



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO**

Poligamia mapuche / Pu domo ñi Duam (un asunto de mujeres): Politización y despolitización de una práctica en relación a la posición de las mujeres al interior de la sociedad mapuche.

Tesis para optar al grado de Doctora en Ciencias Sociales

ANA GABRIELA MILLALEO HERNÁNDEZ

**Director:
DR. ANDRÉ MENARD POUPIN**

**Santiago de Chile, año 2018
Pikum Mapu**

Posgrado financiado por CONICYT, Beca Doctorado Nacional 2012.

RESUMEN

“Poligamia mapuche / Pu domo ñi Duam (un asunto de mujeres): Politización y despolitización de una práctica en relación a la posición de las mujeres al interior de la sociedad mapuche”.

Ana Millaleo Hernández¹. (Autora) Grado obtenido. Doctora en Ciencias Sociales.

Profesor Guía: Doctor André Menard Poupin.

La presente investigación pretende conocer los procesos de politización y despolitización que han afectado una práctica cultural mapuche “La poligamia”, y como estos se relacionan con la posición de las mujeres mapuche, tomando en consideración que esta práctica cultural ha sido descrita por la sociedad dominante e internalizada por la sociedad mapuche como un asunto que remite a la masculinidad indígena.

Se asume como estrategia metodológica rastrear la participación femenina en esta práctica relevando el lugar de las mujeres en la misma, en tanto posición de poder o de subordinación. Lo anterior se llevó a cabo por medio una investigación de tipo cualitativa que contempla revisión documental, realización de entrevistas, y la construcción de relatos de vida, por el medio del cual se construyó un cuerpo narrativo auto etnográfico, en donde la investigadora perteneciente al pueblo mapuche y su orgánica, también da cuenta de parte de su experiencia de vida vinculada a la poligamia, con el objetivo de aportar en la construcción de nuevas perspectivas de análisis feministas en relación a las particularidades de este pueblo, desde una perspectiva de género.

Palabras Clave: 1. Poligamia – Poligamy, 2. Mujeres Mapuche – Mapuche Women, 3. Género – Gender, 4. Práctica – Praxis, 5. Organizaciones Mapuche – Mapuche Organizations.

¹ Correo: millako@gmail.com

Dedicada a mis hijos Leufuko, Kalfutraru y Ñamkutray y a mi Wentrú Filutraru que acompañan mi camino en esta reconstrucción de la feminidad mapuche y la reivindicación del territorio, cuerpo de sus mujeres.

Millaleo, A. 2018.

Eymünngealu tüfachi küdaw tañi pu püñeñ Leufuko, Kalfutraru, Ñamkutray, ka Tañi Wentrú Filutraru, feyengün ta kompañmaenew tüfachi wiñokintual mapuche domo ñi kimün, ka wenuntual ka inkawküleal taiñ wallmapu ponwitu Mapuche Domo, taiñ kalül mew.

Millaleo, A. 2018.

Agradecimientos

Mis agradecimientos son en primer lugar para mi familia, mis hijos y mi wentru Filutraru Paillafilu. También a mi cuñado Kalfullufken Paillafilu, quienes me acompañaron a hacer este recorrido en busca de la poligamia, guiando cada paso, apoyándome y dandome fuerza cuando mis ánimos decaían, por las dificultades del camino.

Agradezco del mismo modo a mi profesor Walter Imilan, que por algún motivo el destino hizo que nuestros caminos se cruzasen y hasta el día de hoy sigue apoyándome con su conocimiento en la investigación antropológica y como un buen amigo y hermano mapuche.

A mi madre mi cariño infinito por permitirme contar su historia, dándole espacio al recuerdo de momentos que no le fueron gratos pero que de alguna forma contribuyen con su experiencia a reconstruir la historia de las mujeres mapuche, y la historia de nuestra familia en torno a la poligamia.

A todos y todas quienes se dieron el tiempo de conversar conmigo, no como investigadora o estudiante de un sistema wingka, sino como mapuche respecto a este tema tan complejo y difícil de abordar, pero que al calor de un mate y unas sopaipillas se vuelve importante y fundamental para volver a encontrarnos con lo que somos y con las tradiciones de manera crítica y reflexiva. No puedo nombrarlos a todos y todas porque fueron muchos (as) y además porque algunos quisieron permanecer anónimos, asique quise agradecerles de una manera más amplia como hermanos y hermanas mapuche.

Y por último a mi organización Wechekeche ñi Trawün que con nuestra música hemos seguido y seguiremos tejiendo lazos y redes infinitas que permiten que

transitemos en espacios inimaginados abriendo paso a reflexiones como las que están contenidas en esta Tesis Doctoral.

* Agradecer a Fondecyt y al profesor Menard por apoyar esta Tesis Doctoral e incluirla al interior del proyecto N°1140921 "Estudio del sentido, uso y circulación de categorías mágico-carismáticas en los discursos antropológicos y políticos referidos al mundo mapuche en Chile entre 1880 y el presente".

Mañumtun

Wüne mañumtuan tañi reñma, tañi pu püñeñ ka tañi wentru Filutraru Paillafilu, kafey tañi fillka Kalfullufken Paillafilu, kom kelluengün tüfachi trekayal cheu ta kintulen chi “poligamia”, fey ta rüme kelluengew tüfachi küdaw mew, weñangkülelu tañi piuke, fey ta eluengew fentren newen.

Kafey mañumkülen tañi kimelfe Walter Imilan, chi mongen elkünüy tañi lamngen tufachi rüpü mew, petu fachiantü fey ta rüme kelluengew ñi kimün chi investigación antropológica mew, küme wenüyngey ka küme lamngengeney.

Tañi ñuke rüme poyeeyu, ey mi eluen tami piam, kiñeke meu tañi ñuke weñangkuy kiñeke Tukulpan mew, welu ñi tukulpan mew fey ta rüme kelluengew tüfachi küdaw, müna kelluy tüfachi dewmayal kuifike piam chi pu mapuche domo mew, kafey taiñ reñma ñi piam inaltu “poligamia” mew.

Rüme mañumkülen kom tañi pu lamngen eluengew ñi kümeke nütram, fey ta rüme kelluengün tüfachi dungu, kellulayengün kiñe “investigadora” kam kiñe “estudiante” tüfachi wingka chilkatun mew, fey ta kelluyengün kiñe lamngen, kiñe mapuche domo, müna küdawngefuy tüfachi dungu ka tüfa kimün, welu kiñe küme matetun mew ka kiñe küme yiwĩñkofketual... müna küme dungungey taiñ wiñotrawütuam taiñ mapuchengen ka fütá rakiduamün taiñ kuifike wimtun mew. Pepi pilayan kom tamün üy pu lamngen, fentreleymün, welu pian... rüme mañumkülen kom tañi pu lamngen, amuay ta tüfachi mañumtun kom ey mün mew, Mapuche reke.

Tañi inan mañumtun amuy tañi Lof mew, Wechekeche ñi Trawün, taiñ Ülkantun mew ngürekafuyiñ, ngürekaleyiñ ka ngürekayayiñ kiñe fütra poyewün makuñ, aflayay taiñ küme piukentukun kuifike kimün mew, fey ta rüme kellukey taiñ

*küme miyawal rakiduam mapu mew, ka nülawkey rüpu fütrá rakiduamün mew,
tüfake rakiduam reke müley tüfachi tesis doctoral mew.*

ÍNDICE

I.	INTRODUCCIÓN	9
II.	Primera Parte: A lo Kuifi, Discursos Mapuche y sobre los mapuche en torno a la Poligamia	30
1.	Narrativa Cronista	34
2.	Discursos Contemporáneos	38
3.	Perspectiva de Género	41
4.	La politización de una práctica principios del XX.	43
5.	Poligamia y post reducción.	61
III.	Segunda Parte: Lo narrado y lo vivido “Historias Mapuche de Poligamia”	76
I.	Una Pluma en el Viento: El Longko Pascual Pichun.....	82
II.	Un Cacique Urbano: La poligamia y su persistencia en una comuna periférica de Santiago.	125
III.	Lo que pudo ser: Relato de una poligamia frustrada	165
IV.	Una Pelea Constante: Pareja mapuche discute sobre la poligamia en un auto	211
V.	La Flor amarillita y sus dos brotes: Autobiografía Millaray Garrido Paillalef	225
IV.	Tercera Parte: Limitaciones y potencialidades políticas, dimensiones de la poligamia mapuche en el presente	237
1.	Mapuche ta Inchiñ: Identidad y prácticas de la mapuchidad	237
2.	A lo Cacique: Masculinidades Mapuche.	262
3.	Pu domo ñi Duam: Mujeres mapuche y Poligamia	296
V.	DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES.	333
VI.	BIBLIOGRAFÍA	357
VII.	ANEXOS	383

I. INTRODUCCIÓN

Un problema que nace de la invisibilidad de lo cotidiano

Cuando me fui involucrando en la mapuchidad, es decir, en la práctica de ser mapuche hoy en día, me empezaron a llamar la atención varios códigos que no tenía integrados en mi cotidianeidad. Uno de los primeros que internalice fue: “*que los mapuche no aplauden*”. Cuando quieren celebrar o dar fuerza a una situación de alegría colectiva o gratificación por una situación específica, los mapuche hacemos *afafan*², un grito de aliento que parece salir de lo más profundo del estómago, cuya función es llenar de energía una situación específica o a una persona. El acontecimiento que enmarca este primer aprendizaje sucedió debido a que había sido invitada a un aniversario de un programa de radio emblemático del ser mapuche en Santiago *warria*³, este programa se realizaba en este momento conmemoratorio en vivo, y todas las personas iban aportando historias, *ülkantun*⁴, discursos en mapudungun, entre otros. Me vi sentada en un galpón que quedaba en un barrio residencial de la comuna de La Florida, al interior de una parcela que parecía invisible a los ojos de las personas que transitaban cotidianamente por esas calles, sabiendo que era mapuche por supuesto en mi ser interno, ingreso a este mundo asombrándome de cada cosa que notaba, miraba atenta a mí alrededor. Y ahí descubrí que los mapuche no aplaudimos, contuve a mi madre que estaba junto a mí, ella estaba a punto de aplaudir después de que una *lamngen*⁵ mayor desplegó un canto improvisado y bien interpretado, le advertí que observará y se diera cuenta que nadie aplaudía y por lo mismo no debíamos hacerlo, con el objetivo de descubrir que había detrás de

² Grito para dar fuerza (ya, ya, ya, ya).

³ Ciudad.

⁴ Canto mapuche.

⁵ Hermana Mapuche.

esa particularidad que me era muy novedosa por recién venir conociendo el significado de ser mapuche.

El relato anterior contiene una de las primeras experiencias que internalicé ya propiamente desde la mapuchidad, experiencia que permite mi ingreso a una cotidianidad otra distinta a la que había experimentado hasta el momento viviendo como una joven citadina de “origen” mapuche. La mapuchidad en ese momento en mí, se puso en movimiento, y me permitió ir preguntándome por cada elemento que iba redescubriendo de mi propia existencia, llenando vacíos que hasta ese instante no poseían respuesta desde la sociedad en la que había sido educada.

La misma historia de mi familia era intrigante y difícil de explicar, ¿Por qué tenía dos abuelas por parte de padre?, ¿Por qué tenía que ir a escondidas a visitar a mi abuelo en el pueblo, si él comía sin problemas comúnmente en la casa de la madre biológica de mi padre?, todo era un secreto que desde mi imaginario infantil no comprendía, me trataban de explicar, pero nada calzaba desde la lógica en que interpretaba estas señales. Cuando conocí la mapuchidad todo fue distinto, empezó a calzar cada parte de esa experiencia en un mundo particular de interpretaciones y nuevas preguntas y respuestas.

Es así como me topé con un día a día totalmente diferente al que había experimentado antes de vivenciar la práctica mapuche, o ponerla en un lugar central de mi experiencia de vida. La poligamia mapuche es uno de esos temas que marcó esta nueva forma de interpretación de aspectos que desde una sociedad parecen asumidos, como por ejemplo la idea de amor, de familia, de hijos, entre otros.

En la actualidad existen familias polígamas de las cuales no contamos con descripciones detalladas respecto a su cotidianidad, ni tampoco han aparecido en

las más recientes reivindicaciones del pueblo mapuche, aunque muchos de los actores involucrados en la vanguardia mapuche forman parte de familias poliginias. Lo que me ha permitido llegar a esta afirmación, no es la distancia objetiva de un investigador ajeno a esa realidad, sino más bien a mi participación al interior de las dinámicas que hicieron emerger en los 90' la participación organizacional y el despertar identitario mapuche. Y tal como fui describiendo con anterioridad a la inserción en un "nosotros mapuche".

Pero esto más allá de permitirme constatar la continuidad de la poligamia, no respondía al porqué era un tema que parecía contrabandeado desde la misma mapuchidad, quizás el hacer convivir realidades paralelas no nos permitía mirar de manera reflexiva ciertas prácticas que repetimos porque es "costumbre".

Me sorprendía como, ningún miembro de la mapuchidad se escandalizaba con la idea de la poligamia, pasaba como un hecho invisible, casi sin importancia pero desde mi perspectiva con una enorme potencialidad de interpelar no tan solo a la otredad, sino a nuestra propia forma de vivenciar o de mirar críticamente lo que somos, o lo que hemos sido hasta el momento, tal como me pasó a mí. Y creo que no fue tan solo a mí, sino a toda mi familia, pero ese es otro cuento, una historia más, que está contemplada en esta investigación, pero que se podrá ir descubriendo de acuerdo a la capacidad interpretativa de cada lector.

¿Qué es lo que sabemos los mapuche respecto a la poligamia?

Sabemos que es una costumbre que aún prevalece, como forma de alianza apegada a la definición antropológica clásica, que posteriormente será abordada y que de forma acotada podemos decir que no se refiere a una multiplicidad de parejas sexuales, que tiene que ver con una forma familiar distinta a la monogamia – nuclear promovida por el Estado, y que involucra un compromiso entre sus

miembros y ante la sociedad mapuche, lo que la transforma en una institución social. Institución que nos validada ante la legislación chilena y que es interpretada por la sociedad dominante como una anécdota que obedece a un mapuche histórico y por lo tanto ignora su presencia en el presente.

Para los mapuche la poligamia es parte de un *“todos sabemos que existe...”* y por tanto no es raro haber compartido en varias ocasiones tanto en instancias políticas como culturales con familias o miembros de familias polígamas mapuche, no es algo que se cuestione, simplemente está presente como práctica, que nos deja grandes interrogantes tales como: ¿Cuáles han sido las variaciones que esa forma de alianza matrimonial múltiple ha tenido en el tiempo?, ¿Por qué si ha prevalecido esta práctica no aparece en ningún discurso reivindicativo por parte de las organizaciones sociales mapuche?, ¿Qué es lo que hace posible que en una comuna periférica de Santiago exista una familia polígama mapuche, compuesta por un hombre y dos mujeres o más?, ¿Qué piensa el sentido común mapuche respecto a la poligamia?, ¿Cómo se redefine el amor como espacio colectivo, cuando somos bombardeados mediáticamente con una idea de amor monógamo?, ¿Cómo opera la división sexual del trabajo?, ¿Qué piensan las mujeres mapuche sobre la poligamia y su mantención?, ¿Cuáles son las diferencias o similitudes, entre una familia polígama mapuche rural y una urbana?, ¿Cuánto de la antigua poligamia tiene la poligamia actual?, son interrogantes que situaron mi interés en esta temática.

La prevalencia de la poligamia mapuche es atravesada por antiguas y nuevas institucionalidades, las formas han variado de acuerdo a los contextos socio históricos, que han afectado a este tipo de familia, el visitar la poligamia nos permitirá visitar los espacios simbólicos que se cruzan y tensionan en su mantención, tales como las construcciones que se hacen de lo doméstico, el amor, la sexualidad, las estructuras de parentesco, las relaciones que se

establecen entre los “mismos” y los “otros”, lugares que han sido eclipsados por la invisibilidad de lo indígena en la cotidianeidad y por la persistencia de estereotipos de lo mapuche, que nos hace imposible comprender la posibilidad de la existencia de mujeres “otras”, que vivan de acuerdo a las costumbres de los araucanos de antaño y al mismo tiempo con las formas de vida “civilizadas”.

La poligamia aparece como la gran interrogante de las reivindicaciones mapuche en la actualidad, permanece cargada de un exotismo, aquello que fue fracturado por la derrota, y en mis ansias imaginadas quiero volver a alcanzar como hombre mapuche, aunque sea en un fraseo burlesco, tal como lo plantea Stuchlik en su investigación: *“Hoy día aunque no es considerada como algo contrario a las normas, raro o ilegal, se le concibe más bien como una costumbre arcaica y levemente jocosa.”* (Stuchlik. 1973:38). Esto no sucederá de la misma forma para las mujeres mapuche. Si bien este es un asunto de mujeres, porque las involucra directamente como participes mayoritarias, más de dos, en una relación amorosa que se ha construido en el imaginario romántico moderno como dual (un hombre y una mujer), las mujeres han sido extirpadas del discurso polígamo mapuche, constituyéndose en un elemento que imprime de excesiva masculinidad la figura de los valientes guerreros araucanos narrados en la historia oficial.

El lugar de la mujer mapuche a propósito de la poligamia

La historia de las mujeres mapuche, lejos de ser heroica, es casi inexistente, o en variadas ocasiones vinculada a una cierta decadencia de lo femenino, por eso no es raro que al consultarles respecto a la poligamia, la respuesta no sea la misma que la de los hombres de este pueblo, para ellas cualquier tiempo será mejor que el pasado, frente a una historia que las construye como objetos intercambiables, más despreciables aún que el hombre nativo que las posee, las mujeres siempre serán más indias (De la Cadena. 1992). La perspectiva que tienen los mapuche de

la poligamia en la actualidad, se relaciona directamente con las narrativas históricas que se han hecho de esta práctica, las mujeres han sido desvinculadas totalmente de este relato, ya que sus bases interpretativas emergen de la visión de quienes se atribuyen el manejo de la producción cultural, en donde ha predominado una visión etnocentrista y falocéntrica, incapaz de dar cuenta de la complejidad de las relaciones de género que esta práctica significa para el pueblo mapuche tanto en la historia como en el presente, y que impiden una reflexión paralela, que permitan dar cuenta de las prácticas mapuche que coexisten en un mundo paralelo.

La politización y despolitización, es decir lo que la sociedad mapuche desea o no mostrar, en el contexto mapuche no tan solo trae consigo efectos en relación con el otro que impone una forma monógama de comprender las relaciones afectivas en la conformación de las familias en la actualidad, sino también en la desvalorización de espacios de poder asociados principalmente a lo femenino, lo público y privado ingresan al interior de un mundo de significaciones en donde las fronteras no eran tan claras, el fogón como espacio central de socialización al interior de las ruka tradicionales es un ejemplo de cómo estos espacios se tejían de manera compleja. Realizar una lectura desde la posición de las mujeres respecto a la práctica de la poligamia, se constituye en una apuesta que pretende remecer las significaciones asociadas a ésta, que han permanecido encriptadas en el inconsciente colectivo mapuche, volviendo a poner en evidencia relaciones de género que quedaron ocultas junto a la invisibilización de la persistencia de la poligamia. Y que a propósito de la misma pretende que emerja un espacio que permita revisar críticamente la tradición y la forma en como mapuche no hemos pensado hasta el momento.

Problematización

A partir de lo anterior surge la pregunta que guía este proceso investigativo, que es: **¿Cómo se relaciona la politización y despolitización de las prácticas polígamas con la posición de las mujeres mapuche al interior de la sociedad mapuche, tanto en lo referido a las prácticas polígamas como a sus representaciones discursivas?**

Es decir cómo la mapuchidad le otorga importancia reivindicativa a ciertas prácticas o les quita poder, y como esas decisiones afectan la posición de la feminidad mapuche. Siendo los objetivos e hipótesis de esta investigación los siguientes:

Objetivos (general y específicos).

Objetivo General: Comprender la politización y despolitización de las prácticas polígamas en relación a la posición de las mujeres al interior de la sociedad mapuche, tanto en lo referido a las prácticas polígamas como a sus representaciones discursivas.

Objetivos Específicos:

1. Identificar las representaciones de la poligamia en los discursos mapuche y sobre los mapuche en: crónicas, prensa y discurso historiográfico.
2. Identificar y describir las múltiples perspectivas de la sociedad mapuche en torno a la poligamia.
3. Distinguir las limitaciones y potencialidades políticas de la enunciación y práctica de la poligamia mapuche en la actualidad.
4. Caracterizar las prácticas polígamas que prevalecen en familias mapuche en sus dimensiones de género, étnicas y socio-económicas.

5. Dar cuenta de la poligamia mapuche de acuerdo a lo narrado y lo vivido por mujeres mapuche.

Hipótesis

General:

La invisibilización de las prácticas polígamas corresponden a una posición de subordinación de la mujer mapuche determinada por las estructuras de género de la sociedad dominante (sociedad chilena) que impiden visibilizar una salida de esta condición de inferioridad tanto en su posición de mujeres como también pertenecientes a un pueblo históricamente oprimido.

Específicas:

1. Existe una despolitización de la práctica de la poligamia en el movimiento mapuche a partir de la segunda mitad del siglo XX.
2. La inscripción de las mujeres mapuche en una sociedad en donde la sexualidad se constituye en un tabú se transforma en un obstáculo para la visibilización de la poligamia como marca identitaria o reivindicación política.

Metodología

La investigación se enmarcó principalmente en un modelo cualitativo en un nivel amplio. Se escogió este enfoque debido a la complejidad de la sociedad mapuche actual, considerando sus múltiples variaciones afectadas por variables socio históricas que han reestructurado las formas de organización social y sus dinámicas internas, como lo es la estructura de la poligamia. Esta metodología fue pertinente debido a su flexibilidad y sensibilidad es así que: “...por este motivo la

investigación cualitativa se asocia comúnmente con los más desfavorecidos, con los marginados, con los oprimidos que diría Freire, en general con otras culturas” (Tójar. 2006:10), ya que toma en cuenta las particularidades de las personas estudiadas como al contexto.

“Los métodos cualitativos son los que enfatizan conocer la realidad desde una perspectiva de insider, de captar el significado particular que cada hecho atribuye su propio protagonista, y de contemplar estos elementos como piezas de un conjunto sistemático” (Ruiz. 2012:17). En este sentido, el enfoque metodológico cualitativo me permitió ahondar en los alcances que los mapuche hacen de la práctica de la poligamia en la actualidad, tomando en consideración el protagonismo de las mujeres en esta práctica, de este modo su relato y las formas en que son y han sido relatadas en relación a la poligamia permitieron una comprensión más holística del fenómeno, aportando con la apertura del espacio de lo íntimo en donde las relaciones de género en esta institución habitan. En este sentido:

“El efecto que tiene escribir o contar el testimonio puede ser dividido en dos, uno en el ámbito personal, una revalorización a partir de las capacidades, fortalezas, acciones realizadas a lo largo de la vida. Este efecto en las mujeres es muy importante ya que permite romper con estereotipos que la sociedad les asigna en el ámbito público, tales como la “debilidad”, “pasividad”, e “incapacidad”. El otro sería el impacto social del testimonio, pues entra a ser la posibilidad a través de la cual se reconoce y visibiliza la presencia de las mujeres como sujetos de respeto, a partir de constatar una situación social, cultural, económica y política que también es expresada a través del testimonio” (Mora. 2003:31-32).

La escasa producción teórica acerca de la poligamia mapuche en el presente hizo que este estudio fuese exploratorio – descriptivo, en la línea de lo que plantea Hernández (1998):

“Los estudios exploratorios son como realizar un viaje a un lugar que no conocemos, del cual no hemos visto ningún documental, ni leído ningún libro, sino simplemente alguien nos ha hecho un breve comentario sobre el lugar..., en otras palabras, desconocemos mucho del sitio. Lo primero que hacemos es explorar”. (59).

Lo anterior implica a su vez despojarse de ideas y conceptos preconcebidos en relación al tema, para adentrarnos en el fenómeno por medio de la flexibilidad en el diseño investigativo que nos otorga el modelo cualitativo, adaptando la investigación a la realidad social que se nos presenta como novedad, a su vez, lo descriptivo está presente en la necesidad de análisis de la manifestación contemporánea de la poligamia mapuche, permitiendo la identificación de los significados atribuidos a la poligamia y el lugar que esta ocupa en la enunciación de la cultura mapuche, poniendo a las mujeres mapuche al centro del debate.

El acceso a los casos de estudio se llevó a cabo por medio de un muestreo no probabilístico, *“donde el objetivo es la riqueza, profundidad y calidad de la información, no la cantidad ni la estandarización”* (Hernández. 1998:227). De acuerdo a observaciones previas del fenómeno central de este estudio, fue posible distinguir que son casos de difícil acceso en donde los contactos al interior del mundo organizado mapuche, sirvieron como porteros al momento de la identificación de los casos, por tanto el tipo de muestreo utilizado fue el denominado Bola de Nieve, indicado para estudios de poblaciones clandestinas, minoritarias o muy dispersas pero en contacto entre sí (Icart. 2006). Es así como me planteé empezar con los vínculos más cercanos, mi propia familia, mapuches

residentes en Santiago primeramente cercanos a la organización que participo, después estos mismos me iban referenciando otros posibles entrevistados, y de este modo fue incrementándose la muestra. Respecto a las personas que vivían en poligamia comencé principalmente por casos emblemáticos como es el caso de la familia del ya fallecido Longko Pascual Pichun.

En relación a la elección de los casos que contempla el estudio se tomó en cuenta dos aspectos importantes en que esta investigación quería centrarse, uno de ellos fue la construcción de relatos de vida que requería que quienes fuesen entrevistados tuvieran una participación directa en la continuidad de esta práctica, en primera instancia se había considerado solo tres casos, pero a medida en que la investigación fue tomando curso este número aumento a 5 casos o relatos de personas o familias mapuche en torno a la poligamia, el segundo de los aspectos a considerar fue dar cuenta de cómo los mapuche reflexionamos frente a esta costumbre, si esta aparece o no invisible o qué tan presente está aún en las reflexiones que hacemos sobre nosotros mismos. Aquí pude conversar acerca de la poligamia con 19 mapuche, tanto hombres y mujeres, en donde la diversidad de perspectivas y posiciones discursivas se tornaron en el foco para la elección de los conversantes o *nütrankafe*⁶ como les quise llamar y me pareció más pertinente tanto a la hora de concordar los encuentros como al analizar las conversaciones sostenidas.

El tema de la poligamia ya era difícil de abordar porque forma parte de una especie de intimidad mapuche, por tanto citar a entrevista respecto a este tema se tornó bastante dificultoso, por eso mismo las reuniones se realizaron como conversaciones profundas en torno a la poligamia, pese a que existía un cuestionario guía, lo central estaba en la experiencia personal de los sujetos tipo y

⁶ Persona que lleva a cabo una conversación profunda acerca de un tema específico.

en como la presente investigadora era conocedora de parte de esa experiencia vital, lo que no me hacía ajena y lejana a profundizar en esos asuntos.

Técnicas de producción de datos

Para la producción de los datos se consideraron técnicas distintas para cada una de las tres partes en que se dividió esta investigación.

Para el primer apartado una de las técnicas principales fue la revisión documental, lo que consideró indagar respecto de la poligamia mapuche en distintos documentos con el objeto de hacer un recorrido histórico que permitiese estar al tanto de como se ha construido la poligamia en el tiempo. Tomando como criterio de categorización se tomaron tres tipos de textos: 1. Textos producidos por cronistas, 2. Textos producidos por los mapuche u organizaciones mapuche, y 3. Textos que tratan sobre el tema utilizando como base los antes citados. Por último, se consideró algunos artículos periodísticos o notas de prensa que aportaran a la comprensión que se tiene de la poligamia en el presente.

La revisión documental no consistió en la exposición de fuentes, sino más bien en la construcción ensayística en base a las mismas, es decir: *“un trabajo escrito argumentativo de investigación que se caracteriza por el desarrollo de una tesis propia y un intento de reconstrucción histórica. Aquí cobra relevancia el estudio y práctica de las técnicas argumentativas, combinadas con el rigor documental”* (Hernández de la Fuente. 2012:78).

Para el segundo apartado se consideró como técnica principal la construcción de historias de vida, ya que en esta parte se intenta dar cuenta de la poligamia a partir de sus protagonistas y de cómo esta práctica ha marcado la experiencia de vida de los nütrankafe: *“momento bisagra”, “carrefour” o “punto de inflexión”*.

Estos términos se refieren a un momento vital identificado por el sujeto y/o el investigador como una encrucijada a partir de la cual el itinerario biográfico de la persona tomó un rumbo distinto o inicio una nueva etapa.” (Kornblit. 2007:23). Si bien se adentró en un fenómeno que no implica la trayectoria completa de vida de los sujetos que consideró la investigación, pudiendo inscribir la técnica como construcción de relatos de vida (Scribano. 2007), se consideró historia de vida, en la medida en que el registro biográfico obtenido por motivación de la investigadora entiende a la poligamia como un hecho significativo que implica un cambio en la trayectoria vital de los entrevistados, y del mismo modo se utilizaron entrevistas con otros miembros del grupo familiar, documentos de prensa y personales, material anexo o soporte externo a la subjetividad narrada, que es característico en la construcción de historias de vida:

“En rigor, no sólo es el relato autobiográfico del sujeto entrevistado, que supone una técnica de entrevista, grabación y transcripción de la evidencia oral, sino que se trata de una investigación en la que también, se emplean diversos tipos de fuentes orales y documentales...” (Rojas. 2008: 184).

De acuerdo con Sonia Obregón: *“la historia de vida (life history/récit de vie) comprende una posible historia. Tal como la relata la persona que la ha vivido y que se le puede anexar cualquier otro tipo de información o documentación adicional que permita reconstruir el relato hasta llegar a darle el sentido de una posible historia de vida.”* (Obregón. 2003:153).

La construcción de historias de vida me pareció bastante pertinente y a mi parecer es uno de los aportes más relevantes que esta investigación hace en la visualización y comprensión de la poligamia y sus actores principales, permite dar cuenta de las posiciones de los mismos y de la complejidad, desde un punto de vista epistemológico, con que se deben abordar estas temáticas.

En relación al tercer apartado, lo central fueron las entrevistas en profundidad, en donde se utilizaron preguntas guías que sirvieron como incentivo al desarrollo de las conversaciones. Siguiendo las indicaciones de Ruiz (2012): *“El entrevistador nunca acude a una entrevista sin haber diseñado previamente todo un protocolo de conversación en la que estén registrados horarios, emplazamiento, guion de temas, hipótesis posibles de trabajo, estructura de la conversación, ritmo y duración de la misma”*. (180). Las entrevistas tuvieron como tiempo de duración promedio, alrededor de una hora y media, en donde la saturación teórica se estableció básicamente cuando los entrevistados empezaron a dar respuestas cerradas.

Para todas las entrevistas y conversaciones, el consentimiento informado se realizó de forma oral quedando en el registro de la grabadora. Aunque algunos entrevistados accedieron a que sus nombres aparecieran de manera visible en esta investigación, se decidió guardar su anonimato puesto que las conversaciones no tan solo involucraban a los interlocutores sino a terceras personas. Solo tres casos se abordan de manera manifiesta que es el de la familia Pichun Collonao, el de Héctor Llaitul, como también, la autobiografía de Millaray Garido Paillalef, todos ellos se asumen como personas públicas y su vinculación con la poligamia es al mismo tiempo públicamente conocida.

En este tercer apartado también es relevante la auto etnografía, y cómo yo como integrante de la mapuchada voy vinculando mis procesos personales, con la producción teórica de esta investigación. Este ejercicio de doble reflexividad permite que oscile dialécticamente entre la *“identificación y el desplazamiento, entre fases de compromiso pleno y fases de reflexión analítica”* (Dietz. 2011:15), que enriquecen el análisis y hacen que concuerde con la propuesta teórica que se

centra en el fortalecimiento de una forma propia de pensamiento, lejana a la objetividad científica.

“El investigador tiene el privilegio y la responsabilidad de ser sujeto y objeto. Ello permite la propia interacción con el objeto de estudio e implica la posibilidad de formular (se) preguntas y conocer pareceres. El investigador no es invocado, convocado o participado de un fenómeno determinado por sus “cualidades personales” sino por ser parte de una comunidad, de un colectivo o de un evento a observar. El investigadores un participante activo capaz de narrar la escena en la que trabaja, conoce y posee un distinguido acceso al campo de observación que comparte con otros sujetos” (Scribano y De Sena. 2009:6). Aquí se puso en escena los años de participación en el mundo organizacional mapuche como dirigente, mujer, investigadora mapuche “intelectual mapuche”, y sobre todo lo que me ha llevado a transitar por distintos entramados de la realidad mapuche que es pertenecer y ser fundadora de Wechekeche ñi Trawün⁷. Con todo esto se construye la propuesta política y teórica que aquí están contenidas siendo la experiencia vital de la investigadora un elemento central.

Plan de Lectura

La tesis se divide en tres partes. Cada una pretende dar respuesta a los objetivos específicos planteados como ejes centrales de la investigación. La primera parte se denomina: **“A lo Kuifi, Discursos Mapuche y sobre los mapuche en torno a la Poligamia”**. Logrando identificar las representaciones de la poligamia en los discursos mapuche y sobre los mapuche en crónicas, artículos de prensa y discurso historiográfico. Esta sección aporta al lector antecedentes que lo interioricen primeramente respecto a cómo se ha entendido la poligamia desde la

⁷ Grupo de música mapuche fusión, él cual funde y sigó participando. Funciona desde el año 2004, y hasta el momento es un referente comunicacional mapuche a través del arte.

visión de la otredad, de manera subsiguiente del modo en que ha sido vista por los propios integrantes de la sociedad mapuche y por último dando cuenta de la perspectiva actual que la sociedad contemporánea en su conjunto posee sobre esta práctica ancestral. Todos los capítulos aquí contenidos permitieron visitar los lugares y posiciones en que en esos relatos se encuentran las mujeres mapuche, lo que establece las bases para la posterior propuesta crítica, entregando el contexto en que surge el imaginario de lo que se entiende por poligamia mapuche y aún más allá de cuáles son los orígenes y las variables que afectan lo que entendemos por tradición desde la mapuchidad.

La segunda parte entra directamente en la construcción de las historias de vida de poligamia y la titulé: **“Lo narrado y lo vivido “Historias Mapuche de Poligamia””**. Caracteriza a partir de la voz de los protagonistas de historias que giran en torno a la mantención de la poligamia la manera en que esta práctica es vivida desde la cotidianidad. Dando cuenta de las tensiones que involucra la mantención de la tradición y como los miembros o actores de este tipo de relaciones despliegan estrategias de negociación, maneras de convivencia internas como, a su vez, dilucidan formas en que hacen convivir la mapuchidad al interior de la sociedad dominante.

En la escritura de esta segunda parte se da un giro epistemológico relevante a la hora de comprender este tipo de relaciones, aplicando una forma de análisis no deconstructivo, incorporado en la propia construcción de los relatos. La apuesta de esta investigación es precisamente volverse sobre la tradición científica clásica que divide para entender reemplazándola con una perspectiva que se vincule más con la complejidad abordada, por tanto que entienda el fenómeno polígamo de manera completo y no fraccionado. Dando pie a la elaboración de una manera propia de reflexión.

A partir de la narrativa se cuentan cinco historias de poligamia, en distintos contextos y situaciones, siendo una de ellas escrita de puño y letra por una de sus protagonistas, es decir: una autobiografía. Las historias poseen los siguientes títulos y se encuentran en el siguiente orden:

- Una Pluma en el Viento: El Longko Pascual Pichun.
- Un Cacique Urbano: La poligamia y su persistencia en una comuna periférica de Santiago.
- Lo que pudo ser: Relato de una Poligamia frustrada.
- Una Pelea Constante: Pareja mapuche discute sobre la poligamia en un auto.
- La Flor Amarillita y sus dos brotes: Autobiografía Millaray Garrido Paillalef.

Todos los relatos enriquecen profundamente nuestro entendimiento sobre la tradición polígama en el presente mapuche, tanto en sus dimensiones de género, étnicas y socio-económicas. A su vez se quiso aportar con diversos estilos escriturales por lo cual cada historia posee un acento y formato propios, introduciendo al lector no tan solo a la densidad teórica de lo que es la poligamia en la práctica sino seduciéndolo con una forma novedosa de acercamiento a esta forma de familia y a sus protagonistas, los polígamos mapuche contemporáneos.

La tercera y última parte se tituló: ***“Limitaciones y potencialidades políticas. Dimensiones de la Poligamia Mapuche en el presente”***. Aquí se identifica y se describen las múltiples perspectivas de la sociedad mapuche en torno a la poligamia, todo de acuerdo a las conversaciones entabladas con distintos miembros de la mapuchidad, dentro de los cuales se encuentran desde autoridades tradicionales, hasta personas que no poseen participación alguna al interior del movimiento mapuche y sus organizaciones.

Las conversaciones son abordadas como un viaje en búsqueda de la poligamia tanto en la experiencia de los sujetos con los cuales se conversó como también de la experiencia de quien les habla al interior de esa mapuchidad que busca verse a sí misma.

La mapuchidad dialoga respecto a la poligamia, con quien escribe, y con la teoría. Uno de los autores centrales que permiten el planteamiento político contenido en esta última parte es Walter Benjamín, en especial la reflexión que hace en su Tesis sobre la filosofía de la historia (1940), Tesis de filosofía de la historia o Sobre el concepto de historia como también en su ensayo acerca de La Obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica (2003).

Benjamín nos permite ver las potencialidades políticas de la memoria, y la importancia de generar una ruptura en la lectura lineal del tiempo, que ve en el progreso la única posibilidad de salvación o redención, en el caso mapuche esto se transforma en un aspecto de vital importancia, en cuanto nuestra existencia en el presente está vinculada estrechamente a la lectura del pasado.

La lectura que se ha hecho respecto al pasado, en el caso de la poligamia, y de tantas otras prácticas de la mapuchidad, se pone en duda a partir de los conceptos Benjaminianos. Ya que estarían justamente bajo las lógicas del progreso, siendo funcionales a la mantención de la estructura de poder dominante, impidiendo de este modo transformaciones revolucionarias en este orden, manteniendo al pueblo mapuche dominado no tan solo por las circunstancias actuales de opresión política, sino también atrapado en un discurso histórico ajeno.

“Peinar la historia a contrapelo”, y la idea de ***“recordar”*** y de ***“él que recuerda”***, en las obras de Benjamín, son actos con potencialidades políticas. Al

referirnos a la politización de la poligamia nos vemos obligados a revisitarla, pero no tan solo desde la perspectiva en que se nos ha presentado desde la historia tradicional, de este modo esta tesis involucra varias formas de abordar la poligamia que pretenden romper con la distinción entre eventos importantes y acontecimientos insignificantes, a mi parecer, distinción que ha hecho que las mujeres mapuche, protagonistas relevantes de esta práctica se transformen en meros objetos de intercambio, despojándonos (a nosotras) de nuestro potencial transformador. La alternativa Benjaminiana por el contrario impulsa a recordar los espacios inexplorados, que han sido abandonados por la historia triunfal, mapuchísticamente hablando, de la historia de la guerra y su vinculación con los pactos patriarcales, que resaltan únicamente la figura masculina: La historia “weichafe”.

Una de las características de Benjamin fue ser un gran narrador y contador de historias, lo cual va de la mano con la propuesta de relectura de la poligamia y como las historias de vida polígamas juegan un rol central de esta investigación, como también se presentan como una propuesta metodológica que se opone a la imposición científica de un análisis deconstructivo. Y permite al mismo trasladarse a otra temporalidad narrativa que va más al ritmo de una interpretación propia de la mapuchidad, haciendo posible una relación diferente entre el pasado y el presente, es decir un **“tiempo pleno”**, del cual se desligan las propuestas hechas por medio del viaje auto etnográfico y las demás conversaciones o *nütram*.

A partir de las entrevistas o conversaciones sobre poligamia emergen 3 ejes reflexivos centrales, que se desprenden de las conversaciones en viaje: Una de ellas es el tema de la identidad y las prácticas de la mapuchidad, la cual versa en el sinceramiento de la existencia de un pensamiento que transita entre realidades paralelas que permite que nos alejemos de la realidad impuesta para poder pensarnos a nosotros mismos, otorgando a esa forma de pensamiento un poder

de cambio y por lo tanto una potencialidad política situada en la distancia entre la mapuchidad y la racionalidad y lógicas dominantes, que he llamado Delirio.

El segundo segmento en esta parte busca elucidar la estrecha relación entre la masculinidad mapuche y la identidad de este pueblo. Para estudiar este vínculo se reconoce la existencia de pactos patriarcales masculinos dentro de los cuales, se sacrifica la posición femenina de la mapuchidad en pos de la existencia mapuche en el presente. Lo anterior genera problemáticas de apropiación de tradiciones puesto que las mujeres no se encuentran contenidas en la exposición de la mapuchidad frente al otro, la tradición se transforma en mera repetición de un discurso prestado en donde nos vemos imposibilitados de ejercer acciones transformadoras, incluso para quienes son parte de estos pactos de masculinidad.

El tercer y último punto se encuentra en la voz de esa feminidad mapuche. ¿Qué es lo que las mujeres piensan de la poligamia?, Desde qué perspectivas esa poligamia es vista por sus propias protagonistas como una potencialidad política o un retroceso al interior de las reivindicaciones políticas mapuche más ampliamente reconocidas. Pu domo ñi Duam (Un asunto de mujeres) devuelve, al menos en términos teóricos, la posibilidad a las mujeres mapuche de hacerse cargo de un tema que las involucra como personajes (sujetos) centrales, pero que históricamente las había silenciado como cuerpos relevantes en esta tradición, volcando la discusión a otros temas que atañen a las mujeres mapuche.

En esta última parte se vuelve a insistir en potenciar el fortalecimiento de un pensamiento que emerja de la mapuchidad, pensamiento que se aloje al interior de la contradicción en que nos constituimos como sujetos al interior de la sociedad dominante, contrariando a la ciencia como única lectura posible. Esto otorgará potencialidad política a espacios, temáticas y actores de la mapuchidad, que

hasta el momento no habían sido considerados, puesto que desde donde el mapuche estaba pensando lo político, el discurso del otro, no eran relevantes.

Este esquema de subdivisión en tres grandes títulos, tiene la ventaja de explorar desde diferentes aristas la poligamia. De dirigir esta lectura no tan solo a los ojos especializados de la academia, sino también a quienes vivencian día a día la tradición y creen que es importante volver a mirar hacia tras para apropiarnos del ahora.

II. Primera Parte: A lo Kuifi, Discursos Mapuche y sobre los mapuche en torno a la Poligamia.

En Chile los Mapuche suman 604.349 personas lo cual corresponde al 87,3% de la población indígena total (Gobierno de Chile. 2005:11), que equivale a las 692.192 personas que en el CENSO de 2002 declararon pertenecer a alguno de los ocho pueblos que integraban la consulta censal⁸. La mayor cantidad de población mapuche se ubica en la región metropolitana, novena y décima región alcanzando 81%, el 19% restante se distribuye diversificada mente en las demás regiones del país. Lo anterior hace referencia a estadísticas oficiales que han sido ampliamente criticadas por las organizaciones sociales (Organizaciones Indígenas Urbanas. 2007) y algunos intelectuales indígenas (Valdés. consultado en 2013) que trabajan el tema de la presencia indígena en las cifras, debido a que en comparación al CENSO de 1992 la presencia indígena disminuye sustancialmente⁹ evidenciando un error en el instrumento censal.

La pregunta por el autoreconocimiento, pone en el tapete la discusión respecto a la existencia o no de diferencias entre la población mapuche y la población chilena en general, es decir de la conformación de la identidad mapuche como elemento distintivo en el presente, mientras el Estado chileno por medio de instituciones como la educación formal¹⁰ y los procesos que involucran la propia construcción de una cierta identidad nacional ha tratado de integrar lo mapuche al imaginario de la “chilenidad”, la visibilización de “lo mapuche” estaría ampliamente marcada por las reivindicaciones políticas identitarias que han hecho las organizaciones indígenas; en la década de los 90 los indígenas aparecieron reinventándose irrumpiendo *“con sus antiguas identidades cuando pareciera que se aproxima la*

⁸Mapuche, Aymara, Atacameño, Quechua, Rapa Nui, Kolla, Kaweskar y Yagán.

⁹ La PIT de acuerdo al CENSO de 1992 equivalía 998.385 personas.

¹⁰ Ley N°3.654. *Ley de instrucción primaria obligatoria*. Chile. Diario Oficial N°12,755. 26 de Agosto de 1920.

modernidad al continente” (Bengoa. 2000:19), tal como lo señala Bengoa, la identidad indígena oculta en la mismisidad nacional, irrumpe por medio de la “*cuestión indígena*” a nivel Latinoamericano, es ahí donde se empieza a desenraizar “lo indio” de la historia, trayéndose al presente su existencia y construyéndose como un problema a investigar en el presente. La irrupción de las organizaciones mapuche en la sociedad chilena a fines del siglo pasado ha permitido crear espacios sociales de convivencia intercultural que hacen posible interrogar las mezclas culturales, la cultura mapuche misma se pone en cuestión en la medida en que se hace notoria la comparación entre las antiguas prácticas culturales y las prácticas culturales mapuche en el presente, un ejemplo de esto es la celebración de nguillatun en espacios urbanos, en donde dicha ceremonia asociada a la ruralidad viene a quebrantar el imaginario social que sitúa a los mapuche al sur del río Bío Bío y no en la periferia Santiaguina, como a su vez viene a interrogar la propia ceremonia mapuche en la medida en que se realiza por medio de una serie de adaptaciones tales como: la transitoriedad del espacio de realización, la confluencia de múltiples identidades territoriales en su organización, que reestructuran las formalidades del nguillatun, el tiempo de duración, la tecnología y los medios de transporte, entre otras. Esto obedece a los procesos de reformulación de la cultura en el contexto actual, tomando en cuenta los elementos globales y las situaciones que llevaron a la integración forzada de los mapuche a la sociedad dominante.

Alejandro Saavedra se preguntará por la existencia o no de una cultura mapuche, a lo que él mismo responde con un reiterado no, los mapuche para Saavedra existen por que poseen un origen mapuche, pero su existencia cultural sería un mera creación de algunos investigadores que siguen buscando la magia en este pueblo “*La inmensa mayoría de la población mapuche actual habita en los mismos lugares que los chilenos pobres. Sus hogares, su vestuario, la alimentación y toda su vida cotidiana no tienen diferencias con las de sus vecinos.*” (Saavedra.

2002:207). A pesar de esto, aún hay prácticas culturales que permanecen y aunque este autor considera que son recreaciones solamente “parecidas” a las de antaño están presentes por voluntad de quienes las llevan a cabo, y esto sin duda es un elemento distintivo que los saca de la cotidianeidad de un ciudadano chileno común, y por esta razón se hacen relevantes estos sujetos y sus prácticas para la investigación social en la actualidad.

La invisibilización de los espacios culturales mapuche al interior de la sociedad chilena contemporánea, hacen incomprendible la pesquisa de los mismos, incluso para el ojo experto, ya que mientras se pretenda ir en búsqueda de “lo mapuche” de acuerdo a matrices historiográficas, relatos míticos o deber ser de esta sociedad, no podrán comprenderse las variaciones complejas que han tomado sus instituciones como estrategia de supervivencia.

En relación a la pregunta *¿Qué es ser mapuche hoy en día?*, Salvador Millaleo dirá que: *“Las culturas no constituyen órdenes delimitados, sino nebulosas en constante movimiento. Cambian y se diferencian internamente. Ninguna cultura bebe de una sola fuente, y tampoco esto ocurre con los mapuche”* (Millaleo. S. 2004:46). Las culturas son dinámicas y están permanentemente afectadas por préstamos culturales, sobre todo en la sociedad actual, donde las comunicaciones sociales por medio de los avances tecnológicos se encuentran incluso en los lugares que concretamente están más alejados de las grandes metrópolis.

En este sentido, Bengoa afirmará: *“la realidad Indígena actual, al terminar el siglo, no es la de las comunidades aisladas que estudió la antropología tradicional hace décadas (“sociedades folk”) sino una combinación cada vez más compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos y comunicaciones internacionales y en una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad”* (Bengoa. 2000:19-20).

En las últimas décadas los procesos de asociativismo indígena han tomado como bandera de lucha la reivindicación de su persistencia cultural, reinventándose como sujetos modernos pero que no dejan de mirar el pasado para la construcción de su identidad; *“Es por ello que se trata de un discurso de identidad étnica arraigado profundamente en la tradición, pero con capacidad de salir de ella y dialogar con la modernidad* (Bengoa. 2000:128-129). Uno de los primeros ejemplos de la vinculación de las demandas organizacionales mapuche y la reivindicación de las costumbres tradicionales fue la Federación Araucana de 1922, cuyo Presidente Manuel Aburto Panguilef en sus bitácoras y escritos cotidianos refleja la importancia y permanencia de las prácticas culturales, propias de la espiritualidad o religiosidad mapuche, la cual aparece narrada en sueños, visiones y ceremonias compartidas en aquellos tiempos, es así como este dirigente mapuche transita entre las voces sagradas y los viajes a Santiago, los machitún y las reuniones con el presidente Alessandri y otras autoridades chilenas.

La poligamia como objeto de estudio ha sido un área muy poco abordada en términos analíticos por las ciencias sociales y las diferentes disciplinas que han construido el relato mapuche hasta la actualidad. Si bien este vacío posibilita mayor “libertad” al desarrollar una investigación de este tipo, es necesario aclarar que la mayoría de los escritos que tratan el tema, lo han hecho desde una óptica etnográfica y descriptiva, sin centrarse en los fenómenos internos que suceden y se construyen a partir de esta misma práctica.

Tomando en cuenta el estado actual de las investigaciones es posible definir y sistematizar tres grandes ejes que articulan y han desarrollado el tema de la poligamia (Narrativa Cronista, Discursos Contemporáneos y Género),

entrecruzándose con otro tipo de variables relevantes para este estudio y que a continuación precisaré con detalle.

1. Narrativa Cronista

Las crónicas de españoles y chilenos que tuvieron contacto con el mundo indígena en una primera etapa y específicamente el mundo mapuche, si bien poseen un alto valor de registro constituyéndose en un aporte de referencia sobre las prácticas, costumbres, relaciones sociales y tradiciones del pueblo mapuche, dejan entrever en gran medida el choque y desencuentro cultural que primó en las relaciones con “el otro”; además de involucrar una moral diferente, aplica en muchos casos juicios de valor sobre la realidad observada. Tal es el caso de la apreciación de Pineda y Bascuñán expresada en el cautiverio feliz acerca de la familia de uno de los caciques de la época... (Tereupillán):

"Por todos eran siete u ocho, de diferentes madres, porque el cacique había tenido muchas mujeres, si bien entonces no se hallaba más que con cuatro, dos de ellas ya viejas y las otras mocetonas. De estas últimas eran los dos muchachos medianos de diez a doce años, como dije, eran estos los que me acompañaban de ordinario." (Pineda y Bascuñán. 2012:122).

Una visión que mantiene esta línea corresponde a la de Guevara en su reflexión sobre la vida cotidiana mapuche al interior de la ruka, y su forma particular de entender situaciones como la sexualidad de acuerdo a la costumbre mapuche:

"La estructura psíquica i el medio ambiente del bárbaro, no se acondicionan al desenvolvimiento del pudor. En efecto, los espectáculos impúdicos, que despiertan imagenes eróticas, eran corrientes en sus bailes y sus fiestas. Casi no

había vida íntima: las uniones sexuales se verificaban en el hogar sin el recato de la cultura, a la vista i al oído a veces de los demás." (Guevara. 1908:41).

En este sentido, para el sujeto "Civilizador" o "forastero", quien está describiendo y descubriendo un nuevo escenario, se sitúa desde una vereda ajena al contexto, diferenciándose de esta realidad de manera natural, inconsciente y automática, debido a que lleva consigo pautas y códigos culturales distintos internalizados y arraigados en su propia mentalidad, códigos y valores que emergen desde la religiosidad del propio observador sobreponiéndose al hecho concreto observado (Geertz. 1973).

Por lo tanto, es posible caracterizar la narrativa cronista, como un discurso establecido desde una posición de poder, que disminuye y objetiva al otro diferente, el cual representa "lo desconocido" y peligroso para el mundo occidental y como tal, se le asigna una condición de inferioridad racial que se refleja en este tipo de escritos.

Sobre la condición de las mujeres Mapuche que no estuvo ajena a esta lógica o forma de construir realidades, también se plasmó de manera inconsciente el imaginario occidental, tal es el caso de la narrativa acerca de las prácticas de poligamia observadas en las relaciones mapuche de tipo conyugal y familiar:

"la madre que había llegado al hogar por compra, que vejetaba en el, abrumada por el trabajo i los golpes, envilecida, sin derechos de posesión, no inspiraba ningún sentimiento de consideración ni podía tener la menor influencia en la decisión de los hombres." (Guevara. 1908:34).

Como se evidencia en la cita anterior, claramente Guevara vislumbra elementos de la época respecto a las relaciones y los tratos establecidos con las mujeres,

propios del mundo occidental tratando de asimilarlos a la realidad mapuche, es decir, que en su intento de analizar la realidad en observación, establece el rol de la mujer en un segundo plano, posicionándola como un objeto de intercambio, tal cual se ha construido históricamente, es decir, subyugada al hombre.

En gran parte de las crónicas de la época, es posible observar que existe un fenómeno de hiper- masculinización de los relatos, es decir, que estas fueron escritas por hombres, describiendo y enaltecendo caudillos y figuras masculinas, para ser leídos finalmente por hombres, por lo tanto, esta situación, se constituye como un rasgo transversal a la mayoría de registros existentes, lo cual es posible visualizarlo en el siguiente fragmento, que independientemente de su estructura poética épica, hace distinguir los elementos anteriormente mencionados:

“Ufano andaba el bárbaro contento de haberse más que todos señalado, quando Caupolicán á aquel asiento sin gente á la ligera había llegado: tenía un ojo sin luz de nacimiento, como un fino granate colorado; pero lo que en la vista le faltaba, en la fuerza y esfuerzo le sobraba.

Era este noble mozo de alto hecho, varón de autoridad, grave y severo, amigo de guardar todo derecho, áspero, riguroso y justiciero: de cuerpo grande y relevado pecho: hábil, diestro, fortísimo y ligero, sabio, astuto, sagaz, determinado, y en cosas de repente reportado.” (Ercilla y Zúñiga. 1803: 31-32).

El relato de Pascual Coña contrastaría con los rasgos anteriormente mencionados acerca de la construcción y conceptualización de la poligamia, debido a formar parte de la otredad. El testimonio autobiográfico de este Longko, hace referencia a aspectos y situaciones muy cotidianas a comienzos del siglo XX, que grafican de manera muy cercana el entendimiento de prácticas mapuche referidas a las

experiencias de los Longko, ülmen o caciques como comúnmente suelen llamarles en torno a la vida polígama:

"Si una mujer ya tiene hijos de soltera y se une después maritalmente con un hombre, éste llama hijastros e hijastras a los niños de su mujer engendrados por otro, siendo él su padrastro. Entonces los entenados del hombre se miran por hermanos separados con los entenados de la mujer.

El mismo trato de hermanos y hermanas separadas se dan mutuamente los hijos de la segunda mujer con los de la primera esposa de un hombre bígamo; pero regularmente se portan como hijos uterinos; suelen decir también que son hijos de una misma casa. Si la recién casada ya está en cinta, embarazada por otro hombre, entonces el marido casi siempre se decide a adoptar al hijo por nacer." (Coña. 1984:219).

De esta manera al igual que los diarios de vida y cartas recopiladas de Manuel Aburto Panguilef; el testimonio de Pascual Coña, difiere bastante de la percepción de Guevara, sobre la condición de la mujer y su valorización dentro del mundo social mapuche, es decir, se puede plantear que ambos autores y cronistas mapuche se encuentran en completa sintonía, debido a la raíz que estructura su pensamiento, basado en experiencias reales intraculturales más que en teorías elaboradas desde fuera del contexto de estudio. Aunque es importante señalar que ambas posiciones tanto la de Panguilef como la de Coña refieren a posiciones mapuche discursivas distintas que historizan dichas perspectivas.

2. Discursos Contemporáneos

Podemos mencionar que gran parte de los aportes contemporáneos que se han centrado o bien han dado luces sobre la poligamia, pretenden construir una visión y discusión desde el género, pero que pocos han logrado profundizar sobre el tema, debido a que dichos estudios se basan en los mismos relatos y experiencias de los cronistas, por ende al constituirse como fuentes de “segunda mano”, si bien introducen elementos nuevos, siguen siendo interpretaciones de otra interpretación hiper- masculinizada, por lo cual podemos clasificarlas como revisionismo histórico.

Tal es el caso de Blocara quien situándose en el período colonial y reflexionando sobre la cantidad promedio de mujeres por individuo, presenta un repaso y análisis del planteamiento de algunos cronistas al respecto:

“¿Qué ocurre con el número de mujeres por individuo? Rosales escribe que los indígenas tienen por lo común entre cuatro y seis mujeres y que los caciques más importantes y ricos pueden tener hasta diez o veinte. Mariño de Lovera afirma que existe un cacique muy rico casado con dieciocho mujeres. Encontramos en las descripciones de Nuñez cifras más razonables, por lo menos en lo que se refiere a la cantidad de fogones mencionados en la ruca, Y en las de Hernando de Aguilera, uno de los primeros misioneros de la Orden de Jesús en la Araucanía, se observa que los indígenas tienen entre tres y cuatro mujeres” (Boccaro. 2007:66).

Siguiendo esta línea, otros autores como Montecino y Foerster llevan un paso más allá el análisis vinculando la poligamia (propia de las relaciones familiares tradicionales mapuche) al aspecto político moderno propio de comienzos del siglo XX, tomando como referencia a los principales caudillos de las organizaciones

mapuche que reivindicaron mediante diferentes propuestas y estrategias sus derechos ancestrales consuetudinarios.

En concordancia con las ideas desarrolladas anteriormente y con un afán quizás de explicar procesos y fenómenos paralelos, José Bengoa, extiende su análisis entrecruzando la variable religiosa respecto al bajo impacto que tuvo el catolicismo en el mundo mapuche como producto de la mantención de la poligamia, es decir, aquella antigua práctica siempre fue defendida y valorada por la sociedad mapuche debido a la gran implicancia que esta tenía sobre otros temas en el mundo indígena como por ejemplo las alianzas políticas o los sistemas de reciprocidad que se gestaban a partir de ella.

Ahora bien, dentro de la construcción contemporánea del discurso existente sobre lo mapuche, a diferencia de los primeros exponentes que han realizado investigaciones en torno al tema de la poligamia, también existen voces y planteamientos que surgen desde el mismo pueblo, realizando una mirada desde la cultura, hacia la cultura y hacia el mundo “no mapuche”, estableciendo reflexiones que interpelan de manera crítica las estructuras institucionales occidentales como lo es la naturalización de la composición de una familia. Tal es el caso de José Mariman y Pedro Cayuqueo, quienes levantan procesos de reflexibilidad indígena en torno a situaciones y fenómenos que se desarrollan en el mundo de hoy, desde su experiencia y expertise mapuche. En ese sentido también podríamos hablar de una continuidad teórica tomando en cuenta a los cronistas mapuche que sostuvieron sus planteamientos a favor de la poligamia, es decir, esta continuidad se apega bastante al lineamiento cultural que se reivindica.

“Termino el desarrollo del punto diciendo que la poligamia no me parece una institución social para escandalizarse. El concepto de familia es diferente para cada sociedad, y ello no involucra “superioridad” o “inferioridad” de una idea de

familia sobre otras. La familia mapuche polígama era una familia estable, porque la poligamia era la norma (legalidad) en el mundo mapuche, y la practicaban quienes podían mantener una familia numerosa. Por ello, los mapuche no tenían necesidad de actuar como el “padre Gatica, que predica pero no práctica” (Mariman. 2000. Consultado en 2013).

Por otro lado es interesante en términos conceptuales el escenario que configura Stuchlik en la manera en como articula su análisis y como va instalando el tema de la poligamia situándola o pensándola en el contexto actual, es decir, asumiendo empíricamente que este tipo de relaciones aún se mantiene viva casi de manera oculta, en donde a veces y para algunos aun parece impensable tanto así como para otros individuos es uno de los puntos a recuperar en términos culturales:

“el hombre que tiene dos o más esposas puede ser objeto de comentarios burlones como: “ese es un cacique”, o “quiere hacer de cacique” estos comentarios se hacen casi sin excepción en ausencia del aludido. Solo los hombres viejos, caciques o posibles herederos de esa posición, escapan de tales comentarios” (Stuchlik. 1973:38).

Finalmente dentro del discurso contemporáneo, reaparece la investigación de Boccara (2007) que se aproxima al tema de investigación con mayor profundidad y detención. Su análisis articula elementos propiamente culturales, generando planteamientos que llegan a vincular recursos que fueron relevantes y cotidianos en la economía del período colonial como lo fue la chicha, con la figura femenina y con la poligamia, sin dejar de preocuparse de la figura del ülmen, o del cacique evidentemente (mantención de la hiper- masculinización en el discurso), pero tratando de realizar el análisis de género al respecto.

"un hombre con solo una o sin mujer es considerado como un ser vulnerable, en la medida en que significa que tendrá un número muy pequeño de aliados y dispondría de muy pocas cantidades de chicha. El hecho de ser soltero o monógamo tiende además a significar que se es un guerrero mediocre (porque la guerra servía también para capturar mujeres) (...) Finalmente, aquel que tiene solo una o no tiene mujeres se encuentra en la imposibilidad de dar, ya que no posee reservas necesarias ni despensas fastuosas, condición sine qua non para el acrecentamiento del prestigio y signos de nobleza" (Boccaro, 2007:63-64).

3. Perspectiva de Género

En relación al rol de las mujeres mapuche al interior de esta sociedad, existen investigaciones históricas donde se ha tratado de relevar su participación invisibilizada por la mirada del "otro", más bien son relecturas de los cronistas, que intentan ubicar a la mujer en la historia de este pueblo, en este sentido podemos nombrar la tesis de pregrado de Francis Goicovich: *"Rol y Estatus del ámbito femenino en la cultura mapuche de los siglos XVI y XVII"*, el cual pretende ir más allá respecto a otras investigaciones con enfoque de género de tipo históricas que se han hecho de la sociedad mapuche tratando de demostrar que: *"lo femenino estaba ligado a instancias vitales dentro de la dinámica cultural de esta etnia, poniendo especial énfasis en el aspecto religioso"* (Goicovich. 1998). En este texto Goicovich hace un aporte interesante a la hora de resituar a las mujeres mapuche como agentes durante el período de la colonia, en esta investigación hace referencia al matrimonio mapuche en donde incluye la poligamia, profundizando en este tema en el capítulo respecto al *"Rol de la primera esposa"*, en el cual intenta introducirnos en las jerarquías existentes entre las mujeres pertenecientes a un matrimonio polígamo, explicando a su vez la preponderancia

de la primera esposa por sobre el resto de las mujeres. Goicovich vuelve a tratar este tema en un artículo posterior (Goicovich. 2000-2001: 349-372).

Goicovich trata de desmarcarse de las perspectivas de género que ven a la mujer desde la subordinación independientemente de la sociedad en que estas se ubiquen, de ahí la importancia de situarse en el contexto en que las mujeres mapuche se desenvolvían en el periodo histórico que este aborda, estudiándolas no como un elemento aislado sino en su relación con los otros elementos puestos en juego sean estos temporales, de contextos y de roles sexuales al interior de la cultura mapuche. Sin duda hace un esfuerzo de competencia al interiorizarse en la cultura mapuche por medio de los textos, pero su acercamiento devela a los ojos de un mapuche experto su falta de cercanía al contexto de manera directa sobre todo cuando introduce términos occidentales a la hora de analizar aspectos como la ambigüedad de género de los machi hombres en el caso de la espiritualidad mapuche, claramente Goicovich evidencia la búsqueda la idea de feminidad y masculinidad construidas por la sociedad dominante. Lo cual queda expresado en la idea de asimetría de género (Goicovich. 2003) vinculada a la valoración del conflicto bélico claramente su relato se ve influido por las valoraciones que se dan desde occidente a la distinción entre público y privado y el lugar que ocupa la mujer en este espacio.

Sonia Montecino, después de un trabajo de terreno de recolección de historia de vida de mujeres mapuche entre los años 1978 – 1983 escribe *“Mujeres de la tierra”* (Montecino. 1984), si bien no aborda específicamente el tema de la poligamia está incluido dentro de los relatos que analiza, su abordaje es pequeño pero de gran riqueza en la medida que nos da luces de la posición de las mujeres mapuche en este tipo de familia mapuche y su relación con la sociedad actual, en el texto completo también es posible visibilizar las múltiples concepciones de lo femenino mapuche desde el relato de las propias protagonistas. *“Compartiendo un*

hombre” es el acápite sobre la poligamia en este texto, en el cual Montecino identifica dos posiciones en que las mujeres mapuche vivencian la poligamia una de ellas es: la llegada de la otra mujer como un espacio de solidaridad femenina y la segunda posición la del quiebre de una familia monógama para transformarse en polígama, es decir, reconoce aspectos positivos y negativos de la idea que involucra compartir un hombre.

A diferencia de Goicovich, Montecino evidencia una postura más fenomenológica en sus investigaciones, esto debido a la diferencia en el abordaje metodológico del tema, ya que mientras el trabajo del primero se centra en visitar los textos de los cronistas, la segunda se introduce en las comunidades mapuche en búsqueda de; *“lo que se ha silenciado de un territorio apenas descubierto”* la feminidad mapuche.

4. La politización de una práctica principios del XX.

La reivindicación de las organizaciones mapuche de sus costumbres a principios del siglo pasado generó tensiones al interior de esta orgánica, ya que mientras algunas organizaciones mapuche manifestaban abiertamente sus propósitos de integrarse a la sociedad chilena como iguales, otras, entre ellas la Federación Araucana, pretendió la resistencia desde lo propio, y ya en las actas de sus congresos expresaban la idea de la conformación de una República Indígena para que así se cumpliera: *“la más sentida aspiración de la raza (para que) pueda desenvolver su vida de acuerdo a su psicología, costumbres y rituales;...”* (Foerster y Montecino. 1988:50). Dentro de las prácticas que generaban más resquemor por parte de la sociedad chilena y mapuche de aquella época, se encontraba la poligamia, de la cual Panguilef fue un acérrimo defensor, él era

polígamo, tenía dos esposas Abelina y Sudelia, es así como se opuso a la constitución civil de la familia, a propósito de esto:

“Martín Collío, en una comunicación enviada al Diario Austral expresó entre otras cosas: “...desde el momento en que esa persona, caudillo del comunismo, el Soviet de los mapuche ataca esa magna costumbre que han seguido y siguen los pueblos civilizados del orbe (la constitución civil de la familia), no podría ser citado con su nombre... el Soviet de la Rusia chilena nunca le convendrá que llevemos costumbres civilizadas...” (Collío. 1926, citado en Foerster y Montecino. 1988: 40 – 41).

En esos momentos se ponía en juego a partir de la mantención de las prácticas culturales tradicionales mapuche la forma en que los mapuche iban a interactuar con la sociedad chilena, que había ingresado avasalladora en la cotidianeidad mapuche de aquella época. Los discursos religiosos, pro civilización y por otra parte los defensores de la tradición al interior del mismo pueblo mapuche se enfrentaban públicamente:

“¿En qué consiste, amigos, la verdadera civilización? ¿En que llevemos pantalones en lugar de la chiripa, zapatos, corbata, cuello, puños y sombrero en vez del antiguo traje araucano? No, pues, amigos, sino... (en) las ideas veras y sobrias de la civilización austera y cristiana... Nada de machis, machitún y bailes de ellos, nada de nguillatún pagano, nada de consejos de volver a lo antiguo, la poligamia, a la degradación de nuestras mujeres y hermanas. No, nada, nada” (Chihuailaf. 1928, citado en Foerster y Montecino. 1988: 46 – 47).

¿En qué momento la poligamia se transformaba en un tope para la civilización?, en un elemento que degradaba a las mujeres de este pueblo, si históricamente

existió una resistencia feroz al abandono de esta costumbre de alianza matrimonial múltiple por parte de los mismos mapuche:

"La sociedad mapuche tenía dos principios de ordenamiento recurrentes: "que no nos vengán a imponer vivir en pueblos, y que no nos obliguen a la monogamia". El primero afirmaba el rechazo a la política española y chilena de ocupación:... La poligamia, por otro lado, era la base de sobrevivencia de la sociedad: como hemos dicho permitía las alianzas internas y el contar con una gran cantidad de mocetones. Se trataba de una política de población. Aceptaron las ideas religiosas, pero en cuanto el bautismo los obligaba a ser monógamos, abandonaban su práctica. Es por ello, entre otras cosas, que nunca entró la religión católica, a pesar de trescientos años de misiones en territorio araucano." (Bengoa. 2000:156).

La Federación Araucana fue la última organización mapuche que hizo hincapié en la prevalencia de la poligamia, aunque las organizaciones que hace referencia Bengoa en los 90' mantienen la defensa de otras prácticas culturales¹¹ pareciese que la más terrible a los ojos de occidente se mantuvo tras bambalinas de la defensa pública por los derechos a la existencia en el presente. Claramente no se trata de cómo hoy nos vistamos, ni como nos alimentemos, ni que vivamos en los mismos lugares en que viven los chilenos pobres de este país, se trata de cómo la mantención de las prácticas tradicionales mapuche, van construyendo una distinción entre un ellos y un nosotros, un espacio de resistencia a la civilización al interior de la civilización misma, sin embargo las reivindicaciones de las organizaciones en los 90' abandonaron la defensa de la poligamia.

¹¹ Algunas de las prácticas culturales que están presente en la defensa discursiva del asociativismo mapuche del 90' en adelante son el Nguillatun, Wiñol Tripantu, Machitun, el Palin.

Interiorizarse en la poligamia mapuche, es involucrarse con un punto de inflexión que detuvo en el tiempo a este pueblo, la búsqueda de la abolición de esta práctica fue un eje principal de los agentes “civilizadores”, puesto que amenazaba la comprensión de familia vinculada a un sistema económico que portaba el nuevo orden que se estaba instaurando por sobre las estructuras tradicionales mapuche, la poligamia era la expresión más “bárbara” de las diferencias culturales. La obligatoriedad de la monogamia, en tanto institución civilizatoria, buscaba la integración de los mapuche ya subordinados al orden dominante, ya que abandonar el sistema polígamo implicaba la renuncia, no tan solo a un sistema de alianzas de parentesco, sino también a una lógica de orden social complejo, la familia polígama mapuche, era también expresión de un sistema económico propio, que se veía amenazado por la imposición moral y legal¹² de la monogamia.

Es importante explicar cómo se manifestaba históricamente la poligamia en el pueblo mapuche, ya que puede prestarse para malas interpretaciones, debido a que en varios textos (Barash y Lipton, 2003; Diamond, 2007) que refieren a la discusión entre monogamia y poligamia esta última se lee solo desde la arista de la multiplicidad de parejas sexuales y no como una alianza matrimonial múltiple validada socialmente bajo las normas de la costumbre, en la cual se ubicaría la poligamia mapuche, de acuerdo a la antropología clásica es una de las dos formas esenciales de familia primaria ampliada¹³ y constaría de “*un varón adulto, sus dos o más esposas y sus hijos*” (Beals y Hoijer. 1977:476).

En relación a la poligamia mapuche podemos decir; que esta se llevaba a efecto en muchos casos de común acuerdo con la primera esposa aunque la segunda (o las que le siguiesen) no necesariamente estaban al tanto de la existencia de

¹² La Ley de matrimonio Civil es promulgada en 1884. Aunque se intentó hacer una legislación laica a este respecto, los legisladores se basaron en el derecho canónico de la época.

¹³ La otra forma esencial de familia ampliada es la Poliandria a la cual no nos referiremos.

esposas previas, no existía un número de tope en relación a cuantas mujeres debiese tenerse en este tipo de alianza algunos relatos (Coña, 1984:206) cuentan que existieron “caciques”¹⁴ casados con más de 20 mujeres el número de mujeres estaba determinado por la capacidad económica del hombre puesto que para llevar a efecto el matrimonio debía pagarse a la familia de la novia una dote, es por esto que cuando se habla de la poligamia se asocia directamente a los ülmen¹⁵;

"Se cuenta la anécdota de que un día un español conversaba con un ulmen sobre el Rey y el interés que aquel reche encontraría en ser su vasallo. El indígena le preguntó cuántas esposas tenía su apo. Ante la respuesta del español, el ulmen le preguntó irónicamente cómo él que estaba casado con varias mujeres, podría ser el servidor de un miserable monógamo. Esta historia, si no es verídica, es por lo menos verosímil, y da la medida de lo que representa la poligamia en esta sociedad autóctona. La mujer, a la vez signo y medio de riqueza, parece en efecto encontrarse en la bisagra de un gran número de mecanismos guerreros, económicos y políticos." (Boccaro. 2007:63).

Otra característica de la poligamia, desde una perspectiva histórica, es el lugar de poder por sobre las otras esposas que posee la primera esposa o wünen domo, pues ella era quien articulaba las labores que debían desempeñar las demás, el hijo mayor de ésta era quien tomaba el mando en caso de muerte del marido, y heredaba a las mujeres de su padre obviando a su madre, también quedando como administrador de las posesiones de él. Existen variaciones en lo que dice

¹⁴ Deriva de “Cakchiqueles”, es como los taínos denominaban a sus líderes, no es una palabra que se relacione con el idioma mapudungun, aunque debe considerarse la apropiación de este concepto que han hecho los mapuche con el paso del tiempo.

¹⁵ Persona poseedora de gran riqueza material, se piensa que esta riqueza material estaba dada por una capacidad especial otorgada por los ancestros directos del ülmen quienes protegían dicha habilidad para la abundancia, por lo tanto debía honrarse tal don con la generosidad hacia su pueblo.

relación de la residencia de las mujeres de un matrimonio polígamo mapuche en algunos casos las mujeres compartían una gran ruka que poseía subdivisiones hechas por cañas de colihues, en donde cada mujer estaba a cargo de un fogón, es decir de una suerte de cocinería, por cada fogón el hombre recibía un tipo de alimento entregado por sus esposas a modo de agasajo, en otros casos cada mujer habitaba en casas distintas pero contiguas, y el hombre iba rotando su estadía entre estas casas, cuando existían diferencias entre las mujeres y el marido, sus esposas acordaban negarle el acceso a las mismas¹⁶ esto notaba el grado de solidaridad que existía entre las mujeres de una misma familia, aunque no debe obviarse la existencia de conflictos entre mujeres al interior de la poligamia, un caso emblemático es el del nombrado Toki Alejo, en donde dos de sus esposas se ponen de acuerdo para asesinarlo a él y a la nueva esposa “Shiñura”¹⁷ que se había transformado en su preferida. Respecto a la sexualidad al interior de un matrimonio polígamo no existen suficientes antecedentes para establecer ni siquiera una descripción de tipo somera, solo podemos decir que el hombre distribuía pernoctar con cada mujer cada dos noches de acuerdo al relato de Pascual Coña (Coña. 1984).

El lugar de la mujer en la poligamia mapuche estaba vinculado al espacio doméstico como productor de riquezas, ellas mismas se constituían en medios de intercambio con un valor concreto de acuerdo al estatus de su familia de procedencia y a las habilidades poseídas en este espacio. Los ámbitos reproductivos eran leídos por los mapuche como espacios de producción (Amoros.1991), en donde la instalación de la monogamia vendría a reestructurar la división social del trabajo, la renuncia a las mujeres por parte de los hombres mapuche sumado a la reducción territorial en el periodo pos Pacificación de la

¹⁶ Este relato es parte de una historia contada por un dirigente mapuche residente en Santiago, perteneciente a la Asociación mapuche Lelfünche, ubicada en la comuna de La Florida, año 2000.

¹⁷ Mapuchización de la palabra Señora, refiere a las mujeres no mapuche casadas con mapuche.

Araucanía¹⁸, despojó a los hombres mapuche de los elementos de constitución de una economía autónoma, en la medida en que se vulneró un sistema de cooperación entre géneros, desplazando el espacio doméstico a un segundo orden en pos de la modernización de la producción agrícola, y donde la limitación del libre desplazamiento les impidió proseguir manteniendo sistemas económicos tradicionales, un ejemplo de esto es la ganadería, a su vez, el desmedro de la economía mapuche, significó, para las mujeres de este pueblo, la desvalorización del espacio económico – social en donde se desenvolvían. La monogamia “*Se funda en el predominio del hombre; su fin expreso es el de procrear hijos cuya paternidad sea indiscutible; y esta calidad indiscutible se exige porque los hijos, en calidad de herederos directos, han de entrar un día en posesión de los bienes de su padre*” (Engels. 2011:19), la instauración de la propiedad privada por sobre la colectiva, a principios del siglo XX, afectó radicalmente a las mujeres mapuche pertenecientes a matrimonios polígamos, en cuanto a su reconocimiento como esposas legítimas a nivel social ante este nuevo orden, las legislaciones referentes a matrimonio civil, confirman su decaimiento al interior del entramado social dominante, al cual ingresarían asociadas a un espacio subvalorado (lo doméstico), vinculadas a uniones matrimoniales ilegítimas, y empobrecidas, pues en su calidad de ilegítimas no poseerían derecho a herencia, ni ellas, ni sus hijos (as).

El matrimonio desde la Ley impuesta no tan solo tiene un carácter jurídico en ella se inscriben los valores e imaginarios que la sociedad pretende para lo que esta considera la unidad básica de reproducción de la misma, en el caso de Chile no hay que olvidar que la secularización del Estado en relación al matrimonio, recién se llevó a cabo en 1844 en el gobierno de Manuel Bulnes. No es casual que uno de los roles históricos de los “pateros” o misioneros en territorio Mapuche tras los

¹⁸ El eufemismo conocido como Pacificación de la Araucanía se llevó a cabo entre los años 1881-1883.

largos procesos de conquista e invasión militar, fuese “educar” a los indios, acabando con todo tipo de prácticas consideradas anómalas y barbáricas, combatiendo y juzgando (dentro de esa labor) la poligamia, para insertar al mapuche en un mundo civilizado, donde habitarían ciudadanos homogéneos, primero ante los ojos de Dios y después ante los ojos del Estado.

Manuel Aburto Panguilef. El último defensor de la poligamia.

“Manuel Aburto Panguilef, así se llama este seductor del pueblo araucano (...) ha hecho en los últimos años una propaganda abiertamente anticristiana, subversiva y funesta (...)”

(Carta pastoral de prefecto apostólico Fray Guido de Ramberga a los indígenas de la prefectura apostólica de la Araucanía. 22 de abril de 1927. Diario Austral de Temuco, en Bengoa. 2000:396)

Desde un punto de vista analítico e historiográfico, no es posible tratar la poligamia sin referirse a sus casos y exponentes emblemáticos. La figura de Manuel Aburto Panguilef durante la primera mitad del siglo XX cobra sentido en esta investigación, en la medida en que aporta muchos elementos los cuales se ponen en permanente tensión y discusión en esta tesis. En ese sentido, es posible afirmar que constituye una de las figuras que más se acerca al planteamiento que guía esta investigación desde la lectura de la comprensión de la poligamia como un acto de reivindicación política.

Es a su vez uno de los líderes trascendentales que marcó el período dentro de la construcción del relato histórico mapuche debido a su gran capacidad de liderazgo carismático o bien por sus planteamientos políticos reivindicativos en lo que concierne a los derechos de su pueblo mapuche y por ende polémicos en su

contexto, pero lo que es evidente, es que se constituye en un sujeto que no pasa desapercibido en la historia y sus procesos.

En primera instancia es posible señalar que este atributo de ser un personaje trascendental, no solamente obedece al hecho de haber sido el fundador y presidente de una de las organizaciones más potentes e influyentes en el mundo mapuche de la época como lo fue la Federación Araucana, sino que además responde a su conciencia y voluntad archivística como individuo, situación que lo transforma y posiciona en un actor protagónico debido a su lúcido sentido de historicidad (Menard. 2012), es decir, Manuel Aburto Panguilef se sabía un personaje histórico importante, al igual que los antiguos y heroicos pu Longko y pu Toki del pasado, capaz de generar transformaciones para su pueblo, pero a su vez siendo importante como un cacique en su valor, relevancia y plenitud, *“Manuel Aburto Panguilef, desplegó un programa en que el pasado surgía como modelo del presente”* (Foerster y Montecino. 1988: 84) he ahí el valor de dejar registro en detalle de todas sus acciones cotidianas, en cada uno de sus escritos, bitácoras y archivos.

“Doctor me presentó el secretario de la CTCh¹⁹ de Viña del mar. Me regaló una libreta usada. Al regalármela me manifestó que se ha fijado que anoto todo. Le dije que sí.” (Aburto Panguilef. 1940, en Menard. 2013:44)

“el espacio mapuche anterior a la conquista estatal era un espacio de circulación y atesoramiento de documentos escritos organizados en secretarías y archivos cacicales.” (Menard. 2012:76)

¹⁹ Confederación de Trabajadores de Chile.

Si vinculamos la figura de Manuel Aburto Panguilef con la teoría de W. Benjamín, es posible incluso visualizarlo como una especie de “Ángel de la historia Mapuche” desde una comprensión vinculada a una lectura “mesiánica” que se puede hacer de sus registros, pasaría algo parecido con muchos otros dirigentes del pueblo mapuche instalados en contextos históricos distintos, que se han desempeñado como mesías y se han convertido en cierto modo en acreedores de una confianza desmedida por parte de la gente que los respalda para solucionar los problemas de su pueblo y conseguir los objetivos políticos propuestos viendo en sus posturas las únicas formas o vías de lucha válidas en algunos casos.

“mira hacia atrás por tres razones: Primero, porque epistemológicamente es inevitable y necesario mirar hacia atrás, o sea: el ángel no puede ver adelante y tiene que mirar hacia atrás para poder entender su entorno. Segundo, porque ontológicamente el futuro no existe, ya que el ‘progreso’ no es una tendencia de acercamiento a un futuro mejor, sino de alejamiento del paraíso perdido; y porque el tiempo como algo homogéneo que avanza automáticamente, no existe. Tercero, porque políticamente es necesario mirar hacia atrás, ya que no es posible enfrentarse al nacionalsocialismo si se le entiende como estado de excepción, diametralmente opuesto a un progreso inevitable.” (Gandler, Stefan. 2003:1)

Manuel Aburto Panguilef, en ese sentido en todo momento vive, observa y se fundamenta en el pasado para proyectar el futuro, puesto que la civilización que trae el mundo occidental, evidentemente no es futuro ni mejora para su pueblo. Ahora bien, un aspecto que llama la atención es que esta concepción mesiánica en sus registros se grafica con mayor énfasis en los escritos de sus últimos años de vida (1948-1952), relevando y validando de manera exacerbada conceptos propios del cristianismo y religión occidental, mixturados con elementos propios de la espiritualidad y tradición cultural mapuche pero que dan cuenta de una

influencia y una transformación en el modo de escribir su relato cotidiano en comparación a sus registros de 1940 a 1942.

Por otro lado al momento de analizar la estrategia política y caracterizar el posicionamiento y las formas de llevar a cabo el liderazgo de este dirigente mapuche, autores como Bengoa, señalan que:

“La Convocatoria del movimiento de Panguilef es el redentorismo, el llamado a la tradición, a los orígenes, al método ancestral. Es un movimiento integrista ya que recurre a la conservación de la tradición como posibilidad de resistir étnicamente, Conservación de la lengua, práctica de la poligamia, costumbres y tradiciones, utilización del sueño como medio de comunicación con el pasado y averiguación del futuro”. (Bengoa. 2000:398)

De manera complementaria a esta perspectiva algunos testimonios de dirigentes y pu peñi contemporáneos lo definieron como:

“un hombre religioso, un místico, se podría decir. Él recomendaba la preservación de la cultura mapuche. El idioma, la costumbre, en fin seguir en todo a los antiguos”

“Era muy tradicionalista, muy, muy tradicionalista. Hacía los ritos de los antiguos mapuches, hasta en la forma de comer tenía ritos” (Testimonios de viejos dirigentes, en Bengoa. 1985: 394-395, en Foerster y Montecino. 1988:86)

Esta caracterización de Manuel Aburto Panguilef, respecto a su biografía y los lineamientos que fundamentan su modo de acción, también dan potencialidad política a esta forma de reflexión que es delirante en la medida en que entrecruza realidades y formas de leer su propia existencia y circulación entre estos dos

mundos la sociedad dominante y la tradición mapuche, instalando el delirio como posibilidad reflexiva. Un claro ejemplo de esto, que es reconocido por la mayoría de autores que han revisado sus manuscritos es el llamativo aspecto de las “noticias espirituales”, sueños, visiones y revelaciones que relata en sus registros, estos dan cuenta a su vez de muchas prácticas, costumbres y conocimientos mapuche antiguos, los cuales permiten comprender y sostener esta idea de doble dimensionalidad, que podríamos diagnosticar “esquizofrénica” o psicótica como ya hemos mencionado por la cual atraviesa y se moviliza este sujeto, mundo mapuche y mundo occidental, como esferas sociales coexistentes, pero completamente distintas, las cuales en el razonamiento y prácticas cotidianas de Manuel Aburto Panguilef, convergen en ciertos momentos, dando espacio para entender el delirio como posibilidad de acción transformadora. Esto le sucede como a la mayoría de la mapuchada que se ha enfrentado a la sociedad dominante y no pretende suspender ninguna de sus identidades en ambos mundos, los significados y prácticas culturales propias se transforman en espacios de libertad a lo externamente impuesto, y a su vez constituyen el fundamento para instalar una forma de pensamiento mapuche propio. Manuel Aburto Panguilef se posiciona entonces como un dirigente preparado e instruido en ambas dimensiones: la del conocimiento wingka, y la de los saberes ancestrales, el kimün.

