

Género y Wallmapu

Análisis sobre las apropiaciones materiales y simbólicas del espacio, por parte de las mujeres Mapuche – Williche de la comunidad Aliwen (Chile)

Autor:

Catrilef Santana, Angela

Tutor:

Zusman, Perla

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Políticas Ambientales y Territoriales

Posgrado



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de Maestría en Políticas Ambientales y Territoriales

**Género y *Wallmapu*: análisis sobre las apropiaciones materiales
y simbólicas del espacio, por parte de las mujeres *Mapuche* –
Williche de la comunidad *Aliwen* (Chile)**

Lic. Angela Catrilef Santana

Directora: Dra. Perla Zusman

Marzo 2021

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO 1	10
1.1. Interpretaciones teóricas acerca del territorio y el pueblo <i>Mapuche</i>	10
1.1.1. Concepción jurídica – política del territorio.....	11
1.1.2. Concepción económica del territorio	12
1.1.3. Concepción cultural del territorio.....	14
1.1.3.1. Visiones occidentales del territorio <i>mapuche</i>	15
1.1.3.2. Visiones nativas del territorio <i>mapuche</i>	16
1.1.4. Concepción integral del territorio.....	17
1.1.5. Perspectivas relacionales.....	18
1.1.6. Perspectiva sobre el territorio que orienta la investigación.....	19
1.2. Los estudios de la mujer y las Ciencias Sociales	21
1.2.1. Feminismos Pos/descoloniales.....	22
1.2.2. Feminismos <i>indigenas</i> en <i>Abya Yala</i> : Emergencia de las propuestas descoloniales.....	23
1.2.3. Propuestas de las mujeres <i>mapuche</i> del <i>Wallmapu</i>	27
1.2.4. Mujeres de pueblos originarios: las prácticas como el vínculo entre las cosmovisiones y el <i>hacer</i>	30
CAPÍTULO 2	32
2.1. Estrategia teórico - metodológica: un camino a seguir a partir del <i>hacer</i>	32
2.1.1. La temporalidad del trabajo de campo y las indicaciones familiares	36
2.2. Primer momento: La entrada y preparación del campo	36
2.3. Segundo momento: Ver y sentir para interpretar el mundo y escribir	40
2.4. Tercer momento. El trabajo de archivo	41
2.5. Acompañantes del trabajo de campo	41
2.6. Etnografía de <i>Latue</i>	44
2.7. El calendario lunar y las prácticas realizadas por mujeres <i>mapuche</i> – <i>williche</i>	45

2.8. La elaboración de cartografías <i>williche</i>	46
CAPÍTULO 3	48
3.1. La acción colonial entre las/los <i>Mapuche – Williche</i> (1550 a 1850).....	49
3.1.1. Impacto del Tratado de Paz de las Canoas (1793) para el <i>Butawillimapu</i>	51
3.2. Creación de los Estados – Nación y desregulación de la propiedad <i>williche</i>	52
3.2.1. Las leyes de colonización en el <i>Butawillimapu</i> (1850 – 1930).....	53
3.3. Antecedentes sociohistóricos de la reterritorialización de las familias <i>mapuche – williche</i> en la Cordillera del Sarao (1930 – 1970).....	57
3.4. Impacto de la colonización y territorialización en la cordillera del Sarao: La perspectiva de las familias <i>Mapuche – Williche</i> y chilotes.....	63
3.5. La Reforma y Contrarreforma Agraria en la Cordillera del Sarao (1970 – 1990).....	67
3.6. El retorno de la democracia y la influencia de las políticas neoliberales en el territorio <i>williche</i> (1990 – 2014).....	69
3.6.1. El Movimiento <i>Mapuche</i> Autonomista y el impacto en los territorios del <i>Wallmapu</i>	69
CAPÍTULO 4	74
4.1. Ubicación geográfica de la comuna de Los Muermos	74
4.2. Los criterios censales para relevar a la población <i>indígena</i>	75
4.3. Las estadísticas y los pueblos originarios en la comuna de Los Muermos	79
4.4. Estructura de la población <i>Mapuche – Williche</i> según sexo y edad en la comuna de Los Muermos	80
4.5. Concentración geográfica del pueblo <i>Mapuche</i> en el <i>Ngulu Mapu</i>	82
CAPÍTULO 5	85
5.1. El <i>Ad Mapu</i> en la cultura <i>williche</i>	85
5.2. La apropiación material. El monte, la playa y las vías de comunicación.....	88
5.2.1. La práctica de recolección en el monte.	90
5.2.2. La playa.....	91
5.2.3. El hogar <i>williche</i>	93
5.2.4. Caminos y desplazamientos	95
5.3. Latue: la planta <i>williche</i> que sacraliza el espacio.....	106
5.4. El territorio negociado de la comunidad <i>Mapuche –Williche Aliwen</i> . La obtención de la personería jurídica.	108

CAPÍTULO 6	112
6.1. Ser mujer <i>Mapuche – Williche</i> hoy en el <i>Butawillimapu</i> . Los significados del territorio según su mirada.....	112
6.2. La interpretación de las mujeres respecto a la relación entre el ciclo de la luna y las prácticas de la comunidad	114
6.3. La división del trabajo entre mujeres y hombres. Su redefinición a partir de la década de 1990	116
6.4. Nuevas/viejas espacialidades de las mujeres <i>williche</i> : de la huerta a los invernaderos	119
6.4.1. La emergencia de los invernaderos en la comunidad como actividad de las mujeres.....	123
6.5. Actividades avícolas o el cuidado de las gallinas.....	126
6.6. La casa <i>williche</i>	129
6.7. Movilidades de las mujeres <i>williche</i>	130
6.7.1. La visita al “pueblo”.....	131
6.7.2. Las visitas al cementerio	132
6.7.3. La participación de las mujeres en las ceremonias de las iglesias protestantes y pentecostales	134
6.7.4. Los espacios comunitarios de la salud	135
6.7.5. Las visitas entre mujeres	136
6. 8 Las reivindicaciones en el <i>Willimapu</i> de las mujeres de <i>Aliwen</i>	138
6.8.1. El avance de los monocultivos forestales sobre las tierras de <i>Aliwen</i>	139
6.8.2. Los impactos de la actividad forestal desde el punto de vista de las mujeres	142
6.8.3 Las reivindicaciones de las mujeres <i>Mapuche – Williche</i> de <i>Aliwen</i> a partir de las plantaciones forestales.....	144
REFLEXIONES FINALES.....	146
a) El recorrido de la tesis.....	147
b) El territorio <i>williche</i> según las mujeres.....	149
c) El <i>chamपुरreo</i> como propuesta epistemológica descolonial emergente desde las mujeres de la comunidad de <i>Aliwen</i>	150
GLOSARIO.....	151
BIBLIOGRAFÍA.....	155
Fuentes consultadas.....	163
ANEXOS.....	164

Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin la colaboración y el apoyo de mi familia, además del estímulo de muchos/as amigos y personas de mi comunidad. Es por ello, que en mi primer lugar agradezco la orientación y el apoyo incondicional de mi madre, quien decidió partir a otra dimensión del *Wallontu mapu* (universo) – una fría mañana del lunes 27 de julio del año 2020 –, llevándose con ella parte de mi *piwke* (corazón) y dejándome muchas enseñanzas en esta vida.

Mi madre en su rol de dirigente y lideresa de la comunidad *Mapuche – Williche Aliwen*, fue una de las personas opositoras a las plantaciones forestales en los territorios circundantes a la comunidad, desde el año 2014. Junto a otras mujeres, inició un proceso de revitalización de saberes y prácticas propias del *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*) *williche*. Sin esta inspiración, esta tesis no hubiera sido posible. Estoy en deuda principalmente con mi madre y las mujeres de la comunidad. Agradezco también a mi padre, quien estuvo presente en todos estos años de recorrido, escritura y reescritura de esta tesis. El repasaba las historias de la comunidad cada noche que volvía a casa. También reconozco el apoyo incondicional de mi compañero Julio, quien me motivó constantemente a continuar y finalizar este proceso.

En segundo lugar, agradezco a mis amigas y *pu lamngien* (hermanas) Martina, Natalia y María, con quienes más de una vez conversamos sobre estos temas. El sociólogo Iván Vergara, sociólogo durante gran parte del año 2018 me orientó en el estudio de los procesos de usurpación de tierras *williche*.

En tercer lugar, agradezco a mi abuela Estelina y Tila, quienes tuvieron particular paciencia en escuchar y responder a cada una de mis preguntas. Ellas me enseñaron a ver y comprender en parte, como se construyen los procesos en la naturaleza. Finalmente, quiero agradecer a Perla, mi directora de tesis, quien estuvo apoyándome a transitar este recorrido en todos estos años, corrigiendo con mucha paciencia mi escritura.

Introducción

Esta investigación es una aproximación a una serie de interrogantes que emergen en un determinado momento de mi vida personal, como mujer *mapuche* – *williche* que ha estudiado antropología en la Universidad de Concepción, en relación a las distintas propuestas que han cobrado relevancia en el *Wallmapu*¹, a partir del año 2000. Al revisar los procesos y acciones que se están construyendo en nuestro territorio, al albor del siglo XXI, se nota un gran renacimiento de nuestras/os *lamngen* (hermanas y hermanos) sobre propuestas territoriales autonomistas. Numerosos encuentros, seminarios y convocatorias se han realizado como pueblo, para tratar temáticas que nos afectan directamente y comprometen nuestro futuro.

Así, se identifica un resurgimiento de distintas expresiones del pueblo *Mapuche*, desde los distintos territorios. Cine, teatro, poesía, artes y escrituras en general demuestran la reconstitución del tejido social y cultural, de la que estamos siendo parte y liderando actualmente. En esta línea, quisiera resaltar algunos aspectos relevantes que nos afectan como mujeres *mapuche*. Un aspecto crucial para nosotras son las relaciones horizontales y verticales en que nos desenvolvemos en la vida cotidiana. De nuestras luchas muy poco y nada se ha sabido –sobre todo en el ámbito académico y político – y lo que se conoce, se vincula con la idea tradicional de “mujer guardiana de la cultura y la naturaleza”, invisibilizándonos de otras dimensiones de la vida social.

En este sentido, quisiera presentar dos situaciones que hablan del rol de nosotras, desde la *praxis*. El 25 de noviembre del año 2015, recuerdo que fui invitada como expositora en el Panel: “Mujeres *Indígenas*: Demandas, Luchas y Resistencias”, organizado por el Servicio de Paz y Justicia, de Buenos Aires. En ese contexto, se me acercó un *lamngen* (hermano) *mapuche* de la actual Provincia de Neuquén y me preguntó acerca del tema que iba a exponer. Le comenté que iba a hablar sobre nosotras, las mujeres *mapuche*. Señaló su interés por el “tema de género” al interior de las comunidades, ya que según su punto de vista, habían *machi* (autoridad espiritual con capacidades sanadoras) hombres que tenían una doble identidad de género. Al comentarle que mi exposición se

¹La denominación *Wallmapu* corresponde al territorio tradicional *mapuche*. Este espacio se localiza en la zona centro sur del actual territorio del Estado chileno y argentino. El mismo, está dividido por la *Pire Mapu* (Cordillera de Los Andes). Mientras al oeste de las montañas se encuentra el *Ngulu Mapu*, al este se sitúa el *Puelmapu*. A partir de la creación de los Estados – Nación, estos territorios fueron dominados militarmente y fragmentados, cayendo bajo los marcos políticos y jurídicos de Chile y Argentina. Así, el *Ngulu Mapu* quedó del lado chileno y el *Puelmapu*, del lado argentino. Cabe destacar que esta investigación considerará la geografía política administrativa propia del Pueblo – Nación *Mapuche*. Dentro de esta visión, el *Wallmapu* o País *Mapuche* se divide en cuatro grandes *Butanmapu* (territorios): el *Pikunmapu* (territorio del norte), el *Puelmapu* (territorio cordillerano y las pampas de la actual Argentina), el *Lavkenmapu* (territorio que contempla el borde costero del Océano Pacífico) y el *Butawillimapu* o *Willimapu* (el territorio del sur). Ver Mapa N°08 en Anexo.

centraría en los roles y prácticas actuales de las mujeres *mapuche*, desmereció la realización de este tipo de discusión, ya que en sus términos, la dualidad y complementariedad constituían los principios simbólicos y rectores, para la regulación de las relaciones entre mujeres y hombres en nuestro pueblo y por lo tanto, no eran conceptos sobre los cuales se debería discutir.

Otra situación que recuerdo, me sucedió en el *Ngulu Mapu*² o Chile actual, en el año 2014. Precisamente en esa época, emerge la Corporación de Profesionales Mapuche ENAMA. Esta agrupación está conformada mayoritariamente por profesionales *mapuche* hombres y su misión es promover el diálogo intercultural entre la sociedad *mapuche* y chilena. En este marco, dicha institución organizó en conjunto con una universidad de la actual Región del Biobío, un diplomado en *coaching* ontológico e interculturalidad en el cual participé. Esta capacitación estaba dirigida a profesionales y jóvenes *mapuche* que quisiéramos generar cambios en nuestro entorno y sociedad. Personalmente no era partidaria de los planteamientos de esta institución, ya que por un lado proponían la construcción de una sociedad bicultural *mapuche* – chilena y, por el otro, promovían el desarrollo de emprendimientos económicos del pueblo *Mapuche*, desde una perspectiva neoliberal (creación de centros de negocios, catastro de emprendimientos, perfeccionamiento económico). Estos emprendimientos económicos que tributarán al modelo de desarrollo nacional³, serían liderados por el grupo de profesionales que ENAMA formaría. Dicha vanguardia de intelectuales *mapuche*, deberían tener una formación académica universitaria, ya que desde la Corporación, esta sería la mejor manera de llevar adelante el proceso de “inclusión” del pueblo *Mapuche* a la sociedad chilena. Así, gran parte de las personas *mapuche* que habitan en el campo o en las ciudades, no podrían participar de la propuesta de ENAMA, ya que no cumplirían con los estándares propuestos por la organización. A lo largo del diplomado, expresé estas críticas a la institución.

Al finalizar el perfeccionamiento, el presidente de la organización me llamó a un lado para conversar. Me señaló que le habían informado acerca de mis comentarios críticos emitidos en aula,

² En esta investigación, la escritura de los términos en *mapudungun* o *chedungun*, se guiará por el Alfabeto Unificado. Este alfabeto es el resultado de un equipo de trabajo compuesto por instituciones y académicos de la lengua *mapuche*, de distintos territorios en Chile. Esta estandarización tiene como objetivo que las y los hablantes de *mapudungun* aprendan a escribir, leer y valorar su propia lengua (Catrileo, 1984). Actualmente es uno de los sistemas de escritura que cuenta con mayor aceptación entre el pueblo *Mapuche*. A lo largo del texto al lado de cada uno de los términos en *mapudungun*, se incluirá la traducción al castellano entre paréntesis, mientras que al final del texto en un glosario, se ofrecerá una definición más amplia.

³ El desarrollo económico de Chile actual sigue el modelo neoliberal. Además de otorgar relevancia a la política de exportación, los servicios de educación, salud y el sistema de pensiones se encuentran privatizados. Las consecuencias sociales del modelo, desencadenaron el Estallido Social entre octubre del 2019 y marzo del año 2020. Masivas manifestaciones paralizaron el funcionamiento económico y social, del país.

durante el transcurso del diplomado. Inmediatamente me recordó mi rol en la sociedad *mapuche* y mis deberes como mujer, mandados por nuestra cultura. Expresó que dentro de nuestro pueblo, el respeto a los *kuivikeche* (personas ancianas) era uno de los principios fundamentales. Él tenía alrededor de unos 60 años y yo, unos 25. Cuando quise defenderme, me hizo callar, aduciendo que en nuestra cultura, los jóvenes debíamos respetar a los mayores. Le respondí que no estaba de acuerdo con su interpretación ideológica – cultural, ya que los principios que planteaban la corporación, eran excluyentes de la participación de la mayoría de la población *mapuche*. Finalmente me acusó de “anarquista”, “feminista”, una “mocosa insolente”, permeada por “ideologías occidentales y colonizadoras”. Desde su punto de vista, mi rol en nuestra sociedad ya estaba asignado tradicionalmente y, revelarse a él, implicaba perder mi condición de *mapuche*.

Ambas experiencias relatadas develan las miradas masculinas sobre las mujeres *mapuche* que se han ido transversalizando y asumiendo en el pueblo *Mapuche*. Estas vivencias de las mujeres, han ido abordándose tangencialmente en el ámbito académico. Cabe destacar que estas representaciones y prácticas masculinizadas, se han ido institucionalizando al interior de las mismas comunidades. En muchos casos, estas perspectivas han condicionado el accionar y los posicionamientos de las mujeres *mapuche*⁴, en relación al Estado y los espacios públicos en la toma de decisiones. Por ello, las reivindicaciones de las mujeres *mapuche* son de vital relevancia, ya que esta reflexión nos permite reinventarnos y re significarnos, desde nuestra propia cultura. Debo reconocer que este desafío, constituye una de las principales motivaciones para esta investigación.

Personalmente provengo de un territorio rural, donde mi madre y mi padre no tuvieron acceso a la educación formal. Por eso, cuando migré a la ciudad, comencé a participar de las organizaciones *mapuche* que promovían la revitalización de prácticas culturales como el *Nguillatun* (ceremonia tradicional de agradecimiento de la vida, cosechas u otros motivos), *Palin* (práctica tradicional de carácter deportivo), *Trawün* (reuniones), *Wiñol Tripantü* (ceremonia de solsticio de invierno), entre otras. En este proceso de recuperación y revitalización de prácticas, se combinan aspectos tradicionales, con aquellos representativos de la modernidad. Cabe señalar que la composición de las

⁴ Este tema es desarrollado ampliamente por el filósofo canadiense W. Kymlicka en su crítica de las propuestas del liberalismo democrático. El propone dos tipos de reivindicaciones que un pueblo puede hacer para preservar su identidad: restricciones internas y protecciones externas. Para evitar el abandono de costumbres tradicionales, algunos grupos imponen restricciones internas (restricción de los derechos individuales). Por otra parte, las protecciones externas o “concesión” de derechos especiales de representación, de reivindicaciones territoriales o de derechos lingüísticos, están vinculados con la forma de relacionarse con la sociedad mayoritaria. Si bien este modelo fue pensado para las “minorías étnicas”, cabe señalar su aporte a la comprensión de los derechos individuales y colectivos de los pueblos originarios y las formas de relacionarse entre sujetos del mismo grupo y, sujetos fuera del grupo.

organizaciones *mapuche* de la ciudad es sumamente heterogénea (las constituyen trabajadores/as de la construcción, empleadas domésticas o asesoras de hogar, comerciantes/as, técnicos y profesionales). No solo las mujeres cuantitativamente somos mayoría en casi todas las asociaciones *mapuche* de la actual Provincia de Concepción, sino que la dirigencia de estas organizaciones, está feminizada.

Varias mujeres *mapuche* en las ciudades, empezamos a organizarnos con la finalidad de realizar *trawün* (reuniones), *nütram* (conversaciones), *travkin* (intercambio entre hombres y mujeres) y *chavkin* (intercambio entre mujeres), encuentros y actividades. En este contexto, las discusiones tenían como punto de llegada, la libre determinación de nuestro pueblo desde una perspectiva plural e inclusiva. Comenzamos a trabajar para la visibilización de diversas prácticas tradicionales y no tradicionales; que nosotras realizábamos en la cotidianidad como las artes, gastronomía, tejido en telar, apicultura, entre otras. Consensuamos que los espacios sociales, académicos y políticos, eran válidos y estratégicos para posicionarnos. Este *rakiduum* (pensamiento) fue la principal motivación para comenzar a cursar la Maestría en Políticas Ambientales y Territoriales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el año 2015.

Desde una mirada histórica, las reivindicaciones territoriales y de autonomía *mapuche* emergieron en las actuales regiones del Biobío y Araucanía, a mediados de la década de 1990 (Tricot, 2013). Desde entonces, el pueblo *Mapuche* se ha visibilizado como un grupo homogéneo ante la sociedad chilena e internacional. En este contexto, la comunidad con identidad *williche* y sus vivencias en los procesos reduccionales y de colonización de los territorios bajo su dominio, han sido invisibilizados frente a la sociedad no *mapuche*. A esto se suma el hecho de que, como relaté en la segunda experiencia, las demandas del pueblo *Mapuche* al Estado de Chile, han sido lideradas mayoritariamente por hombres. Esta mirada masculinizada no solo ha permeado al mismo pueblo *Mapuche* en el contexto de las reivindicaciones, sino que también a la institucionalidad estatal, al momento de implementar políticas destinadas a los pueblos originarios.

Particularmente desde el año 2007 en el *Butawillimapu*, las mujeres *mapuche* comenzaron a plantear demandas, con el fin de que se reconociera su trabajo y el rol en las comunidades. Ese año las mujeres *mapuche – williche* empezaron a discutir la participación política, al interior y en relación con otras comunidades. En un *trawün* realizado en la actual ciudad de Osorno (en el marco de la conmemoración del “día de la mujer *indígena*”), inició el debate sobre la problemática de la invisibilización de las mujeres *mapuche*. En este contexto, la construcción del territorio y la reivindicación de la autonomía por parte de las mujeres *mapuche – williche* cobra especial

significatividad, debido a que estos procesos siguen siendo abordados desde una mirada masculina. A ello se suma el hecho de que, la intelectualidad *mapuche* emergente está compuesta mayoritariamente por hombres. Por ello, para esta investigación se torna importante relevar las prácticas, que den cuenta de las apropiaciones materiales y simbólicas del espacio, que hacen las mujeres *mapuche* y que nos permite visibilizarnos frente a la comunidad *williche*, al pueblo *Mapuche*, al Estado – Nación chileno y a la comunidad internacional.

Así, esta investigación tiene una relevancia política y académica. Desde el punto de vista político, particularmente el proceso de reconstrucción histórico – político y social del movimiento autonomista, ha excluido a las identidades territoriales *lavkenche*, *pewenche*, *puelche*, *williche*, entre otras y particularmente a las mujeres, que conformamos al pueblo *Mapuche*. En este sentido, propongo construir una “microhistoria” desde la mirada *mapuche – williche*, la cual guarda relación con una de las diversas formas de producir territorio dentro de nuestro pueblo. Además, frente al predominio masculino en las reivindicaciones autonómicas y en las demandas territoriales por parte de los pueblos originarios en Chile, y a raíz de que las políticas del Estado se orientan generalmente en satisfacer las necesidades formuladas por los hombres, **se torna fundamental visibilizar las territorialidades de las mujeres *mapuche***. Por tanto, se hace necesario llamar la atención y **analizar la contribución de las mujeres *mapuche – williche* en el proceso de construcción del territorio *mapuche***. A eso se suma que desde una perspectiva académica, los trabajos desde la geografía, la sociología, la antropología y la psicología han relacionado tradicionalmente territorio e identidad étnica, sin tomar en cuenta que las diferencias de género no tan solo atraviesan la etnicidad, sino que también condicionan la forma en que se construyen los territorios.

En este sentido, busco también vincular la dimensión política con la académica, ya que intento proponer una “teoría menor”, a partir de la identificación de “cuáles son y dónde están los intersticios y los espacios intermedios para elaborar los puntos de ruptura en términos de reales y operativas líneas de escape” (Escolar, 2011:89). Para ello, conceptualizaré “lo real” a partir de relaciones entre categorías nativas como tierra, territorio y prácticas de las mujeres, desde la cosmovisión *mapuche – williche*.

