 1965.

MONTECINO, SONIA — "La sociedad mapuche: transformaciones estructurales entre el siglo XVI al XIX". Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile, Santiago, 1980.

Los sueños de Lucinda Nahuelhual. PEMCI, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1983 a.

"Mujer mapuche y cristianismo: reelaboración religiosa y resistencia étnica". Ponencia al Simposium La mujer pobre en América Latina, CEHILA, San Antonio, 1983.

"Grupo de mujeres mapuches en la ciudad: una experiencia múltiple", PEMCI, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1983 b.

"Mujeres de la tierra". En *Revista Nos/otras*, Círculo de Estudios de la Mujer, Santiago, 1984.

MONTECINO S., FOERSTER R. — "La mujer entre los mapuches". PEMCI, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1982.

"La familia mapuche" En *¿Crisis en la familia?* Instituto de Sociología, Universidad Católica, Santiago, 1983.

MORANDE, PEDRO — *Cultura y modernización en América Latina*. Instituto de Sociología, Universidad Católica, Santiago, 1984.

MUNIZAGA, CARLOS — *Vida de un araucano*. Editorial Universitaria, Santiago, 1960 a.

"Uso actual de Miyaya "Datura Stramonium" por los araucanos de Chile" En *Journal de la Société de Americanistes*, Tomo XLIX, París, 1960 b.

Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile. Notas del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, Santiago, 1961.

NAHMAD, KLINEBERG, FURSE y MYERHOFF — *El peyote y los Huicholes*. Sep/setentas, México, 1972.

NICOLE, MATHIEU — "Homme-culture et femme-nature?". En

L'Homme, Vol. 3 1973.

NIETHAMMER, CAROLYN — *Daughters of the earth. The lives and legends of American indian women*. First Collier Books, New York, 1977.

OXMAN, VERONICA — "La participación de la mujer campesina en organizaciones: los centros de madres rurales". GIA, Santiago, 1983.

PALMA, MILAGROS — *El cóndor. Dimensión mítica del ave sagrada*. Editorial Nuestra América, Managua, 1983.

REVISTA FEM — "Las campesinas y el silencio". Vol. VIII, Nº 29, México, 1983.

RUBIN, GAYLE — "The traffic in women: notes on the "Political Economy" of sex". En *Toward an Anthropology of Woman*. Monthly Rewiew Press, New York, 1977.

SAAVEDRA, ALEJANDRO — *La cuestión mapuche*. ICIRA, Santiago, 1971.

SALINAS, MAXIMILIANO — *Hacia una teología de los pobres*. CEP, Lima, 1981.

"Dos modelos de lectura teológica de la historia latinoamericana". CEHILA, Santiago, 1983.

SANTA CRUZ, L.; PEREIRA, T., ZEGERS, I.; MAINO V. — *Tres ensayos sobre la mujer chilena*. Editorial Universitaria, Santiago, 1978.

STUCHLIK, MILAN — *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Nueva Universidad, Santiago, 1974.

SULLEROT, EVELYNE — "La femme dans les systémes de représentation". En *Le fait feminin. Qu'est ce qu'une femme?*, Centre Royaumont pour une science de l'homme, France, 1978.

TITIEV, MISHA — *Araucanian culture in transition*. Michigan University Press, Michigan, 1951.

VALDES, X.; MONTECINO, S.; DE LEON, K.; MACK, M. — *Historias Testimoniales de Mujeres del Campo*. PEMCI, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1983.

ARANCIBIA HNOS., Impresores

1984

Publicaciones PEMCI

— HISTORIAS TESTIMONIALES DE MUJERES DEL CAMPO.
X. Valdés; S. Montecino; K. de León; M. Mack.
— LOS SUEÑOS DE LUCINDA NAHUELHUAL.
S. Montecino.
— YA ME VOY DE ESTE PUEBLO TAN QUERIDO.
S. Montecino.
— ¿POR QUE NO HABLAMOS DE NOSOTRAS?
S. Montecino.
— ANDAR ANDANDO.
K. de León.

De esta manera se va
constituyendo un lugar:
genera escritura y la misma
escritura va articulando el
espacio en el cual ya no se
habla **sobre** la mujer mapuche,
sino **de** la mujer mapuche.
Y en este desplazamiento,
Sonia Montecino, urde,
teje, diseña, un modelo
contra-académico, estructurado
en la simultaneidad de voces
que la habitan. Voces
que vienen de lo más antiguo;
desde los territorios libres
hasta la reducción,
de la reducción a la ciudad
y así al sueño que duerme
la pre-colonización atávica
y ritual

Diamela Eltit