Esta faceta “mística”, como llaman algunos autores centrada en la ritualidad antigua, en la importancia de los sueños y las noticias espirituales como se puede observar en sus registros personales, también nos dan a entender la complejidad de la estructura de su pensamiento, y es una muestra clara, de la relevancia, mantención y validación de las prácticas y conocimientos mapuche en su quehacer cotidiano, en ese sentido estas prácticas no son adoptadas desde la apariencia o imitación como un acto performático, sino que se asumen, se interpretan y decodifican desde la tradición antigua como una realidad y como una

verdad al servicio de sus proyecciones individuales y colectivas, familiares y políticas como presidente de la Federación Araucana. Esto se grafica de mejor modo en los siguientes extractos de su archivo:

1. *“Trabajos de la mañana.---- Pasé noche en Temuco. Mis dos señoras e hijos en la casa. Me levanté 8 ½. Sueños:”* (Aburto Panguilef. 1940, en Menard. 2013: 8)

2. *“En Temuco, con mis dos señoras e hijos (...) Mate de manos de mi esposa Abelina. Don Arturo 2° Chepo Huichaman.--- Es de Malhuehue, La Paz, Loncoche. Es representante del Congreso Araucano. Conversamos en la cocina. Hoy en la mañana observó esta revelación:*

<<Un Quichiquichi (pájaro de agua) llegó hasta frente de la casa que ocupamos en Temuco. Revoloteó sobre ella, de izquierda a derecha, accionando como pájaro>> Comentamos el sueño.” (Aburto Panguilef. 1940, en Menard. 2013:10)

3. *“Trabajos en la mañana.--- Estoy en Temuco, con mis dos esposas e hijos nombrados en el día anterior. Me levanté 8:20. Tuve aviso que Remigio Aburto Cheuquepan ha amanecido enfermo. Noticias espirituales:*

<<Hueumealu engn pigueingün ta tüfei>>

La percibí dentro de mis fuerzas mentales como a las cuatro de la mañana.” (Aburto Panguilef. 1940, en Menard. 2013: 11)

4. *“Sueño de Aburto Quipayhuanque:*

<<Se somete a prueba la suerte del conjunto Artístico Mapuche Lluquehuenu, a instancias de una señorita, Se anuncia que se romperá de extremo a extremo una culebra. Si ella se abre de la boca a la cola, será buena para el conjunto, y si no,

será mala. Acto seguido se rompió. Sonó como quien rompe un pedazo de lienzo. Se llegó a la conclusión que la prueba fue favorable al conjunto Lluquehuenú>> Fue observado hoy en la mañana. Quedé conforme por estas noticias.” (Aburto Panguilef. 1940, en Menard. 2013:38)

Ahora bien también podríamos afirmar que la estrategia de Manuel Aburto Panguilef, fue utilitarista del sistema normativo y los dispositivos burocráticos occidentales, los cuales puso en funcionamiento al servicio de la causa de su pueblo y la reivindicación de los derechos ancestrales. En ese sentido la defensa acérrima de las prácticas ancestrales como el machitún o la poligamia las instala como reivindicaciones desde la esfera política pública:

“Manuel Aburto tomó la palabra, después de que lo hiciera Manuel Manquilef para decir que estaba de acuerdo con todas las ideas expresadas, “... oponiéndose solo a una: la exigencia que los araucanos constituyeran civilmente su familia” (Foerster y Montecino. 1988:40)

Podemos decir que Manuel Aburto Panguilef fue uno de los pocos dirigentes visionarios de la época que identifica este tipo de reivindicación como un acto político de los cuales no se debía tranzar, esto gracias a su entendimiento de la dimensionalidad de la situación y la implicancias negativas que traería para su pueblo el hecho de renunciar a la poligamia y asumir la constitución civil de la familia monógama, en ese sentido se diferencia mucho de otros dirigentes contemporáneos, que aceptaron y normalizaron la civilización y que producto de ello, también fue interpelado y estigmatizado públicamente por sus disidentes, siendo tildado de *anticristiano*, *anti chileno* y *comunista* principalmente por católicos y misioneros capuchinos así como otros integrantes de organizaciones mapuche que mantenían otros lineamientos y objetivos políticos:

“La amenaza fue percibida, sobre todo, por la Iglesia Católica, empeñada en combatir lo que promulgaba la sociedad. La iglesia hizo una “guerra pacífica y muy eficaz”, a través de los colegios de la Misión Capuchina, contra “las costumbres y los conceptos de los indios” (Augusta. 1934:232, en Foerster y Montecino. 1988:87)

“En un artículo de El Diario Austral podemos leer las alabanzas al trabajo de los capuchinos en “beneficio de la civilización del mapuche”, que contrasta con “...un elemento anarquista, Aburto Panguilef (quien) pretendió llevar a los acuerdos proyectos descabellados, como el mantenimiento de la poligamia, del nguillatun, machitunes y otros que no serían sino un barrero a las buenas costumbres y a los principios de la religión y la de la sociedad” (Foerster y Montecino. 1988:40)

“Desde hace años... que Manuel Aburto Panguilef pretende encauzar las actividades araucanas, arrastrándola por despeñaderos y vericuetos que su fantasía o fines comerciales le dictan... se ha querido paralizar toda acción civilizadora, sosteniendo dentro de pseudos y bombásticos congresos que se debe conservar en toda su integridad las primitivas costumbres indígenas. Es decir, que subsista en primer lugar “la sabrosa poligamia”; el derecho a tener dominio sobre dos o más mujeres, ¡valientes petardistas!” (Padre Guido de Ramberga. 1928, en Foerster y Montecino. 1988:47)

Ahora bien, desde una perspectiva crítica si bien, Manuel Aburto Panguilef, instala en el ámbito público – político el tema de la poligamia, también es importante, dirigir la mirada hacia su registro cotidiano un poco más vinculado al ámbito “privado” y en ese sentido, poder analizar el tratamiento del tema de la poligamia en la propia práctica. Podemos decir que si bien el carácter de su relato es mucho más descriptivo y detallista que reflexivo e interpretativo, aún así este tipo de

registro deja entrever algunas pequeñas señales que son dignas de análisis, en lo que respecta al tema central de esta investigación.

En su registro cotidiano, la poligamia aparece como una práctica cultural y natural en ese sentido, estos reflejan parte de lo que hasta ese entonces configuraba la moral antigua del pueblo mapuche, moral que ha sido deconstruida en la actualidad. Esto es posible verificarlo al momento del comienzo de sus bitácoras en donde en la mayoría de las veces menciona a su familia y sus esposas que lo acompañan en sus múltiples travesías.

“Mate de manos de mis dos señoras. Lloré al conversar con Don Antonio Chepo Hueichaman, hablando de todos los sufrimientos por los cuales he pasado y paso por defender a la raza. No esperaba llorar pero lloré.” (Aburto Panguilef. 1940, en Menard. 2013:14)

Por otro lado, en este contexto donde la poligamia es la norma establecida, a partir de la siguiente cita, que si bien es bastante breve contiene mucha información y también se pueden inferir elementos contextuales propios del sistema de funcionamiento de la poligamia en el mundo cultural mapuche:

“Por lo general los personajes señalados solo con el nombre de pila corresponden a los hijos e hijas de Manuel Aburto, o a sus esposas Abelina y Sudelia Colihueque Lemunao.” (Menard. 2013:3)

Así mismo, además de saber que Manuel Aburto Panguilef tuvo dos esposas, teniendo hijos con cada una de ellas, a partir de este archivo es posible inferir que ambas fueron hermanas consanguíneas por poseer los mismos apellidos, esta situación no es extraña para el caso de la poligamia en la medida en que forma parte del código cultural mapuche que se aplica en la praxis de los “caciques”, es

decir, la usanza y la forma mapuche respecto de quienes ejercían la poligamia, era precisamente casarse con la primera esposa, y consecuentemente con su hermana o sus hermanas, o primas, de este modo desde una explicación más lógica los caciques aseguraban que la segunda esposa fuese aceptada por la Wünnen Kure, tal como lo indican los relatos de los mayores en la cultura mapuche y el mismo testimonio del Longko Pascual Coña publicado en 1930.

Ahora bien, así como este extracto, existen otros escritos que también desde una lectura social nos entregan luces del funcionamiento cotidiano y doméstico de la poligamia en el caso de Manuel Aburto Panguilef, como los que a continuación se exponen:

“SÁBADO 24 DE ENERO DE 1942 Trabajos de la mañana.--- Pasé noche en Temuco, con mi señora Abelina Colihueque Lemunao e hijos” (Aburto Panguilef. 1942, en Menard. 2013:96)

“DOMINGO 25 DE ENERO DE 1942 Trabajos de la mañana.---Pasé noche en mi casa en Collimalliñ, con mi señora Sudelia e hijos” (Aburto Panguilef. 1942, en Menard. 2013:99)

Estas citas con fechas distintas y extraídas de páginas del archivo de Aburto Panguilef distintas reflejan por su parte uno de los temas que a su vez dentro de lo que implica la poligamia, muchas veces es un tabú, y que tiene relación con lo todo lo que compete a la sexualidad y que responde fundamentalmente a la pregunta por el ¿cómo? el cacique se organiza para estar con ambas esposas, en ese sentido la cita refiere al sistema de “turnos por días” en la práctica de la poligamia, no refiriéndonos exclusivamente al tema sexual, sino también al tiempo que este le entrega a cada una de sus esposas, para llevar a cabo la vida en familia.

Ahora bien, para el caso de Aburto Panguilef, lo anterior tampoco excluye que ambas esposas en ocasiones se quedarán con él, el mismo día y en la misma casa, en ese sentido entra a operar la lógica de acuerdos, pactos y negociación entre los integrantes de las familias polígamas situación que se refleja en la siguiente cita:

“DOMINGO 8 DE FEBRERO DE 1942 Trabajos de la mañana. ---Pasé noche en mi casa en Collimalliñ, comuna de Loncoche, departamento de Villarrica, con mis señoras Abelina y Sudelia Colihueque Lemunao e hijos” (Aburto Panguilef, 1942, en Menard, 2013:149)

De este modo para el caso de Manuel Aburto Panguilef, dentro del registro cotidiano es posible afirmar que la poligamia aquí también figura como una práctica cultural normalizada y esta a su vez es entendida como una política interna para el desarrollo de alianzas entre comunidades y por ende como una de las principales formas de construcción del tejido social mapuche), es decir *“gestos de alianza, codificados por este archivo bajo la forma del contrato, incluida la alianza matrimonial.”* (Menard. 2012:78), en ese sentido, es donde radica, la acérrima defensa que este dirigente del siglo XX realiza sobre la poligamia, debido a su comprensión profunda de las consecuencias de dicho proceso, es decir, si la sociedad occidental arremetía contra este sistema ancestral de alianzas, el tejido social mapuche evidentemente se debilitaría, lo cual él como “salvador” no podía permitírselo, él era protagonista de esas alianzas y conocedor del mundo que las ponía en un estado de vulnerabilidad.

Finalmente y considerando lo anterior es posible argumentar que a nivel de discusión y planteamientos políticos, existe un antes y un después de Manuel Aburto Panguilef, por lo menos en lo que concierne al tema de la poligamia, ya

que en su posterioridad, esta práctica se despolitiza en la medida en que la sociedad mapuche se introduce en la civilización “progresivamente”, asumiendo las pautas y tradiciones culturales del otro, perdiendo con ello su condición de reivindicación que en su momento fue instalada por este dirigente, como una de las formas posibles de mantener el pasado vigente, entendiendo con ello su sentido y comprendiendo por qué los antepasados generaron dichos mecanismos socioculturales, dando movimiento a la tradición. Los mapuche de generaciones posteriores se abocaron a otro tipo de demandas, quedando esta propuesta dentro del olvido, o bien siendo un tema que pasó desde el ámbito público al ámbito privado, espacios que se instalan al mismo tiempo en que la mapuchidad se hace parte del Estado Nacional chileno, relegando la poligamia al espacio “doméstico” desprestigiado y minusvalorado por la sociedad dominante desde la nueva programación moral instalada en el imaginario social mapuche contemporáneo que hasta la actualidad perdura.

De esta manera *“Panguilef es recordado hoy día como un místico araucano, pero también como el dirigente político que inauguró un discurso”* (Bengoa. 2000:398), el discurso que pone como tema central de esta investigación *“la demanda de reconocimiento por parte del gobierno de los matrimonios realizados según “ritos indígenas” (lo que implicaba la aceptación de la poligamia)”* (Menard, Pavez. 2005:218)

5. Poligamia y post reducción.

Si nos situamos en las cifras de la situación conyugal indígena de acuerdo al CENSO de 2002, podemos decir que frente a la comparación entre indígenas y no indígenas, existe una mayor proporción de casados en la población no indígena (46,4%) que la indígena alcanza un (41,4%), del mismo modo la población

indígena declaró mayor proporción de uniones extralegales (12,1%) que la población no indígena que solo alcanza un (8,7%). En relación a los mapuche específicamente: *“aparecen como el segundo pueblo que tiene más hombres solteros (41,3%)”* (Gobierno de Chile, 2005:49). Aunque el año 2002 se agregan las uniones de “facto” al instrumento de medición, es imposible por medio de este análisis estadístico ni siquiera vislumbrar la prevalencia de la poligamia mapuche, si nos quedamos con la ambigüedad de las cifras podríamos decir que en ese 12,1% se encuentran los últimos polígamos mapuche, pero llegar a tal afirmación sería demasiado osado y poco serio.

En un estudio realizado sobre la familia mapuche para ICIS en marzo de 1973, Milan Stuchlick dirá que:

“Desde la segunda mitad del siglo pasado, la poligamia empieza a retroceder paulatinamente, tanto por la creciente influencia de la administración Chilena y de las misiones cristianas, como por el deterioro de condiciones económicas causado por la creación de reducciones.” (Stuchlik. 1973:38)

Milan Stuchlick en el año 1968, de acuerdo a su investigación, constatará la baja frecuencia que posee la poligamia:

“En tres comunidades (total aproximado de 80 casas) anoté cuatro familias poligínicas. Titiev menciona cuatro familias poligínicas en dos comunidades con el total de 26 casas (Cautínche y Renaco). El número más alto de esposas era de tres. Sin embargo, estos datos se refieren sólo a un momento determinado, (1968 para los datos míos y 1948 para los de Titiev).” (Stuchlik. 1973:39)

Bengoa (1996) a su vez, en una comparación entre dos estudios realizados por él y su equipo de trabajo, el primero en 1981 y el segundo en 1995, da cuenta de

una clara disminución de la poligamia si bien en el primer estudio con familias mapuche logra pesquisar casos de poligamia todos ellos con la característica de poligamia sororal, en la segunda investigación no registra este tipo de familias entre los mapuche, lo cual desde su perspectiva *“no significa necesariamente que haya desaparecido esta antigua costumbre”*. Lo cual queda absolutamente claro a partir de datos que emergen ya no desde la trinchera de la academia sino más bien desde el lado institucional y de las comunicaciones, como a continuación describo:

De acuerdo algunos datos del FOSIS, en el año 2013 en la comuna de Ercilla, de 90 sujetos beneficiarios de un proyecto de inversión rural en herramientas, maquinaria o ganado, del cual el 95% de estos casos eran mujeres, los datos presentes en este mismo proyecto afirmaron que compartían a sus maridos con más de una mujer, con presencia de hijos en común, pero residencias distintas, pudiendo establecer una media de 2.3 parejas por marido. Esta investigación se refiere a las sujetas beneficiarias como principales proveedoras del hogar, como a su vez de acuerdo a lo observado, una trabajadora del FOSIS describe de la siguiente forma esta situación (entre esposas): *“Las mujeres aceptan esta situación y los hijos suelen ser amigos”* (El Comercio. 2013).

Madre hay una sola: caso de reclamación de doble maternidad en Tribunal de Los Lagos.

A partir de lo anterior, de la relación entre los hijos, y como esta “extraña” forma de familia es vista aún por la sociedad chilena, logre dar con un artículo publicado en la sección legal de El Mercurio con fecha 20 de Junio de 2014, este artículo lleva por nombre “Maternidad y Poligamia: madre hay una sola”, el artículo está escrito por una abogada que reclama públicamente como en tribunales se utiliza el

convenio 169 para reconocer la existencia de dos madres en un caso de poligamia.

“Por lo anterior, es perturbadora y contraria a todo derecho la sentencia ejecutoriada del juez titular del Juzgado de Letras de Los Lagos (28 de septiembre de 2013, Rol V-223-2011²⁰). La decisión, a solicitud de los hijos, “reconoce judicialmente” la existencia de “dos madres”, una biológica y otra “de crianza”, hermana de la anterior, ordenando al Registro Civil que corrija en este sentido las actas y certificados de nacimiento de los peticionarios. El caso presenta aristas verdaderamente sorprendentes.” (Rodríguez. 2014)

Así se refiere la Abogada de la Universidad Católica, Doctora en Derecho y profesora de derecho civil en la Universidad de los Andes, manifiestamente opositora a que exista un tipo de familia distinta a la reconocida por el Estado. Para ella la maternidad está ligada a lo biológico y el Estado resguarda esta alianza, que se vería quebrantada al recurrir a la usanza matrimonial mapuche.

“Ni siquiera la adopción puede borrar totalmente la filiación biológica, en la que se apoya el reconocimiento legal de la filiación. La ley N° 19.620 de 1999 garantiza el derecho del adoptado a conocer la verdad de su filiación biológica, materna y paterna, de ser éstas conocidas, mediante una autorización judicial que puede pedir sin expresión de causa (artículo 27). Esta disposición es consecuente con el derecho fundamental del niño a conocer la identidad de sus padres (artículo 7 de la Convención de Derechos del Niño). En definitiva, la madre es una y no más que una.” (Rodríguez. 2014).

²⁰ Con este número de Rol se puede acceder a todo los documentos que están involucrados en la causa a través de la siguiente página web: <http://civil.poderjudicial.cl/CIVILPORWEB/> , sin perjuicio de lo cual se adjuntan como anexos de esta investigación doctoral los que he considerado mayormente relevantes y aquí aparecen mencionados.

Como se verá más adelante en la historia de vida del Longko Pichun, esto queda en entredicho, los espacios que están entre la Ley y la tradición abren paso a la coexistencia de dos maternidades reconocidas socialmente y que demuestran los errores jurídicos que posee la imposición de un solo tipo de familia en la práctica. La abogada representa la negación de la sociedad chilena de la coexistencia de otro orden al interior de lo impuesto, que abre una brecha con la aceptación del tribunal de Los Lagos a esta demanda de filiación maternal, pero la abogada insistirá: *“La madre “de crianza”, sin embargo, no es madre, pues madre hay una sola.”* (Rodríguez. 2014).

Los demandantes son los hijos de la segunda esposa, quienes reclaman ser reconocidos como hijos legítimos de la primera esposa, la justificación jurídica se hace por medio del reconocimiento de la existencia de la tradición polígama como derecho consuetudinario del pueblo mapuche, resguardado por el convenio 169 y la Ley Indígena 19.253. Aunque las motivaciones de los demandantes están vinculados a los derechos de herencia más que a un reconocimiento jurídico de la tradición, puesto queda demostrado que en la práctica la mapuchada sabe que coexiste aún esta costumbre.

A partir de un peritaje social hecho por la Sra. Alicia del Pilar Rain Rain, Asistente Social y testigos de la comunidad se da cuenta que la poligamia mapuche persiste y que debe ser considerada a la hora de establecer filiaciones entre los hijos del grupo familiar polígamo.

En el peritaje hecho por la asistente social son relevantes los datos que apuntan a otras investigaciones en donde la poligamia aparece como un dato emergente en relación al estudio de las familias mapuche y problemáticas que las atañen:

“En relación a los hallazgos investigativos Hernández y Sanhueza desarrollan un estudio en el marco de una tesis de Magíster, denominado “Significación del Abuso Sexual Infantil Intrafamiliar en Familias Mapuche Rurales de La Región de La Araucanía” en el año 2007, en donde aparece entre los hallazgos que en la comunidad Felipe Carilaf de la Comuna de Galvarino el Longko Juan Bautista Ancapi Tranamil refirió que la práctica de la poligamia sería considerado un sistema válido de relación familiar y comunitario desde la comprensión cultural mapuche y que hasta un solo par de décadas atrás habría sido puesto en práctica de modo bastante recurrente” (Rain, Alicia. 2010)

La poligamia permanece de acuerdo a estos datos, pero ya no de manera tan recurrente como un par de décadas atrás, por esta razón la petición de los hijos de la segunda esposa de un matrimonio polígamo respecto al reconocimiento de la maternidad de la primera esposa lejos de ser una reclamación fuera de las prácticas actuales de la mapuchidad se argumenta como una demanda vigente.

Además de establecer la vigencia de la poligamia se da cuenta del porqué de su disminución dirigiendo la responsabilidad de esta pérdida al Estado producto a la reducción territorial del Pueblo mapuche del cual es responsable lo que conduciría a la transformación de la familia mapuche en grupos reducidos:

“Si bien es cierto en estas décadas ello era una práctica restringida, la razón de ello no se debía a la invalidación de la práctica, sino más bien que la reducción territorial y la escasez material en la que se vio expuesto el pueblo mapuche obligó a lo que hoy en día es más común de ver en las comunidades mapuche, es decir la familia nuclear” (Rain, Alicia. 2010)

La adopción de la familia nuclear como consecuencia de la pérdida territorial da cuenta de una transformación radical de las costumbres mapuche por causas que

van más allá de la propia voluntad de los miembros de este pueblo. Y así la argumentación prosigue dando antecedentes respecto a la prevalencia de la poligamia constatada por otros investigadores mapuche, como es el caso de las Comunas de Freire y Padre de las Casas (Llanquileo.2010), como también poniendo como ejemplo la propia experiencia de vida ligada a la poligamia de la asistente social, encargada del peritaje:

“Frente a lo anterior, quien refiere, expone la existencia de estas prácticas como una verdad en tanto en su propia familia, el padre de su abuelo materno habría tenido dos esposas, con las cuales por las leyes mapuche contrae matrimonio y, estas habrían tenido los mismos derechos y privilegios, lo mismo para sus hijos quienes no presentaron dificultades en sus relaciones ni en la infancia como tampoco en la adultez” (Rain, Alicia. 2010)

Dando cuenta que cuando se comparten espacios familiares al interior de la familia polígama a lo cual ella define como “Rukache” no existían diferencias entre los hijos, lo cual da pie a la reclamación por la doble maternidad, y al mismo tiempo establece una diferencia por omisión, que nos conduce a preguntarnos ¿Qué sucede con las familias polígamas que no viven o comparten el mismo espacio?, es de esperar que esta pregunta pueda ser resuelta por las experiencias e historias de vida que contiene la presente investigación y que permitirían afirmar que la Historia de la familia Pichun entrega varios antecedentes que permiten comprender la importancia de compartir un mismo espacio para la conformación y fortalecimiento de una identidad familiar fuerte.

El peritaje reconoce y concuerda con uno de las motivaciones que impulsan a la presente investigadora a centrarse en el tema de la poligamia que tienen que ver con la invisibilización de esta práctica:

“Se hace necesario dar cuenta que el desconocimiento cultural ha traído como consecuencia la invisibilización y no aceptación de formas culturales distintas para conformar la familia, pero ello no implica que estas diferencias no existan y que una forma particular sea mejor que otra. Por ello se produce en nuestro País una coexistencia de diversos tipos de estructuras familiares que requieren ser conocidas, respetadas y valoradas.” (Rain, Alicia. 2010)

Aunque por desgracia, no se centra directamente en la perspectiva de las mujeres “madres” que si bien son parte central de la demanda, lo que se está reclamando es la calidad de hijos iguales entre sí, aunque estos pertenezcan a la segunda unión, lo cual de acuerdo a mi propia experiencia personal, es cuestionable, ya que mi abuelo polígamo siempre privilegió en los derechos de herencia al primer hijo hombre de su primera esposa, lo que podría poner en entredicho la igualdad apelada en este caso, lo cual aunque no está presente en la resolución del tribunal, porque se considera como caso juzgado o resuelto, se hace visible cuando ingresa a esta causa un recurso de reclamación por parte de la única hija legítima del primer matrimonio, es decir de la hija de la wünen domo, la cual habría sido omitida de la demanda que da origen a esta polémica sobre la maternidad.

Introduciéndonos más en el caso en sí de la familia Lefillanca Antillanca, tenemos a los protagonistas de la historia, que son: Don José Segundo Lefillanca Raniqueo, esposo en primeras nupcias de quien es la wünen domo y de la cual se reclama el reconocimiento de la maternidad de crianza Doña Julia Antillanca Antipichun, posteriormente don José Segundo tomaría por esposa a Basilia Antillanca Antipichun, quien es hermana de la primera esposa, constatando que era costumbre al interior de la poligamia el casarse con hermanas, por tanto los hijos ante la sociedad civil llevarían el mismo apellido, haciendo aún más invisible la coexistencia de familias polígamas, puesto que pasan desapercibidas las relaciones o diferenciaciones de estatus por parte de los miembros, en especial

las diferencias entre los hijos, sobre todo cuando hay convivencia bajo un mismo techo.

Así mismo los testimonios expuestos en esta demanda de filiación dejan en claro que la comunidad en donde se presenta o desarrolla la práctica polígama de la familia Lefillanca Antillanca, estaba convencida de que la madre de los hijos del matrimonio eran de la primera esposa, aunque eran hijos biológicos de la segunda esposa, en términos específicos a la mapuchada, de acuerdo a lo relatado, no le importaba la filiación biológica, considerando de mayor relevancia la filiación tradicional, correspondiéndole el rol de administradora principal de los roles desarrollados al interior del hogar y de los niños a la wünen domo (primera esposa doña Julia Antillanca Antipichun, quedando claro en el testimonio de Pedro Canihuante Cabezas, primo de los demandantes y ex Fiscal Nacional de CONADI:

“Cabe señala que desde su nacimiento, mis primos Siempre y como un hecho público y notorio, fueron reconocidos en nuestra comunidad de origen, como hijos de doña Julia Antillanca Antipichun, y en igual calidad respecto de doña Basilia Antillanca Antipichun, quienes permanecieron junto a su madre doña Julia Antillanca, y cuidaron de ella hasta la fecha de su muerte, tal como lo dicta la costumbre de nuestro pueblo...”

Todo lo anterior me consta, no solo por el hecho de ser pariente (primo) de los solicitantes y conocer desde mi niñez a la familia Lefillanca Antillanca, y por pertenecer a la misma comunidad indígena, sino también en mi calidad de abogado especializado en la temática indígena, ocupando cargos tales como Fiscal Nacional de CONADI, por más de un año, abogado defensor de indígenas del Programa de Defensa Jurídica de CONADI, y unido a todo lo anterior, el hecho de tener la calidad de indígena y conocer a cabalidad las costumbres del pueblo mapuche” (Lefillanca. 2011)

El mundo mapuche es pequeño y no podía faltar que la familia en cuestión estuviera vinculada a algún miembro conocido del “Jet Set” Mapuche (Millaleo. A. 2006). Esto no tan solo a modo de anécdota sino como referencia de la presencia y vigencia de la poligamia, incluso en sus miembros más “civilizados”, es decir; reconocidos al interior de la sociedad dominante, no tan solo en su calidad de mapuche, en el caso de Canihuante sino también como abogado y participe de la institucionalidad gubernamental CONADI. No sería raro rastrear la presencia de poligamia en la familia Huenchumilla (ahí sí que cojearía su convicción cristiana), o en el caso de otros miembros de la civilidad chilena/mapuche (futbolistas, artistas, intelectuales, entre otros) y darnos cuenta de la convivencia de la tradición con manifestaciones contemporáneas de mapuchidad.

No podía por lo mismo faltar en este procedimiento jurídico el testimonio de la institucionalidad indígena por antonomasia, la CONADI, a la cual el tribunal le pide entregue su testimonio institucional y se refiera al caso específico, y exprese su opinión como servicio público especializado en la temática indígena. En esta declaración hecha por CONADI en su representación Juan Andrés Melinao Rocha, Director Regional CONADI Valdivia, en la constatación de los hechos destacan:

“f) Que la cultura mapuche presenta diferentes instituciones y prácticas propias que se mantienen hasta nuestros días, y que los patrones culturales chilenos no pueden asimilarse a los mapuches por lo que acciones legales, deben revisarse en función de dichas particularidades para evitar, discriminación e invisibilización, las que pueden ser asumidas como parte de violencia simbólica del estado chileno para con el pueblo mapuche.

g) Que al ser un hecho público y notorio que dentro de la cultura mapuche, la poligamia era una realidad aceptada, en especial el hecho de tomar como

segunda esposa a la hermana de la primera, situación que se da en el caso en cuestión.” (CONADI. 2012).

Como también:

“j) Que la sociedad mapuche era y es patriarcal y su núcleo básico lo constituía la familia, formada por el hombre, jefe de hogar, una o varias mujeres y los hijos. El hombre sencillo tenía dos mujeres, otros, socialmente mejor situados, como caciques, hijos de caciques y machis, tenían cuatro o más mujeres, habitualmente el mapuche se casaba con la hermana de su primera mujer y así sucesivamente (poligamia sororal). Esto aseguraba un mejor entendimiento entre esposas para realizar los trabajos domésticos, según Encina, la poligamia del araucano obedecía más intereses vitales que a la atracción sexual” (CONADI. 2012).

Aportando en este detalle de los hechos establecidos en la demanda, interesantes antecedentes a la comprensión de la poligamia, algunos de los cuales ya se habían destacado con anterioridad, como por ejemplo: que es una realidad aceptada por la mapuchidad, que ha sido invisibilizada por la institucionalidad chilena, lo cual obedecería o podría entenderse como un acto de violencia simbólica por parte del Estado de Chile hacia el pueblo mapuche, también se vuelve a insistir que es recurrente tomar como segunda esposa a la hermana de la primera esposa, pero también contribuye con nuevos antecedentes que no dejan de llamar la atención como la justificación o porque se optaría por las hermanas a la hora de establecer una familia polígama, otro a destacar es el reconocimiento de que la sociedad mapuche “era” y “es” una sociedad patriarcal, negando en primera instancia la existencia de otro tipo de poligamias como la poliandria (una mujer con más de un esposo), afirmación que también renuncia de antemano a los sistemas de reciprocidad entre hombres y mujeres, argumentados desde la cosmovisión mapuche. También son parte de las afirmaciones el establecimiento

de jerarquías sociales entre los mapuche, en donde la poligamia sería expresión o manifestación de ese orden social y económico, estando a la cabeza de esa pirámide social los caciques, los hijos de caciques, machi o hijos de machi.

Es importante destacar la cita de Encina para referirse a la sexualidad, lo sexual en la poligamia estaría en un plano secundario, puesto que lo relevante de esta institución sería su funcionalidad vital, es decir el rol social de la poligamia, el mapuche no actuaría o respondería a impulsos sexuales en el establecimiento de una relación conyugal sino a la practicidad que esta posee en la facilitación de la vida cotidiana. Despojando lo sexual de los intereses vitales de la mapuchidad de antemano, lo cual me resulta extraño y sospechoso como parte de la mapuchidad, por lo menos deja a la sexualidad como un eje relevante a la hora de interrogar a la poligamia.

En lo relacionado con la recomendación hecha al tribunal, la CONADI resuelve:

“Por lo tanto, de conformidad con lo expuesto, la opinión de este servicio, y salvo mejor parecer de S.S., procedería acoger la declaración de posesión notoria del estado civil de hijo interpuesta por don Luis Antonio Lefillanca Antillanca, agricultor, Héctor Ronaldo Lefillanca Antillanca, agricultor, y Jeannette Silva Pérez, abogada, en representación de Don José Galvarino Lefillanca Antillanca, doña Elena del Carmen Lefillanca Antillanca, doña Juana Olaya Lefillanca Antillanca” (CONADI. 2012).

Y de acuerdo a todos los antecedentes reunidos con fecha 28 de Septiembre de 2012, el Juzgado de Letras y Familia de Los Lagos reconoce la posesión notoria de estado civil de hijos de los demandantes y ordena al Registro Civil e Identificación, que se corrijan sus partidas de nacimiento dejando constancia la existencia de dos madres una de crianza y otra biológica.

Posteriormente ingresa una reclamación de una hija que no había sido nombrada en la solicitud de reconocimiento de esta doble maternidad, María Alicia Lefillanca Antillanca, quien ni siquiera aparece nombrada en la apelación a la costumbre polígama, ella es hija de la wünen domo a la cual se le estaba reclamando la maternidad de crianza, y aparece como única heredera de los bienes matrimoniales, podría ser una de las principales motivaciones que movilizaron a sus hermanos a argumentar públicamente su proveniencia de una familia polígama, esto quedará irresoluto en esta investigación, pero es importante destacar las causas que motivan o impulsan a la mapuchada en la reivindicación de “la tradición”.

La solicitud no fue acogida, y el fallo continuó reconociendo la doble maternidad para los hermanos de Maria Alicia, ella sería la única hija de esta familia polígama que solo tendría una madre, doña Julia Antillanca Llanca-pichun.

Casos mediáticos pero invisibles de poligamia mapuche

Otros casos en donde es posible pesquisar la prevalencia de la poligamia son los que hacen referencia a noticias que vinculan a dirigentes mapuche con la continuidad de esta práctica uno de estos es el caso del fallecido Longko Pascual Pichun que luego de estar 4 años privado en libertad es recibido por sus dos mujeres: *“Todos ellos saludaron con gritos de Marrichiweu el momento en que el lonko Pascual Pichún cruzó la puerta de acceso al penal, última frontera que durante cuatro años impidió al dirigente caminar libremente por sus tierras y cumplir a cabalidad su rol de dirigente tradicional. Lo señaló su hijo Juan Pichún, actual Presidente de la comunidad Antonio Ñiripil de Temulemu, al momento de saludar a su padre y -junto a la machi Maria Ancamilla y **las dos esposas del lonko-** entregarle su makun, trarilonko, kull kull y wiño...”* (Azkintuwe. 2007), esto

sucedió el 3 de marzo de 2007, en la misma línea podríamos citar la aparición soterrada de las esposas del Machi Celestino Córdoba: *“Esta mañana se desarrolló la celebración del Wetripantu al interior de la Cárcel de Temuco, ceremonia en la que participaron el machi Celestino Córdoba Tránsito (28), junto a otros cuatro comuneros mapuches que cumplen condena. La actividad se realizó en el gimnasio del centro penitenciario, hasta donde llegaron unas 120 personas. De hecho, según pudo recabar SoyTemuco.cl, en las dependencias estaban **las dos esposas del machi** y parte de sus hijos.”* (SoyTemuco.cl. 2014). Lo anterior nos da cuenta de una descripción bastante somera respecto a la poligamia en la actualidad, pero confirma la prevalencia de esta práctica en el presente, inmersa al interior de lo que se ha llamado “el conflicto mapuche”, pero de ninguna manera resaltado mediáticamente como una reivindicación cultural de parte del mundo mapuche, ni tampoco convertido en escándalo a los ojos del observador chileno, lo cual es uno de los puntos que dan origen e impulsaron la presente investigación. Y para eso me tuve que ir empapando de los códigos que porta la poligamia, de un discurso que está presente pero contrabandeado tras lo que la sociedad dominante considera como político.

La poligamia mapuche porta un gran misterio a nivel discursivo, pues a nivel histórico ya sea por parte de la visión de los cronistas y de los historiadores que la revisitan, era un elemento de engranaje al interior de la cultura mapuche, en donde las mujeres eran partícipes principales ya sea como elementos de intercambio, alianza, riqueza, productoras de chicha, entre otras... La moral occidental ingresa bajo el concepto de civilización para deconstruir la familia mapuche tradicional, y cuando despiertan los mapuche en los 90 pareciese no haber existido nunca.

Lo paradójico de esta situación es que sigue existiendo, en la práctica, no es raro que cuando uno asiste a un nguillatun te presenten primero a una esposa,

y después otra señora que te está sirviendo un plato también sea “mi señora”, en esos espacios íntimos que tenemos los mapuche, vuelve aparecer la poligamia, pero en lo público mapuche, es decir en el mundo de las reivindicaciones, esta práctica fue arrancada de raíz, aunque algunas lamngen se planteen de esta forma, siguen siendo las menos:

"...Hoy día, yo diría que los cambios que sufrió la cultura mapuche han sido, en general, malos... Mil veces, hubiera preferido que fuera como antes, con o sin poligamia. Porque encuentro que como cualquier pueblo o cultura tendría cosas buenas y malas.

Hoy en día, piensas que te molestarían las costumbres de antes, pero por un cambio de mentalidad que llegó a la sociedad mapuche, presionado por otras personas, no por transformación desde nuestra cultura mapuche..." (Melipil Lidia en Coñoecar. 2000)

¿Qué es entonces lo que nos diferencia del otro? Si cómo decía Chihuailaf a principios del siglo pasado, no es la vestimenta la que nos constituye en hombres civilizados, habría que hacer esta operación a la inversa, si es que el pueblo mapuche pretende reivindicar su cultura más allá de la recuperación territorial.

La investigación de la mantención de la poligamia al interior del pueblo mapuche desde la perspectiva de las mujeres mapuche, desviste los cuerpos de las mujeres mapuche para así de este modo desenmascarar las *“ideas veraz y sobrias de la civilización”* que transformaron las relaciones de amor y familia en la sociedad mapuche contemporánea.

III. Segunda Parte: Lo narrado y lo vivido “Historias Mapuche de Poligamia”

Presentación

Estas historias hacen carne el tema de la poligamia, se transita de la idea de ser más de dos a llevar a cabo un proyecto amoroso distinto que va más allá de lo sexual, que sin duda interpela la sexualidad tal como la concebimos de manera generalizada, incluyendo a la población mapuche. Los relatos hablan de sueños y vivencias o como los sueños se hacen vivencias, de cómo los aspectos no tangibles siguen siendo parte importante de la vida mapuche en la cotidianidad, es así como se pretende dar cuenta que la poligamia, poniéndola nuevamente en escena ya no como crónica poética inscrita en un pasado glorioso pero desprestigiado en el presente, sino más bien dándole cabida en narrativas contemporáneas.

Son cinco historias que relatadas de manera distinta, dan cuenta lo que oculta la invisibilidad de la poligamia en la escena pública de las motivaciones de sus protagonistas en la elección de una vida polígama o monógama.

Los actores que aparecen en las relatos transitan invisibles ante los ojos de la sociedad portando un conocimiento que los pondría al margen de manera inmediata al no obedecer a la idea amorosa o de familia que la sociedad impone como norma, no quiere decir que estas sean historias clandestinas, son historias que pertenecen al mundo privado de la mapuchidad, que se desdibujan en una sociedad en donde lo privado no pareciese ser político, y donde lo mapuche descrito y escrito pierde su apariencia de espectáculo. De esta forma performática se utiliza la narrativa para volverlos personajes principales, de un cuento que no es cuento, que contrabandea el trabajo científico que hay tras la construcción de

las mismas, la literatura constituida en un enemigo de la investigación social contribuye a no quebrantar los códigos internos que permiten la prevalencia de estas prácticas en el presente, no hay que temerle a los artilugios de la escritura, pues estos hacen posible llegar a lugares donde la ciencia no ha podido introducirse porque su dureza y objetividad imaginada, la distancia de las bifurcaciones que posee lo investigado y más aún cuando hablamos de personas y de prácticas, en donde operan una serie de construcciones e imaginarios que pueden ser un distractivo para la comprensión, en este caso, de la poligamia.

Les presento los relatos

- Una Pluma en el Viento: El Longko Pascual Pichun

Pascual Pichun ya no está entre nosotros pero dejó un legado importante en el acontecer mapuche, fue un personaje significativo en la lucha y reivindicación territorial mapuche, él fue polígamo, quienes lo conocían sabían de su forma de vida, los que pudieron acercarse a su familia por la conmoción mediática que provocó su injusto encarcelamiento sorprendidos pudieron percatarse de que Pascual tenía dos señoras, pero nadie había indagado más allá de la presencia nominal de sus dos mujeres, de esta forma decidí recoger su historia de poligamia a partir del relato de sus esposas, ahora viudas, y sus hijos. Don Pascual no ocultaba su poligamia, pero parecía ser menos espectacular para la prensa quien estaba en busca del conflicto territorial en Temulemu, la historia relata parte de la vida de esta familia y lo importante que fue para ellos el haberse constituido en más de dos.

En este relato se da cuenta del proceso de conformación de una familia polígama, y como se entremezcla la práctica de la poligamia con la reivindicación territorial, así también da cuenta de las tradiciones propias del territorio en donde se ubica la

familia, y de las problemáticas económicas que fueron vivenciando en donde la poligamia también se presenta como una estrategia para sobrellevar esos tiempos de escasez.

- Un Cacique Urbano: La poligamia y su persistencia en una comuna periférica de Santiago

La urbanidad no podía quedar fuera de la narrativa poligámica mapuche contemporánea, este caso está muy vinculado al mundo organizacional de la Región Metropolitana, en donde se recrean las prácticas y costumbres de territorios diversos que confluyen en la ciudad de Santiago, producto de la migración campo ciudad. La poligamia también aparece invisibilizada al interior de un protocolo que privilegia la prevalencia de otras prácticas tales como el nguillatun, koyaitun, entre otras que aparecen nombradas en el relato.

Esta historia es conflictiva porque sus protagonistas son parte de conflictos individuales: violencia intrafamiliar, conflicto de tierras, migración a la ciudad. Nos muestra sujetos que aparecen como contradictorios, pero al entrelazar las historias, el nudo conductor vuelve a ser el Asociativismo Indígena Metropolitano, es ahí donde resurge la poligamia como un lugar en donde emergen relaciones amorosas, nuevos tipos de liderazgos tradicionales y espirituales, que ponen en tensión la potencialidad de la práctica en la ciudad, las comunas santiaguinas se tornan en espacios territoriales en donde vuelven a renacer los Longkos y las machi, donde la deslegitimación de la emergencia de los mismos pone en duda la legitimidad de las prácticas tradicionales mapuche, entre ellas la poligamia.

- Lo que pudo ser: Relato de una Poligamia frustrada

Este relato también forma parte de la urbanidad, pero está vinculada más estrechamente a la idea de retorno, al tránsito entre lo urbano y lo rural y viceversa, y no tan solo a la idea de retorno al territorio de donde se migró en primera instancia, sino al retorno a las tradiciones, nos habla de cómo un hombre mapuche, se reencuentra con su identidad y pretende vincularla al rescate de la poligamia, conflictuando la identidad familiar, que finalmente impide la concreción de su proyecto polígamo de retorno a la comunidad.

Aquí aparecen las posiciones de los miembros de la familia anudados a la propuesta poligámica que es el conector de las tres perspectivas respecto a la poligamia, las percepciones individuales sobre la propuesta dan cuenta de los sentimientos e ideas previas que los actores poseen en su acercamiento a la poligamia y como estas deconstruyen al sujeto que propone, poniendo en cuestión la emergencia de la necesidad de una vida distinta a la que han llevado hasta el momento.

- Una Pelea Constante: Pareja mapuche discute sobre la poligamia en un auto

La conversación cotidiana sobre la poligamia es fuente de inspiración de esta historia, momentos que pasan desapercibidos como espacios de reflexión, como la conversación en un auto, dan paso a la descripción de un ambiente lleno de conflicto, de situaciones no resueltas, que tras la rapidez de un viaje pueden quedar olvidadas en el transitar de un punto a otro en un vehículo motorizado.

Este tema entre hombres y mujeres mapuche, es permanentemente bypassado por el temor al conflicto y al distanciamiento que puede generar en la pareja

normativamente constituida, tal como en todas las historias la propuesta se ubica en el centro del relato, y lo que captura la atención lectora son los argumentos esgrimidos desde la perspectiva femenina y masculina, y como se somatizan de manera diferenciada.

Se utilizó el recurso de los emoticones, emoticones mapuche, vale la pena decirlo, porque se trata de impregnar al lector de las emociones que se ponen en juego en esta discusión, como también otorgarle frescura al relato ya que la pareja que discute es una pareja joven, no sobrepasan los 30 años, y la poligamia aparece como un tema presente al interior de las discusiones que ambos mantienen como pareja mapuche en sus vivencias diarias.

- La Flor Amarillita y sus dos brotes: Autobiografía Millaray Garrido Paillalef.

La historia de Millaray Garrido Paillalef, fue escrita por ella misma, a petición de la presente investigadora, si bien se realizaron entrevistas en profundidad con ella por ser reconocida por la mapuchidad como un caso de poligamia femenina o poliandria, se le solicitó escribiese ella su historia, desistiendo en la intervención en su relato, dejando las entrevistas realizadas para su posterior análisis en el cuerpo de la presente tesis doctoral.

También es una historia vinculada al conflicto territorial, y en este caso a la prisión política de uno de sus compañeros, la poligamia es asumida en tanto a ella se le encasilla en una relación poligámica con ambos hombres que son padres de sus dos hijas y con los que convive, esa convivencia es vista como una relación poligámica pese a que con el padre de su hija mayor ya no sostiene relaciones íntimas.

Lo anterior da cuenta que la sexualidad queda relegada a un segundo plano en la decisión de formar una familia polígama, la sociedad mapuche presume sexualidad en la convivencia de una mujer y más hombres, y en la convivencia de un hombre y más mujeres, invisibilizando la decisión y el trayecto que ha llevado a una familia a vivir de esta forma, por esta razón se incluye este relato en las narrativas de poligamia.

I. Una Pluma en el Viento: El Longko Pascual Pichun.

“Cuando yo fallezca pido a mis hijos que cuenten mi historia”, esa fue la petición del Longko Pascual Pichun, Pero cuál es su historia?, una historia de lucha, pero sobretodo es una historia de una familia, de una familia distinta a la familia wingka, la historia de él es la historia de dos mujeres que acompañan su vuelo, como una pluma en el viento surge una lucha y queda en la memoria de quienes la seguirán viendo pasar por la mapu de Temulemu.



Ilustración 1P

El juicio de Pascual Pichun remueve el tiempo, el sufrimiento de nuestras familias, de las familias que representan un sentimiento que nace de la vergüenza que nos hicieron padecer por ser quienes éramos y ya desde otra perspectiva vemos que ya no debemos tenerla y nunca debimos sentirla. Un Longko antiguo en el presente, con dos señoras y una gran familia, dos señoras y un Longko que se hacen invisibles tras sus hazañas, pero que son la hazaña que lo hicieron Longko.

El sueño

En un sueño vino su conocimiento, él soñó con un camino, un camino que no era uno concreto, había una iglesia y ahí iban los mapuche, aquí van los buenos y aquí van los malos, era un cruce, en el mismo sueño fue guiado su rüpu, por este

camino deberás seguir, le dijeron. Qué será ese sueño se preguntaba Pascual y lo comentó con sus esposas. Flora una de sus esposas le respondió: Quizás entrarás a los evangélicos, y el respondió: Pero yo salí del grupo de donde estaban los malos, esos son los malos le indicaban, recordaba claramente su sueño, no era cualquier pewma era uno decidor, era uno que guardaba un significado que regiría su vida hasta su muerte. Él debía ir bien, caminar correctamente.

Ese mismo sueño que lo mantenía intrigado fue narrado a la machi María, quien le anunció que era un kúme Pewma, le dijo: debe ser Longko usted, y después ella soñó, Pascual debía levantar un nguillatuwe junto a otro futakeche del sector.

En ese tiempo la familia Pichun Collonao no participaba en el nguillatun del sector, había un nguillatuwe, pero existían diferencias entre las familias que levantaban ese nguillatun y la familia del lamngen Pascual.

Cuenta Flora: *“Una vez fuimos y nos echaron, nos echaron de ahí, no nos permitieron, la gente de este lado, nos echaron, asique no hallamos adonde hacer nguillatun, quedamos sin nguillatuwe, porque nos echaron de allá”*

El sueño de la machi vino a remover el espíritu de la familia, había que levantar un nguillatuwe, un lugar para hacer ceremonia, la machi los mando a llamar y les dijo: usted tiene que levantar un nguillatuwe, y los sueños siguieron despertando el Piwke de Pascual, siguieron viniendo más sueños, debía levantar un nguillatun, en los otros sueños le indicaron el lugar donde debía hacerse la ceremonia. Más arriba ahí donde hay una cancha de fútbol fue el lugar que indicaban, *“ahí hacía mi nguillatun”*, dijo.

Después de un tiempo, donde estaba la cancha de fútbol hicieron una pista de carrera de caballos, justo en el nguillatuwe de los sueños de Pascual y de la machi María, dos parientes jóvenes se enfermaron ahí, el espíritu estaba despertando, tuvieron que hacerles datun y ahí volvió a salir que ese lugar no era cualquier lugar, los espíritus lo habían elegido, y habían elegido a Pascual para hacer la ceremonia, él va ser Longko dijeron, le estaban dando los sueños su nuevo rol, la machi le contó a la gente.

Ahí se hizo Longko Pascual, el sueño de él y de la machi se cumplió y la gente tuvo su autoridad, la gente supo que ya había un Longko, y no era cualquiera porque tenía dos señoras María y Flora.

Tener dos señoras era parte de su destino, si él lo hubiera pensado, tal vez hubiera tenido una sola mujer no más, quizás no le hubiese costado tanto salir adelante, con dos mujeres y tantos hijos, fue parte de su destino, al igual que estuvo destinado para ocupar cargos que eran difíciles, él sabía que se venía difícil, cada vez que acudía donde la machi, cuando hacía nguillatun, le decían que se iba a enfrentar a algo muy difícil, y es así como Pascual creyó que de esa forma tenía que ser para lograr algo, y por eso él afrontó porque pudo haber tenido miedo, pudo dejar todo esto hasta ahí, siempre quiso llegar hasta el final y llegó hasta el final, aunque no aprovechó lo que en algún momento quiso, pero logró que la comunidad y sus hijos, sus nietos, él siempre pensó en ellos, logró un espacio más amplio para ellos, recuperar su tierra para ellos. Nos cuenta Marina su hija: *“Me imagino que su püllü debe darse cuenta que sus nietos disfrutan corriendo felices por el campo que en algún momento luchó, peleó por eso, él peleó”*.

Nos conocimos

María y Pascual se conocieron cuando eran muy jóvenes, ella fue su primera esposa, él vivía cerca de ella, eran vecinos, así se fue dando el cariño. María tenía 16 años y Pascual solo 15, se pusieron a conversar, y se juntaron en la montaña y ahí se quedaron, ya no había vuelta atrás, ahí se casaron, así era en lo mapuche antes.

Luego de este atrevido acto llegaron donde un tío, ahí se quedaron, se dice que se llega donde el tío más de confianza, llegó donde el tío con el que se había criado Pascual, ese tío le enseñó a trabajar la platería, él trabajaba como los antiguos retrafe, trabajaba todo con martillo y a fuego, así se hacían las joyas antes, Pascual aprendió de esa forma, era un tío por el lado de los Paillalao, Pascual era Pichun Paillalao, por ese lado viene ese conocimiento, y también el de la conquista de lamngenes, le decían el platero a ese tío, y deslumbraba con sus joyas a las lamngen de la zona, se las conquistaba con puras joyas las atraía. Para la conquista todos tienen habilidades distintas, antes los viejitos hacían ülkantun para conquistar a las lamngen, cualquier lugar sirve y es ocasión para llamar la atención y enamorar, cuentan que en un eluwün llegó un lamngen a tocar trutruka, y mientras más tocaba, más lloraba la viuda, se llevaba la mano a los ojos para secar sus lágrimas y entre sus dedos lo miraba, miraba las habilidades que este hombre tenía como trutrukatufe, sonaba cada vez más bonito la trutruka, y ella ordenaba que mejor se le atendiera, con risas se recuerdan estos momentos son propios de la picardía que oculta la conquista.

Pasaron los días y Pascual debía enfrentar a su suegro, él no directamente, su gente debía ir a dar explicaciones a la casa de los Collonao por la ausencia de María. El “platero” fue donde el suegro de Pascual a hablar por él, a decirle el paradero actual de su hija, no lo quisieron recibir, fue tres o cuatro veces y se

encontró con la misma negativa, *“los hecho a palos”* recuerda Juan Pichun, el hijo mayor de la primera esposa, *“no nos quiso recibir, se las va ver conmigo”*, decía Pascual, a los años después iría a buscar a su otra hija. El padre de María se enojó mucho quería a su hija de vuelta, se fue muy joven, la afrenta era demasiado para aquel hombre, eran siete los hijos de Collonao, cinco mujeres y dos hombres, para María volver a su casa ya era difícil.

Se casaron por el civil, no se hizo fiesta, solo firmaron, la madre de María fue a dar la autorización, eran menores de edad, esto fue dos o tres años ya de estar juntos, la mayoría de edad en esos tiempos era a los 21 años y ella ni él, alcanzaban esa edad, María ya estaba viviendo donde su suegra, su madre firmó no más, la entregó.

Por esa zona no se ven los Mafün, Pascual no pagó, esa usanza es de otros sectores, a lo más se paga un chanchito para ir a buscar a la novia, *“pero caballo... caballo, tres caballos o dos, ese es mafün, harta gente junta, por aquí no hay mafün. Me llevan y no puedo volver, así es. No hay fiesta.”* María cuenta. Antes robaban a la mujer, ahora la van a pedir, se le avisa a su madre, las mujeres de ahora pololean con permiso, antes era todo a escondidas, así era antes. El pololeo no existía, si existía así como muy oculto, muy a escondidas, si te pillaban no tenía' vuelta atrás, era matrimonio ya, había que casarse no más. A muchos les pasó eso acá... si se ve desde el punto de vista no se hablaba mucho de la sexualidad.

El tema de la sexualidad era algo reservado, no se hablaba, los padres se incomodan los mayores al hablar de esos temas, nunca se habló, todo eso se va aprendiendo viendo y escuchando, no es una cuestión escrita, en ninguna parte se dice. Las cosas eran así no más, habían cosas que eran normales en relación a la sexualidad, por ejemplo una mujer que muestra el seno es inmoral para la

sociedad chilena pero las lamngenes que andaban con guaguas llegaban y se sacaban el pecho, no les interesaba y le daban, no había ningún problema en ese sentido, nadie se lo cuestionaba, habían otras cosas que no se hablaban.

La petición

Pascual quiso tener dos mujeres, María ya sabía lo de su hermana, pero antes de concretar todo había que conversar, ya se sabía que andaba pololeando con Flora, después de esa conversación María recibió a Flora, pero con una sola condición: *“Tiene que estar feliz, tiene que hacernos unidos, somos tres, tenemos que ser unidos”*, y así fue la conversación. María aguantó porque Pascual era un hombre muy trabajador, inteligente, de joven lo conoció inteligente, tenía buena vida, y pasaron juntos una buena vida también, nunca tuvieron un mal rato, después tuvieron hijos, y habiendo hijos el cariño fue mucho más grande, cuando fueron viniendo los hijos se sintieron María y Flora que eran una sola mujer no más, se juntaron los tres y los tres eran siempre.

Eso que se haya atrevido a tener dos señoras, nadie se lo cuestionaba a Pascual, ni los hermanos del padre de María y de Flora, de hecho era muy querido por ellos, le tenía bien a sus dos sobrinas y era valorado por eso. La gente creyó en él porque tenía dos mujeres, era otra condición la que él tenía, si él podía manejar internamente su vida con dos esposas, perfectamente podría manejar un grupo, eso le jugo a favor, ese era un conocimiento que debía tener un Longko.

La pregunta está en por qué María aceptó a Flora, las explicaciones se encuentran en cómo la educación formal puede o no ser un factor importante en la decisión de vivir de a tres, las lamngenes de hoy ya no lo aceptan porque están cada vez más inmersas en la cultura wingka, habrá aceptado María a otra mujer porque no se influenció con otros temas, María nunca fue a la escuela, su idioma principal es el

mapudungun, entonces no sabía, Flora también fue muy poquito a la escuela llegó solo hasta cuarto básico, podría ser la explicación, la cuestión es que se aceptaron, eran hermanas, y no existió problema alguno en vivir juntas.

Que fueran hermanas fue un punto a favor en esta familia los hijos tendrían los mismos apellidos, no existiría diferencia por ese lado, generalmente las parejas son con la cuñada, o con la mujer más cercana, con la prima también podía ser, otra circunstancia que podría unir a un hombre con más de dos era que un hermano reclame a la viuda de su hermano fallecido, en la cultura mapuche tiene todo el derecho de casarse con ella, eso está permitido.

Flora también fue raptada, de hecho dicen que en esos años el suegro de Pascual le echó los pacos, los pacos salían a caballo a tomar presos a la gente, y a ellos se los llevaron a Lumaco a los dos, a Flora y a Pascual, Pascual ya era mayor de edad y Flora solo tenía 14 años, lo acusaron por eso, cuando iban a medio camino, se arrancaron se fueron al monte, quedándose ahí escondidos, perdieron a los pacos, no los pudieron pillar más. El padre de María y de Flora se enfureció doblemente, estuvo enojado durante todo el proceso, solo después de un año pudo dirigirle la palabra a su ya yerno.

Pascual no llegó inmediatamente con Flora a la casa donde vivía María, pero María ya sabía todo, en ese tiempo ella estaba viviendo en la casa de sus suegros, los padres de Pascual. El Longko fue inteligente conversó con María y de a poquito fue llegando, preparando el camino, así fue como llegaron a vivir juntas, y en esa misma casa vivieron las dos juntas, y fue una buena relación a la primera. María le tuvo paciencia a Flora, fue como una hermana con ella, *“no podía ver a mi hermana sufriendo por ahí”*.

Algo importante que se planteó Pascual fue que vivieran juntos los tres, no en casas separadas, tenía que ser la misma casa, todos tenían que ser uno, ese era un propósito de familia que se empeñó en cumplir. No quería que pasara lo que en otras familias de este mismo tipo en el territorio.

Existe otro cacique de más edad, siempre privilegió a una de sus mujeres por sobre la otra, a la más joven. Tenía dos casitas, en el día estaban juntos, las señoras eran madre e hija, hijastra de él, hizo la de la Lagartija el hombre, en el día estaban juntos, ellas ponían dos ollitas en la cocina, comían aparte, una hace cazuela y la otra pura comida así no más, la mayor si no tiene verduras, le compra a la menor, si llega visita y no tiene huevo le compra a la menor, no existía solidaridad, eso no quería que pasara entre sus mujeres, siempre han sido solidarias entre sí, con los huevos que había se hacía una sola olla, ahí comían todos. La señora mayor del otro cacique a veces llora y admira lo fuerte que fue Pascual en insistir en la unidad en poder organizar a sus dos mujeres para que los problemas que ella tiene no sucedieran entre las hermanas.

Habían varias personas en Temulemu, que tenían más señoras, tres hombres fueron los primeros y después aquí el Longko que tenía dos señoras, antes de Pascual hubieron tres hombres más que seguían manteniendo esta costumbre, este tipo de familia, pero ninguno vivió como Pichun, todos tenían casas separadas, vivían sus mujeres separadas, entonces andaban en dos lados los hombres.

Ya somos una familia

Pascual era muy trabajador, era agricultor, él buscaba tierra para trabajar de mediero, le gustaba trabajar de mediero, siempre andaba buscando, para eso tenía una yunta, trabajaba con bueyes, tenía arado de bueyes y después

sembraba, luego llegaba la cosecha y con sus mujeres trabajaban a pura echona, ellas ayudaban a cortar, todos los días salían a trabajar, salían las dos con él, ayudaban a empaquetar el trigo, en ese momento aún no llegaban los hijos.

Cuando vinieron los hijos... el primero de ellos fue Juan, el que ahora asumió de Longko de la comunidad luego del fallecimiento de su padre de un ataque al corazón, asumió Juan ese cargo en un nguillatun que se hizo para su nombramiento el 2014.

Los primeros tres hijos mayores fallecieron, hubieran sido seis hijos los de Flora, fallecieron todos mayores, nació el Rafa, después vino el Pascual y por ultimo Nayi, y ahí quedaron solo 3 hijos de la segunda esposa, por parte de María fueron 4 hijos, Juan, Marina, Jamelia y Carlos.

El primer hijo de Flora falleció de 10 meses, ya hubiese tenido la misma edad de Juan alrededor de 40 años. Las dos fueron quedando embarazadas al mismo tiempo, salían como mellizos. Al tiempo después que falleciera ese niño vino otra por parte de Flora, esa niña tenía catorce días y falleció igual, y posterior a esa chiquitita tuvo otra más que tenía un año y dos meses, ella se ahogó en un pozo que está en la parte de abajo del campo, bajó y se cayó, María cuenta que era re inquieta la niña, y nada pudieron hacer.

Los hijos nunca cuestionaron de porque su papá tenía dos señoras, nacieron en una familia que ya estaba conformada de esa manera con dos señoras y además que ellas son hermanas y al final ello tenían dos mamás, cualquiera de las dos cumplían la misma función digamos... muchas veces una tenía que hacer más cosas, y la otra señora se quedaba a cargo de todos los hijos, fueron 7 hermanos, de María son cuatro y con la otra son tres, ahí no hubo ninguna diferencia, porque al final son hermanas, fue una diferencia de vientre no más, el apellido es el

mismo, son Pichun Collonao así es, entonces no hubo un tema ahí, además que las dos, cualquiera de las dos, los atendía cuando eran chicos, no había diferencia, nunca hubo una diferencia de decir: este hijo es tuyo... no este hijo es mío, no, eran todos... Pascual fue construyendo de esa manera a la familia, *“a nosotros nos inculcaba harto de que teníamos que apoyarnos entre hermanos... si uno, siempre nos decía si, si hay que comerse un pedazo de pan hay que comerlo entre todos, y si alguien está mal el otro tiene que apoyar a su hermano, y lo otro es que siempre quería que nosotros volviéramos al campo”*, Juan recuerda.

Pascual insistió en la idea de que ellos eran tres, y como tres debían luchar y trabajar. Sus hijos fueron como de una sola madre, ellos tuvieron como a una sola madre, fue así como se lo propuso y así fue, *“no quiero que estén haciendo cosas divididos”*, dijo, *“el que hace, hace para todos los hijos”*.

Sus hijos expresan su felicidad al tener a dos mamás, nunca han dicho lo contrario, son felices al tener dos mamás. Ellos nacieron con dos mamás, asique la extrañeza no se presentó en sus pensamientos, quizás si la primera esposa ya hubiese tenido hijos antes de que llegase la otra, hubiese sido diferente. Si Juan y Marina, que son los mayores, hubiesen estado más grandes y Pascual buscado a otra señora, a lo mejor los hijos se habrían opuesto, pero Pascual fue inteligente, y antes de tener familia encontró a sus dos mujeres, eso fue mejor.

Después de todas las muertes de sus hijos Flora quedo esperando otra vez, esto fue a los dos años después, nació el Rafa, Flora igual seguía trabajando, ayudaba a su viejo porque no tenía quien le ayudase aún, salían a acortar leña, picar leña, en tiempo de invierno hacían carbón, ella le ayudaba a tirar leña con bueyes, era como otro hombre, como el hijo mayor, le ayudaba a su viejo, María a su vez esperaba en la cocina, cuidando a los cabritos. Hasta que Pascual se aburrió de trabajar así y salió a trabajar apatronado mejor, el trabajo de campo ya no resultó

más porque el sembraba y no tenían tierra, su padre tenía, pero él nunca dejó a su hijo que trabajara, nunca lo dejó tranquilo, era bueno para el copete... cuando se curaba... lanzaba su malestar en relación a la buena productividad que tenía este grupo familiar.

Fueron muy inteligentes los tres al juntarse, les gustaba criar, criaban animales, chanchos, criaban pavos, pollos y gansos. Eso no le gustó al suegro de María y de Flora, dijo: *“ustedes con mi tierra están creciendo”*. Por estas razones trabajaban de medieros, dejaban todo y se iban a poblar, después volvían a la casa de los padres de Pascual y se producían los mismos problemas. El padre de Pascual tenía varios hijos, no quiso darle a ninguno un espacio, por eso se fueron, más tarde sería Pascual el que se iría.

Pascual se aburrió de eso, buscó pega y fue a trabajar en el pueblo, le dieron casa por Traiguen, y las fue a buscar, toda la familia se fue con él, María y Flora estaban esperando guagua, de Carlitos y de Pascual hijo, respectivamente, Flora estaba a punto de parir y de esta forma partieron a Traiguen, allá nacieron los hijos.

Decidió irse y tratar de buscar una fuente laboral, fue a principios de los años 80, estuvieron viviendo varios años ahí, como cuatro cinco años, cuidando un fundo, ahí nacieron los hijos más chicos. Carlos y Pascual nacieron en un taller, en una bodega grande, por poco nacieron arriba de los fierros, ahí nacieron, no alcanzaron a ir al hospital, igual quedaba retirado. Ahí mismo le habían dado una casa grande donde estaban los fierros. María ayudó a Flora en el parto, eran de partos rápidos, podían nacerles las guaguas hasta caminando, la madre de las dos les dejó esa herencia, lo que era muy bueno, sobre todo en lugares donde no se puede llegar al hospital u a otro tipo de atención, un parto difícil hubiese sido riesgoso, mejor así rapidito. María cortó el cordón de la guagua de Flora, después

en Junio le toco el parto a María y fue a Flora a quien le tocó cortar el cordón, también se repitió la misma escena, la guagua casi nació en los fierros, a Pascual en ambos partos le tocó ir a buscar una sábana para recibir a su guagüita.

Pascual siguió trabajando apatronado, y fueron criando a sus hijos y entre más grande los cabros fueron gastando más, vivían en el pueblo con el sueldo de él, más el subsidio de familia que tenían ambas hermanas, ni con eso alcanzaban a terminar el mes, y por esa razón dijeron: *“estamos puro leseando aquí”*.

En esos tiempos en que vivían en la ciudad Pascual ganaba el mínimo 70 mil pesos o 50 mil pesos, claramente no alcanzaba, no era capaz de criarlos a todos, darles una vida digna y cómoda a su familia, Juan y Marina que eran los mayores tuvieron la obligación de pedir pan, golpeaban las puertas y pedían pan, de otra forma no se podía, lo hicieron durante un año, en ese periodo la madre de Pascual se enfermó y falleció el año 86. Justo en esa época el papá de Pascual quedo solo en el campo, su esposa había fallecido, María y Flora decidieron partir a cuidarlo, con el objetivo de retornar al campo la escases era ya muy grande en la ciudad, en el campo siempre se tiene para comer, Pascual no quería y decreto que si las dos querían volver, que volvieran, él se negó rotundamente a hacerlo, ellas volvieron con los hijos al campo, casi estuvieron 3 años viviendo sin su viejo, aunque él las visitaba con frecuencia. Pascual no quería volver al campo porque veía complicada esa época, igual políticamente era complicado ese tiempo y económicamente también lo era, entonces no quería volver sino en otros lugares buscar vida. Fueron las dos las que tomaron la decisión de regresar al campo, en contra de su voluntad se vinieron ellas a acompañar a su suegro, y a una hermana chica de Pascual, a ella también la cuidarían.

Cuando trabajaba apatronado su trabajo consistía en manejar tractores, lo mandaban para el campo a sacar madera, y en el invierno cuando las lluvias eran

fuertes muchas veces quedaba en pana y debía alojar bajo la lluvia, todas esas cosas lo fueron cansando y de apoco Pichun empezó a volver, los fines de semana iba al campo a dejar mercadería, ya entrando el año 89 Pascual retornaría a su mapu de forma definitiva, se aburrió de ser explotado, dijo: *“sabis que más, tienen razón mis señoras, que me vuelva al campo, voy a dedicarme a trabajar el campo”*. Estaba cansado, y sus esposas también estaban cansadas de no tenerlo cerca, de estar separados, cuando su objetivo principal cuando se juntaron, era estar siempre todos juntos. *“Así mi viejo dijo, yo estaba puro leseando, yo dándole los pulmones a los wingkas, los wingkas enriqueciéndose, y yo cada día más pobre, un obrero no gana plata, un obrero tiene para puro comer, para sobrevivir nomas, ahora yo voy a trabajar mi tierra”* Flora recuerda.

Esta vez el papá de Pascual le dio un pedazo de tierra, siete hectáreas le dio, y empezó a trabajar, primero se asoció con un patrón y le dio todo para plantar, plantaron trigo, y cosecharon gran cantidad, fue buena la cosecha ese año, fue ahí donde dijo que no trabajaba más, con lo del trigo tenía para mantenerse todo un año completo. En ese mismo periodo los técnicos que daban demostrativos de arvejas, lentejas andaban por el sector y Flora y María sembraron solas, y también cundió harto la plantación en la huerta, tanto así que sobraba y se tenía que dar a los chanchos, se tenía que botar, regalaban a los vecinos, era mucha la abundancia, plantaron porque tenían que plantarlo, comían un poco y todo lo demás se perdía: las lechugas, los repollos. De esa buena producción surgió la idea de vender, Pascual le propuso a Flora el desafío de ir a vender al pueblo todo el excedente de la huerta, era algo que se estaba perdiendo y podía convertirse en un recurso más para la familia. A Flora le daba vergüenza, ¿vergüenza de qué... debía tener?, si era fruto de su trabajo y eso tenía un precio, y probaron. La primera vez que salieron a vender era mucho el nerviosismo, antes de salir prepararon 3 sacos de arvejas, además llevaron lechugas y repollos, así probaron, fueron en la micro a Traiguen, fueron a donde

una amiga de Pascual y le ofrecieron arvejas, primero fueron 5 kilos, luego como él había vivido muchos años en el pueblo, dejó mucha gente conocida, a ellos le fueron vendiendo, no hubo necesidad siquiera de ganarse a vender en la calle, todo se fue entre los conocidos, le ofreció a sus compañeros de trabajo, a sus ex patrones, tenía la convicción de que todo se iba a vender, Flora era la cajera, ella guardaba el dinero, y todo se vendió, Pascual le preguntó a Flora al final del día, cómo le había ido, claramente las ventas fueron excelentes y buena la ganancia, le preguntó si quería seguir vendiendo, y ella respondió que sí.

“¿Por qué tenis vergüenza de vender?, cuando uno anda robando ahí hay que saber tener vergüenza, pero si anday trabajando no tenis porque tener vergüenza, tu anday’ vendiendo lo que tu produjiste en tu tierra”, le dijo Pascual a Flora. Le dio la valentía a Flora para seguir vendiendo, un impulso que hace que hasta el día de hoy siga trabajando y obteniendo recursos de su abundante huerta. Pascual hijo cuando era pequeño la ayudaba, ya lo conocían todos, él hacía las entregas, después los únicos que perdieron eran los vecinos, ya no regaló más.

María no vendía, ella se quedaba en casa con los niños, su personalidad es mucho más introvertida para esas cosas, a ella le gusta estar en la casa, pero ambas cultivaban la huerta. Dos veces a la semana iba a vender Flora a Traiguen sus arvejas, después hortalizas, flores igual vendía, después faltaba verdura para ir a vender, aún Pascual no era Longko.

Entre las responsabilidades de Flora estaba ser la apoderada de los chiquillos en el colegio, fue la mamá de todos a los ojos de la educación formal, los mismos nombres, no hacían cuestionar su rol de madre ante la comunidad educativa de Traiguen, Primero fue la apoderada de Juan, después entro la Marina, de todos, ella era la apoderada porque como había tenido más estudios podía comprender mejor el funcionamiento y requerimientos de ese sistema educativo, entre las dos

decidieron esto, entonces ella iba a reunión. Cuando los niños eran más pequeños estuvo viviendo en Traiguen como 3 años, se repartieron a los hijos, se le arrendó una pieza a Juan, y Flora se fue a cuidarlo, en esa se llevó a Carlos y Pascual y los puso en el Jardín Infantil, también fue apoderada de ellos, en el campo no había Jardín Infantil, el Rafa, la Jamelia y la Marina se quedaron con María en el campo. Había tanta pobreza, que para aliviar un poco la carga Flora se llevó a los chicos para el pueblo, en el campo los 3 más grandes para acompañar a María. Esto fue mientras Juan terminaba sus estudios, en el verano volvían todos al campo, aunque Juan volvía los fines de semana para ayudar.

Juan continuó estudiando en Traiguen, viajaba todos los fin de semana, ya estaba internado, los viernes se iba hasta el domingo, caminaba tres horas y media, eso es lo que se demora caminando hasta el Pueblo, en ese tiempo no había micro, y menos auto, durante su escolaridad estuvo Flora acompañándolo, ella era su mamá para todos, la conocían a ella no más. Juan cuenta, que trataron de ocultar lo más que pudieron que María era su madre frente a todos sus compañeros, Flora era la mamá, a la otra no la conocían, Flora se sentía más cómoda en ese rol porque había estado más tiempo en el colegio, la otra mamá sabía muy poco de la escuela porque fue como una semana y después se casó con Pascual.

La mamá María no hablaba muy bien el castellano, y en esa época de escolaridad fue donde los hijos de Pichun vivieron más fuerte la discriminación, las veces que María iba al pueblo a juntarse con ellos, lo hacían en lugares donde sus compañeros de colegio no la pudiesen ver, por miedo a las burlas y al hostigamiento que vivían debido a su condición de mapuche, María usaba su ropa tradicional, era demasiado evidente su procedencia, había vergüenza, y esto hasta el día de hoy tiñe de tristeza sus recuerdos, cómo pudieron avergonzarse de su madre, habían momentos que no querían nada con lo mapuche, trataban de ser wingkas pero no podían ser lo que no eran, había una historia, sus propios

cuerpos mostraban que eran mapuches, todos vivieron ese proceso, y ahora lo miran de manera crítica y desde ese punto nace la lucha por reivindicar su identidad como un acto positivo, hermoso, a su madre.

De ahí se hizo Longko Pascual, la familia siguió trabajando vendiendo hortalizas, más el trigo, ya no había necesidad de que Pascual volviese a trabajar apatronado, tenían todo para lo que necesitaban, de ahí sacaban los recursos. En relación a las tierras, en la comunidad, la mensura de los años 70 empezó a hacer estragos en los 90, la explotación forestal, y las peleas entre las familias producto de la repartición de tierras empezó a generar un descontento generalizado entre los mapuche, algunos no tocaron tierra, quedaron mirando, unos tocaron una hectárea y media, poco, después la gente estaba amontonada. Tenemos que entrar a recuperar, esto fue lo que impulso la movilización.

El conflicto



Ilustración 2P

Todos estaban viviendo en el campo cuando cayó preso por primera vez su papá. Después cuando cayó preso en una segunda oportunidad, ahí Juan estaba en Traiguen, Marina también ya se había ido porque le había salido su casa

donde está viviendo ahora, ya estaban dos hijos fuera del hogar en esa segunda vez que fue encarcelado, en esa oportunidad cumpliría 5 años preso. La organización familiar pudo verse en esta época de dificultad, la gente que apoyaba la causa ayudó hartó igual, mandaban mercadería entre otras cosas, Marina trabajaba y todos los meses compraba mercadería. En la casa de Pascual pese a su ausencia se siguió sembrando, sembraban sus hijos, sembraron el trigo que en otras oportunidades ayudó bastante con la economía del hogar, la familia no se quedó con las manos cruzadas.

La gente de afuera, la que apoyaba la lucha de Pascual igual mandaba plata, se hacían actividades, y eso permitía que la familia pudiese ir todas las semanas a ver a los presos. En la época de la recuperación, estaban chiquititos los nietos, eran sólo tres en ese entonces. Después no les bastó con encarcelar al Longko, tuvieron que caer sus hijos, debe ser por sus miradas que intimidaba a quienes en esos tiempos interpusieron la demanda, cayó preso Pascual (hijo) y Rafael, los dos hijos de Flora, ella quedó solo con su hija.

El fundo que estaba en recuperación, estaba lleno de bosque de pino, es donde ahora todos los hijos de Pascual organizan la escuela de verano para los niños de la comunidad, ahí mismo se encontraba un campamento, en donde vivía un guardabosque de la empresa forestal, también había un corral que estaba lleno de animales de propiedad de los vecinos, animal que ingresaba al terreno de la forestal quedaba en ese corral, esto era parte del hostigamiento que la empresa forestal llevaba a cabo contra los mapuche, esto fue uno de los motivos que impulsaron las movilizaciones, la familia de Pascual, como otras tantas familias, llevaban pollos, pavos, como pago para liberar a los otros animales que el guardabosque tomaba presos, solo así podían salir de ese corral. El Longko Pascual Pichun le habló a su comunidad – *Esa tierra es nuestra, y ahora tenemos que andar pagando, nosotros entregando animales-* se entró a recuperar,

claramente la situación ya no daba más, estaban ya grandes los hijos, y podían apoyar.

Ahí se notó la diferencia del apoyo, de tener a dos señoras, por ejemplo, había una especie de turno, las dos en realidad saben, entienden todo lo que es el nguillatun, el machitún todo, pero la que más acompañaba a la machi era María, en todo lo que era el tema espiritual estaba María, se sentía cómoda en ese rol, acompañaba al Longko en estos espacios, en cambio Flora, de una personalidad más extrovertida, lo acompañaba en todo lo que tenía que ver con la lucha, era ella quien se enfrentaba con carabineros, iba a las marchas en este espacio encontraba lo apoyaba. Mientras una estaba en un rol la otra quedaba al cuidado de los niños, ahí se dividían entre ellas de manera interna esos roles, las dos estaban acompañando al Longko de manera permanente. Cuando estaba ya Pascual preso iba una y después la otra a visitarlo, habían turnos también, las dos trabajaban se apoyaban mutuamente, ahí se notó la diferencia entre tener solo una señora y tener dos, se notó en plenitud la diferencia y lo necesario de tener dos señoras.

Norin tenía solo una señora, después se separó de su esposa, se fue la lamngen, la lamngen andaba sola, era demasiado vulnerable a esta situación de encarcelamiento y persecución, a llegar a su casa sola sin compañía, con sus hijos chicos, ¿Quién cuidaba a sus hijos?, no tenía el apoyo mutuo que se daban María y Flora, era más difícil para ella acompañar a Norin que estaba preso, en el caso de Pichun estaban constantemente sus esposas ahí turnándose.

Se podría decir que en tiempos de batalla, en tiempos difíciles la poligamia es una opción mucho mejor para poder enfrentar los procesos de lucha, de reconstrucción del territorio, del pueblo, porque hay un compromiso más grande, ya no hay una sola mujer que está comprometida en el proceso, son dos, en realidad el grupo se

arma de tres, son los tres los que están dando la pelea, ahí conversaban, analizaban los temas, a lo mejor también fue más fácil la vida, porque se ausentaba una y estaba la otra, y con los nietos también, siempre hay una abuela que atiende a su nieto, siempre hay una, entonces siempre hay una que le está dando enseñanza a los nietos, siempre va haber una.

En la cárcel la familia logró que el beneficio de la visita conyugal fuera para las dos esposas de Pascual, en Chile este beneficio es solo para la esposa legal, pero su familia luchó para que fueran las dos esposas reconocidas por la comunidad las que accedieran a esas visitas – él tiene dos señoras y las dos tienen el mismo derecho- fue el argumento utilizado, al final le doblaron la mano a esta regulación de Gendarmería, ahí se turnaban, los gendarmes se reían, después de tanto tiempo y visitas al Longko, se podían establecer conversaciones más amistosas y bromeaban con este tema - *¿cómo lo hace Pascual?, como sabe el hombre-* decían, una semana iba una y otra semana la otra, ya de *¿cómo?* se ponían de acuerdo, era otra cosa, esas cosas son más íntimas, ahí está el secreto que se llevó el Longko.

En todo lo que es el proceso de lucha la mujer toma un rol importante, no es solamente el hombre, quien aparece como principal, sobre todo en los medios de comunicación, si no hubiesen estado pendientes María y Flora de su wentrú, de turnarse para visitarlo, de cuidar a los hijos, de trabajar juntas para mantener a los hijos, y muchas veces tomar el protagonismo, quizás no se hubiese podido recuperar el territorio, se hubiera quebrantado la familia, ellas defendieron en muchas oportunidades la casa cuando venían a allanarla, se paraban con los pacos igual, pero para fuera el rol de Pichun era el que llamaba la atención de los medios, pero no era tan así, sus esposas también tomaban decisiones importantes, sus dos mujeres estaban en las buenas y en las malas, en todo momento, cuando él estuvo en la cárcel, María y Flora aperraron, iban

caminando, se iban a pie si no encontraban vehículo, iban igual a estar con su marido, jugándose las al cien con él, las dos eran iguales.

Los recuerdos

Son tantos los recuerdos...

Para el día de la madre siempre se acordaba de sus dos señoras, traía su regalo para cada una, las dos recibían un presente, les daba un beso con todo el cariño, bailaban, en las festividades bailaba con las dos, cuando hacían cumpleaños, para año nuevo, no faltaban las demostraciones de cariño.

Los celos no eran parte de esta relación de tres a María no le gusta celar, el finao' podía andar con otra, él era muy mujeriego, varias veces lo pilló romanceando, cuando vivían en el pueblo, bien apretadito con otra, pero María nunca lo miraba con mala cara, nunca tuvieron problemas, los celos no son parte de su personalidad, ni siquiera tiene ella explicación de porqué no posee estos sentimientos, si se rescata la cultura de antes, de los antiguos que tenían más de dos mujeres, había que dividirse, nunca ha sido celosa.

Así era en lo antiguo, si tiene tres mujeres, tres platos tiene que comer un Cacique, si tiene cuatro mujeres, tiene que comer cuatro platos. El suegro de María y Flora les contaba que así eran los futakeche, que si tenía cuatro mujeres tenía que comer cuatro platos, obligado a hacerlo, una guata grande iba a tener ese Cacique de tanto comer, pero era su obligación.

Pascual, María y Flora siempre vivieron juntos, nunca separados, salían con su viejo siempre las dos, acompañados iban a almorzar a Traiguen, iban no más, hasta Argentina fueron todos juntos, fueron a pasear con su viejo, todos fueron

como familia, incluido el Pascual (hijo) y su pareja, en camioneta fueron, el Longko tenía camioneta, estuvieron como tres días, se sintieron muy bien recibidas.

Pascual Pichun, era muy trabajador, traía todas las cosas que necesitaba la familia, como si hubiese una sola mujer, nunca por separado, se insiste en que no deben haber diferencias, y cuando él tenía plata, le pasaba dinero a cada una- aquí tiene, para que compre las cosas que necesita, zapatos, otras cosas- aunque igual cada una tenía sus propios ingresos por la crianza de animales entre otros emprendimientos de María y Flora, ellas criaban chanchos, cada una tenía sus animales, una tiene unos y la otra tiene otros, pero todos crecen en el mismo corral, lo mismo para alimentarlos, así mismo, una les da comida un día a todos los animales, y después le da la otra, pero cada una tiene sus animales.

De esta forma es fácil describir que existía y existe un tipo de organización entre las dos señoras, siempre se pusieron de acuerdo, cualquiera que estuviese, una lavaba los platos, la otra hacía la comida, mientras una hacía el pan, la otra estaba preparando las ensaladas, cualquiera de las dos, tantos años, de toda la vida, y para lavar lo mismo, eso es visto como una ventaja más para las mujeres, en relación a las tareas domésticas. Si María no trabajaba la huerta Flora lo hacía, y si los hijos de María requerían algo de la huerta se lo pedían no más a Flora, ella nunca se lo vendería, llegan los hijos y sacan no más, un par de cebollas, lechugas, lo que necesiten, se trabaja para todos - imagínese le voy a vender, ellos me piden no más- así debe de ser decía Pascual.

Flora como aprendió a leer, se dedicaba a la venta, a vender, ella cultivaba su huertita, e iba a la ciudad a vender sus productos, y todavía vende, de eso ella vive, vendiendo lo que cosecha en su huerta, María como no sabe leer, a ella como que le cuesta más hablar wingkadhungun, ella siempre se dedicó más a los hijos, a la casa, a ser dueña de casa. Marina encontraba desde su punto de vista

que su madre se marginaba, se preguntaba ¿Por qué no sale más, porque no va más al pueblo? Así como sale la mamá Flora, esto lo conversó con su madre, y para María era normal, no había cuestionamientos, le gustaba estar en la casa, se sentía cómoda, la ciudad para ella no era su lugar.

Los hijos mayores a Flora le dicen nana, de cariño, los nietos las llaman mamita a ambas, María es la mamita Yoya y Flora es la mamita Flora, las don las mamitas, los nietos no dicen abuela, no le dicen abuela a ninguna de las dos, no quieren decir abuela. Tienen 17 nietos, la familia ha crecido mucho como quería Pascual, a él le gustaban mucho los niños era muy cariñoso.



Ilustración 3P

Los nietos más grandes le hicieron choike a su abuelo en su funeral, antes de sacarlo, fue un momento muy emotivo, con firmeza marcaban el son del kultrun con sus pies, mientras con tristeza despedían a su abuelo, lo hicieron con reciprocidad, en muestra del cariño que él le demostró en vida, por lo que les dejó. Les dejó una historia grande, le dejó a su familia un recuerdo imborrable, a sus esposas igual.

“Cuando muera”, decía el viejito: “aquí se va a llenar, no va a caber vehículos”, y así fue, cuando falleció, fue harta gente, no cabían más vehículos, hasta el camino público llegaban los autos y camionetas, que vinieron a despedirse, a ver a la familia, a entregarle sus condolencias, hasta el cementerio llegaban los vehículos, tanta gente, y faltó gente, de Argentina muchos no alcanzaron a venir, tenía muchos conocidos Pascual.

Los hijos no tuvieron cuestionamiento de la familia que eligió su padre, él siempre los juntó, los sentaba en la mesa y los aconsejaba, “*son todos hermanos, después vienen sus hijos, tiene que ser igual*”, de repente habían discusiones, diferencias de estrategia, por ahí iban las peleas entre hermanos, pero más allá, no hubo grandes problemas, el consejo del padre siempre estuvo presente, era algo cotidiano, repetía que tenía que prevalecer ante todo la hermandad.

Siempre está la posibilidad de que María y Flora volviesen a casarse, ahora que son viudas, sus hijos se lo han preguntado, y no se oponen, ellas contestan si existe un hombre mejor que su padre, no tendrían problema, pero tendría que casarse con las dos, se irían las dos, pero quizás el hombre que llegue no quiera a las dos, y ante esa posibilidad ellas desisten, ya no querrían volverse a casar, están bien así, se acompañan, ese no es un problema para ellas, casarse o no es un tema personal de ellas, serán ellas las que decidan ahí. Los hijos no se opondrían a un posible matrimonio para sus madres, mientras sea un buen hombre, que apoye a la familia, pero creen que son pocos los que se atreverían a pasar la prueba de estar a la altura, no hay mucha gente que quiera ponerse a la altura, debe haber gente sí, pero aún no la han conocido, no han conocido a ningún wentrú que le haga el peso al Longko Pascual.

Para que exista una buena relación de familia entre tres, las dos mujeres deben complementarse, se tienen que complementar, cuando ocurren diferencias es porque ambas mujeres quieren ser iguales, las dos quieren estar ahí, ahí las relaciones empiezan mal, pero María y Flora se complementaban bien, y aún es así. La familia Pichun Collonao descansa en esa complementariedad entre ambas, sería muy difícil haber enfrentado la muerte de un personaje tan significativo para todos sus integrantes si no fuese de esta forma, hubiese sido difícil que hubiese sido una sola madre la que quedase sola, que hubiese quedado viuda, ya cada uno tiene su cuento armado, las madres se acostumbran a su casa, a sus formas,

¿Cómo se hubiesen organizado para cuidar a su madre si ese fuera el caso?, la familia encuentra bueno que quedaran las dos, después del fallecimiento del padre, Ngenechen quiso eso, por algo abra elegido que esta familia fuese así, ellas dos están bien, las dos juntas se dedican a trabajar, Flora todavía va a vender y compra las cosas para la casa, María con la pensión que tiene está bien, aprenden a sobrellevar su vejez entre las dos, como si fueran un matrimonio, igual puede verse que discuten a veces, discuten algunos temas, pero llegan a un acuerdo en la mayoría de las ocasiones.

El hecho de tener dos madres de acuerdo a esta experiencia, madres que aún permanecen juntas y siguen siendo dos, es una fortaleza para sus hijos, ver esta realidad y compararla con lo que pasa en otros territorios les da la perspectiva para reconocer que ha sido una experiencia positiva, se ve en cosas cotidianas, cuando una se ausentaba estaba la otra que suplía, y en todo lo que fue el proceso de lucha y recuperación esto se mantuvo, las dos tuvieron una presencia importante, ellas fueron formando de esta forma a sus hijos, ellos tuvieron una doble formación, existieron cuestionamientos, ambas cuestionaban a sus hijos, las dos los cuestionan todavía, un tirón de orejas, significaban dos tirones de oreja, de esa forma fueron aprendiendo de ellas. La poligamia no puede ser vista solo desde el punto de vista de la morbosidad, debe ser vista desde la cultura mapuche, se asumió así y todo lo que vivieron fue positivo, aquí lo importante es la mujer, el rol principal frente a este tema, cuales son las exigencias que deben tener, ¿cuál es la meta?, la meta es proponerle a los hombres que quieran asumir el rol de caciques, al final son las lamngenes las que van a tomar la decisión, si aceptan o no esta forma de vida, porque al final es una forma de vida, para nuestros abuelos era una forma de vida.

Para los nguillatunes el Longko Pascual preparaba dos ollas de comida, como Longko, como cacique, eran dos ollas, esto permitía atender más gente, gente que

venía ayudar después, esto implicaba más ganancia que pérdida, económicamente existía un doble gasto pero esto no era relevante para los viejos, ellos siempre supieron suplir esto a través de una conversación, de un *nütramkawün*, alrededor de un mate, porque un mate es una expresión de cariño, así decía una abuelita del sector: *“usted tiene que cebar mate, tiene que darle mate a su wentru, y depende de cómo este el mate, si esta bueno el mate, más cariño”*, el mate trae la conversación, el *nütramkawün*, de cómo lo van hacer con los niños, ahí conversan hombres y mujeres, el mate es el centro, un centro de vida que tiene el mapuche, por eso no hay que tomarlo apurado, hay que tomarlo lento y conversado – decía la viejita – ahí había conversa para rato. Esto pasaba en la casa de los Pichun, cuando los niños dormían los tres tomaban el mate, un mate tranquilo en donde fluían las palabras y las decisiones que los mantenían juntos, cada uno tenía su lugar en la mesa.