Finalmente, esta investigación busca **contribuir al debate desde los/las otros/as sujetos/as, como constructores de realidades, conocimientos y epistemologías**. En este contexto, pretendo superar la idea de la otredad y proponer una perspectiva desde la mismidad (en tanto mi persona como sujeta que pertenece a la comunidad). Esto quiere decir que, aquel que se piensa como otro en las investigaciones, en este caso es la sujeta que enuncia el problema. Son escasos los trabajos llevados

adelante desde las mujeres *mapuche* de comunidades desde esta mirada y, que además se configuren como un proceso reflexivo de las propias prácticas desde la comunidad. En esta línea, asumo el propósito “políticamente crítico” que busca reconocer y “asegurar también para estas otras lógicas el carácter de “hogar” del medio académico” (Escolar, 2011:89). Siguiendo a Escolar, este propósito se enmarca totalmente en la *praxis*, por lo tanto trasciende la dimensión teórica – conceptual. Esto me conlleva a reconocer que todo trabajo de investigación se inscribe en una corriente epistemológica y esto no tan solo implica una decisión teórica, sino también político – ideológica. (Escolar, 2000:180).

En este contexto, en la presente investigación **propongo analizar los procesos de construcción del territorio *mapuche* – *williche*⁵, a partir de las apropiaciones materiales y simbólicas del espacio, por parte de las mujeres de la Comunidad *Mapuche Aliwen* (Cordillera del Sarao⁶, Comuna de Los Muermos, Provincia de Llanquihue, Región de Los Lagos) Chile, entre los años 2007 y 2018**. Esta tesis se centra en el estudio de la participación de las mujeres en la construcción del territorio de la comunidad *mapuche* – *williche Aliwen*, ubicada en el *Butawillimapu*, *Wallmapu* según la división geográfica y sociopolítica *mapuche*.

La comunidad está compuesta básicamente por cuatro familias extensas que han habitado en el área de la Cordillera del Sarao desde principios del Siglo XX. Estas familias provenían de zonas ubicadas al norte del *Butawillimapu*, las cuales fueron desplazadas por las medidas de colonización implementadas por el Estado chileno. Desde entonces, han vivido en el área de la Cordillera de la Costa. Actualmente, en el marco de las reivindicaciones autonomistas del Pueblo – Nación *Mapuche*, la comunidad ha iniciado un proceso de revalorización de la cultura, a partir de prácticas tradicionales, como el posicionamiento del modelo de salud *mapuche*, la celebración del *Wiñol – Tripantü* (llegada del solsticio de invierno, que se realiza desde el 21 al 24 de Junio o “San Juan”), los *mingako* (actividad de trabajos colaborativos entre las/los miembros de la comunidad), los *Travkintun*

⁵El Pueblo *Mapuche* del *Ngulu Mapu* está compuesto por diversas comunidades con identidades territoriales propias. Los/las *Pewenche* (gente del *pewen* o piñón) están conformados por las/los *mapuche* que habitan en los sectores cordilleranos. Los/las *Williche* (gente del sur) están constituidos por los/las *mapuche* que residen en el sur de Chile (actual Región de Los Ríos y Los Lagos) y los/las *Lavkenche*, (gente del mar) están compuestos por los/las *mapuche* que habitan viven en el sector borde costero del océano Pacífico. Cada comunidad inscrita en un *Butanmapu* o identidad territorial, presenta una variante lingüística, costumbres y tradiciones propias.

⁶ La Cordillera de la Costa atraviesa la Comuna de Los Muermos. Se ubica a unos 25 kilómetros de la capital comunal. En este territorio se conoce como La “Cordillera del Sarao”. Abarca un 20% de la superficie total comunal y la precordillera del Sarao, un 15% de la superficie total (PLADECO Los Muermos, 2010).

(intercambios) de plantas medicinales y semillas, la revitalización del *mapudungun*⁷. Estos procesos han sido liderados por las mujeres de la comunidad, situación similar a la sucedida en otras comunidades *mapuche*.

Con el fin de comprender los procesos de apropiación material y simbólicas del espacio, por parte de las mujeres de la actual comunidad *mapuche – williche Aliwen*, situada en la Comuna de Los Muermos formulé las siguientes preguntas ¿Cómo se estructura el territorio *williche* a partir de la cosmovisión *mapuche*? ¿Cómo ha cambiado la configuración del territorio *mapuche – williche* desde la fase colonial a la actualidad? ¿A partir de qué prácticas los hombres y mujeres *mapuche* de la comunidad *Aliwen* construyen su territorio? ¿Cómo se configura el territorio a partir de los significados simbólicos que le otorgan las mujeres? ¿Qué relaciones materiales y simbólicas se establecen entre las mujeres *mapuche* y la tierra? ¿Qué papel cumple el territorio en las reivindicaciones de las mujeres de la comunidad?

Así, se delinearón los siguientes objetivos específicos:

1. Describir los procesos de reducción (desterritorialización) y colonización (reterritorialización) de las familias *mapuche – williche*, en la Cordillera del Sarao.
2. Comprender el papel de la cosmovisión en el proceso de construcción del territorio *mapuche – williche*.
3. Analizar el rol de las prácticas cotidianas en los procesos de apropiación material del espacio, por parte de las mujeres *mapuche*.
4. Identificar los significados que las mujeres *mapuche – williche* le otorgan al territorio.

Esta investigación consta de seis capítulos. En el primero de ellos, analizo las distintas interpretaciones teóricas acerca el concepto de territorio y feminismos de *Abya Yala*⁸, desde las distintas disciplinas de las Ciencias Sociales. En el segundo capítulo, me centro en describir la estrategia metodológica empleada para desarrollar esta investigación y los momentos que marcaron

⁷ La lengua *mapuche* se denomina como *Mapudungun, Chedungun, Mapuzungun, Mapunchedungun, Tsezungun*. Existen diversas variantes, las que van a depender de cada *Butanmapu*. Esta tesis utilizará el término de *mapudungun*, para referirse a la lengua *mapuche*.

⁸ Nombre que daban a América, algunos habitantes originarios en lengua *Kuna* y que hoy, muchos académicos/as y pueblos originarios han retomado, en vez del nombre adjudicado a Américo Vespucio. De este modo, se deja de lado el nombre otorgado al continente en la cartografía europea del siglo XVI.

su producción. En el tercero, realizo un recorrido sobre la ocupación del *Butawillimapu* y los procesos de territorialización de la Cordillera del Sarao, por parte de las familias *mapuche – williche*. En el cuarto, llevo a cabo una descripción cualitativa y cuantitativa de la población *williche* que reside en la comuna y específicamente en la Cordillera del Sarao. En el capítulo cinco, analizo la configuración espacial de la comunidad *williche*, considerando la cosmovisión como principio orientador de la construcción del territorio. A partir del análisis de la vida cotidiana de las mujeres de la comunidad, en el capítulo seis discuto las distintas dimensiones espaciales y temporales de sus trayectorias. Este capítulo cierra con las reivindicaciones actuales de las mujeres *williche* de la comunidad, en el marco del avance de la frontera forestal en las tierras circundantes a la comunidad y su impacto en la vida cotidiana de las familias *williche*. La tesis finaliza con algunas conclusiones que se derivan del análisis realizado y a su vez, se propone nuevas líneas de trabajo.

Capítulo 1

En este capítulo, realizaré un recorrido sobre algunas interpretaciones teóricas desarrolladas en torno a las ideas de territorio y mujeres de pueblos originarios, desde distintas disciplinas occidentales como la geografía, antropología, historia, derecho y ciencias políticas. Estas ideas las pondré en diálogo con las propuestas de pensadoras *indígenas*, partiendo de la idea que actualmente existen acuerdos con algunos discursos académicos occidentales y que desde los propios pueblos originarios, estamos reconstruyendo nuestras epistemologías y saberes. Así, se han ido configurando interpretaciones que articulan epistemologías *indígenas*⁹ y saberes académicos, sobre todo en el ámbito de la historia. A partir de este diálogo intercultural, hilaré algunas ideas de territorio, para poder organizar y comprender las dinámicas de las mujeres en la comunidad.

1.1. Interpretaciones teóricas acerca del territorio y el pueblo *Mapuche*

Tradicionalmente, el estudio de los pueblos originarios¹⁰ se ha abordado desde la antropología. Por ello, en esta disciplina existe una vertiente cultural que se ha centrado en comprender la importancia que los pueblos originarios le asignan al territorio. Paradójicamente, en América Latina la comunidad geográfica ha quedado al margen de estos procesos (Martínez, Sepúlveda y Palomino, 2015). Sin embargo, desde los inicios de los años 2000 han surgido propuestas en la geografía que se centran en analizar los usos del espacio por parte de las comunidades, sus concepciones de territorio en las reivindicaciones actuales, que llevan los pueblos originarios (Huiliñir – Curío, 2015; Martínez Berríos, 2015).

En esta propuesta, seguiré las distintas concepciones de territorio formuladas a lo largo de la tradición del pensamiento etológico, geográfico, sociológico, antropológico y de la ciencia política identificada por Rogério Haesbaert (2011), para reconocer los distintos abordajes que la literatura producida por autores/as *mapuche* y no *mapuche* en Chile y Argentina, han desarrollado en relación a las visiones del territorio de las comunidades. A su vez, esta propuesta me permitirá analizar y

⁹ Cursiva es mía.

¹⁰ Este trabajo utilizará el término de Pueblos originarios, justificado en la propuesta de las Asociaciones y Organizaciones *Mapuche* de la Provincia de Concepción (Chile actual), que señalan: "...preferimos hablar de Pueblos originarios. Ello porque el concepto "originario" se refiere a un grupo de personas que poblaron y pueblan un territorio, antes de la Invasión a América, a la actualidad. Por ende, no es un concepto etnocéntrico. En cambio, el término *indígena* es tributario al sustantivo de "Indias", nombre que le designó Cristóbal Colón al llegar al continente. Desde ese momento discriminatoria y arbitrariamente, a las y los habitantes de América se nos denominó "indios" (Observaciones a propuesta de ley que crea el "Ministerio de Cultura", marzo de 2015. Chile). Por ello, esta tesis utilizará el concepto *indígena* en cursiva.

comprender los procesos vividos por las mujeres de la comunidad, en relación al territorio. Finalmente, ella guiará la aproximación al debate sobre el debate de la desterritorialización y reterritorialización en la construcción histórica de esta investigación. En particular, tomaré en cuenta la perspectiva jurídica – política, económica, cultural e integral del territorio de Haesbaert, para exponer las interpretaciones de las/los autores *mapuche* y no *mapuche*. Posteriormente incorporaré las propuestas relacionales, las cuales nos aproximarán a la idea de territorio *mapuche*.

1.1.1. Concepción jurídica – política del territorio

Desde la tradición jurídica – política, el territorio es un espacio delimitado y controlado, donde se ejercen relaciones de poder. La definición tradicional vincula el territorio a los fundamentos materiales del Estado (Haesbaert, 2011). De hecho, el dominio de un territorio excluyente y exclusivo, además de garantizar la subordinación de los sujetos, constituyen los elementos básicos que aseguran la existencia de un Estado a nivel internacional, a partir de la modernidad europea.

La lectura de los estudios que podrían inscribirse en esta línea, se centra en las relaciones institucionalizadas entre el poder y el espacio, incluyendo la dominación de los grupos sociales. Así, el territorio es comprendido como un espacio delimitado y controlado, por el Estado (Haesbaert, 2011). Desde esta perspectiva, se presentarán los trabajos que analizan la relación entre el Estado – Nación chileno y el Pueblo – Nación *Mapuche* y las investigaciones que se interesan en discutir el papel del territorio, en el marco de la autodeterminación de los pueblos originarios.

De esta manera, desde el año 2000 diversas autores/as *mapuche* y no *mapuche* han realizado una interpretación del territorio que podría incorporarse en esta tendencia. Así, podemos encontrar los estudios del historiador chileno Jorge Pinto (2003), quien desarrolla una investigación sobre la trayectoria de los últimos 150 años del pueblo *Mapuche*, tomando como base la idea de comunidad imaginada de Benedict Anderson (1991). El autor distingue el concepto de tierras y territorio. Mientras la primera idea es empleada para referirse a una porción de espacio físico, la segunda se utiliza para dar cuenta del ámbito sobre el cual un grupo o el Estado, ejerce la soberanía. A su vez, este ámbito geográfico puede ser un “recipiente” de la población. Esta visión coloca en una posición de superioridad al territorio respecto a la tierra y a lo contenido en esta última (Martínez, 2015). Sin embargo, la tierra al igual que el territorio forman parte de constantes construcciones (y resignificaciones) sociales que se configuran en un marco de relaciones asimétricas de poder, entre el Estado – Nación y los pueblos originarios. En particular, la investigación de Pinto se centra en el

estudio de los procesos de inclusión (entre los años 1818 y 1850), y exclusión del pueblo *Mapuche* (1850 a la actualidad), en la sociedad chilena.

Pinto destaca que en esta última etapa, se instaura un proyecto político monoidentificadorio (D. Cuche, 1999), que reafirma la soberanía del Estado – Nación chileno. Esta situación también tuvo lugar en el *Puelmapu* (Argentina), en el marco de la Campaña del Desierto (1878 – 1885).

La perspectiva foucaultiana seguida por Claude Raffestin y Robert Sack, permite ampliar la concepción del territorio, y considerar que no solo el Estado puede ejercer poder sobre el espacio sino también que existen otros actores que construyen territorialidad. Así, Sack (1986) entiende la territorialidad como un intento por parte de las/los sujetos o grupos, de afectar, influenciar o controlar personas, fenómenos y relaciones, mediante la delimitación y establecimiento de un control sobre un área. Desde su punto de vista, los procesos de construcción de territorialidad tienen un carácter dinámico. Esto quiere decir, que las territorialidades pueden activarse o desactivarse en cualquier momento. En este marco podríamos situar las investigaciones que se interesan en discutir el papel del territorio, en el contexto de la autodeterminación de los pueblos originarios.

Así, recientemente, autores/as *mapuche* y no *mapuche* como José Aylwin (2010, 2013), Pablo Marimán (2002), Salvador Millaleo (2005), Nancy Yáñez (2014), entre otros/as, han analizado las demandas *indígenas* por el reconocimiento de sus derechos territoriales ancestrales y tradicionales, en la línea de los derechos humanos y la autodeterminación de los pueblos. Esta perspectiva propone el reconocimiento de la tierra como un espacio con valor de uso y no con valor de cambio, donde además los pueblos originarios desarrollan su vida espiritual con y en relación a ella. Por lo tanto, la tierra no puede ser concebida simplemente como mercadería que se puede apropiar e intercambiar económicamente, sino como un elemento material del cual los pueblos pueden gozar y disponer libremente, según su forma de vida. El aporte más significativo de esta perspectiva, es el hecho de conferir una importancia fundamental a las tierras, en los procesos de autodeterminación y autoafirmación de los pueblos originarios. Esta vertiente ha sido fundamental sobre todo desde la mirada de los derechos humanos en el derecho internacional, ya que ha permitido una serie de avances y en los reconocimientos de los territorios ancestrales *mapuche*, que están en conflicto con los intereses de las grandes empresas forestales y transnacionales en Chile.

1.1.2. Concepción económica del territorio

Para Haesbaert (2011) desde la tradición económica, el territorio es definido como fuente de recursos necesarios para la reproducción material de un grupo, o como fuente de conflictos entre

clases sociales y en el vínculo capital – trabajo, como el resultado de la división territorial del trabajo. El antropólogo francés, Maurice Godelier en su obra “Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades” define el territorio a partir de procesos de control y usufructo de los recursos (Godelier, 1984, en Haesbaert 2011). Partiendo del estudio de sociedades *indígenas* o *tradicionales*, concibe el territorio como una “porción de naturaleza y por tanto de espacio sobre el que un grupo social reivindica sus derechos” (Godelier, 1984, en Haesbaert 2011:48). En esta misma vertiente, Milton Santos, analiza el espacio geográfico en tanto, “conjunto indisoluble solidario y contradictorio de sistemas de objetos y sistemas de acciones” (M. Santos, 1996 en Silveira, 2008:3). En este sentido, interesa comprender dónde, por quién, por qué y para qué el territorio es usado (Silveira, 2008).

Podría afirmar que esta concepción de base económica, está presente en muchos estudios de autores no *mapuche* de las diferentes disciplinas, producidos aproximadamente entre las décadas de 1950 a 1970. Así, se puede encontrar las investigaciones del médico y filósofo chileno Alejandro Lipschütz (1952). Este autor fue pionero en advertir los alcances que tenía la organización del espacio, en las relaciones de producción del pueblo *Mapuche*. Afirmaba que las leyes liberales acelerarían la desposesión de las tierras *indígenas* [*sic*]. Por lo tanto, desde su perspectiva, habría que dictar leyes especiales para proteger a las/los *indígenas* y sus tierras. Lipschütz se inscribe en el paradigma indigenista, que promueve los modos de producción comunitarios. Reconoce la comunidad *indígena* como una “institución ancestral” (Lipschütz, 1956), que ha permanecido en el tiempo, a pesar de las leyes dictadas por el Estado chileno que trataron de afectar su propiedad territorial (Ley 4 de diciembre de 1866; Ley de 4 de Agosto de 1874; Ley 20 de enero de 1880; Ley 4.169, de 29 de Agosto de 1927; Ley 4.802 de 24 de enero de 1930; Leyes de Propiedad Austral¹¹, entre otras). Lipschütz propone mantener la estructura de comunidad, pero reformada de tal forma que constituya el “núcleo para la moderna cooperativa agrícola” (Martínez, 2015:46). Muchas de las propuestas del autor, son retomadas años más tarde e implementadas durante la Reforma Agraria¹² que se llevó adelante en Chile, entre los años 1962 y 1973.

¹¹ Esta normativa aprobada en marzo del año 1931, regula la propiedad privada desde el Río *Malleko* al Sur hasta la actual XII Región de Magallanes y la Antártica chilena. La referida ley buscaba revalidar los títulos particulares respecto del fisco, saneando la propiedad constituida, fundamentalmente en tierra *indígena*, que tenía como base los Títulos de Comisario. Las disposiciones de esta ley establecen que los dueños de un título debían ejercer posesión material de la tierra a través del propietario o de un administrador. Esta normativa cobrará vital relevancia, en el marco de los procesos territoriales sucedidos en la Cordillera del Sarao que se abordarán más adelante en esta tesis.

¹² La Reforma Agraria implicó un conjunto de medidas políticas, sociales y legislativas impulsadas con la finalidad de modificar la estructura de la propiedad. Así, se realizaron procesos de expropiaciones de fundos a particulares y se redistribuyeron a campesinos.

Por su parte, Bernardo Berdichevsky entendió a la tierra como un elemento central (base material o infraestructura), sobre la cual se estructuraban y organizaban las relaciones de producción capital – trabajo. Históricamente, desde la creación del Estado – Nación chileno, la estructura socio-económica *mapuche* sufrió diversas transformaciones, al igual que la propiedad y el acceso a la tierra. El autor acuña el término “campesinización *mapuche*”, para dar cuenta del cambio del modo de producción en la propia comunidad y para reconocer su pasaje desde la economía de subsistencia, al modo de producción capitalista (1975). Berdichevsky, vio en la implementación de la Reforma Agraria una solución al problema de uso y tenencia, en la medida que consideraba que esta garantizaría el acceso a la tierra para campesinos y *mapuche*.

Lipschütz y Berdichevsky consideran la tierra como un espacio donde se organizan las relaciones de producción. La diferencia entre la postura de uno y otro autor, reside en que Lipschütz articula la interpretación económica del territorio, con las leyes liberales promulgadas en la época y el impacto en la posesión de tierras *mapuche*. En cambio Berdichevsky, realiza un recorrido histórico a través del cual da cuenta de las transformaciones de las relaciones de producción, del pueblo *Mapuche* a partir de la conformación del Estado – Nación chileno.

1.1.3. Concepción cultural del territorio

Desde la perspectiva cultural, el territorio sería visto como el producto de la apropiación y valoración simbólica por parte de un grupo social, en vínculo con el espacio vivido (Haesbaert, 2011). La tradición cultural, se configuró a partir del estudio de las formas en que los pueblos originarios definen el territorio. Según esta postura, para los pueblos originarios el territorio está vinculado especialmente a la creación – recreación de símbolos en relación con la apropiación de recursos y con su forma de ser y existir. Así, el antropólogo norteamericano Edward. T. Hall es pionero en afirmar que: “el territorio es considerado como un signo cuyo significado solamente es comprensible a partir de los códigos culturales en los cuales se inscribe” (Hall en García, 1976:14). Para los geógrafos franceses Joël Bonnemaïson y Luc Cambrézy (1996), la lógica territorial cartesiana de los Estados – Nación entra en colisión con la lógica territorial de las culturas. Señalan que “Pertenece a un territorio, no lo poseemos, lo guardamos, lo habitamos, nos impregnamos de éste (...). En conclusión, el territorio no está relacionado solamente con la función o con el tener, sino con el ser” (Bonnemaïson y Cambrézy, 1996:13-14). En este sentido, ambos autores conciben el territorio como constructor de identidades.

En esta concepción cultural sobre el territorio *mapuche*, se destacan dos grandes vertientes: aquellas propuestas que abordan las formas de apropiación espacial desde la visión occidental del territorio y aquellas otras que trabajan con las perspectivas nativas del territorio.

1.1.3.1. Visiones occidentales del territorio *mapuche*

Los primeros trabajos donde aparece una lectura cultural sobre el territorio *mapuche*, se remontan a principios del siglo XX. El historiador y antropólogo Tomás Guevara, pionero en el estudio de la etnografía del pueblo *Mapuche* en el *Ngulu Mapu* (Chile actual), trata de introducirse en este dominio mediante el estudio de la psicología individual y colectiva a las/los *mapuche* (Martínez, 2015). En su investigación “Psicología del pueblo araucano” (1908) se interna en la esfera de su vida social, en un momento que el Estado chileno estaba en su punto más álgido de la implementación de las políticas de reducción *indígena*. En ese entonces, Guevara da cuenta de los cambios de la estructura social *mapuche* y de cómo estos operan en la “mentalidad” de las/los sujetos. Desde su punto de vista, el espacio se constituía en un factor central en el proceso de estructuración de la sociedad *mapuche*. Así, la espacialidad operaba como un conjunto de reglas sancionadas socialmente y cuya mantención se basaba en la familia nuclear (Martínez, 2015). Guevara identifica procesos de demarcación territorial, contiguos a las unidades familiares, mediante líneas imaginarias. Estas líneas imaginarias se circunscribían a los límites de cada predio y cada familia, y así delimitaban la propiedad que emanaba de sus antepasados. Sin embargo, señala que este tipo de acciones resultarían de un actuar inconsciente de las/los *mapuche*, producto de su mentalidad poco desarrollada (Guevara en Martínez, 2015). Este pensamiento de Guevara se inscribe de lleno en el paradigma evolucionista, predominante en aquella época.

En esta misma vertiente, el antropólogo norteamericano Luis Faron, publica una investigación sobre la sociedad *mapuche* hacia finales de la década de 1960. Su trabajo toma elementos de la antropología estructural, y los articula con el enfoque de la ecología cultural. Faron señala que la sociedad *mapuche* no está “en riesgo de extinción”. Es más, las/los *mapuche* buscaron medios de acomodarse al proceso de reducción y usurpación, mediante estrategias de “resistencia y adaptación” (Faron 1969:260). Faron postuló que las/los *mapuche* constituyen un grupo distinto al resto de las/los chilenos y, que a pesar de haber sido reducidos, mantendrían características como el idioma y el pensamiento (elementos constitutivos de la cosmovisión). Su mayor aporte consistió en visualizar las formas en que estaban estructurados los grupos de parentesco. Desde su punto de vista,

la sociedad *mapuche* se organizaba en base a un sistema de filiación patrilineal¹³, residencia patrilocal¹⁴ y matrimonio matrilateral¹⁵. Este aporte es muy significativo para esta investigación, ya que las formas en que se establecen las relaciones entre mujeres y hombres, entrañan relaciones de poder asimétricas dentro de la comunidad. El análisis de Faron corresponde al período considerado como post – reduccional, una fase en que la sociedad *mapuche* estaba sufriendo múltiples transformaciones. Estos cambios implicaron una adaptación económica, en que las propias comunidades dejaron de hablar de territorios para referirse a tierras. Al cambiar las relaciones sociales, también se transformaron las relaciones espaciales (Martínez, 2015). En este contexto, los linajes ya no se centraron en el acceso a los territorios, sino que se enfocaron en la tenencia de las tierras.