Los hijos recuerdan cuando eran chicos, Juan alcanzo a criarse en Ruka con fogón, junto con sus hermanos mayores, ahí en una payasa se sentaban, cuando llegaba la tarde se colmaban de alegría, entre los tres papá, y mamás contaban historias, los tres contaban epew a sus hijos, les contaban epew de los zorros, canin, todo ahí, los pequeños no hallaban la hora que cayera la tarde para ver que cuento iba a salir, se quedaban dormidos a la orilla del fuego, con los pies en las cenizas, calentitos, escuchaban, de alguna forma los tres se las ingeniaban para crear una nueva historia y contarla en el *kütral*.

Son tantos, tantos los recuerdos, se repite esta frase en la familia Pichun Collonao, pero uno de los más significativos, es la junta de los domingos, los domingos era fijo que se juntaban todos, bueno, hasta que falleció Pascual, el padre, ahora cuesta un poco más reunirse, coordinarse para que esto suceda, cuando él estaba el domingo era solo para la familia, ese día era como una unión familiar, siempre iban todos, todos los hijos, nietos, nueras, todos estaban

presentes, estas reuniones comenzaron desde que los hijos eran pequeños, un día a la semana era sagrado para la familia, ese día era como el día de la carne, porque Flora, cómo iba a vender el día sábado a la ciudad, cuando volvía traía muchas cosas ricas, que se compartirían el día de la junta, a parte de la carne traía fruta, traía otras cosas, todos los domingos se compartía. Ahora sin Don Pascual, sin el papá, sin el esposo, ya no es lo mismo, todos extrañan esos momentos, aunque las visitas a las dos mamás son constantes, se va de manera separada, raro es cuando hoy se encuentran todos, son momentos que producen nostalgia, pareciera que quedo un vacío, ya esos domingos no han vuelto pero están siempre en los recuerdos.

Esos domingos eran de consejos, de conversación, Pascual Pichun era muy de familia, su primera prioridad, era unir a la familia, siempre les contaba a sus hijos que quería verlos juntos, sin diferencias entre los hermanos, de inculcarle a sus hijos que eran iguales, que los hijos de ellos debían permanecer juntos, hermanados, decía: *“hijos, cuando ustedes sean adultos, traten de siempre estar juntos, porque eso va a fortalecer el newen mapuche”*, para él una familia unida siempre iba a cumplir los objetivos que se propusieran, Marina cuenta- *Y ahí donde mi papi decía: “yo quiero que ustedes hagan un compromiso, al que más le falte, al que le vaya más mal en la vida ustedes tienen acompañarlo, siempre tienen que estar con él, ayudar al que menos tiene, eso es lo que yo quiero lograr en ustedes”*. Los recuerdos más bellos brotan de estas conversaciones familiares, de la formación que los tres les dieron a sus hijos, de cómo los fueron formando, así se muestra la familia agradecida de haber sido diferentes, de haber comido de la misma olla, de esas diferencias que perciben en el presente y mirando retrospectivamente. Flora y María las dos son madres porque sus hijos no sintieron diferencias, cuando había que levantar la voz para defender a cualquiera fuese o no fuese hijo biológico, ellas estaban ahí, para defenderlos, y todavía es así.



Ilustración 4P

El secreto que se llevó

El secreto mejor guardado, es ¿cómo lo hizo el Longko Pascual para tener dos mujeres?, ¿tener a las dos contentas y a sus hijos juntos?, siempre fue algo que llamaba mucho la atención, le decían sus conocidos - *¿cómo lo hace usted hombre, tenís dos señoras en tu casa?*- él respondía - *hágalo usted* – nunca le dio su secreto a nadie, se lo llevó, nunca lo dijo... lo

llevó no más.

A Flora le decía que tuvieron muy pocos hijos, en sus recorridos por el Wallmapu, el Longko se dio cuenta que con dos mujeres podía haber tenido más hijos. En eso pensó mucho, Dios le había dado pocos hijos, le hubiese gustado tener más, podría haber tenido 14 hijos o más, él pensaba, poquitos hijos tengo. La vida era más difícil antes, claro que hubiesen podido tener más hijos con dos mujeres, y de hecho tuvieron muchos más hijos, pero fallecieron, cuando la familia más grande es, más poder existe en una comunidad, por eso es que hay que tener hartos hijos, porque eso es lo que te da el poder, te da un respaldo fuerte, el de los hijos. María llegó a tener como 14 hijos, de los 14 sobrevivieron cuatro, se les iban muriendo los hijos, también por ese lado, por esa razón era importante tener dos mujeres, y eligió a hermanas porque hay mucho más cercanía entre ellas. Es amplia la diferencia de edad entre los hijos de Flora, puesto que algunos de sus hijos también murieron muy pequeños, tenía 12 años Pascual hijo cuando recién nació su hermanita, Su esposo el Longko, le propuso no tener más hijos para poder darles una buena educación, cuando el Longko recorría el Wallmapu, la gente le

preguntaba cuántos hijos tenía y le reprochaban porque tenía tan pocos si tenía dos mujeres, él sentía que debió tener más hijos, *“la embarré”* – reflexionaba- *“así me dijeron”*. Flora y María le respondían que ya estaba viejo y no podía tener más, ahí estaba pidiendo el Longko a sus esposas poder buscar en otro lado, poder traer a otra mujer para poder tener más, con risa decía, las dos se negaron: *“no... no... puerta afuera no más si hubiera traído a otra”*. Pero hartos nietos tuvo, aunque no alcanzó a conocerlos a todos.

La pregunta por su fórmula era constante en la mapuchada, les parecía sorprendente ver cómo pudo juntar a dos mujeres, todos querían hacer lo mismo, y más sorprendente aún era que vivieran en la misma casa y no pelearan, él insistía con la misma frase siempre- *háganlo ustedes-* hasta los wingkas le preguntaban.

Nunca pelearon María y Flora, hubo mucho entendimiento, sin duda hubieron palabrazos, pero cualquiera puede decirse palabrazos, pero peleas no. Cuando salía una, la que se quedaba era responsable de sus sobrinos e hijos, pero una no más, Pascual repetía hasta el cansancio *“aquí no va a faltar comida, dijo, no va a faltar la mesa, dijo, vamos a estar todos unidos, una madre va a tener aquí no más...”* las dos aceptaron porque el hombre no era malo, no era mañoso.

Para que resulte esta familia de tres tienen que llevarse bien, trabajar todos. Los hijos nunca vieron diferencias, cualquiera de las dos era la mamá, a cualquiera de las dos se puede recurrir en caso de problemas. Sus hijos varones le pedían también el secreto al Longko, que les dejase este kimün, el secreto, para que nos resulte – *aquí no hay ningún secreto, hay puro cariño-* dijo.

Tal era la astucia de Pascual que quiso conquistarse a la tercera cuñada, María le dijo a Juan que parece tuvo hasta una hijita con él, arrasó con la familia, esto

sucedió como al año después que se casó con Flora, era menor de edad también, esa niña, la hijita, falleció como a los seis meses. Con esa hermana no se casó, de hecho se quedó soltera, el suegro de Pascual no lo hubiese permitido, además el Longko nunca tuvo intenciones de juntarse con ella, era como amante no más, pero María y Flora estaban al tanto de esta situación, y no estaban de acuerdo, los enojos de una ya eran cosa sería, tener a dos mujeres enojadas en la casa ya era grave. Cuando se portaba mal Pascual, entre las dos se lo atrincaban, como que se fortalecían las dos así y siempre cuando querían discutirle algo, se juntaban las dos y las dos... eso siempre, como que se unían, pero Pascual se anteponía a los hechos, jugaba con eso, era diablo, astuto, y con cariño sobrellevaba el enojo de ambas, por algo era cacique.

Durante sus años de juventud, María Collonao era medio mal genio, en la medida en la que fueron creciendo los hijos esto fue cambiando, en esos años manifestaba su enojo atendiéndolo sin tanta deferencia, igual que a todos los integrantes de la familia, no había trato especial, lo que no le pasaba con Flora la más joven, que siempre trataba de tenerle algún engaño, de cocinarle algo especial, cosas así, era más demostrativa, más cariñosa con él, el Longko se tomaba esto con humor de repente tirándole tallas se quejaba de la actitud de María, pero a las dos las quería viendo sus diferencias, esto formaba el equilibrio de este hogar.

La conversación, el nüttramkawün era importante para poder mantener a dos mujeres juntas, todo debía conversarse, llegar a acuerdos, la mejor fórmula, la que le resultó a Pascual, era que vivieran juntas, en un mismo techo, que los hijos de ambas se criaran juntos como hermanos sin diferencias, que se comiera de la misma olla, que todo se compartiera, los hijos de ellos desde pequeños crecieron juntos, sin cuestionamientos del por qué el papá tenía dos mujeres, ellos crecieron en una familia así.

Los hijos varones de Pascual están en el empeño de seguir su senda, de replicar la familia que el Longko tuvo, pero no han tenido buenos resultados, sus mujeres han establecido claramente que no quieren compartirlos con otras, está complicada la cosa con las lamngen en la actualidad. Siempre que se habla de poligamia al tiro aparece la parte sucia, se vincula siempre con lo sexual, pero es mucho más allá de este aspecto lo que involucra vivir de este modo, se trata de tener más hijos, de tener una familia mayor, más grande, que permita reconstruir un territorio con más facilidad, entre más weichafes más se lucha, en la práctica la familia Pichun Collonao resistió la presión del Estado gracias a esta estructura y dinámica familiar distinta.

Los hijos de Pascual se dan cuenta que las cosas han cambiado, que las lamngenes solo quieren tener un hijo, de más allá de dos, ya es complicado, antes no habían cuestionamientos ni de los wentru, ni de las domo, siempre se requiere mucha gente para llevar a cabo actividades mapuche, esto es más fácil cuando existe una familia numerosa, se apoyan entre todos, el mapuche no vive solo, como los wingka, si se vive en una casa, siempre se requiere la ayuda de los vecinos en algún kūdaw, en un datun, en un nguillatun, para todo eso uno requiere gente, si se hace algún nguillatun se necesita gente preparada para eso, no se puede estar solo, y en una comunidad no todos se encuentran preparados, o no les interesa, muchos ahora son evangélicos y se han ido perdiendo culturalmente, se está perdiendo mucha gente en otras religiones, y la forma de recuperar lo perdido es: *hacer más gente* – Juan Pichun Collonao, ve en la poligamia una estrategia para que lo mapuche no se pierda, la forma más rápida de crecer poblacionalmente es tener más de una señora, el resto de cómo vivir, de cómo vamos a alimentar a tanta gente, la misma tierra va a dar lo necesario, va ir dando, de hambre no moriríamos, hoy día no es tan complicada la vida como antes, a lo mejor en las ciudades es más complicado, por lo menos en el campo uno tiene de

donde sacar algo, hay que ver por ese lado la poligamia, no del otro lado, el de la morbosidad, como una calentura.

Después del fallecimiento del Longko las dos esposas han continuado juntas, el vínculo de ellas no se ha disuelto, la colaboración entre la familia continua, se siguen apoyando mutuamente, hubiese sido peor si hubiese sido una sola, aunque han sufrido mucho, sus hijos estuvieron siempre con ellas, de repente las dos no comían, y cuando una se animaba le decía a la otra comamos, se daban ánimo entre las dos para seguir adelante, hoy en día más recuperadas por la pérdida ya se ponen de acuerdo en lo que van a hacer, y toman sus propias decisiones en la casa, siguen siendo una familia, este es otro aspecto positivo de la poligamia, que aunque uno de los esposos falleciese la estructura familiar persiste, hay cosas que cambian y se anhelan pero claramente no existe una desprotección ni para con los hijos ni entre las esposas, en este caso.

Se extraña el cariño de quien se fue, la emoción que se expresaba en un beso a cada una, él besaba a sus dos viejas, las abrazaba a las dos, era feliz con las dos, siempre le llamaba la atención a todo el mundo, sobre todo cuando la lucha que se estaba dando en Temulemu se mediatizo, los wentru mapuche la mayoría, nos cuenta Marina, tienen más de una mujer, pero todo esto oculto de manera clandestina, pero ninguno logra tener a las dos juntas, que las mujeres se lleven bien, existe otra especie de relación, eso es lo que llamo la atención de esta familia, cómo podía él lograr que las dos mujeres estuvieran juntas, y como lo hacía con respecto a sus hijos para que se criasen como hermanos, le preguntaban y preguntaban sin miedo: *“Oiga peñi, y como lo hace usted, para tener las dos mujeres así”*, Pascual nunca lo dijo, él se reía no más, y le decía: *“Bueno cada uno tiene que aprender a buscar su secreto de cómo hacerlo para tener dos mujeres”*, Pascual siempre respondía eso.

A las nuevas generaciones.

Hoy día las mujeres no aguantan, ya no aguantan, si ven a sus maridos pololeándose a otra mujer se separan inmediatamente, es por eso que María y Flora ven que existen tantas separaciones, las nuevas generaciones no son las de antes para ellas, las mujeres dicen: *“Yo me voy si mi marido encuentra a otra mujer”*. No pueden entender que dos hermanas estén con un solo hombre. Flora y María vivieron con Pascual casi cuarenta años. Y aunque aguanten a otra mujer, no falta quien le diga: *“¿cómo tu aceptas esto?, que tu marido tenga otra mujer”*. A las hermanas Collonao les sucedió, les dijeron eso, en varias oportunidades, una de estas fue el mismo asistente social de la municipalidad, quien se empeñó en buscar las herramientas para separarlos, esto sucedió cuando Flora tenía dos hijos, el Rafa está reconocido por María, Flora no lo tiene reconocido, en ese tiempo cuando nació Rafael Pichun Flora solo tenía 18 años, era menor de edad, no podía sacar aún carnet de identidad, en ese tiempo justo llegó el subsidio familiar para los hijos, y Flora estaba postulando. Pascual le dijo a Flora que lo fuera a reconocer ya que habían pasado dos años de su nacimiento, y Flora ya tenía la edad para hacerlo, pero María ya lo había pasado por la libreta familiar, como hijo, después que nació Pascual hijo, fue Flora al hospital y la agarraron, la llevaron al registro civil para reconocerlo, fue ahí donde la increparon y la acusaron de haber regalado a su otro hijo, a lo cual respondió que ella no regaló a ningún hijo, explico que solo espero tener la edad para reconocerlos a todos, pero ya no se podía, el Longko le dijo a Flora que no se preocupara, que después lo recuperaba, que solo era un papel, pasó un tiempo e hicieron las consultas jurídicas para que Flora pudiese reconocer como hijo a Rafael, pero salía mucho dinero hacer ese trámite, así que decidimos dejarlo así no más, El Longko dijo: *“el Rafa va a recibir de los dos lados, agarra donde su mamá y donde usted igual”*, con lo del trámite del subsidio familiar esto volvió a hacerse visible, el asistente social de la municipalidad le dijo a Flora que debía separarse de Pascual, para el

funcionario era incomprensible que tuviese dos mujeres, Flora le respondió – *ya, si usted me mantiene me separo, si usted le da a mi hijo me voy a separar*- Después de esto fue María al asistente social para alegarle el subsidio familiar a Pascual chico, le dijo que Flora se había ido a trabajar a Santiago y que le había dejado al hijo a su cuidado, Flora a ojos del asistente social se había separado, solo ahí pudo gestionar el subsidio, estuvo Flora casi cinco años sin ir a presentarse al municipio, para poder sacarle el subsidio a Pascual hijo, ya que le habían puesto como condición alejarse de su familia, porque no podían vivir de la forma en que lo estaban haciendo, los chilenos se meten mucho, insistían en que se separasen, es muy difícil sostener que un hombre pueda tener dos señoras.

No es malo tener una familia como la del Longko Pichun, pero vivir en una sociedad que acepta solo a un hombre con una sola mujer va reestructurando la mentalidad de quien vive en esa sociedad, para los hijos de Pascual fue difícil responder a los cuestionamientos de su entorno cercano, a sus compañeros, nadie lograba comprender cuando decían que tenían dos mamás, se sorprendían, era algo negativo- *“pero cómo tienes dos mamás”*- le fueron creando un mundo negativo, esto repercute en la continuidad de la tradición despertada por el Longko, que pudiese continuar en los hijos de este, pero las cosas sin duda han cambiado, es lo que María y Flora perciben.

Juan Pichun Collonao el actual Longko de la comunidad que dirigía Pascual Pichun, hijo mayor del fallecido Longko, pudiese haber continuado con la tradición de cacicazgo, pero su señora no acepta, Flora le ha dicho que le convendría tener más de una mujer, por cosas prácticas que involucra la responsabilidad de su cargo, si su esposa sale, la otra quedaría a cargo de los niños, tal como lo hacían ellas, pero es difícil también porque la señora de Juan no tiene hermana, lo que pone complicada la continuidad de este tipo de familia en Juan, por lo menos. En realidad ninguna de las nueras de María y Flora, lo aceptarían, tienen otro

pensamiento, otro rakidum, no tienen el mismo pensamiento que tuvieron ellas antes.

Flora dice que todas las mujeres mapuche tienen la idea wingka, el celular, los televisores, están viendo muchas cosas, están muy celosas, no aceptan que su marido tenga dos señoras, y menos que ande pololeando, antes no había televisor, ahora no aguantarían eso. Los hombres en cambio, mantienen la disponibilidad entre risas, mantienen la fe y atribuyen el estancamiento de esta práctica a las lamngenes, en ellas está el problema, habría una cuestión de formación, lo atribuyen al colegio, a la inmersión en la otra cultura que tergiversa lo mapuche, el tema de la individualidad de la propiedad privada, la moralidad vista desde el punto de vista de la iglesia católica, evangélica, porque el tener dos señoras no está bien visto desde esas creencias, el matrimonio es de dos no más, no de tres. Las lamngenes han pasado por ese proceso y puede que ese sea uno de los factores que afecte su negativa a la poligamia en el presente.

Ahora también para algunos hombres mapuche, desde la perspectiva de Marina Pichun, no quieren tener dos mujeres, para los hombres es más fácil pasarlo bien, pero no contraer un compromiso real con más de una mujer, esperan que ni siquiera queden embarazadas porque eso es ya un compromiso mayor, ellos tampoco quieren asumir, ya no es lo mismo, cuando quedan embarazadas ya no quieren asumir esa paternidad, podría funcionar si el hombre dijese que se queda con las dos y se hace cargo de las dos, como lo hizo su padre, ahora no es así, a los hombres les gusta que las mujeres trabajen, aunque digan que les gustan las lamngenes de comunidades, desde un discurso mapuchista, menos contaminadas, que trabajen la tierra, siempre prefieren a las lamngen más urbanizadas, más de ciudad, lamngenes que se frustran porque no les es común lo rural, todo lo idealizado quedaría en un cuento inventado nada más. Las mujeres de campo podrían aceptar más la mantención de la poligamia - para

Marina, porque todavía no tienen tan formada esa idea de lo occidental, las mujeres urbanas ya vendrían con otro pensamiento - *este wentru es mío y yo no lo voy a compartir con nadie*- Es difícil, ella lo ha visto, hay hombres que han caído en el cuento de ser picarones, y su kure los ha descubierto y no lo han querido perdonar, y eso que con las mujeres que están tienen todo un discurso sobre la cultura mapuche, sobre la familia, y siendo mapuches ellas, no han perdonado a sus wentru, por la embarraita que se han pegado, se puede hablar mucho, pero en el momento no es así. Marina también reconoce que podría caer en lo mismo, aunque ella ha tenido una buena experiencia, también se pone en el caso que no perdonaría. Podría aceptar desde el mismo modo en que se pone de una forma más negativa, pero se pregunta ¿Qué pasaría con la otra mujer?, quizás fuese la otra quien no aceptase la situación, son varios los factores que deben conjugarse para que resulte exitosa una familia así, ahí yase la admiración que sienten por su padre, ¿Cómo lo hizo el Longko?, es una interrogante que permanece siempre en el hablar de quienes lo conocieron y conocen a su familia.

Las religiones han hecho un gran trabajo, han inculcado profundamente en la gente mapuche que la familia tiene que ser de una sola forma, bueno a la gente mapuche sobre todo, y la gente mapuche que es obediente y muy creyente, cayó en el juego, así piensan los hijos de Pichun, creyeron que vivir como ellos lo hicieron era algo malo, pero si se pensara un poco más, no debiese verse como algo negativo, sería alivianar la economía, alivianar muchas cargas emocionales que pudiesen estar involucradas en un grupo familiar, porque si hubiese habido otra mujer, y uno quisiese salir ya sabría que va estar la otra señora viendo a tus hijos y tu casa, uno no tendría que llegar a la vuelta a hacer todo, si una tiene que cultivar o hacer cosas en el campo, no sería la carga para una sola persona, se repartiría entre las dos, entre tres. Eso es lo que pudieron ver en su familia, las hijas mujeres no tuvieron que asumir ese rol tampoco, no fue una carga que se les asignó a ellas, porque fueron sus madres las que se repartieron esos roles en

conjunto con la participación del padre, ellas sabían que estaban sus mamás, y ellas iban a estar ahí haciendo que ellas no se esforzasen a tan temprana edad, con cosas de grandes.

El tema de que se pueda reconstruir la poligamia es posible, es visto como una posibilidad por parte de esta familia, porque es parte de las normas de la cultura mapuche, y en las comunidades debiese darse más, en las ciudades se ha metido el bicho de la tecnología, de la comodidad, la poligamia está vinculada a la reconstrucción de un kimün y lo cuestionamientos a esta tienen que ver con una mentalidad que es percibida como foránea, desde el cristianismo, desde los valores cristianos se cuestiona la poligamia- *“no es que no está permitido, que va a decir la gente”*, desde lo económico también surgen cuestionamientos - *“es que si tengo dos señoras voy a tener más gastos”*, para Juan hay que sacarse estos pensamientos y atreverse, cambiar la mentalidad en nosotros, salir de la contaminación porque fuimos a un sistema que desde chicos nos fue formando, la escuela, la básica, después en el liceo, después otro estudio más, en todos lados se ve como se inculcan todos esos temas, porque tenemos un sistema que esta normado bajo los valores cristianos... vivimos en un sistema así...

De este tema se habla muy poco, se discute poco, no existe discusión, existen varios dirigentes polígamos que tienen varias señoras, y sus señoras al final aceptaron. Al principio como todo matrimonio comenzaron a engranar y les ha costado un poco, pero no se está lejos de rescatar esta práctica, es cuestión de conversar más de madurar más el tema. Las mujeres mapuche serían más complicadas en aceptar o no la poligamia, las shiñuras buscan como esa mística, vienen dispuestas a aceptar esa condición, hay gente que aceptaría, no tienen problema, las lamngenes se complican más, no habría que dejar de intentar.

Dentro de las conversaciones que recorren la cotidianidad mapuche siempre está presente el tema de que los mapuches son muy machistas, pero claramente para los Pichun la repartición de roles entre hombres y mujeres no es asociada a una participación privilegiada del hombre por sobre la mujer, apelan a normas culturales, cada uno asume un rol, lo cual no implica que no se puedan ayudar mutuamente, hay ciertas cosas que no se pueden hacer no más, no por eso se consideran machistas, hay cosas que son propias de las mujeres y cosas que son propias de los hombres, por ejemplo cocinar en un nguillatun, ahí difícilmente va ver un wentru en esa labor, a menos que sea soltero, puede haber casos que se cocine solo, generalmente es la mujer la que asume ese rol, y el hombre asume otro rol, a la mujer se le deja todo ahí, el agua, la leña, ese es el rol del hombre, Juan cree que en la cocina la que mejor se maneja es la mujer, es la que tiene que dar órdenes, el hombre no puede estar diciendo: *“está malo aquí, esto está malo acá”*, y ella tampoco puede decir que lo que se hace afuera está mal, claro puede haber colaboración, sugerencias, pero no se puede meter en esas cosas. Cada cual tendría sus responsabilidades y espacios. En el espacio de la crianza de los hijos el hombre se apega más a los hijos varones par así enseñarles las cosas del campo, así lo hacía el Longko Pascual, y así también lo hace Juan, y las mujeres se apegan con las hijas mujeres, y no por esa razón se debiese juzgar a los mapuche como machistas. Las mujeres son las que toman las decisiones, aunque el que tiene la última palabra es el hombre son ellas las que guían.

“Todos dicen que los mapuche somos machistas”, nos comenta Juan Pichun, pero para él hay cosas que se consideran naturales, no habría forma de cambiarlas, los hombres no pueden parir, lo hace la mujer, es algo natural, no se pueden hacer cambios en este aspecto, la mujer es la que tiene que estar los primeros días con los niños, amamantarlos, el hombre aunque quisiera, no podría hacerlo, es una cuestión de lógica natural no más, si los hombres pudiesen dar pecho les darían a sus guaguas, pero no es así, pero Juan se siente orgulloso de

andar siempre con su hijo, él se queda sin problemas a cargo del pequeño, sale a trabajar con él: *“En delante estaba amarrando unos sacos, y él estaba sentadito en el tractor mientras trabajaba, como es cortito el trayecto, ando para todos lados con él”*. Los hombres han ido asumiendo la responsabilidad del cuidado de los hijos, la esposa de Juan se llevó a los más grandes para participar en un nguillatun, y a Juan le ha tocado quedarse con el más pequeño, me comenta: *“igual había que darle... dejarle libre en ese sentido, yo me quede con el más chiquitito”*. Sin duda es harto trabajo participar en un nguillatun y el reconoce que su mujer tiene la obligación de ayudar a su familia, con un niño pequeño se hace mucho más complicado su colaboración en el nguillatun.

La poligamia es un tema de respeto, discutirla, la experiencia de los Pichun es considerada por ellos mismos como una buena experiencia, su familia es grande y los lazos de hermandad prevalecen a la muerte del padre, piensan que hay que discutir este tema con seriedad, sacarse la morbosidad impuesta por el cristianismo, tener otra mirada frente al tema, porque los viejos no lo hacían solo por tener dos señoras, había todo un tras fondo, era para aumentar la familia de manera más rápida, pero hoy en día la gente está orientada por otros rumbos lo cual hace difícil la recuperación de este tipo de familia, la familia Pichun Collonao cree que seguramente los mapuche que están con otras ideologías no van a plantear este tema, lo van a ver como un tema negativo, y la gente que cree en la reconstrucción del territorio de nuestra autonomía, de la lucha que existe y seguirá existiendo debería reflexionar sobre la poligamia como estrategia de lucha, de todo lo que se viene, porque hay una disminución de la población mapuche, hay que verlo desde ese punto de vista también, hoy en día las lamngenes tienen uno, a lo más dos hijos, y antes las lamngenes tenían, ocho, diez, doce niños, e igual eran capaces de criarlos y de formarlos, el mensaje que nos dejan como familia, en representación su actual Longko Juan Pichun Collonao es que la poligamia hay que defenderla y discutirla desde el punto de vista cultural, qué hay en esta

práctica que nos favorece y en que no nos favorece, si lo ponemos en la balanza, hay más cosas que nos favorecen que cosas que nos perjudiquen.

María y Flora a su vez:

María: *“Dicen que quieren rescatar la cultura, pero ¿cómo?... esto no se va rescatar todo (a propósito de la poligamia), algunos le hacen empeño pero nunca lo van hacer po”.*

Flora: *“Varios hombres le han hecho empeño pero no les resulta.”*



Ilustración 5P

La pregunta es ¿Por qué no les resultará?, la fórmula del Longko Pascual Pichun, su secreto queda dando vuelta, se lo llevó, se lo llevó, pero **una pluma se va y vuelve de acuerdo a las condiciones del viento.**

Glosario

Palabra	Significado
• Canin	Ave carroñera similar al buitре, conocida como Jote
• Choike	Se refiere a la avestruz americana (Ñandu), cuando se habla del choike vinculado a una danza, es una representación del baile del ñandú, danza tradicional llamada “choike purrun”
• Datun	Ceremonia de sanación mapuche llevada a cabo por una Machi
• Eluwün	Funeral tradicional mapuche
• Epew	Historias en forma de cuentos, cuyos personajes son siempre animales, y buscan entregar enseñanzas a quienes se les relata
• Futakeche	Los mayores
• Küdaw	Trabajo
• Kultrun	Instrumento musical de percusión sagrado para el pueblo mapuche, representa la posición del hombre en la tierra
• Küme	Bueno, Bien
• Kure	Esposa
• Kutral	Fuego
• Lamngen:	Hermana

Palabra	Significado
• Longko	Líder tradicional mapuche
• Machi	Líder espiritual mapuche
• Mafün	Es una de las forma tradicionales de casamiento mapuche que posee una estructura y protocolo particular
• Mapu:	Tierra
• Newen	Fuerza espiritual
• Ngenechen	Deidad representa un tipo de ordenamiento energético en relación a las personas
• Nguillatun:	Ceremonia religiosa mapuche colectiva
• Nguillatuwe	Lugar físico donde se realiza el Nguillatun
• Nütramkawün	Reunión, conversación profunda
• Peñi:	Hermano (se usa entre hombres)
• Pewma	Sueño
• Pichun	Pluma
• Piwke	Corazón
• Püllü	Espíritu
• Rakiduam:	Pensamiento
• Retrafe	Persona que se dedica a trabajar la plata
• Ruka:	Casa
• Rüpü	Camino
• Shiñura:	No mapuche casada con mapuche o vinculada con lo mapuche

Palabra	Significado
• Temulemu	Montaña de temos (pequeño árbol nativo siempre verde que habita zonas)
• Trutruka	Instrumento musical de viento tocada solo por los hombres
• Trtrukatufe	Persona que toca el instrumento musical Trutruka
Ülkantun	Canto
• Wallmapu	Territorio Mapuche
• Weichafe	Guerrero
• Wentru	Hombre
• Wingka:	No mapuche
• Wingkadhungun	Se refiere al hablar de los extranjeros, o asuntos que no pertenecen a lo mapuche

Fuentes y documentos utilizados

Entrevistas

- Entrevista a María y Flora Coclonao.
- Entrevista a Longko Juan Pichun Collonao.
- Entrevista a Marina Pichun Collonao.

Documentales

- (2007). El Juicio de Pascual Pichun - Documental.
- (2015). Réquiem de Chile, Capítulo 5, "*Pascual Pichún, la lucha de un Lonko (1954 – 2013)*", TVN.

Páginas Web y Notas de prensa.

- Lo que el lonko Pascual Pichún escribe en la prisión. Website title: The Clinic Online URL: <http://www.theclinic.cl/2010/09/14/lo-que-el-lonko-pascual-pichun-escribe-en-la-prision/>
- (Pascual Pichún: “La cárcel no es nada cuando hay un proyecto de pueblo”. Website title: Lapulseada.com.ar. URL: <http://www.lapulseada.com.ar/site/?p=3116>
- Pascual Pichún Paillalao, lucha y resistencia mapuche. Website title: Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. URL: <http://perio.unlp.edu.ar/node/1179>

Ilustraciones

- Ilustración 1P. (2015). “María y Flora Collonao”. Documental Réquiem de Chile, Capitulo 5, *“Pascual Pichún, la lucha de un Lonko”*, TVN, (2015). Recuperado de <http://www.tvn.cl/player/play/?id=1663424>
- Ilustración 2P. (2016, Julio 20). [Fotografía de Perfil Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10209847794088511&set=a.10200403657751005.217961.1142614025&type=3&theater>
- Ilustracion 3P. (2015). “Los nietos de Pascual lo despiden con Choike Purrún”. Documental Réquiem de Chile, Capitulo 5, *“Pascual Pichún, la lucha de un Lonko”*, TVN, (2015). Recuperado de <http://www.tvn.cl/player/play/?id=1663424>
- Ilustracion 4P. (2016, Noviembre 1). [Fotografía de Perfil Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10206994491240079&set=pb.1213293396.-2207520000.1478717881.&type=3&theater>
- Ilustracion 5P. (2010, Septiembre 14). Fotografía del Longko Pascual Pichun. Recuperado de <http://www.theclinic.cl/2010/09/14/lo-que-el-lonko-pascual-pichun-escribe-en-la-prision/>

- II. Un Cacique Urbano: La poligamia y su persistencia en una comuna periférica de Santiago.

Carmela Huenchupan y su hombre de manta

Ella lo conoció en un sueño a él, lo conoció en un sueño, en donde él bajaba por un cerro, era un pasto verdecito, parecía alfombra, el cerro lo vio clarito con sus bajadas y subidas, aunque nunca distinguió su rostro, solo del cuello para abajo lo veía, estaba vestido de manta, Carmela Huenchupan contó su sueño a los mayores, y asombrados le dijeron era una predicción, iba a conocer a alguien que llevaba la cultura viva, a alguien que caminaba en lo mapuche en la ciudad, no iba a ser cualquier persona porque su espíritu estaba vestido de mapuche, y al tiempo después conoció a su Longko, ella lo había visto antes, pero no lo reconoció, eran amigos así no más.

A Carmela también la vistieron en sueño, ella era antes muy shiñura, quería serlo, recuerdo haber escuchado una anécdota de Carmela en su llegada a las organizaciones mapuche, ella siempre muy arreglada se le ocurrió ir con tacones a una campestre sede organizacional, a una ruka tradicional que se ubicaba desdibujada entre grandes avenidas, la noche anterior había llovido, y ella muy de tacos se enterraba en el barrial de ese pedacito de terreno que recordaba los tiempos de antaño de los viejos en el campo, eso quedó atrás, llegó la época en que la vistieron de mapuche a la pretendida Señora Huenchupan, ese fue su empezar, aunque siempre se mantuvo atenta y presente con su gente, no participaba a fondo en lo que dice relación con la espiritualidad, aún no caminaba como mapuche, con su vestimenta empezaron sus primeros pasos.

Ella comenzó a contar sus sueños, empezó a introducirse en sus significados, y en la interpretación que los mayores le daban a estos, ella iba a conocer a alguien, a alguien que llevara el feyentun mapuche. En una oportunidad vino la machi Rosa, que es abuela de un conocido de ella, la machi también había soñado que llegaría un hombre de manta a hablarle y justo el día posterior a que relata ese sueño a su gente, llegó su Longko a ofrecerle alojamiento, todo coincidió, esas fueron señas que esclarecían el rostro del hombre de manta predestinado para ella.

Cuando supo la Huenchupan que él era, se comprometió a acompañarlo, claramente era una responsabilidad, hay momentos que el Longko flaquea, la gente, los conflictos, al interior de la organización, los compromisos también son agobiantes, a él le dan ganas de tirar la toalla, lo cual llena de temor a Carmela, algo le puede pasar, la enfermedad puede recaer sobre él, no es cualquier persona, no es un mapuche cualquiera, él sabe que es mapuche, lleva una vida mapuche, tiene una responsabilidad que debe cumplir, aunque ella le advierte a su Longko de lo que sucedería si éste renunciara a su rol, para ella es un sufrimiento verlo decaído, desmotivado, con pocas ganas de seguir adelante, ella lo conoció con manta, cumple con decirle, le pide a Dios que ese momento no llegue, no le gustaría que su Longko renunciase, él no se manda solo, podría enfermarse, el wenumapu chaw lo eligió, él nació con eso, estaba destinado para eso.

Carmela cuenta que para el Longko, tampoco fue fácil seguir este camino, el padre del Longko quería que fuese otra persona, que se alejase de lo mapuche, le prohibió hablar mapudungun, el papá del Longko se discriminaba a si mismo por su origen, o por lo menos eso parecía, el Longko se acuerda de su infancia y reprocha a su padre por no haberle enseñado con más profundidad el quehacer mapuche, le reclama a los viejos porque pudieron haber transmitido más, cuando hay tantas cosas que se han perdido. Acá vino a aprender el Longko, en una oportunidad pasó a mirar en Melirewe un nguillatun y le vinieron todas las ganas

de retomar su ser mapuche, ahí practicó, grababa conversaciones en mapudungun, las retrocedía y volvía a escuchar, se autocorregía en lo que se había equivocado, en su caminar aparecieron personas que lo apoyaron entre ellos un wentrú machi, gente de Pudahuel, ellos le dieron fuerza, al ver el nguillatun algo lo empujó a querer participar junto a otros mapuche, deseaba integrarse a un grupo, cerca de su casa busco y se integró, la señora de un dirigente se soñó que iba a ser Longko, de golpe se lo dijeron, ni tiempo tuvo para integrarse de manera más calmada, esa señora lo había soñado.

Cuando lo conoció el Longko ya estaba casado, no llevan muchos años Carmela y su Longko, como 15 años, será, que están juntos, él ya tenía dos hijas mayores y un hijo joven, las primeras de su señora con la que viven, y el joven es de otra relación de pareja que ya se estaba terminando, habían muchos problemas con la madre del joven, aunque ahora se llevan bien el Longko y la madre de su hijo, siempre cuando hay un hijo de por medio hay que tratar de llevar la fiesta en paz, ella a la Huenchupan no le da pie para acercarse y establecer una relación más cercana, aunque con el hijo del Longko es distinto, no existe una mala relación pero sin duda fue un proceso.

La Carmela también tenía una historia previa a su despertar en lo mapuche, antes de encontrarse de frente con el hombre de manta, ella estaba casada y de ese matrimonio tuvo tres hijos, su esposo también era mapuche, con él estuvo casada 27 años, lamentablemente estaba metido en el vicio del alcohol, trabajaba para su vicio, jamás se preocupó si a sus hijos le faltaba para comer, o útiles escolares. Tuvo hartazgo, nadie le dijo a ella que se casara con ese hombre, se siente responsable de su destino y así lo hace ver, ella soñó tener cuatro hijos, y así lo hizo, siempre pensó que sus hijos no le pidieron venir a esta mapu, y si el hombre fallaba ella tenía que responder por ellos, tenía que luchar y luchó.

En su matrimonio anterior había mucha violencia, su esposo le pegaba mucho, ella nunca denunció, siempre lo mantuvo en silencio, la sufría todo sola, nunca quiso darle problemas a su hermana, hasta hambre paso por los vicios de su wentrú, él se perdía, hasta tres días paso sin comer en una ocasión cuando lo tomaron preso por curao', esos días no tuvo ningún alimento nada que agarrar, a pura harina tostada, pero ella nunca pidió nada, todo eso transcurría en su vida aquí en Santiago.

Se enteró su papá en el campo la vida que su esposo le estaba dando, esto fue cuando tuvo su primer hijo, y viajó exclusivamente a buscarla, pero ella lo amaba, y veía lo que quería no más, siempre tuvo la esperanza de que él cambiaría, él nunca dio señal alguna de cambio. Se casaron muy jóvenes Carmela tenía tan solo 17 años y su esposo era un poquito más grande, tenía 21 años, en esos tiempos difíciles empezó integrarse a una organización mapuche, esa de la anécdota de los tacos y el barro.

La organización se convirtió en su familia, en su apoyo, ella a escondidas participaba, los domingos se iba a la comuna donde estaba esa organización, y en la casa decía que tenía que trabajar. Esa organización fue su escuela, en su niñez nunca pudo asistir a ningún nguillatun, era la mayor de sus hermanos y por eso debía quedarse a cargo de los animales, del sembrado y los otros participaban, no la llevaban, nunca supo lo que era el nguillatun en el sur. Todo lo que era la cultura lo vino aprender acá, aunque sabe de la vida de campo, nunca le gustó la cocina o las labores del hogar, hacía todos los trabajos que eran de hombres solo le faltó sembrar y desparramar, eso fue lo único que no hizo.

Afloran todos sus recuerdos de infancia cuando habla la Huenchupan del campo, bien amachada se encuentra, aperrada todo el rato, no aceptaba la tuvieran en la casa, con su mamá no se hallaba, pero con su papá era distinto, le pegaba harto,

y mientras más le pegaba más lo quería, para los antiguos pegar era enseñar, entre risas cuenta. Fue su papá quien la mando a Santiago a los 13 años a trabajar, le quitó la posibilidad de poder seguir estudiando, no le conversó nada, no le pidió, solo la mandó, a pesar de que su profesor le había conseguido estudios gratuitos en el pueblo, la mandó a trabajar no más, su media hermana ya había partido para Santiago y por medio de cartas le contaba que había mucho trabajo en la capital, así que acordaron entre ellos y de un día pa' otro le dijeron "se va a Santiago". Y ella obedeció, con pena, pero obedeció

Las relaciones con su familia fueron complicadas y más complicadas aún se volvieron, cuando la acusaron de bruja, así pues, bruja le dijeron, algo que es muy grave en lo mapuche, en la familia ya había antecedentes de brujería, a lo mejor por ahí iba la desconfianza, su tía era machi, pero era una machi mala, hay machis malas y hay machis buenas, a la tía machi se le enfermaban los hijos y al tiro hacia ceremonia, como se dice hacia un trueque, cambiaba la enfermedad a otro cuerpo, y los hermanos de la Carmela iban cayendo enfermos, eso explica de que de 16 hermanos solo queden 8, incluyéndola a ella, como pollos iban cayendo, una de las historias más escalofrantes de esa tía fue una vez que uno de sus hijos estaba moribundo, la gente decía que ya no se salvaba, y un vecino con trago fue a ver a una guagua todo curado lo tomó entre sus brazos en el fogón de la ruka y se le cayó al fuego, murió la guagüita quemada, de forma inmediata el hijo de la machi se mejoró, así eran los trueques que hacía la tía machi, pero ella pagó, ella también murió quemada, agonizó tres o dos días en el hospital, se quemó con bencina, ella también pagó los cambios que hizo.

Justo en los momentos más difíciles que estaba pasando en su primer matrimonio Carmela también fue acusada de brujería, ya estaba durmiendo en piezas separadas con su esposo, en la misma casa, pero en habitaciones separadas, fueron como cuatro años que vivieron así. Sus hermanas le hicieron la guerra, la

acusaron de bruja, su propia hermana de padre y de madre, empezó a involucrarla con las artes de la brujería. Carmela siempre que se enfermaban sus padres viajaba al sur, pero no pudo viajar en ese tiempo en que estaba muy mal en su matrimonio, en esos momentos no hallaron mejor forma que echarle la culpa a ella de los pesares de su padre y su madrastra que habían caído enfermos, se dio cuenta eso cuando mandó a buscar a su hermano uno que vivía en la casa de sus padres en el sur, le pagó pasaje de ida y vuelta, él ya estaba en su casa de Santiago, le pasó a comprar regalos, calcetines entre otras cosas, y él no se los recibió, ella aún no había entendido la señal que le estaba dando su hermano de lo que estaba sucediendo, hasta que el domingo de esa misma semana que él estaba allá llegaron gran cantidad de sus hermanos a la casa de La Huenchupan, eran como diez personas, dentro de estas también estaba su tío, y ahí le fueron diciendo que se estaba hablando pestes de ella en el interior de la familia, que la culpaban de la enfermedad de su padre, e incluso a su visita, a su hermano se le salió, que habían ido a una médica por lo de su padre, y que ella había salido en la orina, como responsable del mal de su papá, porque las machi leen la orina y en eso no fallan, ella le respondió a su hermano que esperaba otra cosa de él, que siendo él el hermano hombre, como pudiese caer en esos comentarios, que ella nunca le haría eso a su padre, que eran sus ojos, Carmela lloró mucho, muchísimo, con la gravedad de las acusaciones, y la intervención de su esposo en esa conversación fue el broche de oro, en vez de apoyarla lanzó la siguiente frase: "Viste Carmela, te están pillando". En ese tiempo se convirtió en la bruja para su familia, ella junto a otra hermana que en esos tiempos estaba embarazada, pero esa era la aprendiz, las dos fueron expulsadas de la familia, fueron seis largos años que no pudo ir a ver a su padre, que no pudo volver a su tierra e visita, hasta que supo que su padre murió, ni se enteró del proceso de su enfermedad, solo de la noticia de su muerte, estaba con prohibición de acercarse, junto a su hermana, su supuesta ayudanta, lloraron a su padre en vida, no pudieron asistir al funeral,

solo se juntaban a conversar, y lo recordaban, todo antes de la noticia definitiva de su muerte, esas conversaciones fueron su despedida.

Una de las hermanas que estaba involucrada en su desprestigio, participaba en la misma organización mapuche que había albergado a Carmela Huenchupan, y allá también fue a pedir su expulsión, solicitó una reunión especial con los dirigentes para tratar el tema, la hermana pedía la expulsión de la hechicera porque ella no podía estar donde estuviera una bruja, le respondieron que Carmela no era bruja, que la bruja era ella que la acusaba, y dicho y hecho, el hijo de la acusadora cayó enfermo mientras hacia el servicio militar y murió, así pagó ella, la organización no estaba tan lejos de la verdad.

En esos tiempos de tristeza en que no podía ir a su casa en el sur, conoció gente muy buena que la invito a otras partes de veraneo, una de ellas fue una compañera de trabajo que la invitó a veranear a Chiloé, otra persona más fue la madre de uno de los socios de la organización mapuche que un día se acercó y le dijo saber por lo que ella estaba pasando, por la situación de violencia que había en su matrimonio, seguramente sus hijos le debieron haber comentado, le dijo la considerara como una madrina, se preocupaba siempre de traerle un paquetito, harina tostada, carne, muestras de cariño que no la hicieron sentirse tan sola, las amistades se habían convertido en la familia que la había aceptado después de la expulsión de la familia propia.

Le contó a su patrona lo que estaba sucediendo en la casa, todo en realidad, lo del maltrato de su esposo, y como su familia se había comportado con ella, esa señora le dio el impulso de separarse, le preguntó: **“¿Qué querís’... querís’ morir al lado de ese weon?”**, esa pregunta la remeció por completo: **“sálvate”**, fueron las palabras que la empujaron a tomar la decisión de irse de su casa, sus hijos ya estaban grandes, ya había cumplido en ese sentido. En la organización mapuche

encontró su apoyo, les dijo a los más cercanos de una semana a otra que el próximo fin de semana compraría el diario y buscaría donde irse, ella tenía trabajo, y podía mantenerse sola, como siempre lo había hecho, y compró “El Rastro”, y justo apareció un arriendo en el centro de Santiago, se había propuesto salir de la periferia, se había puesto la idea de no vivir en poblaciones, fue a la dirección rastreada y le resultó el negocio, incluso cuando le faltaba plata para completar el pago inicial solicitado, eran unos viejitos los que arrendaban y parece les cayó en gracia y le dijeron que cuando pudiese le pagaba lo que no alcanzó a cubrir, se fueron dando las cosas, la fuerza que le faltaba fue aumentando por la facilidad con que todo le estaba resultando, después de tanta calamidad en la vida de Carmela, todo había sido en secreto, la organización mapuche sabía, pero en su casa ni sospechas tenían, ese mismo día fue a buscar una camioneta para sacar sus cosas de la casa, habló con el fletero y le explicó la situación, que ella sacaría las cosas de la casa y que no tenía nada embalado, que nadie de su casa estaba enterada de su cambio, claramente el chofer se asustó, pero La Huenchupan lo calmó diciéndole que ella iría con carabineros a buscar las cosas, todo estaba calculado, lo había pensado mucho, fue a la comisaría y pidió una pareja de carabineros, les contó su situación también y la acompañaron, y con camioneta contratada más la pareja de carabineros hizo ingreso a la casa matrimonial a buscar sus cosas, sus hijos impactados, fue un golpe tremendo para ellos, algo invisible sintió que la empujaba a salir de esa casa, ahí se retiró de esa casa fueron 10 años lo que estuvo arrendando sola, claramente hubo un distanciamiento con sus hijos, pero fue temporal, Carmela los comprendió, ella jamás quiso ponerlos en contra de su padre, ellos iban a crecer y debían formar su propio criterio, siempre ella se ha entregado a Wenu mapu Chaw.

La gente más linda que conoció fue en la agrupación mapuche, siempre que había un problema entre todos se colaboraban, ella también ayudó a otras personas al interior de la organización, fue del directorio, y cada vez que tenía una idea el

grupo se juntaba y organizaban cosas para ayudar. Así se organizaron palines comerciales y vendían comida, y con lo que se reunía se ayudaba a quien lo necesitase.

Todo se fue dando, y ahora se encuentra viviendo con su Longko urbano, el de la manta, el del sueño, salió de su matrimonio para estar sola y entró en esta relación dice que cuenta con apoyo, ella lo acompaña a todos lados, siempre supo que existía la primera señora, su esposa, esa no es mapuche así que todos le dicen señora Tina, en el tiempo que la empezó a conquistar también había otra además de la señora Tina, la mamá de su hijo Joaquín, pero con esa las cosas andaban medio mal, ella es mapuche, pero no lo acompañaba mucho, y él como Longko necesita el apoyo de su mujer, Carmela le insistía que arreglara las cosas con la madre de su hijo, todo con su qué, pero al parecer la situación no tenía arreglo, ahí conversaron, esto no funciona sin una conversación previa, ella no lo vio extraño, ser cortejada por alguien que ya tenía esposa y también otra relación, es costumbre mapuche, el vivir así, solo quería aclarar las cosas, saber en que se estaba metiendo, cuando empezó a cortejarla el Longko se estrechó el vínculo de amistad que tenían con anterioridad. Ella decidió meterse en esta relación no para dárselas de macanuda, le dijeron antes: *“ten cuidado con él”*, la que le dijo fue una amiga de la organización mapuche, una que era bien cercana, la Carmela cree que se lo dijeron porque habían más personas involucradas en la relación, pero aun así decidió estar con él, pero después de una conversación larga que tuvo con él, antes de dar el primer paso tenía que haber una conversación, sentía que era su destino, claro por su pewma, estaban destinados a estar juntos, no fue un comienzo a tontas y locas.

En la familia de Carmela Huenchupan no había caciques, por lo menos ella no recuerda, si en la familia de su primer esposo, ellos eran de la misma comunidad en el sur, el papá de su ex esposo tenía tres señoras, vivían las tres en la misma

casa, la segunda señora había llegado con una hija y después esa niña paso a ser la tercera esposa del caballero, por eso no le pareció rara la propuesta, no era algo que no haya visto nunca.

Fue todo conversado, la señora Tina estaba de acuerdo, existía la necesidad, la primera señora es su esposa legal, él está casado con ella, la shiñura, ella es mayor que el Longko, ya no tenía la capacidad de compartir sexualmente con él, de ahí surge la necesidad, ese fue el motivo que le dijo a Carmela, más allá de eso no sabe, con ella tuvo dos hijas, a parte la otra señora que tenía la madre de su hijo menor no lo acompañaba en lo mapuche, y tampoco en la cotidianidad, el Longko es muy regalón, a él le gusta que lo atiendan siempre quiere que estén a su lado, que lo vayan a buscar cuando sale del trabajo, que lo abrasen, le hagan cariño, le gustan las atenciones, de eso se quejaba de su segunda mujer.

A pesar de todo igual siempre dice cuestionarse su decisión, pero el paso está dado, ya llevan como 13 años juntos, pero siempre la respuesta está marcada por el destino, fueron las circunstancias azarosas que la llevarían a estar con el hombre de la manta. Fue complejo acercarse a los hijos del Longko, pero comprendía la situación, nada iba ser automático, pensaba que a lo mejor la madre le habrá *dicho "ella se metió por eso tu padre me dejó"*, nunca se sabe, pero con el tiempo la relación ha ido mejorando entre la Carmela y el Joaquín, el hijo menor del Longko.

La Carmela se fue de la organización que la cobijó en primera instancia y conformó una organización mapuche en la comuna en donde vive el Longko, no podía repartir su tiempo en dos organizaciones, ya que son muchas las obligaciones que tiene el Longko en su comuna, y más encima que él requiere de tanto tiempo para ser atendido, de a poco se fue alejando hasta que solo se quedó participando en la nueva. La gente igual ha hablado de esta relación pese a que

es costumbre, la Huenchupan se acuerda que una vez escuchó que hablaban mal de una niña que llevó a un wentrú que era casado y lo presentó como su pareja, y la calificaron de **“roba marido”**, cree que a ella la han calificado igual, pero cada quien sabe el trasfondo de las relaciones, siempre va a haber gente que hable, pero a ella no le importa, lo decidió así y así será.

Ahora al Longko lo felicitan, porque nunca anda solo, siempre anda con su Huenchupan, antes siempre andaba solo, eso es un factor relevante en una relación, si andan los dos solos, dice la gente: *“entonces, ¿para que se juntaron?”*, ella se hace el tiempo, se organiza para estar con él, le gusta que poco menos le saquen los zapatos, así está enseñado, aunque no se siente una geisha, cree que hay cosas que las mujeres deben hacer por preocupación y por cariño a su hombre, las mujeres pese a su cansancio deben hacerse el ánimo, cree que el error más grande es decir no puedo, somos bastante inteligentes para organizarnos y estar siempre presentes.

Se siente mejor que en su anterior relación pero le gustaría haber conocido al Longko antes, ambos dicen: siendo los dos luchadores hubiesen llegado muy lejos, tendrían un mejor pasar. Con su primer esposo la Huenchupan la vio brígido, aunque añora no tener que repartirse entre su familia de ahora y la que dejó atrás, sí o sí tiene que haber tiempo para el Longko, por eso se juntaron, pero añora estar con sus hijos, está dividida, particionada, entre los hijos del Longko y los hijos de la Huenchupan no hay relación, no es que se lleven mal, solo no hay instancias de encuentro, el tiempo es el problema.

Las dos señoras del Longko urbano se las arreglan bien, ellas se organizan, aunque la Huenchupan cuando llegó observaba que la Señora Tina se sentaba en la puntita de la silla preparada para pararse a atender al hombre, él también tiene manitos, para hacerse las cosas, pero ella tenía esa disposición, acostumbrada a

regalónearlo, eso aún se mantiene, pero la Huenchupan ahora comparte esos cariñitos pal hombre de manta.

Ellas dos comparten las tareas domésticas, la Huenchupan siempre se preocupa de dejar cocinado, pero ahora que está cuidando un abuelito, a veces no puede, entonces la señora Tina hace sus comidas, siempre para todos, del lavado se preocupa la Huenchupan, ella le lava a su wentrú y sus cositas, la señora Tina solo lo suyo, ahora en la cosa de los gastos es diferente, la Tina no trabaja, es pensionada así que tiene su platita, igual aporta, la Carmela no deja que el Longko se meta en sus ganancias, ella nunca ha dependido de un hombre para mantenerse, siempre le gustó trabajar y así tener lo suyo, ella empezó a trabajar de jovencita, de cuando su hijo menor tenía tres años y de ahí no paró, lo de ella es de ella, y si ella tiene cuentas, ella las paga, los sábados aporta para la feria, hay sábados que él hombre pone y otros la Carmela, siempre hay que compartir, la Tina igual aporta, de repente compra el gas.

Problemas mayores entre ellas no hay, siempre hay detalles pero son solucionables, aunque se cuestiona que las cosas pudiesen haber sido de otra forma, de ninguna manera volvería a la relación que tenía con su marido, bueno él ahora falleció, pero dice estar mejor ahora que antes, más tranquila, afirma que la mayoría de las mujeres mapuche somos luchadoras, no nos dejamos vencer por cualquier cosa afirma la Carmela mientras en una pieza entre abierta escucha la señora Tina, siempre vigilante viendo que está contando la Huenchupan.

Para la Huenchupan el futuro está aquí en la warria, donde hay trabajo, cree que para vivir en el campo hay que tener plata, y sin trabajo es muy difícil, ella no se imagina allá, y lo otro que no se imagina es que el Longko llegue con otra, ya está mayor para esas cosas, no está en condiciones, cree ella, no lo aceptaría definitivamente, se haría un lado y dejaría el camino libre, vuela con lo suyo.

Con el temple duro y la mirada al vacío ceba y ceba mate, aconsejando a las más jóvenes que la mujer mapuche debe saber llevar su rol, así podrán éstas conservar su pareja, esa no es la mentalidad antigua, es lo que hay que hacer no más, lo que nos tocó, la mujer debe preocuparse de que el hombre ande bien presentado, limpiecito, la mujer que mantiene un hombre wililiento, va estar en la boca de todos y eso no corresponde, por eso ella siempre acompaña a su Longko, es su Kultruntufe, lo ayuda en ceremonia, ya no va andar más solo y la gente lo reconoce, el amor está presente en esos actos, ella se la juega por él, porque se lo soñó, y aún se lo sigue soñando, sigue mirando al vacío como si aún con sus pies desnudo danzara en el pasto verdecito que la lleva a la colina donde está su hombre de manta.

El Longko Urbano

El protocolo lo tiene internalizado este hombre, su manejo del mapudungun es evidente, se presenta como en una ceremonia, Trutrukaturufe y Pifilkerero conocido por la mapuchada santiaguina, todos saben y nadie sabe de su vida con sus tres mujeres, en algún chiste quizás fue narrado, pero nadie indaga más allá, parece ser el único cacique que queda en la urbe, pero son más las situaciones que lo acercan a la multitud que a ser un caso raro, hasta mujeres con dos wentru están en el habla organizacional, pero siempre todo es broma, no se sabe, pero se sabe, se dice pero no se dice, el Longko no es Longko, todo se cuestiona porque su pureza no se enraíza en lo que los intelectuales de mechas tiasas han llamado wallmapu, borrando con el codo la historia de este territorio nortino, calificándolo como un refugio migratorio, quedó solo la mitad de un kultrun, pero la parte invisible sigue sonando, resonando, aquí se vino el Longko y aprendió los oficios de Cacique.

A los 13 años el Longko soltó la mano de su padre y emprendió el viaje, aunque ahora se piensa volver, no de donde vino, pero sí añora su vida de campo, lo ve como un descanso, hay que colgar los guantes, tantos años y años de trabajo, amasando pal resto que ahora tiene que amasar un ratito la vida propia. Él no tomó la decisión de venirse, esa no fue su voluntad de niño, él veía a los santiaguinos cuando visitaban las tierras de su padre, con terno muy... muy arreglados, quedaba asombrado, la hermana de él ya estaba trabajando en Santiago y se lo quería llevar con ella, para que emprendiera rumbo en esta ciudad que devolvía a los viajeros terneados, así fue que habló con el viejo, con el papá, y teniendo la autorización partieron, era el viejo el que mandaba, nada que ver como ahora, ahí sí que había autoridad, con pena le dio su venia para partir junto a su hermana. Todo el camino fue de llanto, pasaban a un pueblo y el Longko juraba habían llegado a Santiago, como no conocía, toda ciudad podía ser el destino, nunca se imaginó que era tan largo el trayecto.

Llegando se separó ligerito de la hermana, se independizó, su primer trabajo fue en una panadería, ahí vivía, dormía ahí en el suelo, sin cama, y más encima sin ningún conocimiento partió trabajando de ayudante de repostería, ¿Qué saben los mapuches de eso?, puras cosas raras le pedía el maestro, claramente lo retaba, eran muchos los errores, 40 días duró, y se pasó a trabajar en un boliche de parrilladas que quedaba cerquita de la panadería, le ofrecieron ser garzón, una pieza con cama y una paga mejor, no había donde perderse, se quedó ahí, como no aceptar una camita si estaba durmiendo en el suelo, y de cremas pasteleras no sabía nada. En el restaurante se aprendió los nombres de las bebidas, abrió los ojos, despabiló, si era un cabro, cuando uno quiere salir adelante aprende luego, le puso empeño, y por suerte le tocó un buen patrón, que le dejó aprender a su ritmo, sin insultos ni reprimendas a los errores propios de quien no sabe el oficio.

Para los que llegan ahora, en estos tiempos del sur a Santiago es papa, ya todos tienen familiares acá, para el Longko, en ese tiempo fue difícil, ahora a él le ha tocado recibir parientes que vienen del sur a buscar su terno aquí a la capital, los ha ayudado para que no tengan que estar durmiendo en el suelo, él sabe de eso, y como no tenderle la mano a la familia, él pasó penurias tuvo que incluso dormir en el Parque Forestal, como una semana estuvo ahí tirado, menos mal que en esos tiempos no era tan malo el ambiente, o no lo veía tan malo, después de esa semana a las 9:30 estuvo parado en una panadería nuevamente, pero ahora de repartidor, le pasaron un triciclo aunque le costó manejarlo, se aplicó y lo logró, ahí conoció a un chiquillo que le enseñó los clientes y como tenía que hacerlo, cada parada que hacía le daba el medio pencazo al triciclo, pero un día dejó de costarle al peñi.

De esa panadería salió casado, conoció a la Señora Tina, era hermosa, un poco mayor que él, pero deslumbraba su blanca piel, era hermosa, ahora la considera como su mamita, su ñuke, ella lo cuida, se preocupa de él en cada momento, es una muy buena mujer, acepta todos los errores que comete en la vida, es muy buena con él. Él tenía 17 años cuando la conoció, cuatro años vivieron juntos antes de casarse, después por una pensión familiar se decidió a casarse, ahora ni cobra esa plata, pero ya está casado, y de eso no se arrepiente, ella es shiñura, es de la zona central, se hubiese vuelto hacia el sur hace años, pero por ella nunca volvió, a ella le gusta estar con sus nietos, con ella el Longko tuvo una hija, ya hora muchos nietos, eso la retiene, y lo retiene a él porque jamás la dejaría, afirma fehacientemente.

Nunca volvería a la tierra de donde salió, quiere ver otras tierras, pero quiere volver, son muchos hermanos, su padre era cacique, aunque no Longko como ahora él es aquí en las organizaciones mapuche urbanas, su papá tenía tres mujeres, en eso se parece a su padre, con dos mujeres su chaw tuvo familia, eran

20 hermanos, ahora solo quedan 12, con la que no dejó prole duró menos, se quedó con dos, una de ellas, era machi, y su padre oficiaba de Dunghunmachife, hablaba muy lindo, cuando alguien moría en la comunidad él se encargaba de despedirlo, de hablar de esa persona para que descansase, en su comunidad se mantuvo vivo el tema del eluwün, eso tenía harta fuerza, era una costumbre que se mantenía fuerte, y el que hablaba debía ser un buen orador. En la actualidad su tío quedó de Ñidol, él debiese encargarse de decir unas palabras cuando la gente fallece, pero ese se arranca cuando le toca su responsabilidad, incluso él cuando ha viajado a un funeral a su mapu ha debido asumir ese rol, decir algunas palabras, todo en mapudungun, tiene que hacerse así, porque primero que todo uno tiene que demostrar quién es para hablar de otro.

La madrastra machi, era llamada por ellos como ñeñe, no le decían madrastra, orgulloso dice que nació donde habían machi, eso lo hace especial en comparación a los otros Longkos urbanos, él sabe de ceremonia de machi porque su ñeñe era machi, aunque no vivía junto con ella, él sabía, ella era karukatu, su papá tenía una casa aquí, y al frente estaba la casa de la madrastra, tenía un eucaliptus botado entre casa y casa, ese era el puente que unía a las dos familias del papá del Longko, ´por ese gateaba en la noche, al Longko le gustaría tener a su padre vivo para que viera como revive la cultura aquí en Santiago, que escuchara la música, lo bonito de las ceremonias, que lo viera encabezando las ceremonias el nguillatun que sacan con harto esfuerzo, porque ahora ni sus hermanos mayores quieren hablar mapuche, y eso que están allá.

El Longko se ha encargado de mantener lo más cercano la ceremonia a lo que se hace en el sur, le tiene prohibido a la gente llegar a rezar, a orar en wingkadungun, para eso está el mapudungun, así lo hace, así despide a la gente que fallece, le hace amuy püllüfin, así ha despedido a toda su familia, la hermana que lo trajo a Santiago también falleció, dejó de existir, le hizo una linda despedida, tocó

instrumentos, le hicieron purrun y sus vecinos lo valoraron por eso, porque no se escondió, demostró lo que era, que era mapuche, y no puede cambiar aunque le hicieran cirugía, llegó harta gente, hartos Longkos a solidarizar, a hacer Koyaitun tal como lo hacía su padre pero aquí en la ciudad. Se hizo de cuatro personas, los cuales tenían un metawito con vino, con eso hacían un traspaso de vaso cuando hacían un brindis, el brindis lo hacían por la persona que estaba descansando, quedaba todo en la tierra, se toma y se le da a la tierra a la persona que se fue, así hacían los viejos de su tierra, siempre el Longko se fijó en ellos, aunque él no hablaba mapudungun en el sur, no hablaba nada.

Cuando el Longko va de visita al sur, les dice a los demás que no se avergüencen, que no nieguen lo que son, que vuelvan hablar mapuche, les muestra su ejemplo, que él salió de ahí sin hablar nada de mapuche y ha vuelto hablando, aprendió escuchando a los demás que se encontró en las organizaciones mapuche y salió adelante con su mapudungun. Les dice que tienen que agradecerles a la gente de Santiago, que el campesino vive bien gracias a los mapuche que vinieron acá, los mapuche de acá de la warria fueron los primeros que levantaron la voz, es así como lo ve el Longko, todos ahora tienen buena casa, reciben plata a dos manos, han conseguido terrenos con subsidio, pero todo eso viene de la dirigencia mapuche santiaguina, no le ve otra explicación, ellos hicieron visible esas necesidades porque estaban acá, y acá pudieron dar a conocer los problemas del campo, hubieron muchas reuniones, él estuvo en algunas, ahí se decidió todo, se exigió se solucionasen problemas, esto fue hace 25 años atrás, después empezaron a llegar los proyectos al campo y la gente ha sabido aprovecharlos, ahora han surgido dirigentes buenos allá también, él sabe de eso, porque cada vez que hay feriados o fin de semana largos, no pierde la oportunidad de irse al sur. Siempre sintió rabia cuando le decían indios, él no era indio, pero ahora la cosa ha cambiado, la gente mapuche ha generado cambios para que eso no suceda, fue la dirigencia quien ha intervenido para que ya no sucedan esas cosas,

él se siente parte también de haber generado ese cambio, ahora anda con su cabeza en alto, nadie le vendrá a decir indio.

El apoyo de la legislación ha sido un refuerzo para lo que él hace aquí en Santiago, pero no puede olvidar su vida en el campo, después de los 13 años solo fue de visita su padre era Dungunmachife hablaba muy bien mapudungun, tenía muy buena memoria, una muy buena cabeza para acordarse de todo lo que decía su ñeñe en küimi, por eso lo buscaban, y su ñeñe también la buscaban, era reconocida Püñeñelchefe recibió a casi todos los jóvenes de la comuna, nunca dejó a una lamngen mal, todas salían sanitas y con sus guaguas.

La casa de sus padres tenía techo de paja no tenía techo de zinc, ni de tejuela , y eso que había madera por esos lados, el terreno en donde vivió, era puro monte, cuando se vino a Santiago aún era puro monte, después su papá fue vendiendo algunos trozos de terreno para sobrevivir, su papá nunca puso un banco aserrador, cuando iban para el sur el Longko y sus hermanos, destroncaban para sembrar, para cosechar trigo, la tierra quedaba con raicitas, como tierrita de hoja, el tizaba los bueyes para preparar la tierra, supo de trabajo de campo, aunque de ese conocimiento ya no queda mucho, solo le queda un aradito de adorno en la mesa en su casa periférica.

Su papá era el de tres mujeres, las mujeres siempre discutían, nunca se iban a llevar bien al cien por ciento, él fue testigo de eso, su papá tenía que estar una noche con una y otra noche con otra, si eso no pasaba significaba pelea, no podía repetirse la noche. Su papá era terrible, como su mamá era la segunda mujer, la primera era la ñeñe, recibía todos los golpes, con temor lo cuenta, el viejo se tomaba un trago y golpeaba a sus mujeres, llegaba con el genio malo y la mamá del Longko recibía todo, agradece no haber estado más grande porque sin duda hubiese saltado a defenderla, los golpes que vio desde niño, no lo hicieron dudar

al ofrecimiento de salir de esa casa, todos sus hermanos salieron por eso, allá quedó su viejita sola, pero al rato después también se vino, se fue detrás de sus críos, que se iba a quedar ahí puro recibiendo, lo dejó botado al hombre no más.

El papá del Longko era terrible, casi todos eran iguales allá con sus mujeres, eran muy pocos los que tenían cultura para respetar a las mujeres, eran cerrado los viejos, como no sabían leer ni escribir creían que era bonito castigar a las mujeres, pegarles, una vez su papá le tiró un pedazo de yugo por la cabeza a su madre, le partió el Longko, un tajo inmenso le hizo, no existía posta en esos tiempos en el campo, con puros trapos quemados le pararon la hemorragia, ahí estaba la madrastra machi ayudándola, se ayudaban entre ellas. Gracias a una ñuke estamos acá, piensa el Longko, gracias a una mujer existimos, no están aquí para maltratarlas, por último si uno no se lleva bien con una de ellas hay que congeniar, no son para lastimarlas.

El Longko tiene dos mujeres ahora, esas son las legales, él vivió hartos años con su señora no más resulta que no es mucho el tiempo que él tiene otra mujer, porque su señora fue operada tres veces de hernias, eso se provocó por el nacimiento de sus hijas, de hecho es por la herida de la cesárea, lo que la dejó incapacitada de tener algo con el Longko, ella es mayor por diez años que él, ya no quería más guerra, y le dijo: *“viejo tienes que buscarte otra, yo no puedo ya”*, así empezó todo, ellos vivieron cualquier año con su señora solos, como pareja, ella era muy linda en sus tiempos mozos, vivieron casi 30 años solos los dos no más, pero con su permiso y su apoyo, ella se lo pidió, se buscó a otra, ahí no tenía que salir de acá para allá, por eso tiene otra, y se propuso buscarse otra mujer, para él no era raro ya había vivido en su casa sureña de esa forma con su mamá y su ñeñe machi, por eso que se puso como meta que la otra mujer tenía que ser mapuche, como ya estaba metido en el rescate cultural no podía ser de otra, él necesitaba ayuda, un apoyo con el trabajo en su cultura.

La mujer mayor, la señora Tina es descrita por el Longko como lo más lindo que él tiene, no cualquier mujer aceptaría eso, y aunque ya no tengan lo íntimo de ellos, la aprecia hasta el día de hoy, fue ella quien le buscó la persona, le dijo; “*esta te conviene, esta no*”, la mayoría de la gente no lo cree cuando lo cuenta, así es su vida no más, como él es conocido, mucha gente se fija en él, aunque ya está acostumbrado a los reproches, fue bastante criticado, aunque ahora no tanto, la gente ya lo conoce así, el que cree, cree y el que no ya sabe lo que tiene que hacer. La señora Tina entra al nguillatun aunque no sabe mucho tiene sus amigos así que recibe y también devuelve, ella es shiñura, shiñura, no tiene nada de mapuche, pero igual lo apoya, cuando se acerca el nguillatun es mucho el trabajo, casi ni se duerme, ella está ahí apoyando a su Longko. A la primera la quiere más que a la otra, y aunque estuviera escuchando, se lo repetiría en su cara, dice que el hombre siempre va a querer más a la primera, la señora Tina, es su mamá esposa.

Le baja la nostalgia y les recomienda a los más jóvenes no hagan tal de tener más mujeres, si tienen a una mujer ideal, como lo es la señora Tina para él, no tengan más mujeres, a nadie en la vida le ha aconsejado siga sus pasos, él tuvo otra mujer para no andarse desperdiciando por ahí, él está autorizado por su primera mujer, por eso tiene dos, o si no tendría por afuera no más, para no andar por fuera, la persona que tenga una pareja ideal debe responderle como se debe, dice que no hay para que hacerlo, la suerte que tiene se puede alejar, chaw Dios está mirando, y aunque nos escondamos, igual está mirando, al que respete a su pareja, le va ir siempre bien en su trabajo, en la salud, confianza que a él le costó, él lo pasó, lo vivió, por eso aconseja. Una compañera de hogar es una madre más para el hombre, se cobija al instante al lado de él, cuando se enferma, le duele el cuerpo, le pide a su viejita que lo atienda, por eso le agradece mucho a su

compañ, a su primera mujer, que nunca lo ha abandonado, él se porta bien, esa es la manera de ganarse la voluntad de ellas.

La gente mapuche directamente nunca le dijo nada, pero se daba cuenta del rechazo, no se siente picaflor, no porque tenga dos mujeres se va a convertir en uno de esos, él se daba cuenta escuchaba comentarios, pero a las finales la gente que lo conoce ya se aclimató, lo respetan, le han agradecido sus palabras, lo elogian por su hablar en mapudungun y por eso se siente valorado. Él sabe que es costumbre antigua el tener más mujeres, eran muy pocos los que tenían una sola, la mayoría tenía dos, hasta más, las tenían separadas con casa a parte, el conoció varia gente así en el sur, ahora como la vida es más moderna, las mujeres no aguantan, o lo joden también, el desquite le hacen, antes no era así por eso los viejos se llenaban de hijos, en su familia llegaron a ser 20 hermanos, hay más de 16 muertos, son pocos los hermanos vivos del Longko, ellos también viven en Santiago pero están awingkados, no les gusta hablar mapuche, trabajaron y estudiaron, trabajan en lo suyo, tienen un buen desplante, son comerciantes particulares, no puede obligarlos a participar, la alegría de eso se la da su hijo menor, el participa es Pifilkeró reconocido. Los viejos antiguos actuaban así, eran muchas sus mujeres, para los kuifikecheyem era costumbre, tenían otra forma de vivir y de actuar, las cosas han cambiado, ahora existen las patas negras, pero esas son distintas.

Sus dos mujeres aportan a la casa, los tres son jubilados, la Tina no trabaja, la plata llega por igual a la casa, nadie se niega con la plata, el Longko por su parte, trabaja sin contrato, por eso entran más monedas, va a cumplir dos años trabajando así, está juntando para irse a vivir al sur, va guardando de a poco, llegará el momento para el retorno. No existen disgustos en la casa del cacique, en lo que sí hay llamadas de atención chiquititas entre ellas, es cuando no lo atienden a él, se reconoce regalón de su ngunen kure, a ella no le gusta verlo

sufrir, cuando él se va a trabajar ella queda rogando que le vaya bien, como sale de noche, y la pobla es difícil, se queda la Señora Tina rogando.

Cuando se juntó el Longko con sus dos mujeres aún sus hijos vivían en la casa, eso complicó un poco las cosas, una hija que es la más rebelde le planteó su enojo por esta decisión, después se casó y cambió todo, ya sacó su casita propia, todos ya tienen su casa propia, ella ya no lo critica por nada, solo tiene apoyo. Sus hijas se creen shiñura no participan en lo mapuche, en cambio su hijo es distinto, él fue uno de los primeros choikefe en Santiago, ese hijo es de otra domo, de ella no habla mucho, parece como si nunca hubiese existido, ella también vivió en su ruka, y también recibe carne cuando hacen el nguillatun que él encabeza, dice que los vicios son los que separan a la gente, fue lo único que dijo de ella, a su hijo lo crió su hija mayor, esa es como su ñuke.

Su hijo es su orgullo, ha aportado harto en el despertar mapuche, su hijo es palife, pifilkero, toca todos los instrumentos, y siendo nacido y criado en Santiago, él ya está preparado para entrar al nguillatun, ya tiene una ramada propia y paga los gastos para que venga la machi a oficiar, y así mismo lo seguirán los nietos, el más pequeño ya tiene una pifilka y le gusta participar al lado de su papá.

Para predecir si un hombre va a tener dos o más mujeres hay varios secretos, cuando se lanza un escupitajo y salen dos, es porque tendrá dos mujeres, así es la cuestión avisa, los abuelos estaban atentos a esas cosas de la naturaleza, en esas cosas creían, antes no había reloj, ni radio, ni televisión, pero ellos sabían lo que iba a pasar mañana o pasado, con el puro pewma, ni los científicos le hacían el peso a los antiguos, sin saber ni leer ni escribir sabían todo lo que venía, por eso es bueno trabajar con machi en los nguillatun, el Longko lo encuentra fundamental, pero para eso hay que saber, no se puede prescindir de esto, los Longkos no pueden decir que se la saben todas, a las machi hay que rogarles

mucho y saber hacerlo, darle fuerza, o sino la machi sufre, hay que darle newen con buenas palabras, con palabras de conocimiento, esa es la función del Longko. Ya no existen wentru con tantas señoras como antes, generalmente eran los más mayores, y en la ciudad es más difícil encontrar, la gente joven ya no va por ese camino, los que actuaban de esa forma ya no están, tampoco sus compañeras, los viejos se portaban muy mal con ellas, eran cerrados, él vio mucha violencia y no quiere repetir lo mismo. Casi siempre se casaban con dos mujeres que eran hermanas o primas, el Longo conoció de los dos casos, pero en ambos las mujeres abandonaron al hombre, prefirieron venirse a trabajar a Santiago, las dos señoras del Longko no son hermanas, pero se llevan bien como si fueran familia, pero siempre el visto bueno lo da la mayor, ella tiene que ver si le cae bien o no, la más joven no es atrevida con la mayor, eso es un paso importante.

Él no se casó con mafün con su primera esposa porque la Señora Tina es Shiñura, con la familia de la Carmela tampoco hubo, pero si les compró una vaquilla para congraciarse, ya vivían juntos si, al principio no se llevaban bien, pero después del comistrajo, y de visitas a su suegra, las cosas han cambiado, el romance es distintos en estos tiempos, antes con un pequeño espejito se le hacían señas a la novia, con el sol llegaban las señas, todo el tiempo se andaba fondeado, antes nadie andaba mostrando ni la rodilla, la falda era hasta los tobillos, el Longko recuerda esos tiempos, había otro valor de la vida, los romanceos eran otros, la gente se conocía para casarse, se raptaba, se iba a buscar de noche, y los padres de la novia avisan al Longko de la comunidad, el novio tiene que mandar a dos werken, que tienen que ser bien cara de palo para aguantar la rabia de la familia de la novia, tienen que estar preparados para recibir palabrazos, aunque al fin y al cabo, la maldad ya estaba hecha ya no había retorno, siempre se llegaba a un acuerdo y eran pareja definitiva, así eran los tiempos atrás.

La hermana del Longko, la que lo trajo a Santiago, ya fallecida, ella no fue raptada, por ella se hizo mafün, por ella pagaron una vaquilla, más encima un chamal, ükülla, makuñ para el papá, todo eso pagó el novio, para eso se necesita gente con conocimiento para hacer wewpin, koyaitun, las mujeres nunca se iban a vivir solas con una persona, la previa era en secreto, como habían hartos árboles, y monte, la gente se escondía en la mawida, muchas veces sorprendió a su hermana escondida, hasta que se casó, después se separó, y se volvió a casar aquí en la warria, aquí se juntó no más.

Sobre las esperanzas de poder sumar otra esposa más, reconoce ya tener 68 años, se siente impedido por el físico, cuando alguien fue muy gallo, la edad ya no le permite ser tanto, si tuviese otra tendría que ser por fuera, aunque se gaste más plata en esos trotes, si la segunda se fuera no se atrevería el Longko a traer otra, aunque dicen las malas lenguas que no es tan así, aún parece tener la cresta prendida quien fue tan gallo va morir cantando, por eso es raro que aconseje a los más jóvenes a no seguir su senda, eso dependerá de las mujeres que le toquen, si son muy paradas, si hay hijos previos y estos se oponen, mejor es no tentar a la suerte y quedarse con una, si los jóvenes quieren tener más de una que la tengan por fuera, esconditos, mejor así, la suerte la tuvo él y no es para todos, y sí él tuvo otra es porque su mujer falló.

Él tuvo otra señora obligado por su primera señora, su señora está enferma, vive con un paquete de remedios que tiene que tomar a diario, y si se le muriese la primera no traería más, se quedaría con una no más, por eso repite constantemente, y ese es su consejo: “No lo hagan peñi”, aunque es deseo del wentru que pregunta tener más de una. Los tiempos están difíciles para tener más de dos, el kuyin ya no alcanza para tanto, es suerte del Longko que entre los tres aportan a la casa. Hay que ser zorro para tener más de una, ser astuto, pillito, hay que saberla hacer, ***ngürüngey ta che femmuechi kafey rupachi mueve el külen y***

casa una gallina. (La persona debe ser zorro así también pide permiso, mueve la cola y casa la gallina).

La Machi Pretendida

Quizás el hombre de manta no sea tal, me dice la machi quien recibió una propuesta amorosa del Longko urbano, cada cual interpreta los sueños de distinta forma.

Si el Longko urbano hubiese sido el mismo que soñó la viejita machi no lo hubiera recibido tan mal en el nguillatun que ofició esa señora, que era su tía. Después del sueño, se hizo un nguillatun y la organización del Longko urbano asistió, no tenía ramada ni nada, nadie le dio un plato de comida, si hubiese sido el hombre de manta que se soñó la tía machi, lo hubiesen atendido como autoridad, y no fue así, ni harina tostada tenía para comer, no lo tomaron en cuenta para nada, no le dieron nada, ese día la machi viejita iba a cambiar la vestimenta del rewe, la machi en ningún momento dijo que tenía visita. De hecho cuando la machi del sueño murió, ni siquiera querían avisarle a él porque ya todos sabían que había dicho que era él el del sueño, y nunca más lo recibieron a él allá.

Antes del pewma, el Longko urbano era papa con arroz no más, después se empezó a meter más en la cultura, a despertar su mapudungun, porque dijo que la machi se lo había soñado, pero ella sabe que no es así, ella lo vio en el nguillatun, como la tía machi fue con él, si la machi le dijo que era Longko que era aquí que era allá, no le dieron ni un plato de comida, y eso que habían matado un caballo, nada.

La machi que cuenta, es también urbana, su püllü está despertando aquí en la warria, ella ya es mayor, pero no tanto como la tía machi que soñó, aún está en

proceso para levantarse, en la ciudad de ceremonia en ceremonia fue develándose su espíritu apresado, existe sufrimiento, las cosas se complican cuando está ese püllü y no es escuchado, ella participaba en la organización que conformó el Longko urbano, y a partir de los últimos hechos quiso contarme su historia, porque el Longko quiso seguir siendo cacique con ella, pero ella no le dio la pasada, por eso se alejó de ahí.

Lo que pasó, fue lo siguiente: cuando murió el hermano de la machi que fue pretendida por el Longko urbano, un mes antes, o dos meses antes ella tenía ganas de ver a su hermano, él la embarró con la tierra que era herencia de su padre allá en el sur, llamó a su hermana para consultarle si podía ir a verlo, le dijo que no fuera, que con todo lo que le había hecho, la podían tratar mal, pero eran tantas las ganas que tenía de verlo, que no tomó los consejos de su hermana, su püllü, la impulsaba a ir a verlo, presentía que algo le pasaría a su hermano, que iba a morir. Pasó un mes y su hija le dijo que su hermano estaba bien mal, que estaba flaquito, ella supo eso porque vio unas fotos en el Facebook, y se puso hacer ngellipun en su pieza le pidió a Chaw Dios que guiara su camino si quería que lo fuese a ver, porque si era así ella iba a llegar allá, no importase los inconvenientes.

La machi pretendida salió, justo era el cumpleaños de una de sus nietas, era un día sábado, y se fue donde su hermano, nadie quería que fuera, por el miedo que reaccionaran mal con su presencia, por las peleas familiares que había provocado la disputas por la tierra, pero a ella no le importó, total no andaba sola, andaba con chaw ngenechen, así que consiguió el teléfono y llamó a su cuñada, le explicó que hace más de dos meses se soñaba a su hermano y que quería verlo, tenía la dirección de su hermano porque salía en los documentos del campo, llegó allá y tocó el timbre, entró a la casa y se encontró a su hermano en una camilla en el living, estaba a muy mal traer, ya no hablaba le dijo: *“hola don José, shuta que*

estamos mal”, solo balbuceaba respuestas, la enfermedad no le permitía articular palabra alguna, quería hablar pero no podía. Su hermano tenía cáncer a la próstata y cirrosis hepática, ya estaba mal, casi en las últimas, la machi siempre anda con una hojita de foye en su cartera, con esa empezó a hacer ngellipun, el enfermo se quejaba y cerraba los ojos, le preguntó dónde le dolía, al lado de su camilla se ganó, sacó su tapul foye y le pidió a chaw Dios, al rato llegó el yerno de su hermano y no pasaron más de 40 minutos y movió su mano, le tomó la mano y le dice a su yerno, aunque con dificultad: *“mi hermana”*, lentamente, todos quedaron sorprendidos, habían pasado ya unos meses en que el hombre no podía decir nada, siguió haciendo ngellipun, y el enfermo logra contarle su sueño, aunque entrecortado, por su dificultad en el habla: *“hay una liebre que me pasa el señor Ramos”*, que era su patrón de muchos años, que él trabajó una liebre en el canal San Carlos, *“no puedo tomar la liebre, pasar esa excavación con los documentos”*, y pidió que descifrara su sueño la machi lo cual contestó de la siguiente manera: *“usted nos quitó todo el mapu, tiene que entregar esos documentos, eso quiere chaw Dios, eso lo quiere Chaw Dios, ¿kim mapudunguimi am?”*, también le dijo: *“sabe lamngen quien soy yo, porque siempre me critican, porque siempre dicen que soy loca, que yo soy drogadicta, chaw Dios sabe que no es así, no tengo donde sacar una hoja de foye, mira aquí ando trayendo una”*, y se la puso en donde tenía su dolencia.

Su hermano estaba que estiraba la pata y seguían con la disputa de la tierra, el sueño que tenía develaba que debía actuar correctamente, que los documentos que había hecho, a espaldas de su familia para quedar como el único heredero de las tierras en el sur, debían ser enmendados antes de su deceso, y el enfermo le dio la orden a su esposa para que arreglara la situación con su hermana machi, a los días después el enfermo falleció, la machi tenía ganas de verlo otra vez, hizo ngellipun esos días por él, ella quería que lo del campo se arreglara, que la familia quedara nuevamente bien, porque los otros hermanos lo único que querían es

meter preso al responsable, que era su sobrino, porque su hermano había puesto el campo a su nombre, pero ella pensaba que igual era su sobrino, no quería llegar a ese punto, justo cuando iba en el metro se enteró de la noticia, le pidieron que asistiera al velorio, con su vestimenta no de civil, pero dijo que iba a ver lo que Chaw Dios le dijera, al final no fue con su vestimenta, fue con una polera mapuche, fueron para allá con toda su familia, a hacer pentukun, lo fue a ver, estaba en el cajón.

Cuando sucedió esto, la segunda esposa del Longko urbano llamó a la machi, le dijo que no iba a poder acompañarla porque le tocaba trabajar en la noche, pero que el Longko iba a acompañar, por eso le dio el número de teléfono para que la contactara y pudiesen juntarse. La machi iba en una camioneta al velorio y pasaron a buscar al Longko urbano, él la llamó a su número para acordar a qué hora lo pasaban a buscar, así obtuvo su número y empezó todo.

La machi nunca le dio su número al Longko urbano, después de eso la empezó a llamar, poquito antes del año nuevo partieron sus primeras llamadas: *“¿Cómo está lamngen?, pasa la pena...”*, después siguieron las invitaciones que porque no iba para el año nuevo a su casa, a la machi no le gustan las fiestas, ella no es de andar carreteando, así que rápidamente le dio la cortada, después pasado dos días de año nuevo siguió llamando: *“Si sale más temprano los sábados pase para acá y nos tomamos una cervecita o algo”*, la machi pretendida le contestaba que esas cosas no le gustaban, pero el Longko insistía, le decía que podía ir a su casa a visitarla, y ella también le respondía que no le agradaba recibir visitas, tantas llamadas y proposiciones que hicieron que la machi dijera ¡¡ya basta!!, preguntándole: *“¿y qué pasa?”*, y el Longko abrió su corazón mostrando las verdaderas intenciones de sus telefonazos: *“sabes que quiero contarte algo, es que yo estoy enamorado de ti”*.

En Enero de ese mismo año siempre en la misma fecha un machi wentru hace su ceremonia en el sur de renovación de rewe, el machi la invita siempre para que la ayude, a esto el Longko urbano quiso sumarse, pero sin que la segunda esposa supiera, le dijo que acompañaría a la machi pretendida pero en silencio, le pidió que no le dijera nada a su segunda esposa, él quería irse sentado al lado de la machi en el bus, acurrucadito, y si iba la esposa no podría irse así, inteligentemente la machi pretendida llamó a la segunda esposa y le dijo que estaba sacando los pasajes, que estaban sumamente económicos que si le compraba uno para que se animara a acompañarla, que siempre ella la acompañaba, que ahora había que devolver la mano, y así fue, le pidió que la acompañara a tocar el kultrun, y se motivó. Los planes del Longko urbano se hacían trizas, la machi fue más astuta, sabía que en la presencia de su segunda esposa no se atrevería a ir más allá.

En el bus, claramente quería insistir en irse al lado de la machi, jugaba a las cambiaditas, pero la lamngen se acercó harto a una amiga y no se separó de ella, era como su guardia, ya en la ceremonia, el Longko urbano le dijo: *“yo quiero que tú me sirvay mate”*, a lo cual se negó rotundamente, la machi es sola, no le sirve mate a nadie, a ella le sirven, y se lo hizo ver. Después de la ceremonia se vino el comistrajo y el trago no falta, a la machi le empezó a dar miedo que podía pasarse películas este hombre, y más con trago, así que le contó todo a su amiga que la estaba acompañando, se les ocurrió irse a la comunidad de la machi, total quedaba en la carretera no les iba costar encontrar bus, todos pasan por ahí, el nienruka les insistía en que se quedasen, pero nadie sospechaba que estaban yéndose para alejarse de los romanceos del Longko urbano. Al otro día se juntarían la comitiva con la que viajaron a la ceremonia para devolverse a Santiago, la machi iba bien aperada para el camino llevaba pollo cocido, tortillas, de todo, los otros que venían de la casa del machi a quien se le hizo la ceremonia traían pura hambre, ni una sopaipilla les mandó para el camino, se quejaban por

eso, pero la machi pretendida tenía todo solucionado, se consiguió hasta agua y mate se fueron tomando de vuelta.

Después de ese viaje siguió llamándola, como dos semanas fueron insistentes las llamadas, que cómo estaba, que la extrañaba, que la amaba, hasta que le dijo: *“Lonquito que pasa pucha, un orador, un ngellipufe, un lukutufe en el rewe, sabe Longko, le digo una cosa lamngen, me da pena, porque me dice eso usted, bueno y la señora Tina, y la Carmela”*, a lo cual el Longko respondió: *“que esa gente de mierda, no estoy ni ahí, yo quiero estar contigo, tu, con ese püllü que tenis, anday sola, yo te puedo acompañar con trutruka, ya no vay andar más sola, piénsalo viejita, te voy a buscar a tu trabajo, yo me voy más temprano los sábados, ¿juntémonos?”*, menos mal el Longko urbano nunca supo donde trabajaba la machi, a dos cuadras quedan los trabajos de ambos, si hubiese sabido lo tendría de punto fijo todos los días, menos mal, nunca la vio, nunca se toparon en una micro, nada, porque él trabaja de noche.

Las llamadas cada vez eran más insistentes, ya eran muchas las llamadas, como a las 11 de la noche, en la mañana bien temprano, para avisarle que iba llegando de la pega, hasta que después la machi pretendida no le contestó más, y como cachó que no le contestaban, se le ocurrió seguir llamando con el teléfono de la señora Tina, era tanta la insistencia que la Machi fue a contarle a otra socia de la organización, a una amiga, lo que le estaba pasando con la insistencia romántica del Longko, y no deja el teléfono arriba de la mesa y empieza a sonar, y era él, nadie sabía hasta el momento de las proposiciones recibidas por la machi, lo pone en altavoz: *“¿Cómo está mi amor?”*, al parecer se dio cuenta que estaba siendo escuchado, y cortó el teléfono inmediatamente, la socia amiga quedo impactada, no podía creerlo, pero lo escuchó, la prueba no podía ser más evidente, así el secreto, ya no era tan secreto.

La machi estaba cabreada de tanta llamada, así que como ya había escuchado otra persona lo que estaba pasando con el Longko urbano, se decidió en llamar a la Carmela Huenchupan y contarle todo, la llamó y le dijo que tenía que decirle algo que le estaba sucediendo hace ya un tiempo, que era muy personal, así que no podía ser por teléfono tenía que ser en persona, si podía pasar después del trabajo por la casa en donde ella trabaja, que ahí la esperaría, y le dijo que al día siguiente pasaría por su trabajo, que no se preocupara, que la escucharía. Compró bebida, té, café, unos queques, le dio las ultimas indicaciones de la micro, hasta que llegó la Carmela, y le empezó a contar, que el Longko la llamaba insistentemente, le mostró el teléfono, y le mostró el número de donde provenían esas llamadas, claramente, la Carmela reconoció el número, era del Longko, y le preguntó: *“¿y pa’ que te llama?”*, 17 llamadas perdidas tenía ese puro día, y se le ocurre a la machi pincharlo para que vuelva a llamar y pueda escuchar la Carmela las cosas que le dice, y dicho y hecho, a penas lo pincharon llamó inmediatamente y le dijo:

- *“mari mari”...*
- *“mari mari”, (responde)*
- *“chemdungu muley lamngen (le dijo la machi), tengo 15 llamadas perdidas, dejó el teléfono en la pieza enchufado y no voy para la pieza y ahora me di cuenta, ¿murió alguien?, lay pi fin”*
- *“es que estoy enamorado de ti”*

La Carmela escuchaba todo, junto a la machi, se quedó calladita, para que no pudiese percatarse el Longko que lo estaban escuchando, y la conversación seguía:

- *“bueno que pensay, un Longko ngellipufe” (le dijo la machi)*
- *“pero soy humano, soy persona”*

- *“lamngen Longko sabe que me da pena, tengo tanta pena de las cosas que usted me dice...”*
- *“yo me caso contigo, me separo de la Tina y yo me caso contigo”*
- (Y la machi le dice) *“¿y la Carmela?”*
- *“Esa negra tal por cual, la he echado todas estas veces, yo no la quiero a esa negra”*
- *“sabe lamngen”, (la machi le dijo) “chao lamngen, sabe que, usted es una persona sucia”*
- *“¿Por qué?, por la verdad, si yo tengo que decirlo a todo el mundo se lo voy a decir”*
- *“pero conmigo te va ir mal, porque yo no soy la persona que usted cree, sabe parece que no voy a entrar al nguillatun, yo no voy a estar al lado suyo, orando, haciendo ngellipun, ¿al lado de un mentiroso? No lamngen”.*

La lamngen Carmela llena de rabia le recomendó que demandara al Longko por acoso, fue así que se lo dijo: *“Que quiere este viejo maricón, este viejo cochino que querrá, demándalo”*, pero la machi no le tomó oído porque ella tiene las manos buenas para trabajar, no le iba andar sacando plata, ¿para qué?, ya estaba conforme con haberlo desenmascarado, ya no debía llevar el peso de este secreto que la atormentaba.

Las cosas se hubieran dado para poder demandarlo, o haberle jodido la pega, los patrones de la machi, son amigüisimos de los dueños de la panadería donde trabaja el Longko, si la machi quisiese haberlo perjudicado, sus patrones le ofrecieron hablar con su amigo, para poder perjudicarlo, pero no era ánimo de la machi continuar por ese lado, y lo que hizo, fue alejarse de la organización, y el Longko empezó el rumor de que la que lo seguía a él era la machi, y de picada se había alejado. La Carmela que había escuchado todo, decía que la machi tenía

razón, pero a las finales como son matrimonio, se arreglaron y ahora saluda toda rara a la machi.

Unos días más tarde de haber escuchado el llamado del Longko a la machi, la Carmela que venía saliendo del trabajo llamó a la machi, para contarle que el Longko la tenía aburrída, le había cerrado la puerta de la casa y no la dejaba entrar, la tuvo mucho rato afuera, le dijo que como no había aceptado su propuesta la machi pretendida, se iba a buscar otra machi, una que viene a oficiar nguillatun en la comuna, que ella era madre soltera, que con ella se quedaría, así la tenía amenazada a la Carmela el Longko, se había metido entre ceja y ceja hacerse de una esposa machi al parecer. Y los problemas continuaron, en una reunión entre varias organizaciones mapuche de la comuna el Longko confesó que había problemas en su organización, parece que la cosa iba creciendo, algo que nadie sabía, parece ser conocimiento de todos.

La machi tenía la intención de contar los hechos por su propia boca en reunión, para que no se siguiera especulando del asunto, pero el Longko no sabía que la Carmela había escuchado todo, y si salía esto en reunión el Longko iba a saber, la Carmela tenía miedo que el Longko urbano supiese, creía le pudiese pegar, y por ella, la machi no dijo nada. La machi le dijo a la Carmela que se alejara de ese hombre, pero la Carmela dijo que no se iba ir de ahí porque a la casa donde vivían le había puesto mucha plata, toda la ampliación la había financiado ella, irse, significaba perder todo ese dinero, y por eso no se iba ir, no se alejará porque si se va, éste volvería con la mamá de su hijo menor, la machi sabe que esa relación nunca ha terminado, aunque la Carmela dice que no pasa nada entre ellos, la machi los ha visto paseando de la mano.

La historia de la Carmela y Longko urbano empezó cuando viajaron a un ngenkurewen, la machi estuvo y presenció, los albores de esa relación, así que a

ella no le vienen con cuentos, en ese tiempo la Carmela andaba con otro Longko, se fue con uno y volvió con otro, la Carmela andaba con un Longko de otra comuna, hasta el cura Lucho iba en el bus hacia la ceremonia, éste quiso bendecir el bus para partir bien, y la gente no lo dejó, se opusieron, la gente se enojó, parece que en el transcurso del viaje la Huenchupan se peleó con el otro Longko, así que se vino con el Longko urbano sentado al lado suyo, y ahí empezó el romanceo, el otro pobre hombre miraba como le quitaban la polola, venía atrás, enterrado en el asiento, así fue.

Así siguió la relación entre la Carmela y el Longko urbano, La Carmela invitó a la machi a su mapu, donde su mamá, junto con el Longko y su hijo menor, allá el hermano de la Carmela se quiso pasar de listo con la machi, quien andaba con su hijita pequeña, se le tiró, era un gallo borracho asqueroso y cochino, la machi se fue a dormir a una pieza que le habían dispuesto para que se alojara, ahí se fue a meter el gallo, el hijo menor del Longko la defendió y el Longko se pone a pelear con su hijo, hasta cuchillos sacaron, la machi estaba afligida por la situación, era tarde y no podía salir de ahí, no conocía el sector, así que estaban obligados a pasar la noche en ese lugar, se curaron con pura chicha, la machi no quiso participar de eso por eso se había ido a dormir, de esa forma fue conociendo a esa gente. Al otro día querían seguir tomando, y le mandaron a la machi a comprar chicha, porque no había puesto plata en la otra tomatera, y la machi fue, a la entrada del campo la Carmela tenía un primo que vendía chicha, ahí fueron a comprarle, la señora que le vendió la chicha le cayó en gracia la machi así que le dio un bidón con chicha dulce, y un paquetito de harina tostada, la probó en el camino de regreso y estaba riquísima, pero no les bastaba con la chicha que le había traído la machi, ellos querían mezclarla con fuertes, así que la mandaron a comprar al supermercado un fernet y manzanilla, la idea era devolverse tomando en el bus, la machi dejó su chichita dulce y su harina guardadas mientras se encargaba de ir a comprar el otro encargo, y cuando llegó le dijo el Longko: “*mira*

tu chicha que te regalaron, mira lo que tiene arriba, esta wea tiene que ser aceite, te hicieron un daño”, a la chicha le habían echado parafina, a la harina tostada igual, la machi tuvo que botar todo, esa maldad le hicieron, aún lo recuerda la machi, así fue conociéndolos, pero nunca se iba imaginar que tiempo después el Longko iba a llegar con esas propuestas amorosas, para la machi un Longko no hace esas cosas.

Ahora le han insistido vuelva a la organización, pero la machi no quiere, a que va ir, siente que ira a escuchar puras mentiras, ya no tiene fe en ese Longko, no puede estar al lado del rewe con ese hombre, así que no ha asistido más al nguillatun de esa comuna, para ella fue mejor, toda la plata que invertía en ese nguillatun la invirtió en otras cosas, se compró una overlock para poder coser, además que siente a la gente de esa organización rara con ella, las cosas ya no han sido las mismas. En una ocasión que fueron de paseo a Pomaire con las mujeres de la comuna, se pusieron a conversar sobre el tema, que era muy malo lo que había pasado con la machi y el Longko urbano, que casi fue medomo, la machi no entendió esa palabra, al parecer es como dos mujeres con un hombre en mapuche, de eso hablaban en la mesa, la machi ya no quería hablar más del tema, quería dejarlo atrás pero insistían, la Carmela también estaba en la misma, y dijo: *“¿hasta cuándo van a seguir con esto?, si ya fue, pero para qué, venimos a pasar algo agradable, para qué calentarle la cabeza a la Machi”*, ella tuvo que parar la conversación o si no seguían los comentarios.

Con la señora Tina es otro tema, la machi ha visto peleas entre ellos, los medios show, una vez que se hizo tarde y había una junta en la casa del Longko la machi se quedó a alojar porque se le hizo muy tarde, ahí pudo presenciar una pelea, la señora Tina le reclamaba a la Carmela que hablaba mal del Longko, que lo andaba desprestigiando, que había dicho que el viejo no tenía ni un brillo, y ahí el Longko le decía a la señora Tina: *“¿Cuánto queris?, ¿Cuánta plata queris Tina?,*

dos lucas, tres lucas, cinco lucas, Tina”, parece que la Tina hace show para que le paguen, el Longko siempre le dice a la Carmela que nunca dejará a la señora Tina por ella, aunque a la machi le ofreció dejarla, le ofreció hasta matrimonio, le dijo: *“yo me separo”*.

La señora Tina ya sabe de las propuestas que le hizo a la machi, le pidió conversar con él, éste negaba todo, y ella le dijo que habían pruebas, ya todos saben que la Carmela escuchó, la Tina le dijo que debía pedirle disculpas a la machi por el mal rato, pero él no quiere pedir disculpas, se niega a eso, por eso la machi sigue alejada, y el Longko urbano lo sigue negando. Todos lo critican que es un viejo cochino, ya no tiene gente, dice la machi, ya no tiene gente, hasta su hijo se refirió al tema, cuando se enteró dijo: *“Viejo de mierda, se le está yendo toda la gente, hasta cuando, va a terminar solo”*.

La machi nunca hubiese aceptado esa propuesta, no lo aceptaría, lo encuentra cochino, eso de andar por aquí por allá, confiesa no servir para esas cosas, aunque fuesen cosas de los antiguos, ella vive a su manera, será mapuche ella, pero dice vivir a su manera, y termina la historia diciéndome: *“chacha Dios me quiere señorita lamngen”*.

Glosario

Palabra	Significado
• Amüy Püllüfin	Ceremonia funeraria de despedida
• Chaw	Padre
• Chemdungu	¿Qué pasa?
• Choikefe	Persona que baila la danza tradicional “Choike purrun”
• Compaiñ	Compañero o compañera
• Dunghunmachife	Autoridad tradicional vinculado al mundo espiritual, es quien transmite el mensaje que la machi da en transe a la gente, debe tener un buen manejo del idioma mapudungun y buena memoria para no tergiversar el mensaje de los ancestros que hablan por el cuerpo de la machi
• Eluwün	Funeral tradicional mapuche
• Foye	Canelo
• Karukatu	Vecino o vecina
• Kim	Sabiduría, saber
• Koyaitun	Tradición oral que transmite el pensamiento mapuche.
• Kuifikecheyem	Ancestros
• Küimi	Trance de la machi
• Kultrun	Instrumento musical de percusión sagrado para el pueblo mapuche,

Palabra	Significado
	representa la posición del hombre en la tierra
• Kultruntufe	Quien toca el kultrun en las ceremonias
• Kuyin	Animales, se usa para representar el valor dinero en la actualidad
• Lamngen	Hermana
• Lay pi fin	Murió alguien
• Longko	Autoridad tradicional
• Lukutufe	Orador en el rewe
• Machi	Líder espiritual mapuche
• Mafün	Es una de las formas tradicionales de casamiento mapuche que posee una estructura y protocolo particular
• Maküñ	Manta tejida a telar utilizada por los hombres
• Mapu	Tierra
• Mapudunguimi	Háblame
• Mari mari	Buenos días o Buenas tardes
• Mawida	Montaña
• Medomo	Se traduce en la historia como un hombre con dos mujeres, pero su significado original es el de: Concuñada. Esposa de un hombre con respecto a la esposa de un hermano de él.
• Metawe	Cántaro de greda

Palabra	Significado
• Newen	Fuerza espiritual
• Ngellipufe	Persona que está encargado de orar en ceremonias colectivas
• Ngellipun	Ceremonia religiosa mapuche individual o de un grupo pequeño, evento religioso íntimo
• Ngenechen	Deidad representa un tipo de ordenamiento energético en relación a las personas
• Ngenkurewen	Ceremonia de renovación de un rewe de machi
• Nguillatun	Ceremonia religiosa mapuche colectiva
• Ngunenkure	Primera esposa
• Nien Ruka	Dueño de casa
• Ñidol	Máxima autoridad política mapuche
• Ñuke	Madre
• Palife	Jugador de Palin
• Palin	Juego mapuche conocido como chueca
• Pentukun	Saludo protocolar mapuche
• Peñi	Hermano (se usa entre hombres)
• Pewma	Sueño
• Pifilka	Instrumento musical de viento
• Pifilkero	Persona que toca la Pifilka
• Püllü	Espíritu
• Püneñelchefe	Partera
• Purrun	Baile

Palabra	Significado
• Rewe	Altar sagrado
• Ruka	Casa
• Shiñura	No mapuche casada con mapuche o vinculada con lo mapuche
• Tapul	Hoja
• Trutruka	Instrumento musical de viento tocada solo por los hombres
• Trutrukatufe	Persona que toca la trutruka
• Ükülla	Reboso utilizado por las mujeres
• Wallmapu	Territorio mapuche
• Warria	Ciudad
• Wentru	Hombre
• Wenumapu chaw	Padre celestial
• Werken	Mensajero
• Wewpin	Orador
• Wingkadunghun	Idioma wingka

Fuentes y documentos utilizados

Entrevistas

- Entrevista a Kalfu2
- Entrevista a Wen2
- Entrevista Lon2

Documentos

MIDEPLAN / CONADI Programa de la Mujer Indígena, (2001). Situación de la mujer mapuche urbana. Santiago: Gobierno de Chile.

III. Lo que pudo ser: Relato de una poligamia frustrada

WENTRU RAKIDUAM

“El retorno al campo de nuestros antepasados es el retorno a nuestras tradiciones”

Soy Mapuche

En los tiempos que yo era niño era muy difícil ser mapuche, había que plantarse de igual a igual o agachar la cabeza para que le dieran duro, mis padres no me enseñaron eso, por lo tanto yo luché para que ninguno, para que nadie me pusiera el pie encima, por lo que soy.

Cuando era pequeño mis juegos eran con carretillas de hilo, cajitas de fósforos, cualquier cosa que pudiese yo inventar, inventaba mis juguetes, con chorros de agua se hacían molinos, se hacían una serie de cosas inventadas por uno, no porque no existiesen los juguetes hechos, sino porque la vida en el campo es simple, en el verano jugábamos a aprovechar las corrientes de agua que se generaban en la lluvia, en las vertientes, hacíamos molinillos de junquillo, cosas que hoy día nadie las hace, pero para nosotros era un juego muy bonito, como no va a ser hermoso dejar un molino de junquillo en un chorrillo de agua moviéndose. El junquillo se perfora en 5 partes y se le ponen *junquillitos* atravesados y se deja funcionando, queda funcionando como una turbina, y esa cosa es bonita verla funcionar, nosotros al otro día íbamos a ver si estaba funcionando, esas eran nuestras entretenimientos, eran nuestros juegos. Ser mapuche es hermoso, antes era más difícil, más duro, hoy día no, hoy día nosotros les enseñamos a los niños que el ser mapuche es un don, es algo especial, como ese molinillo, ser mapuche es algo que los hace mejores que los wingka.

Para mi ser mapuche es ser persona primero, y luego sentir que estoy viviendo donde yo nací, en mi tierra, ser mapuche es estar en contacto con la tierra, la ligación con la tierra, para nosotros, es fuerte. Ser mapuche es vivir como mapuche allá, pero no vivir como los mapuche antiguos, no nos interesa, a mí personalmente no me interesa vivir como el mapuche antiguo, porque yo tengo más comodidades, pero si sentir la presencia de donde estoy, yo estoy en territorio mapuche, vivo en territorio mapuche, y siento como mapuche, eso es lo básico. Ser mapuche es eso, es sentir lo que los antiguos sentían por su tierra y por su gente, yo trabaje, he trabajado especialmente por el pueblo mapuche, mientras estuve en la CONADI, trabaje en la CONADI como 5 años, serví a mi gente, mi gente me respetó, yo les ayude, dimos beneficios a la gente migrante en Santiago, desde ese punto de vista, la gente que me reconoce sabe quién soy, sabe cómo soy y me quiere y me respeta, nada más, ósea... mis hermanos mapuche me reconocen como uno más, y eso es bueno.

Antes de eso participé en una Asociación mapuche, llegamos mirando, porque antes no participaba directamente. Lo principal, lo que despertó en mí en ese tiempo fue la hermandad mapuche acá en Santiago, de la gente migrante, eso fue lo que movilizó algo en mí, despertó mi identidad, una especie de añoranza de lo que se hace en el sur, la gente acá tiene la necesidad de juntarse como pueblo mapuche, te dicen mira vamos a hacer Nguillatun, vamos a hacer esto, vamos a hacer lo otro, y vienen los recuerdos, surge la motivación de revivir lo de antes, nuestras costumbres. Las organizaciones han servido para recuperar la identidad cultural acá en Santiago, en eso han sido fundamentales, porque cuando uno está en el campo uno es mapuche, y no le falta nada, pero cuando uno está en el pueblo, se siente mapuche pero siente que le falta algo, entonces empieza a buscar que le falta, y ahí es donde surge el problema identitario fuertemente, y dice aaaa!!!! me falta la tierra, me falta mi gente, y empieza a relacionarse con

personas igual que uno, entonces las Asociaciones Indígenas aquí en Santiago tienen la gracia de poder recuperar la identidad mapuche, poder generar un espacio en donde todos los mapuche se sientan iguales, se sientan hermanos, esa es la gracia de las organizaciones mapuche.

He recuperado mi ser, soy mapuche porque entiendo exactamente el ritual, los rituales mapuche, no como una misa, o como lo ven los wingkas, sino como lo que es, una conversación con los seres superiores, las divinidades, los valores superiores del hombre mapuche. Un ejemplo claro, un ejemplo es el Nguillatun, hace tiempo que no voy a un Nguillatun, pero a un Nguillatun bien hecho, el Nguillatun de la zona, que es la recreación de toda la cultura mapuche, desde su inicio hasta su fin, ese es el Nguillatun, desde la llegada ancestral a un lugar, el reconocimiento a los puntos cardinales, el reconocimiento de las fuerzas vivientes que acompañan a mi pueblo, y las formas de hacer crecer esas fuerzas vivientes, cada Nguillatun recrea toda la cultura mapuche, y en eso es muy similar a la misa, la misa recrea la muerte de cristo, nosotros recreamos la creación de todo el mundo mapuche, la creación del universo conocido mapuche, entonces, eso es parte de la religión mapuche, esa creación. Así uno despierta, así uno es gente.

Me fui empapando de mi gente, hasta despertar como ser, recuperando costumbres, recuerdos, lo hermoso que es observar las corrientes de aguas moviendo los junquillos, eso es ser mapuche, pero claramente choca con la rapidez de la ciudad, con las costumbres otras, ahí surgen las dificultades, al despertar.

Un problema a resolver

Estoy tratando de resolver un problema que me aqueja, me siento atrapado en algunas ocasiones pero creo que la mejor forma es hacer un ejercicio de exteriorización, de hablar aquello que se silencia. Te hablo a tí primero, pues tu presencia es la que me tiene en esta situación, y las dudas emergen, y la palabra brota. No puedo dejar de inquietarme al observarme que al estar a tu lado, todas las cosas no pasan porque sí. Tus problemas me afectan, el calor de tus manos acariciando mi cuerpo me recuerda que estoy vivo, y como no hacerte mía, si te siento parte de mí. El problema es que no puedo llegar al total conocimiento tuyo. Siempre tienes una puerta abierta, lista para arrancar, para desaparecer, el cuento es que en ciertas situaciones pareces mía y yo así lo siento, y en otras te observo distante... Algo no va bien... Siempre me he preguntado por qué te fijaste en mí y porqué nos involucramos en este juego. Tus respuestas parecen certeras e irreducibles. La fuerte presencia de tu madre, el control eficaz de tu entorno y un aislamiento que sólo sirve a ella para no quedarse sola en sus últimos días, siempre hemos hablado que te vendrías con mi esposa... Tú dices que la cuidarías... Y tu madre, crees que esté dispuesta a permitir que te vayas de su lado?. Mis dudas surgen si serías capaz de mantener una relación cordial y de cariño con mi esposa... Entiendo tu necesidad de concebir un hijo en el corto tiempo de fecundidad que te queda y sin riesgos. Para mí es hermoso y para ti es la realización que toda mujer busca, pero todo esto tiene un precio, es indudable que me dará más vida todo esto. Mis dudas surgen cuando pienso que podría suceder que no fuera posible complacerte en algún punto del tiempo venidero. La última vez que quedaste embarazada, me hubiera gustado que hubiéramos continuado y concluido este proceso en buenos términos, que nazca un hijo o hija nuestro, tuviste miedo... dijiste que no era tiempo todavía, debemos irnos primero los tres al campo, allá nacerá y allí viviremos, ese refugio existe, es un buen lugar en donde vivieron mis antepasados, es un lugar sagrado y hay mucha energía

dispersa dispuesta a concentrarse para permitir la vida... Es un Changrilá. Hay poco tiempo, pero previamente tú y mi primera esposa deben conocerse... Ya buscaremos la forma de realizar esto. Entiendo también que el retorno al campo de nuestros antepasados es el retorno a nuestras tradiciones, tú lo sabes, mi esposa también, pero no sé si estarán dispuestas a convivir juntas... Hay poco tiempo, tienes poco tiempo, tengo poco tiempo... Y si mi esposa no acepta?... Y si tu mamá no acepta?...

Lo único que me queda es esperar el momento para lanzar la propuesta, creo que esta es una situación difícil y no sé dónde nos llevarán los hechos, creo que es necesario visitar mi propia historia, a la juventud que me recuerdan tus caricias.

Algo parecido que me hace reflexionar

Todo se asemeja a una situación similar que viví con anterioridad con otra mujer, es como volver a vivir de nuevo, las mismas formas de amor, las alegrías, las locuras, las angustias, con una diferencia fundamental, lo de ella, de esa mujer a la que me recuerdas, está en mi historia de juventud, por mucho que escuche su voz desde Australia... Tú eres un presente y un futuro en la medida que podamos construirlo juntos.

Sin embargo puedo pensar también que yo soy el nudo de todo esto... Si no te hubiera besado y acariciado, si no te hubiera buscado, si hubiera dejado que escaparas, sin embargo también pusiste de tu parte, con temor al principio y luego un torrente de amor y pasión, cayeron las barreras de entrada. Una explosión de ternura y cariño ha sido lo nuestro... Hasta en eso te pareces y me da la impresión que todos los sentimientos funcionan de la misma manera.

Siento que en algún momento mi juventud quedó interrumpida, detenida, suspendida... Hay algo extraño en mí, amo con pasión de joven y tengo ahora más de 50 años, quizás este sea el problema, pero también presiento que ha sido mi motor de vida para aprender, para volver a la Universidad las veces que sea necesario para conseguir mis sueños, llevando auestas más problemas de los necesarios. No soy común... No soy normal... Siempre he visto que mi futuro lo puedo construir, aun cuando muchas veces me sucede que lo que he planificado no resulte, pero ese afán de construir es lo que me impulsa también.

Mis padres lo único que querían es que tuviese una profesión cualquiera que fuera, para que yo pudiera trabajar rápidamente. Eso es todo lo que querían, que yo me recibiera de contador y que trabajara rápido, o sea que me independizara rápido. Cuando ingresé a la universidad lo hice por motivación propia, y yo había dejado la casa de mis padres y ya estaba viviendo independiente.

Yo tenía como 19 años, una cosa así, cuando me fui a Santiago a trabajar, porque no había trabajo en el sur, trabajaría en lo que viniera, me fui con solo 100 pesos en el bolsillo, equivalentes a 2.000 pesos de ahora, solo me alcanzaba para llamar a un familiar que ya estaba en Santiago, para preguntarle si me recibiría mientras tanto, así lo hice. Mi propósito era cambiar mi destino, construir mi futuro, ver más allá. Comencé a estudiar en el comercial nocturno, en el Instituto Comercial Nocturno, estudié para contador, terminé mis estudios para contador, logré mi propósito, pero yo quería más, por eso rendí la prueba de aptitud académica e ingresé a la universidad.

Y sí, siempre hubieron problemas que supe sobrellevar con astucia, en el ambiente profesional hubo dificultad porque indudablemente los wingkas prefieren a las personas gringas para su trabajo. Entre contratar a un ingeniero de apellido mapuche y a uno que tenga un apellido rimbombante, alemán o extranjero,

prefieren al extranjero, porque así es el chileno. Me mantuve en puestos importantes de trabajo únicamente por mis capacidades intelectuales, por eso me preferían, porque podía dar soluciones rápidas, eficientes y eficaces. Antes existían pocos profesionales mapuche, ahora existen hartos profesionales mapuche, claro de que algunos han perdido su identidad, pero los que la conservan generan un poder de acción a su alrededor, un poder de recuperación de su identidad en conjunto con la gente que les acompaña, eso es bueno, antes no, antes había que decir así calladito “soy *mapuche*”, despacito.

Mis planes profesionales han sido exitosos, a pesar de estas dificultades. Veo mi presente y siento que para conseguir este sueño, el de formar una familia diferente, es otra barrera que debo enfrentar, para poder decir SOY MAPUCHE, en voz alta, y por eso soy así, son muchos los cercos que he de saltar, son muchas las personas las que estarían involucradas, los identifico uno a uno y veo, planifico como un estratega, observo quienes son los actores y sus características, es un problema que debo enfrentar y resolver:

La otra Mujer (la patitas negras).

Cuerpo. Es un poco más alta de estatura que yo. Piel clara, pelo castaño oscuro. Su voz es aguda y femenina, su pelo largo, no se maquilla ni se tintura los cabellos. Es joven y vital.

Lenguaje. Sus palabras son directas. Su trabajo es la venta de prendas de vestir.

Emoción. Conmigo vive cada minuto como si fuera el último.

Historia. Se vino de muy pequeña a Santiago con padres adoptivos. A su padre lo cuidó hasta su último día de vida (después de un accidente automovilístico quedó tetrapléjico). Vive con su madre y es el sostén de su casa.

Eros. Dice que me ama. Me disfruta totalmente.

Silencio. Sus temores van por el transcurrir del tiempo y no poder concebir un hijo a tiempo, o en caso de embarazo, quién se encargaría de ella y de su madre cuando no pueda trabajar.

Mi primera Esposa (la reina de la casa)

Cuerpo. Es más baja de estatura que yo.

Lenguaje. Refinada en su lenguaje. Es líder. Es Profesora Básica. Estudió en la Universidad (no ha ejercido por problemas de salud). También es Contadora (grado técnico).

Emoción. Pinta al óleo. Se reúne con sus amigas a compartir casi todas las semanas.

Historia. Es casada con el suscrito en segundo matrimonio. Del primer matrimonio tiene un hijo que es Profesional. Conmigo tiene 2 hijos.

Eros. Me ama. Me atiende. Siempre ha querido que yo esté muy cerca de ella.

Silencio. Tiene siempre temor de que la abandone, aun cuando le he dicho mil veces que no la dejaré nunca.

Mi hija (la princesa de la casa)

Cuerpo. Mi niña.

Lenguaje. También es directa. Es líder. Profesional.

Emoción. Tiene siempre temor de enfrentar la vida laboral. Se apresta a incursionar en el trabajo, venciendo este temor, siempre al amparo de sus padres.

Historia. Niña súper consentida. Mal criada. Se le han concedido todos sus caprichos. Su comportamiento es cada vez más independiente. Pololea con el mismo pololo desde hace más de 9 años.

Eros. Ama a sus padres y a su pololo.

Silencio. Planifica y lleva adelante sus proyectos con voluntad admirable.

Mi Hijo (el independiente)

Cuerpo. Estatura media. Un tanto rellenito. Muy buen apetito.

Lenguaje. Fluido. De expresión libre.

Emoción. Afectivo. Buen hijo. Buen amigo.

Historia. De momentos soltero. Estudioso. Destacado en todo lo que hace.

Eros. Ama a sus padres. Es amigo de sus amigos.

Silencio. Siempre ha planificado su vida y tiene buenos aciertos en el largo plazo.

Yo. (El inicio y el fin de todo)

Cuerpo. Más bien bajito pero poderoso. Sensible al aire, al fuego, al agua y como corresponde a todos los mapuche, altamente sensible a la tierra en todas sus manifestaciones.

Lenguaje. Fluido como el agua, pero con el aditamento de transmitir emoción revestida de los cuatro elementos en todas sus formas y manifestaciones.

Emoción. Capaz de hacer un álgebra de emociones para regular mis propios estados de ánimo. Aun cuando no todo el tiempo me es posible estar en dicho estado.

Historia. Es la historia de un hombre reconciliado consigo mismo, que ha aprendido y sigue aprendiendo las lecciones de la vida.

Eros. Capacidad de amar en todas las manifestaciones de los elementos con todos sus grados.

Silencio. Empleo mi silencio para conspirar conmigo mismo y contra mí, para rectificar lo que sea necesario, cambiar mis modos de interpretación emocional y mis modos de navegar por la vida (nada es absoluto. Nada es verdad ni es mentira. Todo depende del cristal con que se mire... Los extremos se tocan...).

No soy solo yo luchando contra el mundo, no soy yo viajando a la ciudad para construir mi vida fuera de la ruralidad, soy yo y lo que he construido en este tiempo, es una gran responsabilidad.

Enfrentando mi situación

Buscando la situación ideal, pienso, y recaigo nuevamente en el sueño, creo que así enfrentaría los hechos, lo que deseo:

Una situación ideal sería poder comenzar una nueva vida de 3 personas que deben cuidarse, quererse y respetarse entre sí, obteniendo de esta relación lo mejor para todos y para cada uno de los integrantes de esta familia. De esta nueva familia, de esta nueva forma de ver el mundo.

Si logro exitosamente estructurar este nuevo proyecto de hogar, mi primera esposa obtendría protección en sus años venideros, hacer lo que quiera en el campo, plantar todo lo que quiera y desee, y la protección y el cariño necesario en sus años venideros. Nuestros hijos deberán hacer sus vidas y cumplir con sus destinos, como manda la ley de la vida. No los obligaremos a que carguen con nuestros achaques de vejez. A su vez la otra señora obtendría su tan deseado hijo con la urgencia que su caso amerita, y a lo mejor dos, los que crecerían rodeados del cariño de dos madres y un padre, en un lugar saludable, lejos de los peligros de las ciudades, hasta que sea necesario también que emprendan el camino a su conocimiento y desarrollo personales... Viviremos por ellos y a través de ellos.

Para mí serían las bases que fortalecerían mi caminar en este mundo, tendría motivos más poderosos para seguir agudizando mi mente, mantenerme vigente, seguir inventando, creando, discurrendo, estudiando. Los recursos existen, hay que buscar el consenso, ustedes serían la fuente que llenarían mi vida de energía, un motor que me haría entender que esto no es el fin, sino el principio de algo nuevo.

En relación a mis hijos, ambos ya están grandes, mi hija, que ya es profesional, podrá desarrollar su vida como siempre ha querido... El mundo le pertenece... Le daré autonomía, le instalaré algún negocio para que tenga ingresos, en el caso de que no le vaya bien en su trabajo. Nunca los abandonaré, puesto que son parte importante de lo que soy, nunca lo he hecho y este tampoco será el momento. En el caso de mi hijo hará lo que siempre ha hecho, auto sustentarse... También es dueño de su mundo... Tiene todas las cosas a su alcance... Sólo tiene que luchar para obtener sus logros, creo que el necesita menos de mí, pero también seguiré presente.

Con anterioridad en una situación similar

Siguen los recuerdos, no me queda más que pensar para poder resolver, para no volver a cometer los mismos errores.

Recuerdo que hace unos años atrás (aproximadamente 30 años), conocí a una mujer, nos enamoramos (ella paseaba con mi hijo que en ese entonces tenía unos 4 años). El cuento es que en ese entonces la idea iba por la separación de mi actual esposa. Mi señora lo supo, acordamos una reunión en mi oficina, los tres, las mujeres decidieron, ella llegó a un acuerdo con mi señora... se iría, por cuanto no tenía hijos... y así fue...

Después de un año de una ruptura aparente, nos seguimos viendo, hasta que un día ella decidió irse a Australia y desde esa fecha, dos veces al año me llama por teléfono, conversamos alrededor de una hora, de todo... de nuestros hijos, ella ahora tiene dos hijos, uno de 17 y una de 16 años. El tiempo pasa, los sueños quedaron en los sueños... Soñamos con hijos, hijos nuestros, de ambos... Siempre reconozco su voz, cuando me llama, la conversación termina cuando se le quiebra la voz y debe colgar. Cuando escucho su voz, es un sentimiento de

alegría, de energía y primaveras, muchos recuerdos... muchas locuras... y luego, el drama de la separación... Una amargura que surge de no sé dónde... un dolor de adentro... Durante años esto fue un dolor recurrente, cada vez que me acordaba de ella... He tenido otras mujeres, pero ninguna como ella... Incluso hoy, cuando hay otra dama hermosa y joven de 35 años. Es algo que no ha terminado, pero ya el año pasado, ya no sentía tanto dolor después de escucharla, el recuerdo está vivo, pero existe una conversación cara a cara pendiente entre los dos, quizás algún día viaje a Chile, conversaremos, o a lo mejor no haremos nada... Han transcurrido muchos años, mi hijo tiene ahora más de 40 años y mi hija que en ese entonces no había nacido, hoy tiene más de 30. Me he quedado como suspendido en el tiempo... Algo no se ha terminado en la forma adecuada. Cuando hablo por teléfono con ella, siento su cercanía y evoco su imagen de entonces, quizás, para terminar todo esto pienso que bastaría su sola presencia... Los jóvenes de ayer son los maduros de hoy (casi ancianos). Ese afecto extraño que no respeta ni la distancia ni el tiempo, en algún momento debe ceder y deberá transformarse en un recuerdo suave y sin prisas, acompañado del silencio, quizás cuando termine esto, dejaré de sentirme joven y sea la hora de renunciar a todos mis sueños.

No puedo negar que me halaga que me llame desde tan lejos, sólo para sentir mi voz, pero igual el sentimiento le hace trampa a la razón y la liquida. ¿Quedará esta situación solo en un sentimiento?, en un deseo inconcluso que ahoga mi pena y la de ella, tal como en esta historia similar en mi vida, pero con otras aristas ancestrales que le dan esperanza a la realidad.

He tratado de revivir el pasado, hace un tiempo atrás, viajé a Temuco para reencontrarme con mis antiguos amigos. No encontré a nadie, mi mejor amigo, se había ido a vivir a Concepción, en la casa que antes vivió nadie lo conocía. A una niña que antes pretendía y que era muy hermosa, en ese momento la vi y quebró

mi imagen que tenía de ella al reconocer sus rasgos principales en una mujer madura, gordita, con hijos, poco atrayente. En ese momento se terminó mi búsqueda de reencuentros, me sentí solo como una piedra y no intenté buscar a nadie más... Todo era pasado... sólo recuerdos, tal vez lo único que quede es lo que construya de ahora en adelante y que vivirá y se mantendrá mientras lo esté ejecutando.

En tiempos de juventud ella (la joven de Australia) y yo fuimos un lindo sueño del que hay que despertar alguna vez, no tuvimos hijos de ambos, nuestros, y el tiempo de tenerlos ya pasó, ella no puede concebir más hijos, ya pasó los 40 y yo navego en los 50 y tantos... eso me lo dice la razón.

No tengo más que decir...

Propongo, con palabras he intentado volver a crear, trato de dialogar y una vez más el sueño es solo sueño, la realidad me trae al presente. Mi esposa no aceptó, se fue... me siento botado, le pido no se porte así conmigo, lo que necesite siempre estará para la reina de la casa, las semanas que me dejó solo me he estado alimentando sólo con manzanas cocidas, moras y harina tostada, repito me dejaste botado... Yo siempre te apoyaré y protegeré... porque te amo.

No tengo más que decir.

Ahora estoy absolutamente retraído, estoy como ermitaño en mi casa en el campo, disfrutando del campo descansando y no tengo mayor contacto salvo con mis padres, mi familia y nada más, me he estado retirando de las cosas, a lo mejor en algún momento voy a retomar cualquier tipo de contacto, pero será cuando quiera yo. Vivo en el campo, pero no trabajo en el campo fundamentalmente, el campo es para disfrutarlo. Donde yo estoy es una parcela de agrado, hay que plantar árboles, árboles frutales, hay que arreglar cercos, hay que disfrutar del

aire, del agua, no trabajar, porque no tiene mucho sentido para ganar plata, si quisiera hacerlo ya lo habría hecho, pero ya no, podría desarrollar ciertos proyectos, a lo mejor después, en estos momentos no, no tengo ganas no más.

DOMO RAKIDUAM

“Después de 35 años de matrimonio en que éramos solamente nosotros”

La propuesta

Fue el verano del año 2008, ese verano estuvo mi hija con sus amigos mapuche en un trawün aquí en la casa del campo que estábamos construyendo, y después ellos partieron a Puel mapu de visita a comunidades. Mi hijo estaba estudiando en el extranjero un posgrado, le faltaba un tiempo para regresar, no había ningún hijo, nosotros estábamos en un proceso de transición de retorno a la comunidad de mi esposo en el sur.

Cuando estuvimos solos, me advierte que al venirnos necesitaríamos contratar o tener la ayuda de alguien para los trabajos de casa y algunos de campo, pero no todavía - le digo, a lo cual él responde que tiene una persona que se vendrá con nosotros, de manera cortante a su vez le contra respondo; ***“eso lo decido yo”, espérate, todavía estamos construyendo la casa, habría que ambientar alguna cosa donde pudiera haber alguien***, pensé en una viejita del sector o en una joven, no sé, ***debo conocer a esa persona, o es alguien que tu mamá nos quiere “encajar”***, como ella quiere decidir todo y justamente había viajado el día anterior a Temuco con su madre, podía obedecer a una intromisión de ella, pero me dice que no.

“tengo otra mujer con la cual tengo compromisos y quiero que vivamos juntos, está embarazada y ya debe venirse con nosotros, tú serías la que manda y dirija y le enseñes como tú quieras, ella está de acuerdo” y me cuenta que ella está cerca de acá (en Carahue) y espera unos días para que la vaya a buscar. Ella sabe que tú eres y seguirás siendo mi esposa y no quiero separarme de ti, seremos una sociedad en los trabajos y en las ganancias. **¡no lo puedo creer!...**

Después de casi cuarenta años, 35 años de matrimonio, en que éramos solamente nosotros, nunca se mencionó algo por el estilo, yo tenía conocimiento de cómo se daban las cosas en la poligamia mapuche, había escuchado conversaciones y críticas de mi cuñado en cuanto a la forma de ser de ellos. Pero a él le urgía consolidar esta situación con ella, ya estaba jubilado y quería vivir con las dos esposas, siendo yo la esposa principal, la que tenía que dirigir todo, y la otra persona estaba de acuerdo con esta propuesta y ella también compartía, estaba dispuesta a irse para allá cuando yo aceptara la situación.

Me destruyó con esto, no puedo asimilarlo, mi cabeza estalla, lloro toda esa noche y días siguientes, no tengo con quien hablarlo, mi hija viajando por argentina, mi hijo en el extranjero, y el otro con su familia, acá sin amistades, su familia le daría el favor a él, su madre nunca me ha aceptado del todo, no tenía a nadie que me abrazara y contuviera mis lágrimas.

Ella era mapuche, tenía como 25 años menos que él, antes de esa conversación me decía que nosotros ya teníamos más edad necesitaríamos el apoyo de una persona joven para todas las cosas, que nos apoyara, que una mujer joven podría vivir con nosotros, para acompañarnos y cuidarnos, compartir las tareas domésticas de la casa, iba a ser una compañera para mí, y eso era muy importante. Él la conoció cuando estaba trabajando en CONADI, su rol era

enseñar a hacer proyectos a las comunidades, a los dirigentes o a personas individuales que lo necesitasen, proyectos de micro emprendimiento indígena, en general a todos los ayudaba a fundamentar y todo lo que involucra la presentación de propuestas de financiamiento. En esas condiciones la conoció, como usuaria de estos beneficios, se hicieron amigos, y al parecer todos en la oficina sabían la situación, menos yo, sabían de la relación amorosa, a lo mejor lo veían como natural, lo veían como el viejito choro que está engañando a la señora, sería entretenido para ellos, disfrutar de estar viéndolos, cuando ella iba a buscarlo.

Le dije; ***“¿cómo imaginas que voy a aceptar que estés conmigo y con la otra?, que estés en mi cama y te levantes para ir con la otra ¡asqueroso!, cómo sería mi vida así, no puedo aceptarlo, si ella llega la mato, voy a tener un cuchillo muy afilado para atravesarla a su llegada, hazlo y verás si no soy capaz.***

Para mí no era novedoso de que un hombre tuviera otra mujer, en todas las culturas existe eso, en la cultura chilena también se da, el tener relaciones paralelas, pero es diferente que vivan juntas en una casa, eso era muy extraño, yo había leído de las culturas del medio oriente, de los árabes, de todo eso, de las relaciones polígamas, y de otras culturas también que existen en África. El mayor rechazo es en la parte sexual, la parte marital se habría quebrado completamente, porque no aceptaría a alguien que estuviera con una mujer, luego con otra, aunque de hecho había ocurrido, pero yo no lo sabía, no estaba consciente, pero si estás consciente las cosas cambian. Puedes convivir con una prima, con una tía, con una amiga, pero sin relaciones sexuales, hay una convivencia familiar no más, ahí es entretenido estar acompañado, compartir tareas domésticas, una vida comunitaria, pero cuando hay una relación de tipo sexual de por medio, de tipo amorosa entre las personas, ya no es lo mismo. No era algo de que yo no tuviera

conocimiento, pero a lo mejor teóricamente era entretenido, ¡qué bien que tengan varias esposas!, pero el vivirlo sentimentalmente es diferente.

Pude conversar con ella, conversar por teléfono, descubrí en su teléfono un número extraño, con el nombre de un hombre que no conocía y llamé, me contestó una mujer. Al principio fue una reacción un tanto violenta, en cuanto a la conversación retándola por teléfono, ella creyó probablemente que era él, y ahí le dije varias palabras... no muy gratas, y ella me cortó, después volví a hablar con ella, pero de una manera más tranquila, quizás para saber qué era lo que pensaba, **“quiero saber que era esto”**, y ella accedió, yo tratando de saber más sobre los alcances y promesas de esta relación. Al principio solo escuchaba de a poco me habló y tomó confianza, se disculpó y compartió conmigo sus problemas, el avanzado embarazo, que ya no había lugar a un aborto y que su familia no sabía acerca de la relación que tenía. Posteriormente me dijo que él le prometió hacerle otra casa acá mismo en el campo, traer a su mamá que estaba cieguita y era mayor, y criar a su o sus hijos los que pensaban tener junto a mí como su guía, yo tendría que educarla en mi forma de ser, iba a ser una madre para ella, una cosa así. Me dijo que no fue interés económico, que era de lo que yo la acusaba, que él la fue envolviendo en esta trama de vivir en poligamia y que era parte de su cultura y que ella como mapuche aceptaba, ella decía que era amor y que él decía amarla tanto a ella como a mí. Me di cuenta, por las cosas que ella me hablaba, que ella realmente lo quería, de que había amor, de que no era una cuestión así de una simple historia de infidelidad, ella estaba convencida, era algo muy serio para ella. Yo fui cruel y le comenté que él decía que; **“era una más”**, justifiqué: pues eso lo escuché cuando habló con mi hijo por teléfono. La mujer llamó varias veces, considerándose amiga mía, y diciendo que; **“tenía muy buenas referencias de mí”**, que me respetaba y pensaba que yo aceptaba esto, es ahí cuando me salí nuevamente de esta postura más conciliadora; **“¿cómo se te ocurre que yo voy a aceptar una situación así?, yo no, jamás, ¿cómo**

podiste pensarlo, que íbamos a tener una convivencia en mi propio hogar con otra mujer?, ni siquiera afuera de la casa que la tuviera, ósea esta cuestión es inaceptable para mí”.

Yo considero que la relación tiene que ser exclusiva, exclusiva, para mí el matrimonio es entre los dos, no compartido con otra persona, todo tipo de convivencia, la convivencia diaria, la convivencia matrimonial, el día a día, todo.

El engaño fue desde el principio, ósea desde que él ya había tomado esta decisión, él llevaba varios años, me hubiera dicho, ya no te quiero más, prefiero a otra persona, quiero separarme, pero no la propuesta de convivir o la posibilidad de que yo compartiera esa forma de vida.

Pensé nuevamente en el suicidio, en algunos momentos fui violenta, le tiré algún combo, y algún fierrazo... pero leve, él me contuvo pero no me agredió. Casi no comía, le preparaba comida y le servía a él, por su diabetes, yo no deseaba comer, al menos con él. Separé cama algunas veces, pero con el frío que hace aquí es complicado, no teníamos aún cocina a leña para temperar, tampoco había intimidad, yo lloraba hasta dormirme y al otro día mecánicamente funcionaba.

Consideré una burla, yo había estado viviendo una simulación, una vida simulada, era un marido tranquilo que nunca da muestras de tener otra, de ser absolutamente responsable en el hogar, buen padre, siempre fue buen padre, cariñoso conmigo, nunca dejó de ser cariñoso conmigo, comprometido con las cosas que teníamos que hacer en la casa. Me consideré burlada, era un mentiroso, era un falso, habíamos vivido una falsedad absoluta esos años. Incluso yo a veces le recuerdo; ***“tenemos tantos años de matrimonio, menos los años que estuviste con otra, esos los restamos, no fueron años de matrimonio”.***

Él había sido infiel antes, pero no con una mapuche, también había sido una relación intensa, él estaba enamorado, compromete mucho sus sentimientos, no se da en una relación circunstancial. En esa oportunidad, muchos años atrás, cuando los niños estaban chicos, también quería tomar una decisión, ahí sí de romper a lo mejor el matrimonio. Supe que estaba en relaciones con una secretaria, la más cercana, ella como 8 años menor que yo, ella decía estar muy enamorada y él también, fue una tremenda crisis, perdí el juicio y traté de suicidarme dos o tres veces. No podía tener un segundo fracaso, aunque en mi primer matrimonio nos casamos y nunca vivimos juntos. Este si era real, una familia consolidada para mí y hubo traición, ella renunció a él presionada por su familia la mandaron a Australia. Si comparamos ambas relaciones en esta de vivir en poligamia existía una convicción más grande que pretendía una convivencia definitiva, estaba convencido de que esa era su forma de vida.

En algunas conversaciones a distancia con mi hijo, él argumentó sobre su cultura, pero mi hijo no le compró ese cuento de la poligamia, y le respondió; ***“que era un caradura, sinvergüenza , falso y que los valores que tenía creía que los había heredado de él, y no era así, que era su madre la que lo formó y guío, eres un simulador”***, algo así, fue muy duro, también que; ***“ se iba a casar y no quería que sus hijos lo conocieran y se acercara a ellos por su condición moral”***. Esa vez se sintió muy golpeado.

Su necesidad de activar este aspecto de la cultura mapuche se despierta al tomar contacto, yo creo que con su origen, con su tierra, con su gente, con los grupos con los que había convivido estos últimos años en Santiago, siendo miembros de comunidades mapuche, participando. Él siempre ha leído, siempre ha estado en forma culturalmente, sabiendo de la cultura mapuche y de la historia de su pueblo, estaba más impregnado y todo, con su participación, lo estaba viviendo. Él en realidad nunca fue crítico, ni cortó relaciones con su padre, siempre lo

comprendió, siempre estuvo, lo quiso y lo quiere entrañablemente, lo admira. Quería hacer lo mismo que su padre, nunca lo ha criticado, de hecho incluso considera que es otra madre la que tiene, que tiene dos madres, cree que es un hombre afortunado por tener dos madres, lo que es una afrenta total para su mamá, eso nunca se lo dijo a su mamá, eso me lo dice a mí, se lo dice a la otra señora de su padre, y se lo dice a su papá, pero para su mamá eso sería una bofetada, y más para su hermano que hasta el día de hoy no le dirige la palabra a su papá.

Yo no lo elegí, ni estaba consiente que era mapuche no conocía aspectos de su cultura o costumbres familiares, él no mencionaba nada de esto, de a poco fue hablando de los mapuche, una vez escribió una carta al Mercurio a la sección “cartas al Director” reivindicando los derechos de los mapuche aclarando los errores vertidos anteriormente por otro comentarista que puso el tema en discusión. Yo tampoco sabía de la historia de su familia, sólo que sus padres estaban separados y que se dedicaban a agricultura, pero que yo no podía ir al campo mientras no nos casáramos, ya que eran muy prejuiciosos, su madre evangélica y su padre también pero menos practicante, muy tradicionalistas. No me contó que su padre era dueño de tierras ni cuanto era lo que poseían. Yo me casé por él, no por su cultura, no por su historia familiar, ni por lo que poseían.

Una vez que me llevó al campo empecé a interiorizarme en sus costumbres y en sus conversaciones y en su historia familiar. Él estaba también muy desarraigado, no hablaba de la cultura ni practicaba el mapudungun, sí que le gustaban las comidas mapuches y el campo en general, varios años estuvimos de vacaciones con los niños pequeños en el campo con su familia y él ayudaba bastante en las tareas propias de la ruralidad, a cortar trigo o cebada con echonas en falda de cerro donde no puede entrar máquina cosechadora, ayudaba a poner cercos, alambradas, a cortar leña, etc. No me gustaba mucho ya que no descansaba,

venía a trabajar, aunque lo pasábamos bien y eran hartos cariñosos con nosotros y los niños.

Me casé con él pensando que era hijo de campesinos, gente sencilla y humilde, pero no era así: eran complicados, prejuiciosos, moralistas, rencorosos, orgullosos, soberbios, creen que se la saben todas y no aceptan otras opiniones, todo lo ponen en duda. Estuve viviendo 4 meses seguidos sola con ellos ya que él estaba cesante y me vino a dejar donde su madre junto a mi hijo nacido el 73, él pequeño tenía menos de un año, mi esposo regresó a Santiago a buscar trabajo. Acá aprendí de sus comidas, de algunas de sus historias las que quisieron revelar ya que son celosos de comentar cosas muy íntimas a personas en las cuales no tienen confianza o aún no consideran de su familia. Me enteré de la separación de los padres de mi esposo, las razones o circunstancias expresadas por su madre y hermano mayor, su relación con el padre no existe, no se ven, no se hablan, es repudiado por el hijo mayor que ahora tiene 71 años y no habla con él hace más de 50 años, desde los 18 años, a escondidas del hijo su madre ha mantenido alguna relación con él.

Su papá quiso tener dos esposas y ella no aceptó, por lo que la otra fue la amante o la segunda en la clandestinidad, luego se fue (o lo echaron) del lado de la esposa legal y fue a convivir con la otra muy cerca en el pueblo contiguo a sus campos y ha vivido con la segunda familia algo de 50 años con la cual tuvo 3 hijos, todos adultos con hijos y con sus nietos. Pero la primera familia quedó atrás, con los únicos que ha mantenidos lazos y comunicación ha sido con mi esposo y nuestra familia. El venía a visitarnos a Santiago y nosotros empezamos visitarlo en forma oculta y clandestina, mintiéndole al hermano y a su madre, conocimos a los nuevos hermanos y a la segunda esposa del papá, quien siempre nos acogió con aprecio dándole el lugar de hijo mayor junto a su padre. Con el tiempo ya dijimos que visitábamos al papá, esto era motivo de un gran agravio para su

hermano y traición para su madre, yo lo apoyé siempre en esto de rebelarse frente a esta imposición familiar, ellos querían que fuese enemigo irreconciliable del padre. Su madre es muy dominante, con un carácter fuerte, al que mi esposo le cuesta rebelarse o discutir lo que ella decide. Su hermano encaja perfectamente con ella, ellos viven juntos, y son socios en trabajos y en tareas del campo, su hermano es la fuerza de trabajo, pero ella decide y marca los tiempos y las tareas, ella es buena negociante, tiene mucho conocimiento del campo pero también trabaja a la par con el hijo y con otros socios con quienes ha hecho sociedades en trabajos de campo (ella falleció a principios del 2015).

Cuando llegué casada y con un hijito fui recibida muy bien, era el primer nieto y la madre y mi cuñado fueron muy cariñosos, en ese tiempo era soltero, también estaba la hermana menor de mi esposo, recién casada y con un hijo unos meses mayor que el mío, ella se puso celosa de la atención que me dieron a mí y mi hijo, les llamaba la atención refregándoles que eran hipócritas, ya que antes no me aceptaban porque yo fui casada y anulada y con un hijo mayor criado por su padre y abuela paterna. Ellos habrían presionado mucho a mi esposo cuando les contó que se iba a casar conmigo, me contaba que discutieron y hasta lo hicieron llorar, pero él se puso firme y mantuvo su decisión, afirmando; **“me caso”**, la hermana chica de mi esposo, dijo; **“son falsos, y ahora casi te ponen alfombra”**, eso le daba rabia. Con esta niña nos entendimos más o menos, ya que ella era la única hija mujer y no quería ser desplazada por mi llegada.

Siempre fui muy discutidora de los derechos de la nueva familia del padre de mi esposo, pero cualquier alusión a estos temas causaban roces, no se podía remendar el vínculo ya no existía posibilidad de relación con su padre (el abuelo de mis hijos), ni con los hijos de la segunda familia. No tenían comunicación, sin embargo, vivían en terrenos entregados por él, en usufructo para su primera esposa, y cuando el hijo mayor de su primer matrimonio decidió casarse, a

petición de su madre, le asignó un terreno para que construyera su casa, hiciera huerta, sembrara y criara ganado, vale decir que no era poco en extensión.

El tiempo que estuve en el campo yo estaba con licencia post natal, después volvimos a Santiago y seguimos luchando por nuestras vidas y llevar a cabo los proyectos personales. Los hijos crecieron, y vivimos como cualquier familia, yo participaba en organizaciones de mujeres, fui dirigente social durante muchos años, transcurrido el tiempo...

Cuando mi hija ingresa a la Universidad realiza trabajos de investigación acerca del movimiento mapuche y la participación en la ciudad, ahí nos acercamos a una organización mapuche ubicada en la comuna en que vivíamos, organización histórica que fue muy importante en la reivindicación de costumbres ancestrales de este pueblo, la primera que hizo ceremonias y rescate cultural en dictadura, luego de conseguir que nos recibieran porque íbamos con el padre ya que a las mujeres no las toman mucho en cuenta, sin él no nos habrían dado entrevistas. Después de este primer contacto fuimos aspirantes a socios y el jefe de familia se fue entusiasmando en participar en reuniones, ceremonias, cursos o talleres de la cultura como también a ellos les interesó el aporte que pudiera hacer en trabajos en la organización, ayudó en los proyectos, en arreglos eléctricos, construcción de sala de estudio, construcción de ruka, apoyó y aportó en diferentes tareas, y se fue reconociendo en los otros, recordando sus abuelos, sus antepasados, las actividades que se hacían en el campo. En estas reuniones se jugaba palin, se hablaba mapudungun con los más antiguos, tratando de entender el idioma, se tocaba instrumentos, se hacían las comidas de campo y de origen mapuche. Ahí empecé a conocer a los mapuche más de cerca, los hombres se tomaban el tiempo para hacer los trabajos, eran relajados, no daban opiniones precisas o con certeza, sino todo vago, “puede que sí, puede que no”, “puede que venga como que no venga”, esto me desesperaba acostumbrada a otras formas de

organización, en que uno se compromete a tareas con fecha y hora, pero es su costumbre al parecer, ya que ahora viviendo en el sur he observado que pasa lo mismo.

Pero allí pasaron otras cosas... las mujeres súper machistas, decían que yo no atendía bien a mi marido cuestionando mi independencia, querían que le sirviera en todo momento, que no podía hacer críticas u opinar en reuniones. Se me reconoce la etnia por ser esposa de mapuche, con derechos y deberes en la organización pero respetando sus normas y costumbres. Las mujeres estaban contentas con la participación de estos nuevos integrantes. Hicimos grupos de costura de vestimenta mapuche, siendo criticadas por modificar el diseño de algunas prendas para que fueran más prácticas. Eran muy tradicionalistas. No se podía modificar nada, las mujeres cocinando, barriendo, haciendo huerta y menos opinantes. Algunas eran francamente insinuantes con mi marido, ofreciéndose para cocinarle o cuidarlo mejor. A él le gustaba esto, la vida de los lonkos que tenían más de dos mujeres vivían acá en Santiago y sin tener grandes recursos, vivían con más de una mujer ellas, aportaban aunque tuvieran que trabajar fuera del hogar, es decir no eran totalmente mantenidas por ellos.

Creo que ahí empezó a interesarse por la poligamia, en los beneficios de ésta, ya que ya había sido infiel varias veces, algunas veces esporádicas y otras de importancia al extremo de querer abandonar el hogar para irse con otra. Mientras estuvimos en esa organización mapuche parece que no hubo otras relaciones aunque las insinuaciones eran evidentes.

Contaba con el aprecio de los peñis y lamngen y quisieron elegirlo presidente, pero declinó, aunque ganó esa elección, aceptó ser el Vice, y en eso estaba cuando fue a hacer un trámite de la organización a CONADI (Corporación de Desarrollo Indígena), y allí le ofrecieron trabajo. El siente que necesita tener otro

trabajo aunque “pituteaba”, haciendo balances, declaraciones de impuesto, sistemas de computación, siempre lo hizo mientras tenía otros trabajos fijos, bueno y por suerte sin buscarlo le ofrecen trabajo en la CONADI, presenta currículum y documentos y es contratado, allí permanece 5 años. Por esto debió renunciar como miembro oficial de la directiva, aunque siguió colaborando junto a la familia, nos quedamos por varios años siendo miembros de la directiva tanto yo como mi hija. Posteriormente ella formaría una organización de jóvenes estudiantes de media y universitarios, en la organización a la que llegamos no se dejaba opinar a los jóvenes, no eran válidas sus opiniones, tampoco el conocimiento wingka (escolar o académico). En todo caso en esta comunidad urbana, aprendieron música, instrumentos, palin, cosmovisión en la cultura y mapudungun, fue la partida para abrazar las enseñanzas y la causa mapuche.

Hacía dos o tres años que íbamos en el verano a adelantar los trabajos de la casa que estábamos construyendo en el campo, en el terreno que le entregó su papá, se contrataba maestros y otras cosas las hacía él. Después de habitar la casa del pueblo cercano al campo nos fuimos trasladando a la casa nueva, con muebles y toda clase de artefactos como cocina, refri, tele, baño, etc. Pensábamos tener esta casa para veranear y posteriormente venirnos a vivir.

En este quinto año de trabajo en la CONADI es donde descubro que tiene una amante y esta relación no era reciente sino desde hacía tres años o más. Nunca desconfié, yo no estoy llamando por teléfono al trabajo para controlar, o voy a la salida para hacerle “la pillada”, ni lo vigilo, ni reviso bolsillos, maletines o celulares, ni su cuenta de banco, ahora creo que es malo no hacerlo, la excesiva confianza es fatal.

Pensaba que yo lo iba a aceptar, que iba a lograr convencerme, fue violento para él que yo no aceptara, no se convencía, fue duro el momento, un punto doloroso,

traumático, desgarrador, realmente cada día fue un día dolorosísimo, entré en una depresión pero... brutal. Mientras continuaba mi angustia sin poder contarle a nadie mi congoja, aislada de mis seres más queridos, en un pueblo olvidado, olvidada, mi tiempo se detuvo.

No tenía acá computador ni menos Internet, íbamos una o dos veces a la semana a un ciber o centro de Internet, en esos días fuimos y le escribí a mi hijo que estaba fuera del país, pero no le dije en el primer mail, fui de a poco, él dice que no entendía que pasaba, luego le expliqué todo y se encendieron las alarmas, el habló con mi otro hijo y ubicó a mi hija que se había devuelto directo a Santiago desde Argentina, a ella también le escribí pidiéndole que viniera en mi rescate.

Mi hija me llamó y decidió venir a buscarme, de ahí pasó como un año que no le habló a su papá, debo decir que ella siempre fue la regalona y él era el preferido, el admirado, adorado y amado por ella y por su parte el padre la consentía en todo.

Él me pidió que no lo dejara, mi hija ni él hablaron, en ese momento le pido que nos preste el auto para llevar mis cosas, él lo facilita y se queda sin movilización, aparte que días antes le quité el celular donde tenía los teléfonos de la mujer y sus contactos, el teléfono lo oculté y como se descargó no lo encontró después. En fin quedó incomunicado, solo le quedaba caminar kilómetros. Y tomar decisiones radicales, lo que no hizo.

Pasó un mes, lo que tenía de vacaciones en su trabajo, y no volvió a Santiago hasta entonces. Según él haciendo terminaciones eléctricas y sanitarias de la casa.

Mientras yo en mi casa en Santiago entraba en una depresión terrible, sin ganas de comer, lloraba siempre y sólo hablaba de mi tragedia. Mis hermanas, mis hijos me apoyaban, y mi hijo desde fuera del país iba monitoreando que hacer, las acciones que había que tomar, para protegerme tanto psicológicamente como en mi bienestar económico, lo que podía ocasionar este quiebre al parecer irreconciliable. Me empezó a atender psicológicamente un médico neurólogo y me dio tratamiento con medicamentos, un abogado se encargó de los alcances legales o judiciales si los hubiese habido, posible demanda, separación divorcio, pensión, etc. Le cambié chapa a las puertas para que no ingresara a su regreso, no iba a entrar, dije: **¡no le daremos entrada!...**

Mi hijo desde fuera me habla por skype y lloro mucho, le hablo de mis proyectos, de mis sueños, de la frustración que tengo, de lo destrozada que estoy, él promete volver y ayudar a concretar estos sueños entre nosotros, me dice; **“él no merece tus lágrimas”**, se siente muy defraudado de su padre y con mucha rabia. Pero, **no volvió**, sino como dos años después, por estudios y por noviazgo, y fue mi hija quien debió apoyarme y sacarme adelante en esos momentos tan duros. Si bien es cierta su orientación y apoyo desde lejos respecto a solicitar médico y abogado son importantes, me hubiera gustado tenerlo cerca, abrazarlo. Mi otro hijo se hizo presente con su familia a acompañarme los fines de semana y solucionar gastos inmediatos. También fue importante el apoyo de mi yerno en todo momento, sería injusto no mencionarlo.

Llega a mi puerta y no soy capaz de no abrirle, destruyo toda la estrategia del encuentro formal para tratar de cosas legales nada más (bueno, eso es lo que creía), pero no sirven cambios de chapas, cambios de candado de rejas ni nada, fueron 30 días que no estuvo a mi lado, que lloré por él, que quise morir, que deseaba estar a su lado, sentir su presencia, su aroma, sólo quería volver a hablar

con él pero no aceptaría sus proposiciones de vivir en poligamia, ni en el campo ni en ninguna parte.

Ese día hablamos mucho, durante el día, y en la noche, en esos días no había intimidad de otro tipo, imposible, me sentía herida, traicionada, humillada, etc.

Pero cuando supe que trajo a la mujer a nuestra casa mientras estábamos nosotras mi hija y yo en el campo, y estuvo unos días, no sé cuánto en mi casa y en mi habitación, fue terrible, rompí la cama, el colchón, lo apuñalé cien veces o más y quedó hecho pedazos, esto fue una catarsis. Cada día sabía algo nuevo, porque se lo sacaba en conversación, o por descubrir documentos, cartas, chequeras, etc. Cartas que ella le mandaba, fotos más íntimas, talonarios de cheques que durante años le entregó, le pagaba, dentista, arriendo, comida, muebles, etc. Y nosotros ahorrando, yendo a la feria para comprar más barato, comprando ropa en la feria para no gastar, haciendo cursitos de poco valor para economizar, en fin. Nunca pasamos privaciones ni hambre porque teníamos lo esencial. Y no entiendo cuando estaba con ella si no se quedaba afuera, si llegaba tarde pero yo confiaba en él, y los sábados iba a la biblioteca o laboratorios de la universidad, eso era lo que yo creía.

El prometió terminar esta relación y ver qué pasaba respecto a su obligación con la guagua. Ella no quiso hablarlo ni verlo más. La posición mía era no aceptar la convivencia, volvíamos a estar juntos si estábamos solos, sino simplemente tendría que haberme adaptado a vivir sola, a ser sola, a separarme, a vivir sola o con mis hijos.

Mis hijos me apoyaron a mí, no sé si porque no aceptaban que él tuviera otra esposa, o porque no había sido sincero, a expresarlo desde un principio, porque me mintió, fue poco honesto.

En Santiago decide renunciar a su trabajo y que se aleja de la relación si yo quiero venirme con él al campo. Mi hija dice; **“quien la hace una vez, la vuelve a hacer”**, no confía y no quiere que me venga. Él llega a acuerdos con su hijo en asuntos legales, y que si tiene intención de recomponer la familia, cede sus bienes a los hijos, que salvaguardan su patrimonio, quedando sus padres (nosotros) usufructuando de ambas propiedades hasta nuestro fin. Lo que se quiere prevenir es que nos dejen sin nada en esta u otras aventuras que pudiesen suceder más adelante. Ellos no pueden vender ni tomar posesión mientras estemos nosotros, pero nosotros tampoco podemos vender, se llama “nuda propiedad”. Todo se hace legalmente con el abogado encomendado por nuestro hijo y sólo después de firmar en notaría e inscribir legalmente, nos vinimos al campo, y por eso “mi suerte está echada”, yo lo elegí, y aquí estoy, aunque a veces desmayo, por la soledad, la angustia de estar tan sola. Nadie vive cerca y soy una trasplantada en este lugar.

Me he metido en la tierra, sacando malezas, jardines, podando, haciendo huerta, quinta de árboles frutales y nativos, ayudada con el trabajo duro de él. La casa está hecha, también bodegas, leñera, vivero, etc. Pero siempre me falta. He pintado, he escrito, he leído, he cocinado, he cosido, bordado, jardineado, y participado con grupo mapuche, pero no siento tranquilidad, creo que estoy perdiendo mi vida, mis días, mis años lo que me queda. Me titulé de profesora teniendo 50 años y no ejercí, acá es todo lejos y me costaría llegar a un colegio y ahora ya tengo 68 años y ya estoy fuera, los profes son contratados hasta los 60 años y es por ley.

Es como si sufriera una condena o un exilio, ya que soy eminentemente sociable, siempre estuve con grupos, fui dirigente, política, social, de género, vecinal y mapuche, ahora estoy sola, aunque estemos juntos, él me trata bien y no me falta

nada material, pero me falta el resto de la familia, mis amigas, mis grupos y mi quehacer comunitario social.



Hoy en día el tema se ha vuelto a tocar, ya no con dolor, sino como un recuerdo, pero él no hace defensa de su posición, se ríe, no se excusa, ni se arrepiente, nunca se ha excusado, no lo considera un error. No le resultó no más, pero no existe un arrepentimiento, porque “de arrepentidos es el reino de los cielos”, y él no quiere estar ahí.

TI REIÑMA


“Nunca me enseñó “lo mapuche”, prácticas o algo por el estilo, pero sí que significaba ser mapuche”.


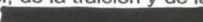


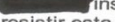
Mails y un viaje inesperado

26/4/2016 Gmail - Urgente respuesta, y fecha de regreso.

 @gmail.com>

Urgente respuesta, y fecha de regreso.
1 mensaje

Para: @gmail.com> 25 de febrero de 2008, 12:19

Anita:
Hijita no sabes cuanto te necesito, estoy super mal y no he podido hablar con  porque no tiene teléfono, le envié mensaje por internet, y en un seundo correo le expliquè todo. No queria escribirte porque a tu coorreo entran mpas personas. Anita tu papà tiene una mujer de 35 años que espera un hijo de 4 mese de embarazo y queria insalarla acà en poculòn, yo he resistido es algo inacceptable para mi, sòlo quiero morirme, ya no duermo, lloro abiertamente a gritos, sòlo la muerte puede liberarme del dolor, de la traición y de la burla. Yo soñando, haciendo planes y jardines en mi mente. Eata mujer se llama Alicia , està en la zona para dejarse caer sobre mi que a esta horaq ya soy un cadàver, le ha sacado dinero a tu papà a manpos llenas, en do 0 tres mese un lçmillòn de pesos, y parece que esto lleva mucho tiempo, que crees tu que debòhacer, quedarme,irme, pero mi salud mental està en jueg, esto lo sè sòlo desde hace 4 0 5 día y ya no puedo màs, tuve que llamar a la mamà der  y decirle, mis amigas  estàn muy preocupadas,  instuyò algo y me pide que le cuente. Necesito asesoria lehaçgal y sicològics. Alomejor no pueda resistir esta presiòn, el no asume su error, cree que es muy pura y muy buena. Contèstame estoy `mal, vente y rescátame del infierno.


Te quiere y te necesita tua madre. 

Ilustración 6G

Recibí unos e mail de mi madre cuando estaba viajando por algunas comunidades mapuche en el Puel mapu, ella me contaba que había tenido una pelea con mi padre, pensé que era algo pequeño que ellos podían resolver, me recuerdo en el salón de computación de la ruka urbana en la que alojábamos y se lo leí a mis otros compañeros de viaje, quienes conocían a mis padres y tenían presente que sus discusiones eran siempre pequeñas, por nimiedades, ellos comentaron y rieron porque creían que era alguna desavenencia cotidiana, de ese asunto no supe más hasta mi regreso a Temuco. Después de unas de las tantas travesías logramos llegar a Temuco, al terminal de buses, no al rural, sino al que se encuentra casi en las afueras de la ciudad. Recién ahí sentados en la cuneta donde se descargan los bolsos, me volví a preguntar sobre mi madre, tenía que tomar una decisión, mis wenüy, todos volviendo a sus comunidades para pasar con sus familias los pocos días que quedaban de vacaciones de verano, y yo debía ver si retornaba a Santiago o volver a mi querida comunidad en la cordillera de la costa, algo me decía que debía llamar a mi madre, antes de decidir. Entonces llamé e infructuosamente no tuve ninguna respuesta, así que compré los pasajes directo a Santiago.

A mi llegada a Santiago, en la madrugada, tiramos los bolsos y nos fuimos a recostar para descansar del agotador viaje, pero algo no me dejaba entrar en un sueño profundo, alrededor de las 10:00AM, me levanté y llamé a mi madre y apenas me contestó se descargó en llanto y me contó su historia. Hasta ese momento yo no había leído ningún mail, más que el que decía de una pelea que habían tenido, me dijo: *“lee los otros mensajes ahí está todo detallado”*, no podía creerlo, que mi padre había tomado una decisión tan radical en retomar la vida que había tenido mi abuelo, pero eso pasó a segundo plano con el sufrimiento de mi madre, lo único que tenía en mis pensamientos era por qué esperó a que ella

estuviera sola para lanzarle semejante propuesta. En la conversación telefónica ella se encontraba bastante confundida, no quería retornar a Santiago, creía que al marcharse le estaba dejando la cancha libre a la otra mujer, que en esos días estaba por el sector, pero sabía que debía alejarse porque esa situación le estaba haciendo un enorme daño, me pidió que fuera a hablar con él, y en eso quedamos, colgué el teléfono.

En silencio, prendí mi computador y leí los mensajes que ella insistió examinara para estar al tanto de la situación, de la locura inesperada de mi padre, como mi madre lo describió. Solo pensé que esto era algo definitivo, y me cuestioné por no haberme dado cuenta de esta situación que ya llevaba años, ¿Cómo no me di cuenta antes?, las señales estaban claras, había un cambio de comportamiento, escuchaba otro tipo de música, ya no la música clásica a la cual yo desde niña estuve acostumbrada, compraba cds de música romántica, ropa nueva, zapatos, otras cosas fueron las fotografías de personas que desconocía y que había visto en su computador en los momentos en que realizaba mis trabajos para la universidad. Nada de eso fue suficiente para desconfiar de mi padre, mi pilar, mi modelo a seguir, no tan solo en lo académico también en su caminar como mapuche, un ejemplo no tan solo para mí, sino para la comunidad de jóvenes que levante en torno a la reivindicación identitaria mapuche.

Mi padre, un mapuche, que migró a la ciudad a corta edad con no más de mil pesos en su bolsillo, lo suficiente para contactar a algún familiar a su llegada a la warria, que logró estudiar en la universidad, siendo el primero en su comunidad en tener ese logro, orgulloso de ser mapuche, *"Siempre tienes que esforzarte el doble que un wingka para ser reconocido por tu trabajo"*, *"siéntete orgullosa por tu raíz mapuche, tú tienes historia los demás no"*, enseñanzas que fueron forjando mi personalidad y mi forma de ver el mundo, pero un hecho como el que estaba

sucediendo me hizo repensarlo, ahora no como alguien infalible, sino como un hombre.

Desperté a mi Afkadi, y le conté lo que estaba sucediendo, que debíamos volver al sur este mismo día, y tomé una bolsa enorme, “una matutera”, y saqué del closet toda la ropa de mi papá, fue el único equipaje que hicimos, decididos en sacar a mi mamá de esa angustia. Con rabia, guardé cada objeto como si no hubiera vuelta atrás, mi sentimiento se situaba principalmente en que consideré una cobardía el develar su propuesta a mi madre en una posición desventajosa para ella, aislada de su entorno más cercano, sin posibilidad de huir a ningún lado, sin su familia o conocidos que pudiesen darle un segundo para reflexionar o decantar la información entregada, ahí estaba mi rabia.

No nos costó tomar el bus, toda la gente venía de regreso de vacaciones, ya nadie estaba viajando hacia el sur, emprendimos nuestro viaje. A la llegada una bruma muy intensa, no íbamos a pedir que nos fueran a buscar al pueblo, sabíamos que las relaciones estaban tensas, así que caminamos los 5 kilómetros de distancia con la matutera al hombro, cruzamos el río y nos detuvimos, hicimos ngellipun, yo pensé en ese momento que nunca más iba a volver estar en mi mapu, la conexión con esa tierra era mi padre, y el lazo se había roto, yo iba a rescatar a mi madre, tal como ella me lo pidió, ese era su deseo y yo lo iba a cumplir, pero eso involucraba el distanciamiento con él, y con mi tierra.

Llegamos a la casa del campo, él me saludó, y yo inmediatamente le dije: “*no me dirijas la palabra*”. Él supo mi molestia y sentí que provocó una tristeza que lo desmoronó de manera inmediata, merodeaba cabizbajo mientras convencía a mi madre que lo más sano para ella era que nos fuéramos a Santiago inmediatamente, lo cual fue permanentemente una respuesta negativa, hasta que le propuse nos lleváramos el auto, ella viajaría más cómoda y podríamos pasar a

ver a su hermana en el camino. Él no se opuso en ningún momento a que nos lleváramos el auto, le dio las instrucciones sobre las mañas del vehículo a mi Afkadi y partimos. Dejamos la mentada bolsa matutera y todas sus cosas en la casa del campo. Hasta el día de hoy mi Afkadi recuerda esa matutera que tuvo que cargar al hombro por el camino de ripio que lleva a la casa del campo, y se ríe.

El viaje fue de llanto de mi madre, de silencios incómodos, y de no saber que íbamos hacer solas, las dos sin mi padre en Santiago. La parada en la casa de su hermana, fue un desahogo, algo que ella necesitaba, aunque fuera por algunas horas, para conversar en un paisaje amable para ella, de encontrarse con lo que sacrificó, su familia, para abocarse a un proyecto de familia propio.

Ya en Santiago, todo era recuerdo, el silencio del viaje no era nada para lo que significaba volver a un espacio que no tenía sentido sin él, la crisis aumentó, mi hermano estaba fuera del país, y yo me convertía en el único soporte para sobrellevar la propuesta que desarmó la normalidad imaginada de esta familia nuclear.

La contención

No fueron tantos días lo que estuvimos en Santiago sin mi padre, alrededor de dos semanas, pero que se hicieron una eternidad, de hecho uno podría jurar que fue casi un mes, pero no fue así, exactamente 15 días. Cada espacio cotidiano era un recuerdo y mi madre no paraba de llorar. La hora de almuerzo y once eran los momentos más catastróficos, puesto que al poner una cucharada en la boca detonaba el llanto, ya se estaba convirtiendo en costumbre, nadie podía comer mientras mi madre lloraba, nos mirábamos, yo y alguna visita que venía

acompañarnos, poníamos la vista en la mesa y tratábamos de obviar el mal rato, pero era casi insoportable.

Durante el día ella hacía planes de venganza, que debíamos escuchar, tratando de apaciguar sus ansias de realizar algún acto de crónica roja, pero menos mal todo quedó en el discurso, salvo una situación que provocó posteriormente fuera definitivo el retorno al sur de mi padre y mi madre, luego que resolvieran volver a estar juntos, solo los dos. La “situación” se relaciona con un mail que redactó mi mamá con la foto de la otra mujer y se la envió a los correos institucionales del trabajo de mi padre, el mail decía básicamente que debían cuidarse de esta mujer que era una embaucadora, *“roba maridos”*, lo cual ameritó una reunión de mi padre con su jefe luego de que retornase a Santiago y se incorporase en el trabajo después de sus vacaciones, posteriormente renunció voluntariamente, bueno... presionado por esta situación, el comidillo mapuche podía acrecentarse, a mi parecer fue una buena decisión, aunque ya todos sabían lo que sucedía entre mi padre y la otra mujer, incluso antes que nosotros. Estas situaciones no eran nuevas en esta institución de gobierno, no podía dejar de mencionar en este relato (a modo de anécdota) que el jefe de mi padre, quien le comunicó el tema de la cadena de mails que mi madre mandó, fue llamado “indio pícaro” por el diario La Cuarta por una denuncia de acoso sexual inter étnica: ***“Doncella pascuense acusa a mapucheli de mostrarle el indio pícaro Según la pascuense, piedra de curanto le tiraba las manos como pulpo esquizoide”*** relación amorosa que terminó en tribunales, de la cual la mapuchada santiaguina también sabía al más estilo SQPEÑI²¹.

Luego de este único arretrato público de mi madre, que posteriormente trajo consecuencias, no sabía cómo acompañarla en su dolor, trataba de vigilar sus

²¹ Acronimó de “Salvense Quien Pueda”, pero mapuchizado se le agrega el Peñi, haciendo referenencia a un programa de farandula chileno que fue emitido entre el 2001 y 2017, por Chilevisión.

actos a medida que pasaba el tiempo, impulsarla a que visitara a algún psicólogo, que estuviera con sus amigas, que saliera, pero el tema era recurrente, revisaba los papeles de mi padre, las cuentas bancarias, se pasaba horas metida en su oficina tratando de reconstruir la historia, ¿en qué momento había sucedido esto?, esa era la pregunta que trataba de resolver buscando indicios.

En algunas ocasiones la mujer llamaba a la casa, conversaban horas, a mí eso no me parecía bien creía que generaba más angustia en mi madre, ¿para qué? decía yo, lo encontraba innecesario, pero ella quería saber más, eran “*estrategias*” decía, en una parada bien racional que escondía su emotiva necesidad de volver a la tranquilidad quebrantada. En una oportunidad yo contesté el teléfono y me tocó enfrentar a la mujer, ella parecía tranquila, yo estaba alterada y ya no quería saber más del tema, todo me había sobrepasado, quería dar vuelta la página, no escuchar más conversaciones, mi madre tenía ganas de saber, yo no, así que le dije que no siguiera llamando y que dejara a mi madre tranquila, aunque mi madre era la que insistía con mantener un diálogo permanente. Le dije que yo no estaba sola, que si no quería tener problemas no volviera a llamar, creo que fue la única vez que escuché su voz.

Todo lo que pasaba se informaba a mi hermano a distancia, pues él estaba muy lejos de aquí, pero siempre tenía palabras cariñosas para mi madre, jamás solidarizó con mi padre, de hecho fue muy duro con él cuando lograron conversar por internet. De mi padre no supimos hasta que llegó a Santiago, no dijo ni escribió palabra alguna durante los días que estuvimos sin él, solo un mensaje por correo electrónico que anuncio dos días antes que venía en camino.

En esa espera de alguna respuesta por parte de mi padre, el tiempo se detuvo para mí, en ningún momento juzgué lo que involucraba la propuesta, no le tomé peso a lo que significaba para él, tampoco pensé lo acontecido como una

infidelidad, seguía pensando en que había sido un error muy grande presentar los hechos a mi madre sin que yo estuviera presente. Para todos los que nos visitaron en esos días, miembros de organizaciones mapuche que conocían a mi madre, familiares, amigas y amigos de ella y míos, al escuchar la historia lo asociaban a una infidelidad, creyendo que mi papá estaba renunciando a la relación con mi madre para reemplazarla por otra, algo muy normal, para ellos era solo un quiebre matrimonial, pero al preguntar qué era lo que él quería y afirmar que era “*estar con las dos*”, todo cambiaba: “*mishhh... el hombre*”, ahí la historia se transformaba en rareza, la pregunta dejaba de estar centrada en la situación misma, sino más bien en el origen de esa necesidad, en los argumentos que él esgrimía para que mi madre pudiese haber aceptado ese tipo de relación. Todo remitía a su identidad, donde eso estaba permitido, pero de lo cual no se habla.

Sobre lo mapuche

Mi padre es lo que me une a lo mapuche, el me inculcó desde pequeña que jamás debiese dejarme pasar a llevar por ser quien soy, por pertenecer a un pueblo distinto, mi apellido siempre fue la seña que recalaba mi diferencia. Nunca me enseñó “lo mapuche”, prácticas o algo por el estilo, pero sí que significaba ser mapuche.

Las prácticas mapuche pude verlas desdibujadas en mis viajes al sur, en los sueños que desde niña me perseguían y no pude darle explicación hasta ya adulta, de mi padre recibí el orgullo de un origen distinto, que me hacía alguien especial, distinta.

Recién con la participación en organizaciones mapuche urbanas pude darle sentido a ese ser, a esa existencia distinta, y aun así mi puerta de entrada a ese mundo - fue mi padre. Tenía que hacer mi primer trabajo para la universidad, que

involucraba una investigación de organizaciones que existiesen durante el tiempo de la dictadura, cualquier tipo de organización, me propuse hacerlo de organizaciones mapuche, es así como llegué a dos organizaciones emblemáticas en la revitalización cultural en la Región Metropolitana, la primera por haber hecho el primer Wiñol Tripantu y la segunda por haber coordinado el primer Nguillatun en la urbe, a la primera me acerqué sin problemas puesto que tienen una postura bastante abierta a los visitantes, la dirigente una mujer, quien me dijo que por ser mapuche me atendía, me comentó de la segunda, una organización antigua que estaba en la comuna en que yo vivía, que sería interesante comenzara a participar, además de investigar, y es así que se me ocurrió incluir a esta agrupación en mis indagaciones. Ya había descubierto con esta dirigente la existencia de ciertos protocolos entre mapuche, y se me ocurrió visitar la organización cercana a mi casa acompañada de mi padre, presionándolo puesto que era un trabajo para la universidad.