Los trabajos desarrollados por estos dos autores no *mapuche*, abordan la articulación entre espacio y relaciones sociales, al interior del pueblo *Mapuche*. Mientras que Guevara señala que esta relación es inconsciente para las/los *mapuche*, Faron que identifica el cambio de la concepción de la visión del espacio de sociedad *mapuche* (en contexto posterior al proceso de reducción), como una estrategia de resistencia.

1.1.3.2. Visiones nativas del territorio *mapuche*

Entre las lecturas que buscan comprender el sentido que las ideas de territorio y tierra adquieren como categorías nativas, se puede identificar a los antropólogos/a chilenos María Ester Grebe, Sergio Pacheco y José Segura (1972). En “Cosmovisión *mapuche*” Grebe, Pacheco y Segura (1972), se acercan a las categorías nativas de territorios y tierras. Así desde el punto de vista de estos autores, la noción de “tierra posee un carácter sagrado”, y el *mapuche* se ubica en su centro. De esta idea se desprende un concepto etnocéntrico del cosmos y de la posición del *mapuche* en él. Ellos son los *hombres* [*sic*] destinados por “los dioses a vivir en un territorio determinado” (1972:71). Identifican un “sistema coherente tradicional” de división de tierras, que es parte de una sabiduría antigua y que Grebe, Pacheco y Segura describen como “El Kultrún *mapuche*: un microcosmo simbólico”. Así, el *kultrün* resume los componentes cósmicos y terrestres, materiales e inmateriales, representando una síntesis dialéctica del universo; un límite topográfico que separa al mundo natural

¹³ La filiación patrilineal supone que todos las/los hijos nacidos de la unión matrimonial, son reclutados como miembros del grupo del padre. Ello implica que en la siguiente generación sólo los hijos de los varones podrán transmitir esta pertenencia, y no así las hijas.

¹⁴ Sistema social en el que un matrimonio reside con o cerca de los padres del marido.

¹⁵ Sistema de matrimonio entre primos cruzados matrilaterales.

terrestre de las seis plataformas del mundo sobrenatural (Grebe, 1973). Particularmente, Grebe, Pacheco y Segura sentaron un gran precedente para las/los futuros intelectuales *mapuche* y no *mapuche*, ya que tomaron categorías nativas para analizar las espacialidades.

En esta misma vertiente, el antropólogo chileno Álvaro Bello también releva las categorías nativas, a partir del estudio de la importancia de la cordillera para las/los *mapuche*, en el siglo XIX. Señala que el territorio *mapuche* está conformado por una pluralidad de espacios, los cuales están clasificados y organizados (Bello, 2014). Las/los sujetos/as *mapuche* reconocen los *menoko* (pantanos), las *mawida* (montañas), los *walve* (zona de líquenes), además de lugares simbólicos como los *Treng Treng* (cerros altos de cada localidad, donde se refugiaron las/los *mapuche*, en la época del diluvio). Este conocimiento del medio, aparece constantemente en las representaciones y símbolos de la cultura *mapuche*. En esta línea, la territorialización *mapuche* “es un proceso que articula modos de apropiación del espacio en términos materiales y simbólicos, mediante un proceso de reconocimiento y de clasificación de la naturaleza y del paisaje, así como de la instalación o reconocimiento de nodos o puntos simbólicos y rituales en los espacios mediante los cuales se producen representaciones mapas, redes y mallas que permiten a las personas ubicarse en el espacio a partir de una relación de reciprocidad con la naturaleza y con el entorno” (Bello, 2014:31. El subrayado es mío). Sin embargo, estos modos de relacionarse y producir el espacio se ven afectados por los procesos de territorialización del Estado – Nación (Haesbaert 2011). Esta territorialidad material y simbólica del pueblo *Mapuche*, es explicada desde el contexto de reivindicaciones frente al Estado. Por lo tanto, no puede pensarse como un proceso separado, monolítico y exclusivamente cultural, ya que las territorialidades *mapuche* se han construido y re – construido en el tiempo, mediante relaciones en tensión, yuxtaposición y de emplazamiento frente a los Estados chileno y argentino.

1.1.4. Concepción integral del territorio

En la actualidad, el territorio o los territorios no pueden abordarse exclusivamente desde una mirada jurídica – política, económica o cultural, pero pueden concebirse desde una postura que abarque las distintas dimensiones sociales. En este sentido y tomando elementos de las tradiciones anteriormente señaladas, Haesbaert (2011) define el territorio a partir de lo que denomina una mirada integradora. Desde esta visión, propone pensar los territorios de forma multiescalar y en sus múltiples esferas (jurídica – política, económica y cultural). De esta manera, el territorio se configura a través de procesos que suponen un continuo entre la dominación material (relaciones políticas y económicas) y la apropiación simbólica (relaciones culturales).

Desde esta perspectiva integral, la antropóloga colombiana Beatriz Nates Cruz entiende por territorialidad de los pueblos originarios como la producción práctica y/o discursiva del territorio, a través de la economía, de los procesos políticos, o procesos socioculturales, entre otros. En este marco, la territorialidad “propicia el sentido de posesión y pertenencia territorial” (2010:214). Por lo tanto, debemos pensar la territorialidad desde una perspectiva integral, que tiene que ver con un orden en la vida, en la tierra, en la naturaleza, la cual atraviesa las prácticas cotidianas.

En esta misma interpretación, el geógrafo chileno Raúl Molina (1995) es uno de los primeros en identificar y sistematizar las diferencias entre las distintas dimensiones del territorio *mapuche*. Propone el concepto de etno – territorios para referirse a “los espacios habitados por pueblos *indígenas* o una parte de estos”. Estos territorios son “valorizados por los *indígenas*, al asignarle un contenido político, económico, social, cultural y religioso” (1995:113). La dimensión política se expresa como una jurisdicción territorial, gobernada por un representante de la comunidad, regida por normas y leyes propias. El valor económico del etno – territorio está vinculada al ambiente, que tiene los recursos necesarios para asegurar la subsistencia de la comunidad. La dimensión social se vincula con la población *indígena* que lo habita, la cual se funda en normas, derechos y obligaciones de sus miembros, además de la construcción de un ordenamiento que determina una división del trabajo. La dimensión cultural tiene que ver con que no existe una división entre la/el sujeto y la naturaleza, entre pueblo y territorio. Esta es la principal diferencia que establece el autor, con las culturas occidentales, que separan lo social de lo natural. Por último, la dimensión religiosa vincula lo terrenal con lo espiritual, donde se construyen lugares sagrados a los cuales concurren las personas para conectarse con sus divinidades. Raúl Molina sostiene que los etno – territorios son multidimensionales, ya que contienen todos los aspectos que definen a los pueblos *indígenas*.

1.1.5. Perspectivas relacionales

A partir de retomar el proyecto de las epistemologías del sur propuesto por Boaventura de Souza Santos¹⁶, Escobar (2015) propone el concepto de ontologías relacionales, como herramientas teóricas para quienes ya no quieren ser cómplices en el silenciamiento de los saberes y experiencias populares, promovido por la globalización eurocéntrica. En estos saberes y tradiciones, los humanos

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos desarrolla esta propuesta, con el objetivo de presentar una interpretación crítica de la realidad social. En este marco, define a las Epistemologías del Sur como “el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado” (De Souza Santos, 2011:16).

son parte de la tierra y de su conciencia, ya que no son existencias individuales en un mundo inerte. Las ontologías relacionales implican una forma de ver, sentir, pensar y vivir el mundo. Inspirado en las propuestas zapatistas, Escobar considera que dentro del mundo caben muchos mundos, en conexión parcial, los unos con los otros, enactuándose y desenvolviéndose sin cesar (Escolar, 2014) Esta reflexión lo lleva a dejar de lado la idea de un único mundo (universo) y preferir hablar de pluriversos. Estas ideas nos serán útiles al momento de pensar el territorio *mapuche*.

Las ontologías relacionales y la idea de pluriversos de Escobar, de alguna manera guía la construcción del Atlas “*Mapu Chillkantukun Zugu: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche*”. A través de esta obra, los autores chilenos Melin, Mansilla y Royo, (2017) ofrecen una perspectiva territorial tejida desde el propio conocimiento *mapuche* o *mapuche kimün*. Desde esta visión, el concepto *MAPU* tiene un sentido y significado fundacional, donde según la teoría cultural *mapuche*, emerge, brota o surge el *CHE*. El *CHE* debe ser comprendido como el proceso de formación de la persona, que es imposible entenderlo fuera del *MAPU* o territorio. El *CHE* es una condición humana situada en un espacio determinado y tiene una carga ética, valórica normativa y de conocimiento que se debe desarrollar a lo largo de la vida y que está en directa relación con un determinado *MAPU*. Así, el concepto *MAPU* tiene una dimensión tan amplia, que los conceptos de “tierra”, “territorios” y “territorialidad”, quedan contenidas en ella. De esta manera, el *MAPU* y *CHE* implican una forma de ver, sentir, pensar y vivir el mundo, la cual se significa en el día a día.

1.1.6. Perspectiva sobre el territorio que orienta la investigación

Inspirado en las posturas filosóficas de Deleuze y Guattari, Haesbaert (2011) afirma que las/los sujetos hoy no vivencian una única territorialidad, sino una multiterritorialidad. Es decir, sostiene que las/los sujetos tienen la posibilidad de acceder a diversos territorios y/o conectarse con ellos. Esto nos lleva a suponer que el territorio se construye relacionamente, a través de dinámicas de desterritorialización y reterritorialización, de fluidez e interconexión. En este sentido, la territorialización de unos grupos sociales puede implicar la desterritorialización de otros, en determinadas escalas temporales y espaciales. Ambos procesos están siempre inter – relacionados y no existe el uno sin el otro. Por ello, esta investigación empleará los conceptos de desterritorialización y reterritorialización, para analizar y comprender los procesos de colonización de la Cordillera del Sarao.

Por otra lado, gran parte de las investigaciones sobre el pueblo *Mapuche* han tenido que enfrentar la colonización epistemológica o distintos tipos de colonialidad (Martínez, 2015; Melin, Mansilla y Royo, (2017). Esto constituye una gran problemática, ya que pocos estudios han logrado trascender el binarismo occidental. Por lo tanto, se torna fundamental el uso de enfoques elaborados desde la propia cosmovisión *mapuche*, que cristalicen la concepción de tierras y territorios de las propias comunidades. En esta línea, los trabajos desarrollados por Grebe, Pacheco, Segura (1972) y Bello (2014) constituyen un gran aporte, para la realización de una lectura del territorio *mapuche* ya que su análisis releva las categorías nativas. A ello se suman los aportes de Melin, Mansilla y Royo, (2017) con el desarrollo de una Cartografía Cultural *Mapuche*. El objetivo del trabajo de estos autores/as, es resignificar el concepto de territorio desde la mirada *mapuche*.

Cabe destacar que en esta revisión bibliográfica, resulta evidente la ausencia de análisis sobre las vivencias territoriales femeninas. En este sentido nuestra propuesta se orienta a enriquecer esta literatura, relevando las experiencias de construcción del territorio *mapuche*, desde las mujeres.

En síntesis, retomando en cuenta los aportes de Haesbaert, se puede afirmar que el Estado y el capital, históricamente han sometido a los pueblos originarios a intensos procesos de desterritorialización. Sin embargo, para el pueblo *Mapuche*, el territorio se ha configurado desde antaño operando a través de lógicas tradicionales que han persistido en el tiempo. La Conquista española supuso la modificación de los territorios y la organización social de las comunidades (identidades territoriales) del *Ngulu Mapu* y *Puelmapu*. Posteriormente, los procesos de reducción y colonización del pueblo *Mapuche – Williche* del *Ngulu Mapu*, operaron como una forma de desterritorialización, y la colonización, como una estrategia de reterritorialización. Los procesos de desterritorialización conllevaron a que se modificaran las escalas espaciales – temporales, imponiéndose las formas de organización políticas regionales y provinciales, correspondientes al orden del Estado – Nación chileno por sobre las formas de organización sociopolíticas nativas de *lov* (comunidad organizada en una estructura de familias extensa), *rewe* (organización socio territorial que agrupa a varios *lov*) y los *Butanmapu* del pueblo *Mapuche*. Además, la temporalidad y espacialidad homogénea del Estado – Nación borró la heterogeneidad espacial y temporal de las propias comunidades. Sumado a ello, el impacto de la religión y la presencia de iglesias en las comunidades, han contribuido al cambio en la organización de las comunidades. Estas significaciones han adquirido un dinámica en la vida cotidiana de las/los *Mapuche – Williche*, atravesando las lógicas culturales, políticas y económicas del territorio.

A partir del bagaje conceptual e histórico de autores/as *mapuche* y no *mapuche*, se podría pensar que el territorio para el pueblo *Mapuche* se construye a partir de las prácticas de dominación material y apropiación simbólica. Estas prácticas suponen modos de reconocimiento y clasificación del paisaje, identificación de lugares sagrados, de trabajo y desarrollo de rituales que permiten a las personas ubicarse en el espacio, a partir de relaciones de dualidad y reciprocidad con la *mapu* (Bello, 2014). Estas formas pueden comprenderse como procesos de territorialización *mapuche*, a partir de las disputas que pueden tener lugar entre distintos grupos sociales. En este sentido, el territorio también opera como constructor de identidades del *MAPU* y *CHE*. A partir de esta definición, me interesa pensar la idea de un territorio en movimiento, que implica la desterritorialización y la reterritorialización de un grupo en relación a otros, como parte de un proceso histórico, donde la dominación material y la apropiación simbólica guardan relación con la forma de ver, sentir, pensar y vivir el territorio. Estas ideas, serán el punto de inicio del desarrollo de esta investigación.

1.2. Los estudios de la mujer y las Ciencias Sociales

La segunda categoría analítica que guiará esta investigación, es la de las mujeres de pueblos originarios. Sin embargo, antes de abordar esta idea, realizaré un recorrido sobre la génesis y el posicionamiento de los estudios de la mujer y las propuestas feministas, en las Ciencias Sociales.

Antes de la década de 1960, distintos estudios antropológicos han reconocido las diferencias entre las posiciones que mujeres y hombres ocupan en cada sociedad y cómo sus actividades, roles y funciones varían según el grupo cultural. En este sentido, para la antropóloga norteamericana Margaret Mead, mujeres y hombres se han diferenciado socialmente a través de la división del trabajo, las vestimentas, las costumbres y las funciones religiosas y sociales (Hernández, 2015). No obstante, desde el punto de vista de Mead, estas diferencias no necesariamente se estructuraban bajo las lógicas de dominación y subordinación. Recién en la década de 1960, con el surgimiento de los movimientos feministas en Europa y Estados Unidos, pensadoras y activistas comenzaron a reflexionar sobre las relaciones de poder implícitas en dichas diferencias. De ello se derivaron distintas líneas de trabajo; desde aquellas que resaltaron la “ausencia” de las mujeres en los relatos históricos, hasta aquellas otras que hicieron énfasis en la forma estereotipada en que aparecen representadas en los ámbitos académicos y sociales (exaltando el rol materno, la emocionalidad y la supuesta debilidad física).

En estas perspectivas, se reconoció que en las Ciencias Sociales predominaba una mirada androcéntrica y etnocéntrica sobre las sociedades. Mientras que la lectura androcéntrica suponía que los modelos masculinos permeaban las formas de observación y explicación de la realidad (formas

de conocimiento sexista), la visión etnocéntrica asumía que las otras culturas eran analizadas desde la perspectiva de la propia cultura (formas de conocimiento racista) (Hernández, 2015). Estos análisis fueron posicionados principalmente por mujeres de Oriente – particularmente de India –, quienes procuraron romper con la mirada hegemónica de la mujer blanca occidental, profesional y angloparlante, para dar paso al reconocimiento de las particularidades y pluralidades, en términos étnicos, religiosos y de clase. Esta mirada plural y crítica acompañada de la emergencia de una diversidad de movimientos de mujeres, abrió el camino para el desarrollo de distintos tipos de feminismos: feminismos de Estado, feminismos culturales, feminismos no Occidentales, feminismos Pos/descoloniales. Para esta investigación, tomaré los estudios propuestos por los feminismos Pos/descoloniales, ya que generalmente constituyen propuestas realizadas por las pensadoras de pueblos originarios y no occidentales. A continuación, profundizaré en las contribuciones realizadas por esta vertiente.

1.2.1. Feminismos Pos/descoloniales

A partir de la década de 1980, los feminismos poscoloniales comenzaron a cuestionar de manera radical los feminismos enunciados desde el primer mundo por mujeres blancas. Ellos confrontaron los discursos universalizantes de algunos feminismos académicos, que partían de las experiencias que las mujeres blancas del primer mundo, que habían señalado como perspectivas generalizadoras de las relaciones de género, exorcizando y silenciando a las mujeres que pertenecían a otras clases y/o grupos étnicos (Hernández Castillo, 2008). Un precedente lo sentó la feminista india, Chandra Tapalde Mohanty en su artículo “Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales” (1984), ya que fue una de las primeras en denunciar el etnocentrismo feminista occidental. Según Mohanty, los estudios sobre las mujeres de tercer mundo, asumían que la mujer era una sujeta esencialmente monolítica, independiente de su clase, *raza* [sic] y etnia. Estas formas de colonización discursiva, construyeron una mujer tercermundista ignorante, relegada al espacio doméstico, víctima, pobre, atada a la tradición, en oposición a la académica feminista liberada, que tiene control de su cuerpo y educada. La autora, identifica los mecanismos de perpetuación de las estrategias coloniales al interior del “movimiento feminista más libre de sospechas etnocéntricas” (2008:15). Mohanty, demanda la consideración de las mujeres del Tercer Mundo como sujetas de acción política, ceñidas por diversas estructuras de dominación, donde el género es una más, que se articula con otras de igual relevancia, como el racismo, la etnicidad y la pobreza.

Por su lado, la filósofa india Gayatri Chakravorty Spivak (2003) – participe de la corriente de estudios subalternos –, analiza los efectos del colonialismo y el imperialismo en la construcción de las identidades de los grupos subalternos. La autora cuestiona el silenciamiento estructural al cual fueron sometidas las mujeres, tanto por las relaciones patriarcales dentro de sus sociedades como por su carácter subalterno dentro del capitalismo. En este contexto, al igual que Mohanty, señala que hay diferencias entre la forma y contenido del feminismo del tercer mundo, en relación al feminismo del primer mundo.

Las propuestas teóricas de las pensadoras indias Mohanty y Spivak, constituyen un gran aporte para los feminismos poscoloniales, ya que cuestionan la construcción epistemológica que los países centrales y las feministas occidentales, hacen sobre las mujeres de países periféricos. Sus propuestas son un llamado a descolonizar el conocimiento, además de buscar develar la forma monolítica con que son representados/as los/las otros/as. En este sentido, la/el sujeto/a subalterno no configura un bloque indiferenciado, sino un sujeto colectivo conformado por una multiplicidad de sujetos/as, que tienen voces, entran discursos y tienen pensamientos. En suma, proponen conceptualizar a los subalternos como constructores de otras realidades, que escapan al lente analítico del primer mundo.

En esta línea, la mirada poscolonial de la escritora y feminista Francesca Gargallo (2013), también ha marcado la producción de los feminismos y mujeres de pueblos originarios. Sus aportes son diversos, ya que parte identificando las luchas de las mujeres originarias y afrodescendientes, relevando sus voces y saberes, en problemáticas asociadas a la pobreza, al desarrollo y a la vida en general. Gargallo habla en un lenguaje poco convencional, dando lugar a las voces de las pensadoras de los pueblos originarios, entrevistadas.

En sus escritos Gargallo, da cuenta de las transformaciones vivenciadas por las pensadoras *indígenas* en *Abya Yala* y sus propuestas emancipatorias. Ella reconoce la importancia del lugar de enunciación de los discursos de las/los sujetos/as. A su vez, muestra desconfianzas en relación a las voces de las académicas occidentales.

1.2.2. Feminismos *indígenas* en *Abya Yala*: Emergencia de las propuestas descoloniales

En esta misma sintonía, las mujeres y pensadoras de pueblos originarios, cuestionan el modo de reproducción de las lógicas patriarcales de dominación, en sus comunidades. De hecho, ellas ya generaban violencia, discriminación y opresión, antes de la expansión europea en América. En realidad, al introducirse en el año 1492 en América un nuevo modelo patriarcal, este se funde y

potencia con un patriarcado ancestral originario, configurando un “entronque patriarcal”. Por lo tanto, ellas consideran que las relaciones de género al interior de los pueblos originarios se han estructurado a partir de este modelo (Paredes, 2008; Cumes, 2014).

Cabe señalar que los feminismos del *Abya Yala*, han surgido a la par de los conflictos socioambientales y han contribuido a darle contenido a los mismos, promoviendo el respeto de la naturaleza, desde la mirada de los pueblos originarios y la consolidación del vínculo entre identidad y territorio (Orientados por esta perspectiva, se han opuesto a la realización de grandes proyectos de infraestructura como fue el caso de las Hermanas Quintremán, en relación a la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, en territorio *Pewenche*, en Chile el año 1998; caso de la líder *mapuche* del *Puelmapu* Verónica Huilipan, quien ha encabezado la lucha contra la petrolera transnacional Repsol YPF en Loma de la Lata, Neuquén, Argentina en el año 2002; de la *Machi* Millaray Huichalaf en el *Butawillimapu*, quien ha sido varias veces detenida por oponerse junto a su comunidad a la instalación de la represa en el Río Pilmaiken, en Valdivia, en Chile desde el año 2014; o de la líder del Pueblo *Lenka*, Berta Cáceres, quien se manifestó contra el proyecto de la represa de Agua Zarca en el río Gualcarque en Santa Bárbara y contra otros proyectos mineros y madereros en Honduras y, por lo cual fue asesinada en marzo del año 2016).

A partir de estas luchas, muchas mujeres de pueblos originarios comenzaron a reconocerse como lideresas y sujetas políticas, particularmente en procesos asociados a la reivindicación de territorios y defensa de la naturaleza. En estas dinámicas, algunas se vuelven activistas y perciben al interior de sus comunidades, relaciones de subordinación, violencia y discriminación. La feminista *Maya Xinka*, Lorena Cabnal, denuncia esta situación: “La opresión manifestada contra las mujeres a lo interno de nuestras culturas y cosmovisiones es algo que hay que cuestionar de manera frontal y nombrarla como es: misoginia, expresada y manifestada en las actitudes y prácticas cotidianas más remotas y actuales, contra nuestros cuerpos, nuestros pensamientos, decisiones y acciones” (Cabnal en Huenchumil, 2015: 5).

Ante esta situación, diversos movimientos políticos y académicos han levantado propuestas políticas que buscan un cambio radical en la organización social y en la posición de las mujeres. Desde el punto de vista de la feminista *Maya Katchikel*, Aura Cumes (2014), las formas actuales de organización de los pueblos originarios son herencia del régimen colonial, las cuales se han reestructurado en el transcurso del tiempo. La autora se pregunta cómo desarticular un entorno colonizado y para ello, define la colonización como un proceso de dominación económica, política,

epistémica y cultural. Al igual que Spivak, (2003) propone generar rupturas epistemológicas, con aquel orden asimétrico en que los/las dominantes siguen hablando y los/las dominados/as callan.

Desde esta perspectiva, las feministas *indígenas* proponen diseñar una “teoría de la descolonización” crítica, que se construya desde múltiples lugares y, a partir de los aportes de muchas voces (Gargallo, 2013; Marcos, 2014). Estas teorías se vinculan con epistemologías asociadas a las prácticas, a momentos reflexivos de experiencias vividas que son múltiples y a veces, contrapuestas. En este marco, las autoras y pensadoras Aura Cumes y Sylvia Marcos (2014) comprenden lo descolonial, más que como una teoría cerrada o una escuela de pensamiento; como una reflexión continua que surge desde la práctica y que abreva en temporalidades profundas, que conforman a los/las sujetos/as sociales y no son evidentes para el pensamiento crítico feminista occidental. Estas temporalidades se vinculan a un horizonte epistémico negado “con la naturalización de poderes eslabonados y con la interiorización de estos ordenamientos o estructuras de pensamiento en nuestras subjetividades, produciendo una especie de ceguera frente al otro(a) como sujeto pleno y activo” (Marcos, 2014:11. El subrayado es mío).

Las propuestas feministas de pueblos originarios constituyen una crítica descolonial al racismo, al patriarcado y al capitalismo, desde una mirada emancipatoria. En esta misma línea, Aura Cumes (2014) se pregunta ¿qué pretendemos transformar cuando hablamos de descolonización? Para ello, es necesario comprender el proceso en que se gestó la realidad colonial de cada país y cómo ello afectó a los pueblos originarios, en sus organizaciones políticas, sociales, económicas y culturales.

Por su parte, la socióloga *Aymara* Silvia Rivera Cusicanqui (2010) propone una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores en los tiempos actuales. Denuncia un colonialismo interno en los Estados – Nación, donde la modernidad histórica constituyó “una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contra – hegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos *indígenas*” (Thomson en Rivera Cusicanqui, 2010:53). Así, la modernidad conforma una especie de contra espacio colectivo para los pueblos originarios. En este orden, los proyectos emancipatorios que reivindican una historicidad propia, apelan a descolonizarse de los imaginarios y formas de representación. En este marco, los estudios descoloniales emergen de una urgencia política, donde “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera Cusicanqui, 2010:62).

En este marco, desde México actualmente están surgiendo múltiples voces y propuestas descolonizadoras. Fernanda Meléndez Bravo (2017) hace énfasis en el vínculo entre las propuestas

de las geógrafas latinoamericanas y los pueblos originarios, donde viven las mujeres. Por ello, desarrolla la propuesta para pensar en una Geografía feminista, *indígena* y latinoamericana, que tenga una insignia definida, una posición político – espacial ante las adversidades y situaciones diarias de la vida y más aún, al interior de un espacio originario y comunitario. En este sentido, precisa que la propuesta de un feminismo *indígena* no intenta tomar el poder, sino que exige un nuevo pacto nacional que reconozca el carácter multiétnico y pluricultural de la sociedad mexicana. La crítica de hombres y mujeres se enfoca hacia el proyecto occidental homogeneizador y excluyente, el cual se impuso y fue absorbido por los pueblos originarios.

En este contexto, la idea de cuerpo aparece como objeto de análisis de los estudios feministas, de las mujeres y descoloniales en América Latina. Ellos han considerado al cuerpo como construcción histórica, moldeada por ideas, discursos y prácticas que han llevado a su sometimiento, devaluación y enajenación por parte del patriarcado. Pero estos estudios, a su vez, toman en cuenta la capacidad de subvertir dichas ideas, discursos y prácticas, a partir de recuperar la memoria del cuerpo de modo reflexivo y crítico. En este proceso interactúan las dimensiones emocionales, racionales y espirituales (Cabnal, 2010). Así, las mujeres de pueblos originarios en particular, vienen trabajando con la idea de cuerpo – territorio. Este vincula la violencia ejercida sobre el cuerpo de las mujeres, con los procesos de despojos que tienen lugar en territorios colectivos (urbanos, suburbanos, campesinos e *indígenas*). Las mujeres visibilizan así los vínculos entre las acciones del patriarcado en los cuerpos y, las del capitalismo a nivel local, regional o global (Zusman, 2020).

Estas reflexiones dan cuenta de la complejidad que implica conocer los horizontes epistémicos negados a las mujeres subalternas, sus modos de hablar y ocupar sus espacios. Como señala la socióloga argentina Karina Bidaseca (2011), estas pluralidades implican diversas prácticas espaciales individuales y colectivas, que obedecen a factores de “género, sexo, clase, raza, etnia, religión...”. Entonces, es posible señalar que las relaciones de género y las relaciones de trabajo (productivas y reproductivas) entre mujeres y hombres, implican un uso diferenciado del espacio. En términos de Ilich, “el género, vernáculo en tanto propio de un lugar, es el principio organizador fundamental de casi todas las sociedades premodernas y da su particular color de género no sólo a las mujeres y a los hombres, sino también a los tiempos y a los espacios, a las herramientas, a los modos de hablar y de ocupar el espacio” (en Marcos, 2014:19). Es así, que el ser mujer u hombre en la cultura, sumado al lugar desde donde se construye la realidad, van a condicionar las prácticas de las personas. Es por ello, que me interesa incorporar aquí los planteamientos de las mujeres *mapuche* y no *mapuche*, que han reflexionado sobre los roles signados al género, en la cultura.

Como se puede observar, la mayor parte del trabajo de las mujeres de pueblos originarios se ha centrado en visibilizar su opresión y la de sus comunidades. Sin embargo, considero que es significativo profundizar en el análisis del vínculo entre prácticas de opresión y de emancipación, desde el punto de vista espacial, en la medida que no abundan estudios que aborden las prácticas y apropiaciones del territorio, desde las mujeres de pueblos originarios y mucho menos, desde una mirada de las mujeres. Esto va en directa concordancia con el llamado de Meléndez Bravo (2017), al desarrollo de una Geografía feminista, *indígena* y latinoamericana. Sobre este aspecto, me parece especialmente relevante el lugar de producción del pensamiento y las/los sujetos que lo enuncian.

1.2.3. Propuestas de las mujeres *mapuche* del *Wallmapu*

Trasladándome espacialmente al *Wallmapu*, los trabajos y escritos académicos sobre y desde las mujeres *mapuche* del *Ngulu Mapu* y *Puelmapu*, son escasos.

Llanca Marín (seudónimo de una autora anónima) es una de las primeras mujeres *mapuche* del *Ngulu Mapu* en dar cuenta del proceso de invisibilización, negación y exclusión de las mujeres por parte del Estado chileno, y de cómo este proceso se trasladó al interior del Movimiento *Mapuche*. Señala que las organizaciones *mapuche* se estructuran jerárquicamente, reproduciendo pequeños Estados que estarían “influenciado por la ideología patriarcal, occidental y cristiana” (Llanca Marín, 2005:2). La autora señala que la dualidad como forma de interpretar la vida, no se aplica en la actualidad y que sólo existe como discurso, pero no como práctica, ya que la mirada masculina – patriarcal ha permeado de forma profunda en la misma cosmovisión. Así, su estudio apela a la comprensión del rol que ha cumplido y cumple la mujer en las demandas históricas y recientes del pueblo *Mapuche*.

En este marco y desde un enfoque de defensa de los derechos, la pensadora *mapuche* Millaray Painemal en colaboración con la académica Patricia Richards (2006) desde el *Ngulu Mapu*, denuncian la marginalidad que han vivido las mujeres *mapuche* dentro y fuera de la comunidad. En otros términos, consideran que los movimientos de mujeres, al igual que los movimientos *indígenas*, han excluido de la participación y voz, a las mujeres de pueblos originarios. Señalan que los esfuerzos de las mujeres *mapuche* por visibilizar y teorizar sus demandas, se enmarcan en debates más amplios sobre los derechos humanos.

Así, Painemal y Richards (2006) señalan que la categoría analítica de género no sería la más pertinente para analizar las diferencias entre las mujeres *mapuche*, ya que no considera aspectos fundamentales como: la lucha de pueblo, la cosmovisión y las formas específicas de racismos. En

contraposición, el concepto de Derechos Humanos al ser más amplio, permite que todos puedan utilizarlo. De forma estratégica, mujeres, hombres y grupos pueden identificarse y usar el lenguaje de los derechos. El mismo uso de este idioma, las posiciona en un terreno familiar y transversal a los movimientos *indígenas* en el mundo, a pesar de provenir de una tradición occidental liberal. De esta forma y a diferencia del género, el lenguaje de los Derechos Humanos permite a las mujeres *mapuche* formular demandas que afirman sus diferencias frente a las mujeres no *mapuche* y, de forma simultánea, incluir la perspectiva de los hombres *mapuche*. Es decir, se reivindican derechos individuales específicos, sin dejar de lado los derechos colectivos como pueblo *Mapuche*.

Considerando los aportes de Painemal, Richards y Llanca Marin, la pensadora *mapuche* del *Puelmapu* Francisca Quilaqueo Rapiman (2012) desarrolla su investigación sobre “Mujer, Pueblo y Cultura Mapuche”. Señala que actualmente las mujeres *mapuche* de las nuevas generaciones están asumiendo roles de liderazgo, a la vez que están impulsando estudios dentro de las comunidades. Este proceso que ha implicado una “feminización de la problemática *indígena*” (2012:10), ha encontrado enormes resistencias tanto dentro de la sociedad *mapuche* como fuera de ella. En este contexto, las nuevas generaciones de mujeres jóvenes son sujetas activas en el proceso de reconstrucción identitaria del pueblo *Mapuche*. Esto nos permite hacer una lectura de cómo operan las identidades, el género y su visibilización frente a la sociedad *mapuche* y no *mapuche*.

Llegado a este punto, se torna importante relevar la propuesta de la abogada Romina Anahí Sckmunck (2013), desde el *Puelmapu*. Inspirada en las posturas ecofeministas y en los “saberes situados” de Donna Haraway, la autora analiza la relación entre identidad de género e identidad cultural de las mujeres *mapuche* del *Puelmapu*. Para ella, la pertenencia comunitaria de las mujeres *mapuche*, es central a la constitución de su identidad cultural. Sckmunck muestra cómo se construye la identidad de género *mapuche* y su relación con la cosmovisión “a través del *Tuwvn* (origen territorial) y el *Kvpan* (origen familiar)” (Sckmunck 2013:4). Si bien hay un reconocimiento en la propia comunidad que la transmisión de valores, como el *mapuche kimün*¹⁷ es diferenciado según el género, actualmente se está poniendo el énfasis en la responsabilidad de las mujeres *mapuche* en la transmisión de la cultura. A su vez, teniendo en cuenta el carácter dinámico de la cultura, Sckmunck

¹⁷Se puede señalar que el *mapuche kimün* (conocimiento – sabiduría *mapuche*) y *mapuche rakiduum* (pensamiento *mapuche*), constituyen las bases epistemológicas del Pueblo – Nación *Mapuche*. Ambos conceptos se construyen a partir de las enseñanzas de las/los antepasados, transmitidas a las/los *kuivikeche* (gente anciana), y son constantemente reconstruidas por las/los sujetos/as, a partir de las prácticas (Marimán, 2006).

afirma que ellas no solo transfieren conocimientos entre una generación y otra, sino que también son sujetas pensantes y productoras de nuevos saberes.

Por otro lado, Sckmunck reconoce dos procesos que tienen que ver con la construcción identitaria de las comunidades. Por un lado, la búsqueda de equidad de género al interior de las mismas y por el otro, la lucha territorial frente al Estado. En este contexto, la autora comprende el territorio *mapuche* como “un espacio socializado y culturizado, portador de significados que sobrepasan su configuración física” (2013:7). Así, su pensamiento puede vincularse con las ideas de Haesbaert y reconocer que el territorio se configura a partir de prácticas de dominación material y de apropiación simbólica del espacio

Los análisis de Painemal, Richards, Llanca Marin y Sckmunck, por un lado proponen dos escalas de acción de las mujeres *mapuche*: la comunidad y el Estado, ya que ambos fueron ámbitos de invisibilización, negación y exclusión. Por otra parte, no consideran pertinente el uso de la categoría de género (Painemal y Richards, 2006), ya que las mujeres de los pueblos originarios en general, no separan el género de otros aspectos de su identidad. Para ellas, el género se cruza con *raza* [sic], la clase y la nación, para producir formas específicas de dominación y resistencia, que experimentan las mujeres. A su vez, las mujeres de la comunidad *williche* de *Aliwen* prefieren hablar del *hacer* de las mujeres. Estas posiciones nos han llevado a trabajar en esta tesis, con la idea de mujeres de la comunidad y no con los conceptos de género o feminismo/s.

En el marco de los procesos de visibilización y politización de las mujeres *mapuche*, Tila y Estelina representantes de aquellas mayores de la comunidad de *Aliwen*, (entrevista realizada en enero de 2017) señalan que es necesario pensar de forma relacional la categoría de mujer y hombre *williche*, para “mantener el equilibrio”. En este sentido, sostienen que son las relaciones las que sujetan a las personas a la comunidad, en tanto mujeres y hombres. Reconocen que hay machismo y violencia al interior de la comunidad, lo que devela que no todas las relaciones entre hombres y mujeres de los pueblos de *Abya Yala*, han sido horizontales. Por ello, el trabajo que queda es el de empoderar a las mujeres más jóvenes para que tomen conciencia de que son sujetas activas, portadoras de una identidad. Este empoderamiento debe ir acompañado de la recuperación y revitalización de los saberes y epistemologías de las/los *kuivikecheyem* (ancestras/os más ancianas). Así, en palabras de Tila (2017) “si las mujeres jóvenes recuperan el conocimiento de la tierra, todas tendremos más herramientas para combatir el machismo”. Por eso, prefieren hablar de “las cosas que hacen las mujeres, la percepción de las mujeres y la forma de vida de las mujeres”, para referirse a todas las

prácticas que realizan. En este sentido y parafraseando a Escobar, proponen una forma de ver, sentir, pensar, interpretar y vivir el mundo desde el ser mujer *williche* en un territorio determinado.

Me interesa complementar esta propuesta con lo señalado por la poeta *mapuche* del *Puelmapu*, Liliana Ancalao (en Hernández, 2018). Inspirada en el poeta del *Ngulu Mapu*, Elikura Chihuailaf, Ancalao señala que la *oralitura* es un proceso de la producción artística propia de la cosmovisión *mapuche*. Ello supone un transitar desde el canto espontáneo, la catarsis personal, el mito, la conversación, a la escritura creativa (en Hernández, 2018). Por ello, el bien decir o *hacer* de la *oralitura*, permite significar y comprender de una forma más acertada las prácticas de las personas.

1.2.4. Mujeres de pueblos originarios: las prácticas como el vínculo entre las cosmovisiones y el *hacer*

He iniciado este apartado realizando un Estado de la cuestión en que identifico en primer lugar, el proceso por el cual la diferencia de género se incorpora a las Ciencias Sociales. En segundo lugar, relevo las miradas de los feminismos pos/descoloniales. Posteriormente, me aproximo a las perspectivas de los feminismos *indígenas* de *Abya Yala* y de las mujeres *mapuche* del *Wallmapu*.

Para construir una propuesta que considere el vínculo entre las mujeres de pueblos originarios y el territorio, resultó necesario profundizar en las voces, prácticas, saberes y epistemologías de los propios pueblos.

La lectura del territorio desde los pueblos originarios lleva a sostener que a través de las prácticas, las/los sujetos/as le otorgan a los espacios un conjunto de significados solo comprensibles en el marco de ciertas cosmovisiones y formas de vida. Estas cosmovisiones enlazan elementos humanos, animales, vegetales, terrenales y cósmicos. Mientras que la pensadora *Aymara* Rivera Cusicanqui (2010), sostiene que la cosmovisión andina es un gran ovillo de interrelaciones vitales, complementarias, reproductivas que son hiladas con narraciones y experiencia, Grebe (1972) señala que la cosmovisión del pueblo *Mapuche*, obedece a “una sabiduría empírica antigua, acumulada y transmitida como valiosa herencia social” (1972:72), la cual otorga a las/los sujetos una forma de ver, sentir y percibir el espacio. En el caso de las mujeres *Mapuche – Williche*, significan una forma de ver, sentir, pensar, interpretar y vivir el mundo desde el *MAPU*.

Cabe recordar también que los signos y símbolos que son reconocidos, aprehendidos y reproducidos por las/los sujetos en sus prácticas participan en la construcción de las identidades. En sociedades de carácter patriarcal las prácticas de dominación (en el sentido de Bourdieu) asignan determinados lugares sociales y físicos a las mujeres y hombres (el hogar para la mujer, el espacio

público para el hombre) pero también esta asignación de lugares puede ser transgredida, resignificada a través de la irrupción de las mujeres en los espacios concebidos como masculinos. En este sentido restricciones, normas y consistencias otorgan significado a las relaciones de género pero también ellas pueden ser puestas en cuestión sobre la base de sensaciones, percepciones y pensamientos. (Calvillo Velasco, 2012). Así, la identidad territorial definida en términos de mapas y pertenencias, puede reconfigurarse a partir de una trama intercultural que incorpore aquellos aspectos que habían sido excluidos (Rivera Cusicanqui, 2010). Esta trama intercultural integra elementos tradicionales y no tradicionales, que se matizan y encriptan con nuestras percepciones, pensamientos o ideas en un espacio determinado.

Capítulo 2

“...entonces uno siempre en la vida
va buscando el camino para *hacer* las cosas
y como nunca es fácil, uno lo vuelve a intentar una y otra vez,
hasta que resulta. Es ahí donde se aprende”

Tila Catrilef, enero 2017.

2.1. Estrategia teórico - metodológica: un camino a seguir a partir del *hacer*

Parto de la idea que la construcción del objeto de investigación, es producto de elaboraciones teóricas, conceptuales y metodológicas que en esta tesis, responden a saberes nativos y occidentales. Este fue el planteo realizado en el capítulo anterior, a partir de proponer un diálogo epistemológico intercultural, entre propuestas académicas *mapuche* y occidentales.

Ahora bien, para entender cómo se hila la estrategia teórico – metodológica pienso que resulta conveniente tomar en cuenta que mi aproximación a la comunidad *Williche* del Sarao no se limita solo a los momentos de la realización del trabajo de campo (años 2015 y 2018), sino que atraviesa mi experiencia de vida. Esto quiere decir que, el ejercicio de reflexividad está empapado por las subjetividades de dicha experiencia.

Mi familia extendida reside en el área de la Cordillera del Sarao, desde la década de 1930. La problemática sobre los conflictos y pérdidas territoriales han estado presente en la memoria colectiva de la comunidad. Ellos me fueron transmitidos oralmente, durante las noches transcurridas a orillas de la cocina a leña.

Para cursar los estudios primarios y secundarios, nos movilizamos junto a mis hermanos a una escuela en el pueblo más cercano. Posteriormente realicé mi formación universitaria en la ciudad de Concepción, a unos 700 kilómetros de mi hogar. Así, comencé a transitar entre la cultura occidental y la *williche*. Al volver cada verano a mi hogar, tenía la sensación que portaba muchos conocimientos y prácticas, que hasta entonces había naturalizado como celebrar el San Juan o *Wiñol Tripantü* (ceremonia de solsticio de invierno) todos los años, o esperar la luna para sembrar, castrar los animales o partir y picar leña.

A su vez, este proceso de ir y venir desde la ciudad al campo, me hacía tomar conciencia sobre lo que era vivir en una relación dentro – fuera de la comunidad. Precisamente esta relación, me llevó a desafiar el orden social establecido en la comunidad y comenzar a cuestionarme aquellas prácticas

y *haceres* aprendidos. Cada vez que volvía a la ciudad a retomar mis estudios, esa forma de vida se veía alterada. Sin huerta, sin invernadero, sin monte, sin animales y sin el campo. Esta diversidad de epistemologías y saberes me hacían diferente de mis compañeras y compañeros universitarios. Dichas inquietudes me acompañaron por varios años de mi vida.

Ello me llevó a interesarme en que mi investigación pusiera en juego elementos de ambas culturas. De esta manera me preocupé de escribir un relato *champurreo* (mestizo). *Champurreo* quiere decir una creación que tiene elementos de ambas culturas: *mapuche* y occidental. Esta narrativa tiene colores y experiencias alegres y tristes, tiene sueños y proyecciones, pero lo más importante, es un *champurreo* colectivo, que contiene y expresa las voces de las mujeres de la cordillera, en relación a las vivencias cotidianas en el territorio.

En una oportunidad se dio con mi abuela el siguiente diálogo:

Yo: ¿Qué es la tierra para usted abuelita?

Estelina: es todo hijita

Yo: ¿Por qué todo?

Estelina: porque si

Yo: ¿Y el territorio abuelita?

Estelina: lo mismo que la tierra...

Yo: ¿Cómo sería eso?

Estelina: ¡es todo pues hijita!

Esa concepción de que la tierra era todo, ocupó mi pensamiento durante muchos días sobre todo, tomando en cuenta las disputas por el territorio que vivencian los pueblos originarios y particularmente la comunidad de la que soy parte. Esto me obligó a parar y repensar como abordar el trabajo de campo desde otra perspectiva, porque hasta ese entonces sentía que la técnica de la entrevista a partir del diseño de un cuestionario (que me había memorizado para no llevar las preguntadas anotadas al campo) no me había ayudado mucho. Así, estuve por lo menos hasta fines de febrero del año 2016 en esa disyuntiva. Después de pensar y reflexionar en que me estaba equivocando, mi madre me dijo algo que hasta el día de hoy lo tengo presente: “Dios nos hizo con una boca, dos ojos y dos oídos, eso es para que veamos dos veces y escuchemos dos veces antes de hablar”. Ese proverbio me dio pistas: yo estaba hablando mucho, en una cultura donde el *Inarumen*, en tanto forma de vida relacionada a una metodología del aprender *mapuche*, se construye a partir de la observación del entorno y del *hacer*. El *Inarumen* (epistemología *mapuche*) consiste observar de

forma consciente los hechos y procesos de la naturaleza y saber interpretarlos. Este es mi momento de quiebre, donde logro cambiar las técnicas y comenzar a desarrollar un trabajo desde una metodología que se basa en el *hacer* y que por ello, adquiere un carácter descolonizador. Es decir, a partir del *hacer* podía relevar cómo las/los sujetos producen y construyen los conocimientos. Este *hacer* también me llevaría más tarde a darme cuenta, que el territorio para la comunidad, es algo vivido más que pensado. De esta forma, el *hacer* se torna en una ontología de vida, lo que en la práctica *williche* se conoce como *mapuche kimiün* (conocimiento *mapuche*). Por ello, el habla de tierra, la voz que emerge de la tierra responde a los sonidos propios de cada ambiente y el *CHE* (persona), lee e interpreta este lenguaje.

Siguiendo a la socióloga *Aymara* el “arte del hacer”, es una práctica teórica, estética y ética que no reconoce fronteras entre la creación artística y la reflexión conceptual y política. Es una forma de caminar, de pensar, de reflexionar y sobre todo, de *hacer* consciente. Ello implica que la descolonización solo puede realizarse a partir de una la práctica reflexiva y comunicativa, fundada en una memoria y corporalidad propia.