De este modo llegamos un día sábado a Rojas Magallanes, y nos encontramos una casita a la entrada de un gran terreno, un campo oculto en una zona muy urbanizada de la comuna, tocamos la puerta de latón llamando, nos abrieron el portón porque andábamos en vehículo, nos estacionamos. Mi papá no quería bajar del auto, mi madre que también andaba, le dice: *“baja, porque los mapuche no hablan con las mujeres”*, y claro, algo de razón tenía, me bajé yo primero y le explicaba que estaba haciendo una investigación explicándole en qué consistía, el caballero contestaba mis preguntas desde adentro de una reja que delimitaba la vivienda, y al ver a mi padre bajar del auto, rápidamente le preguntó su nombre, y al saber que era mapuche le dijo; *“Peñi, pase a tomar una chichita de manzana que traje hace poquito del sur”*. Nos abrió la puerta y nos hizo pasar, quedando invitadísimos a la organización y a un evento de comunicadores mapuche que se realizaría el fin de semana siguiente.

En el auto le pregunté a mi papá si quería seguir participando, él me respondió que no tenía nada en común con esta gente, que él era profesional, era ingeniero, que cosas podría conversar, pero igual me siguió acompañando. La investigación universitaria ya había terminado pero nuestras visitas perduraron, al parecer las cosas en común afloraban naturalmente como recuerdos de niñez, y ya no eran tan distintos como él lo planteó desde un principio, todos éramos mapuche, y sobre todo mi padre quien conversaba con los más adultos sobre sus vivencias en el campo, las costumbres, las comidas, cosas que fui aprendiendo en espacios propios para cada uno, los wentru con los wentru y las domo con las domo.

Me fui apropiando de cada práctica, claramente a las asociadas a las mujeres como a cocinar, temas de la vestimenta, las joyas, así como el particular uso del lenguaje a través de las palabras permitidas y prohibidas a las mujeres. Así fui aprendiendo sobre costumbres de mujeres y costumbres de hombres, fui integrando códigos, internándome en un mundo que cada vez me parecía más sorprendente. Nada de eso era extraño para mi padre, todo ya había sido vivido, solamente estaba siendo recreado en un espacio, el urbano, donde él creía ser otro: un ingeniero.

Mi madre se sentía un poco incómoda con algunas costumbres, solía quejarse de las impertinencias de las mujeres mapuche que se acercaban de manera muy confianzuda a criticarle su forma de ser con su marido, que tenía que atenderlo de mejor forma. Mi padre dejaba influir este tipo de comentarios. Claramente estas prácticas o costumbres para mi madre que venía de organizaciones de mujeres le molestaban profundamente, no porque estuviera celosa, nunca dudó de mi padre, por lo mismo su sentimiento entrañable de engaño, cuando supo de su propuesta y de la existencia de la otra mujer. Se preguntaba; ¿por qué tenía que centrarse su participación en una organización en atender o ser servil a los hombres?, ella creía en otro tipo de relación, eso es lo que manifestó siempre.

El vínculo de mi madre con el mundo mapuche empezó cuando recién pudo viajar al sur a conocer la familia de mi padre, se podría decir que no era lejana a lo mapuche en estos reencuentros en la urbanidad con las costumbres rurales, sabía de las comidas, de las formas, a guardar silencio en ciertos espacios, no se sentía cohibida ni fuera de lugar porque se sabía madre de hijos mapuche, por tanto parte de la orgánica, tenía autoridad y se sentía con autoridad para dar opiniones respecto a temas propios de la revitalización mapuche en la ciudad.

En la visitas de nuestra familia al sur me llamaba la atención que mi abuelo tuviera dos esposas, nunca lo vi con las dos, porque nunca vivieron juntas, había un conflicto al respecto, pero si me preguntaban - yo repetía que mi abuelo tenía dos esposas, aunque nunca las sentí a ninguna de ellas como abuelas. La madre de mi papá mantenía una actitud osca hacia nosotros mientras que la otra señora, siempre fue para mí, simplemente, “la otra señora”. La actitud de la abuela, madre de mi padre, mi kuku, era distante porque nunca aceptó que mi madre fuese separada y con un hijo de un matrimonio anterior, de hecho ese es otro tema que nunca se trató, mi hermano mayor siempre fue invisible a los ojos de mi familia en el campo.

En relación a mi abuelo, el conflicto era grande, yo lo percibía de ese modo, debíamos visitar a escondidas a mi abuelo, ya que hace años mi tío (su hijo mayor) no le dirigía la palabra, de hecho todos comentaban en el pueblo que mi abuelo, varias veces candidato a alcalde, nunca había salido electo por el boicot que le había hecho la familia de su primera esposa. Mi abuelo tuvo tres hijos en su primer matrimonio dos hombres y una niña, en el segundo matrimonio tuvo una niña, un niño y otra niña, en ese orden respectivamente, con mi abuela fue un matrimonio con todas las de la Ley Wingka, el segundo matrimonio fue solo de hecho, se *rejuntaron* como se dice en el campo. Mi abuela provenía de una familia

wingka pobre, descendientes de un hijo no reconocido de un alemán que veían con muy buenos ojos la riqueza de la familia de este mapuche quien pretendía a su hija, no así su origen racial y cultural, lo cual despreciaban abiertamente, pero su situación económica impulsó a esta familia a hacer esta alianza, lo cual el Cacique, padre de mi abuelo aceptó ya que mi abuela tenía don para los negocios, era trabajadora y podía seguir manteniendo esa riqueza por muchos años más. La otra mujer, también shiñura, era de un origen aún más humilde, trabajaba en una cantina y en algunas de las salidas de mi abuelo, ya casado, se fue generando una relación más estable, ya no clandestina o de una noche de parranda sureña. De esta forma se fueron dando las cosas para el afianzamiento de ambas relaciones paralelas, que mi abuelo quiso consolidar cuando su primera esposa realizó un viaje de visita al extranjero a su hijo mayor por un largo tiempo, en donde mi abuelo llevó a la segunda señora y la instaló en la casa matrimonial, a su regreso mi abuela, no soportó esa situación y se fue de la casa quebrando con el matrimonio. Pero lo raro, no estaba en esa situación sino en que mi abuela mantenía su relación de esposa con él, varias veces le comentaba a mi madre que si ella quería podía **“agarrarse a mi abuelo”** donde lo pillara, porque ella era su esposa, el odio era solo una manifestación pública, pero era cotidiano que luego de pasar con ella la noche le sirviese desayuno, lo atendiese, todo esto en los tiempos en que mi abuelo *“iba a ver sus animales”*, la otra familia también lo sabía y mandaba a su hijo para que lo acompañase, pero el abuelo, encontraba la manera de dejarlo durmiendo en alguna rancho cerca de los campos en que estaban los animales, y desaparecía. Todo era a escondidas, la relación había finalizado definitivamente para la sociedad de ese pueblo, pero ellos se seguían viendo y mi abuelo aún la consideraba su señora. Con los privilegios de una primera esposa, usufructuó de una gran cantidad de terrenos hasta el día de su muerte, y no era raro cuando en su nueva casa oficial él se desaparecía, saber que había estado comiéndose una cazuela con mi abuela, trayecto de todos los días.

El día de la muerte de mi Kuku, mi abuelo ya con alzhéimer, rondaba a las afueras de la iglesia bautista, preguntando por ella. La iglesia quedaba contigua a la antigua casa del pueblo en los que ellos vivieron cuando estaban solo los dos. Él decía mi esposa vive en esta casa, con la mente confundida, nadie le quiso decir que dentro de la iglesia yacía el cuerpo de quien seguía siendo su primera esposa, la pena hubiese sido tremenda, era mejor que siguiera creyendo que en uno de sus tantos recorridos cotidianos tendría la posibilidad de sentarse a su mesa a ser atendido en silencio, de quienes creían que su vida había cambiado después de establecer otra familia.

La propuesta de poligamia de mi padre vino a remover esos recuerdos en mi madre, no era lo mismo ver esta situación que había sucedido con sus suegros como algo anecdótico y novedoso, que vivirlo en carne propia. Una de las cosas que recuerdo fue que estando en Santiago en el momento de mayor dolor de mi madre luego de la propuesta, ella insistió encarecidamente que llamará a mi abuela para contarle lo que había hecho mi padre, desconozco su motivación, pero creo que buscaba una especie de solidaridad entre mujeres, un consejo, ya que ella lo había vivido. Yo nunca pensé que esto fuera una buena idea, me sentía incomoda mediando entre las dos en esta situación sobretodo conociendo la personalidad beligerante de mi abuela, era algo demasiado íntimo para conversarlo con alguien con quien siempre había mantenido distancia, y menos con ella con quien el tema era tabú, no se podía hablar de mi abuelo delante de ella, pese a que seguían manteniendo una relación, ¿cómo iba a conversar de su hijo? respecto a lo mismo. Lo hice, llamé, la respuesta no distó mucho de lo que imaginé, no tan solo quiso hacerse a un lado del tema sino también responsabilizó a mi madre de la situación, por ser vieja, por ya no poder darle hijos, porque esta mujer no tenía hijos anteriores a mi padre, frente a eso le respondí con la cortesía con la que se le habla a un extraño y terminé la conversación, diciéndole a mi

madre: viste, mi abuela es así. Nunca entendió mi madre su respuesta, pero si sintió que su resentimiento perduraba. Si le pasó a ella ¿Por qué no le podría pasar a otra mujer?, que hacía tan especial a mi madre para que no le sucediese lo mismo, para que la historia no se repitiese.

La Decisión

El miércoles 12 de marzo de 2008 viaja en la noche mi padre a Santiago. Mi madre tenía toda una estrategia de sobrevivencia, de resistencia, estaba en una parada durísima, de la cual siempre desconfié. Hizo que cambiásemos la chapa de la reja para ella administrar la entrada de mi padre. Ella no le permitiría entrar, dijo que el solo vendría a comprar los alimentos y después se iría, él sería atendido solo en la puerta de la casa. Él cumplió con comprar los alimentos, pero mi madre no pudo dejarlo afuera, apenas sintió el timbre fue y le abrió la puerta. Es así como retomaron las conversaciones.

Mi padre estaba triste, no quería asumir que debía tomar una decisión. Mi madre ya había tomado una, que era no aceptar ese tipo de vida bajo ningún motivo. Él debía elegir a una de las dos. Es ahí donde lo encaré, que no podía seguir comportándose como un niño, *“o te quedas con mi madre o con la otra mujer”*, esas eran sus opciones, *“mi madre ya decidió, y yo la apoyaré”*. El finalmente se quedó con mi madre, yo creo que en este sentido quiso tomar distancia de la historia de mi abuelo, con él que en primera instancia fue su inspirador.

Pero existía un tema que había quedado en el aire el del embarazo de la segunda mujer, hasta el día de hoy es un misterio, nunca más se habló del tema. Vinculado a lo mismo quisimos salvaguardar los bienes de mi padre, siempre pensando en la seguridad económica de mi madre, todas sus propiedades fueron traspasadas a mi hermano y a mí, con derecho a mis padres de usufructo vitalicio, con esto

también resguardamos nuestra herencia de la aparición de otros miembros inesperados en la familia. Esto fue parte de la decisión que tuvo que tomar mi padre para volver a ser aceptado en la familia, claramente no tomó con mucha alegría estas exigencias, pero aceptó al fin y al cabo.

La decisión de quedarse con mi madre estuvo marcada por el retorno a su tierra, ese era el plan inicial de él, retornar con sus dos señoras, pero mi madre no aceptó, aun así tuvo que retornar, ya no debía trabajar en CONADI, porque “renunció”, y ya no tenía nada más que hacer en Santiago, luego de una o dos semanas tomaron sus cosas y se fueron al sur, ahora de manera definitiva, sin vuelta atrás, mi madre con una gran pena, pero no quería estar lejos de él, y él para olvidarse de ella y de su hijo del cual no supimos más.

Ahora cada vez que me encuentro con alguien de la CONADI, o algún dirigente que conoció a mi padre, me preguntan, y ¿Cómo está tu papá?, ¿esta con tu mamá aún?, a lo cual les contesto que sí, que están en el campo, con una mirada de picardía y gestos de asombro, mueven la cabeza en señal de aprobación, al parecer mi mamá era más especial de lo que creía mi abuela, y de lo que creía la mapuchada.

Glosario

Palabra	Significado
• Afkadi:	Compañero de vida
• CONADI:	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
• Domo Rakiduam:	Pensamiento femenino
• Kuku:	Abuela paterna
• Lamngen:	Hermana
• Mapu:	Tierra
• Ngellipun:	Ceremonia religiosa mapuche individual o de un grupo pequeño, evento religioso íntimo
• Nguillatun:	Ceremonia religiosa mapuche colectiva
• Palin:	Juego mapuche conocido como chueca
• Peñi:	Hermano (se usa entre hombres)
• Puel mapu:	Tierra del oriente
• Ruka:	Casa
• Shiñura:	No mapuche casada con mapuche o vinculada con lo mapuche
• Ti Reiñma:	La Familia
• Trawün:	Reunión
• Warria:	Ciudad
• Wentru Rakiduam:	Pensamiento masculino
• Wenüy:	Amigo
• Wingka:	No mapuche
• Wiñol Tripantu:	Renovación de la tierra, cumplimiento

Palabra	Significado
	de un ciclo, se conoce como año nuevo mapuche

Fuentes y documentos utilizados

Entrevistas

- Entrevista 1 a Liliun1
- Entrevista 2 a Liliun1
- Entrevista a Wencho1

Mail y otros documentos personales

- Autobiografía de Liliun1
- Relato biográfico Leufu1
- E mail Entre Liliun1 y Wencho1 Comunicación personal, 29 de febrero de 2008, 2 de marzo de 2008, 9 de marzo de 2008.
- Email Entre Liliun1 y Leufu1, 25 de febrero de 2008.

IV. Una Pelea Constante: Pareja mapuche discute sobre la poligamia en un auto

Mientras en un auto resurge el conflicto... el ambiente se corta con cuchillo, una pareja discute, negocia y reflexiona en torno a la poligamia. El auto se dirige hacia el centro de Santiago, no es un auto nuevo, más bien está bastante a mal traer pero aún resiste los trayectos citadinos que lo hacen transitar en el ir y venir de trasladar cosas y personas para dar cumplimiento a la vida cotidiana de una familia, las sillas de guagua son el indicio de la presencia de niños en estos trayectos, como también los papeles de dulces y cajas de leche que se muestran desparramadas por el suelo. El auto es mapuche, los logotipos adheridos a su antigua carcasa quieren hacer valer una identidad que se desdibuja entre el parque automotriz santiaguino, los dueños del auto quieren marcar una presencia identitaria, la familia que viaja en el auto también es mapuche por que las conversaciones que alberga este pequeño espacio también son parte de una marcada identidad que se hace invisible en el trayecto de la casa al trabajo, incomprensibles para quienes no son parte de un mundo que aún sigue reflexionando sobre temas que parecen haber quedado en el pasado.

El tema de la poligamia provoca tensión en esta joven pareja cuyos miembros no sobrepasan los 30 años de edad, la propuesta poligamica emerge como un deseo masculino, la propuesta siempre ha estado deambulando en la cabeza de éste wentru como una forma más de acercarse al trayecto de los antiguos, aunque ahora ese trayecto se realice en un vehículo motorizado por calles asfaltadas, en la metrópolis que expresa que esos tiempos han cambiado, la vista al frente, ya que es obligación de cualquier conductor mantener esas posición, pero la mirada sigue siendo hacia atrás en la reflexión, la domo acongojada se resiste, pero lo ha pensado, copilotando la nave aflora su resistencia a la propuesta, lo que desata la

pelea, las emociones son contradictorias, no es primera vez que se habla de este tema, por eso se constituye en una Pelea Constante.

Domo: Le pregunte a mis papás y me dijeron – no creo que nosotros seamos capaces de aceptar un tipo de relación así contigo, porque creemos que te mereces algo mejor.



Wentru: ósea me estás diciendo eso por tus papás.

Domo: No, no es por mis papás, es porque cuando yo conversé eso con mis papás...

Wentru: ¿Cuándo conversaste con tus papás?

Domo: El mismo año... cuando me cagaste, ese mismo año tú te metiste con la wingka, y yo dije “aquí la cagó este w#@, así que chao no más”, porque de hecho, yo no iba a volver contigo... y pregúntale a mi papá, yo lo conversé con mi papá.



Wentru: No, si te creo que lo hayay' conversado, pero no creo que hubiese habido oportunidad. Es bonito poder haber tenido más mujeres, tener harta familia, a mí me gusta tener harta familia. Así se hubiesen podido apoyar, tu no quieres tener tantos hijos, dices que quiere tener solo uno, nada más, y yo quiero tener hartos hijos. Así podrían estar acompañadas, es bakan, es entretenido ser una familia más grande. Lo que me da rabia a mi es que sólo lo vez por el tema sexual, lo sexual, y no es solo eso.

Domo: ¿Y cómo lo harías con lo sexual?

Wentru: Como siempre, te rapartís' no más.

Domo: No, ni cagando.



Wentru: Te ponís muchas trabas.

Domo: Yo tengo muchas trabas, ándate a la cresta. Hablay' todo en forma de chiste, ningún argumento, no tenís ningún argumento, uy!!...

Wentru: ¿Cómo que no tengo ningún argumento?...



Domo: ¿Por qué querís' esta cuestión?..."Porque sí", viste ningún argumento.

Wentru: A mí me da rabia, te estoy hablando en serio, lo que pasa es que tú te lo tomay' a chiste, y si yo te digo los argumentos *kuifi*, no los compray', me miray' así como "sale pa' allá", y me dices "sale, si ese argumento te lo aprendiste". Al final es lo que dejaron nuestros ancestros.

Domo: Cuando tú tienes una convicción de vida, cuando quieres obtener una cierta forma de vida, trabajas para eso. Tú ni siquiera te levantas a la hora para poder cumplir con tus horarios normales, teniendo una sola mujer, me pregunto yo tendremos que agarrarte a palo entre cuatro mujeres pa' que cumplay' lo que tenís que hacer.

Wentru: Yo desde la infancia he tenido ese sueño, yo soy un hombre trabajador.



Domo: Viste que te doy argumentos y contestay' puras leseras.

Wentru: Esta discusión la he tenido con todas las mujeres que he estado y creo que todas me han respondido lo mismo.

Domo: Entonces eliges a las mujeres equivocadas.



Wentru: Hoy en día ninguna mujer está dispuesta a vivir así po', ¿Quién está dispuesta a vivir así?, todas son hoy día propiedad privada y ven al hombre como propiedad privada.

Domo: Ah!, y tú ¿no me ves a mi cómo propiedad privada?.

Wentru: Tú no eres mía, yo no soy tu dueño, por eso es una decisión que depende de ti, más que de mí, porque tú soy la que se pone las trabas para no querer hacerlo. Ahora si tú me preguntay' a mí que fuese al revés, yo no estoy de acuerdo, pero no te dejaría, pero no te negaría la opción... no se...

Domo: Que chanta... ¿te escuchas?.

Wentru: Antiguamente no era así, entonces no, na' que ver, porque la naturaleza incluso te manda, mira los animales.

Domo: En la naturaleza no todos los animales son monógamos, y las hembras tienen hijos de varios machos, las trewa tienen crías de distintos machos, los gatos hacen lo mismo.

Wentru: Mira los pajaritos.

Domo: Los pajaritos, no son monógamos todos.

Wentru: Yo no te estoy diciendo monógamos, te estoy diciendo que son polígamos, todos los animales son polígamos, de hecho, toda la gente es polígama si lo ves desde ese punto de vista.

Domo: Pero no es que la pájara espera a ese pájaro, y se queda solamente con ese pájaro, y el pájaro tiene cinco pájaras más. La hembra también, no me comparis' con la naturaleza, buuu ahí vas a salir perdiendo.



Wentru: Yo, no sé. Así no era antes.

Domo: Si incluso ves las plantas, hay plantas que son hermafroditas. Pueden estar todos con todos. No podríamos estar juntos viendo tele acostados en la pieza, yo no entraría en eso, mi pieza, es mi cama, no. No.

Wentru: No sé si sería tan así, cada uno tendría que tener su pieza.

Domo: Si quieres tener más mujeres mejor está con otra loca. No, ni siquiera en la misma casa. La vez que te lo planteé, te dije: "cada una con su ruka", somos vecinos, somos vecinos.

Wentru: Eso no puede ser, porque no soy ülmen, soy pobre.

Domo: Viste, porque ese es el tema.



Wentru: No po', como el Longko Pichun. La riqueza y la pobreza no definen si uno puede ser polígamo, es un modo de vida.

Domo: Él quiere ser como el Longko Pichun, y se muere si no tiene el auto, soy inconsecuente con tu forma de vida.

Wentru: Bueno, pero quien es consecuente en la vida, todos tratamos de ser consecuentes.

Domo: Dame respuestas que sean suficientes. Yo no quiero, tengo otra concepción de relación, ya fue, si hubiera estado criada de chica, de otra forma, si hubiera tenido no sé...

Wentru: Esas son tus trabas mentales, tenís otra forma de concebir una pareja.

Domo: Pero si tú también. Te así el muy... muy, tan... tan, *open mind*, pero soy súper acomodaticio, te gusta la del embudo.

Wentru: Si viviéramos juntos y no hubiera sexualidad con otras mujeres, igual sería bakan, pero ahí no podría tener más hijos.



Domo: Yo no sé para qué quieres tantos hijos si te cuesta comprarle los pañales al nuestro.



Wentru: Viste que soy mentirosa, ahí estas mintiendo, porque a nuestro hijo no le falta nada.

Domo: Llevamos dos meses tratando de comprar una estufa y no hay para comprar una estufa.

Wentru: Ya, pero eso es por un tema de organización de gastos, y porque tú no estay trabajando también. Si hubiesen más mujeres no necesitaríamos estufa... calentitos todos, calentitos. Te enojay' mucho, y no se puede conversar, hoy en día no se puede conversar con las mujeres esto, porque se ofenden y te mandan a la mierda.

Domo: A mí me emputece que generalices.

Wentru: Pero si es cierto, todas las mujeres reaccionan igual al mismo tema.

Domo: "Todas las mujeres son iguales", todos los hombres son iguales entonces.

Wentru: a veces en algunas cosas somos iguales.

Domo: En todo son iguales, en cualquier momento te pueden jugar chueco.



Wentru: Ya, pero ¿te enojaste?, si no estamos peleando.

Domo: Yo lo hablé con mi papá, y me dijo que él no me daba autorización para ese tipo de cosas.

Wentru: ¿A ver? ¿Qué hablaste con tu papá por ejemplo?. ¿Qué hablaste con tu papá?.

Domo: Le empecé a explicar que los mapuche eran polígamos, y toda la cuestión, y me dijo: “mira tú, que bueno, y la cuestión...”, y fue ahí donde le dije que tú tenías la intención de formar una familia polígama más adelante, y me dijo: “¿y contigo?”, me dijo que no, y ahí empezó que no... que no.

Wentru: Ah, y le hablaste que yo tenía la intención de formar una familia polígama.



Domo: Si po'.

Wentru: Es que ellos son muy católicos tus papás. Tienen muchas trabas católicas metidas en la cabeza.

Se escucha el sonido de los autos que pasan junto al auto en que prosigue la discusión, la mujer arroja un gran suspiro.

Domo: No se...

Wentru: Mira vamos a pasar por donde yo trabajo. Yo no sabía ese antecedente que habías hablado con tus papás, ¿y tu mamá?.

Domo: Mi mamá no estaba, no hablé con mi mamá, capaz mi papá le habló después, no sé. Pero mi mamá es ultra católica, ni cagando hubiera aceptado eso.

Wentru: Bueno si quien tiene que aceptarlo o no, eres tú, yo no estoy casado con tu mamá, estoy casado contigo.



Domo: Pero te dije que yo no lo acepto, esa es mi postura, y si tú lo quieres, eres libre de vivir esa vida, pero no con nosotros.

Wentru: Nadie ha aceptado mi propuesta, todas me han dado tú mismo argumento. Aunque algunos fueron pololeos de cabro chico, igual aprovechaba de

pasar el dato. En el fondo es como que hoy día es algo raro, están todos acostumbrados a ser una pareja de dos personas no más, y vivir solos y ser un núcleo, seguir la estructura de la familia capitalista, que te dice que tenís que tener un perro, una casa, un auto, y tener un hijo.

Domo: No sé. Yo creo que hay una cuestión...

Wentru: Tú dices que ¿hay algo de ego detrás?...

Domo: No, de hecho iba a decirte algo que no tiene que ver nada que ver con eso, que tiene que ver con el sistema económico, en el que estamos inmersos.

Wentru: Porque te obligan, por eso, una forma de resistir es la poligamia. Una forma de salir adelante es la poligamia, te cagay' al sistema económico, en monogamia, siempre tenís que estar viviendo el fin de mes... andar apretado económicamente.

Domo: Yo creo que con dos, o tres mujeres es lo mismo.

Wentru: No, porque puedes trabajar, por eso es un sistema, por eso los caciques eran caciques y eran tan poderosos, porque todos trabajaban, no era que solo el hombre trabajaba y traía toda la plata, la riqueza se forjaba, no aparecía de la nada. Todos trabajaban.



Domo: Ya sabes cuál es mi respuesta frente a eso. Y si de verdad es algo necesario para ti, también dame la libertad para estar con alguien que no quiera eso, y que piense igual que yo.

Wentru: Yo no te tengo amarrada a mí, pero yo quiero estar contigo.

Domo: No po', porque al final, tú estar conmigo es siempre desear estar de otra forma, entonces no quieres estar conmigo, eso es lo que siento cuando me vuelves y vuelves a hablar el tema.

Wentru: Ese es mi sueño, y yo quiero vivir mi sueño contigo.



Domo: Pero tu sueño vívelo como tú quieras, pero no conmigo, esa es mi respuesta, no puedo cumplir tu sueño, ahora si tu sueño no es estar conmigo, así como estamos, entonces, estamos mal, vive tu sueño de otra forma.



Wentru: Me resigno, viste, me resigno.

Domo: No po', porque eso es triste, a mí me da pena que pienses eso, porque finalmente "es lo que hay no más"...

Wentru: Yo quiero estar contigo, no se trata de eso, por eso intento cambiar tu idea.

Domo: Yo no soy lo que hay no más. Mi idea no va a cambiar.

Wentru: Yo no pierdo la fe. Pero yo te quiero a ti, por eso también quiero estar contigo. Eso me carga, que tú no entenday' que uno pueda querer a más de una sola persona.



Domo: Me quieres a mí hasta que salga alguien nuevo, que sí quiera compartir tu sueño. Entonces cuando pase eso... ¿de veras que la wingka te iba a aceptar dos minas po'?.

Wentru: Capaz que sí po', ¿Cómo sabis'?.

Domo: Entonces vuelve a buscarla a ella.

Wentru: No po', porque yo no quiero estar con ella.



Las lágrimas afloran cuando una bocina suena e interrumpe el silencio incómodo.

Wentru: Yo no sé porque te molestay' tanto!, te ofendís' tanto, si no es algo para ofenderse.

Domo: Porque son años, contestándote lo mismo, cuando yo te pregunto tres veces lo mismo, tú también me contestay' feo, yapo...



Wentru: ¿Qué cosas, me preguntay' de qué?. Si yo no estoy preguntando nada, si yo sé tu postura, estamos hablando sobre el tema.

Domo: Ya fue.

Wentru: Te estoy preguntando, el por qué, las razones, no te estoy diciendo que lo hagas, no... yo sé tu postura, que no te gusta, estamos conversando sobre el tema, pero ese es el problema, que hoy... ha sido tan criminalizada la poligamia que no se puede ni conversar, por eso, es un tema tabú.

Domo: Yo no estoy en desacuerdo que otras personas puedan ser polígamas.

Wentru: Ósea otras personas pueden serlo, pero tú no.

Domo: Otras personas creen en eso, y creen que pueden vivir así, hay lamngenes que creen en eso, quizás tengas que buscar lamngenes como ellas y estar con ellas. Yo me desaparezo del mapa.



Wentru: Yo no quiero eso, no quiero vivir alejado de mi hijo.

Domo: Que yo no esté contigo, no significa que vas a estar alejado de tu hijo.

Wentru: O acaso ¿me lo dejarías?, para que viviera conmigo.

Domo: No po', tiene que vivir conmigo, yo sabré la pauta de crianza que quiero para él.

Wentru: No po', yo quiero que ellos se críen todos conmigo.

Domo: No po', compartirán, serán familia.

Wentru: Ya po', esa es una familia disfuncional.

Domo: Familia distinta, no disfuncional, distinta.



Wentru: Es la familia más convencional no más po', el modelo gringo de familia. Eso es lo que te quiero decir finalmente, que tú me dices que perdi' la oportunidad de ser polígamo, es pura mula, porque nunca fue la oportunidad.

Domo: Ya fue... ya te dije que no, ya fue.

Wentru: Es que te sincerís', que al final nunca fue la oportunidad.

Domo: Me estoy diciendo que te engañe, estoy claro de la cuestión, no. De verdad yo tuve la intención, por eso le pregunté a mi familia, pero no me crees que las cosas sí cambiaron cuando te portaste mal.

Wentru: Yo sé que las cosas cambiaron cuando la cagué, pero bueno, son errores que uno comete, pero no por eso va a ser así para toda la vida.

Domo: Es así, tu rompiste una confianza, así es la cuestión.

Wentru: Que soy radical.



Domo: Y no soy tan radical, porque si fuese así no estaría nuestro hijo hoy día.

Wentru: Por eso yo no pierdo la esperanza.

Y siguieron en el taco...

Wentru: En fin, esa es la cosa, yo creo que hoy día las mujeres no se atreven, las mujeres dicen que los hombres no se la pueden, que aquí, que allá... ellas no se la pueden, no se atreven.



Domo: Porque no queremos, no tiene que ver con atreverse o no, uno puede querer o no querer algo, no todos en el pueblo mapuche eran polígamos.

Wentru: No estoy diciendo que todos eran polígamos, el que quiera tener una sola pareja es cosa de él. Es una opción que dos eligen.

Domo: Búscate una mujer que quiera eso.

Wentru: No quiero buscarme una mujer que quiera eso, quiero que tú quieras eso.

Domo: Yo no quiero eso.

Wentru: Entonces, tendremos que estar así no más... monógamos. A lo iglesia.

Domo: No es "a lo iglesia". Porque en el pueblo mapuche no todos eran polígamos y eso no tiene que ver con que eran más cristianos o menos cristianos.

Wentru: ¿Por qué hay más mujeres que hombres?.

Domo: ¿Todos son Longkos entonces?.

Wentru: Ser polígamos no significa ser Longko. Si los Longkos tenían varias mujeres, no es requisito para ser polígamo ser Longko, tampoco eran todos ülmen. El feminismo ha operado en contra de las prácticas culturales kuifi, y ha operado de manera negativa, al punto que hoy las mujeres responsabilizan a los hombres como que no se la pueden, que aquí que allá, cuando ellas son las que no se atreven.

Al final hablar del tema te genera una pelea, un conflicto. Porque son pocas las veces que hablamos de esto, porque siempre es una pelea. A veces uno para evitar una pelea, se queda piola no más.

Domo: Pero es que ya hablamos del tema. Ya te dije. Si queriay' otra cosa búscate otra, y me dejay' en libertad para buscar a una persona que quiera lo mismo en una relación de pareja o en una familia.

Wentru: No po', es que no te salí con esto como una empana después que nos conocimos, tu siempre supiste mis formas, yo nunca te oculté eso.



Domo: Me da lo mismo, mi respuesta ya está dada. Ya te dije como son las cosas para mí. Y te dije cuál es mi pensamiento, y si no, búsquese otra domo, cumples tu objetivo de vida y no me webees más con la poligamia, porque yo no estoy de acuerdo con eso para mí, si tú quieres eso para ti lo buscas y lo logras y me das la libertad a mí para estar con alguien que sí quiera estar solamente conmigo.

Wentru: Eso no funciona después de tener hijos.

Domo: No estas amarrado a mí. No estas amarrado porque tengamos hijos.

Wentru: Yo no estoy diciendo eso. Yo no quiero criar a mis hijos lejos de mí.

Domo: No se puede tener todo.

Wentru: Por eso...

Se vuelve la conversación al trayecto, el conductor afirma fehacientemente "me voy a estacionar aquí".



Domo: Haces compromisos falsos, me dices que renuncias a todo eso por estar conmigo, que ya no te importa, y después seguís dando vuelta con lo mismo.



Wentru: Me resigno.

Domo: Que fome... que fome estar con un resignado, mejor estar con alguien que te quiera de verdad y quiera estar contigo.



El llanto aflora nuevamente... la resignación quiebra el diálogo entre ambos contendientes.

Wentru: No se trata de eso... no es para que te pongas a llorar mujer. Es para que conversemos.

Domo: Ya te dije, y por más que me hablís' de la cuestión, ya no va a cambiar. ¿Porque no te estacionay' en otro lado?

Se abren las puertas del auto... y se cierra la conversación

Palabra	Significado
• Domo	Mujer
• Lamngen/ lamngenes:	Hermana/ castellanización de la palabra hermana en mapudungun
• Ruka:	Casa
• Wentru	Hombre
• Wingka:	No mapuche
• Kuifi	Antiguo
• Trewa	Perro
• Ülmen	Hombre acomodado económicamente, cuenta con influencias y es respetado por la comunidad
• Longko Pichun	Longko Pascual Pichun Paillalao fue una autoridad tradicional mapuche, representa la resistencia mapuche contemporánea
• Longko	Autoridad Tradicional mapuche

Fuentes y documentos utilizados

Entrevistas

- Grabación conversación espontanea entre Llu3 y Kuri3.

Ilustraciones

Todas las Ilustraciones pertenecen a los creadores del material educativo Kimeltuwe

- Kmm.cl. (2016). Kutrani tañi... · Me duele... – Kimeltuwe. [online] Available at: <http://kmm.cl/kalul/kutrani/> [Accessed 12 Dec. 2016].

- Mobile.twitter.com. (2016). Twitter. [online] Available at: <https://mobile.twitter.com/kimeltuwe/status/634461974206803968> [Accessed 12 Dec. 2016].
- Eligeeducar.cl. (2016). La historia detrás de Kimeltuwe: donde el mapuzungun, la pedagogía y el diseño se unen -. [online] Available at: <http://eligeeducar.cl/kimeltuwe-un-lugar-donde-el-mapuzungun-la-pedagogia-y-el-diseno-se-unen> [Accessed 12 Dec. 2016].
- Pinterest. (2016). mapudungun. [online] Available at: <https://es.pinterest.com/pin/487022147181406993/> [Accessed 12 Dec. 2016].
- Kimeltuwe, Materiales de Mapudungun. (2016). Kimeltuwe. Sobre nuestro trabajo. [online] Available at: <http://kmm.cl/inchin.php> [Accessed 12 Dec. 2016].

V. La Flor amarillita y sus dos brotes: Autobiografía Millaray Garrido Paillalef

***Pero la corrijo, son mis
compañeros y mis hijas”***

(comunicación personal, Octubre
18, 2015)

Crecí pensando que la poligamia era un tema de hombres, un derecho que solo le corresponde a ellos. Se hablaba abiertamente de las esposas de mi abuelo Pedro Carinao, eran seis, tres en Ngulumapu y tres en Puel mapu. Era capo, decían todos. Yo no entendía bien, era muy pequeña.



Ilustración 7M

Mi primera infancia fue en la casa de mis abuelos, viví cosas buenas y malas, aprendí mapuzugun, la costumbre, la tradición y algo de cosmovisión, por mis bisabuelos. Pero era hija de madre soltera, y trabajadora. Estaba sola, todos hacían lo que querían conmigo, crecí como una niña herida, por el abuso físico y psicológico, con miedo a perder a mi madre, que me abandonara por un novio, con miedo a que no me quisieran por ser rebelde, por tener carácter. Me amenazaban así, desde que tengo memoria. Con miedo a las violaciones constantes. A los manoseos de los curados de la cantina de mi abuela. A contar porque nadie le creería a una mujer, menos a una niña. Yo escuchaba como las mismas mujeres pelaban a otras niñas abusadas, la culpaban a ellas... yo lloraba de miedo.

La adolescencia fue aún más solitaria, con mi madre estudiando en un país extraño. Bolivia fue para mí un despertar, un mirar al pasado y crecer desde allí. Una forma de identificarme con algo a lo que mi espíritu me obligaba a tocar. Allí tampoco había respeto hacia la mujer, siempre seres inferiores a los hombres, en todo sentido. Mi madre en la universidad nunca se dio cuenta lo importante que era para mí verla haciendo lo que hacía. Escuchar las opiniones de sus compañeros, todos indígenas de diferentes países. No imaginó lo determinante que sería en mi futura vida, esa identidad que rescatamos entre todos allá, en ese país donde fui una más solo por ser morena, indígena y hablante de mi lengua materna.

Al volver a Wallmapu, mi madre consiguió un trabajo en Cañete, como directora del Museo Mapuche de Cañete, fue un cambio tremendo, conocí a otro tipo de gente, mucha gente wingka, que hasta ese momento para mí eran extraños, siempre había conversado con pura gente mapuche, y gente pobre, de población. Las conversas eran tan diferentes, las formas, los modos, los olores, los sabores, todo. Me di cuenta de la discriminación hacia la gente mapuche. En este pueblo era casi un pecado. Me decían que era muy bonita para ser mapuche. No sabía si era un insulto o un piropo. Vi el desarraigo de muchos niños de mi edad.

Volví a ver a personas importantes para mí Angélica Ñancupil y su marido José Llanquileo vivían en este territorio Lafkeche, ambos habían estado presos por la causa mapuche, cuando yo estaba más chica, pero tampoco entendía de que se trataba.

Con el paso de los años, me volví una más, pero con ansias de conocer más del ser mapuche. Tenía muchas contradicciones, entre mis amigos del colegio, absolutamente capitalistas, y con valores que contradecían mi esencia. Y la formación de mi madre. Vivía castigada por impertinente, porque me comportaba

como wingka, y aun me sentía sola... pensaba que mis amigos de esa época se juntaban conmigo solo por circunstancias de la vida, por ser hija de... no por verdadera amistad, las juntas pal peluseo y el pololeo... el lucirse... me incomodaba... a veces quería ser parte, y otras muchas... me arrancaba.

Ya en la universidad, estudié teatro, con más expectativas que ganas. Me dediqué a ser infeliz, todo lo que guardaba con llave salió por obligación, me movieron todo a través de ejercicios de memoria emotiva. Salieron todos los miedos y hubo que enfrentarlos. Una vez terminado ese proceso. Vi con claridad quien era, que quería y pa' donde iba. Me revelé, definitivamente.

Dejé la carrera, conversé con mi mamá, ella solo me pidió que aprendiera un oficio para estar tranquila. Me decidí por la orfebrería, y busqué maestro. Juan Painecura, el mejor rvtrafe de Wallmapu. Aprendí bien, del mejor, y no solo platería, le sumó a mi formación, historia, economía, política, cosmovisión, estética y autoestima. Fue una buena decisión.

Entre este tiempo de universidad y rvtrafe conocí más a fondo a mi primer compañero. José Huenuche Reiman, padre de mi hija mayor LLankacura. Lo había visto varias veces antes, cuando estaba en el colegio, solo lo miraba de lejos y lo escuchaba con admiración. Era uno de mis superhéroes. Después de unos años nos hicimos amigos, y nos encontrábamos en los buses cuando el visitaba a su familia en concepción, o de vuelta a territorio Lafkenche, cuando yo visitaba a mi mamá después de la universidad. Luego me comenzó a llevar a las comunidades que él conocía, para que yo aprendiera - decía, y me hacía caminar por caminos interiores, cosa que nadie nos viera. Para mi era extraño, pero lo seguía.

Así un día me vi como la polola de José, y a las semanas ya era su mujer, a los meses era su compañera en su primera prisión política, que duró una semana afortunadamente. Todo fue muy rápido, el amor, el compromiso político, y social, la lealtad, y nuestra hermosa hija. La razón de nuestra fuerza como familia. Hubo una segunda detención, la más emblemática, la causada por el fiscal Elgueta. Fue de terror, allanaron mi casa, la casa de mi madre, yo embarazada y mi mamá enferma de lumbago mecánico, imposibilitada de caminar. Le apuntaron con una metralleta. Era la PDI, a nosotros nos tironearon, insultaron, pegaron. Me empujaron en la escalera, si Wenu no me agarra no la cuento. Lo mismo que en todas las casas allanadas, ni un respeto por la vida.

La cárcel de José esta vez duró un año y medio en prisión preventiva, más la condena que en primera instancia fue de 15 años, y en una segunda a ocho años. Cumplió pena efectiva de tres años y medio, hasta conseguir la condicional.

Pero esto es sólo lo que se ve, en las fotos, en los comunicados, en las visitas y acompañamientos. Ellos por PPM (Presos Políticos Mapuche), vivieron un cambio tremendo, presos eran otros, personas que no conocíamos. Salieron todos los defectos, miedos e inseguridades. El machismo de nuestros weichafe, era tremendo. Y yo tenía mal carácter. Mala combinación para convivir. José se volvió arisco, mañoso, y distante. No le importaba como estábamos la Llanka y yo. Dejaba que la gente que los rodeaba nos pasara encima, nos humillara. Porque así era su orgánica, debían obedecer al líder y a todo lo que el llevara consigo. Todos eran inferiores a él. Mi primer problema grave fue enfrentar a la mamá de uno de ellos, quien no quería colaborar en nada. Finalmente entendí que así no más era la cosa. Después a la esposa del mero mero, ahí cabe mi propia tumba, comenzó una campaña del terror en contra de todas quienes la contradijeran y le hicieran sombra. Me habían contado que así era la cosa desde siempre, pero otra cosa fue vivirlo.

La cuestión es que empecé a sentir el abandono, el cansancio y una pena tremenda que no me aguantaba en la espalda. Me dio depresión postparto, y me duró mucho tiempo. En algún momento llegó la Naty, y ahí me sentí más acompañada entendida, éramos mujeres mapuche, criadas medio parecido. Y con el mismo compromiso con los PPM. Y su lucha.

Así como llegó la Naty, mucha gente se nos acercó, con diferentes intenciones. Mapuche y no mapuche. Nos hicimos de un grupo bien cerrado de amistades. Y entre esos estaba Mario Cayupi Paillan. Mi actual compañero de vida y lucha.

Lo conocí en una feria artesanal, nos presentó la tía Ingrid Llamín, ella intuía que nos llevaríamos bien. Así fue. Él estaba despertando en su cuerpo el espíritu del weichan que lo llamaba. Hablábamos el mismo idioma. Y se preocupaba por mi situación, me ayudaba con la Llanka en las marchas, pa que no se expusiera a nada. Me picaba leña en la casa, y me salvaba con lucas cuando no tenía para ver a Wenu o para pañales. Nos cuidaba en todos lados. Para mí era normal, estaba agradecida de su apoyo, llevaba gente a las marchas, a los nguillatun que organizábamos solas, ayudaba a limpiar los espacios con su gente. Era un gran apoyo en mi vida.

En algún momento mi mamá me dijo, ese niño se está enamorando... yo me reí y no me lo tomé en serio, pero empecé a observarlo, y me gustó como me miraba, nadie me había mirado así jamás. Ningún hombre me había admirado, ni valorizado como él. Ni siquiera Wenu, por quien abandoné mi vida para seguirlo y hacer de su vida la mía. Estaba confundida.

Entre todo este tiempo ya el cántaro se rompió, deje que Mario entrara en mi vida. Y me enamoré, pero estaba en juego tanto... no podía abandonar a Wenu, él

estaba solo, su familia no lo apoyaba y sus compañeros de lucha cada uno se salvaba como podía. Tenía miedo, ya era públicamente la mujer de Wenuche a nivel mundo. Qué podía hacer... tenía vergüenza de mi misma, sentía que estaba traicionando a la patria. Y más encima yo aún amaba a José, no sabía que se podía querer tanto... sentía que era una patudez... la moral, la maldita moral. Más encima la formación mapuche. Que duro fue ese tiempo.

Mario se aburría de esperar, y comenzó a buscar compañeras, le llovían las gringas, las mujeres lo miraban mucho. Es realmente atractivo. Y ahí la cosa se me puso más dura, lo estaba perdiendo. Y Wenu estaba saliendo de la cárcel, por fin había conseguido los frutos de mi lucha. Estaba devolviéndole su padre a mi hija. Ellos estaban tan felices de tenerse de nuevo. Yo estaba tan agradecida por todo lo que se me daba. El por fin se dio cuenta de que yo era importante en su vida. Y trató de recuperar lo que éramos. Nos habíamos querido tanto, según yo.

Un día conversábamos sobre que nos había pasado, y él me dijo sinceramente que lo mejor de su vida, era el amor que yo le había dado, pero que él jamás podría amarme como yo lo hacía. Que tenía que ser feliz y probar con Mario. No quería que me arrepintiera después. Quería que fuera feliz, que me amaran como yo quería ser amada... lloramos tanto... tanto... estaba asustada.

Mario me amaba, pero estaba loco de amor. De celos, de rabia, tenía tanto resentimiento por lo que había pasado, por lo que había esperado. Quería vengarse de mi indiferencia. Nos costó mucho decidir estar juntos, intentar sanarnos. Queremos bien. Entre esa decisión, quedé embarazada.

Fue tremendo, se vino todo abajo. Mi mamá me dio la espalda, no entendía que pasaba, Wenu vivía conmigo, y estaba esperando un hijo de otro. Wenu se puso mal, pero prometió que me apoyaría. Que nunca me dejaría sola. Sabía que Mario

no estaba bien. Mario por su lado se alegró de tener un bebé, era su sueño, ser padre. Lo malo es que parece que le daba lo mismo con quien, si conmigo o con otra compañera que tenía en ese tiempo. Era como un gato de monte, cambió tanto... no comía, no dormía, casi nunca se bañaba, estaba enfermo de odio, y de rebelión. En ese tiempo levantó la recuperación de su territorio, sacaron a Arauco de Rihue, la gente entró con toda propiedad, y hasta hoy siguen allí. Era tremendo líder. Tenía mucha responsabilidad y esta tremenda teleserie entre nosotros. Era también mucho para él.

El embarazo transcurrió lento y doloroso, yo con miedo a que se fuera con otra, por no echar de la casa a Wenu, él me exigía eso. Y yo no podía, no quería. Wenu era mi familia, mi hermano mayor, mi padre, mi tío. Era el papá de la Llanka, era un weichafe que había dado su vida y libertad por nosotros. Como iba a hacerle eso. Mario me odiaba a veces.

Un día mi mamá nos sentó a todos, y pidió que le aclarasen la situación, porque no entendía nada. Y que buscáramos soluciones, porque yo iba a terminar muerta si seguía así. Estaba sangrando todos los días. Podía perder a la wawa. Y ella a mí. Nosotras somos las dos y la Llanka, les dijo: *“usted Wenu me prometió cuidarla, hacerla feliz y no me ha cumplido”*. *“Y usted Mario, comprométase ahora, aquí, a cuidar de mi hija, de mi nueva nieta, y de la Llanka”*. *“Busquemos lawen, busquemos ayuda. No podemos seguir así”*.

Parece que ahí despertamos, y nos miramos, Mario habló con Wenu de su inseguridad, le pidió que no lo engañáramos, que si pasaba algo entre nosotros le dijéramos. Y Wenu le pidió que a su vez, él me respetara, que no hiciera lo mismo que él conmigo, desperdiciarme y perderme por weon. Le dijo que yo era tremenda mujer, que valía todos los esfuerzos. Y finalmente que pensara en la Llanka. Fue como firmar un contrato. Hasta el día de hoy, Wenu jamás se ha

pasado de listo. El sigue siendo el padre de mi Llanka, mi compañero, mi familia. Todo en son de respeto y este tremendo amor que nos tenemos todos.

Fuimos a la machi, buscamos ayuda para mí, y para Mario. Llevamos nuestras orinas y nos sentenciaron, si no me hacia Datun en menos de un mes la Kalfv no llegaba. A Mario le dijeron que veían sangre, muerte cárcel y traición. Fue tremendo, unos minutos después de la vista de orina, llamaron de la recuperación de Huentelolen, estaban baleando a su gente, habían heridos. De bala. Todo cambió de nuevo.

Mario estaba en tremendo tete, por una parte la responsabilidad de su gente, y por otra parte, yo, con la Kalfv, mas encima la predicción de la Machi. Tenía mucho por pensar y decidir. Ese día llegó mucha gente a apoyar a Huentelolen, a vengar a su gente baleada. Había mucha rabia. Mucho dolor. Estaba plagado de pacos, todo Cañete y la p70. Mario debió tomar decisiones que le costaron su dirección en el Lob.

Le pedí a Wenu que lo apoyara, con su experiencia, y así lo hizo, fue a buscarlo. Les hizo ngulam, pero no entendieron, al menos no los que llegaron de otros lados, solo querían venganza. El único que lo escuchó fue Mario. Tomó la decisión de seguir en el fundo, recuperando, y no enfrentarse en la carretera.

No podía después de escuchar a la Machi, no ahora que estaban mejorando las cosas, que éramos familia, que podía perder a la Kalfv. No podía irse preso, y tampoco su gente. Esta decisión trajo coletazos, y finalmente terminó con la salida de Mario de la recuperación, porque se tomó esta decisión como cobardía y traición. Se dijo que había negociado. Lo que la gente nunca supo, es que negoció la libertad de los baleados. Ellos iban a ser formalizados y presos x homicidio frustrado contra carabineros.

Se me culpó a mí por esta decisión, así como cuando José decidió salir de la CAM. Es muy fácil culpar a las mujeres de todo, cuando no se encuentra la forma de asumir las culpas compartidas, y que la gente no es un monigote de los antojos personales. Es tan difícil ser líder hombre. Ser mujer y pública, es aún peor.

Después de esto, hicimos el Datun, nos operaron a los dos, Mario y yo, nos dejaron pewma, ngulam, y muchas cosas más. No supimos ver las señales, un mes después de nacida la Kalfv, Mario y José fueron detenidos, juntos en Rihue alto. Se nos dijo que a Mario lo traicionarían sus mallewen, que habría sangre y cárcel. Todo se cumplió. Los traicioneros a los dos, A José cuando se fue preso por dar cara, por no querer arrancar, dijo que estaba bueno de vivir arrancando, las recuperaciones deben hacer frente a sus decisiones. La ocupación del territorio usurpado no es delito, es un derecho. Y hay que defender esta postura en los tribunales. Si no, jamás entenderán. Asumió la cárcel segura, él estaba cumpliendo condicional aun, quedaba un mes para dar la pena por cumplida. Mario salió en libertad al otro día, porque no tenía antecedentes. Sólo él se hizo cargo de Wenu. Y poco a poco, fue abandonado por su gente, traicionado por sus mallewen.

Pero esto sólo nos hace más unidos y fuertes, más creídos en que nuestra decisión de apoyarnos frente a todo, y todos. Acompañarnos hasta el final. Es la mejor decisión de nuestras vidas, estamos convencidos que nacimos para estar juntos. Creo que no me equivoco si digo que si falta alguno de nosotr@s, estamos incompletos. Si bien es difícil la convivencia, hemos aprendido a respetarnos y entendernos, o por lo menos soportarnos. Nuestras hijas, Alen (hija de Wenu) y mía de corazón, Llankacura, (hija de Wenu y yo), y nuestra Kalfv (hija de Mario y yo), quien le dice papá tío a Wenu, son la razón de nuestras vidas, nuestras luchas y todo lo que hacemos.

Los egos han sido un temazo, pero cuando vemos que está afectando a las niñas, paramos, en seco. A veces le toca a Mario, a veces a Wenu, a veces a mí. Y nos corregimos, unos a otros, estamos conscientes de lo extraño que es para todo el mundo. Incluso se ha dicho que Mario y Wenu también son pareja, la verdad, ya todo nos da risa. Ellos me defienden a mí, porque conocen, saben quién soy, y yo a ellos. Somos familia porque así lo decidimos.

Si hay que hablar de poligamia, que puedo decir, si la poligamia no tiene que ver con sexo, si con compromiso, pues sí, soy polígama, con dos maridos. Bien hombres, que se meten el machismo al bolsillo por amor a sus hijas y a esta mujer que los quiere con el alma.



Ilustración 8M

Glosario

Palabra	Significado
• Datun	Ceremonia de sanación mapuche llevada a cabo por una Machi
• Kalfu	Azul o el primero de sus ancestros
• Lafkenche	Gente del mar o Lago, territorio alrededor del mar o lago
• Lawen	Remedio, hierbas medicinales o remedios asociados a la sanación espiritual
• Llancakura	Piedra preciosa
• Lob/Lof	Comunidad, la variable con terminación b se utiliza en el territorio cercano a la cordillera de Nawelbuta, se reemplaza la f por la b
• Machi	Líder espiritual mapuche
• Mallewen	Entre tíos y sobrinos
• Mapuzungun	Idioma mapuche
• Ngulam	Aconsejar, conversación reflexiva de alguien con conocimiento kimün
• Ngulumapu	Tierra del Poniente
• Pewma	Sueño
• Puelmapu	Tierra del oriente
• Rvtrafe	Persona que se dedica a trabajar la plata
• Wallmapu	Territorio mapuche

Palabra	Significado
• Weichafe	Guerrero
• Weichan	Guerra o enfrentamiento bélico
• Wingka	No mapuche

Fuentes y documentos utilizados

Otros Documentos Personales

- Autobiografía Millaray G.
- Garrido, Millaray. (2015, Octubre 18). “la corrijo son mis compañeros y mis hijas...”. [Actualización de estado en Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/millaray.garridopaillalef/posts/921700964583176>

Ilustraciones

- Ilustración 1M, (2016, Abril 1). [Fotografía de Perfil Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1016139228472682&set=a.104171069669507.13723.100002298436530&type=3&theater>
- Ilustración 2M. (2016, Julio 31). [Fotografía de Perfil Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1093244867428784&set=a.104171069669507.13723.100002298436530&type=3&theater>

IV. Tercera Parte: Limitaciones y potencialidades políticas, dimensiones de la poligamia mapuche en el presente.

1. Mapuche ta Inchiñ: Identidad y prácticas de la mapuchidad

Mapuchómetro, identidad y delirio.

Para hablar de identidad, de la reafirmación de lo que se llama “ser mapuche” es difícil dejar de lado el llamado mapuchómetro, máquina que existe en el imaginario de la mapuchidad y sirve para medir “qué tan mapuche somos”, cada cual aporta a la transformación de su máquina con parámetros propios, pero la medición se mantiene constante, aunque moralmente, se diga que “es feo aplicar el instrumento” secretamente se aplica igual, es por esta razón que lo acepto sin tapujos, ya que da cuenta de nuestra existencia en cuanto nos mantenemos reflexionando sobre la misma, cuestionándonos constantemente, aunque *“lo importante aquí es que la legitimidad de nuestras demandas no podrá buscarse en una máquina que determina tu grado de mapuchidad, la maquineta evidencia la diversidad de interpretaciones que tenemos de nuestra propia existencia, y que por tanto existimos, porque nos mantenemos delirando”* (Millaleo. A, 2014).

“a mí lo que me molesta un poco es el tema del mapuchómetro que le ponen a la gente, para ambos lados, el tema de deslegitimar al otro porque manejas más o menos elementos... si vives en el campo, o situaciones que nos van dividiendo más, no hay que engancharse con eso” (Kal14, 2016).

El delirio mapuche estaría en la reflexión mapuche que se hace frente a la pregunta de sí mismos, y cómo estos discursos sobre sí mismos se van contradiciendo constantemente, superponiéndose en capas, que a su vez se enfrentan a un discurso dominante que les presenta estereotipos que estos

discursos contradictorios pretenden rebatir. Lo interesante del mapuchómetro como instrumento identitario, es la creación de múltiples combinaciones posibles de identidad mapuche, o de mapuchidad, que vendrían a poner en crisis la identidad impuesta por los Estados Nacionales sobre qué se entiende por identidad mapuche. Un ejemplo concreto y bastante conversado es el de la imagen de Lautaro, que es ensalzado y enaltecido como un gran guerrero y estrategia militar, a partir de esta imagen el mapuche se apropia de esta identidad positiva y construye un Lautaro distinto, le cambia el nombre, lo mapuchiza, no desechando completamente al Lautaro narrado, pero lo aniquila creando otra figura: Leftrarú era el guerrero, no Lautaro, evidenciando el equívoco del wingka, el Lautaro héroe para la sociedad dominante significa en tanto Leftrarú en la sociedad mapuche, comienza a hacer su propia lectura de un elemento impuesto, aunque algunos mapuche más letrados dirán *“que es una construcción colonial”*, lo que le da partida, el **“on”** a la maquinita, comienza el delirio, del delirio entendido desde su definición más básica *“reiteración de pensamientos absurdos e incoherencia”* (Real Academia Española, 2017), la pregunta que hay que hacerse es ¿coherente con qué?, ¿a qué hay que ser fiel a la hora de auto proponer tu propia existencia en el presente?. El delirio permite el espacio negado para esa existencia.

Para la modernidad la identidad significa mantenerse coherente con la construcción de un sí mismo, es por eso que los mapuches actuales seríamos un remedo de los antiguos mapuches, dejamos de ser los grandes guerreros, *“En este sentido, identidad y cambio se plantean como opuestos: si hay cambio, ya no es igual, ya no es idéntico... ya no es.”* (Jáuregui Balenciaga, I; Méndez Gallo, 2005:5), nos convertimos en algo distinto, raro, el delirio también se ubicaría en este lugar puesto que nos dedicamos a construir identidades que nos permitan cierto grado de coherencia, pero la coherencia en sí es delirante, la búsqueda de la coherencia entre la imagen y la realidad provoca el surco del delirio.

“Eso es como la esquizofrenia mapuche, un discurso, pero en la práctica no es así, tú tienes tu formación, y eso es difícil sacárselo, tenemos una formación cristiana, del Liceo, sacudirse de todo eso, es complicado” (Kal14, 2016)

Aún así nos exigimos coherencia, “ser como antes” es el imperativo, la mirada a la deconstrucción crítica está siempre presente, ¿pero de qué manera miramos el pasado?, ¿a qué mapuches nos referimos cuando miramos al pasado?, al mapuche de 100, 200, años atrás, o a los primeros mapuches, cuando escuchamos decir “esos alimentos no son mapuches”, o “así no se vestían los mapuche”, a ¿qué tiempo se estarán refiriendo?, tal parece que la exactitud temporal deja de ser relevante en la mezcla de criterios que define la mapuchidad, lo que está claro es que rescatar el pasado de la dominación es importante, aunque Carlos Pérez (1997) no lo crea relevante, ya que lo asocia a la intelectualidad y no a una necesidad revolucionaria, pero para quienes la existencia en el presente se basa en traer constantemente el pasado para justificar su presencia ahora, es fundamental para poder ser presente.

Algunos de los Ngütrankafe²² se fijaban periodos históricos para determinar la búsqueda de coherencia sobre su existencia como mapuche, en el caso de la entrevista realizada a H. Llaitul miembro de la CAM, explícitamente hablaba del tiempo del Weichan, ¿pero a cual weichan se refiere?, ¿Cuáles eran los reche²³?, la idea de pasado que aparece en las conversaciones no es exacta, se habla de lo antiguo, o ancestral como algo vago y poco delimitado,

²² Interlocutores en una conversación sobre un tema o asunto específico, en este caso se hace referencia a los entrevistados.

²³ Este término tiene varias interpretaciones hay quienes dicen que los reche serían cualquier persona, es decir una persona común y corriente, lo cual queda bien explicado en el texto *¡...Escucha, Winka...!* (Mariman, P. y Otros. 2006:277), otros dirán que los reche eran los mapuche más puros, los primeros habitantes no contaminados con la influencia de otras culturas lo cual es explicado también en el mismo texto antes citado, en varias nota al pie que se refieren al concepto de reche (Mariman, P. y Otros. 2006:33, 34, 68, 254).

“Nosotros miramos mucho más atrás, al tiempo del weichan, al tiempo de los reche, donde se podía ejercer más este mundo espiritual y cultural de los antiguos, y ese tiempo nos importa porque de alguna manera de ahí vamos a sacar lo que es necesario hoy día para potenciar la lucha mapuche, que es el ser mapuche, y ahí y en ese tejido tiene sentido restablecer la institución de la poligamia, por un lado cultural, por un lado estratégico político” (Llaitul6, 2016)

Hacia el Weichan se vuelca su mirada, y su aspiración de ser, y los parámetros para medir la mapuchidad y su entorno se encuentran en el mismo lugar, pero los tiempos se confunden en la diversidad de imaginarios, lo importante de estas impresiones de pasado al igual que la maquina identitaria repelida “el mapuchómetro” es la existencia discursiva múltiple aunque se haga referencia a la reproducción constante de una historicidad impregnada de una memoria subyugada a la producción de individuos introducidos y estetizados como indígenas, de esta mezcla y re mezcla siempre se producirá algo nuevo que deconstruya críticamente lo impuesto, generando un tiempo propio, un “tiempo pleno”, ya que; *“articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro”* (Benjamin W. 2010:62).

A partir de todas las mezclas posibles la mapuchidad actúa delirando, *“el delirio es experimentado como cierto, no necesitando de demostración ni fundamentación alguna”* (Scharfetter. Ch. 1988:244), pero de algún modo parte, desde una raíz que resulta ser marcada por la interpelación crítica o la producción otra, frente a una definición foránea que intenta la comprensión a partir de la reducción de un todo, hay ciertas ideas que se han difundido más que otras respecto a la comprensión de lo antiguo, por ejemplo; el tema de que *“los mapuches no escribimos”*, cuyo origen está en la pretensión de que los pueblos más “primitivos”, “primarios” carecían de escritura, lo cual nos pondría en cierto grado de

inferioridad frente a otras sociedades que habrían desarrollado texto escrito. Como respuesta a esto la mapuchidad ha creado nuevos conceptos como la “oralitura” de Elicura Chihuailaf (2000), que afirma la oralidad como fuente de transmisión de conocimiento y reconoce las nuevas escrituras. O la escritura de las mujeres mapuche en los textiles obviada como forma de relato (Millaleo. A. 2011) que interpela a la sociedad dominante reafirmando otros tipos de escritura que han sido inferiorizados como válidos a la hora de medir inferioridad o superioridad de una cultura sobre otra, todo lo anterior da marcha a la generación de nuevas reflexiones sobre nosotros mismos, que otorgan más posibilidades a la coherencia exigida para mantenernos anclados en el presente.

La poligamia en este sentido también se configura en un delirio, en la medida en que se pregunta por ella, se saca de la normalización del hacer o de la continuidad espacio temporal, para volcarla al tiempo del delirio como brecha subversiva del tiempo impuesto, tal como Villenas explica la apuesta de Benjamin, es decir hacer que la normalidad de la excepción *“se invierta dialécticamente y se transforme en un cuestionamiento radical a la normalidad”* (2003:97). La poligamia como reflexión de la “tradicción” la vuelve a poner en el “tiempo ahora” Benjaminiano, permitiendo su existencia como interpelación crítica o producción otra, tal como en el caso de la escritura.

A partir de la pregunta por la poligamia surgieron tres tiempos en la enunciación e imaginario de quienes conversaron en este camino en busca de la poligamia:

a) La poligamia un imaginario de guerra, b) La poligamia y los grandes ülmen y c) La poligamia actual.

a) La poligamia un imaginario de guerra:

“mi teoría es que esta fue una estrategia, y una muy buena estrategia, de sobrevivir y de proyectar la cultura mapuche y de cómo sobreponerse constantemente, imagínese que se habla de 200, 300 años de lucha, entonces, si nos quedábamos así en unos años más ya no íbamos a tener población, fue un enfoque distinto, y fue en su momento, después que pasó esto vino un renacer de nuestra cultura y de cómo buscar nuevas estrategias de sobrevivencia” (Lonka18, 2016)

“En un tiempo se dijo que, lo que yo he escuchado que se decía que los hombres en tiempos de guerra empezaron a tener más de una mujer, por el hecho de tener hijos varones, para luchar, y después se quedó como una costumbre metida entre las personas pero de ser así... pero hoy en día como justificamos que tenga dos mujeres, a eso voy yo” (Mayla11, 2016)

“yo tengo entendido, por ejemplo acá, por el hecho de que no habían hombres, porque los hombres iban a la guerra, había que tener más hijos, que no se terminara la descendencia mapuche, por eso se usó antiguamente acá, que los hombres que habían no eran suficientes, eran pocos hombres y muchas mujeres” (Nawel12, 2016)

Fueron varios los casos en que la poligamia era entendida como necesaria en tiempos de guerra, al parecer no nos quedó otra opción más que vivir en poligamia, porque si no hubiese sido de este modo ya estaríamos extintos, era el mal necesario, de esta forma podemos comprender a la poligamia como una herramienta de repoblamiento, que se asume como parte de la inteligencia de nuestros antepasados, necesaria en el pasado y desechada en el presente, la guerra y la poligamia estarían estrechamente vinculadas, nuevamente la temporalidad de la guerra es ambigua, ¿a qué guerra se hace referencia?, otro aspecto a resaltar es que al ser la poligamia un producto de la guerra, no habría existido con anterioridad a la misma por esta razón su vínculo con la “pureza”

desde esta lectura, sería débil, la poligamia es levemente antigua, pero no “ancestral”, lo cual la hace desechable para los mapuches más fundamentalistas.

Hay que notar que la raíz de la emergencia poligámica se ubica en la inteligencia y estrategia de los antiguos, nuevamente recaímos en el imaginario estrategia y brillante de los antepasados guerreros y hombres, puesto que las mujeres eran solo un medio para restablecer la población y así pudiesen procrear más hombres guerreros hasta el infinito, este sería el primer estadio polígamo, el que le da un aura de invencibilidad al pueblo mapuche, lo heroico mapuche esta precisamente en la guerra, se mantiene fiel la identidad polígama a la mismidad impuesta como “lo mapuche” desde la sociedad dominante.

b) La Poligamia y los grandes ülmen:

“En lo mapuche sabemos porque culturalmente nuestro pueblo tenía esta forma para generar alianzas, generalmente era un hombre que tenía recursos que le decían ülmen a veces a los más ricos que podía tener varias señoras, y las señoras también eran recursos en ese sentido porque eran un apoyo, eran redes familiares, así ocurría en el pueblo mapuche, varias mujeres, hay cronistas que hablan de Longkos que llegaban a tener 20 mujeres, era obviamente otro tiempo, otra época, actualmente sabemos de algunos casos, pero a lo más son dos mujeres y sería, que tiene que ver con el empobrecimiento y toda la arremetida de la iglesia porque esas formas no eran permitidas, eran de bárbaros y por lo tanto se empezó a desintegrar esa parte, empezaron los casamientos por la iglesia etcétera, etcétera”. (Kal14, 2016)

“Dicen las personas mayores, no cualquier persona podía tener dos esposas, tenía dos o tres esposas, el que las tenía era un ülmen, un ülmen económicamente, y un ülmen en el conocimiento, en el kimün, porque un ülmen no solamente está relacionado con la riqueza económica, sino también con el kimün, de qué forma es capaz de formar un norche, un kimche, a pesar de tener tres cuatro, esposas, y que los hijos sean norche o kimche, entonces por ejemplo quien podría sostener una familia de tal magnitud, tenía que

sobrevivir económicamente, tener muchos animales, y en ese tiempo el pensamiento que había era que mi tierra llega hasta que mis ojos la ven, y hoy día no puedo decir mi tierra llega hasta que mi nariz indica, ni eso, te fijas, la situación es distinta, hoy día creo yo, tampoco están las condiciones económicas para decir mira yo puedo tener esa postura a lo mucho un matrimonio ha optado tener un hijo, dos hijos, a lo mucho". (Loncal8, 2016)

"Se usó el nombre de cacique porque allá no sé en qué país habían estado antiguamente, porque allá se le decía cacique a la persona que tenían el contacto, como llegaron acá y tenían hartas mujeres lo asimilaron con el cacique, traían la palabra cacique de otra parte, assimilar la situación de que allá tenían harta plata, aquí hartas mujeres, yo viendo como recopilando información me dijeron que de ahí venía la palabra cacique, porque no tiene otro significado como el Longko que es la cabeza de la comunidad". (Nawel12, 2016)

Esta temporalidad vincula la poligamia a la riqueza económica y a la integridad moral del sujeto polígamo, en el imaginario de la mapuchidad detiene en el tiempo a un polígamo que es correcto, intachable, de ahí su suerte, no es cualquier persona el que tiene el privilegio de tener varias mujeres, lo cual demuestra un ordenamiento jerárquico no tan solo basado en esa rectitud moral sino también estrechamente vinculada a un poder económico, por tanto: para tener varias mujeres hay que tener plata, asumo mi pobreza y renuncio a la poligamia, ya no es posible la poligamia en tiempos de pobreza, y de decaimiento moral, la renuncia a la poligamia implicaría asumir la derrota como deterioro de un tiempo que fue favorable para la mapuchidad, y este tiempo seguiría vinculado a cierto grado bélico, puesto que no se hace referencia al termino del weichan, ni se pone en tención la comprensión de territorio u economía mapuche.

Respecto al concepto cacique es importante destacar que el ülmen es la figura más cercana a la terminología Cacique, ser Cacique no involucraría necesariamente ostentar el cargo de Longko, pero si está estrechamente vinculado a la poligamia, por eso se me hizo más fácil al preguntar sobre la poligamia referirme al término cacique, de hecho en una de las historias de vida se

menciona específicamente: **“su padre era cacique, aunque no Longko”** (Un Cacique urbano: La poligamia y su persistencia en una comuna periférica de Santiago), El cacique era una persona influyente, respetada por la sociedad y que poseía riqueza económica, su sinónimo con mayor pertinencia en el mapudhungun sería el de ülmen.

c) La Poligamia Actual:

“... básicamente creo que hay grandes diferencias en cuanto a los valores que se le daban a este tipo de familia, claro hoy día el más vivo, el más choro puede tener dos a tres mujeres, o la más chora, la que se cree más bakan puede tener dos a tres hombres, cosa que antes no era así, la persona que tenía determinados valores, ... uno de los factores que ha sido de mayor influencia en que esto no se esté dando hoy día, tiene que ver con la pérdida territorial, un hombre ya no tiene la posibilidad de tener una familia grande, porque antes tenía que ver con lo económico, que la persona era capaz de sustentar a sus mujeres y a sus hijos, ... ahora no tiene que ver con el tema valórico, que yo quiera recuperar mis tradiciones por decir algo, hoy día es como el que se cree más vivo o viva, yo creo que hoy día es apariencia, no creo que de verdad se practique, o llegar como era antes que de verdad los hermanos que eran de diferentes mujeres se sentían como hermanos, eran una sola familia, hoy día no, se hace la diferencia”. (Kiliw15, 2016)

“podían antes tener hasta 15 mujeres dicen pero cuando estaba el weichan, cuando tenían que haber hijos, para que hubieran hombres para que fueran al weichan, por eso tengo entendido yo que se buscó eso de tener dos o tres, hasta cuatro, yo creo que ahora lo hacen más... el que quiere tener dos mujeres tiene que tenerlas juntas, criar sus hijos, si las dos tienen familia, que se críen como hermanos, no que se miren mal, no que las mujeres cuando se vean por ahí que se agarren de las mechas”. (Lawen13, 2016)

“Yo como machi digo que las mujeres mapuches deberíamos casarnos con hombres mapuches, y los hombres con mujeres mapuche, para que vuelva el kimün, por eso el que tenga dos mujeres nunca va a ser como antes, el respeto, ahora la gente es rápida de genio, antes las cosas se hacían conversando, y cuando alguien se portaban mal estaba los ngünen iban a buscar a las personas que se portaban mal”. (Lawen13, 2016)

El tiempo actual es el tiempo de la decadencia, la internalización de esa decadencia, limita las posibilidades de que exista el tiempo idealizado de la poligamia, se podría decir que toda poligamia pasada fue mejor, las “nuevas” manifestaciones polígamas son puestas en cuestión como representación desde la mismidad mapuche, claramente solo pueden ser emulaciones de una tradición “pura”, que como lo habíamos dicho antes tampoco es tan “pura” por no ser “ancestral”, sino más bien gatillada por el enfrentamiento con otro que pretendió exterminarnos.

La pérdida territorial pone en segundo orden la revitalización de la poligamia, ¿Cómo podemos poner en práctica esta tradición cuyo fondo es la multiplicación biológica de la mapuchidad, si no tenemos donde ubicar esa mapuchidad en un territorio?, tenemos que reducirnos porque hemos sido reducidos, lo cual es bastante contradictorio como estrategia de lucha, ya que nos pone en la misma situación de enfrentamiento por la prevalencia de la mapuchidad, pero en esta etapa actual, debemos mantenernos concentrados en la recuperación territorial antes de la reproducción biológica que nos perjudicaría y solo reproduciría la condición deplorable en la que nos encontramos.

Recuperar la sabiduría, también es otro paso previo a la revitalización de la poligamia, insisto en que aún se sigue practicando, “pero ya no es la misma de antes”, en un tono nostálgico, la poligamia de ahora respondería a ser reconocidos por los otros como “más choro” o “chora”, o a la calentura, pero la estrategia que sustentaba la propuesta que hacía inteligente a la poligamia se ha desvanecido, porque la inteligencia en el presente es percibida como ausente.

Estos tres tiempos son claves en la comprensión de la poligamia como imaginario desde la mapuchidad, y pueden servirnos para comprender cómo esta práctica

atraviesa el problema de la identidad, no es casualidad que sean el reflejo de la temporalidad impuesta al imaginario mapuche desde la sociedad dominante, similar a lo que Héctor Nahuelpán (2013) llama zonas grises de la historia mapuche, a mi parecer mientras más se acerca la interpretación sobre la mapuchidad al anclaje del imaginario impuesto, son menos las posibilidades de reinterpretación y por tanto de apropiación que tendría la mapuchidad, lo cual nos llevaría claramente a aceptar nuestra decadencia económica, moral, entre otras penurias, frente a quien se nos impone como vencedor, es decir nos impide el delirio de seguir intentando ser lo que “racionalmente” no somos más.

Esto tiene que ver con el fin de la idealización como fuerza creativa, y por eso W. Benjamin es relevante en la interpretación que posee de la historia, ya que no la ve como una secuencia de eventos, que posee un inicio y un final, Benjamin dirá que el lado que se opone al cambio es opresor, limita las posibilidades de liberarse y reescribir la historia, tal como lo interpreta Mauricio Frajman (2003:75): *“en última instancia, el verdadero concepto judío del Mesías, un ser que nunca podrá llegar, un objetivo sin fin, de cambio, en busca de mejoría (Tikun) del ser humano y del medio en que este vive”*. La función del mesías opera de manera similar a la del mapuchómetro que reconstruye a un mapuche mesiánico el cual nunca podrá ser alcanzado pero siempre estará la idea de hacerlo, para así asegurar de este modo la presencia mapuche en el presente. La idealización en este caso permite una reinterpretación histórica que nos saca del surco impuesto por la sociedad dominante en la que claramente no existe espacio para “el mapuche ahora”.

“Esta sistemática desposesión y subsunción también ha permeado el campo de la subjetividad e intersubjetividad de los pueblos indígenas y de los mapuches en particular. Esto no sólo ha conllevado al secuestro y silenciamiento de experiencias y voces vinculadas a las historias de múltiples hombres y mujeres mapuche...” (Nahuelpán. 2013:22). Por eso ya no hablamos de poligamia, lo cual

es raro puesto que en mi indagación sobre la misma, al preguntar sobre la presencia de poligamia en la familia, solo dos del total de los casos manifestaron no poseer un abuelo o bisabuelo que la practicase, lo que aún la mantendría como una problemática vigente. El desprestigio de la cotidianeidad mapuche en oposición a los grandes hechos pasados, la habría dejado en un segundo plano, lo que devela la internalización en la memoria de la historia narrada y construcción de la mapuchidad permitiendo espacios de libertad muy limitados, en este sentido es asertiva la conclusión a la que llega Fanon en su reflexión acerca de la enajenación cultural *“El resultado, conscientemente perseguido por el colonialismo, era meter en la cabeza de los indígenas que la partida del colono significaría para ellos la vuelta a la barbarie, al encanallamiento, a la animalización”* (2014:154), y la poligamia fue sin duda el estandarte de la barbarie mapuche para el colonizador.

“cuando un chachay o un peñi se sonaba la nariz y lo votaba en el mapu, el wingka decía; “que sucio, que cochino”, y vino el wingka y se sonó y lo guardo, y que dijo el peñi; “oh!! Ñapod, que cochino, se suena la nariz y más encima lo guarda”... por eso es importante con que lógica estamos viendo” (Lonka18, 2016)

¿Con qué lógica estamos viendo la mapuchidad?, yo creo que no es una pregunta que nos estemos haciendo a la hora de pensar la revitalización de las prácticas mapuche. La recuperación, mantención o adaptación de la práctica cotidiana de la mapuchidad estaría estrechamente vinculada a la construcción coherente del mapuche antiguo, del mapuche llamado por la sociedad dominante a existir en pos de la prevalencia cultural, es decir es la tradición recordada por el otro internalizada por la sociedad mapuche la que debe despertar en el presente, no se puede improvisar con la tradición, hay que hacer lo más parecido “a lo antiguo”.

Prácticas populares de la mapuchidad.

Dentro de las prácticas más populares de la mapuchidad podemos encontrar el Wiñol Tripantu y el Nguillatun, aunque algunos dirigentes e intelectuales mapuche dirán que el Wiñol Tripantu se vincula al resurgimiento mapuche en la década de los 90, o fines de los 80.

“Reinventamos tradiciones como el wiñol tripantu, que es una práctica muy reciente, todos te hablan de la década de los 80, que está en la memoria de algunas personas que se hace, pero no con el nombre wiñol, el wiñol sería un nombre que le ponen los actores de la década de los 80, en esto de resinificar el mapudungun, no me parece que sea malo, al contrario yo creo que es súper positivo que como pueblo en este contexto estemos inventando o recreando tradiciones” (Pa16, 2016)

El Wiñol Tripantu se erige como una práctica recreada, se le despoja de su misticismo y se le arroja directamente a la arena de la reivindicación política, reconociéndose como un logro ganado por la movilización social, *“qué bueno que estemos inventando tradiciones”*, pero en este reconocimiento por la inventiva borroneamos la imposición de la iglesia en la celebración de San Juan y como moralmente se fue transformando la celebración de un cambio de ciclo natural en otra cosa. Tal parece que a los mapuche se despertaron organizacionalmente y tuvieron la ocurrencia de celebrar el Wiñol Tripantu, para parecer más indígenas que antes. Y para qué mencionar el Wiñol Tripantu ahora desde el año 2000 en adelante que se ha institucionalizado con fuerza, habiéndose financiado y difundido Junio como el mes de la mapuchidad. No pasa lo mismo con el Nguillatun, creo que con el Nguillatun se ha tenido más respeto, hay algo desconocido en el Nguillatun del cual aún no logran apropiarse ni los mismos mapuche, ni el colonizador que observa como hacen llover los indios en sus juntas étnico religiosas, lo que ha ido sucediendo con esta práctica es su ruralización, se asocia directamente a una práctica rural más que urbana, considerándose más

auténticos los nguillatunes rurales que aquellos que acontecen en las urbes. El Nguillatun ciudadano sería una mala réplica de la mapuchidad rural, no sería lo mismo. *“La identificación de la cultura mapuche con la comunidad rural lleva a la percepción del mundo urbano como ajeno en todo a los mapuches. Su integración a las ciudades responde a la pobreza existente en las comunidades; o sea, representa la solución a un problema grave, pero no algo positivo o deseable en sí mismo”* (Kotov. y Vergara. 1995: 456). Nuevamente volvemos al imaginario impuesto, la exigencia por la mismisidad, *“La identidad, concepto moderno, entiende que se tiene que mantener idéntica a sí misma, ser íntegra; tiene que resistir a cualquier influencia, puesto que se le exige coherencia, integridad, coherencia para ser uno mismo. No ser uno mismo y el mismo en todo momento es traicionarse...”* (Jáuregui Balenciaga, I; Méndez Gallo, 2005: 5), traicionar en este caso a la tradición.

Otra práctica considerada relevante por los entrevistados fue el idioma mapudhungun “hablar mapudhungun”;

“hace mucho tiempo atrás leí un texto que hizo un socio lingüista aquí en el Budi, Rodolfo Lenz, él por el año 1920, planteaba que en 50 años más el mapudhungun ya no iba a existir, y de eso pasaron varios años, se equivocó” (Lonka18, 2016)

Aquello que en algún momento se convirtió en una marca de vergüenza, en el acto reivindicativo se transforma en un estruendo que remese el “inche” el ser mapuche tal como lo describe Gissi (2004:10) en las palabras de Antipan, remese la memoria afectiva de que se es alguien distinto, la sonoridad del mapudhungun se transforma en un destello que permite identificar la presencia de una otredad, marca el surco, esto es fácil de apreciar en los primeros migrantes mapuches en las ciudades, o en generaciones que han tenido la posibilidad de generar recuerdos afectivos vinculados al habla del mapudhungun, ya sea a nivel familiar o

en su participación organizacional, en el caso contrario podría operar como una reivindicación política basada en la restitución de derechos. La práctica del mapudhungun como marca identitaria juega de manera ambigua entre su carácter político reivindicativo y su estatus mágico, pero en cualquiera de estas dos formas envisten a los hablantes de mapudhungun de un grado de mapuchidad superior a los no hablantes.

El hablante de mapudhungun goza de un reconocimiento social, tiene un grado mayor de mapuchidad porque maneja un código propio de lo que socialmente debiera saber un mapuche, quizás no use el tukuluwun²⁴, asista a la iglesia (cualquiera de las existentes), no viva en el "Wallmapu"²⁵, golpee a su señora, sea asiduo a las cantinas, entre otras pero el mapudhungun y el grado de manejo del mismo lo (a) convertirá en un kimche²⁶. Lo cual impide la realización de una crítica de parte de los no hablantes, la crítica solo podría venir de quien se encuentre también en ese nivel de conocimiento del código.

"El concepto de amor no existe en el mapuche kimün, en el mapudhungun no está la palabra amor en sí, yo no digo que a lo mejor la esencia de lo que significa el amor no pueda existir, pero la palabra en si no está, hay otros conceptos, el poyewün, el ayewün..." (Lonka18, 2016)

La recuperación lingüística no ha sido despojada del todo de su rol mágico espiritual, hay algo en la palabra en mapuche que cargaría de sagrado algo que se dice en este idioma a diferencia de las dos prácticas antes nombradas que tienen un carácter más social. La recuperación del idioma estaría vinculada a un llamado más interno, a un despertar de un sistema que traduce y tergiversa, la palabra

²⁴ Vestimenta mapuche.

²⁵ Territorio Histórico mapuche, se reconoce como Wallmapu solo el territorio reconocido por el parlamento de Quilín que establece la frontera como frontera el río Bío Bío al sur, renunciando a la reivindicación del Piküm Mapu como territorio Ancestral y parte del País Mapuche.

²⁶ Sabio.

mapuche no tendría cabida para la ambigüedad, incluso se le utiliza como filtro entre lo pertinente y lo foráneo, si está en el idioma demuestra su presencia ancestral, de esta manera algunos escritores u ontoescritores como Ziley Mora se sirven del idioma como sustento filosófico, es imposible dejar de mencionar la anécdota idiomática en las redes sociales que aconteció con el famoso Jodorowsky:



Ilustración 9 Recuperada de:
<http://www.radiodelmar.cl/2015/06/jodorowsky-y-el-amor-mapuche-el-rentable-negocio-de-la-charlataneria-indigenista/>

En donde los mapuches intervinieron masivamente para comunicarle al señor Jodorowsky que esa palabra no existía dentro del mapudhungun, a lo cual

Jodorowsky habría respondido que su fuente era justamente el ontoescritor Ziley Mora.

El mapudhungun es un código de la mapuchidad, evidentemente la mapuchidad se ve enfrentada a Jodorowsky y Ziley Mora en este ciberdebate desde dos posiciones distintas: la del uso práctico mágico y la magia como un acontecimiento separado de la cotidianidad lo que devela el enfrentamiento y permite reafirmar al mapudhungun como un elemento fundamental de la identidad mapuche no tan solo desde una perspectiva externa del supuesto deber ser mapuche.

La popularidad de estas prácticas no emerge aislada de la otredad, la sociedad chilena las ha hecho populares (digo la sociedad chilena porque en el Puelmapu, con la sociedad argentina existen procesos identitarios diferenciados, a lo cual no me referiré porque no atañe a esta investigación). No se ha vislumbrado peligro en la realización de un Wiñol Tripantu o un Nguillatun, se siguen financiando estas prácticas con aportes estatales, la enseñanza del mapudhungun podría tener un

grado mayor de resistencia, pero aún de este modo se sigue utilizando el mapudhungun descontextualizado de la cotidianeidad, por ejemplo la utilización de carteles en castellano y mapudhungun en edificios públicos, lo cual más allá de saber cómo se dice baño, se transforma en una monada. Ninguna de las prácticas mapuchísticamente populares viene a interpelar la construcción identitaria que se tiene sobre “el mapuche” o “lo mapuche”, perpetúa el juego imaginativo de la sociedad dominante del mapuche como un espectáculo.

¿Cuál es el lugar de los otros en la construcción de la mapuchidad?

“yo creo que por ahí estaba la tozudez de parte de los españoles, de los invasores, los conquistadores... siempre de atacar a nuestras machis, a nuestras autoridades quebrarlos, subordinarlos, dividirlos, pero también que se destruyan, ciertos valores, ciertas normas del mundo mapuche y en particular se le atacó mucho a la poligamia, se le atacó tanto como a las machi, las persiguieron, las acusaron de hechicería, de brujería y a los Longkos siempre les dijeron que no era civilizado no era cristiano tener varias mujeres, en circunstancias que era normal, sano inclusive, yo creo que lo entendieron como un factor en contra de la causa de invasión y de control”. (Laitul6, 2016)

La mirada del otro ha contribuido a la construcción de esta imagen detenida en el tiempo, delimitando lo que es posible y lo que no lo es a la hora de imaginar la mapuchidad, la vergüenza de ser lo que somos solo aparece cuando hay otro que fija la mirada en nosotros y nos define: *“En efecto, cualesquiera que fueren los resultados que deban tenerse en la soledad por la práctica religiosa de la vergüenza, pues la vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza ante alguien.”* (Sartre. 2009:143) y seguimos siendo objeto del otro *“tengo vergüenza de mí tal como me aparezco al prójimo. Y, por la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como lo haría sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como objeto.”* (Sartre. 2009:143) esto se vincula estrechamente con el recuerdo de uno de mis nütrankafe:

“A mí me obligaron a hacer la cuestión que se llama la primera comunión, y yo lo recuerdo así con tanta angustia, con tanta impotencia, porque los otros iban todos de blanco, todos con sus zapatitos y yo era el único que iba a pata pelá, y hacer ese recordatorio fue súper duro, de entrar a la iglesia, puro cemento, y uno a pata pelá, imagínate... una cuestión terrible, si tú lo miras y reflexionas sobre eso, fue una cuestión terrible, terrible...” (Lonka18, 2016).

A pata pelá se nos imagina y se nos construye, se nos detiene, del campo siempre venimos, por eso la gente que nos mira con “simpatía” con nuestra vestimenta en la warria nos pregunta si estamos cansadas, me enfrento a mi propia fragilidad en la mirada de ese otro, mirada que no es inocente, el frío subiendo por esa desnudez grabándose en la memoria como un acto recordatorio de su diferencia inferiorizada frente a ese otro, reflexión que hace cuando empieza a revalorizar esa desnudez, los pies descalzos como un símbolo identitario, eso es lo que hace terrible el acto, ya no era solo el frío el recuerdo, era el hecho de que el frío se convirtió en la marca de la imposición. *“Mientras yo estoy solo el mundo es mío y yo lo organizo según mis deseos y necesidades, pero en cuanto aparece otro, mis cosas y yo mismo, pasamos a ser parte de su horizonte visual y nos vemos amenazados con convertimos en simples "objetos" de su mundo. Los otros tratan siempre de dominarnos, de hacemos perder nuestra libertad y esto nos obliga a vivir siempre a la defensiva.”* (Picado. 1965:307).