En esta línea, se puede reconocer dos tipos de *hacer*: el *hacer* en la comunidad y el *hacer* en la práctica de la investigación. El *hacer* de la comunidad se concretiza en la vida cotidiana, signada por actividades y acciones específicas. Por ejemplo, el asignar todo un día para cultivar la tierra, otro día para guardar leña, descansar o ir a la playa a recolectar, está relacionado con los ritmos de la naturaleza, definidos por las trayectorias del sol, la luna. A ellos se asocian el período de cultivo, de cosecha, los momentos de nacimientos de animales, entre otros. A su vez, este *hacer* me permitió ponerme en contacto con las epistemologías y las cosmovisiones de las mujeres *williche*. Volver a ponerme las botas de goma y el traje de agua para adentrarme en el monte, tuvo ahora otro sentido. Caminar por los senderos, seguir las huellas recorridas por mis abuelas, mis tías y ancestras, significó trasladarme hacia otro mundo. Un mundo habitado por *ngen* (espíritus), por animales, por brujos/as, por plantas y por vida por donde mirase. Es así, que me vuelvo consciente de quien soy y esa parte ínfima que somos, dentro de un universo donde todo está relacionado.

El *hacer* en la investigación supuso construir y recorrer un camino metodológico propio, donde cobran sentido otras escalas temporales y espaciales. A ello debo sumar las implicancias de desarrollar un trabajo de campo con mi propia familia.

Para poder reflexionar¹⁸ sobre estas prácticas, tuve que distanciarme mentalmente de los conocimientos practicados. Reaprender antiguas técnicas, corporalidades y actividades en general, significó un ejercicio de descolonización y reflexividad constante, ya que tuve que desnaturalizar determinadas prácticas para poder hacerlas de forma consciente. Por ello, visualizar, identificar, analizar y comprender las prácticas, implica construir y recorrer un camino distinto al tradicionalmente sugerido por la academia occidental, ya que el *hacer* se torna en la metodología fundamental, para comprender y reflexionar sobre las prácticas, desde la mirada de los pueblos originarios. Es aquí donde la epistemología propuesta por Rivera Cusicanqui cobra sentido, en tanto que no hay descolonización sin práctica. Así, la pedagogía por excelencia para los pueblos originarios, es la práctica del *hacer*. Cabe destacar que este camino no estuvo exento de tensiones, las cuales narraré más adelante.

En mi propuesta investigativa inicial de tesis, había señalado que realizaría diez entrevistas. Sin embargo, no logré ese objetivo ya que aplicar una entrevista como supone la antropología, es complejo en mi contexto sociocultural. A las personas de la comunidad les intimida la presencia de una persona con una grabadora o con un cuaderno de campo, que está anotando quien sabe que cosas. Además, la mayor parte de las personas adultas no tienen estudios académicos u occidentales – formales, por ende, no saben leer ni escribir.

En este sentido llevar adelante una entrevista estructurada según la estrategia metodológica convencional, no sería favorable para la construcción de la confianza en las relaciones. Es por ello, que recurrí a las visitas, la conversación, la observación y al acompañamiento en el trabajo cotidiano en sus hogares. Finalmente, estas investigaciones se enriqueció de notas específicas y algunas cartografías hechas manualmente, en conjunto con las/los integrantes de la comunidad, las cuales digitalicé con la ayuda de programas computacionales (Sistema de Información Geográfica QGIS). Los esquemas propuestos por las mujeres de la comunidad, también se sistematizaron en el programa computacional de dibujo Autocad.

Luego del planteo de los supuestos que orientan esta estrategia teórico – metodológica particular, me centraré en justificar la temporalidad de las entradas al trabajo de campo y posteriormente, identificar las entradas al trabajo de campo y los tres momentos que lo marcaron.

¹⁸ Este ejercicio suele conocerse en la tradición académica occidental, como objetivación.

2.1.1. La temporalidad del trabajo de campo y las indicaciones familiares

El trabajo de campo se desarrolló en la comunidad *Mapuche – Williche* de *Aliwen* en los meses señalados en la siguiente tabla, entre los años 2015 y 2018:

Tabla N°01. *Meses en los cuales se desarrolló el trabajo de campo en la comunidad*

Año	Mes
2015	Diciembre
2016	Enero – Febrero – Julio – Diciembre
2017	Enero – Febrero – Marzo
2018	Febrero – Octubre

Elaboración propia. 2018.

En los primeros meses, en los que estuve viviendo junto a mi familia, hablé con ellos acerca del tema y problema de la investigación. Les comenté que el camino que tendría que recorrer para construir y llevar adelante la tesis, supondría hacer observaciones y conversar con las personas. Me señalaron las/los integrantes de la comunidad que podrían colaborar en este proceso, pero me aconsejaron que me “armara” de “paciencia y tolerancia”, si “realmente querría lograr algo”. El “armarse” de paciencia significaba que tenía que ir dispuesta a trabajar, escuchar y vivir con las personas, sobre todo con las *ñaña* (mujeres mayores), respetando sus costumbres, es decir, tendría que involucrarme en el *hacer* de ellas. También me indicaron que si les hablaba de la universidad, les costaría trabajo entenderme, así que me sugerían decir era que yo iba a la escuela, al igual que las/los niños/as pequeños, que un grupo de profesores me había dado una tarea grande y que para llevar adelante esa labor, precisaba la colaboración de ellas. A su vez, mi madre sostuvo que el verano era una época muy acertada para realizar las entrevistas, porque había mucho trabajo para *hacer* y que eso significaría que podría ayudar a las *ñaña* (mujeres mayores) en la huerta, en el invernadero y en el cuidado de los animales pequeños. Es así, como se da inicio a los tres momentos del trabajo de campo de esta tesis de maestría.

2.2. Primer momento: La entrada y preparación del campo

La vuelta a la comunidad significó un desplazamiento material y mental total, pues no solo supuso volver a las escalas temporales y espaciales de la cultura *williche*, donde operan otras lógicas o formas de vida, sino que también significó un ejercicio de reencuentro con mis propias costumbres, saberes tradicionales y también occidentales. En un principio, mi madre se mostró muy colaborativa

conmigo y me avisaba un día antes de la actividad que realizaríamos el día siguiente, a fin de prepararnos para ella.

Una de las actividades preponderantes de las mujeres en la comunidad, es la agricultura a pequeña escala (huertas e invernaderos). Después de tantos años estudiando en la ciudad se me había olvidado como usar el *gualato*¹⁹, el hacha para partir leña o cómo hacer *melgas*²⁰ para plantar en la huerta. Así es que las primeras tres semanas las dediqué a ayudar a mi madre, mi abuela y a las vecinas para reaprender una vez más las tareas del campo, para reaprender una vez más. Partimos preparando las semillas (ello implica una selección por especie, como arvejas, arvejones, arvejas sinilas²¹, habas, porotos, lechugas, cilantro, perejil, entre otras), para luego aprestar la tierra para el sembrado y recoger los frutos rojos (frambuesas rojas, amarillas, *fisales*²² y frutillas, todos ellos propios de la zona patagónica).

Después comencé a visitar una a una a las *ñaña* (mujeres mayores). El día anterior con mi madre preparábamos alimentos que compartiríamos. También elegíamos algún obsequio para llevar y que generalmente, era algún tipo de planta de interior para el hogar. La primera visita la realicé a mi abuela, una *ñaña* (mujer mayor) de 95 años, quien vive a un kilómetro de mi casa. A continuación fui a la casa de la tía abuela de mi padre, otra *ñaña* (mujer mayor) de 102 años, quien vive a unos 32 kilómetros de mi casa, en otro sector de la comunidad.

Realizamos muchas visitas de esta índole y, a través de las mismas comprendí el sentido que se le otorgaba a la frase “cultivar la paciencia”. En la epistemología *mapuche*, la escucha es una acción fundamental para conocer y comprender las historias de cada uno de los integrantes de la comunidad. Es por ello, que todas y todos tienen información sobre los miembros de la comunidad, aunque ya no estén viviendo en el mismo lugar. Por ejemplo, casi todas las personas de *Aliwen* sabían

¹⁹ El *gualato* (nombre que recibe en el sur de Chile) o azadón, es una herramienta utilizada en la agricultura. Está formada por una lámina de acero, con el borde afilado por un lado y con un mango de madera para sujetarla. Básicamente se utiliza para cavar y/o remover tierras blandas.

²⁰ Las *melgas* corresponden a una porción del terreno donde la/el agricultora marcan un surco linear, para esparcir las semillas.

²¹ Las sinilas son aquellas arvejas cuya vaina es comestible, porque esta no posee una película fibrosa de textura ahilada. Es una especie de sembrado tradicional de la zona *williche*, ya que los suelos poseen la humedad necesaria para su crecimiento.

²² El nombre científico del fisal es *Physalis peruviana*. Se trata de una planta herbácea que produce una fruta redonda, amarilla, dulce y pequeña, de unos dos centímetros de diámetro.

que yo estaba “haciendo algo” en Buenos Aires. Me daban la bienvenida de modo muy fraternal, a pesar de que a algunos de ellos/as no los había visto nunca. En otros términos, la comunidad está constituida por una red de familias y parientes que aunque no mantengan una comunicación directa y constante, las vivencias de cada uno de ellos forman parte de los temas que se conversan en los encuentros. Así por ejemplo, se suscitó el siguiente diálogo en una de las visitas que realizamos:

A: ¿Tú recuerdas a la familia Tureo de la otra cordillera?

B: Si, hace años vi al hijo de Huenchuleo Tureo con una mujer blanca en Muermos.

A: Ahh, porque hace poco la esposa de Tureo fue trasladada al Hospital de Fresia.

B: ¿Si? Puede ser, porque esa familia siempre tuvo problemas al estómago.

A: Cuentan que fue “un mal”²³ que le hicieron al abuelo de Tureo.

B: Hay que dejar un día para ir a verlos y llevarles papas, porque allí cerca del mar donde viven no se dan las papas.

A partir de esta visita, pude enterarme de los problemas de Tureo, que su hijo estaba casado con una mujer chilena, que la señora estaba hospitalizada, entre otras cosas. Pero lo más interesante, es que los Tureo son una familia que reside en otro cordón cordillerano en Huahuar, cerca del Océano Pacífico, a unos 70 kilómetros de la comunidad (Ver en Anexo Mapa N°1, Territorios que conforman la actual comuna de los Muermos). De esta forma, se van tejiendo redes desde un lugar a otro, entre las familias. Así pude comprender por qué las visitas entre mujeres y familias de la comunidad, constituye una de las prácticas tradicionales más relevantes para la comunidad. Ellas son el medio a través de la cual circula información sobre las familias *williche* de *Aliwen* y se definen acuerdos.

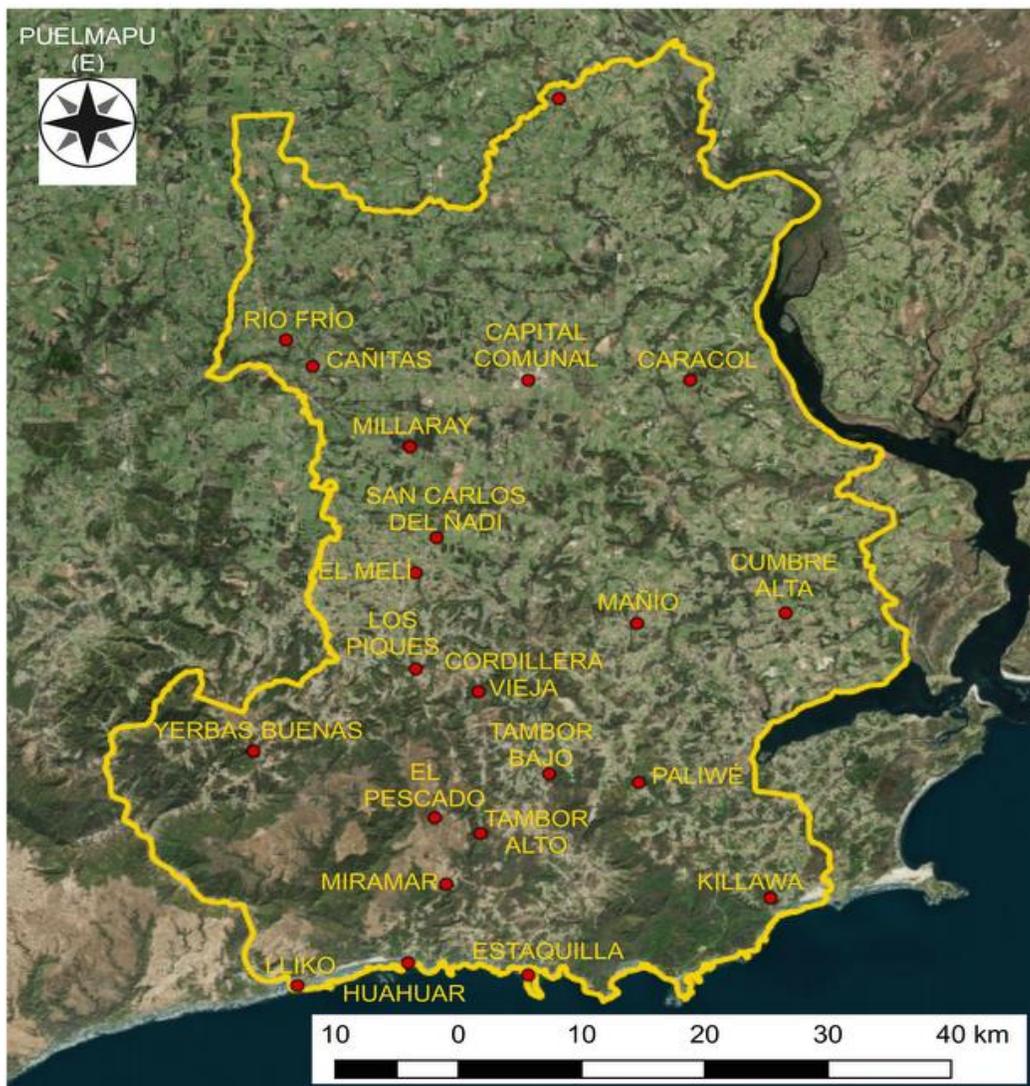
Por otra parte, los velatorios y funerales también cobran relevancia en la comunidad y por lo tanto, para el trabajo de campo. Mientras que el velorio y el funeral dentro de la sociedad chilena occidentalizada puede durar dos días, dentro de la comunidad *williche* puede extenderse hasta cuatro días. La red de conocimientos y valores como la solidaridad, es inconmensurable y se extiende a miembros que viven en lugares lejanos. Cada familia de la comunidad, aporta trabajo y comida, para esta celebración. Esta labor, entre preparativos y organización del lugar, puede durar una semana.

Cuando falleció el papá de Elisa Andrades (una de las participantes de esta investigación) en diciembre del año 2015, todas las familias nos trasladamos a su casa y comenzamos a trabajar para atender a las/los visitantes (familiares y amigos/os). Los hombres armaron una bodega de madera y

²³ “Un mal” puede ser realizado por un brujo o bruja a pedido de alguien y consiste en el ejercicio de una acción negativa en una persona. Generalmente este “mal” se manifiesta en el deterioro del Estado de salud de la persona afectada. En el punto 5.3. del capítulo 5, se desarrolla de manera más amplia este tema.

las mujeres improvisaron un lugar para cocinar. A su vez, se faenaron cuatro vacas. Ese evento congregó a centenares de personas provenientes de: Huahuar, Paliwe, Killawa, Estaquilla y Miramar (Ver Mapa N°1 a continuación), quienes llegaron en sus caballos o vehículos. El velatorio fue una verdadera fiesta con cánticos, acompañados de guitarras y acordeones. Lo importante era despedir feliz al padre de Elisa Andrades, con mucha comida, para después vivir el duelo como familia.

Mapa N°01. Territorios que conforman la actual comuna de Los Muermos



Leyenda

- Sectores_LosMuermos
- ▭ LOS_MUERMOS
- Bing Aerial

Fuente: Elaboración propia. Octubre 2019.

2.3. Segundo momento: Ver y sentir para interpretar el mundo y escribir

Vimos anteriormente que el *Inarumen*, hace referencia al *hacer* a partir de la observación consciente de la naturaleza y su interpretación. Como afirmaría Rivera Cusicanqui (2010), el *hacer* implica también desarrollar capacidades olfativas, gustativas, kinestésicas, de vértigo o de terror.

Esto me llevó a trabajar siempre, desde el plano de los sentidos. En este momento, comprendo la importancia de desarrollar la habilidad de observar para interpretar (y no de traducir) las señales de la naturaleza. Ello significaba tomar conciencia del lugar ínfimo donde estábamos y realizar una lectura de nuestro entorno y a partir de aquí, actuar. En síntesis, como sostiene Escobar (2015), se trata de una forma ontológica y epistemológica de ver, sentir y pensar el mundo.

Así, aprendiendo y reaprendiendo desde la cultura *williche*, llevé a cabo una segunda entrada al trabajo de campo. Ello supuso activar mis sentidos para poder comprender el significado de muchas de las prácticas de la comunidad y que también eran mías. El “ver” implicaba sentir e interpretar los olores de los animales y espíritus, identificar los colores del monte, las formas de los árboles y sus modos de crecimiento, las direcciones de los vientos y el buen o mal tiempo, el canto de los pájaros como el *Chuca* y su anuncio de las lluvias o de los días de sol. En otros términos, el *hacer* aquí se vinculó a la agudización de la percepción corporal.

Si bien la concepción *williche* del mundo me llevó a hacerme muchas preguntas que formulaba a mis familiares, frecuentemente la entrevistada terminaba siendo yo. Esto ocurrió en más de una oportunidad. Una de ellas fue cuando estaba conversando con mi abuela Tila.

Tila: ¿Hijita, tu qué haces? ¿En qué trabajas en el pueblo?

Yo: Abuela, soy antropóloga.

Tila: ¿Qué cosa es eso chica?

Yo: Como una carrera, donde trabajamos con más personas.

Tila: ¿Y eso sirve?

Yo: Por eso necesito ayuda abuela, con mi trabajo.

Tila: ¿Hay gente que va a leer esto?

Yo: Sí.

Entablé diálogos similares se reprodujeron con otras personas, entre ellas mi padre y mi madre. Ellos no comprendían cómo se podría escribir sobre algo que se siente, se hace y se vive en la cotidianidad, en la comunidad. Sin embargo, les pareció interesante que alguien lo pudiera realizar.

De hecho, Pedro Soto y Estelina (dos acompañantes claves del trabajo de campo), consideraron que esta era una vía a través de la cual se podría difundir en otros lugares, la historia de la colonización de la cordillera por parte de las/los *williche*, su cultura y sus formas de vida en el territorio.

2.4. Tercer momento. El trabajo de archivo

No hay muchos escritos ni estudios referidos al proceso de constitución del territorio *Mapuche – Williche*. La insuficiencia de fuentes escritas sobre la historia de la reterritorialización de la comunidad en la Cordillera del Sarao, constituyó una gran dificultad para elaborar el Estado de la cuestión de esta tesis. Lo único que encontré en la Biblioteca Municipal de Los Muermos, fue un libro del historiador chileno patagónico Aldo Fredes, quien narra la historia fundacional de la comuna. Sin embargo, el libro invisibiliza la existencia del pueblo *Mapuche – Williche*, ya que señala que no habría *indígenas* en la comuna. Es así, como decido considerar los escritos del sociólogo chileno Iván Vergara (1990, 1993 y 1998), sobre los procesos de creación de la actual Provincia de Llanquihue en relación al territorio *williche* en Valdivia y parte de Osorno. Esta información fue complementada con los datos obtenidos del periódico El Llanquihue, correspondientes a las décadas de 1930 a 1940 con la documentación existente en el Museo Histórico de Puerto Montt, Juan Pablo Segundo. El periódico El Llanquihue se conserva en este lugar, junto al registro fotográfico de la misma época, elaborado por la Compañía Comercial y Ganadera Chile – Argentina, entre las décadas de 1900 y 1930. El relevamiento y sistematización de esta información supuso desplazamientos frecuentes entre la comunidad y la ciudad de Puerto Montt. Esta información fue triangulada con los relatos orales de las *ñaña williche* (mujeres mayores) desplazadas hacia la Cordillera entre los años 1900 y 1940 y de las/los habitantes *kuivikeche* (ancianas/os) de la Cordillera.

2.5. Acompañantes del trabajo de campo

La reconstrucción de la historia de desterritorialización y reterritorialización de la comunidad en la Cordillera del Sarao a partir de las memorias orales, ocupó gran parte del tiempo dedicado al trabajo de campo, durante los años 2015, 2016 y 2017. Sin esta reconstrucción histórica, no podría ni comprender las prácticas de las mujeres *mapuche – williche*, en el contexto actual, ni reflexionar sobre la recuperación y revitalización de los conocimientos por parte de las nuevas generaciones de mujeres *williche*.

En la práctica, abordar este aspecto significó mantener conversaciones²⁴, acompañadas de reflexiones. Debo reconocer que me limité a grabar a las *ñaña* (mujeres mayores) Tila y Estelina y sólo pude tener el registro de audio de las conversaciones con las mujeres más jóvenes: Ana, Lorena y Elisa. Nunca hice registros en la libreta de campo durante las visitas, porque el contexto era de mucha intimidad, tras la estufa a leña, acompañadas del mate y el pan amasado. Así, tuve que activar el sentido de la escucha de forma rigurosa y tomar notas cuando regresaba a casa. En estas circunstancias trabajaba con mi padre que me ayudaba a triangular la información. A la vez, cabe destacar que mi padre es una de las personas fundamentales en esta investigación, ya que fue testigo directo de las disputas territoriales que tuvieron lugar en la Cordillera del Sarao.

Los saberes del *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*) definió la elección de las/los entrevistados de esta investigación. Los *kimün* (saberes) se van alcanzando a medida que se va creciendo y conviviendo con los elementos de la naturaleza (Marileo, 2010). El *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*) es clasificado según niveles de aprendizaje y de conocimientos, relacionado a la práctica del *hacer*. Así, por ejemplo, entre las mujeres *williche* de la comunidad, las mayores poseen un mayor *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*) que las jóvenes.

Considerando esta taxonomía del *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*), es que decido organizar dos grupos de entrevistados/as: las/los *Kuivikeche* (gente anciana con *mapuche kimün*) y las/los *Wechekeche* (gente joven). Esta clasificación responde al rango etario. El primer grupo está compuesto por las personas de la comunidad mayores de 75 años, que poseen *kuivike kimün* (conocimiento antiguo), pero no saben leer ni escribir. El grupo de las *Wechekeche* está conformado por mujeres menores de 75 años. Las personas tenían algún grado de escolaridad primaria y /o secundaria. En este caso pude recurrir a una pauta de temas escritos, que me pudiesen guiar en el transcurso de la conversación.

La diferenciación entre el grupo *Kuivikeche* y *Wechekeche*, sirvió para seleccionar las mujeres con quienes conversaría y me acompañarían en el *hacer*. En este sentido, las cinco mujeres de la comunidad que participaron del proceso, representan a distintas generaciones. Cada una cumplía un rol diferenciado al interior del hogar y de la comunidad. Dos *domo kuivikeche* (mujeres ancianas): Tila Catrilef Ojeda y Estelina Hernández Barría me ofrecieron sus conocimientos tanto en relación al *kuivike kimün* del *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*), como a las prácticas de las mujeres en la cordillera y sus cambios. De hecho, en los últimos cinco años, con la instalación de las plantaciones

²⁴ Estas conversaciones duraron entre 30 minutos y una hora cada una.

forestales que circundan las tierras de *Aliwen*, la diferenciación entre las actividades que llevan adelante las mujeres y hombres, se han acentuado. Es así, que en la actualidad las mujeres permanecen más tiempo dedicadas a las tareas del hogar y de la huerta, en comparación de antaño. Si bien hasta ahora no hay presencia de mujeres *mapuche* militantes, ni académicas en la comunidad, las prácticas de denuncias y visibilización sobre el impacto de las forestales en el territorio, podría comprenderse como un activismo.

La diferenciación entre el grupo *Kuivikeche* y *Wechekeche*, sirvió también para elegir a las/los acompañantes del trabajo de campo. Ellas y ellos son presentados a continuación:

Tabla N°02. *Personas que me acompañaron y me orientaron en el trabajo de campo.*

N°	Nombre	Edad (años)	Sexo	Características	Grupo
1	Tila Catrilef Ojeda	102	Mujer	<i>Kuivi rakiduum</i> (pensamiento antiguo). Personas con un amplio repertorio de saberes tradicionales de la cultura <i>mapuche</i> (Sin desarrollo de lectoescritura de lengua castellana)	<i>Kuivikeche</i>
2	Estelina Hernández Barría	95	Mujer		
3	Pedro Zoilo Soto	80	Hombre		
4	Pablo Catrilef Hernández	78	Hombre		
5	Ana Santana Vargas	72	Mujer		
6	Lorena Andrades Catrilef	45	Mujer	<i>Weche rakiduum</i> . Personas con conocimiento de prácticas cotidianas de la comunidad (Con desarrollo de lectoescritura de lengua castellana).	<i>Wechekeche</i>
7	Elisa Andrades	30	Mujer		

Elaboración propia. 2018.

El acompañamiento en el *hacer* de las personas de los grupos *Kuivikeche* y *Wechekeche* durante el día, me permitió incorporarme a las actividades de siembra, cultivo, cosechas, el cultivo, visitas al monte y a comprender los significados que subyacen a estas prácticas. En la tarde, al finalizar la jornada, me quedaba con las personas conversando y posteriormente, retornaba a casa de mis padres, donde sistematizaba y registraba la información obtenida durante el día.

2.6. Etnografía de *Latue*

La *Latue* o *Latua pubiflora*, es uno de los elementos fundamentales para el orden cosmológico *Mapuche – Williche*. Es un arbusto altamente tóxico y venenoso, ya que posee un compuesto químico de tipo alcaloide llamado escopolamina. Las personas *Mapuche – Williche* señalan que es la que tiene más energía y vitalidad dentro del monte. Es conocida como la planta de los brujos, pues es usada por las *machi* desde tiempos inmemoriales. Desde niña sabía de la existencia de esa planta y había escuchado las historias en que se relataban sus poderes, pero nunca había estado frente a una, mucho menos había vivenciado un ritual frente a ella. Es por eso, que recuerdo de forma especial ese momento en esta investigación.

La *Latue* es la expresión del encuentro y vínculo entre lo material y lo cósmico en la cultura *Mapuche – Williche*. Simboliza la relación del espacio natural con el sobrenatural, donde este último se vuelve tangible y real. Esta significatividad, es la que justifica que le dediquemos un apartado especial en la estrategia teórico – metodológico.

Cuando hacía preguntas sobre esta planta, rápidamente las miradas de asombro se acompañaban del silencio en las personas de la comunidad. Les parecía extraño que me interesara saber y conocer la *Latue*. Rápidamente me di cuenta que provocaba un gran temor y respeto a la vez. Como crece en las quebradas profundas del monte, no es común verla. Un día, por pedido de mi madre, mi padre me llevó a conocer una. Mi madre me aconsejó que cuando estuviera frente a ella, mantuviera una actitud de silencio y respeto y que, a la vez, le dedicara alguna oración o ruego.

Al día siguiente partimos al monte junto a mi padre. Era un día de lluvia y nos acompañó el perro, a quien llegado a cierto punto del monte, no vimos más. Así, comenzamos el descenso hacia una de las quebradas donde crece la planta. Cruzamos por unas huellas levemente marcadas y, al llegar al fondo de una quebrada, mi padre me indicó con la mano cuál planta era la *Latue* y se sacó su sombrero frente a ella. Mi padre habló por mí y me presentó con la planta, le dijo que no haría nada malo y además, le pidió permiso para que yo le pudiera tomar una foto. Con mucho temor, saqué la cámara y tomé una sola fotografía. Como el miedo me invadió en ese momento, la fotografía obtenida no fue de gran calidad. Después de esta toma, mi padre sacó una moneda de plata antigua envuelta en un pañuelo, hizo un agujero en la tierra cerca de la *Latue* y procedió a enterrar el obsequio. El retorno fue en silencio. Una vez llegados a la casa, mi madre me dijo que eso que viví no se me tenía que olvidar nunca más, porque esa es la forma correcta de dialogar con la planta.

La *Latue* forma parte de la ontología *mapuche* del *Inarumen*. En esos momentos comprendí la relación que se teje entre la persona, la naturaleza y el territorio. Las prácticas tradicionales que construyen al territorio, a través de la manera en que nos relacionamos con los elementos y seres que habitan el lugar. Como señala Escobar (2014), es a partir de la forma de ver, sentir, pensar, interpretar y vivir el mundo, cómo lo vamos definiendo. Así, uno de los medios está relacionado con el poder material y simbólico asignado a la planta.

2.7. El calendario lunar y las prácticas realizadas por mujeres *mapuche* – *williche*

Otro momento que requiere especial descripción metodológica, es la estrategia empleada para elaborar el calendario lunar. Una vez avanzado el trabajo de campo, y después de la etnografía de *Latue* – en el año 2018 – ya me sentía relativamente preparada para abordar las prácticas de apropiación espacial de las mujeres *Mapuche* – *Williche*. Considerando la relevancia que la luna adquiere en la orientación de las prácticas tradicionales, quise comprender las implicancias de sus fases en el desarrollo de las actividades. Debido a que la reconstrucción del calendario lunar *Mapuche* – *Williche* no forma parte de las técnicas académicas convencionales, implicó el diseño de una metodología participativa colectiva de las mujeres de la comunidad. Es así, que inicialmente junto a mi madre y las *ñaña* (mujeres mayores), comenzamos a esbozar un calendario con los distintos tipos de lunas (nueva, creciente, llena y menguante) y a establecer su vínculo con los ciclos en la naturaleza.

Mi madre y las *ñaña* (mujeres mayores) explicaban que la relación entre la luna, las personas y la naturaleza es singular para cada sujeto y sobre todo, para cada mujer. Todo se mueve en el cosmos, con un determinado ritmo, el comportamiento de los animales, los humanos, las plantas, los ríos, el mar está condicionado por la luna. Por ejemplo, mientras la marea baja durante la luna nueva deja extraer mariscos del mar, la luna menguante permite las siembras de determinadas plantas, Los cuerpos de las personas están más débiles durante la luna nueva, porque sus energías se están renovando, por lo tanto, ellas por ejemplo, no van a tener tanta fuerza para partir y/o picar leña.

Para graficar la relación entre la luna, las personas y la naturaleza, mi madre comenzó a dibujar un círculo y yo le pregunté si podía hacerlo en papel. Le pareció que debería ser un papel grande, para tratar de incorporar la mayor cantidad de información. Luego incorporamos a otras mujeres de la comunidad en la actividad. Es así, que a través de cuatro días de mucho diálogo elaboramos una propuesta de calendario en el que se incluían el ciclo lunar, las estaciones del año, las plantas, los animales y los procesos de la naturaleza en general. Esta red de conexiones entre el universo, la tierra

y las personas, tiene que mantenerse en orden y en equilibrio. El calendario diseñado y luego digitalizado utilizando el programa de Autocad, será presentado y explicado con mayor detalle en el Capítulo 5.

La representación del calendario lunar ha sido una de las actividades que contaron con mayor participación de las mujeres jóvenes y *ñaña* (mujeres mayores) de la comunidad. Siguiendo la cosmovisión *Mapuche – Williche*, se logró una conceptualización de las prácticas, tomando en cuenta el tiempo y el espacio.

Es en el marco de esta actividad, vivida a la vez como un espacio de intimidad y trabajo, que las mujeres de la comunidad señalaron que no se identificaban como feministas²⁵. Desde este lugar, ellas mostraron el interés por resignificar los conceptos de dualidad y complementariedad, desde la propia cultura. Ello quiere decir las mujeres *Mapuche – Williche* de la comunidad, optaron por hablar de “las cosas que hacen las mujeres, la percepción de las mujeres y la forma de vida de las mujeres” (Tila, 2017), para referirse a todas las prácticas que ellas realizan.

2.8. La elaboración de cartografías *williche*

Desde una perspectiva crítica, la relación entre cartografía occidental y pueblos originarios no ha sido armónica. Como señala la cartógrafa hawaiana Renee Pualani Louis (2004, en Hirt 2015), los pueblos originarios han sido silenciados por las herramientas proporcionadas por la cartografía occidental. En este marco, los saberes occidentales han terminado marginalizando las epistemologías *indígenas*. Por lo tanto, las contracartografías constituyen prácticas fundamentales en los ejercicios descolonizadores de los pueblos. Sin embargo, en vez de rechazar la cartografía occidental moderna y sobre todo, los Sistemas de Información Geográfica (SIG), las/los cartógrafos/as podrían utilizarlos para fomentar los procesos de reapropiación cultural, en el marco de la cartografía *indígenas* (Johnson y Pramono, 2005; Pearce y Louis, 2008, en Hirt, 2015, Arias 2012). De este modo, se podría fomentar el diálogo entre las epistemologías *indígenas* y occidentales como propuestas interculturales o *champurreas*.

Sobre el uso de los SIG's en contextos *indígenas* cabe realizar dos consideraciones. Mientras esta pueda constituirse en una herramienta que favorece el empoderamiento territorial e histórico de los pueblos, también puede promover la asimilación cultural (Por ejemplo: la representación

²⁵ Estas ideas se complementan con aquellas volcadas en el apartado 1.2.3. Propuestas de las mujeres *mapuche* del *Wallmapu*.

cartográfica en 2D). En este sentido, se debe ser sumamente cuidadoso/a en relación al uso de estas técnicas.

En esta tesis, las cartografías son empleadas a los fines de ofrecer una representación de la localización de las comunidades *Mapuche – Williche* en la actual comuna de Los Muermos. Se sabe que el territorio para los pueblos originarios es multidimensional y está constituido por esferas tangibles e intangibles, donde humanos y no humanos, animales interactúan continuamente. En este sentido, no se pretende proponer una cartografía *williche*. Así, esta investigación empleará sus propias contracartografías, manipulando datos geoespaciales de la plataforma Infraestructura de Datos Geoespaciales de Chile y el Sistema de Información Territorial *Indígena*, SITI 2.0. Los mapas estarán orientados y tendrán como punto de referencia el *Puelmapu* (Oeste)²⁶.

Luego de la descripción del camino teórico – metodológico seguido por esta investigación, en los siguientes capítulos intentaré ofrecer respuestas a la preguntas que orientan la tesis.

²⁶ Debido a las escalas trabajadas, se consideraron dos capas bases: *Stamen Watercolor OSM* y *Bing Aerial*.

Capítulo 3

La denominación *williche* aparece mencionada por primera vez en las crónicas españolas, luego de la refundación de la ciudad de Valdivia, a mediados del siglo XVII. Básicamente fue un término empleado para referirse a las poblaciones *mapuche*, que habitaban en las inmediaciones de aquella jurisdicción colonial²⁷ (Alcamán, 2010).

Desde el período colonial hasta la actualidad, las/los *williche* han presentado ciertas diferencias, en relación a las otras identidades territoriales del pueblo *Mapuche*, que se expresan por ejemplo, en la variante lingüística del *mapudungun*, llamado *tsesungun*, en la organización social y económica y en aspectos de interpretación de la cosmovisión.

A la llegada de los españoles, la organización de la sociedad *Mapuche – Williche* tenía un carácter segmentario, ya que se fundaba sobre la base de numerosos grupos multifamiliares, que configuraban una unidad residencial y patrimonial en un lugar determinado, explotando así los recursos existentes en él. Esto les permitía vivir en términos productivos, en condiciones de relativa autarquía²⁸.

Las poblaciones tenían una economía basada principalmente en la horticultura y ganadería (probablemente llamas y guanacos). Las crónicas describen que alrededor de las *ruka* (viviendas) se sembraban principalmente maíz, papas, quínoa, a ello se añade la cría y cuidado de grandes “masas de ganados” (Latcham, 1930). Los cultivos y el ganado constituían la base de la alimentación de la sociedad *williche*, que se complementaba con productos del mar, obtenidos de la pesca y recolección de mariscos.

Otros cronistas, describen a los *williche* del Río Bueno, Ranko, Osorno y Quilacahuin (lugares ubicados en la zona norte de la actual región de Los Lagos, *Ngulu Mapu*), como una “economía de la abundancia”. De hecho los relatos señalan que se trataba de una sociedad en gran medida cerealera, que reservaba el excedente de semillas para el inicio del nuevo ciclo agrícola. Así, en su “Diario de Campaña” del año 1788, el capitán español Tomás Figueroa afirmaba que:

²⁷ La jurisdicción colonial de Valdivia, comprendía el ámbito definido entre los ríos Toltén y Bueno, abarcando desde la costa Pacífico, hasta los lagos de Villarrica y Ranko. En total, comprendía una superficie de unos 14.400 km² (Urbina y Adán, 2012).

²⁸ Sistema económico en que una sociedad se abastece con sus propios recursos. También se conoce como economía autosuficiente. La autarquía como concepto, fue propuesto por el filósofo Aristóteles y también usado por Platón, en la antigua Grecia.

“(…) en unas islas que forma el río Bueno en el paraje Truman [Trumao] había cantidad de indios i ganados de todas especies en tanto al suroeste del lago Ranco, en las inmediaciones del río Chaichahuen, el grupo local del lonko Caniulef tenía una población de 35 casas, todas llenas de sementeras” (en Alcamán, 2010).

Es así, que entre los siglos XVII y XVIII, se puede identificar antecedentes que describen la presencia de la sociedad *williche* en áreas que en la actualidad configuran el sur de Chile.

El objetivo de este capítulo será realizar un recorrido por los procesos históricos vividos por el pueblo *Mapuche – Williche*, identificando aquellos momentos que marcaron a las familias de la comunidad *Aliwen*. Este recorrido se divide en varias fases. En primer lugar, revisaré los antecedentes que dan cuenta de la acción colonial entre las décadas de 1550 a 1850. En este marco, haré una lectura del Tratado de Paz de las Canoas (1793) y su relevancia para las/los *williche*. Después, me centraré en analizar la creación de los Estados – Nación chileno y argentino y la desregulación de la propiedad *williche*. Pondré especial énfasis en los procesos que afectaron el *Butawillimapu*, entre ellos, las leyes de colonización. En tercer lugar, abordaré la reterritorialización de las familias *williche* en la Cordillera del Sarao y su impacto en la sociedad. Desde este lugar geográfico, describiré el impacto de eventos como la Reforma Agraria (de 1962 a 1973) y la Contrarreforma en Dictadura Militar (1973 a 1990) y el Retorno a la Democracia, haciendo énfasis en las influencias de las políticas neoliberales en este territorio. Finalmente, cerraré este capítulo, abordando las acciones recientes del Movimiento *Mapuche* Autonomista.

3.1. La acción colonial entre las/los *Mapuche – Williche* (1550 a 1850)

A mediados del siglo XVI, los españoles deciden ingresar al *Butawillimapu*, fundar ciudades, y mediante la encomienda²⁹, incorporar a la población *williche* como mano de obra en los lavaderos de oro. Así, el resultado de una de las primeras incursiones concluye con la fundación de las ciudades de Valdivia (9 de febrero de 1552); Villarrica (abril de 1552); y Osorno (27 de marzo de 1558). Los enfrentamientos y los períodos de paz entre los españoles y *mapuche*, se extendieron hasta los combates del año 1604. En dicho año, el *Butawillimapu* fue recuperado totalmente, lo cual determinó que las ciudades fueron abandonadas por los españoles.

²⁹ La encomienda fue una institución implementada por los conquistadores españoles durante la invasión y conquista de *Abya Yala*. De este modo, un conjunto de *indígenas* eran entregados a los españoles, con el objetivo de “educarlos” y evangelizarlos, mientras que los colonizadores podían usarlos como mano de obra.

La autonomía territorial *Mapuche – Williche* se mantuvo por cerca de 50 años. En 1650, los españoles refundaron la ciudad de Valdivia, con el objetivo de contener posibles ataques de corsarios y piratas ingleses u holandeses, quienes se podrían aliar con las/los *williche* para atacar las posesiones de la Corona española. Esta ciudad se mantuvo como un enclave español durante muchas décadas y desde aquí se inició el contacto entre españoles y *williche*, signado por la violencia y el comercio (Alcaman, 2010). A su vez, se fue configurando la frontera siempre móvil entre ambas sociedades que, a veces actuaba como ámbito de contacto e intercambio, otras de separación. Así, desde el año 1641 con las paces de Baidés, el territorio *mapuche* quedó definido desde el sur del río Biobío hasta el Canal de Chacao. La población *indígena* que quedó viviendo al norte del río Biobío no perdió su condición de *indígena*, pero tuvo que someterse al inquilinaje³⁰ y a la encomienda: en otras palabras, tuvo que subordinarse a las normas que regían en el Reino de Chile (Vergara, 1993).

De esta manera, el periodo comprendido entre los años 1650 y 1792, estuvo marcado por una política de subordinación *indígena*, al régimen de la Corona en los territorios al sur del Biobío. Así, la fase de incorporación de las/los *Mapuche – Williche* al estamento colonial (y sus territorios) en este contexto, se caracterizó por: a) el aumento de las misiones jesuitas; b) crecimiento de puestos militares; y c) relaciones de carácter comercial transfronterizas (particularmente el comercio de ganados)³¹. Así, la Corona española se internó en el *Butawillimapu*, conformando núcleos de población, en primera instancia militar y luego, mayoritariamente civil (Vergara, 1993). Ello explica por qué gran parte de las haciendas conformadas en las tierras *williche* en esta época, fueron propiedad de militares.

En el año 1792, una serie de nuevos abusos cometidos por los españoles, junto al rápido avance de estos sobre el *Butawillimapu*, provocó el levantamiento de la población *williche*. En esta rebelión, la contraofensiva española fue cruenta e implacable, incendiando cuanta *ruka* y sementeras que encontraban a su paso, confiscando ganado y apresando a las/los *williche*. El aniquilamiento de la resistencia *williche* permitió el asentamiento definitivo de los españoles en la ciudad de Osorno.

³⁰ El inquilinaje, correspondió al orden social y económico establecido en las haciendas rurales el régimen colonial de Chile, frente a la crisis de la encomienda. Bajo el inquilinaje, las/los *indígenas* eran empleados como mano de obra, en beneficio de algún colono español.

³¹ Cabe destacar los lazos comerciales mantenidos entre las/los *mapuche* del *Ngulu Mapu* con las/los del *Puelmapu* (actual Argentina). Estos vínculos se acentuarían con las/los *williche* manzaneros dos siglos más tarde, donde se distingue el rol del cacique *Sayhueque*.

3.1.1. Impacto del Tratado de Paz de las Canoas (1793) para el *Butawillimapu*

Es en este contexto histórico, que la Corona española y el pueblo *Mapuche – Williche*, deciden parlamentar. El 8 de septiembre del año 1793, se firmó el Tratado de Paz de las Canoas. Si bien existieron otros parlamentos efectuados anteriormente con otros cacicazgos, ninguno tuvo tanta importancia como el de Las Canoas, pues el mismo comprometió a casi la totalidad de los caciques *williche* y los españoles (Vergara, 1993). En este tratado se establecieron fundamentalmente los siguientes acuerdos:

- a) “Cesión” de tierras del *Butawillimapu* a la Corona española. El territorio entregado comprendía desde la confluencia de los ríos *Rawe* (en ese entonces llamado Las Canoas) y Damas, hasta la cordillera andina. Allí se refundó la ciudad de Osorno y se asentaron colonos españoles.
- b) Sujeción política y judicial de los cacicazgos *Mapuche – Williche* a la autoridad colonial española. Se establecía la colaboración armada de las/los *williche* con los españoles. Las/los *williche* garantizaban el apoyo necesario para la subsistencia de militares y colonos españoles destinados al *Butawillimapu*. A su vez, se permitía el paso de los españoles por los caminos bajo el dominio *williche* y, se ponía término a las *malocas* (ataques sorpresivos hacia la población española).
- c) Aceptación de la instalación de misiones, integración de las/los *williche* como fieles católicos, obligación a entregar a los hijos menores para que recibieran el bautismo y la “instrucción cristiana”, además de sacramentos como el matrimonio (Alcaman, 2010; Donoso y Velasco, 1928).

Si bien, la mayor parte del territorio del *Butawillimapu* continuaba en manos de las/los *williche*, el Tratado de las Canoas representó un acto de sometimiento político en la medida que los cacicazgos, fueron comprendidos como una estructura de gobierno y representación *williche*, subordinada a la administración colonial.

A partir del año 1795, comienza a organizarse el sistema de propiedad hacendal, - en manos de los españoles y chilenos-, que llegaban a las ciudades de Valdivia, Villarrica y Osorno. Este proceso supuso la usurpación de las tierras del *Butawillimapu*, y el inicio del arrinconamiento de la población *williche* hacia las zonas cordilleranas.

Posteriormente con la creación de los Estado – Nación chileno y argentino, parte del territorio tradicional *mapuche* fue incorporada forzosamente a cada país en configuración. En este contexto histórico, tuvo lugar la Invasión de la Araucanía (ocupación militar y cívica de los territorios *mapuche*) en Chile (1862 – 1883) y la Campaña del Desierto en Argentina (1878 – 1885). Estos procesos se inscribieron en “un movimiento de expansión de las fronteras que prescindió de la concordia y de la política con el mundo *indígena*” (Marimán, 2006:102). Fueron decisiones asociadas a los intereses económicos y geopolíticos de los nacientes Estados – Nación y de las elites dirigentes.

3.2. Creación de los Estados – Nación y desregulación de la propiedad *williche*

La segunda fase de ocupación del territorio *williche* por parte de la población no *mapuche*, se desarrolló entre las décadas de 1810 y 1890. Si bien, la independencia chilena respecto de la Corona Española comienza a gestarse el año 1810³², las fuerzas militares independentistas inician la ocupación del territorio *williche* (subordinado a la corona española) una década más tarde. Es así, que la ciudad de Valdivia queda bajo dominio chileno entre el 4 de febrero y el 6 de marzo de 1820, en la batalla de “El Toro”. En este enfrentamiento, los españoles aliados con las/los *williche* pierden la ciudad de Osorno y Carelmapu. Mientras tanto, la Isla Grande de Chiloé continúa bajo la jurisdicción española hasta el año 1826 (donde firman el Tratado de Tantauco³³).

A partir del año 1820, la apropiación de tierras *williche* por parte de la población chilena, se acrecienta notoriamente. De hecho, a partir de entonces, las normas coloniales que protegían las tierras bajo dominio *indígena* dejaron de ser tenidas en cuenta. En efecto, antes de 1820 para efectuar una compra de terreno, “era necesario elevar una solicitud al gobernador...Este encargaba a los capitanes de amigos³⁴ o al comisario de naciones³⁵ verificar varios trámites destinados a:

- a) Comprobar que los *indígenas* vendían las tierras de libre consentimiento y habían recibido el pago señalado en la petición de compra;

³² La firma de la declaración de la independencia chilena, recién se realiza en el año 1818.

³³ El Tratado de Tantauco consistió en un acuerdo de paz firmado entre autoridades chilenas y españolas, el 18 de enero del año 1826, en la Isla Grande de Chiloé. En esta instancia, se incorporó el archipiélago de Chiloé, a la jurisdicción chilena. Además, se estableció que los habitantes del archipiélago pasarían a ser chilenos y que sus bienes y propiedades fueran respetados, no siendo expropiados.

³⁴ Españoles o mestizos que actuaban de intermediarios entre *indígenas* y españoles.