No queremos volver a ser bárbaros polígamos, descalzos, esto también me recuerda a un compañero del Doctorado en Ciencias Sociales, Doctorado en donde emerge la idea de investigar sobre la poligamia, quien hablaba de uno de los relatos que comprendía su investigación, y hacía referencia a los pobres niños mapuche sin zapatos en las escuelas rurales, lo que a mi memoria trajo el relato de mi bisabuelo quien para nada podría calificársele de *poobre*, no gustaba de usar zapatos, le incomodaban bastante, en el pueblo siempre hablaban de él

porque pese a la cantidad de tierras y animales, siempre anduvo descalzo, sin duda un bárbaro más, u otro recuerdo del mismo Doctorado pero esta vez de un profesor de epistemología quien me dijo que quienes defendían la idea de la poligamia estaban más cercanos a los simios que a la humanidad, que más nos queda que asumirnos como simios, pero en realidad la gran mayoría se resiste a estar en esa calificación y persisten en seguir siendo objetos de la mirada del otro.

“Yo creo que quienes lo practican no tienen un tema con ocultarlo, yo creo que más bien es un tema de la gente que no lo practica y eso claro es producto de la invasión, de las religiones, especialmente la católica y la evangélica que te hacen negarte a ti mismo y finalmente te vienen a inculcar ciertos valores que van en contra de lo valores mapuche, entonces se provoca todo un tema... que te digan que es una maldad, te hablan de un montón de cosas que quizás en el pasado no estaban tan internalizado en la gente, era como todo libre, era lo que pasaba no más, se hacía lo que quería” (Kiliw15, 2016)

La decisión de la poligamia en el pasado estaba mediada por una otredad que no la cuestionaba, *“era lo que pasaba no más”*, mientras más quisimos alejarnos de la barbarie en que esta se constituía se transformó en un tema oculto, *“en una maldad”*, en una maldad hacia la feminidad indígena que no era tratada con la dignidad que la sociedad no mapuche le estaba presentando como “buena” o “correcta”, *“la mirada del otro define lo que nosotros podemos o no podemos ser, lo que queremos o no queremos ser, con el agravante que, en términos sartreanos necesitamos al otro para poder definir lo que somos”* (Quintero. 2015:119), en este caso para quienes se dicen polígamos en la actualidad, las generaciones más jóvenes, asumen que lo hacen resistiéndose a esa definición, en este caso reconocerían dos otredades: la representada por la sociedad dominante a la cual se pretende ofender con el acto polígamo, y la otredad representada en la mapuchada a quien se le presenta la poligamia como propuesta, por eso no tendrían problemas en hacerlo visible, no buscan ocultarlo, buscan interpelar a la

sociedad de ambos “otros” que desean mantener la tranquilidad que le sigue a un término de conflicto.

Esta posibilidad de preguntarnos por quienes somos y no solo seguir haciendo lo que siempre hacíamos emerge de la negación total de nuestro propio ser, negación que como ya lo habíamos dicho con anterioridad surge de la imposibilidad de ser en el presente o de apropiarnos del tiempo, en este sentido afirmo que la ciudad como espacio de la negación total de la mapuchidad ha permitido la emergencia de la pregunta de quienes somos, dando espacio al delirio de pensarnos en el presente con términos pasados. *“El pasado puede ser en gran medida alejado u ocultado, y sin embargo sucede que se regenera a través de la reconcatenación de las huellas residuales, volviéndose a combinar según afinidades selectivas redescubiertas. Una “nación emergente” aparece así en condiciones de redescubrir y proyectar su identidad colectiva, incluso después de un largo paréntesis de opresión y de tentativas de restringirla y anularla”.* (Gissi, 2004:10)

Identidad vinculada al asociativismo y al hacer.

“esos jóvenes que estaban en la ciudad se empezaron a preguntar quiénes eran, y esas preguntas los hicieron sentirse identificados con las personas que participaban en estos procesos, en el campo se es no más, y uno vive no más, en cambio en la ciudad si se da la oportunidad de preguntarse quién soy, y eso no solamente te hace preguntarte por el tema del territorio, te hace que sea mucho más completo el proceso, significa recuperar tu lengua, participar, el juntarte con tu gente, se siente esa necesidad, en el campo siempre estás viviendo con la gente, se hacen prácticas nguillatunes, palin, uno es parte de, tampoco te estas preguntando yo soy mapuche o no soy, no nace esa pregunta en el campo, uno vive, el que tuvo suerte supo, porque los papás eran más metidos, de que esta situación era así porque eras mapuche, los demás vivieron sin saber quiénes éramos, en la ciudad no, porque nunca lo viviste, porque viviste en una población” (Kiliw15, 2016)

En el campo nunca se vivió la anulación completa de la identidad mapuchística se seguía siendo como dice la lamngen, siendo siempre con algunas modificaciones que parecen imperceptibles pero van cambiando la idea de mapuchidad desde la raíz, como por ejemplo la incorporación de la bandera chilena en algunos nguillatun, como también la integración de instrumentos como el acordeón en ceremonias, o en las vestimentas la utilización de delantales y el reemplazo la üküllá por frazadas en el caso de las mujeres, o en el caso de los hombres la pérdida de la ropa masculina casi en su totalidad, abandonando el uso de la chiripa, adoptando el sombrero de huaso, italiano o el alemán, prevaleciendo en algunos casos el maküñ. Pero se seguía siendo, sin preguntarse quienes eran.

En la ciudad en cambio es necesario “*meterte*” para otorgarle algún significado a la separación que la sociedad dominante hace de ti frente a resabios de una identidad extinguida, resabios como el nombre, el color de piel, la porfía y actitud desafiante, dirán “ah!!! es que este es indio”. Algo de indios nos quedó impregnados que pudimos preguntarnos quienes éramos, pero claramente tuvimos que meternos, para poder ser haciendo lo que hacíamos antes, no quedarnos con el puro resabio de lo que fuimos, o solo nos quedaba agachar el moño y resignarnos a asumir ser indios sin hacer lo que los indios hacen, sin tener la más mínima idea de lo que te hace ser mapuche.

La conformación organizacional mapuche en la Región Metropolitana ha logrado fortalecer la pregunta por el quiénes somos, y por tanto la apropiación de un discurso de autodeterminación que emerge de la idea que nosotros construimos a partir de los resabios que acusaron nuestra permanencia donde no debíamos estar, en un principio se acusó a la migración campo ciudad como una de las principales causas de nuestra aparición en la urbe ¿*Qué hacen los mapuches en la ciudad?* Desarmamos todo el imaginario sobre la mapuchidad, se tenía que

explicar ese fenómeno rápidamente, y empezaron a surgir las denominaciones como las de mapuche urbano, mapuche wariache²⁷, mapurbe²⁸, y ahora último la idea de **“diáspora”** (Mariman: 1997, Ancán y Calfío: 1999, Naguil: 2005, Antileo: 2017), algunas denominaciones más propias que otras, pero en su gran mayoría siguen el juego de facilitar el acercamiento al imaginario construido desde la otredad. Así Ricoeur (2006:365) dirá que no es otra cosa que la *“pasividad específica del sí afectado por lo otro distinto de sí.”* Salvo la idea de mapurbe que se acerca más al delirio que a una construcción más obediente y timorata frente a la sociedad dominante.

En Santiago se hace lo que se quiere, y eso que se quiere va cuestionando constantemente la idea que tenemos sobre nosotros mismos, y esta idea no tan solo queda encerrada en la urbe, sino que se mueve, tal como nosotros nos movemos con ella, no como un deambular diaspórico que sitúa la comprensión espacial y territorial con un punto de partida y otro de llegada, y además con un tiempo de inscripción histórica. En cambio, el movimiento del que hablo es algo constante que no tiene principio ni fin, ni sentido. Nos movemos porque existimos, y existimos gracias a este movimiento, que es la reflexión sobre nosotros mismos, incoherente, y contradictoria, el delirio.

“hace tiempo escuchaba a un dirigente de La Pintana que decía: “Según la lógica mapuche nosotros nos dividimos por territorio, los lafkenches son de la costa, los pewenches son de la cordillera, por ende nosotros aquí en Santiago podemos decir lo mismo, yo soy Pintaneche... soy Pudahuelche”, dentro de eso puede ser, si creemos en ese macro reduccionismo al máximo, que hay en Santiago, en Santiago cada uno puede hacer lo que quiere, aquí en Santiago cada uno hace lo que quiere se viste, hace lo que quiere, es un descontrol al máximo”. (Manke1, 2016)

²⁷ Este término es utilizado por el teórico de la “re – etnificación” en medio urbano Ramón Curivil, quien le asigna el nombre de mapuche Wariache a aquellos que migraron a las ciudades desde el mundo rural.

²⁸ Término acuñado por el poeta David Aníñir el año 2005.

Ese descontrol ha quebrado la vergüenza ya que *“ante la presencia del otro caben dos actitudes: o bien nos afirmamos como sujetos y en esa afirmación nos apropiamos de la libertad del otro y cosificamos su ser, o bien intentamos captar al otro en su libertad, en su ser sujeto, pero a costa de perder nuestra libertad y convertimos en meros objetos”* (Quintero. 2015:128), está claro que como Floridache en mi caso estoy eligiendo la primera opción. El descontrol máximo no quiere decir que exista ausencia de norma, sino que me alejo de la norma impuesta para constituirme en sujeto, en este ejemplo se toma en consideración la definición territorial documentada por los primeros observadores de la mapuchidad, adaptada y transformada en otra cosa, cosa propia, que transgrede el imaginario que se tenía sobre espacialidad y Pueblo mapuche (al sur del Bío Bío, para algunos), escandalizando a quienes se rigen por estas referencias, y pese a eso los Pudahuelche todos los años reciben a los Pintanache en nguillatun en octubre, una semana después de la marcha, a la usanza antigua.

“Tengo mi opinión de la gente que se reconoció como mapuche allá en Santiago, ellos tienen otra concepción del ser mapuche, como que les nació allá el tema de ser mapuche, tengo mis reparos, de porque esa gente cuando estaba acá en el campo nunca se reconocieron, incluso hay gente que se avergonzaba de ser mapuche y llegó allá y se empezaron a meter en el tema de las marchas y la lucha, y tienen tan metido el tema de luchar por las tierras, la gente que se reconoció mapuche por el tema del weichan”. (Mayla11, 2016).

Causa desconfianza esta identidad mapuche que emerge de la nada, de donde se supone que no estábamos. Claramente es impulsada por la participación, no solamente en las marchas como dice mi lamngen, sino también por la participación política en otros procesos de revitalización. La desconfianza se sitúa en *¿Cómo se puede ser mapuche tan lejos de todo?*, y ahí está el peligro que algunos intelectuales ven en reconocer la potencialidad reivindicativa de la

emergencia de la mapuchidad en una territorialidad que es ajena a la idea de mapuchidad dominante, negando en esta misma acción los aportes que ellos mismos, intelectuales y creadores mapuche, hacen a la reivindicación territorial y política, siempre con el miedo a contradecir esa identidad, porque se sentirían traidores a la causa, cuando en sí están traicionando la posibilidad de comprender “lo mapuche” fuera de los márgenes histórico – temporales impuestos por la academia, para arrojarse al delirio de la construcción propia, sin fundamentos, ni fuentes validadas por el otro, siempre hay formas.

La mapuchidad es un flujo que va y viene, no como algo hippie energético, así mismo me lo aclararon:

“yo provengo de una familia mapuche, y me relaciono con gente mapuche, y me interesa relacionarme con gente mapuche, dentro de ese camino, lo que yo veo ese conocimiento esa raíz, que está siempre ahí, como la raíz po’ cachay, pervive todo el rato, independiente de lo permeado que puede estar, hay una raíz que te va diciendo cuestiones y que hay lecturas que hace una persona desde lo mapuche, no desde lo wingkas hacia lo mapuche, cachay, e... yo creo que el hipismo ellos parten desde lo wingkas hacia lo mapuche, entonces no tienen una raíz ”. (Manke1, 2016)

Hay una raíz, hay un orden, que es interpretado de distintas formas, pero existe. En Santiago se hace lo que se quiere, pero no hay que olvidar esa raíz. Lo importante de Santiago es entender cómo desde la negación se contribuye con la pregunta por el ser a la autodeterminación de la mapuchidad, y esto tiene que ver con la interpelación constante que se hace en búsqueda de la tradición, de lo auténticamente mapuche, de lo ancestral. Y esta búsqueda ha contribuido a recuperar justamente prácticas perdidas, como por ejemplo el uso de la chiripa y de la vestimenta masculina, algunos juegos tradicionales como el Inao o el kechukawe, entre otros. Pero también ha permitido la creación de elementos nuevos en base “a lo ancestral” la incorporación de nuevas palabras al

mapudhungun, la mapuchización de redes sociales (espacios propios virtuales de discusión y socialización entre mapuches), la música mapuche fusión, por nombrar algunas. El conocimiento actúa como un nampülkafe²⁹ va y viene Gavilán lo identifica como pensamiento en espiral *“El modelo de pensamiento y acción en espiral es incluyente, y permite conectar el presente con el pasado y en el caso de los pueblos originarios permite comprender la factibilidad de construir futuro volviendo al pasado; vale decir a las raíces de su desarrollo como pueblo”... “, el conocimiento y los procesos históricos pueden comenzar en cualquier punto de la espiral y nunca tendrán fin.”* (Gavilán. 2012:18).

El verdadero origen de la poligamia hay que buscarla en *“el recuerdo de un pasado que nos libera de la opresión, que alimenta el impulso revolucionario, que nos pone alerta ante la ideología del poder que busca siempre constituirnos como sus peones, que deconstruye la estereotipia; ese recuerdo es el verdadero origen de lo que hoy aquí históricamente somos y queremos ser”* (Mansilla. 1997:103).

Así nos adueñamos del recuerdo tal como relampagueo, es la luz que nos permite abrir el surco para comenzar a imaginarnos, soñarnos, construirnos, destruirnos, pensar en un nosotros, de la manera más descabellada, en el destello en que nos constituimos, delirar y hacer sonar los truenos a nuestro ritmo. Como una espiral el debate de la poligamia está volviendo a resonar desnaturalizando aquello que no se pregunta, solamente se hace y se sigue haciendo. *“No es así que lo pasado arroje su luz sobre el presente o lo presente sobre el pasado, sino que es imagen de aquello lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera de relámpago, en una constelación.”* (Benjamin.2014:94), constelación que pone en peligro la identidad y al mismo tiempo nos hace apropiarnos de ella, reconociéndonos destello.

²⁹ Caminante, viajero.

2. A lo Cacique: Masculinidades Mapuche.

La pregunta por la masculinidad mapuche en la cotidianidad es escasamente formulada, recién le comenté a una papay que estaba escribiendo de esto, y me dijo que nunca se lo había preguntado, que ahora iba a estar más atenta, yo me empecé a preguntar por la masculinidad por medio de un caso concreto, una vez que asistimos a un nguillatun en la montaña de Grecia al final, después del rodeo, en donde se presentó la siguiente situación: necesitaban jinetes para realizar el awün a caballo durante la ceremonia, dentro del grupo en que nosotros andábamos no habían muchos jinetes wentru, pero había una lamngen que sabía montar con pericia y la ofrecimos, pero al parecer no era tan solo la experiencia al montar lo que importaba, el jinete tenía que ser hombre, en ese instante se derrumbó todo el discurso de la complementariedad, de que existían mujeres guerreras, y que las mujeres valíamos lo mismo que el hombre, subieron a un jinete wentru que al ratito se cayó del caballo, sin duda la jinete mujer lo habría hecho mejor, pero no podía porque, los jinetes eran hombres y “siempre había sido así”.

La mapuchidad está claramente vinculada a la masculinidad, la identidad mapuchística basada en la construcción imaginaria del otro se centra principalmente en un mapuche que es hombre, Sin duda por la contribución de *“Las descripciones que hacían los españoles de los guerreros reche como valientes, masculinos, bárbaros y peligrosos”* (Bacigalupo, 2003:5). La mujer se desvanece en la construcción histórica, por eso ese “siempre ha sido así” puede ser puesto en duda, es a lo menos contradictorio con los discursos respecto a la importancia de ambos, mujer y hombre y, por qué no, también de otras múltiples combinaciones, tal como lo propone Catricheo y Huentequero: *“El principio de*

complementariedad, paridad y reciprocidad Mapuche toma significancia en el sentido que el principio masculino y femenino no es posible su existencia, de uno sin el otro"(2013:19). El debate al interior de los feminismos que emergen desde las voces "silenciadas" es decir de los feminismos Poscoloniales, desde los márgenes o Decoloniales, entre otros nombres que se les ha asignado, es si esa desigualdad era preexistente a este encuentro con la otredad. Desde esta perspectiva se encuentran "*Maria Lugones y también Oyeronke Oyegumi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre – colonial*" (Segato. 2011:31). Julieta Paredes (2008) por su parte reconoce la existencia de opresión de género antes de la llegada de los colonizadores, postula que un acto relevante para la descolonización del género es el reconocimiento de que "*había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, que cuando llegaron los españoles se juntan ambas visiones*" (2008:7) a lo cual llamará entronque patriarcal. El patriarcado para Paredes será: "*más antiguo que la colonización y el neoliberalismo*" (2008:7), Segato (2011) en esta misma línea identifica en las sociedades indígenas y afro americanas una organización patriarcal que denomina de baja intensidad, basadas principalmente en el prestigio.

A mi parecer claramente existía un orden previo de género que si bien era complementario, era atravesado por múltiples variables que permitían en algunos espacios temporales la asimetría entre hombres y mujeres, lo cual se encuentra posteriormente con el patriarcado y los modelos de feminidad y masculinidad traídos por los colonizadores, es decir efectivamente existe un entronque patriarcal (Julieta Paredes: 2008), pero que no es contradictorio con la complementariedad, ya que esta complementariedad no puede ser entendida como algo estático y libre de afecciones espacio temporales, si se entiende de este modo solo viene a contribuir a la construcción del indígena puro, del buen salvaje (Abellán. 1976), de una figura inmutable que se pervierte o se mantiene prístina. En este sentido la

postura de Aura Cumes (2014) de representarse en un diálogo íntimo con el pasado le da un nuevo sentido al principio de complementariedad basado en el dualismo de género presente en el mundo indígena, en el caso mapuche la comprensión cuatricíclica del universo (Millaleo. A. 2011), es decir: estaría la mujer, el hombre, el tiempo, el espacio, y la combinación infinita de estas cuatro variables, lo que permite develar como afectan las decisiones comunitarias los espacios femeninos y masculinos, y como a su vez estos espacios afectan las decisiones comunitarias, por tanto tampoco la variable nación puede ser excluida como categoría de análisis con el objetivo de poder deconstruir el “siempre ha sido así” que no permite la posibilidad de nuevos delirios de auto representación, y por eso los hombres se siguen cayendo de sus caballos.

A partir de la identificación de modelos de masculinidad en la sociedad mapuche encontré una Tesis de Pregrado de la Universidad Austral de Chile que lleva por nombre “Inche Wentxugen [Yo soy Hombre]...” (García. 2013) en el cual se identifican modelos de masculinidad mapuche a partir de un estudio realizado con comunidades rurales de la comuna de Toltén: “Los hombres mapuche construyen sus identidades masculinas a partir de un conjunto de significados, disposiciones corporales y prácticas que se pueden agrupar en tres elementos constitutivos de la masculinidad: Ser “Longko”, “cabeza” o autoridad; ser heterosexual/no afeminado; ser proveedor.” (García. 2013: 150). Dichas características de la masculinidad no son lejanas a lo que se ha dicho del mapuche ya que la construcción de la masculinidad mapuche se vio influenciada por las instituciones que se impusieron en el encuentro con la otredad, ya que *“mediante las estrategias de colonización no sólo se llevó a cabo el control cultural de los pueblos que los peninsulares iban sometiendo, sino que agudizó las desigualdades sociales..., pero principalmente acentuó la condición de desigualdad de género”* (Tovar y Tena. 2015:48). La masculinidad mapuche está estrechamente ligada a la concepción de la poligamia, puesto que narrativamente la poligamia ha sido interpretada como un asunto de

hombres, hombres que administran la feminidad, impronta que le dieron primeramente los cronistas y que posteriormente la mapuchidad ha ido reafirmando con el tiempo, de ahí la desconfianza de las mujeres en este modelo, y la evidencia del entronque.

“yo conocí la poligamia con los lamngen Pichun, con el Longko Pichun, conocí a la familia que vivía de esa manera, siempre escuché cuando anduve en el sur que de los hombres por lo menos, era como su sello, que el Longko, los Longkos tenían como ese derecho de tener más señoras, pero siempre era como el sueño del pibe, el sueño del hombre era tener dos señoras” (Witral5, 2016)

El tema del liderazgo es un factor relevante de la masculinidad mapuche, no tan solo te da derecho “ancestral” a poseer más mujeres, te posiciona en un entramado superior al interior de los hombres mapuche “comunes”, sino también te hace fundamental dentro de una orgánica que reivindica la estructura tradicional, “todos quisieran ser Longkos” es una frase muy popular al interior de la mapuchada, pero que reafirma en el cotidiano la intensión de perpetuar la masculinidad mapuche desde una posición de liderazgo en un espacio que ya ni siquiera considera la continuidad de masculinidades diferenciadas.

“Para las mujeres ciertamente no había una decisión de estar con cualquiera era necesario estar con Longkos o con weichafes, entonces también está esta idea de restituir lo mismo que antaño, de que las mujeres... la poligamia no podía ser con cualquiera, por decirlo de alguna manera, sino que tenía que ser con los liderazgos, por eso después existió esta idea del cacique que el cacique era el que tenía más plata, el que tenía relación con las autoridades era el que podía tener más mujeres, porque era significado de poder.” (Llaitul6, 2016)

Al conversar sobre la poligamia una de las frases que siempre rondó en la mayoría de las conversaciones, fue que: *“la poligamia no podía ser con cualquiera”*, era un privilegio y por tanto un atributo de los privilegiados, en este

caso la poligamia evidencia el prestigio masculino, Ser Longko *“constituye un ideal de masculinidad en la vida adulta que consiste en ejercer el rol de jefatura en el ámbito familiar, político y religioso. Este rol es una configuración histórica de género incorporada a las identidades masculinas, ya que los hombres toman como referencia hechos históricos y a sus propias generaciones antecesoras para estimar que deben ser “lonko” o “cabeza” en el ámbito familiar y comunitario, sencillamente porque “siempre ha sido así”*” (García. 2013: 150). *“Los pactos patriarcales se revalidan cuando los privilegios masculinos se han visto cuestionados”* (Tovar y Tena. 2015:35) en este sentido la poligamia y el liderazgo masculino mapuche han sido cuestionados por la sociedad dominante: *“los hombres mapuche en la sociedad chilena en general, (...) experimentan sensaciones de carencia de poder y desprestigio, ya que se perciben como miembros de un grupo social subordinado en relación al resto de la sociedad chilena, afectando sus identidades y subjetividades como hombres y sobre todo, su sensación de que son personas importantes”* (García. 2013:151) y el pacto patriarcal que prevalecería sería el que determina la poligamia y la necesidad de ser Longko solo como un atributo masculino desvaneciendo los aportes femeninos en la instauración de las figuras de autoridad, desdibujándolas a su vez de lo que se entiende por “lo antiguo”, ya que lo antiguo, a partir de estas descripciones corresponderá a una descripción masculina del mapuche.

Los primeros privilegios masculinos que fueron cuestionados fueron los del español a partir de la derrota militar, que puso en cuestión la masculinidad y virilidad ibéricas, que obligaron a pactar la construcción de un mapuche superior híper masculinizado que justificaba el *“¿por qué perdimos?”*. Como segunda etapa del cuestionamiento de privilegios masculinos está el cuestionamiento sobre la capacidad de liderazgo que pudiesen poseer los mapuche en su calidad de incivilizados, siendo un indicio de esto y estandarte la poligamia. Esto obligó, al mapuche a insertarse en la sociedad dominante subordinados a un hombre

civilizado. Y por consiguiente es posible identificar el último pacto en donde la masculinidad mapuche se ve totalmente amenazada en el hecho de sentirse invisibles al interior de una sociedad que los integró de manera defectuosa y que los niega en el presente. De esta forma, se realiza el tercer pacto que reafirma y busca la validación de la masculinidad mapuche en estos relatos originados en el primer pacto, que obliteran definitivamente a las mujeres mapuche, y con esto limitan los espacios para volver a reestructurar posiciones propias de “lo antiguo” o “la tradición”, tal como lo habíamos dicho en el capítulo anterior.

Ser Longko para volver a ser validado entre las masculinidades, no cumple ningún objetivo práctico al interior de la sociedad mapuche, responde más al goce individual que a un mandato comunitario, que piense en el colectivo, por eso se está permanentemente poniendo en entredicho a los nuevos liderazgos porque está presente esta sospecha en la mapuchada. Lo mismo sucederá con la poligamia actual, “¿para qué?” Es una de las interrogantes que se plantean:

“Yo pienso que cualquiera puede tener dos, es que tiene que tener una finalidad pienso yo, mi opinión es por el trabajo más que nada, en el caso de un Longko por ejemplo, me imagino por el tema de ejercer su rol como Longko y todo eso lo que implica, donde siempre falta la ayuda de otra mujer, yo lo he visto en casos muy cercano” (Mayla11, 2016)

La poligamia tendría que tener un objetivo pragmático no solamente político identitario, no solo se trataría de reivindicar “lo ancestral” como una alegoría de tiempos mejores, sino también se trataría de darle un sentido comunitario a esta práctica, que incluya tanto a hombres y mujeres. En este sentido debiese distanciarse de los modelos de masculinidad que la reconocen como un privilegio masculino, exclusivo de aquellos hombres que poseen un estatus o nivel de reconocimiento.

“no toda la sociedad mapuche fue polígama, algunos, algunos de esos sectores, algunas familias, no todas, si hubiera sido así... en cambio el idioma es transversal po, todos lo sienten una causa propia, pero la poligamia no po, entonces nadie lo va a sentir “oye abanderémonos por la poligamia”, capaz que no tengo ni antecedentes de que mi familia es polígama, capaz que siempre fueron monógamos, pero si van a haber personas que sí tuvieron antecedentes de poligamia y lo van a defender po, pero van a ser los mínimos yo creo, no los más.” (Manke1, 2016)

Mientras la poligamia sea vista como un privilegio no habrá un compromiso de todos los hombres mapuche en su reivindicación y menos aún de las mujeres mapuche.

Otros aspectos de la masculinidad mapuche son la heterosexualidad obligatoria y el alejarse de modelos que los vinculen a lo femenino, abordándolo de este modo no cabe ninguna duda que el tercer pacto anquilosa la poligamia como un aspecto masculino de la mapuchidad así lo describe Bacigalupo de acuerdo a las descripciones hechas por los españoles al respecto: *“los jefes reche engendraban muchos hijos u, a los ojos de los militares españoles, la virilidad y la reproducción era signo de masculinidad. Los prósperos y nobles jefes reche eran poderosos, honorables, amantes y padres masculinos”* (2003: 16). La posibilidad de engendrar varios hijos al estar vinculado a una mayor cantidad de mujeres se transformó en un sello de la poligamia como un distintivo de la virilidad a los ojos del otro, en los tiempos en que ya el mapuche fue desprestigiado como sujeto, subyugado por las otras masculinidades la poligamia le permitió fortalecer la masculinidad propia basada en una potencia sexual inscrita en los registros históricos, y de lo cual se abre la interrogante de la existencia de resabios de esa potencia en el presente, cargándose de exotismo a los machos mapuches, surge el mito del indio pícaro, hay algo debajo de esos makuñ que sigue perturbando a quienes jamás lo han levantado para quebrantar el mito, un gran ejemplo de esto fue lo que sucedió con el personaje de una novela basado en la historia de la Quintrala que se transmitió

el año 2011 en el canal Chilevisión. La novela se llamaba “La Doña”, el señor Pedro Cayuqueo escribió al respecto: *“Cuenta la leyenda que cada vez que bajaban al río a lavar ropa terminaban en la ruca de algún guerrero. Mi abuelo gustaba contar la historia de una de sus tías, cautiva desde los 16 años. Según su relato, un mes estuvo amarrada la pobre en la ruca del “Nahuel” de la familia. Lloraba tanto que terminó sacando de quicio al mocetón dueño de casa. “Vete, eres libre”, cuenta el abuelo que le dijo su tío cierto día, hastiado de su griterío caucásico. A la semana volvió de regreso. Nunca más se iría de su lado. Las otras esposas del peñi le llamaban la “chiñurra”. Fue querida y respetada por todos, nos contaba el abuelo. Murió a los 95 años. En la comunidad aún se la recuerda y con cariño. Tanto por sus ojos celestes como por aquella sonrisa imborrable de su rostro. ¿No me creen? Por algo los cronistas españoles les llamaron “las cautivas” y no precisamente “las secuestradas”*” (Cayuqueo: 2011) Aquí queda en evidencia como esta virilidad sexual se reivindica como resabio de lo antiguo, virilidad vinculada ciertamente con la poligamia tal como lo cuenta la historia familiar de Pedro, todos tienen un Nahuel en la familia para invocar lo “ancestral”. El texto de Pedro fue muy criticado por la feminidad indígena y no indígena, yo misma escribí un texto en respuesta a este artículo, que llevó por nombre *“Y si todos son Nawel nosotras la Kintrala”* (2011) que ha desaparecido de la web lamentablemente, pero básicamente versaba sobre la invisibilidad de las mujeres mapuche en la historia, resaltando la historia de “los Nahuel” de Pedro Cayuqueo e invisibilizando la mapuchidad de la propia Quintrala que era la protagonista de la trama. Otra respuesta interesante que aún permanece on line es la de Arelis Uribe (2014) quien le responde a Pedro de la siguiente forma: *“tu intento de simpatía me desgarró. A través del chiste es que se instalan imaginarios nocivos. Te aseguro que no tiene gracia que hables de monjas en diminutivo -evidente aire de superioridad sobre ellas- y que pongas entre comillas lo “oral” de la memoria. Francamente, que alardees de la dominación sexual ejercida por los varones mapuches me parece un rasgo machista innegable y grotesco.”* Y es a través del

chiste que la poligamia y la sexualidad siguen enalteciendo la supuesta virilidad sexual mapuche, digo supuesta no por menospreciar al macho mapuche, sino para contribuirles en su aura misteriosa.

“Lo de ser polígamo, si, más o menos tirando la talla, entre talla y verdad, pero obviamente que no, te dicen que no. Capaz que dentro de lo que es... si me acuerdo de lo que te dije, a una mujer wingkas, tú le puedes decir cosas y la podís convencer, y si reconoce que eres mapuche, que tenís toda una herencia, que cargay una herencia ancestral, y la respeta, la loca yo creo que lo más probable es que te la convensay po, pero una mapuche teniendo claro toda la herencia si la loca te dice no, es no, no más, pero capaz que si la convencís más y hay más conversación capaz que te diga que sí, cachay, vaya a saber, a mí no me ha pasado.” (Manke1, 2016)

Como un chiste es abordada la poligamia en lo cotidiano, a ver si algo resulta, el misterio de la potencia sexual mapuche queda claro está reservado para las mujeres no mapuche, quienes desconocen. Por eso existirían mayores posibilidades de que estas acepten la mantención de esta tradición en el presente. En cambio, las mujeres mapuche aparecen alejadas del mito sexual, directamente excluidas “porque saben”, *¿Qué es lo que saben las mujeres?*, queda esa incógnita, pero no debe ser tan grave ya que la conversación entre los complementos puede variar una decisión categórica como un no.

Para abordar la tercera característica de la masculinidad pesquisada por este estudio de García (2013) que ha resultado un aporte interesante para esta investigación es importante develar que uno de los aspectos fundamentales que recalcaron las domo entrevistadas para que la poligamia pudiese darse en la actualidad, más allá de la rectitud moral requerida, que para ellas ya no existe en la masculinidad mapuche actual, era la de riqueza económica. El hombre que fuese capaz de mantener a más de una mujer podía manifestarse polígamo, lo cual también era un privilegio negado para las masculinidades actuales mapuche, puesto que asumían que la gran mayoría vive en condiciones de pobreza y reducción territorial.

Respecto al rol de proveedor García dirá: *“el rol proveedor se manifiesta en mayor grado en el contexto del matrimonio, ya que es la principal instancia en donde los hombres deben demostrar sus capacidades como proveedores. En el contexto reduccional mapuche, la tierra era el principal indicador de la capacidad de un hombre para ejercer el rol proveedor y asegurar estabilidad económica a una esposa y futuros hijos/as... Relacionado a esto, fue posible establecer que, entre los hombres mapuche, también se producían masculinidades jerárquicas y algunos hombres ocupaban una posición más prestigiosa que otros en función de sus recursos económicos (tierras y animales). (2013: 152)*

Este es un rasgo que prevalece a la hora de preguntar por la poligamia:

“Algunas ñañas también coinciden en que no cualquiera puede, porque no cualquiera puede, tiene que ser un mapuche de verdad o no sé bien, como no se con los pantalones y la chiripa puesta, como bien claro en su vida, bien firme y para pillar un hombre así que sea firme, con lo que decide e ir allá, tengo dos señoras, tengo casa aquí, tengo animales, tengo esto, tengo lo otro, porque tiene que ofrecer también po, no te va llevar debajo del puente ahí a vivir con hijos y todo, si uno piensa en su seguridad igual po como económica de no pasar hambre, porque si un hombre te tiene así muerta de hambre ósea ni un brillo de tener dos mujeres para qué las tenga a las dos con muchos hijos debajo y pasando botes” (witrals, 2016)

“y como mi abuelo tenía, él con un primo, entre los dos, quien tenía más hijos, quien tenía más animales, y al final se hizo una disputa tremenda que hasta el día de hoy se palpa en la familia, no hay una relación estrecha entre los primos como debiera ser” (Lonkal8, 2016)

La riqueza económica y el rol de proveedor, del ideal que se tiene del polígamo mapuche, se contradice claramente con la realidad:

“hoy día no puedo decir mi tierra llega hasta que mi nariz indica, ni eso, te fijas, la situación es distinta, hoy día creo yo, tampoco están las condiciones económicas para decir mira yo puedo tener esa postura a lo mucho un matrimonio ha optado tener un hijo, dos hijos, a lo mucho” (Loncal8, 2016)

Lo que la hace imposible en el presente, pero se obvia la contribución económica de las mujeres al núcleo familiar, sobre todo en las zonas rurales y agrícolas donde la producción económica producida por el hombre obedece a etapas específicas del año, siendo más constante la contribución económica femenina al grupo familiar, que no tan solo permite incorporar otros recursos a la familia por la venta de artesanía o productos de la huerta sino también contribuyen a la alimentación diaria, el aporte económico de las mujeres al interior de una familia polígama queda bien explicitada en la historia del Longko Pichun, que nos indica las estrategias de sobrevivencia de una familia polígama en un contexto rural, pero también el caso urbano en el relato de *“Un Longko urbano”* es visible que por lo menos una de sus mujeres trabaja a la par con el hombre aportando de igual forma económicamente al grupo polígamo. Lo cual nos lleva nuevamente a la conclusión de que la relevancia del rol de proveedor de un padre de familia polígamo obedece también al pacto que ha hecho la sociedad masculina mapuche aceptando los preceptos que los describen desde la otredad para enaltecer su figura como machos. Y, aunque ya no posean tierras, ni animales, siempre quedará en la memoria del colectivo que los mapuches alguna vez fueron dueños de la tierra hasta donde alcanzase su vista, capaces de mantener no tan solo a una mujer sino a varias, siendo la característica de proveedor innata a su condición étnica.

Cuando realicé la pregunta sobre qué temas eran criticados por la mapuchada, o dónde la mapuchada se manifestaba más críticamente, emergieron dos que sin duda interpelan a las masculinidades mapuche uno es el tema del anükon y el otro el de la homosexualidad. El primero se vincula con la propiedad de la tierra y sin duda con el rol de proveedor, de hecho García también lo menciona: *“Por otra parte, fue posible determinar que las reglas de patrilinealidad, patrilocalidad y exogamia en el contexto reduccional influían en la función proveedora de los hombres. En este sentido, el término “anükompay” (se vino a asentar acá”, “se vino a instalar” o “se lo dieron en bandeja”), cuyo empleo servía para denostar o humillar a un hombre que se trasladaba a vivir a la reducción de su esposa”* (2013: 153)

En el caso de mis nütrankafe:

“Antes era bien mal visto anükon, eso es mala palabra es feo” (Lawen13, 2016)

“El tema del anükon, de que él hombre se vaya a la comunidad de la mujer, ese todavía es un tema muy criticado aquí, aquí si es feo, de hecho aquí hay algunos, es mal mirado, es un tema criticado. El hombre se debería llevar a la mujer, y la mujer se tenía que ir con el esposo a otro Lof, es una forma de formar familia y formar lazos familiares también, con otros sectores con otros Lof, y si se van quedando ahí todos agrupados, no tienes vida más allá con otros Lof, no se forma territorio así, yo creo que si está bien criticar al anükon, por ejemplo si el cabro pololeó con mi hermana y se viene a quedar aquí, no se sabe nada de él, perdemos esa comunicación y esa alianza con el resto” (Mayla11, 2016)

Ser anükon te hace menos hombre, porque estás recibiendo, lo que se considera riqueza en la mapuchidad contemporánea “la tierra”, por parte de la mujer. El hombre queda excluido de las redes familiares propias, por tanto sometido a las reglas de la comunidad de su esposa o pareja. Es raro encontrarse con la mantención de este rasgo de estatus masculino mapuche en la actualidad aun

comprendiendo la escases de tierra, si consideramos las comunidades que han sido trasladadas por completo a lugares en donde antes habitaban otras familias producto de las compras de tierras hechas por CONADI, o a las personas que hoy están “retornando” al sur, entre comillas porque vuelven a lugares que quizás nunca habitaron ni ellos, ni sus familias, claramente no tendrían esos hombres la categoría de anükon, ellos serían aventureros que arriesgaron todo para volver a sus raíces, lo que los hace anükon es asentarse en la tierra de una mujer. En este caso la propiedad femenina de la tierra como lugar de residencia familiar te deslegitimaría como hombre, y le daría la característica femenina a un espacio, de lo cual yo me alejo, es mejor que no se sepa nada de ella que nada de él, el hombre se transforma en un peligro en tierras que no le pertenecen, transformándose en un insulto que hiere profundamente la hombría mapuche. Aunque se mantenga esta deslegitimación “ancestral” de los hombres que se van a las tierras de sus parejas, es importante destacar que el tema de asentarse en un lugar como parte de la estabilidad masculina mapuche vinculada a la agricultura, está siendo reemplazada por masculinidades más móviles como por ejemplo la figura del weichafe, el cual vivirá en constante desplazamiento debido al rol que desempeñan.

En el caso de la homosexualidad y la disposición mapuche a evitar el tema, aunque públicamente se nos acuse de homosexuales de acuerdo al señor Villalobos (2000): *“La religión y la moral cristiana también influyeron en la vida araucana, aunque con grandes tropiezos y sólo a medias. Ideas tales como la del bien y el mal, el castigo y la recompensa, se abrieron paso. La justicia en lugar de la venganza, la monogamia y la condena de la homosexualidad, que era una práctica corriente, se impusieron a la larga”*. Se impusieron en el segundo pacto patriarcal, donde también se renuncia a la poligamia. La idea era despojarse de los excesos, que nos situaban en la barbarie, que molestaban a la otredad que observaba con ganas de sumarse a este desenfreno. Es así como los hombres

mapuche se niegan a referirse al tema de la homosexualidad y se construye este tabú.

“Ese es un tema tabú, porque es un tema más que tabú es un tema que esta reprimido en el mundo mapuche, uno no sabe del tema de la homosexualidad, y cuando sale el tema se escuchan las bromas que son denostadoras acerca de la homosexualidad, dudo que el mundo mapuche no los tenga, que no exista, yo creo que existe pero está súper reprimido, y el movimiento tampoco plantea el tema” (Pa16, 2016)

“Se reían, los mismos chiquillos eran así, lo tomaban para la chacota, decían "eso no lo pueden hacer los hombres" (Chucoy9, 2016)

Aunque en el caso de los machi la homosexualidad o las conductas afeminadas son aceptadas por la comunidad, la identidad machi trascendería lo que se entiende por masculino y femenino al interior de la mapuchada más rígida.

“Hay hartas mujeres mapuche y hombres mapuche homosexuales y que no pueden asumir su sexualidad porque también hay un tema, sobre todo en el campo, en comunidades en lo tradicional, a mí me llama la atención eso, me llama mucho la atención, porque yo lo veo en jóvenes, en gente de mi edad, y que sabes que les cuesta mucho contarle a su familia, a todo su círculo, sobre todo en el campo, pero por ejemplo los casos de los machi, los wentru machi y las machi también, y la gente lo asume con una naturalidad así... me tocó ver un wentru machi que si era homosexual, que tenía pareja hombre, pero era como que, la gente todos sabían y asumían que la persona que era su dhungun machife, que lo acompañaba para todos lados, era su dhungun machife, y que era su pareja, pero todos ah sep, nadie decía oh!! es su pareja!!!, y también me tocó ver una machi también, ella estaba haciendo küimi, y en su küimi empezó hablar como hombre, su püllü era masculino, y empezaba a preguntar a mi papá, y me dijo que sí que el püllü es masculino, pero ella era mujer, y para mí era como extraño, para todos era normal, yo creo que era la única que decía, qué onda, y miraba a la gente, y ni un problema de nada, no le molestaba que en una fracción de su vida o de la persona, de la machi hablara un hombre, era como masculina” (Cañe7, 2016)

La explicación de la aceptación de la feminización o masculinización de un machi radicaría en la espiritualidad, el sujeto machi no tendría decisión sobre los espíritus que eligen apoderarse de su cuerpo, el machi siempre está siendo amenazado por la muerte, el renunciar a esta responsabilidad los conduciría a la enfermedad y a su inminente deceso (Painemal. 2011), como también son identificados como seres superiores al común de la sociedad mapuche, lo cual explica que no se les aplique las mismas normativas de género que operan en el caso de los mandatos de masculinidad mapuche, tal como lo explica Bacigalupo: *“Los machi son inferiores a los espíritus y a las deidades pero superiores a otros humanos que no sean machi. Son simultáneamente hijas o hijos de los machi que los iniciaron, hijas o hijos de la deidad Ngünechen, de quien obtienen conocimiento, hermanos o hermanas de sus compañeras machi, y sabios padres y abuelos ancianos respecto de los humanos corrientes y su comunidad ritual”*. (2014: 15).

Por lo anterior podemos decir que las masculinidades mapuche dirán que una cosa son los machi, pero para los mapuche comunes y silvestres hay normas bien definidas de comportamiento todo lo cual se escape de estas normas sexuales (influenciadas por el cristianismo y el segundo pacto patriarcal) son conductas desviadas y condenables, que al mismo ponen contradicen la imagen masculina mapuche dominante producto del tercer y último pacto patriarcal, parafraseando a Huichaqueo León: *“Por ahora, no creo que el mapuche pueda marchar con el wenu foye y la bandera del orgullo gay al mismo tiempo.”* (2015).

Los Caciques mapuche del presente

En los 80' - 90' surgen nuevos representantes de esta masculinidad, los machos mapuche no habían muerto, habían cambiado sus ropajes y modificado sus estrategias de lucha, surge la figura del Dirigente.

El Dirigente.

El dirigente había revivido de alguna forma la imagen del indio indomable, en una época en donde nadie se atrevía a hablar debido al temor que había implantado el régimen militar tanto en la población chilena como mapuche. El dirigente alzaba su voz y se atrevía a hablar de derechos de los pueblos indígenas en un clima en que ni siquiera se reconocía la existencia de Derechos Humanos, en este acto discursivo no tan solo se separaba de las reivindicaciones sociales comunes, también se distinguía de los otros dirigentes machos, pues el dirigente mapuche venía del pasado hacerse participe en el presente que se estaba reconstruyendo y del cual los mapuche no podían no estar presentes.

“Las mujeres lo perseguían, las mujeres jovencitas llegaban donde él, como era dirigente, connotado, las mujeres se engrupan porque también hay un autoestima baja” (Kal14, 2016)

Y cómo no iba a existir una autoestima baja por parte de las mujeres mapuche, si prácticamente habían desaparecido de la historia, lo último que supimos de ellas era que se convirtieron en chinas, y aún conservan la cara de nana (Millaleo. A. 2011). La recuperación de la historia de las mujeres mapuche aún está en curso, y es vinculante a la relativización de estos cánones masculinos que mantienen de manera estática el orden patriarcal imperante, como también la subordinación del Pueblo Mapuche. Pero al parecer autoestima baja no tan solo obedecerá a un

rasgo de la feminidad mapuche, también es visto como una característica las masculinidades indígenas producto del despojo.

“todos buscan su blanquita... hay un grupo de mujeres no mapuche que se sienten profundamente atraídas por la lucha mapuche y los hombres mapuche como tienen la autoestima tan baja... y eso lo dice Aura Cumes, no lo digo yo, pero uno lo siente, mis parejas han sido todas mapuche, y el tema del autoestima la tienen súper baja los hombres, por lo menos con los que yo me he relacionado, eso es un tema que uno no puede compensar, yo tengo mi autoestima igual alta, yo no puedo estar sufriendo esas cosas, yo veo eso, buscan mujeres rubias, blancas, porque con eso me valido”. (Kal14, 2016).

“antiguamente era bien visto, porque en tiempos de guerra, era trofeo de guerra el tener una shiñura po entonces era bien visto por qué ganaste po, te robaste una shiñura po cachay?, hoy en día claro a los mapuches les gustan las shiñuras, pero yo tengo mis tíos, igual conversamos y les gustan las blancas, no le gustan las indias, no le gustan las morenas, porque la sociedad te metió tanto de eso de que ser moreno es feo, que son feas po” (Witral5. 2016)

Las mujeres entrevistadas asociaron la baja autoestima del hombre mapuche a su preferencia por las “gringas”, *“De ahí se puede entender que la actitud masculina (criolla o mestiza, da igual) devendrá de una percepción diferenciada de las mujeres: si es nativa (india-africana), aunque les haya criado, les haya dado afecto y sustancia en la infancia, será despreciada por representar a la raza inferior. Santiago Ramírez afirma que esta mujer queda como un ser devaluado, aunque el macho goce de su sexo. Por el contrario, a la mujer blanca o europea se le apreciará positivamente en términos culturales y de mejoramiento de la autoestima”* (Gómez Izquierdo, J., & Guitté, H. 2011). También el hombre necesitaba reafirmarse en la historia, eligiendo como alternativa repetir la tradición de las cautivas en el presente, no es de extrañar que varios de los dirigentes de los 90 se vincularan con extranjeras, que se los llevaron a conocer el mundo,

algunos jamás retornaron. Pero en ese trayecto varias mujeres mapuche seguían “engrupidas” por estos nuevos machos.

La puesta en escena del dirigente mapuche no tan solo era una propuesta discursiva, que permitía decir, “todavía estamos aquí”, sino también una propuesta estética. Se estaba aquí con elementos de la vestimenta mapuche, pero incorporando elementos actuales, entre el pasado y la estética propuesta por los dirigentes descritos por Foerster y Montecinos (1988), cuando por ejemplo describían las grandes reuniones de las organizaciones de antaño, es decir entre la corbata y el makuñ, aunque en esta época entra en vigencia el tan conocido uso del trarilongko corbata, que implica usar el trarilongko en el cuello y no en la cabeza de una manera más relajada, pero aún como parte del atuendo tradicional, en cierto sentido puede ser leído como una forma amenazante de decir con el cuerpo: “en cualquier momento me lo pongo y dejo de ser civilizado”, elemento muy criticado por los sectores más tradicionalistas al interior del Pueblo Mapuche, que dirán que: “el trarilongko debe usarse en la cabeza, de ahí su nombre”. A propósito encontré esto en la web del instituto de Estética de la Universidad Católica:

← → ↻ ⓘ www7.uc.cl/sw_educ/icomapu/html/ve_cult.htm

Vestimenta ICONS DE LA IDENTIDAD MAPUCHE

LA VESTIMENTA COMO RESISTENCIA

Un primer antecedente de la utilización de la vestimenta tradicional en los dirigentes *mapuche* ocurrió el 29 de junio de 1983 cuando Santos Millao, Presidente de Ad-Mapu, se presenta en el despacho del Ministro sumariante Lenín Lillo vistiendo una manta y un cintillo *mapuche*. Sin embargo, el magistrado Lillo, en un acto de intolerancia institucional, exige al Santos Millao desprenderse de estos elementos que “simbolizan su calidad de *lonko*, jefe o dirigente *mapuche*”.



La Política Viste El Vestir Social La vestimenta como resistencia El Mapuche se viste de mapuche Vestimenta en tránsito

Este era la apariencia que tenían Santos Millao y Aucán Huilcaman en la época:



Imagen N°1



Imagen N°2

El dirigente mapuche de los 80' - 90' traía consigo elementos estéticos y discursivos del pasado, con el objetivo de reavivar la agresividad y virilidad a la cual habían que tenido que renunciar para incorporarse a la civilización. *“Los hombres sometidos logran dignificar su masculinidad”* (Gómez Izquierdo, J. & Guitté, H. 2011). Y la logran dignificar por medio de esta performance que en el caso de Santos, quedaba claro, incomodaba a la institucionalidad hasta el hecho de exigirle despojarse de esta vestimenta que simbolizaba autoridad.

“Yo creo... no sé, aparte de la atracción que había, en ese entonces en los 80 era bien, como era dirigente, y mapuche, era como... quizás de la visión que se tenía de lo tradicional, eso puede ser quizás, de verlo a él como una especie de líder, en ese entonces en los 80 no era llegar y levantarse "mira yo soy mapuche y estoy en contra del Estado", ahora quizás haya algunos personajes del movimiento que están viviendo la misma situación que en los 80, pero en los 80 era una cuestión plena, para todos, para todos, si cualquiera opinaba algo lo marcaban, esa cuestión le llama la atención a cualquiera, sea hombre o mujer, a uno le llama la atención” (Lef17, 2016)

Existía una real atracción por estos hombres que se levantaban del pasado, de alguna forma vinieron a enaltecer la autoestima de toda la mapuchada, tanto de hombres como de mujeres, al reivindicar tradiciones como el we tripantu, que se había escondido tras la celebración del San Juan, la misma revitalización de la vestimenta y la importancia del mapuche en la historia actual, y como se vinculaba la lucha por la tradición con un nuevo escenario político, económico y social. Pero no se puede negar que reafirmó la masculinidad mapuche. De hecho, una de las consecuencias de ese nuevo posicionamiento es la revitalización de la figura del cacique, Santos se sentía un cacique:

“Santos Millao el públicamente dice no sé cuántas mujeres ha tenido, más de 30, algo así, pero el tipo no le ha dado dignidad, le ha dado mala vida, y a sus hijos también, esa no era la vida que le daban los Longkos, según sus palabras que dignificaban a sus mujeres, entonces obviamente hay un deterioro cultural” (Kal14, 2016)

“Los dirigentes de esa época, del Ad Mapu, tú ves... Santos Millao tiene como 5 o 6 hijos, que son cabros de la misma edad, pero de distintas madres, y al final él no se quedó con ninguna, igual uno de los chicos uno los ve más por la Ana Llao, que es madre de uno de sus hijos, todos dicen que dejaba a las mujeres embarazadas y todos celebraban esa situación, y las mujeres eran las que se quedaban con los hijos, la mujeres eran las que aperraban solas, y con toda la carga social de llegar con sus hijos a su comunidad donde su familia, sin ningún respaldo, y esa situación sucedió con hartos dirigentes de esa época, hicieron lo mismo, son varios, no era solo el Santos Millao” (Cañe7, 2016)

Aunque claramente no habría sido el único, se considera un personaje bastante representativo, en mi caso personal como investigadora, a donde iba a preguntar por la poligamia, me nombraban a Santos. De Norte a sur era un mito la cantidad de hijos que Santos habría tenido, de hecho muchos de sus hijos se han conocido entre sí ya bastante crecidos en este camino de la militancia mapuche. El caso de Millao es ejemplificador ya que en el confluye la necesidad masculina por el

reconocimiento, la revitalización de una práctica como es el caso de la poligamia, sin el consentimiento de todos sus protagonistas, lo que conlleva el cuestionamiento del cacicazgo contemporáneo, ya que existe una falla entre la realidad y el discurso que es muy cuestionado por las mujeres mapuche. Se enaltecía el hecho del poder reproductivo y viril de estos caudillos, al vincularse con gran cantidad de mujeres, incluyendo las “gringas”, pero no se cumplían responsabilidades paternas ni de sostenedores de esas familias de las cuales se vanagloriaban públicamente, existía una reivindicación de la forma más que del fondo, de la rectitud que se buscaba en esa figura heroica que había emergido del pasado.

“el hombre que quiere tener dos mujeres seguras, tiene que cuidarlas, el hombre tiene que cuidar a la mujer porque a la primera pestañada la pierde y hay muchos hombres que quieren tener una mujer, entonces no es llegar y cerrar los ojos y perdiste, perdiste po, porque uno puede decidir por más hombres, no solamente por uno, pero de repente uno tiene una idea de familia y si tú quieres procrear de harto, de cantidades, si la idea sería la poligamia, yo creo que hoy en día ya no... es difícil es difícil que se vuelva a ese sistema político porque se tiene que empezar del espíritu mismo del trabajo que uno hace por volver a ser gente, si tú no eres gente, no vamos a partir por ser polígamos primero y después ser gente decente cachay? Y a que me refiero con gente decente a ser kúmeche, a ser norche a ser Kimche a ser newenche que eso es poco posible que sea así, somos gente si, somos gente” (Witral5, 2016)

Fallas que se tienden a omitir de un discurso mapuche más politizado (a la usanza tradicional de lo que se entiende por política) en pos de preservar en secreto o codificados elementos de la cotidianidad mapuche que pueden servirnos de ejemplo para resolver estos espacios que quedan entre discurso, performance y acción. Discursos, que permiten la filtración de incorporaciones erróneas de la tradición, erróneas no como sinónimo de falsas, o poco exactas, sino en el sentido de que perjudican a más de uno de los miembros que esta tradición contempla

como fundamentales, en este caso a las mujeres y a los niños en la revitalización de la poligamia.

“Los mapuches no sabemos muchas cosas, yo siempre digo que hay que verlo como un pueblo, donde pueden haber ciertas directrices, pero hay gente que también se va de esas directrices y otros que las cumplen. Me acuerdo siempre de una señora que falleció y decía: “antiguamente los Longko le daban dignidad a su mujer” y hacía alusión a Santos Millao” (Kal14, 2016).

La gran familia que Santos y los otros dirigentes mapuche fueron dejando en su paso por distintas comunidades carecían de un referente claro respecto a la poligamia, no hablo de casos reales, porque de hecho, aún siguen existiendo y no dudo que los dirigentes de los 80’ – 90’ alcanzaron a conocer a más de uno, pero no en profundidad, por lo menos no se conversó de esta forma. La “talla” y la “broma”, encubren la vergüenza que sintieron muchos que mantuvieron esta tradición. Los dirigentes mapuche tenían sus “sucursales” pero jamás trataron de entablar una conversación al respecto, de afrontar la situación como un grupo familiar:

“No, nunca se pusieron de acuerdo, nunca fue explícito, claro era como una especie de... una tolerancia no más, “hasta aquí esto es lo mío y aquí nadie se mete”, lo toleraban, pero ahí a ir a actos positivos en torno a ello, no, siempre fue una cuestión que... trataban de no hacerse problemas, a parte no había una conducta de conciliación, conciliadora por parte de él” (Lef17, 2016)

No deja de ser importante “conocer cómo la masculinidad se va configurando históricamente” pues esto “permitirá identificar las contradicciones, oposiciones, tensiones y/o alianzas entre diferentes grupos de hombres de diversas clases sociales, culturales, creencias religiosas, etc.” (Tovar y Tena. 2015:32) La masculinidad expresada por la figura carismática del dirigente mapuche vuelve a

despertar imaginarios de grandiosidad frente a la otredad, y es lo que queda plasmado en el discurso público de la lucha mapuche que durante estos años empieza a centrarse principalmente en la lucha por la tierra y la autodeterminación, tanto cultural como política, enraizando las demandas actuales de la “causa mapuche”, no se puede mostrar debilidad ante el enemigo, la ropa sucia aún se sigue lavando en casa.

Esos dirigentes aún no han muerto, siguen representando facciones del movimiento mapuche en el presente, pero su reconocimiento ha disminuido notablemente, en el ámbito discursivo. Se han ido estancando en contraposición de discursos más radicales, pero han seguido marcando tendencias en la estética masculina mapuche, aunque en algunos momentos adaptándola a los grandes eventos que marcan la dirigencia indígena internacional. Tengo muy viva la imagen de cuando vi a Santos Millao por primera vez en persona, cuando recién estaba comenzando mi trabajo como dirigente juvenil mapuche, por el año 2006 aproximadamente. La imagen fue la siguiente: un hombre de edad con un gran bigote, boina y una franja textil colorida cruzada a modo de banda presidencial, escuche a la pasada que le preguntaban por la motivación de su Look, él decía que era en honor de Evo Morales, Santos mismo se estaba erigiendo presidente, su objetivo era no pasar desapercibido y lo lograba, aún.



Imagen N°3

Imagen N°4

La chaqueta de cuero también fue un elemento representativo de los dirigentes mapuche de la época, podíamos decir “tendencia”. Hasta yo usé una porque quería vestirme como “dirigente”, no podía ser menos, si iba interlocutar con la masculinidad mapuche en pleno. Los dirigentes de los 80’ – 90’ siguen siendo protagonistas de la nueva política mapuche del 2017, una muestra de esto es la candidatura senatorial de Aucán Huilcaman, pero ha quedado claro que ya no son los de antes:

“Pero Santos, si tú lo ves, ya desapareció su minuto de gloria, tú lo ves ahora solo, que anda por las calles, medio tirado, antes no era así, son los ciclos de vida” (Kal14, 2016)

El Weichafe.

La figura masculina del weichafe viene a reemplazar la del dirigente quien ya había sentado las bases de la política indígena mapuche contemporánea. El weichafe irrumpe en el debate público de la mapuchidad complejizando el escenario político, llevándolo más allá de la interrogante de la presencia mapuche en el presente, y la conservación de sus tradiciones culturales y derechos de acuerdo a los estándares internacionales de los pueblos originarios. El antiguo guerrero despierta con toda su furia transformando “la cuestión mapuche” en “el problema mapuche de la Araucanía” haciendo público un discurso nacionalista ya instalado por parte de la mapuchidad, que toma como estandarte las glorias militares mapuche instrumentalizadas durante mucho tiempo como base de la chilenidad.

El Weichafe retorna del pasado a reactivar la imagen del hombre bélico, época histórica donde el mapuche aún ostentaba un cierto grado de control. No existía la idea de derrota, es como describir los western gringos, *“donde los hombres eran*

verdaderos hombres”. En la reivindicación del weichan y de la figura del weichafe se pretende despertar la imagen dormida del guerrero afianzando más aún el tercer pacto. El weichafe hace referencia a una época específica de la mapuchidad, la del tiempo de guerra, en donde la poligamia también vuelve a retomar centralidad. Recordemos la vinculación que se le ha dado a la poligamia como estrategia de guerra.

“entonces fue una especie de exterminio, esta cosa de buscar dos mujeres o tres mujeres, yo siento que fue una estrategia muy inteligente de nuestro pueblo, sino hubiese sido así, hubiese sido un exterminio, entonces cuando se dio esta situación, lo más natural, fue una estrategia de sobrevivencia de como poblar, porque se necesitaban weichafes permanentemente, si teníamos una mortandad permanentemente, cómo se retroalimentan la cultura un pueblo, bajo esta lógica, mi teoría es que esta fue una estrategia, y una muy buena estrategia, de sobrevivir y de proyectar la cultura mapuche y de cómo sobreponerse constantemente” (Lonkal8, 2016)

El weichafe reaparece como un salvador, podríamos referirnos a él como una imagen mesiánica volviendo a Benjamin (1973): *“En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo”*. El regreso de los weichafes ya había sido anunciado por los Kuifikeche y las autoridades tradicionales, así lo deja en claro Llaitul: *“Es la aparición, el retorno de los guerreros. Tiempo atrás, cuando fue la ocupación definitiva del mundo mapuche en 1880 y tanto, se aniquilaron muchas machis. Y algunas hablaron del retorno del Weichafe. En algún tiempo van a volver los guerreros, dijeron. Nosotros recogimos esa tradición y la colocamos en el resurgimiento de la lucha mapuche.”* (H.Llaitul, entrevista The Clinic, 10 de Enero de 2012). El guerrero ancestral mapuche despierta por lado la reapropiación de imaginarios mapuches narrados por la otredad, pero también permite la creación de nuevos códigos propios. Es una figura peligrosa que puede

convertirse en la reafirmación de una masculinidad entroncada con la masculinidad del patriarcado dominante o que a su vez puede permitir el surgimiento de nuevas masculinidades que abran paso a la revitalización de espacios femeninos al interior de esa lucha contra el anticristo *“para arrancar la tradición de manos del conformismo”* que es la lucha de todos y todas.

“Yo creo que el tema del weichafe reposiciona la masculinidad, una masculinidad, yo la encuentro bastante poco dual en el... si queremos reconstruir el país mapuche tiene que ser en base a algunas prácticas de nuestra cosmovisión, yo creo en la dualidad en ese sentido, yo creo que el tema del weichafe no es dual, es continuar algo muy patriarcal si no le das ese equilibrio, yo creo que en el tema de las cárceles pasa un poco eso, va gente a ver a... estos héroes de la lucha mapuche, y se regenera esa visión.” (Pa16, 2016).

Hasta el momento la descripción pública del weichafe ha sido esta:

- *“Él deja ese mundo occidental y parte a las comunidades, pero no a buscar ese apego romántico, sino a involucrarse en un proyecto político de lucha.”* (H.Llaitul, entrevista The Clinic, 10 de Enero de 2012)
- *“En el campo uno tiene que defecar en un hoyo, en pozo negro, lavarse en un arroyo, no hay talco para los pies, red para celulares ni pal notebook, ni posibilidad de leer, duermes con pulgas. Cosas duras. Y trabajar.”* (H.Llaitul, entrevista The Clinic, 10 de Enero de 2012)
- *“es involucrarse totalmente. Tú, tu familia, tu comunidad. Él tiene que salir, asumir clandestinidad, cárcel, muerte, todo. Y debe ver qué sirve para la lucha. No sólo debe ser bueno para la resistencia, tirando piedras, pegando palos o pegando un tiro. Tiene que saber trabajar. El hacha, madereo, los*

animales, la agricultura, la relación con los otros.” H. Llaitul, entrevista The Clinic, 10 de Enero de 2012)

La estética en el weichafe deja de ser tan relevante como lo fue en la figura del dirigente mapuche de los 80' – 90', el weichafe es de ropaje sencillo vinculada a la cotidianidad del mapuche rural, la austeridad es la marca del weichafe sin abandonar elementos de la vestimenta tradicional que dejaron instalados los antiguos dirigentes como marca identitaria de la mapuchidad.

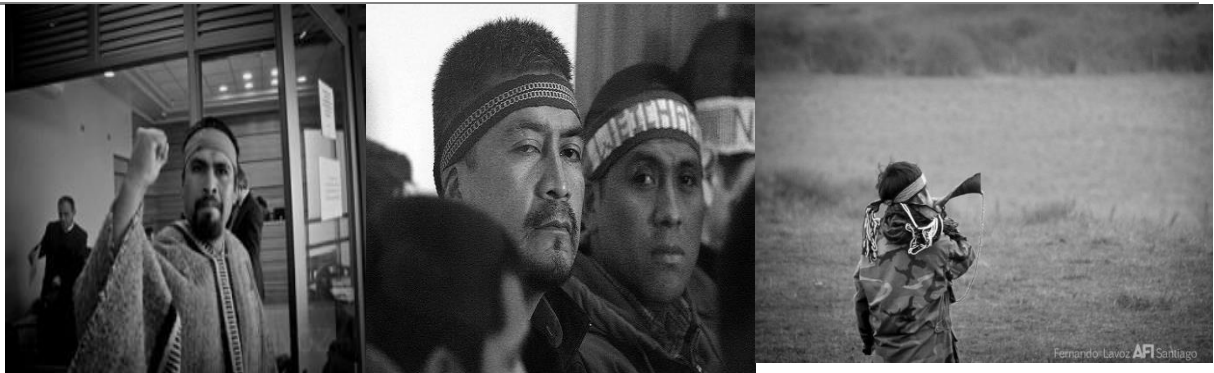


Imagen N°5

Imagen N°6

Imagen N°7

Es una vida dura la del weichafe, pero esta descripción no difiere mucho de la descripción del ideal de masculinidad del guerrillero: *“A pesar de todas las carencias y los factores en contra, incansable poniendo en juego su vida, el guerrillero lucha por la causa justa y el honor”* (Gooses. 2001:207) Lo cual haría que se incurriese en los mismos problemas que ha cometido la guerrilla frente a la participación femenina en la lucha y el rol que las mujeres deben cumplir, la autovigilancia constante podría limitar el movimiento que dirige el discurso del weichafe hacia esta dirección, Incluso el periodista en la entrevista antes citada lo interroga varias veces acerca si el weichafe es o no el verdadero “hombre nuevo”, el hombre nuevo de la causa mapuche haciendo la comparación con “el hombre nuevo revolucionario por excelencia: *“El objetivo de un guerrillero es llegar a ser*

un 'hombre nuevo', lo cual debido a las grandes exigencias que hay que satisfacer apenas es posible. Solamente aquel que se ha sacrificado en combate heroico por la 'causa justa' el mártir, tiene un prestigio semejante al del 'hombre nuevo'." (Gooses. 2001:220). La participación de las mujeres en el weichan debe estar situada en el restablecimiento de los roles femeninos y la revalorización de los mismos.

Las mujeres del weichan, son mujeres reconocidamente fuertes por la mapuchada, no tan solo en el ámbito privado sino también en el ámbito público y en la interpelación de la otredad. No habrá sido tarea fácil comenzar a hablar de la poligamia como parte de un proyecto político al interior de las orgánicas que agrupan a los weichafes y a estas mujeres que participan activamente de este proyecto político. Me referiré a la CAM principalmente porque fueron ellos como grupo organizado quienes se refirieron a su posición frente a la revitalización de la poligamia.

"Dentro de nosotros, desde la formación de la CAM y antes de la formación de la CAM y siendo parte del movimiento mapuche, nosotros asumimos todas las prácticas posibles de reconstrucción de nuestra forma de vida mapuche, de nuestra identidad, de nuestro retorno, de hecho yo asumí retorno, y dentro del retorno yo asumí la re- significación más puntualmente haciéndome weichafe de la causa mapuche y en ese contexto haciendo familia y asumiendo la familia" (Llaitul6, 2016)

No es desconocido para la mapuchada que participa en el movimiento la posición de la CAM respecto a la poligamia:

"Conocí gente de la CAM que también lo hacía reivindicando la poligamia en la actualidad, también puede ser algo que tiene que ver con la CAM, también es algo que ellos lo hubiesen conversado, y haber dicho que lo podrían replicar, también conocí personas que estaban en la CAM, que también estaban digamos un hombre tenía dos mujeres, y las dos mujeres lo aceptaban, tenía que ver con la reproducción del pueblo, de tener hijos y de... le pregunté a

esa persona, lo conocí a ese chico y le pregunté y dijo que era por eso, que el pueblo mapuche tenía que crecer y por eso tenían que... tener más weichafes, era como ese el tema, era como esa la explicación que daba, podía ser algo de la CAM que lo hubiesen adoptado como estrategia política desde ese punto de vista” (Cañe7, 2016)

La CAM ha discutido sobre el restablecimiento de esta tradición y aunque internamente la están revitalizando no existe una reflexión pública a la usanza de la dirigencia de principios del siglo XX, más bien ha sido una discusión de carácter interna entre hombres y mujeres que son partícipes de esta orgánica. Ahora bien, Llaitul hizo pública la experiencia propia de poligamia en su libro *“Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política”*. (2012), lo cual también reafirmó en nuestro nüttram:

“a varios se les ha ocurrido tener más de una pareja, y se las han jugado por tener más de una pareja, y algunos han fracasado, han perdido hasta pan y pedazo, uno no lo pueden lograr, o son muy timoratos y no dan el paso, y andan ahí, no son lo suficientemente valientes para asumir la postura, se esconden y tienen la amante y eso para mí es nefasto, es como rebajar tanto el proyecto nuestro, como puedes andar escondido, ósea, tratando mal a alguien que va a ser la madre de tus hijos, ¿para qué quieres a esa mujer?, para gozar, para dártelas de que, si tú tienes que ser transparente con eso, como lo fui yo” (Llaitul6, 2016)

Se reestablece la idea de la conversación entre el hombre y la primera esposa, en donde prima la decisión femenina, por lo menos en algunos casos va más allá del discurso. Esto lo constaté personalmente hablando con una de las lamngenes que estaban de acuerdo con la poligamia al interior de la CAM. La conversación como espacio de interlocución entre masculinidades y feminidades que participan en la poligamia vuelve a ser reintegrada en plenitud, y en este caso como una conversación que posee un rango político, la poligamia es revitalizada por la CAM desde este ámbito, como un elemento para la reconstrucción social y política del wallmapu.

“Ahí tiene que haber un salto cualitativo, no solamente en el weichafe, ciertamente en la mujer, la mujer tiene un rol muy fuerte en ese sentido, de asumir si va a vivir una vida de poligamia, o lo va aceptar, me cuesta a mi decir "lo va aceptar", porque suena como algo impuesto, y yo creo que en el pasado no fue impuesto, sino que fue una definición que hicieron las mujeres también, no obligadas por esta concepción que hoy día se analiza desde la arista machista o de una cultura patriarcal, sino que las mujeres lo entendieron como una forma de contribuir o de ser parte de un proceso de defensa de su mundo mapuche, de su territorio, de su libertad, de su cultura, de su forma, el estar al lado de un hombre, en este caso un wentru, y compartiendo con otras mujeres, esta realidad de vida, porque ciertamente estaba socializado aceptado, tenía incluso una legitimidad tal que en su momento llegó a ser una de las instituciones más sagradas culturalmente” (Llaitul6, 2016)

El discurso de las mujeres del weichan también se orienta desde una perspectiva práctica, un gran ejemplo de esto también es la experiencia de las mujeres del Longko Pichun, y como las hizo más fuertes el poseer un tipo distinto de familia, para resistir la prisión política del Longko, cada una asumió un rol relevante que mantuvo unida a la familia, y las hizo protagonistas también de la lucha. Aquí un testimonio de un proceso de revitalización de la poligamia al interior de la CAM, desde una perspectiva femenina:

“Yo creo que tiene que darse de la misma manera en que fue conmigo, conversando, tendría que ser una persona a la que conozcamos bastante, que sepamos más o menos que tiene los mismos intereses que nosotros, que no nos vamos a llevar después la sorpresa, tiene que cumplir varias características, pero más que todo tener una convicción política, porque no sacamos nada con tener toda la buena onda, y toda la disposición si cuando R... y yo queramos caminar para algún lado vamos a chocar siempre con esa persona, entonces también tiene... yo creo que en el caso de nosotros tiene que ver mucho más con política que con una relación práctica digamos, a mí personalmente me convendría mucho que hubiera otra mujer más porque en las condiciones que nosotros vivimos con R..., R... tiene mucha filiación política, y tiene mucha actividad por esto mismo, que lo hace estar lejos de la casa, entonces yo me encontré hace un tiempo atrás con el problema de estar criando y

estar haciendo todas las cosas de la casa, el n... lo tengo chiquitito todavía, entonces era súper complicado para mi hacerme cargo de todas las cosas de la casa y más encima de la guagua, y tener que salir con la guagua al hombro, y salir al sol, que le hace mal a ellos, entonces fue súper complicado, tener la cosecha de las arvejas, de hecho perdimos casi la mayoría de las arvejas, al final las volvimos a cosechar ahora que están maduras, pero también era parte de nuestros procesos productivos era aprovechar la mayor cantidad de las arvejas, para poder hacer las conservas, para poder congelarlas, mantener de cualquier otra manera, entonces me vi disminuida, por no poder hacer todas las cosas que quisiera haber hecho, por el hecho de tener una guagüita, entonces también lo veo a la inversa, e... en el caso que a mí me tocara asistir a una persona que tuviera una guagüita, ya se algo de crianza de guagüitas, y creo que podría ayudar, podríamos ayudarnos mutuamente, en el caso de que yo tenga una guagüita o que la otra persona quiera tener o no quiera tener, habría que pensarlo bien pero tiene que ver más con eso, tiene que ver con que... lo pienso de una manera en que en este caso yo estoy totalmente convencida que mi pareja va a seguir andando y eso es lo que yo quiero, yo no quiero tener uno de... no quiero tener un adorno acá en la casa, yo lo elegí a él por su componente político y quiero que siga haciendo su labor política hasta lo más que pueda, pero no voy a ser yo la que le va andar truncando sus andanzas, ¿Por qué?, porque tiene que ayudarme en la casa, entonces para que uno se compromete para ciertas cosas si después no va a ser... no va a dar el ancho.” (colipi3, 2016)

Al leer estos relatos desde la mirada de los feminismos hegemónicos, caeríamos al interior de la perspectiva que ve a la mujer como una mera acompañante, y no reivindica posiciones de poder equivalentes a la masculinidad weichafe resaltada como principal. Pero cabe preguntarse *¿Quién resalta la figura del weichafe y permanece ignorando la posición de las mujeres en la lucha?*, en la medida en que la imagen del weichafe permanezca estática como lugar definido por la otredad, y no como un espacio en movimiento libre de la apropiación y reinterpretación delirante del mapuche, el weichafe se transforma en un peligro para la feminidad mapuche, contribuyendo al pacto que reivindica la figura hiper- masculinizada del mapuche.

Detener en el tiempo la imagen weichafesca lo hace corruptible. El estancamiento se contrapone a la movilidad del pensamiento mapuche, implica ir contra una estructura de pensamiento, el weichafe estancado no puede ser criticado por tanto tampoco se autocritica más bien se justifica, y este es uno de los grandes errores de esta figura en el presente, encubriéndose en un manto de santidad que los hace impermeables a cualquier error que los hombres weichafes puedan cometer en su día a día.

“Yo creo con los casos que pasaron en el tema de la denuncia que fue donde se mal interpreto el convenio 169, salió a la luz ciertos casos de violencia que los mismos weichafe en este caso e... eran partícipes con su familia, yo creo que cuesta también...” (Boroa4, 2016)

Fueron muy pocos los que hablaron de este tema públicamente, los weichafes estaban siendo puestos en entre dicho en su calidad heroica nadie podía interpelar esta situación públicamente, sin deslegitimar al weichafe como protagonista de la lucha actual, el hacerlo te hacia cómplice de la otra trinchera, pero de ninguna forma debiese ser así. El weichan y el weichafe es una reflexión constante, es una idea, no el sujeto hombre, tiene que ver con un ideal que se debe alcanzar de acuerdo también a la reflexión constante que debiese de tener “lo antiguo” y los roles de género que ahí están contenidos, al delirio que transforma al weichafe en un mesías Benjaminiano, y no en el representante de una masculinidad heroica deteriorada.

Re – Significación de lo kuifi.

La prevalencia de algunas tradiciones perpetúa los pactos de masculinidad hechos por medio del entronque patriarcal (Paredes. 2008). *“Tanto el colonialismo como el patriarcado han sido capaces de afectar el sentido de la vida en el orden social*

que vivimos porque interviene en las relaciones de poder y nos da forma de acuerdo a nuestra posición en el sistema de jerarquías y privilegios” (Cumes. 2012:12). Pero al interior de cada norma también se encuentra la subversión a la misma, y la subversión a las tradiciones que oprimen o que permiten la opresión al interior de un sistema que reconoce a las masculinidades mapuche como superiores a las feminidades de este pueblo. Se albergan en la tradición espacios de liberación, que pueden llevarnos a restablecer la complementariedad imaginada.

La comprensión de la tradición no puede solo habitar en la forma y en su repetición. De manera inconsciente tiene que conllevar una reflexión y una aplicación práctica de la misma. La respuesta *“siempre ha sido así”* limita las posibilidades de acción y de otorgamiento de sentido a la acción. Lo práctico y lo útil es relevante para el imaginario indígena, es ahí donde se reflexiona y se le da movimiento a la acción. No se trata de explicar el sentido de una acto, se trata de comprender desde una epistemología propia el porqué hacemos lo que hacemos, debemos envolver de delirio la acción, de este modo la tradición comienza a significar en el ahora.

Las restricciones o la instrumentalización de la figura femenina mapuche en varias de sus tradiciones que se conservan en la actualidad no permiten el entendimiento de la exclusión femenina, y por esta razón son contradictorias y confusas. Es extraño enarbolar la importancia del rol femenino en la mantención de las costumbres cuando en la mayoría de estas tradiciones la mujer permanece invisibilizada sin justificación alguna.

“una vez viajamos con el Longko Katrillanka para Santiago, y regresamos muy temprano, y llegamos a nuestra casa, y Silvia, como ella llegó muy temprano, dejó la comida preparada, y yo llego y comienzo a calentar la comida, porque nos gusta más la sopita y empecé a

calentar la sopa y él no quería servirse, y luego me dijo el porqué, que ese era un rol de la mujer y que él no comía cuando otro hombre le servía, le servía mate o comida, y eso se va transmitiendo, él era de Ercilla” (Lonka18, 2016)

“yo creo que sí, en las cosas más cotidianas, cuando hay una mujer embarazada y le dicen ¿Qué va a ser?, y dicen va ser mujer, va a ser cocinera para que esté en la casa, y lo dijo un viejito mapuche, algo cotidiano y un comentario machista, porque la mujer tiene que estar en la casa, si los mapuche somos machistas en varias cosas, por ejemplo el wiño, el wiño el palín es un juego machista, que la mujer no pueda ni tocar” (Mayla11, 2016)

“Yo por ejemplo, mi hijo parte leña, yo no parto leña, porque mi hijo ya está grande, y eso es parte del machismo, mi hijo puede ayudar a poner la mesa, ayudar a hacer aseo, a pasar virutilla, pero cocinar, el cocina para no pasar hambre, sabe hacer arroz, fideos y papas fritas, pero hasta ahí llega... si fuera niña sabría hacer más cosas” (Nawel12, 2016).

Situaciones como estas interrumpen el diálogo del restablecimiento de roles al interior de la mapuchada, y las mujeres que se preocupan del tema piden conciencia de estas situaciones, piden que se re- interpreten desde una perspectiva mapuche, ¿Desde qué punto la tradición o lo ancestral obedece a lo mapuche? “lo mapuche” como una re- significación de lo kuifi.

“ser más consientes, una conciencia activa de auto crítica del aporte real que están haciendo los hombres en este proceso, más allá del weichafe, del intelectual, de estereotipos externos que nos han marcado” (Kal14, 2016)

La reivindicación de la poligamia debe estar dotada de sentido al interior de la sociedad mapuche, eso es lo que la haría parte de unos todos, y no tan solo de un privilegio masculino, o de un tipo de masculinidad. Es por eso que en el movimiento mapuche la poligamia se aborda como un emblema de las características varoniles por antonomasia. El abordaje de la temática mapuche debe obedecer a un giro epistemológico que permita dicha re- interpretación de la

cotidianidad, que imponga como lugar relevante aquel que ha sido despojado de significación política, y del cual las mujeres indígenas también somos responsables de esa desvalorización.

“Si, es que las mujeres mapuche también somos machistas... por ejemplo, que el lamngen se haya quedado con la bebe y no... y la lamngen se haya ido a trabajar, para muchos hombres eso es muy mal visto, acá todavía es muy mal visto que el hombre mude a la guagua, algo tan común, tan normal” (Nawel12, 2016).

3. Pu domo ñi Duam: Mujeres mapuche y Poligamia

Poligamia Femenina o Poliandria

Cada vez que preguntaba a las lamngenes sobre la poligamia femenina, las más liberales me decían y si ellos pueden, ¿porque no nosotras?, y me surgió la duda acerca de la existencia de la poliandria, si habría existido tradicionalmente, porque en el discurso mapuchístico desapareció totalmente, salvo por el caso de Millaray, aparte que iba a conversar sobre el tema, me la nombraban como representante de la poligamia femenina, por eso me pareció pertinente que ella misma contase su historia.

“No tengo... de antiguamente se haya visto por acá... la Milla... todos dicen ella tiene dos maridos pero se supone que no es así, que ella tiene una sola pareja, como yo digo la que puede y la que no aplaude” (Nawel12, 2016)

Así me interesé por buscar casos que permitieran referenciar esa poligamia en lo antiguo, y encontré dentro de mi propia comunidad un caso de poligamia femenina, en la época de mi tatarabuelo, ella era una de sus hermanas, quien ya estaba casada con un Epullan, pero habría acontecido que se habría enamorado

de un trabajador de nombre Huaiquipan y se quedó con los dos, ninguno estaba emparentado entre sí, pero se entendían bien, es bastante escueto lo que se sabe de esta historia familiar, me advertían por mi bien, que esas cosas no se preguntan o quedaría como una loca. Pero gracias a este caso me pude ir dando cuenta y descubriendo que no era único ni aislado, y aunque no apareciese en las grandes crónicas mapuche, aún seguía presente al igual que la poligamia masculina, así me lo hicieron ver varios de mis conversantes, pertenecientes a distintos territorios:

“No, pero me han contado si lamngen, una vez me contó un lamngen de la costa, que por allá las mujeres tenían dos maridos, yo le dije que por acá era al revés, que tenían dos mujeres los hombres, y me dijo que para allá era al revés que las mujeres tenían dos maridos, fui a hacer un Datun y ahí salió el comentario ese” (Lawen13, 2016)

“mi tía que te hablo yo, es Longko de su comunidad, porque ella es una persona muy fuerte, entonces ella es como dirigente, Pichiboroa se llama el sector, Pichiboroa, ella es dirigente de Pichiboroa, y ella e... y ellos dos son hermanos sí, esa es la gracia que tiene, yo creo que ahí está la clave, porque entre hermanos no hay celos” (Collipal10, 2016)

“Hay casos que decían que las mujeres eran las que tenían dos esposos. No he conocido casos así, pero mi abuela dice que si habían mujeres que tenían dos esposos, no eran autoridad ni nada, no tenían un rol como un Longko digamos, pero si tenían dos esposos. De hecho conozco a una señora que tiene dos, son dos hermanos, pero tiene hijos con los dos, pero ellos viven tranquilamente, viven juntos los tres, ahora ya tiene su edad, es evangélica y todo, si ella esta con el esposo y el cuñado, son hermanos, ahora son viejitos, trabajan en el campo, no sé cómo vivirán, pero no se escucha que lo pasen mal, tiene que ser una mujer firme, no me imagino dos hombres peleándose, me imagino que antes era normal que las mujeres tuvieran” (Mayla11, 2016)

Algo impensado aparece a la palestra “las mujeres mapuche también son polígamas”, poliandricas en términos más correctos a nivel antropológico que: “Es una forma de matrimonio plural que permite que una mujer tenga más de un

marido simultáneamente o, desde el punto de vista opuesto, que varios hombres compartan una misma esposa. Casi siempre adopta la forma de poliandria fraternal en la cual un grupo de hermanos tiene una esposa común” (Barfield. 2000:411). Si la poligamia mapuche masculina que persiste discursivamente en forma de mito que sustenta la virilidad guerrera de la mapuchada, la poliandria mapuche es totalmente desconocida y rechazada como algo propiamente mapuche, primeramente no es funcional a la justificación primigenia del origen de la poligamia, que supuestamente es debido a la guerra, y además se le atribuiría como objetivo final a la poligamia femenina el goce sexual, aspecto prohibitivo en la imagen proba del mapuche heroico, la mujer mapuche no estaría cumpliendo su rol de reproductora de weichafes, y más aún podría acusársele de retener hombres que pudieran ser funcionales a un contexto de guerra, esto en la actualidad puede aplicarse a la idea de revitalización del weichan planteado por la CAM (Llaitul. 2012).

El sacrificio discursivo de la poligamia femenina mapuche sigue obedeciendo al protagonismo masculino construido desde la otredad, es decir a los pactos patriarcales descritos en el capítulo anterior, la mujer no puede dejar de estar oprimida al discurso de la epopeya guerrera, *“la mujer aparecía oprimida desde antiguos tiempos”* (Guevara. 1908: 37), la poligamia femenina es el nudo en la trama que permite reafirmar la persistencia de estos pactos patriarcales en la construcción de lo antiguo.

“La respuesta de que las mujeres no pueden tener más parejas es muy básica, es como cuando dicen: “no, las mujeres no pueden picar leña”, es como eso, siempre debiera ser en todas las sociedades sean valorados ambos, eso significa que ambos puedan ejercer los mismos derechos, y el mismo trabajo” (Kiliw15, 2016)

Tal como en el caso de la lamngen que no la dejaron montar a caballo en una ceremonia, porque “siempre ha sido así”, se está ignorando el ejercicio concreto de la práctica poliándrica negando la participación de las mujeres en un tipo de relación que se ha construido como un privilegio masculino.

“Yo lo hayo más malo de que una mujer tenga dos hombres, yo conozco, pero no lo voy a decir, a pesar que yo hablé con esa lamngen, que era feo lo que hacía, eso sí que es vergonzoso, más que un hombre con más mujeres, aquí en Pantano hay un hombre joven que tiene tres mujeres, y tiene ocho hijos con una, a la otra le tiene dos, y a la otra la tiene embarazada, a la más joven, son de diferentes familias, él es joven, tiene como la edad de mi hija, iban a la escuela juntos” (Lawen13, 2016)

“No, porque... siento que no tengo ningún antecedente al respecto. Difícil que ella tenga un antecedente, no... esa cuestión es antinatural, lo más antinatural del mundo. Ándate a África capaz que ahí encontrís alguna tribu de mujeres así con más de un hombre, pero en los mapuche, pero hay mapuche que sí tenían dos hombres, pero eso yo creo que ya es degeneración.” (Manke1, 2016)

“La mujer vive, aún, en un interminable siglo XIX que la encarcela y la aplasta. Muy pocas han podido escaparse entre los barrotes mientras que muchas han quedado atascadas en ellos y todavía luchan por deslizarse hacia el exterior” (Torti. 2016: 119). No existen antecedentes de poliandria y así se justifica que no pertenece a “lo antiguo”, cuando tenemos de vecina a una lamngen que tiene dos wentru, cuando vemos y comentamos la relación de Millaray y su familia, no nos permitimos ir más allá de los antecedentes, al igual que algunos intelectuales indígenas no se permiten ir más allá de las referencias históricas, y así se perpetua la imagen subordinada de la mujer, no porque nunca hubiese estado en esta condición sino porque se propone esta subordinación como característica de la tradición:

“Sergio y Enrique. Si bien ambos explicitan que antes de la colonización la sociedad mapuche era más abierta en términos sexuales, “esto no significa que las mujeres no sufrieron abuso de su sexualidad bajo la cultura mapuche porque finalmente las mujeres se veían como mercancía”, ya que “las mujeres circulan de una familia a otra” (lamngen Sergio). Este entendimiento de la mujer como bien para sellar las alianzas familiares es reafirmado por el lamngen Enrique, quien añade ser “un convencido de que al interior de la sociedad mapuche antiguamente, el rol de la mujer era un rol bastante subalterno. Yo no comparto ninguna de esas posturas que hablan de una feminidad histórica, ni de la complementariedad. Puede existir en términos culturales, como cosmogónicos, pero en términos prácticos la mujer siempre fue tratada como un ser subalterno del hombre”. (Como se cita en Quiñimil. 2012: 45)

“De ahí en adelante, la mujer sería considerada reproductora biológica, fuerza laboral para el trabajo doméstico y artesanal, y esencialmente reproductora de los valores machistas que habrían de colocarla en una posición de segundo plano, segregada, dominada y explotada a lo largo de generaciones.” (Torti. 2016: 120)

Despojarse de esa construcción de la feminidad indígena nos hace separarnos del escándalo que nos provoca la poligamia femenina, y otras distintas formas de convivencia no descritas como mapuche, pero la idea de complementariedad debiera proporcionar las herramientas necesarias para justificar “discursivamente” la pertinencia de una práctica que existe y se presenta como una anomalía o disfunción, a menos que la complementariedad se siga entendiendo como un dirigente indígena en México lo explicita: *“en una cascada el río es el hombre, mientras que la laguna que se forma al caer el agua es mujer, así las mujeres deben recibir al hombre y formarse a través de su fuerza”* (Como se cita en Gargallo. 2015: 336) dentro de la misma discusión fue interrumpido por una mujer que había ido con él: *“no solo la cascada es mujer y hombre en la misma medida gracias al movimiento que es propio del ser cascada, sino que él debía aprender a*

reconocer que los hombres y las mujeres de su pueblo pueden beber el agua tanto del río como de la laguna” (Como se cita en Gargallo. 2015: 336) la lamngen supo interpretar la complementariedad, esto mismo se aplica a la poligamia, lo importante es poder seguir bebiendo el agua, sin la necesidad de superar la interpretación mágico mística del río y la laguna para reposicionar a las mujeres indígenas en cada uno de sus pueblos.