³⁵ Funcionarios que servían de nexo entre capitanes de amigos y las autoridades de la Corona.

- b) verificar los límites de la propiedad;
- c) ratificar la posesión; y,
- d) ratificar la venta y protocolización de la misma por parte del Notario público, lo que se hace con asistencia de los compradores, capitanes de amigos y testigos” (Alcaman, 2010:158).

Estas normas dan cuenta de la preocupación de la Corona por resguardar los límites de las compras, con la finalidad de evitar que los particulares adquirieran poder sobre el espacio. A partir del año 1820, estas normas dejan de ser respetadas e incluso, llegan a ser ignoradas. En los contratos de compra – venta comienzan a intervenir funcionarios de menor rango, como jueces de letras, quienes eran más susceptibles a la corrupción en favor de los particulares (Vergara, 1993).

Sin embargo en las primeras décadas posteriores a la independencia, los procedimientos empleados para las tierras *williche* durante el régimen colonial, son retomados. Así, durante el gobierno del director supremo Ramón Freire (1823 – 1826) se promulga la ley del 10 de junio de 1823, por la cual el Estado de Chile a través de los llamados Títulos de Comisario reconoce a perpetuidad parte del territorio bajo dominio *mapuche*. A través de este instrumento, se registraba la posesión material y el reconocimiento legal del dominio, además se contemplaba la posibilidad de reclamar la propiedad sobre la base del criterio de derecho ancestral.

Los Títulos de Comisario fueron otorgados entre los años 1824 y 1848. Sin embargo, los antecedentes históricos muestran que se entregaron muy pocos a los cacicazgos. Además, se otorgaron extensiones bastante menores al territorio reconocido por el Tratado de Paz de Las Canoas del año 1793, dejando importantes zonas sin que el Estado chileno reconociera “tenencia” *mapuche* ancestral³⁶. Esta situación, llevará a la emergencia de territorios *mapuche* sin título de dominio y dará origen a numerosos conflictos que se mantienen hasta la actualidad.

3.2.1. Las leyes de colonización en el *Butawillimapu* (1850 – 1930)

Hacia el año 1850, se inicia un nuevo proceso de enajenación de tierras en el *Butawillimapu*. En efecto, con el nacimiento de la República de Chile, la tarea de la apropiación del territorio por parte del Estado, se vinculó directamente a la construcción de la idea de Nación. Cabe destacar que

³⁶ Las tierras “sobrantes” de los deslindes señalados en los Títulos de Comisario, pasaron en su totalidad a ser propiedad del Estado.

la consigna del argentino J. F. Sarmiento, de hacer avanzar “la civilización” frente a “la barbarie” y de J. B. Alberdi sobre “poblar es gobernar”, tuvieron un eco profundo en Chile (Baeza y Silva, 2009). Así, Chile planeó la colonización de los territorios geográficamente emplazados al sur del río Biobío con migrantes alemanes, y en menor grado, austríacos y suizos.

Según los promotores de la colonización alemana en el sur de Chile, Vicente Pérez Rosales y el naturalista Bernard Philippi, la escasa presencia de población permitía la ocupación de extensas áreas donde anteriormente vivía población *Mapuche – Williche*. Desde su punto de vista, habían muchos territorios “baldíos” donde la “naturaleza se presentaba en Estado salvaje” (Vergara, 1993:142).

Sin embargo, estas tierras no estaban vacías sino que se encontraban incorporadas a las formas de organización económica, social y cultural de las familias *williche*. De hecho, historiadores de la época señalan que mientras, los asentamientos *Mapuche – Williche* se ubicaban a orillas de zonas fluviales y lacustres, las áreas boscosas eran utilizadas para recolectar especies, cazar y pastorear el ganado. En el año 1907, el agente chileno Torrealba consignó:

“El *indijena (mapuche – williche* de Valdivia y Llanquihue) rara vez descampa en los terrenos que ocupa, hace pequeños roces en la montaña eligiendo el mejor terreno para sembrar sus papas, pero el resto del suelo queda completamente inculto (...) El ganado ramonea mas que pasta entre el bosque, se esparce en el buscando su sustento i recorriendo leguas de leguas; la habilidad del *indio* consiste en saber seguirlo y dar con él” (1907:22).

A su vez, las zonas costeras, servían como lugares de asentamiento permanente o temporal. En el año 1875, el marino y militar chileno Vidal Gormaz señalaba que:

“los pocos habitantes actuales bajan a mariscar a la boca del rio Maullin, para conducir enseguida los moluscos rio arriba, hasta las chozas que habitan, situadas muchas de ellas mas allá, de los limites navegables de los rios” (1874:617).

Así, la ausencia de población permanente en ciertas áreas al sur del río Biobío no implicaba que no hubiera ocupación material y apropiación simbólica de los territorios, como pensaron los agentes de la colonización alemana. Sin embargo, el fisco consignó a las tierras como “baldías” y por lo tanto, pasaron a ser entregadas a los colonizadores. Es por ello, que las leyes de colonización

significaron en la práctica, la apropiación de las tierras *Mapuche – Williche*, mediante engaños y fraudes por parte de los conservadores de bienes raíces³⁷.

En este contexto, Llanquihue fue declarado territorio de colonización en el año 1853 y provincia en el año 1861, a través de la aprobación de leyes de fomento para la colonización europea y chilena. Esto quiere decir que a pesar de que el Estado dictó leyes de protección de tierras *indígenas*, en la práctica los despojos se sucedieron a gran escala. En efecto, la ley del 20 de enero del año 1883, señalaba la prohibición a los particulares de adquirir terrenos *indígenas*. Posteriormente, esta ley se prorrogó por diez años más, dando paso a la Ley 11 de Enero del año 1893, la cual señala que:

“se hacen extensivas a las provincias de Valdivia, Llanquihue, Chiloé y Territorio de Magallanes todas las prohibiciones sobre terrenos de *indígenas* contenidas en el inciso 1º del artículo 6º de la ley del 4 de agosto de 1874, y en el artículo 1º de la ley de 20 de enero de 1883”

“Se prohíbe a los notarios extender escritura alguna de venta, hipoteca, anticresis, arriendo o cualquiera otro contrato en virtud del cual se prive directamente a los *indígenas* del dominio, posesión o tenencia del terreno que ocupan” (citado en Vergara, 1993:218; Vergara, 1998).

A pesar de estas restricciones legales, las transacciones de tierras *indígenas* continuaron perpetuándose a través de mecanismos legales, semi – legales o ilegales. El Ministro de Colonización de la época, Federico Puga Borne, denunció estos abusos en el año 1908:

“aunque sea penoso repetirlo, debemos dejar constancia de la serie de abusos, constituidos ya en sistema, que emplean los espoliadores de la raza *indígena*, especialmente en las provincias en que estos no han sido radicados aun [se refiere a la población *mapuche*]. Hemos anotado las principales leyes restrictivas que amparan la propiedad del *indígena* i que les impiden enajenar sus terrenos. Pues bien, estas leyes han sido burladas en casi todas partes. En el solo departamento de Valdivia los *indígenas* han otorgado mas de mil escrituras de ventas de terrenos

³⁷Por ejemplo, en algunos títulos de propiedad se señala que las/los *williche* intercambiaron sus tierras por uno o dos animales. Este tipo de justificaciones avalaron las usurpaciones de tierras del período, por parte de los conservadores de bienes raíces locales y por la propia policía nacional.

(...) i en el departamento de Llanquihue sucede mas o menos lo mismo” (Puga Borne en Vergara, 1993: 219).

Por lo tanto, se observa como el proceso de expropiación de tierras y territorios se suscitan bajo el Estado de derecho. Esto se reafirma en las memorias del Inspector de Colonización, Luis Rodríguez, que señala lo siguiente:

“debo llamar la atención de US hacia un abuso contra los *indijenas*, que se lleva diariamente a cabo al sur del Tolten, en las provincias de Valdivia i Llanquihue. Los jueces de subdelegacion i de distrito exceden de manera increíble sus atribuciones i ejercen sin reparo alguno las funciones de un juez letrado (...) Aquellos funcionarios persiguen encarnizadamente al pobre *indijena*; i hacen gravitar sobre el todo él peso de la injusticia, habiéndose ejecutado prisiones y castigos ante el solo denuncia de un supuesto robo de un buei i una vaca hecho por personas interesadas en usufructuar del terreno ocupado por el *indio* o se valen de ese medio para ahuyentarlos de los terrenos que ocupan” (en Vergara, 1993:127-128).

En síntesis, el actuar del Estado chileno a través de sus funcionarios, va en desmedro de la protección de derechos de la población *Mapuche – Williche*. Como afirmé anteriormente, gran parte de las tierras en manos de la sociedad *Mapuche – Williche* fueron declarados “terrenos baldíos”; bajo esta justificación fueron legalmente otorgados a los colonos. A partir de aquí, la población *williche* fue desalojada de las mismas, por la policía. Las usurpaciones violentas de las tierras *williche*: se agudizaron cruentamente entre las décadas de 1900 y 1930. De esta manera, la “propiedad legal” de la tierra quedó en manos de colonos y particulares (Vergara, 1993). Mientras la colonización alemana ocupó el área sureste de Osorno, actual Provincia de Llanquihue, las comunidades *Mapuche – Williche* fueron desplazadas y arrinconadas hacia zonas precordilleranas y cordilleranas, en la costa y Los Andes.

Otro de los factores que incidió en este proceso de usurpación de tierras *williche* de la zona patagónica, fue el inicio de la explotación ampliada de los alerzales, entre las décadas de 1900 y 1930 (Molina, 1995). En esta época, la explotación del árbol de alerce constituyó un gran atractivo ya que su valor comercial, superaba el de la plata.

Por este motivo, muchos colonos alemanes comenzaron a expandir sus propiedades hacia la Cordillera del Sarao. En este marco en la década de 1930, se iniciaron los primeros conflictos entre

familias *Mapuche – Williche* y colonos/as alemanes, por la apropiación, tenencia y usos de las tierras con alerzales. Estos conflictos territoriales formarán parte de la memoria colectiva de la sociedad *Mapuche – Williche* de la actual Provincia de Llanquihue.

3.3. Antecedentes sociohistóricos de la reterritorialización de las familias *mapuche – williche* en la Cordillera del Sarao (1930 – 1970)

A partir del atractivo que adquirieron los *alerzales* en la Cordillera del Sarao, para abastecer de madera al mercado local, la ocupación del área despertó el interés de las familias *williche*, las/los colonos chilotes, chilenos y las/los migrantes alemanes. Además, la llegada del Ferrocarril al área en la década de 1940 permitió la comercialización de los productos derivados del alerce fuera del mercado local (Fredes, 2010). Las familias *williche* despojadas de sus tierras ancestrales, consideraron que este lugar sería bueno para sobrevivir³⁸.

En segundo lugar, los colonos chilotes y chilenos provenientes de Maulín y Palena (Ver Mapa N°02 a continuación) visualizaron que estos territorios contaban con recursos naturales que podrían tornarse fuente de ingresos económicos. En tercer lugar, los colonos alemanes también querían explotar la madera de los alerzales. Estos últimos explotaban los alerces, para comercializarlos en el extranjero debido a su alto valor comercial. (Molina, Correa, Smith y Gainza, 2006). Los alemanes a diferencia de las/los *williche*, los chilotes y los chilenos, trataron constantemente de inscribir el dominio de propiedad.

Mientras que las poblaciones chilenas y alemanas se instalaron en las mejores tierras para el desarrollo de la actividad agrícola, las/los *williche* se quedaron con las tierras menos fértiles y con mayor pendiente (Vergara, 1998).

³⁸ Los relatos de las familias *williche* destacan los obstáculos que ofrecía el medio cordillerano para la subsistencia y la accesibilidad. Estas dificultades estaban dadas por la rugosidad de su superficie, la frondosa y espesa cobertura vegetal, la alta y frecuente pluviosidad de la zona, la precariedad de los senderos (pedregosos en verano e intransitables en invierno). Debido a ello, el desmalezamiento, destronque y roza para disponer de suelos aptos para el ganado y el cultivo, se volverían tareas pesadas y habituales para los recién llegados habitantes. Tila Catrilef (2017) recuerda que cuando era pequeña, desde que salía el sol hasta entrada la noche, las labores se centraban en habilitar los espacios para sobrevivir.

Mapa N°02. Rutas de colonización de las familias *Mapuche – Williche* en la Cordillera del Sarao



Fuente: Elaboración propia en base a la información obtenida de la memoria oral. 2019.

Cabe destacar que la adquisición de títulos de dominio sobre los predios ocupados, estuvo afectada por las leyes de Propiedad Austral³⁹. Esta normativa proponía a los interesados, regularizar las propiedades en esta zona, para lo cual tenían el plazo de un año para presentar antecedentes sobre la posesión de las tierras (Aylwin, Meza – Lopehandía y Yáñez, 2013). En la práctica, la regularización de la propiedad resultaba ser una tarea compleja para el común de la gente, sólo

³⁹ Entre los años 1930 y 1933, el periódico “El Llanquihue” publicaba constantemente anuncios donde se invitaba a regularizar Títulos de Dominio y Constitución de la Propiedad, en la Oficina de la Propiedad Austral, del Ministerio de Tierras y Colonización de Puerto Montt. Estos periódicos se encuentran archivados actualmente, en el Museo Histórico Juan Pablo Segundo de Puerto Montt.

conferida a los ilustrados y “entendidos” en leyes (Fredes, 2010) o por lo menos, a las/los colonos con cierto nivel de escolaridad formal.

Los relatos sobre el proceso de reterritorialización de la Cordillera del Sarao, difieren según el punto de vista de los colonos alemanes y las familias *Mapuche – Williche*. Los primeros señalan que el proceso de colonización fue pacífico, ya que habrían existido pocos habitantes *williche* residiendo en el área.

“...La instalación de colonos alemanes que llegaron de forma voluntaria se pudo hacer sin problemas, habitantes indígenas aquí había muy pocos, la mayoría eran de familias de origen español, así la descendencia alemana aumentó adquiriendo gran propiedad de tierras...” (Gerardo Karachón en Fredes, 2010:71)

Sin embargo, el punto de vista de las familias *mapuche – williche*, es distinto. Para ellas, los colonos alemanes recurrieron a la violencia para despojarlos:

“un día vinieron a avisar a mi tío Aristeo que los alemanes iban a inscribir nuestras tierras allá en Puerto Montt. Entonces el viejo dejó toda la hechura de chicha tirada y partió así mismo, con sus *ojotas* a inscribir las tierras. Menos mal que alcanzó a hacerlo, porque o si no, se habrían perdido todas las tierras del San Carlos, en el Ñadi. Cuando supieron los alemanes, mandaron a sus matones a pegarle a mi tío, entonces llegaron los Balderas⁴⁰. Los Balderas era una familia de chilenos que les servían a los alemanes. Era gente mala, que robaba animales y arrinconaban a la gente acá. Entonces ellos llegaron a la casa, en sus caballos y le gritaron - sale indio de mierda y ven a dar la cara - . Mi papi, el viejo Basilio salió de la casa y le pegó un “*chuecazo*” [el bastón de madera con que se juega *palin*] a uno de los Balderas. Era una *chueca* de luma, muy dura. Después de eso se fueron los Balderas, tirando maldiciones. Al tiempo supimos que iban a amedrentar al resto de indígenas, a sus casas, en el monte, o en los caminos. Por eso,

⁴⁰La familia de los Balderas estaba conformada por cuatro hermanos, que trabajaban al servicio del colono alemán Steckler. Estos llevaban a cabo los procesos de arrinconamiento, hostigamiento y quema de ranchos de las familias *Mapuche – Williche* y chilotas en la Cordillera del Sarao.

después se juntó toda la gente del Sarao para echar a los Steckler y sus matones” (Pablo Catrilef. Enero, 2017).

Las situaciones de violencia sucedían de manera recurrente, además mientras que los alemanes contaban con vehículos para transporte y animales, las familias *williche* solo poseían elementos básicos para la subsistencia. A esto se sumó el hecho que, en la década de 1940 el alemán Steckler instaló un banco aserradero en el río Cordillera, para procesar los alerces y exportarlos posteriormente a Perú. Esta instalación requería expulsar a las familias *williche* y chilotas, asentadas en el lugar. Steckler trató de inscribir el dominio de la propiedad, pero debido a la extensión (según las/los *williche*, de alrededor de 22.000 hectáreas), su solicitud fue denegada.

“...En ese entonces la firma del colono alemán Steckler estaba solicitando gran parte de la Cordillera Vieja, y a su vez, estaban trabajando con dos aserraderos, donde procesaban madera de alerce. Esa firma contrató matones, los cuales cerraron la cordillera... (Suspiro). Yo digo que los alemanes nos querían matar de hambre, ya que mandaban a sus matones a quemar las ranchas y a quitarles sus carguitas de tejuelas⁴¹ que llevaban a vender a la Colonia. Así nos querían matar de hambre, ya que no había otra forma de vivir en estos montes, en estas montañas. Por eso, al final eso terminó con la muerte de Isidoro Reyes⁴², a manos de los matones” (Pedro Soto. Enero, 2017).

Es así que entre la década de 1930 y 1970, los conflictos en la Cordillera del Sarao por las ocupaciones de las tierras y la explotación de alerzales, alcanzaron niveles de violencia que quedaron al margen de la jurisdicción legal del Estado. A continuación se ofrece una cronología de los enfrentamientos que tuvieron lugar en la Cordillera, en la década de 1940 definida en base a la memoria oral de las personas colaboradoras de esta tesis (Ver Mapa N°3 en página 63):

⁴¹Se trata de un trozo de madera plano y delgado de alerce o canelo, de forma rectangular entre 60 cm de largo, 10 a 15 cm de ancho y hasta 1 cm de espesor. En la actual zona sur patagónica de Chile es utilizado para el revestimiento de fachadas y techos de casas.

⁴² Isidoro Reyes Triviño era uno de los colonos que había llegado a la Cordillera del Sarao desde la zona de Alto Palena, a fin de explotar las vetas de alerce. Tenía 19 años al momento de su asesinato por los hermanos Balderas.

1. Sector El Pescado: A partir del despojo de sus tierras, las familias *mapuche – williche* se instalaron en el área “abriendo” huellas para colonizar la cordillera. En este contexto, en el año 1946, tuvieron lugar enfrentamientos entre el colono alemán Steckler, sus “matones”, y aproximadamente cuatrocientas personas *mapuche – williche*, chilenas y chilotas, convocados con un *kullkull*⁴³.

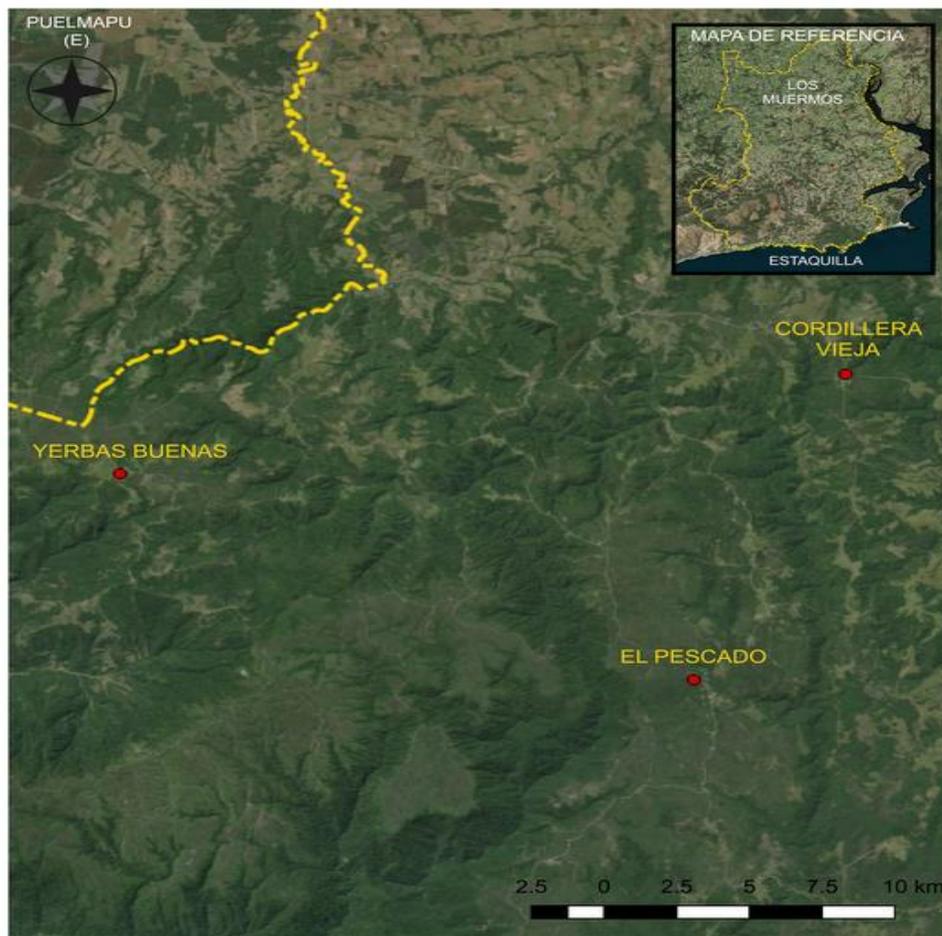
En esta instancia, la policía apoyó los intereses del colono Steckler, colaborando en el desalojo de las familias *williche*. Steckler llegó al área con el ingeniero encargado de mensurar las tierras, reclamando derechos de propiedad sobre la Cordillera del Sarao. En este contexto, Aristeo Catrilef le pegó con una *chueca* al alemán, quien estaba montado en su caballo.

2. Sector de Yerbas Buenas: En el año 1947 se enfrentaron ocho a diez matones y doscientas personas *Mapuche – Williche*, chilotes y chilenos (ellos procedían de Miramar, Yerbas Buenas, Estaquilla y Cordillera Vieja que llegaron allí convocados por, los cuales se habían comunicado mediante un *Kulkul* (instrumento musical de viento). En estos enfrentamientos, un chilote de catorce años, llamado Juan Sumerso González dio muerte al “matón” principal del colono alemán Steckler – Rafael Moraga –, quien actuaba junto a los hermanos Balderas. En esta confrontación, las/los *williche* y chilotes, quitaron los revólveres y cuchillos a todos los “matones”.

3. Sector de Cordillera Vieja: En el año 1949. Samuel Balderas dio muerte al ya mencionado colono Isidoro Reyes Triviño. Reyes Triviño iba transitando a pie, cuando Samuel Balderas lo mató de un disparo a corta distancia, en el predio donde actualmente se ubica la sede de la comunidad *Aliwen* (Ver Mapa N°03 en página siguiente).

⁴³ Este instrumento musical elaborado a partir de un cuerno de buey, tiene la particularidad que su sonido puede ser escuchado a grandes distancias. Tradicionalmente, ante el primer signo de peligro, las/los *williche* en la cordillera hacían sonar este instrumento, para convocar a las demás familias. Así, rápidamente se reunían en el lugar en donde emergía el sonido.

Mapa N°03. Lugares relevantes para la ocupación de tierras en la Cordillera del Sarao.



Leyenda

- Comunidades Mapuche Los Muermos
 - ▭ LOS MUERMOS
 - ▭ Division regional division regional Polygon
- Bing Aerial

Fuente: Elaboración propia en base a la información obtenida de la memoria oral. 2019.