Lo anterior no se trata de caminar al mismo ritmo que el hombre, cada cual posee un rol específico al interior de la mapuchidad, eso la hace interesante y compleja, *“el mundo indígena se orienta por una fórmula, difícil... de acceder, de “desiguales pero distintos””* (Segato. 2011: 46). La idea no es pretender alcanzar posicionamientos de poder reconocidamente masculinos, sino por el contrario se trata de reposicionar en el poder los roles reconociblemente femeninos, que son los que han sido olvidados y denigrados situándolos tras bambalinas, lo que es evidente en el caso de la poligamia femenina.

Es imposible medir las relaciones de género y sus transformaciones desde una moral ajena, no estoy diciendo que desechemos las herramientas que hemos obtenido como trofeo de guerra del occidental, cabalguemos como Leftraru y Janekeo lo hicieron, pero tratemos de no usar sus monturas porque a pelo somos uno con nuestro caballo, lo cual implica volver a lo mítico como marco de referencia para aclarar el estado de excepción de la poligamia y como esta práctica se fue construyendo potencialmente en la evidencia de la moral ajena impregnada en la identidad mapuche. Y uno de los pasos para volver a lo mítico es revisitarnos desde la complementariedad y como esta es atravesada por la temporalidad:

“El principio de complementariedad, paridad y reciprocidad mapuche toma significancia en el sentido que el principio masculino y femenino no es posible su existencia, de uno sin el otro” (Catricheo y Huentequero. 2013: 39)

La complementariedad no significaría la inexistencia de género en la sociedad mapuche previa a los procesos de colonización, así por lo menos lo entiendo yo a partir de los principios de equilibrio y desequilibrio planteados por nuestra cosmovisión, la complementariedad evidencia un orden distinto al impuesto que pone en entredicho la subordinación de la mujer por el hombre, y al mismo tiempo actualiza la comprensión de lo antiguo de acuerdo a las necesidades de las mujeres mapuche en el presente; “el camino es ir despojando, desgranando, quitando la paja. Diferenciando entre lo heredado, lo adquirido y lo impuesto” (Cacheux. 2003:50). La poligamia femenina nos abre esta posibilidad, ya que interpela la masculinidad inscrita en la poligamia como un espacio netamente masculino, vinculado a la guerra y a la capacidad de reproducción de más hombres, y de esta forma va desgranando, dilucidando el delirio ajeno en el propio, en la medida en que incorpora elementos nuevos a la interpretación de la tradición, no solo basadas en el heroico macho mapuche, potente y reproductor.

Las mujeres que viven la poligamia femenina, son reconocidas o asociadas como pertenecientes a este tipo de familia en la actualidad, están inscritas en las nuevas formas de lucha, han asumido esta estructura familiar como forma o estrategia de subsistencia, ya sea por una vida vinculada a la revitalización del weichan o por su participación como dirigentes organizacionales:

“Yo igual conozco casos de mujeres que tienen más de un wentru, son mujeres de respeto, no son mujeres que les guste el libertinaje, como el placer, como una adicción al placer, es por una cuestión concreta. Los casos que yo conozco es por la lucha, que se ha hecho a ratos bien dura, donde necesitas tener tu clan, porque a las finales siempre pasa esto, yo no

sé si será solo en lo mapuche, en todo el mundo es así, siempre los que caen terminan quedando solo con la familia, los que caen producto de la represión, en ese sentido tu necesitay una familia grande” (Lef17,2016)

No solo nos podemos quedar con la imagen de la poligamia en los liderazgos femeninos, si así fuera, de alguna forma estaríamos caracterizando y justificando este tipo de poligamia en una masculinización de las mujeres que la practican, por lo tanto sostengo de acuerdo a mis indagaciones en terreno que no tan solo son lideresas los casos de poliandria registrados, aunque los más visibles y comentados refieren a personas que participan activamente en las reivindicaciones mapuche, en cambio los casos de mujeres sin protagonismo alguno que practicaron la poligamia femenina son de más antigua data, por tanto el concepto de antigüedad de la práctica o “él siempre ha sido así” estaría de parte de estas últimas a la hora de unirse al delirio reivindicativo desde otra trinchera.

Ahora si respecto a ¿cómo? La reactivación del weichan ha modificado la estructura familiar en pos de la continuidad del grupo, el ejemplo del relato de Millaray es esclarecedor, al igual que el de la familia Pichun, dando cuenta que la poligamia o lo que se reinterpreta como poligamia en el caso de Millaray se transforma en un modo de resistencia, también es posible ver en ambos casos que la reconstitución de una familia grande, no nos habla de un número importante de integrantes, a la usanza de los antiguos caciques que la masculinidad mapuche quiere emular, sino más bien de una familia comprometida con un propósito común, por lo tanto bastaría con ser más de dos, lo cual justifica la poliandria mapuche como institución de resistencia al igual que la poligamia masculina. La realidad supera la ficción historiográfica.

Sexualidad y Amor Amapuchao'

De la sexualidad mapuche se habla muy poco, más allá de la menstruación y del aspecto reproductivo, el placer sexual no parece ser un tema importante para la mapuchada en la actualidad, aunque se escandalizan fácilmente con la desnudez de los cuerpos (Menard, 2009), lo cual no es solo propio del pueblo Mapuche, está presente también en otros pueblos originarios, así Gargallo (2015) lo comenta a partir de una experiencia: “Recordemos el enojo que provoca en Estela Ajucum el tema de la liberación corporal y su tajante afirmación que cubrirse el cuerpo es parte de la educación maya que recibió y a la que no va a renunciar para asumirse feminista”, lo cual da a conocer que la escandalización por el cuerpo es compartida por gran parte de la feminidad indígena, lo cual no es equivalente a las masculinidades de estos pueblos, ya que dependerá de los distintos pactos patriarcales que se hayan llevado a cabo en esas territorialidades.

La reticencia a la poligamia tiene que ver con la concepción que se tiene de la sexualidad por parte de la mapuchada, es aceptada y reivindicada por los hombres mapuche, ya que se ha constituido en un derecho sexual que contribuye a revitalizar la potencia reproductiva asociada a la masculinidad mapuche. En el caso de las mujeres el rechazo a la poligamia se encuentra precisamente que se interpreta el compartir la pareja sexual con otros actores implicaría un hecho impuro, “cochino”, y ahora en estos tiempos insalubre, ya que se asocia a enfermedades de transmisión sexual, desde una mirada más médica, la feminidad mapuche rechaza la poligamia y el acto sexual polígamo, tal como rechaza la desnudez que cubre la vestimenta mapuche, quizás pueda aceptar la desnudez cuando se anda de “civil” (se dice en la cotidianeidad a modo de broma cuando nos encontramos sin la vestimenta tradicional), pero vestidas de mapuches eso es impropio. Esto es porque en el caso de la representación de la mujer mapuche se le ha dejado desprovista de erotismo, de hecho se le asocia públicamente con la

fealdad (Millaleo, A. 2011), y por lo cual lejana a los parámetros que encienden los deseos eróticos de las sociedades de estos tiempos.

De hecho vinculándolo con lo anteriormente descrito, imaginarse a una mujer compartiendo con dos hombres íntimamente las situaba inmediatamente al lado de la degeneración, más aún si no “había antecedentes” al respecto, no había justificación alguna para que la mujer mapuche se comportara tan impropriamente y se dejara llevar por la “calentura”. La interpretación de la poliandria como perversión pone en duda la credibilidad de esa institución, lo que cuestionaría el placer sexual solo desde una perspectiva femenina y no desde la poligamia de los caciques, todo aquello por la anti naturalidad de la sexualidad femenina, y la hipersexualidad masculina.

“Hay viejitos que no podías hablar nada relacionado con el sexo, las mujeres no podían bañarse delante de los hombres me acuerdo, la forma de sentarse y todo, metió mucha mano el tema religioso, yo me acuerdo... podíamos estar en familia y la mujer se podía reír pero no a carcajadas, porque había un hombre ella se paraba al tiro y retaba a la niña, que eso no se hacía, y poco menos que quedaba embarazada al tiro, así de extremo era, no te podías reír” (Mayla11, 2016)

La sexualidad mapuche se ve cruzada por discursos contradictorios, sobre todo la sexualidad femenina, en donde se pasa de una libertad absoluta a un recato exacerbado como lo describe mi nütrankafe hasta llegar a una obliteración radical de la sexualidad en los discursos de mapuchidad salvo con lo que respecta a aspectos reproductivos ejemplo: el embarazo, la menstruación, en realidad temas que no se interpongan con la sobriedad representativa de la mapuchidad, lo cual es distinto en el caso de la masculinidad mapuche no olvidemos al insigne indio pícaro del cual Cayuqueo (2011) se pavoneaba.

“Existe claridad de la existencia de una discontinuidad en la presentación de la mujer y la sexualidad mapuche, lo cual se ejemplifica de manera bastante clara en este cuadro comparativo de citas:

Narrativa Cronista 1908	Mujer Mapuche 2014
<p><i>"La estructura psíquica i el medio ambiente del bárbaro, no se acondicionan al desenvolvimiento del pudor. En efecto, los espectáculos impúdicos, que despiertan imagenes eróticas, eran corrientes en sus bailes y sus fiestas. casi no había vida íntima: las uniones sexuales se verificaban en el hogar sin el recato de la cultura, a la vista i al oído a veces de los demás." Tomas Guevara. "Psicología del pueblo Araucano", imprenta cervantes, 1908, P41</i></p>	<p><i>“lo que es el sexo, todavía es más, más privado y eso lo podemos denotar hasta en el vestuario de los mapuche, no andamos con minifalda con nuestro vestuario, y la idea es andar bien tapadita con nuestro küpan o nuestro chamal, y eso ya denota otro, otro, otra forma de ver la... como cubrirnos y también mantener como en secreto nuestra parte, nuestro... por así decir físico, nuestra... e... nuestro cuerpo.”</i> (B1; Investigación Preliminar Poligamia.)</p>
<p><i>“La función sexual ocupa una parte esencial en la existencia del araucano, sin diferencia de lo que sucede en todos los pueblos de civilización inferior. Practicaban el acto de la jeneración con una frecuencia que superaba a la raza dominadora.” Tomas Guevara. Ibid. Pp42-43</i></p>	<p><i>“Yo a mis tíos jamás los vi dándose un beso, como uno ahora con su pareja, y de la sexualidad menos todavía.”</i> (M2.3; Investigación Preliminar Poligamia)</p>
<p><i>"bien puedes no recelarte, porque esa moza no tiene marido que la mire y es dueña de su libertad; quédate con ella, que yo me voy a despachar a esta otra y luego vuelvo" Pineda y Bascuñán, "el cautiverio feliz" , Ediciones Olimpo, P69 -70</i></p>	<p><i>“el tema del sexo, era... era algo, es, era más lo que... lo privado, sagrado casi de cada persona y dependiendo de las edades recién venía hablando del tema, obviamente yo creo que hay unas que otras madres que han intentado conversar con sus hijos, pero así como absolutamente en secreto, no en una cuestión en público ni nada, se puede hablar de cualquier otra cosa, menos del sexo, menos de la parte privada como del</i></p>

	ser humano,” (B1;Investigacion Preliminar Poligamia)
--	---

... *Lo que para los ojos del otro observador a principios del siglo pasado, fue un rasgo distintivo de las mujeres mapuche se transforma desde nuestra perspectiva en el presente, en características de un afuera de la costumbre.”* (Millaleo, A. 2014). No podemos desmarcarnos de la mapuchidad con eso del sexo, lo cual complicaría la prevalencia de la poligamia desmarcada de la imagen masculina, es decir en una visión más amplia de la poligamia distanciada solo de la estrategia reproductiva de weichafes para el weichan.

La lectura del otro afecto la lectura propia de nuestra sexualidad tal como lo destaca Hopenhayn (2017) *“Se comprende que la identidad nacional, así entendida, se viera amenazada por la invasión de una ciencia relativista para la cual todo es cancha, incluso la lujuria femenina”*. La búsqueda por la imagen de un indio incorruptible debía mantener al mapuche contenido sexualmente, y por tanto reprimidas a sus mujeres, y ese fue el resabio que fue quedando a las generaciones posteriores que leen la mapuchidad femenina como asexuada, al menos públicamente.

Ese discurso público sobre la sexualidad femenina mapuche es el que se impregna en el discurso político, y se palpa día a día en la relación con el otro, es lo que se quiere mostrar, pertenece a los códigos que te vinculan entre un adentro y un afuera de “lo mapuche”, pero ¿entre los mapuche, se mantendrá esa probidad sexual en la práctica?, ¿o será solo un artificio que ayuda a soportar la validez de nuestra existencia en el presente como seres puros que deben defenderse, a modo de estrategia de sobrevivencia?. Es cierto que nadie defendería la causa de un conjunto de depravados que viven la sexualidad de manera desenfrenada aunque aquí si existan “antecedentes” a reivindicar como

kuifi. Antecedentes que no tan solo han quedado grabados en los registros historiográficos sino también en la memoria colectiva popular, a modo de anécdota me recuerdo que cuando nació mi hija a una amiga no mapuche le llamó la atención la mancha mongoloide (Ecured.cu. 2017) (mancha de color azulina o gris que se ubica en la espalda o en las nalgas de los recién nacidos de origen amerindios -ósea *nosotros*-) y me advirtió que su abuelita le había dicho que las que nacen con el poto negro son bravas (en el sentido sexual) que debía que tener cuidado. Me indicaba sin saber que lo más probable es que yo también tuve el poto negro y era parte de esa peligrosidad y desenfreno sexual asociados al cuerpo femenino indígena pero finalmente silenciado por la “costumbre”.

Pero algo pasó después... del desenfreno

“Es que los mapuches eran muy pulcros antes, ni nosotros... yo no sabía, porque mi papá nos contaba, uno cuando era niña hasta tomarse de la mano se podía embarazar, si uno se daba un beso, si tú te sentabas en el suelo a ras del pasto que te iba a entrar un bicho y te iba a formar un hijo, a nosotros nunca nos hablaron de eso, ahora las mamás le hablan a sus hijas, a sus hijos” (Lawen13, 2016)

En el caso de los hombres mapuche *“la sexualidad masculina estaría en concordancia con lo narrado, y con el mantenimiento de un espíritu erótico innato a lo que se comprende como masculino mapuche en la actualidad”*... *“su sexualidad es también parte de la hazaña que lo construye como sujeto ideal, de hecho la vestimenta masculina se transforma en un acentuador del fetiche guerrero que es el cuerpo mismo del weichafe”* (Millaleo, A. 2014), a diferencia de la vestimenta femenina que actúa como silenciador de nuestro erotismo o como encubridor del cuerpo marcado como erótico (por la mancha mongol).

Buscando y buscando sobre sexualidad mapuche no me sorprendió cruzarme con el siguiente anuncio en la red:

Agencia Mapuchescort

En mayo del 2012 nace la idea de crear una agencia de jóvenes oferentes de servicios de compañía a mujeres que quieran vivir experiencias nuevas, distintas y fantasiosas. Todo parte de la observancia de la potencialidad del turismo, especialmente del turismo mapuche presente en la zona centro sur de Chile, donde habita desde tiempos inmemoriales el pueblo originario Mapuche; un pueblo reconocido como una nación por la Corona Española en diversos tratados, debido al constante enfrentamiento con los conquistadores españoles, destacándose las formas de lucha que empleaban los Mapuche, usando estrategias como aquella utilizada por Levtrarú, gran Toki, altivo guerrero, vigoroso de cuerpo, como lo destacara Alonso de Ercilla y Zúñiga en su poema épico "La Araucana". De esta nación de guerreros descienden directamente los jóvenes mapuche de la Agencia Mapuchescort, con el objetivo de prestar servicios de compañía a turistas extranjeras y nacionales, desarrollando de esa forma un turismo sexual diferente, único e incitante, además de garantizar seguridad en todo sentido.

Además de entregar un servicio de compañía, las clientas pueden optar a otros tipos de servicios por parte de los jóvenes scort. El servicio que se ofrece consiste en un circuito turístico guiado y personalizado, por un scort, visitando lugares de significancia cultural y de importancia paisajística, ubicados en la provincia de Arauco, Octava Región de Chile, específicamente entre las comunas de Cañete, Contulmo y Tirúa, que pueden incluir cabalgatas, cicletadas, trekking, paseos o simplemente la estancia en una cabaña en las riberas del Lago Lleu Lleu o frente al mar en Quidico, degustar gastronomía intercultural, mariscos y brebajes tradicionales y convencionales, admirar un atardecer en los roqueros de una de las playas del territorio ancestral mapuche, para luego vivir una noche única y especial con quien la ha guiado durante todo el día, es decir, uno de los descendientes del pueblo nación mapuche.

Duración del servicio: 24 horas continuas

Lo que incluye: Transporte del circuito, alimentación, hospedaje y compañía de un scort mapuche
 Atrévete y vive tus fantasías con un buen exponente del pueblo mapuche, del territorio Lavkenche.

Publicado por Enrique Lev-Lavken en [13:06](#)

No hay comentarios:



(Lev-Lavken et al. 2017). Este anuncio de acompañantes masculinos mezcla discurso reivindicativo y sexo, y más aún si se referencia geográficamente en la llamada "zona roja del conflicto mapuche", se está aludiendo a los tratados firmados entre la corona española y el pueblo mapuche y da cuenta de cómo la mapuchidad se convierte en una nación independiente a partir de esta masculinidad heroica, parte del enganche para ofrecer servicios de acompañamiento sexual masculinos. Es probable que Cayuqueo (2011) se sentiría orgulloso como representante de esta masculinidad, porque se está reivindicando la potencia sexual del cual dice ser representante, a menos que esta publicidad bloguera esté dirigida a otros hombres, ahí todos correrían a esconderse tras la frase "eso no es de peñi".

Hasta el momento como estrategia para conversar sobre sexualidad al interior de la mapuchada aún debemos resignarnos a escuchar la broma, es de este modo que se intercambian conceptos sexuales y se traspasan experiencias:

“Me pasa que en el discurso oculto de la mujer mapuche nunca ha habido tanta restricción, al contrario uno escucha ya con la confianza las bromas, el humor, el doble sentido, hombre y mujer, pero también de la mujer, el tema de la vestimenta no es por la protección del cuerpo como si fueran musulmanas, la práctica real es la que la mujer habla y el hombre habla, y eso se da en un contexto de confianza, en la tranquilidad, en el mate, y uno escucha, en las fiestas uno escucha las bromas en doble sentido” (Pa16, 2016)

La sexualidad es un tabú que se desvanece cuando no hablamos tan en serio, cuando nos salimos un poco del personaje, es así como empiezan a circular historias picarescas con protagonistas locales, que dan cuenta de cómo se vivencia la sexualidad en las comunidades, aquí va una de ellas:

La cazuela de gallina

“esa era una historia que pasó, después el viejito quería tener familia con ella, él tenía con la señora que falleció, tenía una niña y un niño, pero él quería tener más familia, pero ella no le dio familia, y ahí... sería no se po, conversó que quería tener hijos... más encima a un wingka po lamngen, le dijo, y le respondió que él podía tener hijos, y él sabía un secreto, le dijo que le trajera una gallina negra y un gallo blanco, algo así, y ahí le fue a dejar a su señora, me conto él, porque siempre venía a mi casa y él me conversaba eso, y yapo, dice que la fue a dejar, no me acuerdo que día... ya después llegó otro día, él dejó pasar un día más para ir a buscarla, cuando fue a la casa, él no salía, nadie salía, y la puerta estaba abierta, el llegó y se metió para adentro, y los pilló a los dos acostados en la cama, "claro estos bribones se comieron una buena cazuela, y se acostaron", el hombre quería embarazar a la mujer para entregársela preñada, ese era el secreto, y la pobre mujer se

enamorado del wingka y dejó a mi tío mapuche, y se fue con el wingka, murió con el wingka la señora mapuche” (Lawen13, 2016)

Se suelen contar este tipo de historias picarescas pero no se abordan los temas sexuales directamente, la broma y la risa permiten la persistencia de la libido mapuche erradicada, lo que quiere decir que no ha desaparecido del todo:

“En el Puelmapu las Pillankushe hablaban entre ellas y se reían así, hablaban: “ahora te quebray -porque una se había caído- y antes andabay montando así no más y no te pasaba nada”. (Colli10, (IF), 2016)

La reflexión que hace Margarita Calfio (2013) en relación al traspaso de conocimiento entre mujeres es de suma importancia: *“Pienso que a pesar de la enajenación que se ha vivido, de la esquizofrenia que a ratos aparece, de la enorme intervención política, social, cultural y económica que se ha sufrido y que aún se vive, se ha podido replicar y traspasar parte importante de la memoria, historia propia... Pero debemos registrar este saber y difundirlo. El conocimiento no puede quedar guardado, debe ser promovido y que sirva para el reformateo, desde a identidad propia. Y de esa forma se está construyendo o mejor dicho reconstruyendo un tejido colectivo, un futuro” (281).*

En el caso de la sexualidad mapuche el pensamiento de Calfio se hace fundamental, sobre todo representarlo de la forma en que se manifiesta en estos momentos, que tiene que ver con lo cotidiano y la risa, lo cual daría más luces que en una reconstrucción de tipo científica que nos dirigiría a los mismos papeles que representamos para encubrirla.

La poligamia es un compromiso independientemente que los hombres resalten el aspecto sexual de la misma, aunque sea en tono de broma, ya vimos como la broma contrabandea información relevante y nos permite refundar nuevas bases

para repensarnos sexualmente, sobre todo a nosotras mujeres. La idea de compromiso en la poligamia es ampliamente compartida, y tiene que ver justamente con lo público y lo privado, la poligamia es un compromiso en que la sociedad mapuche en su conjunto se ve involucrada, porque es de conocimiento compartido y consentimiento de las partes involucradas, aunque sea este anterior o posterior a la concreción de sumar a una persona más a una relación que era de pareja:

“La diferencia es bien grande, porque la poligamia primeramente era algo expuesto para el resto, es como hoy día el hecho de... era abierto para la sociedad no era algo no aceptado, pero la infidelidad está relacionado con el engaño con no hacerlo frente a los demás, mantenerlo en secreto, ahí hay una diferencia grande, eso tiene nombre también en mapuche, inakutufe, inakutun, inakutu, es andar a escondidas teniendo sexo, sin tener compromiso con la persona, sin querer un compromiso, inakutun es como andar de noche a escondidas, hacerlo, el inakutun no está bien visto, porque no es ñapitun, no es que se fugó, se la jugó y se robó a la mujer, asumió su compromiso frente a la sociedad de que él tiene un deseo, un sentimiento hacia la persona, y lo concretizo, y el inakutun, no, el inakutun es el acto de tener sexo, andar rodeando algo, por rodear nada más.” (Colli 10, 2016)

El inakutun o estar buscando sexo sin compromiso, es lo que era mal visto, no creo que por que se le considerara un acto pecaminoso, sino porque el compromiso era algo relevante, comprometerse con algo, tener un propósito para... propósito que vinculase a ese merodeador con la familia que rondaba. El secreto es otro acto que en esta investigación ha sido caracterizado negativamente, la idea de guardar una relación paralela en secreto es considerado un acto de cobardía frente a esta sociedad que exige un compromiso, y es asociada a una característica “wingka”, por tanto la infidelidad es wingka y la poligamia es leída como mapuche. Pero igual queda circulando la interrogante ¿Desde cuándo será mal visto buscar sexo por buscar sexo? De andar de inakatun por la vida.

***"El tema de la sexualidad también hay que darle una vuelta, nosotros tenemos en la cabeza una sexualidad y no sabemos que sexualidad se practicaba, yo creo que era muy libre también, de hecho esta u elemento el wezkel, el wezkel era una especie de condón, yo no lo he visto ni lo he palpado, pero decían que es muy suave que era como de cuero, para generar mayor placer"* (Kal14, 2016)**

Y por esto se hace necesario buscar el lugar del placer al interior de la mapuchidad, o acaso el placer será solo interpretado desde una perspectiva más individualista propia de las sociedades contemporáneas. A mi parecer ha pasado algo con el placer en la restricción de cómo nos imaginamos, las limitantes que nos auto infringimos a partir de la aceptación del relato del otro, aunque el tema de la sexualidad mapuche *"Últimamente ha sido retomada desde ciertas militancias feministas... pero en función de los derechos sexuales y reproductivos de la mujer. En general, creo que persiste el enfoque pudoroso."* (Como se cita Hopenhayn. 2017), lo cual nos alejaría más y más de la idea de la reconstrucción de un placer amapuchao, a lo cual debemos resistirnos so pena de convertirnos en seres asexuados y fríos, importantísimo a considerar como "antiguo".

Respecto al amor fue súper poco a lo que se refirieron mis conversantes, algunos decían que era casi imposible querer a dos mujeres, que lo que prevalecía en el hombre era el amor por los hijos más que por sus mujeres, queda claro en las historias de vida de poligamia, que el amor es algo inestable y depende de la posición desde la que se esté mirando. En el caso de las entrevistas en profundidad o conversaciones sobre poligamia (para hacerlo más amable), todos me hablaban del amor del hombre hacia la mujer y no de las mujeres hacia el hombre:

"Siempre querían a una más que la otra, como le digo este lamngen quería más a la joven, en el pueblo anda con ella, con la mayor nunca lo he visto en Traiguen yo, en nguillatun"

anda con las dos, pero con la joven sale hacer trámites, y la mayor se queda en la casa, todavía está vivo, está casado con la mamá y con la hija” (Lawen13, 2016)

El amor de las mujeres hacia el hombre era incondicional, por eso justificaban los entrevistados habían aceptado vivir en esta forma de familia y no en una familia monogámica, el amor es comprendido como un sacrificio hecho por la mujer, y en este sentido como una pérdida de derechos por parte de las mujeres que componen la relación poligámica. El hombre en cambio sigue siendo privilegiado, y él es el que escoge a la persona a quien le concederá su afecto, otorgándole nuevamente un poder ilimitado a la figura del hombre en la familia polígama, esto a nivel de comprensión externa, en el caso de las historias de vida la complejidad de las situaciones mismas dan cuenta de distintas estrategias que permiten el flujo de afectos de un lado hacia el otro, en donde en ningún momento la mujer pasa a segundo plano convirtiéndose en los ejes centrales del conflicto e impulso o redirección de dichos afectos, e incluso dejando al hombre mapuche con un posicionamiento estrictamente delimitado a las voluntades que las protagonistas disponen como libertad de movimiento. Esta cita por ejemplo en el caso de las esposas del Longko Pichun puede ser expuesta como una opinión que se aleja de la realidad, interpretación que quiere poner como subalterna a una de las mujeres por sobre otra, como una regla o modelo, pero oculta los acuerdos internos que entre los relacionados polígicamente han llevado a cabo, lo cual no quiere decir que puedan darse relaciones de asimetría entre los miembros de una relación, pero que también pueden ocurrir en una relación monogámica convencional.

Algunos procesos de enamoramiento considerados tradicionales fueron descritos:

“Mi papá siempre cuenta que antes lo que hacían los jóvenes, cuando se iba al menoko a buscar agua, ni eso ahora existe, estaba establecido en que momento del día se iba a buscar agua, la chiquilla iba al agua, la ñaña estaba lavando y el hombre de lejitos, del otro lado del menoko, porque siempre existía un poso, estaba en la ratonera, que hacia el wentru, se

escondía a contemplarla, evidentemente, la chiquilla se sentía, como observada, alagada, eso relata mi chaw, que así más o menos se enamoraban a las chiquillas, y que se gritaban efectivamente de una loma otra, que se tocaba la pawpawen, se tocaba el trompe, esas cosas” (Lonkal8, 2016)

En la actualidad esto sería considerado acoso, quien se imaginaría que ser asechada desde una ratonera por alguien desconocido podría hacernos sentir alagadas. Esto no necesariamente debe mantenerse o recuperarse tal y cual se presenta en la descripción de los mayores. Es obvio que la interpretación actual sería otra muy distinta a un romanceo, nos muestra como con el tiempo la idea de enamoramiento ha ido cambiando y permeando con la de la sociedad dominante, pero creo que aquí existen elementos pivotes que encabezan el delirio del amor amapuchao’ y que si bien no son parte de las demandas políticas como pueblo, en el cotidiano no se ha perdido ese encanto.

En el romanceo podría estar la seña de la erótica perdida, por lo menos así lo veo entre mis contemporáneos. Aquí “lo antiguo” actúa como un ancla que permite el establecimiento de relaciones amorosas, y más aún cuando uno se siente protagonista de ese rescate, vinculamos lo mágico nuevamente al enamoramiento o le damos toques políticos como el restablecimiento de alianzas sociales a las relaciones de parejas (esto si las relaciones amorosas se dan entre mapuche). Mágicas y fundamentales se consideran las relaciones entre mapuche, sobre todo desde la perspectiva de las mujeres entrevistadas, quienes insistieron en que si existe un restablecimiento de la poligamia debiese ser “solo entre mapuche”, pese a las narrativas que hay sobre las cautivas y como se les hacía parte de esta institución. La mapuchidad es un requisito que las mujeres mapuche exigen si la idea central es el repoblamiento, y son ellas las que tendrán que convivir con las “otras” por eso prefieren a sus hermanas “ñañitas”. Las relaciones amorosas “entre mapuche” hacen resurgir la idea de la reproducción como objetivo de las

alianzas amorosas, reproducción que sería una estrategia frente al inminente exterminio que se hace manifiesto en la revitalización del weichan. La idea central está en emparejarnos entre mapuches, para hacer más mapuche, y no por que prime una idea de pureza racial que se quiera perpetuar, aunque hay que aceptar que existen personajes de este tipo, las redes sociales permiten hacerlos visibles e inconfundibles.

“Yo como machi digo que las mujeres mapuches deberíamos casarnos con hombres mapuches, y los hombres con mujeres mapuche, para que vuelva el kimün, por eso el que tenga dos mujeres nunca va a ser como antes, el respeto, ahora la gente es rápida de genio, antes las cosas se hacían conversando, y cuando alguien se portaban mal estaba los ngünen iban a buscar a las personas que se portaban mal” (Lawen13, 2016)

El eje central que se manifiesta en esta reproductividad interna está principalmente en la perpetuidad del discurso mapuche, tanto político como cultural, el cual no se puede desarrollar con libertad cuando uno de los miembros no es partícipe de la mapuchidad. Esto se considera una trasgresión y revela una inconsistencia, la violación de un pacto que pone en cuestión tu propia posición dentro de la mapuchidad, y es aún más duro cuando el personaje cuestionado es alguien público y que se ha convertido en un representante de esta misma mapuchidad.

Así mismo Kalfullufken Paillafilu (2011) se confiesa tal como en una revista de papel couché con un periodista del The Clinic (Periódico Online):

“Cuando uno se pone a hablar en mapuche los códigos son los mismos. No está esa idea de “yo soy más mapuche que tú porque vives en la ciudad”... a sus 22 años, puede contar que aunque canta reguetón no baila hasta abajo, que nunca

se ha enamorado de una chilena y -que aunque quiere volver al sur-, se queda acá. En Santiago.”

Aunque se dedica a realizar música con una rítmica reconocidamente contemporánea como es el reggaetón sigue obedeciendo a los códigos culturales mapuche, siendo uno de estos en el presente, *“no haberse enamorado nunca de una chilena”*. El concepto de amor amapuchao’ viene de una de sus canciones que habla de un desamor provocado por el rechazo de una mujer mapuche que prefirió un wingka antes que elegir a un hombre mapuche, canción que en su estribillo versa:

“Tu elegiste y despreciaste a este wentru, pero no sabes que perdiste al más wentru de los wentru... Tañi piwke rüme weñangkülefuy, welu fewla domo wiño küme weftuy, eymi kay, chumleymi am?, chew müleymi am?, kiñe wingka mew müten, kizuleymi, eso no es bueno... por qué dejaste ir al que te hacía serenata con tu trompe sí” (Paillafilu. 2013)

Respecto a otros ritos vinculados al enamoramiento está la revitalización del mafün (tipo de alianza matrimonial mapuche de modo protocolar). Tanto en Santiago como al sur del Bío Bío es una práctica que se ha ido haciendo más visible y que ahora ultimo algunas de las nuevas generaciones vinculadas al mundo organizacional mapuche están volviendo a realizar, en este caso me refiero a personas ente los 49 – 25 años de edad que eligen esta forma de alianza como parte de la revitalización del romanceo “ancestral”. Se trata claramente de una reinterpretación del rito descrito por Pascual Coña (1984: 257 – 286), tomando elementos centrales y actualizándolos de acuerdo al contexto presente. Este tipo de matrimonio es casi ausente en la octava región, de acuerdo a los relatos y a los entrevistados no se ven muchos mafün por la zona. Casi siempre la usanza mapuche por esos lares siguió siendo el rapto o huida de mutuo acuerdo. Después

de una noche o varios días, ya estaba todo zanjado no había vuelta atrás, queda bien descrito en la historia del Longko Pascual Pichun.

El mafün se transforma en un rito que da cuenta de la responsabilidad adulta, ya ahora de una adultez equiparada y como la entiende la cultura dominante, pero también es la marca de un restablecimiento de un compromiso con la revitalización de “lo mapuche” ante la sociedad que observa, exponiéndose como pareja a la intervención de la mapuchada frente a dificultades que se puedan presentar en el transcurso del desarrollo de la misma. En la revitalización del mafün hay un acto de romanceo’, que quizás emula o establece como paralelo el matrimonio entendido desde lo occidental, pero que se ha ido apropiando y siendo parte del delirio de la mapuchidad del presente. Por eso el novio entra a la ceremonia a caballo aunque recién se haya subido a él, al entrar a la cancha de futbol que se consiguió para el festejo, a propósito de los mafün en la ciudad, que por ningún motivo se asemejan a los llevados a cabo por el onto escritor Ziley Mora y Tuerksch (2015). El mafün es una emulación innecesaria de la tradición que se plantea como una alternativa mapuche al enamoramiento occidental y aunque no se revela del todo frente a las mismas se expresa como un formato alternativo de amor que vincula al mundo organizado o consciente de su mapuchidad.

“recordamos siempre una abuelita de 80 años, que era del Lof y ahora no está, ella nos llevó un platito con dos cuchara eymu michawymu, aquí ustedes van a compartir juntos, ella llegó en la mano con sus dos cucharitas, pero cuando empezó hablar ahí uno le hace click, que interesante lo que ella decía, no importa si uno discute, si hay diferencias, que las van a haber, pero que siempre había que hacer mishawün, y uno ve a las parejas se enojan, y no se hacen comida, muy significativo” (Loncal8, 2016)

Comer del mismo plato expresión máxima del significado del amor amapuchao’. Pero que no explicita cuantos pueden comer del mismo, lo cual abre posibilidades

en la interpretación de la reconstrucción de un amor desde la perspectiva mapuche, sacándolo del universalismo emotivo. Pero la revitalización del mafün excluye de entrada la poligamia al convertirse en una alternativa símil al matrimonio occidental monógamo y heterosexual, de hecho Pascual Coña lo llama: *“Casamiento formal entre indígenas más civilizados”* (257).

Violencia de género

La violencia de género fue otro de los temas emergentes de esta investigación centrada en la poligamia. Anteriormente habíamos hablado de la polémica que provocó la utilización del convenio 169 en casos de violencia intrafamiliar en contexto mapuche:

“En Chile, desde 2011, agentes de la Defensoría Penal Mapuche, así como abogados/as y antropólogos/as, han invocado el Convenio 169 de la OIT para defender a los agresores mapuche, contraviniendo la prohibición que establece la Ley de Violencia Intrafamiliar N° 20.066 en su artículo 19, de llegar a acuerdos reparatorios, de disculpas públicas o de la mediación como forma de término de las causas de violencia intrafamiliar (Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2012). Se han contravenido, además, instrumentos internacionales ratificados por Chile como la Convención Interamericana de Derechos Humanos, la cual plantea que “la conciliación asume que las partes involucradas se encuentran en igualdad de condiciones de negociación, lo cual generalmente no es el caso en el ámbito de la violencia intrafamiliar” (Ibid.); y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, Belem do Pará, entre otros” (Nazarit y Astudillo. 2014:17)

Así se pronunciaba ANAMURI³⁰ (2013) al respecto: *“Frente a esa situación, queremos ser claras y tajantes:*

La violencia machista, heredada del sistema patriarcal, NO forma parte de la cultura ancestral del pueblo mapuche, y de ningún pueblo indígena de nuestro país.

Rechazamos terminantemente que se esté utilizando un valioso instrumento internacional como lo es el Convenio 169 de la OIT para evadir el cumplimiento de penas por haber cometido un delito, atentar contra los derechos de las mujeres.

Por tanto, hemos estimado necesario hacer presente a nuestras organizaciones y a la opinión pública nuestro desconcierto e indignación ante las noticias aparecidas en el diario El Austral que más de doce casos de violencia ejercida en las mujeres mapuche, cómo fueron mediante la Defensoría Pública, el Juzgado de Garantía y la Corte de Apelación que trasgrediendo lo dispuesto en las sanciones penales para los agresores han utilizado o distorsionada lo establecido en el convenio 169 de la OIT en el artículo 9 y 10 que señala: “Que debe respetarse las formas en que las culturas resuelven sus conflictos” para absolver a los agresores señalando que este flagelo que sufren las mujeres obedece a su cultura y se resuelve con una simple disculpa pública y el compromiso de concurrir a terapia.

Nos parece inaceptable esta distorsionada interpretación que pone al pueblo mapuche como insensible ante la violencia que sufren las mujeres, de ahí que nos asiste la duda que sus valores culturales y espirituales sean también pisoteados por sus autoridades proporcionando cartas de aval o buenas conductas a los agresores ante tan indigna conducta.”

Con esto la violencia intrafamiliar se ha ido instalando desde el lado de lo que se concibe como “antiguo”, y más aún con un respaldo jurídico que ignora la legislación internacional que protege a las mujeres en estos casos. El tema de la

³⁰ Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas.

violencia intrafamiliar está instalado en la reflexión interna que hacemos nosotros mismos como pueblo, pero de algún modo sigue siendo vinculado a una práctica que viene de hace mucho tiempo atrás y se fue naturalizando:

“antiguamente era raro encontrar un matrimonio antiguo de que no hubiera violencia contra la mujer, y sobretodo acá en que la gente tomaba mucho, entonces el domingo era como... porque se iban a jugar a la pelota y llegaban a la casa todos curados y era fiesta en todas las casas, era muy común, nadie decía nada porque era parte de la cotidianidad de esa familia, a diferencia de como ahora está la ley de violencia intrafamiliar se puede... se denuncia, por eso ahora es más notorio, no es que antes no existiera, ahora se ve más porque se da más a la luz, antes aguantaban no más” (Nawel12, 2016)

La violencia contra la mujer en el debate sobre la poligamia emerge y es presentado por las mujeres entrevistadas como una interrogante, si es qué la poligamia se podría constituir en otro acto de violencia hacia la mujer, como una imposición de la cual las mujeres no pudiésemos salir viéndonos entrampadas ante esta institución que se ha presentado históricamente como un privilegio de la masculinidad mapuche. Sobre todo donde hay reconocidos hechos de violencia hacia las mujeres en la historia de la poligamia, por ejemplo el caso de Colipi, un cacique recordado por estos malos tratos a sus esposas:

“Acuérdense que habían distintos Caciques que no se llevaban bien, por ejemplo Colipi no se llevaba bien con Mañil, y Colipi creo que era súper déspota con sus mujeres, era súper celoso, él creía que lo engañaban y era capaz de amarrarlas a las patas de los caballos y que muriera no más”. (Collil10, 2016)

La violencia intrafamiliar al ser contemporáneamente juzgado socialmente de forma negativa también es fácil deshacerse de ella poniéndolo del lado de la incorporación cultural foránea, por tanto la violencia contra las mujeres mapuche sería una herencia wingka, exportación colonial que pervertiría la

complementariedad entre géneros, pero de esta forma no nos estamos haciendo cargo de este tipo de violencia, como tampoco de muchas otras cosas que situamos desde la vereda de lo wingka solo con el objetivo de reafirmar nuestra condición de buenos salvajes, lo cual es contradictorio si se sigue invocando el convenio 169 en estos casos, convirtiéndose en un arreglo acomodaticio que impide que reflexionemos sobre lo que concebimos dentro de la ancestralidad. “Resolver de acuerdo a nuestras costumbres” los hechos de violencia intrafamiliar no pone en duda que muchas de las mismas se han ido perdiendo, y esta razón podría conducirnos a hechos de violencia.

“Todavía falta mucho que trabajar para revalorizar a las mujeres dentro de la cultura, volver a revalorizar, porque hubo un momento que hubo un quiebre, y las que salieron peor de todo esto fueron las mujeres, en el trato, en el maltrato, en la violencia, eso marca el devenir actual, la violencia hacia las mujeres, y sobre todo hacia las mujeres mapuche, desde sus parejas, desde sus familias, y también desde la sociedad en general, y eso yo lo palpo porque trabajo en ese tema” (Kal14, 2016)

Segato (2003) dirá que: *“Es en el cuerpo femenino y en su control por parte de la comunidad que los grupos étnicos inscriben su marca de cohesión. Hay un equilibrio y una proporcionalidad entre la dignidad, la consistencia y la fuerza del grupo y la subordinación femenina”* (140). Se busca por medio de la rigidez de la “costumbre” mantener la unidad de las demandas del pueblo mapuche. En este sentido se está sirviendo del cuerpo de las mujeres maltratadas para no mostrar una inconsistencia que podría poner en duda la legitimidad de los hombres mapuche que ejercen este tipo de violencia y el concepto de autodeterminación, pareciera ser más fácil sacrificar a las mujeres en pos de la cohesión.

“Ruth Landes decía que en un régimen como la esclavitud, así como en todo sistema resultante de una confrontación bélica, son los hombres del pueblo vencido los grandes perdedores, mientras que las mujeres se liberan con la

ruptura de los vínculos patriarcales tradicionales” (Como se cita en Segato. 2013: 140). La poligamia como costumbre mapuche es considerada un legitimador de esa violencia ancestral, de la cual las mujeres entrevistadas conciben una superación en su desaparición y escasa presencia de esta práctica en la actualidad, habría elementos que debiesen ser “superados” y uno de estos es la poligamia, esto se debe sin duda a la lectura masculina que se hace de esta práctica y a la exclusión que se hace de ellas mismas como protagonistas de la poligamia, el rechazo no sería en este sentido hacia la poligamia sino a la representación que hace del poder masculino mapuche y como este espacio puede ser utilizado como una institución que valide y perpetúe la dominación de la mujer.

“porque los futakeche eran también golpeadores con sus señoras, y eso no era una vida po lamngen, yo creo que conversar con hijos que han salido de dos familias, yo creo que el pensamiento es muy distinto, no diría lo mismo, esa mujer que sufrió tanto que la vinieron a sacar de Temulemu, me contaba la lamngen que una vez se pusieron de acuerdo porque le pegaba a las dos, y me dice que lo amarraron, lo ataron de pies y manos, hasta que se le pasara y pedía que por favor que lo largaran, que no les iba a hacer nada, y apenas lo largaron les dio una trilla, las dos con los ojos negros, y la mamá de una de ellas defendiendo al yerno, no los defendió a nosotras, decía que eso no se hacía con el marido, que estuvo bien que les haya hecho eso para que no lo volvieran a hacer, cómo la mamá... si le golpean a mi hija yo voy a estar de acuerdo, que está bien para que no lo vuelvan a hacer”
(Lawen13, 2016)

En este relato vemos que hay presencia de violencia, pero ¿podemos asociarla directamente a la poligamia?. Si frente a su desaparición sigue prevaleciendo la violencia hacia la mujer, además de la violencia aquí es visible la alianza que hacen las mujeres partícipes de la misma contra el agresor, más allá de la institución en que se enmarque la violencia vemos que lo relevante en la solución a dichos problemas está en la reestructuración de instituciones de sororidad al

interior de la feminidad mapuche, como también en la desnaturalización de la subordinación de las mujeres mapuche anclada en la tradición. Estas dos propuestas son dependientes una de la otra puesto que aquí en este ejemplo que nos da el relato la madre de las mujeres justifica la agresión basada en la autoridad del hombre. Ambas necesitan de una revisión histórica centrada en el protagonismo femenino obliterado como ya hemos dicho por los pactos patriarcales que permiten la construcción de una identidad mapuche centrada en la masculinidad, y que en este caso se sirve de convenios internacionales para seguir manteniendo incuestionable la figura heroica de los hombres mapuche y de las instituciones que representan.

Aquí un consejo de una Papay:

“Más unidos eran antes po’. Las mujeres trabajaban en conjunto, vivían en sociedad las mujeres. Las hiladuras, todo eso hacían juntas, conversando, contando sus chistes, sus cuentos.

Entre ellas tenían más protección, por eso que no eran atropellás por los hombres. Se ayudaban a tejer. Ahora no, ahora cada uno se hace: muy individual.” (Shiñura Morales en: Valdés, X. y Montecino, S., De León, K., & Mack, M. 1983: 258)

Mujer Mapuche y Poligamia

“Le tenemos harta aversión a la poligamia, siento como que lo vemos del pasado, pero es tan cercana, por nuestra formación yo creo, pero siento que hay que darle una vuelta, porque es importante para el tema de las mujeres, hay algo que se encuentra ahí y que todavía no lo vemos, eso de la dignidad de las mujeres, ¿tenían dignidad las mujeres que vivían de esa manera?, ¿tenían mayor dignidad que las mujeres que vivimos hoy día?, y esas familias lo mismo ¿tenían mayor cohesión así, en relación a lo que vivimos hoy día?, yo creo que sí” (Kal14, 2016)

Existe aversión a la poligamia entre las mujeres mapuche, a mi parecer por que historiográficamente se ha tratado como un tema netamente masculino, como un privilegio de la masculinidad, dejando a las mujeres como un mero objeto de intercambio, nunca se ha tratado la poligamia como un asunto de mujeres, cuando teníamos y tenemos una participación protagónica en esta institución, aunque sea numérica.

En las historias de poligamia es posible distinguir los lazos que se desarrollan entre mujeres (en el caso de los Longkos) relaciones que van variando entre el conflicto y la sororidad, inestables como en cualquier relación donde los afectos priman, pero permiten el establecimiento otro tipo de vínculos entre mujeres. Esto pues si nos apegamos a las relaciones de parejas propuestas por la sociedad dominante, esos espacios son negados por el individualismo y la escasa participación en agrupaciones o colectivos.

“las mujeres permitíamos que los hombres tuvieran más mujeres por ser sumisas porque las mujeres no se valían por si solas, siempre estaba primero el hombre y después la mujer... Como ha llegado información al campo, las mujeres mapuche han ido dejando de ser sumisas, van teniendo otras miradas, igual uno le sirve a su marido, pero ya no aguantar infidelidades, y por eso hombres que han querido tener dos mujeres terminan con una porque no puede estar con las dos, dudo que hayan mujeres que acepten compartir a su marido” (Lawen13, 2016)

“Yo conozco a varias que no, las que he conversado no, por una cuestión bien sencilla a mi modo de ver, que es razonable, por la valoración propia igual, porque hoy día esa visión de tener varias mujeres, como la cosificación de la mujer, como que eso... por recuperar un aspecto cultural nuestro y sin conversarlo mucho desatendimos otro, que son los derechos de la mujer, que es una cuestión, lógica para mí, yo lo encuentro razonable, falta harto por conversar”. (Lef17, 2016)

La poligamia es resistida por la feminidad mapuche porque piensa que en la actualidad ha ganado en derechos, y al reactivar o defender este tipo de institucionalidad matrimonial podría reactivar antiguas formas de opresión de la mujer. ¿Es la poligamia una institucionalidad que violenta a la mujer? De lo que he podido observar de las historias de vida y lo que pude recorrer por medio de la aplicación de las entrevistas en profundidad o mejor dicho de mis “conversaciones sobre poligamia” en territorio mapuche (considerando Piküm Mapu), el aspecto fundamental que rescato de la poligamia es la importancia de la decisión de la mujer, la centralidad de la conversación y como en esa conversación la mujer mapuche posee un espacio resolutorio principal. Más allá de que sea después o antes de haber el hombre consumado o hecho el arreglo con la otra parte, llega el momento en que debe correr el riesgo el wentru, jugárselas todas para poder lograr su objetivo, pero vemos que en algunos casos no les resulta, porque la mujer o las mujeres que ya están establecidas con el dan él ultimátum. El negarnos o resistirnos a la reivindicación polígama es también de acuerdo a lo anterior restringir un espacio de decisión femenina mapuche, porque es un asunto de mujeres, donde las mujeres desarrollaban estructuras de funcionamiento, alianzas y rivalidades propios, que permitirían desviar la atención del poder masculino mapuche convirtiendo a la poligamia en un espacio femenino de poder y subversión de la dominación femenina.

Por lo menos es esa la reflexión que actualmente se está haciendo en otros lugares del mundo donde la poligamia persiste como tradición: *“Actualmente la poligamia en África cuenta también con defensoras feministas, tanto académicas como prácticas. Judith Stacey, la socióloga de la Universidad de Nueva York que entrevistó a Walter, considera que legalizar el matrimonio con varias mujeres es un avance con respecto a la hipocresía de las sociedades en donde abundan amantes y sucursales, con la consecuente precariedad de los derechos patrimoniales femeninos... Una ejecutiva de treinta años tiene claros los beneficios*

del arreglo. *“No puedo trabajar para llegar a ocuparme de un bebé grande. Realmente no tengo tiempo para cocinar pollo todas las noches. Siendo tercera esposa no veo a mi marido sino dos veces por semana. Los otros días él está con sus otras mujeres. Eso me permite ocuparme de mi carrera”. Una contadora, segunda esposa de un funcionario, está de acuerdo con esas ventajas: “la poligamia me conviene porque me permite conciliar trabajo y hogar. Dudo que hubiera sido tan feliz si tuviera que ver a mi marido todos los días”.* (Rubio. 2013).

Las mujeres mapuche también han ido reflexionando las potenciales de la poligamia, entre una mayoría que se resiste, también existen reflexiones que resaltan potencialidades en su revitalización, dentro de ellas se destacan la perspectiva política como estrategia de repoblamiento y resistencia frente a los sistemas de represión política como un sistema alternativo de familia, tal como lo plantea la CAM y lo hemos visto en familias polígamas emblemáticas como es el caso del Longko Pascual Pichun:

“Nosotros hacíamos esta discusión al interior de la CAM, cuando había más gente, y las mujeres llegaban al convencimiento que sí que así debiese ser, incluso nosotros decíamos: “estamos tan mal, que las mujeres quieren tener muchos hijos porque estamos pobres, así llegó a estar el mundo mapuche, y resulta que los wingkas se van reproduciendo porque tienen los recursos, los wingkas que tienen plata y los que no tienen tanta plata, y así vamos a ir en un exterminio, y no solamente se va a perder lo físico mapuche, la población sino la lengua y la cultura, los derechos, en fin”, entonces llegamos a la conclusión de que teníamos que desarrollar un proceso de lucha, y un proceso de lucha que nos haga fortalecernos no solo como un sector o un grupo, o como una comunidad específica, sino como una percepción de pueblo, nosotros decíamos que una de las formas es también reproducirse, reproducir lo mapuche, no solamente lo cultural, lo económico, ideológico, político, sino también reproducirse en el hecho, con más familias mapuches, para reconquistar las tierras.” (Llaitul6, 2016)

Esto es posible de rastrear sobre todo en las generaciones de mujeres más jóvenes que participan en la reactivación de la lucha, tal como la entiende la CAM, la poligamia como otra forma de estrategia reivindicativa unida a las recuperación territorial, “recuperar y repoblar” por eso surgen exigencias de la misma feminidad indígena de que si hay poligamia debe ser con mujeres mapuche, sobre todo conociendo las preferencia de los mapuche por las gringas:

“Si fuera entre mapuches si, permitiría como estamos... vivimos en una época de mucho mestizaje, creo que ahí sería relevante para seguir existiendo” (Kiliw15, 2016)

Otro espacio de aceptación lo podemos encontrar en los espacios más tradicionalistas donde la reproducción de la ancestralidad, del rito, interpela la carencia de la institucionalidad desde donde se reproduce. Este es el caso de cargos de responsabilidad ritual que no poseen una familia extendida comprometida y en donde la mujer de un matrimonio monógamo debe llevarse gran parte del trabajo protocolar asociado a la feminidad al interior de la familia:

“entonces mi tío se lo ha planteado a mi tía, y mi tía dice que si por trabajo ella podría aceptar, pero que fuera una mujer trabajadora porque ella no da abasto en estas situaciones ceremoniales, entonces me imagino que por ese lado es aceptable”. (Mayla11, 2016)

Esta es una situación más pragmática, que habla de la redistribución de las labores domésticas entre mujeres. Algunas se podrían oponer a esta perspectiva porque el trabajo doméstico no se distribuye entre hombres y mujeres y sigue recayendo sobre una corporalidad específica, pero eso es debatible desde el concepto de complementariedad, lo importante no es quien realice tal o cual trabajo sino el valor que se le asigna al mismo desde un marco cultural propio. Obviamente desde la arista de los feminismos hegemónicos lo doméstico es un espacio despreciado y del cual las mujeres debieran emanciparse para salir de la

dominación (Millaleo, A. 2011). *“La tarea requiere desechar la imposición de una forma universal de ser mujer para iniciar un acercamiento entre los distintos feminismos mediante la construcción de lazos de solidaridad y de alianzas entre las diferencias. Es desde la producción de esta posible ecología de saberes que emerge la posibilidad de trascender el legado excluyente y discriminatorio del feminismo dominante”* (Mora. 2013:174). Debido a esta reflexión es necesario dejar de resistirse al feminismo como espacio de reflexión desde la mapuchidad, claramente se asocia desde la perspectiva más clásica que se entiende del mismo pero impide que vayamos apropiándonos de espacios propios de reflexión. Millaray me contaba que había asistido a un encuentro de mujeres indígenas, reunión de corte “feminista”, y la impresión que le quedó, es que esas mujeres odiaban tanto a los hombres, y que ella no estaba de acuerdo con esa forma de ver a sus wenu. Es de esta forma que la mapuchidad quiere alejarse y huir lo más lejos posible de estas clasificaciones, tal como del concepto “intelectualidad mapuche”. Queremos escaparnos de aquello que quiere encasillarnos, referenciarlos, pero seguimos permaneciendo en una definición por negación. Para mí el camino del delirio como me lo he propuesto desde la primera reflexión de esta investigación se encuentra en la mapuchización de conceptos incluso de los más lejanos desde la esquizofrenia más pura, y uno de esos es la instauración de un feminismo nativo, obviamente concepto que no creé, pero al que adhiero completamente, tal como lo ha planteado Ramírez (2009): como unificador de estas discontinuidades y visiones cosmovisionales que estremecen a pensadoras de otras latitudes que aún ven en la tradición un espacio de subordinación mientras que otras vemos en esta una oportunidad, por ejemplo en la poligamia una alternativa a la monogamia y la heterosexualidad impuesta y promovida desde el Estado.

Desde la perspectiva de las mujeres que conversaron sobre la poligamia conmigo un aspecto importante a destacar es la idea de devolver la dignidad a las mujeres

que en la actualidad están en una relación como “las otras”, y dejar de hacerles la tarea fácil a los hombres, puesto que establecer un vínculo afectuoso con una mujer al interior de la mapuchidad debiese ser un vínculo de reconocimiento social y no una vergüenza:

“Si uno se pone a pensar hay mucho hombre que tiene dos mujeres pero una clandestina y una visual, en este caso son dos visibles, que es mucho más respetable que tener una escondida toda la vida, es mucho más valorable tener dos mujeres a la vista que tener una amante a escondidas, tener la señora oficial a la casa, así no se desvalora ninguna de las dos mujeres, encuentro que una mujer al ser amante, dónde queda el ego de esa mujer, el autoestima que debiera tener, eso es como ser la reserva del hombre, aquí no está como el orgullo de la mujer de un hombre que tiene dos” (Nawel12, 2016)

De esta forma el hombre pudiese retornar a la dignidad robada tanto para hombres como para mujeres mapuche a partir de la conquista, no se trataría solo de un problema de apariencia por tanto no basta con enarbolar en el discurso la característica heroica de la masculinidad mapuche, para las mujeres con las conversé “los gallos se ven en la cancha”, por un lado no se puede andar hablando de reivindicaciones políticas y mostrar inconsistencias en la cotidianidad, por eso son bastante críticas en si existe preparación para una revitalización de la poligamia, ¿existirá el **Kimün** en los hombres mapuche?, esa era una de las dudas.

“yo como machi no estoy de acuerdo de que los hombres tengan dos mujeres, porque tendría que ser muy kimche, yo siempre digo que si una persona quiere tener dos señoras tiene que tenerlas juntas, no que las tenga una para aquí, otra para allá, que se ayuden mutuamente, que si tienen hijos que se ayuden a criar sus hijos, que trabajen juntas, que saquen su familia adelante, de esa idea soy yo, del hombre que tenga dos mujeres, no que se lleven mal, de que peleen, que los niños vean que pelean las dos mujeres, que peleen con el lamngen, yo digo que se puede tener dos, pero tiene que ser una persona muy kimche,

que sepa llevar a una familia y guiarla bien, algunos lo hacen por calentura pienso, no por una causa de mantener como lo hacían antes los futakeche” (Lawen13, 2016)

Han sido muy pocos los que han podido llevar la fiesta en paz, de poder ir más allá de una infidelidad y constituir una familia polígama, pero hay que reflexionar sobre cuál es la responsabilidad de las mujeres en este sentido. Hablamos de la falta de conocimiento Kimün entre los hombres, pero las mujeres también debemos hacernos una autocrítica. ¿Que sabemos de la poligamia... Más allá de las bromas que los hombres lanzan a modo de pavoneo?. ¿Hemos sido capaces de ir más allá del límite impuesto por los hombres mapuche respecto a la poligamia? A mi parecer: No.

“yo creo que por eso no se tocan esos temas porque es menor, porque es un tema que si bien es importante, porque es de nosotras, pero él es hombre, entonces él no tiene mucho que hablar, yo creo que aquí lo que deberían haber hecho es entrevistar a las mujeres que piensan, porque el pensamiento que tenemos que cambiar hoy en día es el de nosotras” (Witral5, 2016)

El tema de la poligamia como un tema menor obedece a la imposición discursiva foránea. “Líos de faldas” dirían algunos. “En problemas de matrimonio, no hay que meterse”, dirán otros, quedando como tema central nuevamente “lo público” y anulando los espacios de poderío en donde las mujeres mapuche tenemos injerencia de acuerdo a la tradición:

“esa es la tarea nuestra quizás de las nuevas generaciones, tratar de ver esa cuestión desprejuiciada de la poligamia, si sabemos que la monogamia es ajena, bastante ligado a lo cristiano, a lo católico principalmente, si nosotros vamos a hacer una crítica, tenemos que tomar nuestra institución de una forma bien responsable y no cerrando el paso a ese tipo de familias también, donde la mujer también pueda tomar esa decisión, aunque igual falta más conversación, más conocimiento de lo antiguo” (Lef17, 2016)

La pregunta central debiese situarse no en si la poligamia nos quita más o menos derechos, sino en si realmente hemos ganado derechos como mujeres mapuche. Al interior de esta sociedad que nos menosprecia y nos discrimina, si sigue habiendo violencia contra la mujer mapuche en las comunidades, y no hablo solo de la violencia de Estado, hablo de violencia doméstica, ¿será la poligamia la responsable de reforzar *“las asimetrías de varones y mujeres en las sociedades contemporáneas”*? (Hernández. 2016: 163). ¿O será que estamos viendo desde una perspectiva reduccionista las potencialidades que pudiesen existir en la revitalización de esta práctica?.

“si yo practicara la poligamia, sería más fácil todo po, entonces así yo diría así llegaríamos a un consenso que la otra se quede en la casa y yo salgo a patiperrear (risas), entonces ganaría yo po y la otra quizás que tendría que quedarse en la casa, no se po y entonces así haríamos un trabajo colectivo cachay, que por ejemplo el hombre no se po ojala tenga un cargo también, no se po si es Longko que ojala sea Longko, entonces así yo puedo ser werken, cachay (risas), entonces así, hacemos todo un trabajo comunitario, pero yo en la casa, no me quedo ni cagando cachay? Pero si, no se po alguien se queda con los hijos y una puede salir a pelusear cachay?, a hacer a juntar las comunidades po que es lo importante y así vivir en comunidad creo yo, en comunidad en Lof, en la familia, en muchulla y tener hijos y después hijos y después hijos” (Witral5, 2016).

V. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES.

I.- La poligamia como proyecto político

La repetición de esta práctica deslegitimadora, permite la brecha crítica de la construcción de un sujeto impuesto, la poligamia como acto performático, tiene amplias posibilidades en la aparición del sujeto mujer, protagonista central y mayoritario, en este tipo de relación, problematizando el cómo se han establecido las relaciones entre hombres y mujeres, no solo al interior de una relación afectiva, o como se comprende esta al interior de lo mapuche sino al interior de la mapuchidad misma.

Hay que volver a entender la poligamia como una estrategia política, pero ya no desde una perspectiva que obedezca a los pactos patriarcales llevados a cabo por la masculinidad mapuche, que ha considerado a la mujer mapuche como objeto reproductivo de weichafes. Se trata más bien de entenderla como forma de resistencia como un acto que interpela a un orden social y sexual impuesto desde la otredad, y que lo hace contrariando a las instituciones que pretenden regular las corporalidades femeninas mapuche al interior de las estructuras dominantes, de comprensión de la familia y el matrimonio. Además involucra la posibilidad de recuperar *“lo ancestral”* fuera de los marcos establecidos por la historiografía buscando un sistema de acciones, valores y significados particulares, sustentado en un infinito de combinaciones que provienen de nuestra propia reflexión reafirmadora.

Aquí se torna nuevamente interesante la propuesta de Benjamin en la parte final de: *“La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”* (2003), en donde hace referencia a la estetización de la política como marca particular del fascismo

cuya cara inversa sería la politización del arte como propuesta del comunismo. Ambas lecturas pueden aplicarse a como reposicionamos la poligamia o la tradición mapuche en cualquiera de sus manifestaciones, preguntándonos desde qué perspectiva la potenciamos o la limitamos. La primera nos conduciría en un sentido mayormente descriptivo, entendiendo a la práctica de la poligamia como pura repetición, es decir: *“Algo que los mapuche siempre han hecho y siguen haciendo”, “siempre ha sido así”*, carente de un sentido crítico; y la segunda lectura, que es la que otorga posibilidades políticas reivindicativas a la poligamia es aquella que visualiza la práctica polígama como un acto político. La politización de la tradición quebraría la cotidianidad del olvido, dándole sentido a la práctica polígama y los sujetos que se despliegan en esa cotidianeidad comprendiéndolos como actores políticos y no como paisaje en donde esa cotidianeidad circula sin importancia, esto permitiría comprender los juegos de poder y negociaciones que en ella están contenidas, dando paso al “tiempo pleno” que la constituye en el presente en una acción de resistencia.

Para politizar la poligamia deben quebrarse distintas situaciones que impiden que veamos la práctica polígama como un acto político y que a su vez restringen la participación femenina como actores políticos fundamentales de la politización de la tradición. A partir de esta investigación pudimos identificar 3 grandes temas que debiesen ser prioridad en la agenda política mapuche y ejes centrales de los procesos de politización de una práctica: A) El Delirio Mapuche como posibilidad, que hace referencia a la apropiación descriptiva del sí mismo mapuche de forma paralela a cualquier lógica dominante. B) Pactos Mapuche de Masculinidad, reconocimiento de estos pactos para una relectura del presente como tiempo pleno. C) La sexualidad y su potencialidad reivindicativa como apertura de otros espacios de lucha, que permitan restituir la potencialidad sexual a la feminidad mapuche y devolver la potencialidad política a lo cotidiano.

A.- El Delirio Mapuche como posibilidad

La Historia paralela mapuche existe, pero desde lo invisible, los silenciados al interior de la masa vencida permanecen inertes, sin el ejercicio del “tiempo pleno”, es el *reducto* de Menard (2011), de lo cual el mapuche se apropia para la construcción de esa historia paralela. Seguimos funcionando bajo las lógicas historicistas del sujeto que sonrío mirando la reproducción de la práctica despolitizada. Esto es lo que pasa con la inscripción en el tiempo de guerra – fracaso – triunfo, y desde el cual historiadores y antropólogos mapuche escriben y describen la historia como meros comentaristas de quienes se han convertido en sus discípulos, sin ir más allá de los límites que la propia ciencia y sus dispositivos académicos les imponen.

Aunque la derrota sea constante en el discurso mapuche, asumida y enunciada por la reproducción mediática de sus voceros, esta no es y nunca será una construcción propia, no es más que la reproducción constante de la historicidad impregnada en una memoria subyugada a los medios de producción de individuos en los cuales fuimos introducidos y estetizados como indígenas.

Tradicionalistas e hiperrealistas³¹ mapuche no estarían desde posiciones contrarias al orden establecido por la sociedad dominante, de hecho están visibilizando la mapuchidad desde la misma vereda del poder que la oprime. Ambos se constituyen en la repetición constante de los parámetros que sustentan dicha opresión la primera desde el “*siempre ha sido así*” y el segundo desde el “*es así*”, en ambas la aceptación cruda es la única posibilidad de acción y pertenencia al grupo que actúa, comprendiendo el tiempo y el espacio como una sola posibilidad, es decir de manera lineal y unidimensional, no permitiendo la

³¹ Me refiero a quienes deslegitiman la espiritualidad como acción reivindicativa y ven lo público como único campo de acción política.

reescritura de la historia *“Para re-escribir la historia se debe romper con los fetiches, los rituales y las religiones que la envuelven”* (Frajman. 2003:75). En el caso de la mapuchidad se debe romper con el hecho histórico como verificador de nuestra presencia.

“El que solo ve las revoluciones a partir de las grandes batallas no entiende en este falso heroísmo nada de la verdadera historia de las rebeliones y actos revolucionarios” (Gandler. 2005:79)

El pasado debe ser rescatado de la dominación, y esto no solo le sirve a la intelectualidad (Pérez. 1997) sino también a quienes nos constituimos en ese tiempo en el presente, a quienes somos pasado y eclipsamos con nuestra presencia mística un futuro más allá de la construcción del otro, construyendo un *tiempo pleno* basado en nuestra propia deconstrucción crítica de la tradición.

Por lo anterior es importante reconocer un posicionamiento psicótico en cada uno de los mapuche, y de la realidad paralela que convive con la impuesta. La frase de que... *“todos quieren ser machi o Longkos”* no tan solo resultará de una necesidad de reconocimiento producto de la desvalorización y la *“derrota”* (nuevamente) sino también está relacionada con un llamado invisible que los hace posicionarse como necesarios, llamados a hacer algo, a ser alguien al interior de lo que se narra sobre nosotros mismos. Esa es la potencialidad mesiánica mapuche, que nos erige como líderes tradicionales donde la historia y la evidencia científica negaría cualquier presencia de ancestralidad.

La posibilidad en el Delirio Mapuche es potencialmente peligrosa, porque no solo cuestiona la construcción del sujeto indígena, sino el paradigma desde donde emergen los imaginarios sobre lo indígena. En esta locura es posible plantearse la existencia de otras formas de pensamiento *“podemos avanzar hacia la formulación*

de teorías, toda vez que a partir de la experiencia, avanzamos en un proceso reflexivo que sistematiza esa experiencia llevándola a un plano abstracto y por tanto capaz de generar tesis o teorías.” (Gavilán. 2012:55). Y no tan solo tesis y teorías, sino también metodologías de recolección de esas experiencias, como por ejemplo la conversación con el püllü de un machi en Küimi³², aunque algunos tradicionalistas pondrían el grito en el cielo.

La desnaturalización de la mapuchidad es cepillar la historia a contrapelo, desnaturaliza no únicamente los hechos, sino a los actores que transitan en esa mapuchidad y han sido obviadas por el sentido que tiene la lectura de la historia desde una perspectiva Lineal/Racional. Por el contrario la propuesta en esta investigación y con el objetivo de la politización de la tradición es la Espiral (Gavilán. 2012) /Corazonal (Guerrero. 2007).

Esto implica volver a convertirse en magos y brujas: *“Mangin, al igual que Calfucura, poseía fama de Mago. Calfucura, dicen, tenía una piedra -meteorito, o cherrufe en mapuche- que decía la verdad; Mangin, por su parte, usaba de las artes ocultas con mucha habilidad.”* (Bengoa. 2000:88). La crudeza como estrategia de lucha implica renunciar a la potencialidad mesiánica de la mapuchidad para salir del lugar de opresión en que se encuentra. No basta con constatar enunciativamente que estamos en una condición de opresión, es necesario no renunciar a la posibilidad de redención de la misma y esta se encontraría en la potencialidad creativa de la espiritualidad mapuche como retorno continuo al paraíso perdido y a sí mismo: *“Es necesario empezar a considerar la dimensión política de la espiritualidad, así como también aportar una concepción espiritual de la política como parte de una concepción integral de la vida”* (Guerrero. 2011:25).

³² Estado trance o comunicación entre distintos planos de la existencia.

Benjamin planteaba que el arte debiese politizarse *“pues los viejos conceptos de genialidad, perennidad y misterio llevan a la producción del arte fascista”* (Frajman. 2003:72). De esta misma forma aquí planteamos que la espiritualidad comprendida como parte de la cotidianidad mapuche debiese politizarse al igual que el arte para Benjamin. La práctica de la tradición en la actualidad se ha transformado en una mera repetición sin sentido que se arroja a su propio desvanecimiento y esto debido a la falta de esperanza que implica estar enclaustrados en el relato de una eterna derrota: *“¿cómo entender que quienes habitan cotidianamente los territorios de la muerte, la violencia, el desplazamiento y la miseria, a pesar de vivir en condiciones terribles y dolorosas, sigan aferrados a la alegría y la esperanza?; la espiritualidad ha sido esa fuerza que ha hecho posible que los seres humanos tengan el poder de continuar tejiendo la vida a pesar de estar cercados por la muerte”* (Guerrero. 2011:26). En la espiritualidad estaría el poder mesiánico de la mapuchidad, poder mesiánico que puede ser alcanzado por medio del delirio que permite soslayar las limitaciones impuesta por la racionalidad científica dominante. *“La espiritualidad por el contrario, por su sentido holístico, integral e integrador, nos plantea otra forma de alteridad, una alteridad cosmobiocéntrica”* (Guerrero. 2011:27).

Hay que volver a darle sentido a la poligamia en este caso, pues es la práctica que ha dirigido este estudio, pero también hay que volver a darle sentido a una infinidad de prácticas mapuche que se repiten en un acto desesperado de permanencia, y el sentido está en la esperanza otorgada por la espiritualidad, y de la espiritualidad como respuesta política insurgente (Guerrero. 2011).

“Si hay una concientización del porqué y para qué, uno podría decir que podría ser posible, pero si es por seguir cultivando tal cual estamos hoy día, no le encuentro sentido, porque si

en la familia no se está hablando mapudhungun, no se está introduciendo a los niños hacia lo intercultural, no tiene sentido” (Loncal 8, 2016)

La lucha no puede seguir siendo la misma, concuerdo nuevamente con Guerrero en este sentido: *“ahora no se trata solo de lograr transformar la superestructura o las estructuras del sistema, se trata de incorporar dimensiones que las luchas de muchos movimientos sociales han ignorado: la espiritualidad, la afectividad para lograr transformaciones del ser y civilizatorias que hagan posible la construcción de éticas, políticas, estética y eróticas ‘otras’”* (2011:32-33). Lo político mapuche debe situarse en devolverle la memoria a los hechos *“Sólo la memoria será capaz de liberar al hombre, de conducirlo hacia su redención”* (Cohen. 2007:69), devolverle el sentido robado por la repetición constante de un imaginario narrado por la dominación, devolverle la posición de poder a las mujeres en la poligamia y el lugar olvidado que la complementariedad promulga.

B.- Pactos Mapuche de Masculinidad

Los pactos mapuche de masculinidad expuestos en la presente investigación, dan cuenta de cómo miramos la tradición y las limitantes que nos hemos impuesto de acuerdo a lo pactado por los hombres para su particular sobrevivencia en el presente. A modo de resumen estos serían los siguientes:

1.- Primer Pacto: El español justifica su derrota militar ante la masculinidad exacerbada del mapuche que teniendo potencialidades viriles ilimitadas impidieron la continuidad del proyecto de expansión ibérico.

2.- Segundo Pacto: La barbarie denigraba la posición masculina de la mapuchidad aceptando el proceso civilizatorio como integración a un círculo masculino más amplio que los aceptó como miembros de segunda categoría.

3.- Tercer Pacto: La masculinidad mapuche se ve amenazada por la invisibilidad que los introdujo como sujetos de segundo orden y busca su validación en los relatos heroicos que emergen del primer pacto.

Es de acuerdo a esta lógica que la mujer es obliterada de la narración mapuchística convirtiendo el imaginario mapuche en un imaginario hipermasculinizado, en donde el hombre funciona como engranaje de todo lo que concierne a la mapuchidad. Esto generaría un impedimento en el real abordaje de la participación femenina en la tradición, y una reticencia de las mujeres a reflexionar sobre prácticas culturales de las cuales ellas se sienten ajenas, porque no han sido representadas en ellas. Aquí no operaría el: *“todo tiempo pasado fue mejor”* puesto que no forman parte de ese imaginario pasado del cual se habla, o si son parte, son acompañantes anónimas de la virilidad ensalzada del wentru mapuche.

Lo anterior no es solo parte del debate de la poligamia, percibido como un privilegio masculino por las mujeres y hombres con los que conversé, sino también forma parte de como vemos una diversidad de tradiciones y prácticas, incluso de las más populares como por ejemplo el Palin, deporte y juego mapuche que ha estado siendo revitalizado fuertemente sobre todo en los espacios de educación intercultural y primera infancia.

En estos últimos meses me ha tocado ser partícipe de varias controversias que ha provocado la participación de las mujeres en esta práctica, ya que igual que la poligamia el Palin se ha construido desde un imaginario masculino que lo entiende como una preparación ancestral para la guerra, espacio del que las mujeres mapuche hemos sido excluidas absolutamente. La guerra ha sido entendida como un espacio exclusivo de la masculinidad, haciendo oídos sordos a relatos periféricos de la presencia femenina en el weichan. Para los españoles de acuerdo

al primer pacto habría sido muy duro aceptar haber sido derrotados por mujeres. Es clara la intencionalidad oculta de borrarlos como partícipes y mucho menos protagonistas de la guerra.



El problema es cómo miramos la tradición, imposibilitados de ponernos más allá de lo que se nos presenta como verdad absoluta, impidiéndonos visitar la historia desde lo femenino, y por ende impidiendo la apropiación de este tiempo histórico que nos constituye en el presente. El tiempo pleno benjaminiano es imposible en la comprensión de la mapuchidad desde la hipermasculinización.

Así versaba una educadora intercultural mapuche en uno de los debates que se produjo por la promoción de un encuentro de Palin de mujeres al sur del Bío Bío:

“Las mujeres no juegan Palin, ni ante ni ahora. Cumplen otro roles durante el palicantun de los wentru. Los mapuche verdadero los saben muy bien!!” (R.C. Comunicación personal. Noviembre 10/2017)

“Los mapuches verdaderos” se ven imposibilitados de volcarse sobre sí mismos y reflexionar sobre el papel de la feminidad en la espacialidad mapuche, y esto no trata de buscar la igualdad en el ejercicio de roles al interior de la mapuchidad, sino de pensarse desde la posibilidad y no desde la negación, es decir de poder retrotraerse sobre sí mismos para mirar nuestra propia existencia desde otra perspectiva. Y eso que sobre este tema, en el relato del otro y en el de algunos mapuches que escribieron, existen indicios de la participación de las mujeres en el Palin: *“Aunque no tan desnudas como los hombres, solían jugar también las*

mujeres este juego, al cual concurrían todas a verlas correr i saltar.” (Manquilef. 1914:146). En el caso de la reflexión sobre la historia de las mujeres mapuche, el “resto” no basta como insumo para poder construir un relato legítimo, “verdadero” de la presencia de ellas (nosotras) en espacios pactados como masculinos.

En el jardín intercultural de mis hijos, jardín intercultural JUNJI, también se llamó a una reunión para tratar el mismo tema, el Palin y la participación de las mujeres, puesto que las niñas veían como los niños jugaban Palin y no podían participar con ellos en la cancha. Por lo mismo se citó a reunión tanto a apoderados, educadoras, miembros de la JUNJI, y educadores interculturales de otros jardines infantiles. La conversación versó desde temas sobre inclusión, igualdad de género, la calidad de “solo es un juego” del Palin, a acusaciones de discriminación a la mapuchada por parte de los no-mapuche, al no integrar a las niñas que miraban el juego como espectadoras. Los argumentos de la mapuchada tampoco eran sostenibles a la hora de convencer a los apoderados del por qué las mujeres no juegan Palin. Se impuso como centralidad la fragilidad de la corporalidad femenina, claramente “él siempre ha sido así” no pudo faltar, pero al parecer lo que conmovió a los asistentes fue la intervención de la ELCI [Educatora de lengua y cultura indígena]: *“Acaso quieren que pisotee mi cultura”*, interpeló a la comunidad educativa que pedía pudiesen jugar las niñas del jardín, ahí las reivindicaciones de género, los derechos del niño que también fueron argüidos quedaron mudos ante tan tremenda acusación.

Lo problemático de esta situación en particular, es que se pretendió llevar este tema a votación, sobrepasando la autoridad de la educadora tradicional (ELCI) otorgado por el conocimiento y participación en la mapuchidad, sin considerar factores como la edad de la educadora intercultural, la familia a la cual pertenece, y la zona de la cual proviene y se enraíza su kimün, zona por lo demás en donde las mujeres ni siquiera pueden tomar el wiño de los wentru al tratarse de un asunto

de ellos. Podía haberse hecho de otro modo claramente, pero es una tarea compleja sobre todo cuando los pactos de masculinidad se ocultan y escudan en la tradición, a la cual las mujeres mapuche no podemos oponernos, no podemos ir en contra de la tradición, ya que sería ir en contra de nosotras mismas y ahí permanecemos entrampadas. *“Ocurre una mutación bajo el manto de una aparente continuidad. Es por eso, necesario ensayar una habilidad retórica considerable para hacer comprender que el efecto de la profundidad histórica es una ilusión óptica, que sirve para solidificar las nuevas formas de autoridad de los hombres”* (Segato. 2011:46), hay que ensayar bastante, pero para que estos temas puedan dinamizarse hay que otorgarles el carácter político del cual han sido desprovistos, por parte de las “grandes batallas”.

Se hace necesario para poder liberar la presencia femenina de la historia, y también hacernos presente en el presente, tal como lo hicieron los hombres mapuche por medio del establecimiento de los pactos antes citados y así poder separar la mapuchidad de la masculinidad imperante. Y eso es posible desde una mirada cosmovisional mapuche, en donde de alguna forma la feminidad permaneció como un regente primordial que contrariaba la racionalidad y masculinidad portada por la tradición judeo– cristiana. Que de algo sirva que las mujeres hayamos sido desplazadas a la irracionalidad y la barbarie, puesto que como hemos visto, la potencialidad política se encuentra en este espacio, espacio que nos permitiría *“examinar el cruce entre colonialidad y patriarcado y las originaciones que de este se derivan: el patriarcado colonial/moderno y la colonialidad de género”* (Segato. 2011:17), o por lo menos empezar a poner a la “tradición” en entredicho.

“Esto nos permite concluir que mucho de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de “la costumbre” o “la tradición”, aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbres y

tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad” (Segato. 2011: 43).

Los pactos de masculinidad mapuche provocan una falsa ilusión de continuidad, de preservación de una mapuchidad generalizada, que en realidad continua aplastando el lugar de nosotras en el presente. Lo político en este caso es develar el error en la frase *“los verdaderos mapuche”* que sigue la lógica de este pacto y sustenta el que solo pueda imaginarse la mapuchidad desde una sola arista. *“De allí deriva un chantaje permanente a las mujeres que las amenaza con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político y la cultura, como capital simbólico y referencia en las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas por territorios, recursos y derechos como recursos”* (Segato. 2011: 45), mientras lo único que se está poniendo en práctica es otra forma de pensarnos y por tanto de auto -determinarnos, poniendo en movimiento nuestra existencia y no considerándola algo estático y por lo mismo extinguido. Y esto, sin abandonar el pasado que nos constituye.

No podemos obligar desde las teorías de género a aceptar a la mapuchada que las mujeres jueguen Palin o que la poligamia no sea percibida desde su arista masculina, pero sí podemos impulsar la reflexión y el debate acerca del porqué estos espacios se transformaron en enclaves de dominación que impiden que busquemos herramientas desde nuestros ordenamientos propios para darle fin a la repetición constante y politizar nuestra existencia.

C.- La sexualidad y su potencialidad reivindicativa otros espacios de lucha.

Uno de los elementos que aparece en esta investigación para la repolitización de nuestra existencia es la revitalización de la sexualidad femenina mapuche, que

durante toda esta investigación aparece lejana al imaginario de la mapuchidad, ni siquiera se encuentra como posible en el delirio. El mapuche es un sujeto político, masculino y público, erotizado justamente por esa potencialidad política / bélica. La mujer por el contrario aparece toda cubierta, púdica y carente de deseo, de hecho ellas mismas miraban la sexualidad como algo lejano a su identidad mapuche.

La poligamia en este sentido era revisitada por las mujeres mapuche con las que conversé, de manera positiva en su ámbito social, pero vista como algo reprochable desde su arista íntima vinculada a la sexualidad, es decir existiría una poligamia social y una poligamia íntima. La primera es la que es enarbolada discursivamente en el relato en donde descansan los valores positivos de la identidad: la sabiduría, la continuidad de las costumbres, el respeto y las múltiples cualidades masculinas que ya han dejado de existir con el paso del tiempo. La segunda poligamia está estrictamente relacionada con la sexualidad, se podría decir el lado B de la poligamia, constituyéndose en uno de los engranajes de la perversión de aquello socialmente positivo, y se centra en lo sexual que es contenido en la poligamia. La poligamia en lo íntimo pasa de ser una estrategia de biopoder (aunque meramente masculino) a ser una degradación de los íntegros y virtuosos indígenas.

La poligamia vinculada a la sexualidad es rechazada por la feminidad indígena, porque su propia sexualidad es rechazada como parte de la mapuchidad. La mujer mapuche se construye como un cuerpo carente de deseo, y de control de su propia potencialidad sexual: *“la mujer indígena es considerada como carente de cualquier tipo de belleza hasta de femineidad como si fuera sólo una hembra mamífera responsable de reproducir fuerza de trabajo”* (Millán. 2011: 133). El deseo masculino mapuche es un deseo público, que se transforma en público en la medida en que la virilidad mapuche acude al resguardo de la masculinidad

española producto de la derrota, no pasa lo mismo con la sexualidad femenina mapuche.

“(el Otro construye “lo personal” como el objeto de la censura y/o de la represión) y que es por este motivo que “lo personal” también se ha ido convirtiendo simultáneamente en “el objeto de una acción política” de resistencia” (CCOPPEL. 2009: 107).

Por esta razón la politización de la poligamia debe incluir necesariamente la politización de la sexualidad femenina, que implica compartir equitativamente el poder sexual entre hombres y mujeres mapuche, siendo un punto de partida y central, la decisión femenina de formar parte de una sexualidad distinta a la impuesta, es decir transformarse en protagonistas de la sexualidad polígama y no como objetos resignados y entregados al deseo masculino. El sexo como espacio político no puede permanecer como un espacio negado para las mujeres mapuche, ya que en este ejercicio no se el reconoce que esta no sexualización es producto de la cristalización de *“luchas políticas que, en esta medida, son luchas de significación”* (Argüello. 2013:190)

“Los cronistas de la época resaltaron tendenciosamente el accionar de los hombres mapuche ocultando la dignidad y valor de las mujeres de nuestro pueblo” (Millán. 2011: 128). La dignidad es un tema que apareció reiteradamente al referirnos a la poligamia, *“la dignidad femenina no puede ser menos a la que poseemos en la actualidad si se reivindica la poligamia”*. En varias voces la dignidad se transformó en un elemento inherente a la feminidad mapuche. Pese a que la humillación es constante. Al carecer de espacio de enunciación, parece que esa dignidad fuera pura apariencia frente a la otredad, porque la dignidad que se reclama es la posición de nuestros cuerpos como mujeres mapuche en un orden determinado, nunca se planteó el cuestionamiento a qué implicaba ser digna en la

mapuchidad. *“La violencia e invasión a nuestro cuerpo - territorio, significo el despojo de todo nuestro ser mapuche, la autoestima y amor a nosotras mismas, nos fue arrancada con el aval de la sociedad que hasta hoy calla y justifica”* (Millán. 2011: 133)

No se trata de que agachemos el moño las mujeres mapuche en pos de una propuesta nacionalista basada en la poligamia, tal como Millaray reflexionaba en su historia de vida, sino de devolver a los espacios femeninos el poder negado, en este caso otorgarle relevancia a los espacios de cotidianidad en donde la mujer mapuche ejerce poder, y el primer espacio a recuperar es el cuerpo femenino mapuche.

Y por esto es súper útil *“El lema de los feminismos de las décadas de los años sesenta y setenta, “lo personal es político” resume, a su vez, el carácter político de los asuntos “privados” y borra la tajante línea entre el espacio de la producción y la reproducción sociales”* (Argüello. 2013: 177). Siendo el espacio público en donde se ha situado lo político mapuche desde los 90’ en adelante.

Devolver la potencialidad política a lo cotidiano implica dar un giro epistemológico a lo que se comprende como relevante y dotado de un poder transformador. Hasta el momento lo relevante en la acción política mapuche ha sido clasificado desde un mundo ajeno a lo que se pretende reivindicar, no logrando captar la complejidad de nuestra permanencia en el presente. Esto se debe a la desvalorización de la espiritualidad como legítima plataforma epistemológica de acción política que permitiría un campo de acción distinto al que se ha llevado a cabo hasta el momento, irrefutable desde el escenario político dominante, en la medida en que obedece a lógicas que son excluyentes entre sí, a racionalidades distintas, como se ha planteado con anterioridad.

El proceso de politización de la poligamia pasará principalmente por politizar espacios que no son considerados políticos. Se trata de diluir distinciones entre lo político y lo espiritual, lo científico y lo literario, distinciones que han sido enmarcadas en otra epistemología que es racional/científica, y por esto la revisión histórica y el campo de la acción política mapuche debe estar marcada por el surco del delirio.

El proyecto político de la poligamia está en volverse sobre la vida cotidiana, difuminar la frontera de la espiritualidad y la política, en donde lo político debe contener lo espiritual y lo espiritual debe tener carácter político, lo cual está vinculado con la reactivación de una forma de racionalidad propia, que hasta el día de hoy no se ha planteado desde el mundo intelectual mapuche. Y esto porque *“ciertas cosas son vistas como manifestaciones de esquizofrenia del campesinado indígena”* (Mariman, P. 2000) y ponen en riesgo a quienes pretenden sobrevivir en esta carrera academicista. *“Poder hablar es salir de la posición de subalternidad, dejar de ser subalterno”* (Bidaseca. 2011: 102), y dejar de ser subalterno implica tener un espacio propio de enunciación. Lo cual se ha hecho en otras latitudes. El caso maya es un ejemplo para la generación de una epistemología mapuche que permita revisitarnos, ya no desde una visión impuesta: *“debemos empezar a escuchar con más atención la sabiduría de los sueños para poder seguir luchando por ellos; puesto que los sueños de Occidente solo nos han traído muerte, dolor, violencia y despojo; como dicen las ancestrales profecías espirituales de los pueblos de AbyaYala, este es el tiempo en que si queremos transformar la vida se hace urgente y necesario cambiar de sueño y de visión, desde la sabiduría espiritual del corazón”* (Guerrero. 2011: 36-37).

Se reniega de la cosmovisión como un instrumento de lucha propio en donde podemos encontrar los elementos esenciales para la resistencia a transformarnos en operadores del sistema que nos reprime. *“Las cosas más cotidianas –la forma*

*de comer, de alimentarse, las relaciones entre un obrero y su patrón, la forma de amar, el modo en el que se reprime la sexualidad, las coacciones familiares, la prohibición del aborto— son políticas” (Foucault. 1973:162). La intelectualidad mapuche se ha preocupado mucho de los datos, de la historia del otro, de cómo hacer historia desde la perspectiva indígena. Pero al flexionarse sobre esa perspectiva no ha sido capaz de salirse de los pliegues impuestos por aquel al que está criticando. No habla desde el sueño, ni desde la pulsión, más bien la intenta justificar al interior de la racionalidad que la ha deslegitimado, lo que cierra las posibilidades a la redención, se cierra a la idea mesiánica de Benjamin, se pierde la esperanza de que el mesías aparezca por la puerta de la ruka, acoplándose a la forma de contar y reconstruir la historia desde una perspectiva radicalmente distinta. Hasta el momento solo ha aportado anécdotas, se ha seguido trabajando con los mismos conceptos de Estado, tiempo histórico, y sobre estos hacen comentarios. Del mismo modo Mariman (2000) critica la labor de la intelectualidad mapuche *“Habría que decir que la formación alcanzada muchas veces, si no es que en ella ha mediado la autoformación del mismo profesional mapuche, no arranca de su cultura, por lo tanto aunque se tenga el interés por devolver lo aprendido al servicio de su comunidad o grupo con el cual se establecen las lealtades y compromisos, el impacto de esta labor no necesariamente se vuelve un proceso cualitativamente distinto del que pueden hacer nuestros pares chilenos con la formación común que reciben”.**

La poligamia como proyecto político es entregarse al delirio, entregarse a la posibilidad, no a las limitantes impuestas por la otredad. El tiempo pleno de la mapuchidad es el espacio donde se pueden hacer otras conexiones, vincular personas y elementos que en el tiempo del otro no pueden ni siquiera coexistir.

Las relaciones amorosas son delirantes, puesto que no pueden ser explicadas desde la racionalidad dominante. En las historias de vida queda reflejado el

tránsito de los sujetos entre dos realidades paralelas. Comprender las relaciones entre personas desde la lógica indígena, permite la coexistencia y convivencia de estas realidades que varían de acuerdo al espacio, a la incorporación de nuevos personajes a la historia. La complejidad del pensamiento indígena hace posible pensar la poligamia como posibilidad política y la barbarie como algo a lo que nunca debimos renunciar.

“El Estado chileno y la modernidad absorbían las últimas trazas del arcaísmo, ya sea persiguiendo a quienes practicaban los rituales y vivían de acuerdo a las viejas tradiciones, ya sea burlándose de quienes insistían en parecer ‘indios’, o dando legitimidad a aquellos textos escolares caricaturescos en los cuales se representaba a los mapuches como hijos de la barbarie.” (León. 2008)

Lo político no estaría en el quebrantamiento de todo orden, sino en la posibilidad de fugarse en las brechas que un conjunto de órdenes permiten, para la construcción de un cuarto propio.

Y para terminar de manera cíclica, no es casualidad que sea un ángel el que está mirando el pasado en Benjamin, como tampoco lo es, que sea un espíritu femenino el que pisando la tierra hace emerger la vida, de acuerdo al relato de Wangülen. Es así como decido ver la historia:

“por la voluntad de Pu-am, el espíritu Elche crearía al hombre, y luego Kuyén, para darle una compañera al hombre elegiría a una wangulén para transformarla en mujer; y a través de los primeros pasos de esta mujer se crearían a los seres vivos del mapu. Así es como gracias al origen mitológico del mapuche, este pueblo está relacionado con los pillanes y las wangulén; y el mapuche tiene la posibilidad de poder llegar a ser uno de ellos”. (Trivero. 1999)

“Ella estaba desnuda y tuvo mucho frío. Para no morir helada echó a caminar y sucedió que a cada paso suyo crecía la hierba, y cuando cantó, de su boca insectos y mariposas salían a raudales” (Trivero. 1999).

II.- Pu wün chi afdungu mew... wiñollituum / Terminando el asunto para volver a comenzar.

A lo largo de la investigación pudimos constatar las distintas posiciones que asumían las mujeres mapuche al interior de la poligamia, tanto en lo referido a las prácticas polígamas como a sus representaciones discursivas. Vimos cómo la conversación (nütramkan) y la decisión de la wünen domo (de la primera esposa) en una relación polígama tienen un papel principal, en permitir o denegar la posibilidad polígama.

La mujer mapuche en una relación monógama es la que niega u otorga la posibilidad de establecerse polígamo, teniendo en cuenta y entendiendo la poligamia como una relación estable y reconocida afirmativamente por la sociedad, es decir no como un affaire (relación amorosa o sexual que no implica compromiso), de los que hay bastantes casos en el mundo mapuche como también en la sociedad chilena.

Si bien la poligamia no es un tema reivindicado políticamente en la actualidad, las reflexiones de género que se están entretejiendo con las demandas indígenas, producto de algunos errores que han demostrado en la práctica, que en estas demandas no solo los grandes hechos forman parte de la acción política, como es el caso de llevar a espacios de discusión el tema de la violencia de género y la utilización de instrumentos de derecho internacional para la defensa de los agresores, poniendo en un lugar central las relaciones de género y como estamos leyendo “la tradición”.

A partir de las conversaciones establecidas por medio de la recolección de datos, es posible identificar 4 posiciones de las mujeres mapuche frente a la revitalización de la poligamia en la actualidad:

- Mujeres mapuche que la rechazan: Mayormente son mujeres que no han tenido contacto directo con la tradición polígama, salvo algunas excepciones. Dentro de las razones que establecen para su rechazo están: la “suciedad” que implica compartir a su pareja en términos sexuales (tanto por un problema de higienización tótese en consideración la conciencia actual frente a las ETS [enfermedades de transmisión sexual], como también por cómo la sociedad juzgaría esta situación moralmente), la internalización de la exclusividad amorosa y la familia monógama, la situación económica de pauperización del pueblo mapuche, la falta de conocimiento de la sociedad mapuche de esta práctica en términos de ordenamiento moral y valóricos internos (resolución de conflictos en estas familias), como también ven en ella que puede constituirse en un peligro y retroceso de derechos ganados por las mujeres mapuche en la actualidad.
- Mujeres mapuche que la aceptan: Las mujeres mapuche que aceptan la poligamia no necesariamente son parte de relaciones polígamas pero han tenido acercamiento a familias que aún la practican, familias vinculadas al ámbito político reivindicativo, como es el caso de la familia Pichun que fue nombrada por varias (os) de los (las) entrevistadas (os) como un ejemplo a seguir, porque observaron que como estructura familiar la poligamia se presentaba como una útil estrategia de resistencia a la represión estatal, frente a las recuperación territorial. De acuerdo a estas percepciones este tipo de familia se constituye en un enclave difícil de derrumbar frente a la prisión política de uno de sus miembros, puesto que en su interior existen

otros nexos de colaboración que hacen que la familia y la unidad de una comunidad resista a presiones políticas externas. Por otra parte las mujeres que aceptaban la poligamia eran jóvenes y estaban de acuerdo en asumir esta familia si estaba relacionada con reivindicaciones políticas como con la restitución del control territorial más que con una estrategia de biopoder vinculada con la reproducción poblacional mapuche. Otras posiciones a destacar son las que vienen de mujeres mapuche que participan en la reivindicación de los derechos de las mismas o se dedican a investigar problemáticas de género y que en ningún momento se manifestaron radicalmente en contra de la poligamia. De esta forma se abrían a, la posibilidad de darle otra vuelta al tema en tanto a que éste pudiese ser un espacio en donde la sororidad se potenciara como respuesta a otros aspectos negativos que restringen a las mujeres en otros ámbitos de la mapuchidad.

- Mujeres mapuche que ignoran la poligamia como tradición: El único acercamiento de estas mujeres a la poligamia es por medio de la investigación histórica. Remiten esta práctica a un pasado mapuche, pero se les hace muy difícil aceptar la existencia de personas mapuche que lo practiquen en la actualidad. No lo visualizan como una institución reconocida socialmente y la confunden con la infidelidad.
- Mujeres mapuche que la promueven: Las mujeres que promueven la poligamia nuevamente son mujeres que están o han estado en relaciones de este tipo, que pertenecen a organizaciones mapuche vinculadas al control territorial, y ven en la poligamia una estrategia de resistencia económica y de productividad vinculada principalmente a espacios rurales.

- ❖ Es importante destacar que las mujeres que tienen una posición afirmativa frente a la poligamia de ningún modo hacen referencia a los aspectos sexuales de la misma destacando solo los ámbitos sociales positivos. La sexualidad aparece anulada frente al ámbito reivindicativo de esta práctica.

Las limitaciones y potencialidades políticas de la enunciación y práctica de la poligamia mapuche en la actualidad estarían básicamente en los espacios enunciativos, esto es mientras la mapuchidad siga considerando solo como político los espacios y los sujetos públicos, la poligamia quedará relegada a un segundo orden como instrumento de acción política. Por esto, uno de los puntos centrales de articulación de esta investigación es reflexionar sobre la creación de espacios otros para la enunciación política de la mapuchidad, espacios que permitan quebrantar las limitaciones que posee en la actualidad la politización de la poligamia.

Una de las contribuciones a difuminar dichas limitaciones políticas de la poligamia se encuentra justamente en la forma en que nos podemos acercar a esta práctica mapuche. Por esta misma razón esta investigación se propuso, a partir de las historias de poligamia, visibilizarla en su complejidad discursiva, más que en una desintegración analítica, que nos mostraría a la poligamia diseccionada bajo los términos de una racionalidad científica a la cual me resisto, a partir del delirio propuesto como espacio de reflexión de la mapuchidad.

De acuerdo a lo anterior uno de los aspectos políticos más relevantes de la poligamia son la posibilidad de reflexionar en torno a la tradición y como la vemos desde la construcción hecha por la otredad, siendo una potencialidad política de la poligamia y de otras prácticas de la cotidianidad, volcarse sobre la ontología de la mapuchidad que toma elementos prestados. Pero al igual que la música, la poligamia es capaz de generar nuevas sonoridades que permiten la

autodeterminación y no la repetición constante de lo mismo para de esta forma marcar un ritmo propio de liberación de los procesos civilizatorios que mantienen a las mujeres mapuche como miembros subordinados a una identidad híper-masculinizada, o como prefiero llamarla a una identidad weichafe.

La única salida a esta opresión, que como hemos demostrado no es tan solo de la feminidad mapuche, sino también de la masculinidad de los sujetos que están obligados a cumplir ciertos mandatos para ser considerados wentru, es la visibilización de todos los actores que participan de la mapuchidad, lo cual es imposible en el orden impuesto y en el imaginario que se construye a partir de las narrativas externas, externas porque se piensan desde otra racionalidad.

Se acepta entonces que la invisibilización de las prácticas polígamas corresponden a una posición de subordinación de la mujer mapuche, que es determinada por las estructuras de género de la sociedad dominante (sociedad chilena) que impiden visibilizar una salida de esta condición de inferioridad, tanto en su posición de mujeres como también de integrantes de un pueblo históricamente oprimido.

Es posible afirmar también que existe una despolitización de la práctica de la poligamia en el movimiento mapuche a partir de la segunda mitad del siglo XX. Y esto se produce a partir de uno de los pactos de masculinidad en el cual los hombres renuncian a la barbarie para insertarse como civilizados al interior del orden masculino de la sociedad chilena.

Respecto a la idea de que la inscripción de las mujeres mapuche en una sociedad, en donde la sexualidad se constituye en tabú, pueda significar un obstáculo para la visibilización de la poligamia como marca identitaria o reivindicación política, podemos concluir que la sexualidad no es considerada un

tabú para la mapuchidad. De acuerdo a esto es posible identificar el humor como lugar de continuidad del discurso sexual mapuche. Lo que sucede respecto a la sexualidad es que no es pensada como un elemento político, porque lo político estaría en lo público, y la sexualidad remitiría a códigos internos y no reivindicables frente al otro, lo que hace imposible ver a la poligamia como una reivindicación desde la sexualidad reduciéndola solo a su aspecto social, lo que hace que se pueda pensar como reivindicación política desde su manifestación pública pero no desde una lógica interna, de esta manera claramente perjudicaría a las mujeres mapuche y a los derechos ganados por la feminidad indígena, ya que no se estaría reivindicando la posición de las mujeres al interior de la poligamia, sino el derecho a la repetición constante de la práctica que conocemos por medio del discurso del otro.

Para potenciar políticamente la poligamia, es necesario volver a hacer propias las corporalidades femeninas mapuche, en donde la sexualidad sea un recurso de acción política y la reivindicación territorial mapuche que se amplíe bajo lógicas propias y no en función de las impuestas desde la historicidad clásica, que se atreva a ir más allá del recurso del parlamento y esgrima, desde el delirio: que el Wallmapu no solo está al sur del Bío Bío.

VI. BIBLIOGRAFÍA.

- Abellán, J. L. (1976). “Los orígenes españoles del mito del “buen salvaje”. Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica”. *Revista de Indias*, 36, 145.
- Aguirre, Carlos. (2005). “La historia vista a “contrapelo””. En Bolívar Echeverría (ed.) *La mirada del ángel: en torno a las "Tesis sobre la historia" de Walter Benjamín*. México. Ediciones Era. 125-141.
- Amorós, Celia. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. España. Anthropos.
- ANAMURI. (2013). “La violencia machista no forma parte de la cultura ancestral de los pueblos originarios”. Carta Pública. 24 marzo 2013. Ukhamawa Noticias. Periódico Electrónico. Recuperado de: <https://ukhamawa.wordpress.com/2013/03/24/anamuri-la-violencia-machista-no-forma-parte-de-la-cultura-ancestral-de-los-pueblos-o-riginarios/>
- Ancán, José y Calfío, Margarita. (1999). “El retorno al país mapuche. Preliminares para una utopía por construir”. *Revista Liwen*, 5. 43-77.
- Antileo, Enrique. (2017). “Lecturas en torno a la migración mapuche. Apuntes para la discusión sobre la diáspora, la nación y el colonialismo”. Recuperado de: <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/06/Enrique-Antileo-4.pdf>
- Argüello Pazmiño, S. (2013). “El proceso de politización de la sexualidad: identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva”. *Revista mexicana de sociología*, 75(2), 173-200.
- Aviña Cerecer. (2000). “Hacia una epistemología Maya”. En *Anales de antropología*. Vol. 34. 201-236. Universidad Nacional Autónoma de México,

Instituto de Investigaciones Antropológicas. Recuperado de:
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/13051/12363>

- Bacigalupo, A.M. (2003). "La lucha por la masculinidad de machi". Recuperado de: http://www.mapuche.info/wps_pdf/baciga030300.pdf
- Bacigalupo, A.M. (2004). "Rituales de género para el orden cósmico: luchas chamánicas mapuche por la totalidad". *Scripta Ethnologica*, 26, 9-38
- Baeza, M. A. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social/Teoría y práctica de sociología profunda*. RIL Editores
- Barash, D y Lipton, J. (2003). *El mito de la monogamia: la fidelidad y la infidelidad en los animales y en las personas*. España. Editorial Siglo XXI.
- Barba, J. J. (2013). "La investigación cualitativa en educación en los comienzos del siglo XXI". En Díaz Maravillas y Giráldez Andrea. *Investigación cualitativa en educación Musical*. España. Editorial GRAÓ.
- Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología*. México. Siglo Veintiuno editores.
- Beals, Ralph L. y Hoijer, Harry. (1977) *Introducción a la Antropología*. España. Cultura e Historia. Aguilar.
- Bengoa, José. (1992). *Conquista y Barbarie: ensayo crítico acerca de la conquista de Chile*. Chile. Ediciones SUR.
- Bengoa, José. (2000). *Historia del Pueblo mapuche: Siglo XIX y XX*. Chile. LOM Ediciones.
- Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile. Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, José. Valenzuela, Eduardo. (1984). *Economía mapuche. Pobreza y*

subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea. Chile. PAS.

- Benjamin, W. (1940). "Tesis de Filosofía de la Historia". Recuperado de: <http://biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com/2011/04/tesis-de-filosofia-de-la-historia.html>
- Benjamin, W. (1973). "Tesis sobre el concepto de historia. La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia", 45-68. Recuperado de: http://jovenesemergencia.org/formacion/taller1/Lecturas_eje_IV.pdf
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México. Editorial Ítaca.
- Benjamin, W., & de la Historia, T. D. F. (2010). *Ensayos escogidos* (selección y traducción de HA Murena). Buenos Aires. El cuenco de plata.
- Bernar Borda, Andrés. (2000). *Valoración moral del consentimiento informado como expresión de la relación médico – paciente*. Roma. Tesis doctoral. Universidad de la Santa Cruz.
- Bidaseca, K. (2011). "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial". *Andamios*, 8(17), 61-89.
- Blanco, M. (2012). "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos". *Andamios*, 9(19), 49-74.
- Boccara, G. (2007). *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Línea Editorial IIAM.
- Bohórquez, C. (2001). "La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina". *Revista Estudios*, Año 2, N°. 2. 66-99.
- Bonilla Vélez, J. y otros (1998). *Los discursos del conflicto; Espacio público, paros*

cívicos y prensa en Colombia. Colombia. Editorial Cuadernos de Comunicación

- Butler, Judith. (2012). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Argentina. Editorial Paidós.
- Cacheux, Elena Margarita. (2003). "Feminismo chicano: raíces, pensamiento político e identidad de las mujeres". *Reencuentro*, N°.37, agosto 2003. 43-53.
- Calfio, Margarita. (2003). En nuestra diversidad está el poder de la transformación. En Sonia Montesino (ed.) *Revisitando Chile: Identidades, mitos e historias*. Chile. Cuadernos Bicentenario.
- Calvache, J. C. Q. (2015). "El orientalismo y la mirada del otro La otredad en el discurso para nuevas formas de penetración colonial". *Revista Educación y Pensamiento*. V22. 119-137. Recuperado de: <http://revista.colegiohispano.edu.co/ojs/index.php/tomo22/article/view/62/51>
- Castoriadis, Cornelius. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Argentina. Tusquets Editores.
- Catricheo, Anaiza y Huentequero, María Teresa. (2013). "Persistencia de la complementariedad indígena o surgimiento de un feminismo indígena: devenir de los roles de la mujer mapuche". En Francisca Quilaqueo (ed.) *Mujer Mapuche, Historia, persistencia y continuidad*. España. Icaria La Mirada Esférica.
- Cayuqueo, Pedro. (2011). "Todos somos Nahuel". The Clinic Online. Columna. 21 de Octubre 2011. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://www.theclinic.cl/2011/10/21/todos-somos-nahuel/>
- Chihuailaf, E. (2000). "Elicura Chihuailaf: en la oralitura habita una visión de mundo". Entrevista a Elicura Chihuailaf realizada por Viviana del Campo. *Aérea*, 3, 49-59.
- Cohen, Esther. (2007). "Walter Benjamin y Franz Kafka: dos pepenadores en

busca del mesianismo profano”. *Acta poética*, 28 (1-2). 49-71. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822007000100003&lng=es&tlng=es.

- CONADI (2012). *Posesión notoria de Estado Civil*. Carta Institucional. Valdivia: Juzgado de Letras de los Lagos.
- CONADI. (2001). *Situación de la mujer mapuche urbana*. Chile. Gobierno de Chile.
- Coña, Pascual. (1984). (texto dictado al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach). *Lonco Pascual Coña, testimonio de un cacique mapuche*. Chile. Pehuén Editores.
- Coñuecar, Andrea. (2000). “Intersección mujer mapuche / género: Aproximaciones desde la mirada mapuche”. Recuperado de: <http://www.mapuche.info/mapuint/conuecar001100.html>
- Coppel, E. P. (2009). “Lo personal es político”. *Trama y fondo: revista de cultura*, (27), 105-110.
- Cumes, A. (2014). *La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (Doctoral dissertation, Tesis de doctorado, CIESAS, México).
- Cumes, A. E. (2012). “Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario de Hojas de WARMI*, (17). Seminario: Conversatorio sobre mujeres y género.
- Cumes, Aura. (2007). “Mayanización y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala”. En Santiago Bastos y Aura Cumes (coord.). *Mayanización y vida cotidiana, la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala. FLACSO CIRMA. 81-210.
- Cumes, Aura. (2014). “Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en

clave crítica”, Programa redes de intercambio 2014. Diplomado de extensión Universidad de Chile – CIEG. Conferencia de cierre. Jueves 6 de Noviembre de 2014.

- Cumes, Aura. (2014). “Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización”. En Margara Millán (coord.) *Más allá del feminismo: Caminos para andar*. Ed. Red de feminismos descoloniales. México, D.F. 61-86.
- De Beauvoir, Simone. (1999). *El segundo sexo*. Argentina. Editorial Sudamericana.
- De la Cadena, Marisol. (1992). “Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”. Recuperado de: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/104>.
- De los Santos, Alejandro. (2013). “Ken Bugul, el feminismo y la defensa de la poligamia”. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=162314>
- Diamond, Jared. (2007). *Por qué es divertido el sexo?: La evolución de la sexualidad humana*. España. Debate.
- Diario Austral. (2013) “Violencia contra las mujeres mapuche”. Oge.cl. Observatorio Género y Equidad. 12 de Abril de 2013. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://oge.cl/violencia-contra-mujeres-mapuches/>
- Díaz-Cervantes, R. (2014). “La perspectiva de género en la compresión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México”. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 11(3), 359-378. Recuperado de: <http://www.colpos.mx/asyd/volumen11/numero3/asd-14-045.pdf>
- Dietz, Gunther. (2011). “Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad”. En *Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol. 6. N.1, 3 – 26.

- Ecured.cu. (2017). Manchas mongoloides - EcuRed. [En Línea] Recuperado de: https://www.ecured.cu/Manchas_mongoloides
- El Comercio. “La poligamia pervive en las comunidades indígenas del sur de Chile”. [En Línea] El comercio. 06 de junio, 2013. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://www.elcomercio.com/mundo/Chile-poligamia-comunidades-indigenas-mapuches_0_929907153.html> [consulta: 14 de octubre de 2013].
- Engels, Friedrich (2011). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado: II*. Argentina. Tecnibook Ediciones.
- Ercilla, Alonso de y Zuñiga. (1803). *La Araucana*. España. Imprenta Mateo Repullés.
- Fanon, Frantz. (1973). *Piel negra, máscara blanca*. Argentina. Editorial Abraxas.
- Fanon, Frantz. (2014). *Los condenados de la tierra*. Al sur del Gulumapu. Witran Propagaciones.
- Flick, Uwe. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. España. Ediciones Morata.
- Foerster, Rolf y Menard, André. (2009). “Futatrokikelu: Don y autoridad en la Relación Mapuche – Wingka”. *Atenea* (Concepción), (499), 33-59. Recuperado de http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-04622009000100003&script=sci_arttext&tlng=pt
- Foerster, Rolf. (1996). *Jesuitas y Mapuches: 1593-1767*. Chile. Ed. Universitaria S.A.
- Foerster, Rolf y Montecino, Sonia (1988). *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900 – 1970)*. Chile. CEM.

- Forcinito, Ana. (2004). *Memorias y nomadías: Géneros y cuerpos en los márgenes del posfeminismo*. Chile. Editorial Cuarto Propio.
- Foucault Michel (1999). *El orden del discurso*. España. Tusquets Editores.
- Frajman Lerner, M. (2003). "El mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin". *Revista de Ciencias Sociales* (Cr), 2(100). 71-76
- Gandler, Stefan. (2003). "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?". En Bolívar Echeverría(ed.) *La mirada del ángel: en torno a las "Tesis sobre la historia" de Walter Benjamín*. México. Ediciones Era. 45-88. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/279/27902002.pdf>
- García, Matías. (2013). *Iñche wentxugen [yo soy hombre]: un acercamiento a la construcción de identidades masculinas entre hombres mapuche de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén, provincia de Cautín, novena región de la Araucanía, Chile*. Tesis para optar al título de Antropólogo, Universidad Austral de Chile. Valdivia. Chile. Recuperado de: <http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2013/ffq216i/doc/ffq216i.pdf>
- Gargallo, F. (2011). "Ideas feministas de pensadoras indígenas contemporáneas". Recuperado de: <http://rcci.net/globalizacion/2011/fg1131.htm>
- Gargallo, F. (2015). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gavilán, Pinto. Víctor, Manuel. (2012). "El pensamiento en espiral, El paradigma de los pueblos indígenas", Working paper series 40. *Ñuke Mapuförlaget*. Recuperado de: http://www.mapuche.info/wps_pdf/gavilan121217.pdf
- Geertz, Clifford. (1973) *The Interpretation of Cultures*. Basic Books Inc. New York/ (1983) *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa; traducción de Alberto

L. Bixio; revisión técnica de Carlos Julio Reynoso.

- Gissi, Nicolás. (2004). “Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento”. *Cultura –urbana.cl*, N°1, 2004: 1- 12. Recuperado de <http://cultura-urbana.cl/pdf/los-mapuches-en-el-santiago-del-siglo-xxi-gissi.pdf>
- Goffman, Erving. (2006). *Estigma e identidad deteriorada*. Argentina. Amorrortu Editores.
- Goicovich, Francis (2003). *En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana*. Chile. Instituto de Historia. Vol.36. 2003. 159-178.
- Goicovich, Francis. (1998). *Rol y estatus del ámbito femenino en la cultura mapuche de los siglos XVI Y XVII*. Tesis para optar al título de Licenciado en Humanidades con mención en Historia. Chile. Universidad de Chile.
- Goicovich, Francis. (2000-2001). “Mujer, socialización, tabú y relaciones intergrupales: La identidad de género en la cultura mapuche de los siglos XVI y XVII”. *Derecho y humanidades. Chile.* --no. 8 (2000-2001). 349-372.
- Gómez Izquierdo, J., & Guitté, H. (2011). “Mestizaje, homoerotismo y revolución. Una trilogía de masculinidades mexicanas”. *Revista La Manzana*, 5(9).
- Góngora, Alvaro, Sagredo, Rafael. (2010). *Fragmentos para una historia del cuerpo en Chile*. Chile. Taurus.
- Goosses Andreas. (2001). “La tierra gira masculinamente, compañero El ideal de masculinidad del guerrillero”. En *Género, feminismo y masculinidad en América Latina*. Editora Sandoval Marina. Ediciones Böll. 207, 223. Salvador.
- Guerrero Arias, P. (2007). *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida. Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del*

saber y del ser. Fondec, Asunción.

- Guerrero Arias, P. (2011). “Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política”. *ALTERIDAD*. Revista de Educación, 6(1).
- Guevara, Tomas. (1913). *Las ultimas familias: I Costumbres Araucanas*. Tomo VII de la Serie. España. Imprenta, Litografía i encuadernación.
- Guevara, Tomas. (1908). *Psicología del pueblo Araucano*. Chile. Imprenta Cervantes.
- Hernández Castillo, R. Aída. (2001). “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. En *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24, México. 206-229.
- Hernández de la Fuente, David. (2012). “Aprendiendo a investigar la historia. Tipología y técnicas del trabajo histórico universitario”. En Peréz, María Jesús. *Métodos y técnicas de investigación histórica I*. España. Uned. 47-80.
- Hernández Sapieri, Roberto y otros autores. (1998). *Metodología de la investigación*. México. Mc Graw – Hill.
- Hernández, G. (2016). *Pliegues y repliegues del género y la memoria: la poligamia en un trabajo de historia oral con mujeres, en espacios de alfabetización de adultos/as*. Bahía Blanca (1995-2013). *La aljaba*, 20, 145-165.
- Hook, Bell. (2004). “Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista”. Recuperado de: <http://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm>
- Hook, Bell. (2012). “Claridad: dar palabras al amor”. Recuperado de: <http://revistas.um.es/api/article/view/163151/142031>
- Hooks, Bell. (2005). “Alisando nuestro pelo”. *Publicación electrónica CRITERIOS*, La Habana. *La Gaceta Cuba*, N°.1, Enero – Febrero. 70-73. Recuperado de:

<http://www.criterios.es/pdf/hooksalisando.pdf>

- Hopenhayn Daniel. (2017). "Sexualidad mapuche, misioneros fachos y otros pudores de la antropología chilena". The Clinic Online. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://www.theclinic.cl/2017/03/07/sexualidad-mapuche-misioneros-fachos-otros-pudores-la-antropologia-chilena/>
- Huichaqueo, León. (2013). "¿Qué es ser mapuche en la selva de cemento?". Recuperado de: <http://rufianrevista.org/?portfolio=que-es-ser-mapuche-en-la-selva-de-cemento>
- Huichaqueo, León. (2015). "El ser hombre (homosexual) dentro de lo mapuche". EICiudadano.com. Periódico Electrónico. Recuperado de : <http://www.elciudadano.cl/pueblos/el-ser-hombre-homosexual-dentro-de-lo-mapuche/06/24/>
- Icart, M. Teresa. (2006). *Elaboración y presentación de un proyecto de investigación y una tesina*. España. Edicions Universitat de Barcelona.
- Imilan, Walter Alejandro. Álvarez, Valentina. (2008). "El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago". Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 23-49.
- INE (Instituto Nacional de Estadísticas). (2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile*. CENSO de 2002, Chile.
- Instituto de Estética Universidad católica de Chile. 2003. "Iconos de la Identidad Mapuche. Representación y montaje de un imaginario". Recuperado de: http://www7.uc.cl/sw_educ/icomapu/index2.htm
- Jáuregui Balenciaga, I., & Méndez Gallo, P. (2005). "La identidad: el gran delirio de Occidente". *Nómadas*, (11). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18101109>

- Ken Bugul. (2005). *Riwan o el camino de la arena*. Senegal. Ediciones Zanzíbar.
- Kornblit, Ana Lía. (2007). "Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas". En Ana Lía Kornblit. *Metodologías cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. Argentina. Editorial Biblos. 15-34.
- Kotov, Rita. Vergara, Jorge Iván. (1995). "La Identidad Mapuche en la Perspectiva de los Intelectuales Indígenas". II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia. Tomo I. Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología. 452-461. Recuperado de: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/38232907/Rita_Kotov_Jorge_Ivan_Vergara_1995_La_Identidad_Mapuche_en_la_Perspectiva_de_los_Intelectuales_Indigenas.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1501190295&Signature=VlsXp1omjP1WfaCAEWjITEIP6Mc%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLa+identidad+mapuche+en+la+perspectiva+d.pdf
- Laburthe-Tolra Philippe. Warnier. Jean-Pierre. (1998). *Etnología y antropología*. España. Ediciones AKAL.
- Lagarde, Marcela. (1990). *Cautiverios de las mujeres: Madreesposas, Monjas, Putas, Presas y Locas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Larraín, Jorge. (2001). *La identidad Chilena*. Chile. Lom Ediciones.
- Latchman, Ricardo. (2001). *La Religión de la Antigua Tierra de Chile*. Chile. Ed. Kushé.
- Lefillanca. [2011] V-223-2011. Demanda por reconocimiento de doble Maternidad. (Juzgado de Letras Los Lagos).
- León, Leonardo. (2008). "El ocaso de los Lonkos y el caos social en el Gulumapu (Araucanía), 1880-1925". En *Cuadernos Interculturales*. Año 6, N°11.

Recuperado de: http://cuadernosinterculturales.uv.cl/index.php?option=com_content&id=113

- Lev-Lavken, E. and perfil, V. (2017). Mapuche Scott. [En línea] Mapuchescort.blogspot.cl. Recuperado de: <http://mapuchescort.blogspot.cl/2012/> [Accessed 23 Oct. 2017].
- Ley N°3.654. *Ley de instrucción primaria obligatoria*. Chile. Diario Oficial N°12,755. 26 de Agosto de 1920.
- Lidia Melipil, (2000). Estudiante de Ingeniería. “(Extracto de testimonios de estudiantes mapuche de educación superior)”. Citado por Andrea Coñuecar. En *Intersección mujer mapuche / género: Aproximaciones desde la mirada mapuche*. CHILE. Centro de Documentación Mapuche. Recuperado de: <http://200.10.23.169/trabajados/canuecar.pdf>
- LLaitul Héctor. (2012). “Llaitul el Mapuche más temido por las forestales”. Entrevista hecha por Pablo Vergara. The Clinic Online. 10 de Enero de 2012. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://www.theclinic.cl/2012/01/10/llaitul-el-mapuche-mas-temido-por-las-forestales/>
- Llaitul, H. (2012). *Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Ceibo Ediciones.
- Llanquileo, Cristina. 2010. “Diplomado: Infancia y Derechos Interculturales”. Catedra dictada para profesionales del área social y educacional. UNICEF y Universidad Católica de Temuco. En Rain, Alicia. 2010. *Poligamia en la cultura mapuche*. Peritaje social. REF: Dar cuenta de la existencia y características de la Poligamia en la Cultura Mapuche. Tribunal de Letras de los Lagos.
- Loncon Antileo Elisa. (2016). “Wuñope Mapudugun Awkinkvlewetuam tayiñ Lof : Una historia de recuperación lingüística comunitaria”. El desconcierto.cl. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://www.eldesconcierto.cl/2016/02/18/wunope->

[mapudugun-awkinkvlewetuam-tayin-lof-una-historia-de-recuperacion-linguistica-comunitaria/](#)

- Lopéz, Enrique Martín. (2000). *Familia y sociedad una introducción a la sociología de la familia*. España. Institutos de ciencias para la familia. Ediciones Rialp S. A.
- Maciel, Noelia (2009). “El feminismo antirracista y la importancia de la despenalización del aborto como demanda ciudadana de las mujeres afrodescendientes”. Recuperado de: <http://www.ciudademujeres.com/articulos/El-feminismo-antirracista-y-la>
- Maldonado R., Paola. (2005). *Mujeres migrantes mapuches, aproximación desde la psicología comunitaria al fenómeno de la migración mapuche femenina a partir de un estudio de caso*. Tesis Magíster en Psicología Comunitaria. Chile. Universidad de Chile.
- Manquilef, M. (1914). “Comentarios del pueblo araucano II, La gimnasia nacional (juegos, ejercicios i bailes)”. *ANALES DE LA UNIVERSIDAD*, tomo CXXXIV. Chile. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0008916.pdf>
- Mansilla, Sergio. (1997). “En torno a la memoria poética de la historia (notas a partir de Walter Benjamin)”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N°.1, 1997, 103-105, Universidad Austral de Chile, Chile. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/459/45900112.pdf>
- María Teresa Sierra. Victoria, Chenaut. (2002). “Racismo y derechos en sociedades multiculturales”. En *Etnopolíticas y Racismo: Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Marileo Lefio Armando. (2009). “El We Tripantu ancestral y Contemporaneo”. Temuko. Recuperado de: http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/nacion_m/cultura/art-03.htm

- Marileo, A. Bacigalupo, y otros (1995). *¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?*. Chile. Ed. San Pablo.
- Mariman José. (2000). "El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas". Recuperado de: <http://www.mapuche.info/?kat=8&sida=60>
- Marimán, P. (2000). "Burócratas, yanakonas y profesionales mapuche, entre el colonialismo y la autonomía". 3. Recuperado de <http://galeon.com/mapuexpress/publicaciones/mariman1.html>
- Mariman, P. y Otros. (2006). *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago. LOM Ediciones.
- Marimán, Pedro. (1997). "La diáspora mapuche: una reflexión política". *Revista Liwen*, (4), 216-223.
- Marin Llanca. (2004). "Contra el patriarcado occidental: La Matria Mapuche". Recuperado de: http://www.ecoportel.net/Temas_Especiales/Pueblos_Indigenas/La_Matria_Mapuche_y_el_Patriarcado_Occidental
- Matus Ana. (2015). *Las no sanciones a los delitos de violencia de género en el contexto familiar mapuche ¿salida alternativa, invisibilizante o estructurante del rol de la mujeres mapuche? la Araucanía, años 2011-2012*. Tesis Para optar al grado de Magister en género y cultura mención Humanidades. Recuperado de: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/138581/Las-no-sanciones-a-los-delitos-de-violencia-de-genero-en-el-contexto-familiar-mapuche.pdf?sequence=1>
- Matus María Inés. 2015. *Las no sanciones a los delitos de violencia de género en el contexto familiar mapuche ¿salida alternativa, invisibilizante o estructurante del rol de la mujeres mapuche? la araucanía, años 2011 – 2012*. Tesis conducente al Grado de Magíster en Estudio de Género y Cultura, mención Humanidades.

Universidad de Chile. Recuperado de:
<http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/138581/Las-no-sanciones-a-los-delitos-de-violencia-de-genero-en-el-contexto-familiar-mapuche.pdf?sequence=1>

- Mauss, Marcel. (1971). *Sociología y Antropología*. España. Editorial TECNOS.
- Melinao, Pedro. (2006). “El mapuchometro”. Recuperado de:
<http://twitpic.com/4qca41>
- Menard André. (2003). “Escribir, Surcar, Delirar”. *Papeles del CEIC*, #8, Junio 2003. Francia. 1- 22.
- Menard, André. Jorge, Pavez. (2005). “El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche”. Recuperado de:
http://www.mapuche.info/wps_pdf/menard-pavez050000.pdf
- Menard, André. (2011). “Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina”. En *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, N°3, septiembre-diciembre. 2011. España. 315-339.
- Menard, André. (2012). “El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche”. Recuperado de:
http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/121830/Menard_RN_015_2012.pdf?sequence=1
- Menard, André. (2013). *Manuel Aburto Panguilef, Libro diario del presidente de la Federación Araucana (1940, 1942, 1948 -1951*. Chile. Colibrís Ediciones. 2013.
- Michel, Foucault: “Prisiones y motines en las prisiones (1973)”. En Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (eds.): *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona y Buenos Aires, 2002. 159-167.
- Millaleo, Ana. (2006). *Multiplicación y multiplicidad de las organizaciones mapuche urbanas en la R.M. ¿Incremento en la participación Mapuche o*

Fragmentación Organizacional?. Tesis para optar al título de Socióloga. Chile. Universidad ARCIS.

- Millaleo, Ana. (2011). “El Witrál: La escritura ancestral de las mujeres mapuches”. Recuperado de <https://liwenmapu.wordpress.com/2011/03/08/el-witrál-la-escritura-ancestral-de-las-mujeres-mapuche/>
- Millaleo, Ana. (2011). “La “nana”: ¿subordinación de un pueblo a través de sus mujeres?”. La Opiñón. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://www.laopinon.cl/noticia/mapuche/la-nana-subordinacion-de-un-pueblo-traves-de-sus-mujeres>
- Millaleo, Ana. (2011). “Si señora”; La subordinación del Pueblo Mapuche expresado en la inscripción de sus mujeres en la figura de la Nana”. Recuperado de: <http://www.mapuexpress.net/content/news/print.php?id=7391>
- Millaleo, Ana. (2011). *Ser nana en Chile: un imaginario cruzado por género e identidad étnica*. Universidad de Chile. Tesis Para optar al grado de Magister en Género y Cultura Mención en Ciencias Sociales. Recuperado de http://146.83.150.183/bitstream/handle/10533/76519/MILLALEO_ANA_1610M.pdf?sequence=1
- Millaleo, Ana. (2014). “La autorrepresentación mapuche contemporánea, a propósito del mapuchómetro”. p10, 1-11. Recuperado de: http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/El_Mapuchometro_20_anamillaleo.pdf
- Millaleo, Ana. (2014). “Mujer y sexualidad mapuche, la cotidianeidad olvidada tras la identidad weichafe”. Mapuexpress Informativo Mapuche. Periódico electrónico. Recuperado de: <http://www.mapuexpress.org/?p=195>
- Millaleo, Salvador (2004). “Ser/no ser mapuche o mestizo”. En Manuel Dannemann (ed.) *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile*. Chile. Editorial

Universitaria.

- Millán, M. (2011). "Mujer Mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal". En Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez (Comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Argentina. Ediciones Godot, 201(1), 291-306.
- Millapan, Diva. (2012). "Mujer mapuche feminista". Recuperado de: <http://divamillapan.bligoo.cl/mujer-mapuche-feminista#.VGlwOjSG9U9>
- Mohanty, Chandra T. (2008). "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales". Capítulo 3. En Suárez Navaz y Hernández Castillo (ed.) *Descolonizando el feminismo; teorías y prácticas desde los márgenes*. España. Ediciones Cátedras.
- Montecino, Sonia. Rebolledo, Loreto. (1993). *Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres mapuches rurales y urbanas*. Chile. SERNAM.
- Montecino, Sonia. (1984). *Mujeres de la tierra*. Chile. Editorial CEM-PEMCI.
- Montecino, Sonia. (1993). *Madres y huachos alegorías del mestizaje chileno*. Chile. Editorial Cuarto Propio CEDEM.
- Montecino, Sonia. (2003). *Revisitando Chile: Identidades, mitos e historias*. Chile. Cuadernos Bicentenario.
- Mora Vega, Lucia. (2003). *Servicio de información testimonial sobre mujeres: Una propuesta desde el género, las identidades y el feminismo*. Ecuador. Universidad de Cuenca.
- Mora Ziley y Tuerksch. (2015). "Boda Chamánica - Consagración de la Pareja bajo las leyes de la naturaleza". Video en Línea. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=zrG3L5zV3UE>

- Mora, Mariana. (2003). “Comentarios al texto “Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia””. En *Sentí-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. México. Editorial La casa del mago.
- Mora, Ziley. (1992). *Magia y Secretos de la Mujer Mapuche*. Chile. Ed. Kushé.
- Moscovici, Sergei. (1975). *Introducción a la psicología social*. España. Editorial Planeta.
- Nahuelpán Héctor. (2013). “Las ‘Zonas Grises’ de la historia mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Volumen 17, N°1, 2013. 11-33 Recuperado de: http://rhistoria.usach.cl/sites/historia/files/rhsm_1_2013_art1_nahuelpan.pdf
- Nazarit, Paula. Astudillo, Lorena. (2014). “*Violencia extrema hacia las mujeres en Chile (2010-2012)*”. *Red Chilena contra la violencia hacia las mujeres*. Andros Impresores. Chile. Recuperado de: <http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/wp-content/uploads/2015/11/ViolenciaextremacontralasmujeresRED.compressed.pdf>
- Obregón, Sonia. (2003). “Perspectivas cualitativas de investigación en el ámbito educativo. La etnografía y la historia de vida”. En Mejía, Rebeca y Sandoval, Sergio. *Tras las vetas de la investigación cualitativa, perspectivas y acercamientos desde las prácticas*. México. Instituto Tecnológico y de Estudios. 123-154.
- Organizaciones Indígenas Urbanas. (2007). *Consulta Nacional Indígena Urbana*. Chile. Encuentro Nacional. Documento Borrador.
- Oyarzun, Pablo. (1996). “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción”. En Pablo Oyarzun Robles (ed.) *Walter Benjamín La Dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre historia*. Ediciones LOM. 7-44.
- Paillafilu Kalfullufken. (2011). “Los reguetoneros mapuches que no perrean”. The

Clinic Online. Periódico Electrónico. Recuperado de:
<http://www.theclinic.cl/2011/08/04/los-requetoneros-mapuches-que-no-perrean/>

- Paillafilu Kalfullufken. (2013). "Amor amapuchao". *Yafu Duro: Pa' levantarse con newen*. Disco de música mapuche fusión. Audio. Track 3 Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=yYxW0OCLnvo>
- Painemal Ximena. (2011). *Identidad y espiritualidad Mapuche: La visión del Machi*. Universidad ARCIS. Tesis para optar al Título de Psicóloga. Chile. Recuperado de:
https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/TESIS_PAINEMAL.pdf
- Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?*. Bolivia. Comunidad Mujeres Creando.
- Paredes, Julieta. (2008). "Hilando fino, desde el feminismo comunitario". *Documento Lesbianas Independientes Feministas Socialistas LIFS*. Recuperado de: <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>
- Pérez, Carlos. (1997). "Walter Benjamín y la experiencia de la memoria". *Centro de Investigaciones Sociales*. Documento de trabajo. Universidad ARCIS. Chile. 32-37.
- Peyser Alciaturi, Alexia. (2003). *Desarrollo, cultura e identidad <<el caso del mapuche urbano en chile>>*. Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en Ciencias Sociales. Bélgica. Université Catholiqué de Louvain.
- Picado Sotela, S. (1965). "Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 15(16), 301-322. Recuperado de <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20U-CR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf>

- Pineda y Bascuñán. (2002). *El cautiverio feliz*. Chile. Ediciones Olimpo.
- Pintos, Juan – Luis. (1995). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. España. Cuadernos FyS, Fe y secularizad, Editorial Sal Terrae.
- Quilaqueo Rapiman, Francisca. (2013). *Mujer Mapuche, Historia, persistencia y continuidad*. España. Icaria La Mirada Esférica.
- Quilaqueo Rapiman, Francisca. 12-13 DE Octubre de 2012, “*Mujer, pueblo y cultura mapuche*”, Presentación Seminario “*Academia Mapuche*”. Alemania.
- Quiñimil, Doris. (2012) *Petu Mongeleiñ, Petu Mapuchengen: Un proceso auto etnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana a través del aborto*. Tesis para optar al título de Master en Estudios de las Mujeres y de Género. España. Universidad de Granada.
- Quyllur Amaru. (2015). “Jodorowsky y el Amor Mapuche: El rentable negocio de la Charlatanería Indigenista”. Radio del Mar. www.radiodelmar.cl. Recuperado de: <http://www.radiodelmar.cl/2015/06/jodorowsky-y-el-amor-mapuche-el-rentable-negocio-de-la-charlataneria-indigenista/>
- Rain, Alicia. (2010). “Poligamia en la cultura mapuche”. Peritaje social. REF: Dar cuenta de la existencia y características de la Poligamia en la Cultura Mapuche. Tribunal de Letras de los Lagos.
- Ramírez, Renya. (2009). “Nacionalismo tribal y sexismo, Reflexiones desde las mujeres nativo – americanas de Estados Unidos”. *Desacatos*, N°.31, septiembre – diciembre. México. 35-50. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-92742009000300003&script=sci_arttext
- Reguillo, Rossana. (2003) “De la pasión metodológica o de la (paradójica) posibilidad de investigación”. En Rebeca Mejía y Sergio Sandoval (ed.). *Tras las vetas de la investigación cualitativa, perspectivas y acercamientos desde las*

prácticas. México. Instituto Tecnológico y de Estudios. 123-154.

- Ricoeur Paul. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI editores. México. Recuperado de: <https://construcciondeidentidades.files.wordpress.com/2014/08/ricoeur-paul-si-mismo-como-otro.pdf>
- Rodríguez. S. M. (20 de Junio de 2014). "Maternidad y Poligamia: madre hay una sola". El Mercurio. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://www.elmercurio.com/Legal/Noticias/Analisis-Juridico/2014/06/20/Maternidad-y-poligamia-madre-hay-una-sola.aspx>
- Rojas, Martha (2008). "Lo Biográfico en Sociología". En María Luisa Tarrés. *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México. Porrúa.
- Rubin, Gayle. (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo". En *Nueva Antropología*. VOL VIII, N°30, México. 95-145.
- Rubio Mauricio. (2013). "La poligamia y las feministas". El espectador. Periódico Electrónico. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/opinion/la-poligamia-y-las-feministas-columna-465000>
- Ruiz, José Ignacio. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. España. Universidad de Deusto.
- Saavedra Alejandro (2002). *Los mapuche en la sociedad chilena actual*. Chile. LOM Ediciones.
- Salinas, Cecilia (1994). *Las chilenas de la colonia, virtud sumisa, amor rebelde*. Chile. LOM ediciones.
- Santos Souza, Neuza (1983). *Tornar-se Negro*. Brasil. Ediciones Graal.

- Sartre Jean-Paul. (2009). "El ser y la nada". Recuperado de: <https://elartedepreguntar.files.wordpress.com/2009/06/sartre-jean-paul-el-ser-y-la-nada.pdf>
- Scharfetter. Ch. (1988). *Introducción a la Psicopatología General*. Madrid: Ediciones Morata.
- Scribano, Adrian (2007). *El proceso de investigación social cualitativo*. Argentina. Prometeo.
- Segato, Laura Rita (2007). "El Edipo brasilero: La doble negación de género y raza". En María Luisa Feminas (ed.) *Perfiles del Feminismo Latinoamericano*. Argentina. Catálogos.
- Segato, Laura Rita (2011). "Género y colonialidad". En Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez (ed.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Argentina. Ediciones Godot. 17- 47.
- Segato, Laura Rita. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial. Buenos Aires.
- Shiñura Morales. (1983). En: Valdés, X., Montecino, S., De León, K., & Mack, M. *Historias testimoniales de mujeres del campo*. Santiago de Chile: PEMCI & Academia de Humanismo Cristiano.
- Spivak, Gayatri. (2010). *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*. España.
- Stuchlik, Milan. (1973). *La Familia Mapuche: Relación entre derecho y cambio social*. Chile. Monografía presentada en el marco de la investigación que se efectúa en el instituto coordinador de investigaciones sociales (ICIS) de La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) con el aporte financiero del Fondo de las Naciones Unidas para actividades de población

(UNEPA). Marzo 1973.

- Tarrés, María Luisa. (2008). *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México. Porrúa.
- Téllez, General I (1944). *Una Raza Militar*. Chile. Ed. La Sud-América.
- Torti, E. G. (2016). “La inteligencia femenina latinoamericana a subasta. Un breve comentario sobre algunas mujeres olvidadas por la historia”. *Ambigua: Revista de Investigaciones sobre Género y Estudios Culturales*, (3), 117-135.
- Tovar Deysy y Tena Olivia. (2015). “Discusiones en torno al entronque patriarcal en la configuración de la masculinidad en el Centro de México”. *FRONTERAS – Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. FRONTERAS VOL II N°.2 · DICIEMBRE 2015 · ISSN 0719-4285 · 29 -52. Recuperado de: <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/fronteras/article/view/552>
- Trivero, Alberto. (1999). “Trentrenfilú”. Recuperado de: <http://www.mapuche.info/mapuint/triv1.html>
- Turbert, Silvia (ed.). (2003). *Del sexo al género, los equívocos de un concepto*. España. Ediciones Catedra.
- Uribe Arelis. (2014). “Sólo por ser mujeres: el machismo en las crónicas de Pedro Cayuqueo”. El desconcierto.cl. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://www.eldesconcierto.cl/2014/07/28/solo-por-ser-mujeres-el-machismo-en-las-cronicas-de-pedro-cayuqueo/>
- Valdés (Wekull), “Marcos. Reflexiones metodológicas en torno a los censos de 1992 – 2002 y la cuestión Mapuche¹”. Recuperado de: http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/Ref_met_cen_1992-2002.pdf
- Vega – Centeno, Imelda. (2000). *¿Imaginario femenino? Cultura, historia, política*

y poder. Perú. ESCUELA para el desarrollo.

- Vera, Antonieta (2014). "Moral, representación y "feminismo mapuche": elementos para formular una pregunta." *POLIS Revista Latinoamericana*. Recuperado de: <http://polis.revues.org/10146> ; DOI : 10.4000/polis.10146
- Víctor Naguil, "Autogobierno en el País Mapuche. Wallmapu Tañi Kizungunewun". En *Azkintuwe*, 14, 2005.
- Villalobos Sergio. (2000). Araucanía: Errores Ancestrales. El Mercurio. www.emol.com. Domingo 14 de Mayo de 2000. Periódico Electrónico. Recuperado de: <http://diario.elmercurio.cl/detalle/index.asp?id=%7bf4e857f0-c2d6-45ea-9b1b-06927eee565e%7d>
- Villena Fiengo, S. (2003). "Walter Benjamin o la historia a contrapelo". *Revista de Ciencias Sociales* (Cr), 2(100). Costa Rica. 95-101.
- Walter, B. Oyarzún, P. (1995). *La dialéctica en suspenso, fragmentos sobre historia*. Santiago: Ediciones de La invención y la herencia-LOM-ARCIS.

Referencias Fotográficas.

- Imagen N1 de Santos Millao, <http://www.archivofortinmapocho.cl/imagenes/ad-mapu-5/>
- Imagen N2 de Aucan <http://www.mapuche.info/lumaco/terc990817.html>
Imagen N3 aukan chaketa de cuero, recuperada de <http://www.latercera.com/noticia/aucan-huilcaman-con-la-llegada-de-francisco-huenchumilla-hay-un-antes-y-un-despues/>
- Imagen N4 Santos Millao chaqueta de cuero. (2014) Recuperada de <https://reporterre.net/Au-Chili-la-lutte-des-Indiens-Mapuches-pour-recuperer-leurs-terres>

- Imagen 5 Rodrigo Melinao (2014) Recuperada de: <http://paismapuche.org/?p=9383>
- Imagen6 H. Llaitul, R. Llanquileo. (2015) Recuperada de: <http://www.emol.com/noticias/nacional/2015/02/02/701962/comenzo-salida-diaria-de-lider-de-la-cam-desde-penal-del-biobio-consiguio-trabajo-en-fundacion.html>
- Imagen 7 Newen (2012) Fotógrafo AFI Stgo. “Pixi weichafe”. Recuperado de: <https://afisantiago.wordpress.com/2012/08/14/fernando-lavoz-no-a-la-ley-hinzpeter/>

VII. ANEXOS

I. Anexos Metodológicos.

Pauta de Entrevista: Conducentes a relato o viaje auto etnográfico:

Matriz

<p><i>Mari mari, recordarle que todo lo que diga en esta entrevista será confidencial, además se resguardara su identidad a menos que usted quiera que vaya su nombre. Esta entrevista es en el marco de mi tesis de Doctorado para la Universidad de Chile, que tiene como objetivo dar a conocer las perspectivas que existen en relación a un tema cultural como es la poligamia. Es decir a los Lamngen que mantienen las prácticas de los caciques, de los Longkos con varias esposas en la actualidad. La entrevista será transcrita de manera íntegra, sin ediciones, por lo mismo pido su autorización para utilizar la grabadora.</i></p>		
Categoría	Preguntas Tipo	Énfasis
Identidad	<ul style="list-style-type: none"> • Que sabe usted sobre la poligamia • Conoce usted a algún mapuche que tenga más de una esposa, pareja reconocida. • Porque cree que la poligamia que aún se mantiene/ porque si se mantiene los mapuche no sabemos mucho de ella • Qué diferencia cree usted que hay entre la poligamia actual y la que se daba en la antigüedad • ¿Dónde cree usted que las costumbres mapuche se practican más en el campo o en la ciudad? • Cree que es posible la poligamia en sectores urbanos 	<ul style="list-style-type: none"> • Tiene que ver con el grado de conocimiento en la cultura propia en específico de la poligamia, de cómo el sujeto se ubica al interior de la cultura mapuche y como esta forma parte de su biografía. Indagar en cómo se vincula “lo mapuche” con su historia personal.
Amor	<ul style="list-style-type: none"> • Su pareja aceptaría que usted tuviera más de dos mujeres (en el caso de los H) • Usted aceptaría que su pareja 	<ul style="list-style-type: none"> • Dar cuenta de la interpretación que hace el sujeto del amor.

	<p>tuviera más de dos mujeres (en el caso de las M).</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Cómo cree usted que es el amor en las familias polígamas? • Qué diferencia crees que existe entre la infidelidad y la poligamia 	
Moral	<ul style="list-style-type: none"> • En su casa a usted le hablaban de sexualidad/ Como crees que se vive la sexualidad en lo mapuche/ es un tema oculto/ • La sexualidad mapuche se vive diferente a la sexualidad que vive un chileno en la actualidad/ en el pasado habrá sido distinta • Según su criterio que temas son prohibidos para la sociedad mapuche. • Si la sociedad mapuche apoyara abiertamente la idea de la poligamia, usted cree que debiese ser solo entre mapuche, es decir que el hombre mapuche se casara solo con mujeres mapuche. • La familia mapuche actual aceptará la poligamia • La legislación que regula el matrimonio en Chile perjudicaría a las mujeres mapuche que viven la poligamia. Cree que es injusto que no se reconozca legalmente a las otras mujeres como esposas legítimas o está bien. • Algunas mujeres al preguntarle de la poligamia dicen que el hombre mapuche actual no está preparado para ser polígamo, ¿Qué características cree usted que debiera tener un mapuche Cacique (polígamo)? 	<ul style="list-style-type: none"> • Posición valórica del entrevistado
Asociativismo	<ul style="list-style-type: none"> • Porque cree usted que la poligamia pese a que aún se practica 	<ul style="list-style-type: none"> • Indagar en las limitaciones y potencialidades

	<p>es un elemento cultural que se da poco a conocer</p> <ul style="list-style-type: none"> • La gente mapuche es muy crítica en relación algunos temas, cuáles cree usted. • Cómo describiría a la gente mapuche • ¿La poligamia podría jugar un rol relevante en las demandas políticas del pueblo mapuche? 	<p>políticas que distingue el sujeto en la poligamia/ visión de pueblo y tipo de vinculación con “la mapuchada”</p>
Género	<ul style="list-style-type: none"> • El retorno a la poligamia cree que favorecería o perjudicaría a las mujeres/ y a los hombres/ cuál sería su efecto • No sería la poligamia una solución a la repartición de roles al interior de la sociedad mapuche • Cuáles cree debiesen ser las características de una mujer mapuche en el presente • Cuáles cree debiesen ser las características de un hombre mapuche en el presente • Siempre se dice que el hombre mapuche es machista usted piensa que es así. 	<ul style="list-style-type: none"> • Perspectivas de género en torno a la poligamia y la sociedad mapuche
<p><u>Preguntas Socio demográficas</u> Edad: Soltero(a)/Casado(a)/Conviviente/Con Pareja/ Sin Pareja/ viudo(a) Identidad Territorial: Participación en organizaciones: (si) (no) tipo: Religión: Hablante: Feley/ Muchas gracias Lamngen ¿Desea que vaya su nombre?, o prefiere algún otro nombre. Le agradezco por su buena disposición.</p>		

Se reitera que esta es una matriz guía, de acuerdo a la experiencia de cada entrevistado se agregarán nuevas preguntas y temáticas.

Codificación de Entrevistados**1. Conducentes a viaje etnográfico**

Código	Descripción	Domo	Wentru
Manke1	Poeta – cantautor		Wentru
Llanka2	Empresario – no vinculado al asociativismo mapuche		Wentru
Colipi3	Agricultora y activista mapuche	Domo	
Boroa4	Poeta	Domo	
Witral5	Estudiante - Tejedora	Domo	
Llaitul6	Dirigente mapuche CAM		Wentru
Cañe7	Dirigente mapuche	Domo	
Lonka18	Líder tradicional mapuche		Wentru
Chucoy9	Exdirigente estudiantil	Domo	
Colli10	Machi		Wentru
Mayla11	Machi		Wentru
Nawel12	Machi	Domo	
Lawen13	Machi	Domo	
Kal14	Investigador	Domo	
Kiliw15	Abogado	Domo	
Pa16	Investigador		Wentru
Lef17	Abogado		Wentru
Mon18	Empleada Publica CONADI	Domo	
Bea19	Dirigente	Domo	
SubTotal		11	8

Total entrevistados conducentes a viaje etnográfico	19 Entrevistados
--	-------------------------

Otros códigos

(IF) Informante o familiar presente en las entrevista.

(B1) Dirigente Mapuche. Entrevistas realizadas el año 2014 como investigación preliminar para el proyecto de investigación de la presente investigación.

(M2.3) Socia organización mapuche. Entrevistas realizadas el año 2014 como investigación preliminar para el proyecto de investigación de la presente investigación.

2. Conducentes a historias de vida cruzadas por la poligamia.

N°	Nombre de la historia	Personas entrevistadas	Códigos asignados a personas entrevistadas	Observaciones
1	<i>“La flor amarillita y sus dos brotes”</i>	1	Millaray	Acepta que vaya su nombre por considerar su historia y vida de conocimiento del pueblo mapuche
2	<i>“Lo que pudo ser. Relato de una poligamia frustrada”</i>	3	Wencho1 Lilium1 Leufu1	Se decide mantener confidencialidad de los entrevistados porque no todos los involucrados han manifestado su decisión de ser identificados como parte del relato
3	<i>“Una Pluma en el viento. Longko Pascual Pichun”</i>	4	María Flora Marina Longko Juan	Acepta que vaya su nombre por considerar su historia y vida de conocimiento del pueblo mapuche
4	<i>“Una pelea constante”</i>	2	Lluf3 Kuri3	Se decide mantener confidencialidad de los entrevistados porque no todos los involucrados han manifestado su

				decisión de ser identificados como parte del relato
5	“Un Cacique Urbano”	3	Kalfu2	Se decide mantener confidencialidad de los entrevistados porque no todos los involucrados han manifestado su decisión de ser identificados como parte del relato
			Wen2	
			Lon2	

N° Entrevistados para la construcción de historias de vida cruzadas por la poligamia.	Domo	Wentru
Subtotal	9	4
Total entrevistados conducentes a historias de vida cruzadas por la poligamia.	13 Entrevistados	

<i>Cuadro resumen Entrevistados</i>	<i>Domo (Mujeres)</i>	<i>Wentru (Hombres)</i>	Sub Total
N° Entrevistados para la construcción de historias de vida cruzadas por la poligamia.	9	4	13
N° Entrevistados conducentes a viaje etnográfico	11	8	19
Sub Total	20	12	32
N° Total de Entrevistados			

Notas de Campo

Dificultades de terreno

Uno de los principales problemas fue el ingreso al campo de trabajo, la certeza de estar inmersa en las dinámicas organizacionales del mundo mapuche contemporáneo invisibilizó las aristas que este mundo porta. La cotidianeidad en donde se desarrolla la poligamia queda tras bambalina, claramente ha sido silenciada de lo público, de lo que se desea mostrar, quedando en primera fila las demandas territoriales, los problemas de las Asociaciones y organizaciones mapuche frente a un Estado opresor, e incluso las dificultades entre organizaciones mapuche son más fáciles de abordar en una conversación que el tema de la Poligamia.

Respecto a mis primeras reflexiones respecto a la territorialidad de ingreso al campo de investigación, es decir; al lugar físico en donde comenzar a trabajar, decidí hacerlo en la "capital" simbólica de la mapuchidad, la IX Región, comencé seleccionando posibles entrevistados que me pudiesen dar luces del acontecer polígamo contemporáneo, es así que con la ayuda de las redes sociales, me centré principalmente en buscar mujeres relevantes en el mundo político mapuche, tratando de programar instancias de conversación, dentro de estos primeros acercamientos me encontré con una destacada dirigente social mapuche, a la cual siguiendo el protocolo extendí mi invitación a poder reunirnos y conversar frente al tema, cuya respuesta marcó de entrada mi reflexión frente a la poligamia mapuche, vista con anterioridad desde mi perspectiva como un tema delicado de conversar, pero bastante interesante para motivar los encuentros de indagación puesto que no se habla con regularidad este tipo de temáticas, en torno a esta experiencia como puerta de entrada construí un relato que se llama

“códigos”, que da cuenta la intrincada manera de llegar a mi objeto de estudio, antes visto por mí como algo muy motivante a la hora de generar un dialogo, puesto en contexto surgen otras variables que dificultaron el desarrollo de la investigación, y la marcaron desde el punto de vista ético desde un principio.

“Códigos”

Después de haber mandado muchísimos mensajes por Face, en lo que llamé “Trawün Temuko”, ciudad donde decidí empezar, me encontré (en la frialdad que portan las redes sociales) con la siguiente respuesta de una connotada Lamngen, que decía básicamente esto: “Esos asuntos no los hablaré porque tengo códigos – los mapuche tenemos códigos”, pensaba después de esta respuesta, menos mal que no es alguien muy cercano a mí, pero igual fue un mal comienzo, me mandaron por el desvío, con una frase centrada en un conocimiento superior sobre la cultura, conocimiento que evidentemente yo no poseía. Seguí reflexionando y llegué a una primera conclusión que era que quizás la lamngen no tenía nada que decir frente al tema, y yo era una molestia frente a su ocupada agenda política.

Al otro día ya más animada por otros mensajes más positivos que dan inicio a este proceso de indagación concertando citas, sigo reflexionando sobre los códigos. ¿Cuáles serán los códigos mapuche?, que yo siendo mapuche no logro comprender, me siento excluida de algo que todos como mapuche debemos saber y se.

La responsabilidad política a veces limita la expresión o reflexión sobre temas que se perciben pequeños, como es tratada la cotidianidad y al interior de este espacio la poligamia. Me distancio de la simplicidad del diario vivir para visualizar las grandes necesidades que inundan un presente conflictivo, parece ser que antes de pensar en estas cosas, hay que resolver el mundo, pero para mí, el mundo debiese resolverse en estas cosas que dejamos de lado por considerarlas sin importancia.

Sigo percibiendo miedo entre mis entrevistados, en los nütram que devinieron posteriormente al primer rechazo, cuando pongo el tema sobre la mesa hay tensión en el aire, es algo del pasado, del mapuche antiguo, pero es incómodo hablarlo en el presente. No

es la sexualidad que involucra lo que pone espesor en la conversación, en la fluidez del encuentro, al parecer tiene que ver con “códigos”, de lo que se desea mostrar y ocultar.

Siempre volviendo al tema de mi primer intento de entrevista, descubrí de chiripazo el origen de los mentados “códigos”, ya que dicha lamngen fue pareja de otro connotado dirigente que públicamente es reconocido por vanagloriarse de su condición de polígamo, y de la cantidad de mujeres que están o estuvieron junto a él, siendo casi una leyenda en mi recorrido la cantidad de hijos que este lamngen tuvo con sus diferentes mujeres, y de este modo pude reinterpretar las palabras del mensaje, la lamngen no me quiso hablar de su propio caso, y menos a mí una desconocida, hablar de este tema seguramente la desperfilaba de su carrera política aunque siempre ha estado acompañada de su wentru, es algo que todos saben pero no se habla, no se discurrea, ahora entiendo un poquito más.

Claramente existe un discurso político que es el que se desea mostrar, lo mapuche queda estandarizado a temáticas bien delimitadas en lo escrito y descrito por los otros, el tema central de la mapuchidad en el presente es el conflicto mapuche por sus territorios y derechos como pueblo preexistente de acuerdo a la legislación internacional, pero poco se habla de sus prácticas, introducirse en las prácticas como tema de conversación, nos lleva a una memoria lejana, o a prácticas sociales públicas como son la mantención del idioma o de algunas ceremonias como el ngillatun, wiñol tripantu, zatun (machitún), que siguen siendo dinámicas que se sostienen por un colectivo, de ahí la dificultad de conversar de temas como la sexualidad, la vida amorosa, el cuerpo, no tiene que ver con que sean temas tabú entre los mapuche, puesto que entre los mapuche conversamos esos temas de manera interna, pero no se desea que estos temas resalten por sobre temáticas consideradas más relevantes, o que se consideran de interés público, lo demás queda en el conventilleo de la mapuchidad, algo que todos sabemos, pero nos desentendemos de aquello, a la hora de enarbolar una bandera de lucha, pero no quiere decir que sean menos interesantes.

Llegar a preguntar sobre la poligamia se transformó en un tema bastante incómodo, al acercarme a los entrevistados primeramente las conversaciones eran sobre el contexto de lucha, discursos bastante bien estructurados, en donde el sujeto se sentía seguro y bien posicionado, quebrantar esa posición era lo que llevaba a la conversación a la incomodidad, en donde el entrevistado pretendía volver una y otra vez a su posición para así no desperfilarse como sujeto político. Esta incomodidad en el abordaje de la poligamia me hizo comprender la construcción social de un sujeto mapuche casi etéreo, asexuado en algunos momentos, desenraizado de la cotidianidad, la cotidianidad narrada era siempre de conflicto, era lo que marcaba la diferencia con los otros sujetos no mapuche.

Cuando lográbamos conversar de la poligamia en la mayoría de los casos se insistía por parte de los entrevistados salvaguardar la privacidad de los datos entregados y de los sujetos que aparecían en la conversación, de ahí emergía también mi pregunta de cómo mostrar o exhibir los resultados de esta investigación, de ¿Cómo? Mostrar lo que se desea ocultar, de qué manera exhibir los hallazgos si en lo narrado eran pocos los que se querían hacer responsables de la importantísima información vertida en los nütram, de lo que todos sabemos pero queda flotando en un imaginario compartido pero que no encaja en ningún momento discursivo sobre lo mapuche.

Buscar la posibilidad de narrar lo aprendido sin quebrantar los códigos, o interpretarlos de manera errónea, recorre de principio a fin esta investigación, quedando en mis manos la responsabilidad de que cada intervención interpretativa resguarde a quienes compartieron sus perspectivas sobre la poligamia y las temáticas que en este tema convergen.

Otra dificultad evidente en el trabajo de campo fueron las enormes distancias entre los casos o ubicación de los entrevistados, casi día por medio debí transitar de

cordillera a mar por obtener tres a cuatro horas de grabación, lo que hizo bastante desgastante la tarea investigativa, y muchas veces no logrando la profundidad necesaria en el abordaje de los datos, teniendo que concurrir en más de una oportunidad al mismo caso.

Lecciones Aprendidas

La conversación no puede utilizarse como único ingreso al campo de estudio, debido a la resistencia discursiva a referirse respecto de la poligamia, es importante empaparse de los códigos compartidos por la mapuchidad, no se trata de solamente concordar entrevistas y conversar respecto a un tema que se plantea novedoso desde un principio, caso a caso hay que introducirse y comprender las realidades individuales y como estas se vinculan con el colectivo mapuche, de esta manera se comprenderá el contexto de emergencia de una negación a conversar, o de qué manera como investigador replanteo mi estrategia para abordar cada caso en particular. La observación no tan solo de los sujetos que narran se hace sumamente necesaria, el entorno desde donde están hablando como también su trayectoria como sujetos al interior de un grupo, podrá clarificar su posición en el presente frente a este tema.

Hay que considerar que el ingreso al campo investigativo no es inmediato, puesto que existe un protocolo bien claro que las ansias por comenzar a indagar puede invisibilizarlo, en todas las entrevistas realizadas previo a la aplicación del instrumento, se debió proceder a presentarme no tan solo como investigadora sino como perteneciente al grupo investigado, es decir; al trabajo que realizo como mapuche y en la orgánica en que me desenvuelvo, a la familia a la cual pertenezco, y desde la posición en que hablo, para posteriormente compartir algún tipo de alimento y entregar algún regalo (Yegün) , esto involucra tiempos bastante

prolongados previos a la intervención en el tema específico que aborda la presente investigación, tiempos que hay que considerar parte de la tarea investigativa.

Anunciar la conversación previamente como entrevista generó algunos problemas de comprensión, puesto que los casos abordados sintieron cierta reticencia a ser interrogados, la entrevista planteada de esta manera resta cercanía a un tema de difícil abordaje, fue sugerencia de los mismos casos llamarla nüttram y advertir la posibilidad de grabar esta conversación, evidenciando que la grabación es solo para el investigador y de esta forma no interrumpirla tomando notas. La entrevista hacía sentir a los entrevistados la responsabilidad de saber de antemano el tema de la conversación para prepararse discursivamente y no cometer errores, es decir; creían que era una especie de prueba de conocimientos, más que una reflexión personal, así el nüttram favoreció una conversación más distendida entre mapuche.

Debido a la distancia entre los casos haría mucho más eficiente la investigación si se contase con un equipo de trabajo más amplio, ya que permitiría abarcar una mayor cantidad de territorios en donde se ubica la población de interés, permitiendo a su vez visitas reiteradas a los casos, como además indagar en los datos entregados por los entrevistados, por ejemplo: en varias de las entrevistas o conversaciones se mencionó a personas del sector que practicaban la poligamia en la actualidad, pero debido a las distancias y tiempos investigativos, se hizo imposible dar con estos sujetos, que contando con un equipo de trabajo más amplio, podrían haberse rastreado esos casos, llevándonos quizás a otras perspectivas no pesquisadas en esta investigación.

Otro aprendizaje relevante es que desde una perspectiva metodológica, la narrativa como estrategia de visibilización de resultados permite soslayar el tema

del quebrantamiento de códigos, puesto que permite dejar los hechos inscritos en un imaginario no concreto, que impide su inscripción territorial y personal, protegiendo de este modo a quienes emitieron el discurso como también a los personajes contenidos en el mismo. Las historias de vida y los micro relatos permiten la fluidez en el entendimiento de estos códigos como también pretenden transmitir sentimientos que convergen en la mantención de esta práctica, más que privilegiar la desestructuración analítica tradicional se buscó comprender la persistencia de esta práctica como un todo.

Por ultimo recomiendo considerar como parte de la investigación las reflexiones previas a cada conversación como también las posteriores a la aplicación de los instrumentos, considerándolas un elemento fundamental en la comprensión de la conversación, en ellas están incluidos los prejuicios investigativos y a su vez las reflexiones respecto al contexto en que el sujeto habla o silencia información. En esta investigación estas conversaciones fueron grabadas y forman parte de la construcción del documento, aportando con el juego que hace esta investigadora de posicionarse en las distintas interpretaciones que los casos hacen respecto a la poligamia.

Replicabilidad del Estudio

Para una posible replicabilidad del estudio sería interesante diseñar estrategias metodológicas que promuevan o faciliten la conversación de temas respecto a la sexualidad en contexto mapuche, esto ayudaría a romper la tensión provocada por el protocolo de ingreso a estos espacios.

La incorporación de métodos cuantitativos a la presente investigación podría enriquecer el pesquisaje de la persistencia de la poligamia como también la georreferenciación de los casos existentes.

La utilización de una muestra representativa y de entrevista estandarizada, podría tomar el pulso a cuan vigente se encuentra en términos numéricos la temática, o hace cuantas generaciones esta práctica ha perdido vigencia:


Dentro de las variables a estudiar de manera cuantitativa, se recomienda considerar:

- a) Percepción de las mujeres mapuche sobre la poligamia.
- b) Percepción de los hombres mapuche sobre la poligamia.
- c) Hace cuantas generaciones se practicaba la poligamia en cada caso.

Otro aspecto que podría venir a complementar esta investigación, es el abordaje de la poligamia desde la construcción de un tipo de masculinidad en lo mapuche lo que aportaría con una ampliación analítica respecto a cómo este tipo de imaginario masculino pudiese o no influenciar la posición de las mujeres mapuche frente a la poligamia.

I. Documentos Judiciales Caso "Madre Hay una Sola"

Ciento dos 102



Subdepartamento
Registro Civil

**JUZGADO DE LETRAS
LOS LAGOS**

17 MAY 2013

SECRETARIA

R.C.S. ORD. N° 21937-41/2012

ANT.: Su sentencia, de fecha
28.09.2012.

MAT.: Informa.

SANTIAGO, 09 MAY 2013

En relación con su sentencia individualizada en el antecedente, en la causa RIT N° V-223-2011, caratulada "LEFILLANCA ANTILLANCA LUIS ANTONIO Y OTROS", mediante la cual ordena que se corrijan las inscripciones de nacimiento de las personas, en el sentido que indica, cumpla con informar a S.S. lo siguiente:

Por medio del Memorándum R.C. N° 3168, de fecha 15 de enero de 2013, se solicitó a la Subdirección Jurídica del Servicio, un pronunciamiento respecto de la sentencia de fecha 28 de septiembre de 2012, pronunciada por el Juzgado de Letras y Familia de Los Lagos, la cual falla sobre los autos caratulados "LEFILLANCA ANTILLANCA, LUIS ANTONIO Y OTROS", RIT N° V-223-2011, en cuanto reconoce la posesión notoria de estado civil de hijos, respecto de doña JULIA ANTILLANCA LLANCAPICHÚN, a LUIS ANTONIO, HÉCTOR ROLANDO, JOSÉ GALVARINO, ELENA DEL CARMEN Y JUANA OLAYA, todos de apellidos LEFILLANCA ANTILLANCA, ordenando al Servicio de Registro Civil e Identificación, que se corrijan sus partidas de nacimiento en orden a dejar constancia que (sic) "todos ellos tienen dos madres, la señora mencionada en base a su cultura y crianza, sin perjuicio de su madre biológica, hermana de la anterior, doña Basilia Antillanca Llancapitchún".

Mediante el Memorándum S.J. N° 285, de fecha 13 de febrero de 2013, la mencionada Subdirección Jurídica emite el pronunciamiento requerido, señalando que el inciso 1°, del artículo 4, de la Ley 192.53, que establece Normas sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, señala "Para todos los efectos legales, la posesión notoria del estado civil de padre, madre, cónyuge o hijo se considerará como título suficiente para constituir en favor de los indígenas los mismos derechos y obligaciones que, conforme a las leyes comunes, emanen de la filiación legítima y del matrimonio civil. Para acreditarla bastará la información testimonial de parientes o vecinos, que podrá rendirse en cualquier gestión judicial, o un informe de la Corporación suscrito por el Director".

Que el Juzgado de Letras y Familia de Los Lagos, en su sentencia dio lugar a la solicitud efectuada por las personas antes mencionadas, declarando su estado civil de hijos, por posesión notoria, respecto de su "madre de crianza", doña JULIA ANTILLANCA LLANCAPICHÚN, de conformidad con la citada ley indígena, y la legislación aplicable en la materia.

A S.S.
DANIEL A. MERCADO RILLING
JUEZ TITULAR
JUZGADO DE LETRAS Y FAMILIA DE LOS LAGOS
EDIFICIO OFICINAS PÚBLICAS S/N - DE LOS LAGOS
XIV REGIÓN DE LOS RÍOS
PRESENTE

CALIDAD CALIDEZ COLABORACIÓN
SUBDEPARTAMENTO REGISTRO CIVIL - Catedral 1772, 4° Piso, Santiago
www.registrocivil.cl - CALL CENTER 600 370 2000

Sentencia resolutoria

Ciento tres 103



**Subdepartamento
Registro Civil**

Que además, lo dispuesto en el artículo 76, de la Constitución Política de la República, procede dar cumplimiento a lo ordenado por S.S., en las inscripciones de nacimiento de los hermanos LEFILLANCA ANTILLANCA, según lo dispuesto en la sentencia judicial en cuestión.

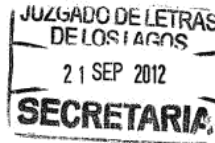
Por lo anterior, se anotó al margen de las inscripciones de nacimiento N° 678, año 1970, de la Circunscripción de Loncoche, correspondiente a JUANA OLAYA LEFILLANCA ANTILLANCA; N° 265, AÑO 1964; N° 443, año 1968; N° 1, registro R, del año 1983 y N° 661, año 1959, todas de la Circunscripción de Lanco, correspondientes a ELENA DEL CARMEN, HÉCTOR ROLANDO, JOSÉ GALVARINO y LUIS ANTONIO, respectivamente, todos de apellidos LEFILLANCA ANTILLANCA, que la madre de crianza de los inscritos es JULIA ANTILLANCA LLANCAPICHÚN, RUN N° 8.505.746-4.

Saluda atentamente a usted,


LIGUIZARO ARAYA
Subdelegado Jefe
Subdepartamento Registro Civil
POR ORDEN DEL DIRECTOR NACIONAL

M
LTANRP
Distribución: R.C. 3168
- La indicada.
- U. de Subinscripciones
- Archivo R.C.
- Archivo A.L.(RC.3168)

Extracto informe CONADI Juzgado de Letras de Los Lagos



ORD. N° 469

MAT.: Posesión Notoria de Estado Civil

VALDIVIA, 14 SEP 2012

**A SR. : DANIEL ANDRES MERCADO RILLING.-
JUEZ DE LETRAS Y FAMILIA DE LOS LAGOS**

**DE. SR. : JUAN ANDRES MELINAO RÓCHA.-
DIRECTOR REGIONAL CONADI VALDIVIA.-**

Se remitió por SS., a esta Corporación autos caratulados "**LEFILLANCA ANTILLANCA, LUIS ANTONIO Y OTROS**", mediante oficio ordinario N° 447 de 30 de noviembre de 2011, causa **Rol V-223-2011**, sobre Declaración de Posesión Notoria del Estado Civil de Hijo. Al respecto, y teniendo presente los antecedentes necesarios, se puede informar lo siguiente:

1.- Que se presenta ante SS., don **LUIS ANTONIO LEFILLANCA ANTILLANCA**, agricultor, **HECTOR ROLANDO LEFILLANCA ANTILLANCA**, agricultor y para estos efectos ambos domiciliados en Pasaje Siete, N° 1187, de la comuna de Los Lagos, y **JEANNETTE SILVA PEREZ**, abogada, en representación de don **JOSE GALVARINO LEFILLANCA ANTILLANCA**, doña **ELENA DEL CARMEN LEFILLANCA ANTILLANCA**, doña **JUANA OLAYA LEFILLANCA ANTILLANCA**, quienes vienen en solicitar a Us. que a través de este procedimiento especial indígena se sirva declarar y establecer, se declare su estado de posesión notoria de hijos respecto de su madre de crianza doña **JULIA ANTILLANCA LLANCAPICHUN**.

2.- En cuanto a los hechos, se puede señalar lo siguiente:

a) Que según certificado de Matrimonio, su padre José Segundo Lefillanca Raniqueo contrajo matrimonio con la madre de crianza, doña Julia Antillanca Llancapitchun, con fecha 23 de junio de 1950.

b) Que desde su nacimiento siempre fue un hecho público y notorio que fueron reconocidos en su comunidad de origen como hijo de Julia Antillanca Llancapitchun, y que siempre fueron tratados como tal.

c) Que, su padre don José Segundo Lefillanca Raniqueo contrajo matrimonio con las dos hermanas, Julia Antillanca Llancapitchun y Basilia Antillanca Llancapitchun.

d) Que como se acreditara, mediante información sumaria de testigos, fueron reconocidos como hijos de doña Julia Antillanca, a la usanza indígena, y que vivimos con ellas hasta su muerte.

e) Que efectivamente su padre don José Segundo Lefillanca Raniqueo contrajo matrimonio con Julia Antillanca Llancapichun y doña Basilia Antillanca Llancapichun, siendo esta ultima su madre biológica, pero que por ser doña Julia la primera esposa, siempre se reconoció a esta como su madre.

f) Que la cultura mapuche presenta diferentes instituciones y practicas propias que se mantienen hasta nuestros días, y que los patrones culturales chilenos no pueden asimilarse a los mapuches por lo que las acciones legales, deben revisarse en función de dichas particularidades para evitar, discriminación e invisibilización, las que pueden ser asumidas como parte de violencia simbólica del estado chileno para con el pueblo mapuche.

g) Que al ser un hecho público y notorio que dentro de la cultura mapuche, la poligamia era una realidad aceptada, en especial el hecho de tomar como segunda esposa a la hermana de la primera, situación que se da en el caso en cuestión.

h) Que su padre don José Segundo Lefillanca Raniqueo se caso con las hermanas Julia y Basilia Antillanca Llancapichun, con quienes vivió hasta su muerte. Que con su segunda mujer Basilia Antillanca, tuvo 5 hijos y que a pesar de ello, los hijos fueron reconocidos como hijos de doña Julia Antillanca, por ser esta la primera mujer y por lo tanto, la principal.

Es en este sentido que tanto la ley 19.253 y el Convenio 169 de la OIT, como lo han corroborado los tribunales superiores de justicia, los que recogen en sus fallos en reconocimiento de la costumbre y cultura mapuche, como fuente del derecho en materia indígena, lo que queda de manifiesto en la sentencia: **RECURSO DE CASACION, CORTE SUPREMA "ROMERO NAHUEL PAN CON MONTECINOS NAHUEL PAN"**, Rol N° 18.458, el que señala que resulta ilustrativo para resolver, el asunto que viene propuesto en los principios recogidos en el Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, publicado en el Diario Oficial de fecha 14 de octubre de 2008, que establece que al aplicar las disposiciones del Convenio deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se le plantean tanto colectiva como individualmente; deberá respetarse la integridad de los valores, practicas e instituciones de esos pueblos (artículo 5, letra a y b); Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario (artículo 8 N° 1); las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia (artículo 9 N° 2); deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre miembros de los pueblos interesados establecidos por dichos pueblos (artículo 17 N° 1)".

Que siempre fueron reconocidos en su comunidad como hijos de doña Julia Antillanca, que fue la primera mujer de don José Lefillanca Raniqueo, aunque la madre de sangre era doña Basilia Antillanca LLancapichun.

También se hace presente que don José Lefillanca, se caso con las dos hermanas, doña Julia Antillanca LLancapichun y doña Basilia Antillanca LLancapichun, la primera por el Civil y la segunda solo religioso.

Según sus costumbres, los caciques y hombres importantes, pueden tener más de una mujer, es por eso que don José Lefillanca tenía dos mujeres, por lo que los hermanos Antonio, Héctor, José, Elena y Juana, todos Antillanca Lefillanca se criaron como hijos de doña Julia Antillanca, a la usanza indígena, tal como lo dicta la costumbre de su pueblo indígena sin hacer diferencias si eran hijos de sangre o no".


Por su parte el informe pericial, en su parte respectiva, señala:

"Para el caso en particular que motiva el presente informe, no condiciona en ningún aspecto la existencia de dos madres compartiendo y creando un mismo espacio familiar, RUKACHE, ya que al ser reconocida la practica cultural en el proceso de socialización se incorpora de modo natural, a la vez que la tenencia y distribución de bienes no se remite a lo consanguíneo, sino a la sola pertenencia a dicha familia y el haber compartido dicho territorio".

Por lo tanto se reunirían los requisitos para declarar plenamente procedente y reconocer judicialmente que Héctor Rolando Lefillanca Antillanca, Luis Antonio Lefillanca Antillanca, José Galvarino Lefillanca Antillanca, Elena del Carmen y Juana Olaya Lefillanca Antillanca, tienen la posesión notoria y calidad de hijos respecto de doña Julia Antillanca LLancapichun.

Por lo tanto, de conformidad con lo expuesto, la opinión de este Servicio, y salvo mejor parecer de S.S., procedería acoger la declaración de posesión notoria del estado civil de hijo interpuesta por don **LUIS ANTONIO LEFILLANCA ANTILLANCA**, agricultor, **HECTOR ROLANDO LEFILLANCA ANTILLANCA**, agricultor, y **JEANNETTE SILVA PEREZ**, abogada, en representación de don **JOSE GALVARINO LEFILLANCA ANTILLANCA**, doña **ELENA DEL CARMEN LEFILLANCA ANTILLANCA**, doña **JUANA OLAYA LEFILLANCA ANTILLANCA**.

Es cuanto puedo informar a S.S., atentamente


JAMR/PSCH/PCPS/psch
DISTRIBUCIÓN
Unidad Jurídica CONADI Valdivia.
Archivo Partes CONADI Valdivia.


CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO RURAL
DIRECTOR REGIONAL
CONADI
JUAN ANDRÉS MELINAO ROCHA
DIRECTOR REGIONAL
CONADI VALDIVIA