En esta época los episodios de violencia entre las familias *williche*, chilotas y los colonos alemanes fueron cotidianos. Una de las prácticas de hostigamiento constante por parte de los alemanes, era la “apaleadura” de *williche* y chilotes. Para ello, los “matones” se refugiaban en el monte y cuando las personas *williche* y chilotas pasaban solas, salían entre los árboles y las golpeaban. Estelina Hernández (Enero 2017) comenta que ella estuvo detenida junto a su marido, un año en la cárcel de Maullín. El motivo de esa detención fue un ataque a uno de los Balderas, que había llegado

a incendiar el lugar donde vivían. Ella recuerda que salió de la casa, tomó un hacha y le pegó al “matón”. Posteriormente, él la denunció a la policía y Estelina junto a su marido, fueron llevados detenidos. En este período, su hijo de nueve años, se quedó a cargo del cuidado de la familia y las tierras.

Las/los colonos chilenos aliados a los alemanes iban extendiendo sus propiedades a costa de las/los *Mapuche – Williche* y chilotes, mediante la violencia, el arrinconamiento y las compras fraudulentas. Es en este contexto de enfrentamientos, que todos los hermanos Balderas tuvieron muertes violentas en manos de la población *williche* y chilota, producto de su participación en los desalojos producidos en la cordillera en la década de 1940.

En síntesis, los conflictos por las tierras marcaron la actual configuración espacial de la Cordillera. Las mismas familias *williche* señalan que “la cordillera está teñida de sangre de gente pobre y de *indios* que murieron, por pelear por un pedazo de tierra, para vivir dignamente” (Estelina Hernández, Enero 2017)⁴⁴.

3.4. Impacto de la colonización y territorialización en la cordillera del Sarao: La perspectiva de las familias *Mapuche – Williche* y chilotes

Como afirmé anteriormente, las/los colonos/as alemanes se quedaron con las mejores tierras agrícolas (en la Depresión intermedia), mientras que las/los *williche* pudieron ocupar solo pequeños retazos de monte correspondientes a la Precordillera y Cordillera del Sarao, con mayor pendiente y suelos poco fértiles:

“Nosotros cuando llegamos de Osorno, de allá de Trumao (Ver Mapa N°2 en Anexo), esto era una montaña virgen. Mi padre trajo hasta acá su carreta, porque los habían sacado de sus tierras allá en Trumao. Se metió en esta cordillera, porque era el único lugar donde podía sobrevivir. Recuerdo que yo era niña y sufrimos mucho. Salimos de Trumao, pasamos a Hueyusca y después llegamos a esta cordillera. Mi familia había perdido sus animalitos y no teníamos más que un par de bueyes y dos caballos. Llegamos aquí al Ñadi

⁴⁴ Este mismo grado de violencia, se pudo observar en las zonas aledañas a la actual ciudad de Osorno, correspondiente al *Butawillimapu*. Los relatos indican que los “matones” “...sacaban de sus viviendas por la fuerza a los moradores de ellas, lo arrojaban a los montes y en seguida les prendían fuego, hasta que muchos infelices [*sic*] perecían o quemados vivos, o muertos de frío o de hambre. Jamás en país alguno podrá imaginarse que esto se ha hecho un sinnúmero de veces, vanagloriándose un individuo en la actualidad de haber incendiado siete veces el rancho a una pobre familia” (Memorial de 1984 en Alcaman, E. 2010: 28).

y mi padre paró un par de palos labra'os [troncos de maderas tallados rústicamente con un hacha] y allí dormimos al principio. Pasamos hambre y frío. Lo único que sabíamos era que en esta cordillera se explotaban maderas y lo vimos como una oportunidad para sobrevivir, ya que a mi padre le habían quitado las tierras en Trumao y de allí nos desalojaron como perros. De esa manera nos instalamos y empezamos a trabajar en estas tierras". (Tila Catrilef. Enero, 2017).

Las/los *williche* rozaban el monte para poder cultivar y mantener los escasos animales, erosionando un terreno no apto para estas actividades productivas. Ya en el año 1930, el agrónomo Baldomero Guardiola denunciaba la naturaleza ácida de los terrenos de las regiones australes – patagónicas. Por ello, las prácticas agrícolas y ganaderas no fueron apropiadas para los suelos cordilleranos.

El proceso de reterritorialización *williche* implicó la habilitación de lugares no aptos para la agricultura. Por ello, los alimentos tradicionales como la carne, cereales, frutas y verduras, comenzaron a ser escasos. A su vez, las ovejas que poseían las familias, no era suficiente para elaborar vestimentas exiguas, derivaron en que la pobreza constituyera un aspecto estructural de la comunidad. Las familias recuerdan esta situación así⁴⁵.

“Cuando era niño, era común ver la pobreza en comida y ropa. Había días en que se pasaba a puro mate y tortillas. Andábamos a patita pelada, con una mantita y pantaloncitos cortos. En el invierno, cuando caían las heladas y la nieve, se nos partían los pies y nos sangraban. Así me crié yo. Había una pobreza muy grande en esta cordillera, entonces, había que trabajar desde niño. Yo a los seis años empecé a hacer tejuelas en el monte. De la pura necesidad que había. Recuerdo que los indígenas y los chilotes éramos los más pobres. Vivíamos en unos *rukos*⁴⁶[viviendas] que levantábamos en el monte, así con unos palos *labra'os* [tallados] a hacha. En el centro estaba el fogón y

⁴⁵Especial mención merece la epidemia de viruela y tifus que afectó a la población cordillerana en el año 1931. Tila Catrilef lo menciona como un momento difícil, pues a causa de estas enfermedades, fallecieron la totalidad de los miembros de algunas familias (Enero, 2017).

⁴⁶Viviendas improvisadas o temporales, construidas en base a maderas nativas.

todos dormíamos en el piso de tierra, tapándonos con los cueros de ovejitas” (Pablo Catrilef. Enero, 2017).

“Antiguamente los viejos vivían así, vivían a puro suelo, con piso de tierra. Hacían fuego, como un fogón y tenían de ollas de fierro. Tenían unas ranchitas que se pasaba el agua cuando llovía. Yo me acuerdo que Paulo me decía “vamos a llevar el mate y pan” y estábamos todo el día comiendo eso seco...y a veces veníamos donde su papá e íbamos a tomar unos picantes que hacía. No sé, iban a buscar unas hojas afuera a la pampa y hacían unas ensalá’s...(silencio) y así era su vida. Pienso que cuando uno no tiene para comer, o para vestirse, abrigarse, es distinto.

Recuerdo que la abuela Estelina y el fina’o Bachi eran pobres pobres pobres, no tenían cama [colchones] ni para tirarse a dormir!⁴⁷ Eran muy pobres! Lo otro, es que había mucho piojo. Desde los niños, hasta los más viejitos tenían piojos. Yo también me llené de piojos... (Suspiro) y así era la vida! En toda parte de la cordillera, donde iba uno había piojos⁴⁸. ¡La vida era así antes! Eso es penoso, porque uno se pregunta cómo se llegó a eso, a vivir tanta pobreza de no tener ni para comer...” (Ana Santana. Enero, 2017).

Otro rasgo que marcó las vivencias y experiencias de las familias *williche*, fue la convivencia con la población chilota, chilena y alemana, lo que implicó un sincretismo cultural. Sin embargo, el mayor grado de afinidad se desarrolló entre la cultura *williche* y chilota.

“Antes la gente vivía de manera bien artesanal y con las condiciones materiales mínimas. Ello se soportaba, porque la gente se venía detrás de los alerces, ya que la pobreza era extrema y era la única forma de sobrevivir y no morir de hambre en aquella época. Así llegó la gente a esta cordillera, a buscar un refugio para no morir de hambre. Por eso, lo lindo de la historia es que de

⁴⁷ Cuando Ana Santana hace referencia a la ausencia de camas, se refiere al no uso de colchones. Como afirmé anteriormente, que las familias si tenían camas, pero hechas en base a cuero de ovejas.

⁴⁸Pablo Catrilef también asociaba la presencia de piojos a la pobreza. En sus términos “esta cordillera estaba toda apiojada. A le gente les corría los piojos por el cuello y el cuerpo. No sé qué sería que había tanto piojo en esos tiempos”. (Enero, 2017). Esta idea da un mayor énfasis a la afirmación de Ana Santana.

cierta forma, esta cordillera juntó a toda la gente pobre, indios y chilotes. La diferencia era que nosotros buscábamos sobrevivir, en cambio, los alemanes como eran ambiciosos, buscaban hacerse ricos”. (Pedro Soto. Enero, 2017).

Una de las prácticas que dan cuenta de este sincretismo cultural *williche* – chilote, es “la minga”. Esta práctica se funda en relaciones de solidaridad entre familias, para trabajos colectivos tales como: el destronque, la limpieza del terreno, las siembras, la empastada (sembrado de hierbas o forraje para el consumo del ganado), la recolección de leña, entre otras. Una vez finalizado el trabajo, el dueño o dueña de casa prepara una comida para agradecer la colaboración de las/los vecinos.

“Mi familia llegó desde Maullín en 1950. Yo tenía 9 años cuando llegué a esta cordillera (...)

Me acuerdo que me llamó mucho la atención los Catrilef, porque ellos tenían costumbres de *indios* que eran distintas a las nuestras, tenían el *romanceo* y cargaban una *chueca* durante los conflictos por las tierras. Eran de pocas palabras, sobre todo las mujeres. En cambio, nosotros veníamos con la tradición más chilota, de la *minga* [trabajos colaborativos], el *kuranto* [plato típico chilote]⁴⁹, el *almud* [unidad de medida de capacidad]⁵⁰ y esas cosas. Al final igual nos hicimos cercanos, porque aquí sufrimos todos, tanto los chilotes como los *indios*. Nos unía esta cordillera, aunque era hostil en ese tiempo, le terminamos agarrando respeto y cariño”. (Pedro Soto. Enero, 2017).

En este sentido en la Cordillera del Sarao, no existe una unidad sociocultural, ni geográfica. En ella, se ha ido construyendo una tradición cultural que contempla elementos de la cultura *Mapuche* – *Williche*, chilota y alemana. De esta forma, el sincretismo cultural ha permeado las prácticas en las comunidades *Mapuche* – *Williche*.

⁴⁹Forma de cocinar alimentos con piedras calientes. Básicamente es el “cocimiento de mariscos, otras carnes, panes de papa y legumbres a base de vapor. Se prepara un hoyo, de uno o más metros de diámetro, el cual es relleno con bolones, sobre los cuales se hace fuego hasta que las piedras queden al rojo. Se despeja de tizones y sobre esa base de calor se vierten los alimentos, los que son cubiertos con hojas, especialmente de pangue y lonas o tepes como cubierta, evitando que se escape el vapor. La cocción dura aproximadamente una hora y los alimentos se consumen en el mismo sitio. Su etimología es originaria del *mapudungun*: *kura*, piedra; *antü*, sol o calor” (Montecinos, 2003:40).

⁵⁰Medida de capacidad utilizada para mensurar granos o papas en la tradición chilota. Si bien su origen es árabe, fue ampliamente difundida por los colonos españoles que habitaban en la Isla Grande de Chiloé.

3.5. La Reforma y Contrarreforma Agraria en la Cordillera del Sarao (1970 – 1990)

Desde la década de 1970 a 1990, los territorios bajo dominio de las comunidades *Mapuche – Williche* en la Cordillera del Sarao se vieron tensionados por procesos de alcance nacional como la Reforma Agraria. Dicha reforma tuvo lugar en Chile entre los años 1962 a 1973, pero su extensión de su aplicación tuvo lugar a inicios de la década de 1970. Las tierras rurales, que estaban en propiedad de los latifundistas, fueron distribuidas entre los trabajadores campesinos y *mapuche*. En la cordillera del Sarao este período es recordado por la recuperación de fundos y asentamientos por parte de la población *williche*:

“la gente pobre comenzó a tomarse los campos, los fundos y empezaron a trabajarlos. Lo único malo es que la mayoría de las personas no tenían conocimientos de los trabajos de los fundos y por eso, la cosa empezó a echarse a perder...Lo bueno que puedo decir, es que en esa época se crearon muchas cooperativas y sindicatos de trabajadores, quienes se unieron para recuperar”. (Pedro Soto, enero 2017).

En el año 1971, se crea en la cordillera el sindicato “Tierra o muerte”. Esta organización agrupaba a más de doscientas personas, originarias de diversos sectores como: El Melí, San Carlos del Ñadi, Cordillera Vieja, Tambor Alto, Tambor Bajo, El Pescado, entre otros (Ver Mapa N° 5 en Anexo). La finalidad era recuperar las tierras obtenidas en las décadas anteriores por los colonos alemanes. No obstante, la expropiación de las propiedades en manos de los colonos, no logró prosperar, ya que el Golpe de Estado del año 1973, puso término a este proceso y dio inicio a la Contrarreforma (1974 – 1980). Esta consistía en la devolución de las tierras a los antiguos dueños – latifundistas – o su venta a terceros, mediante remates públicos (Radovic, 2005). Por lo tanto, las comunidades *mapuche* favorecidas por esta reforma, se vieron obligadas a volver a sus reducciones. Además algunos de sus miembros fueron perseguidos por el ejército y en muchos casos, ejecutados.

En este momento histórico, los remates públicos permitieron a las empresas forestales⁵¹ acceder a grandes extensiones de tierras en las regiones del Biobío, Araucanía, Los Ríos y Los Lagos. La instalación de estas empresas en los territorios ancestrales *mapuche*, provocó la movilización de

⁵¹En el año 1974 se dictó el Decreto Ley 701 (DL-701), que entre otros efectos subsidió económicamente las plantaciones forestales. Esta legislación constituyó la base para la actividad y presencia de empresas forestales a la actualidad. La presencia de las empresas forestales en el *Wallmapu* activó la formación del Movimiento Autonomista *Mapuche* en Chile.

diversos *lov* (comunidades conformadas por familias extensas) de distintos *Butanmapu*, con el objetivo de recuperar las tierras usurpadas en el periodo anterior a la reforma.

La Contrarreforma recientemente no fue la única política territorial llevada adelante por la Dictadura Militar de Pinochet. De hecho, hacia la década de 1980, se persiguió “incorporar” de manera efectiva las zonas australes – patagónicas al proyecto de “desarrollo” nacional, a través de la construcción y apertura de caminos en lugares inhóspitos. Ello llevó a la construcción de los caminos que se reconocen en la actualidad en la Cordillera del Sarao y que llegan a la comunidad *Aliwen*.

En esta época, el Ministerio del Interior crea el Programa de Empleo Mínimo (en adelante PEM). Entre los objetivos del PEM, se encontraba el empleo de la mano de obra local en la construcción de calles y caminos. Además, la presencia de estos caminos permitió que las familias *Mapuche – Williche* visitaran más frecuentemente el pueblo cercano de Los Muermos y accedieran a la información sobre las acciones que se estaban llevando a cabo, a fin de promover la vuelta a la democracia en el país. De este modo, varias familias *Mapuche – Williche* decidieron unirse a las reivindicaciones de los partidos políticos opuestos a la Dictadura Militar, como el Partido Socialista, el Partido Comunista y el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU).

A fines de la década de 1980, las organizaciones *mapuche* del país comenzaron a agruparse para focalizar su accionar en el reconocimiento jurídico y político de los pueblos originarios (Aylwin, Mesa – Lopehandía y Yáñez, 2013). Muchas de ellas se articularon con partidos políticos y con las iglesias. En este marco, se celebró un pacto entre organizaciones *mapuche* y la Concertación de Partidos por la Democracia denominado Acuerdo de Nueva Imperial (1989)⁵². Este fue firmado por el Candidato Presidencial y futuro Presidente de la República, Patricio Aylwin (Levil, 2006). Dicho acuerdo se materializó en la promulgación de la Ley *Indígena* N° 19.253 –del 5 de Octubre del año 1993 – y tuvo resonancias en la política indigenista de los gobiernos de la Concertación (1990 – 2010), en el transcurso de las dos décadas posteriores.

⁵² El proceso de reconocimiento de las demandas de los pueblos originarios en Chile se vinculó con la celebración del Quinto Centenario del “Descubrimiento” de América (1992). Los pueblos originarios cuestionaron la relevancia del evento, fundado en procesos de colonización, usurpación y reducción de sus territorios ancestrales. Es así, como se inicia la fase de la “Emergencia Indígena” en Chile y en Latinoamérica en general.

3.6. El retorno de la democracia y la influencia de las políticas neoliberales en el territorio *williche* (1990 – 2014)

Hacia la década de 1990, se inicia el proceso organizativo *mapuche* por parte de las comunidades y asociaciones, el cual comienza a participar en foros internacionales como el del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones *Indígenas* de las Naciones Unidas y en los debates nacionales, sobre la adopción del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes por parte de la Organización Internacional del Trabajo, en 1989 (Aylwin, Mesa – Lopehandía y Yáñez, 2013). Estas visiones incidieron en la elaboración del anteproyecto que diera paso a la ley *indígena* N° 19.253 – aprobada en el año 1993 –.

Sin embargo, la ley aprobada por el Congreso Nacional, presenta una gran distancia de aquel anteproyecto. En primer lugar, los conceptos de territorio, etnodesarrollo y libre determinación fueron eliminados. En segundo lugar, los procesos de usurpación y de restitución de tierras no fueron tomados en cuenta en esta normativa jurídica. En realidad, su aplicación se centró en generar propuestas de desarrollo (por ejemplo, otorgamiento de fondos destinados a micro emprendimientos o a la compra de tierras, subsidios para la educación de estudiantes *indígenas*). Las insatisfacciones respecto a las políticas públicas en materia de pueblos originarios, fue planteada innumerables veces por las/los dirigentes *mapuche* a los gobiernos de turno, desde la promulgación de dicha ley.

Como forma de atender a estas demandas, desde el año 1995 al año 2000 el Estado a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena – CONADI – conformó las Mesas de Diálogo, en las que participaron diversas organizaciones de pueblos originarios y representantes del gobierno. La lentitud de la actuación de las Mesas de Diálogo contrastaba con la velocidad con que se llevaban adelante las mega inversiones extractivistas (instalación de empresas forestales, represas, industrias del salmón, entre otras) en los territorios *mapuche*. En vista de ello, se disolvieron las negociaciones y las comunidades *mapuche* comenzaron a recurrir a otras estrategias, para visibilizar sus demandas.

3.6.1. El Movimiento *Mapuche* Autonomista y el impacto en los territorios del *Wallmapu*

A mediados del año 1997 se inició un ciclo de movilizaciones en Chile, que desembocó en el llamado “conflicto mapuche”⁵³. La crisis producida por la presencia de empresas forestales en los

⁵³Se denomina “conflicto mapuche” a las disputas entre el Estado chileno y argentino con organizaciones *mapuche*, en el marco del retorno a la democracia, en la década de 1990. En el *Ngulu Mapu*, las demandas giran en torno a tres ejes: autonomía jurisdiccional desde el Biobío hasta la Isla Grande de Chiloé, recuperación

territorios usurpados, desencadenó en el surgimiento de nuevos procesos reivindicativos. En este contexto, un conjunto de comunidades *mapuche* crearon la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko – Malleko (CAM), que proponía la lucha armada y la recuperación del territorio ancestral, para alcanzar la autonomía con control territorial. El 1° de diciembre del año 1997, la CAM incendió tres camiones de la empresa forestal Bosques Arauco, en la comuna de Lumako (actual Región de la Araucanía). Este hecho marcó un punto de inflexión en el desarrollo del Movimiento *Mapuche* Autonomista (Tricot, 2013), ya que como señala el líder Juan Painecura: “la quema de camiones se debió a que había una situación que no se podía sostener, que se relacionaba con la lengua, costumbre y cultura, pero también asociada a una situación de sequía, de falta de oportunidades, de pobreza” (en Tricot, 2013:183).

Lo sucedido en la comuna de Lumako develó en parte la realidad que estaba viviendo el pueblo *Mapuche*, en pleno gobierno democrático. El dirigente Juan Painecura, señalaba que los acontecimientos guardaban relación con las formas de territorialización del modelo neoliberal, ya que este reproducía de forma ampliada la marginalidad, en las propias comunidades *mapuche*.

Así, comienza a construirse el Movimiento *Mapuche* Autonomista, conformado por una pluralidad de entidades que reivindican los territorios tradicionales, la cultura, lengua y formas propias de desarrollo económico. En la actualidad, el espectro de organizaciones que conforman el Movimiento *Mapuche* Autonomista en el *Ngulu Mapu* es amplio. A continuación, se identifican las aquellas que han elaborado propuestas de relativa importancia, en el espacio social y político chileno y argentino.

Tabla N° 03. *Entidades que participan del Movimiento Mapuche Autonomista en el Ngulu Mapu*

Año de creación	Denominación de la Organización	Demandas
1989	<i>Aukiñ Wallmapu Ngulam</i> (Consejo de Todas las Tierras)	<ul style="list-style-type: none"> - Primera en presentar una propuesta de un Gobierno autónomo <i>mapuche</i>. - Constitución de un Parlamento Nacional <i>Mapuche</i>. - Recuperación de tierras y territorios.

del control sobre los territorios ancestrales, obtención de beneficios económicos y reconocimiento de la identidad cultural *mapuche*.

1997	Coordinadora <i>Arauko Malleko</i> ⁵⁴	<ul style="list-style-type: none"> - Recuperación de tierras. - Control territorial integral (expulsión de inversiones capitalistas como las de las empresas forestales, en territorios <i>mapuche</i>). - Reconstrucción del Pueblo – Nación <i>Mapuche</i>.
2005	Alianza Territorial <i>Mapuche</i> ⁵⁵	<ul style="list-style-type: none"> - Organización de congresos, seminarios y publicaciones. - Reivindicación de tierras y territorios ancestrales, control territorial. - Fin de la instalación de megaproyectos en territorios reivindicados. - Libertad de presos políticos <i>mapuche</i>. - Desmilitarización del <i>Wallmapu</i>. - Reposición del <i>Wüñellve</i> (lucero del alba o planeta de Venus)⁵⁶, defensa del <i>Itxovillmongen</i> (biodiversidad)⁵⁷. - Autoformación permanente, formación dirigencial. - Revitalización lingüística.
2006	Partido <i>Mapuche Wallmapuwen</i>	- Autonomía y autogobierno en el marco de un Estado plurinacional, plurilingüístico y descentralizado en la región de la Araucanía y comunas adyacentes a las regiones del Biobío y los Ríos (<i>Wallmapu</i>).
2006	Identidad Territorial <i>Lafkenche</i>	- Recuperación de tierras y territorios (con mayor énfasis en el borde costero marino de los pueblos originarios).

⁵⁴ La Coordinadora Arauko Malleko está compuesta por los Organismos de Resistencia Territorial (en adelante ORT). Los ORT conforman la estructura armada de la organización y están distribuidos en los distintos territorios del *Wallmapu*: *Pewenche*, *Lavkenche* y *Williche*.

⁵⁵ Para una revisión más exhaustiva de estas reivindicaciones, ver la página web <https://www.alianzateritorialmapuche.com/>

⁵⁶ Revisar definición en Glosario.

⁵⁷ Ídem.

		- Reconocimiento de espacios de patrimonio <i>Lafkenche</i> .
2014	Parlamento <i>Koz Koz</i> ⁵⁸ (Panguipulli, actual Provincia de Valdivia, Región de los Ríos)	- Defensa territorial. - Reconstrucción del Pueblo – Nación <i>Mapuche</i> . - Fin de la instalación de megaproyectos en territorios ancestrales. - Organización de un Estado plurinacional con constitución <i>mapuche</i> .

El Movimiento *Mapuche* Autonomista se ha diversificado desde la década de 1990 y ha cobrado importancia, al interior del Pueblo – Nación *Mapuche*⁵⁹. Así, es posible identificar distintas organizaciones, cuya demanda principal es la autonomía. Sin embargo, las formas de autonomías y demandas pueden variar al interior de las organizaciones. Mientras que algunas proponen la secesión del Estado chileno, otras promueven la creación de un Estado Plurinacional. Unas terceras, proponen la negociación de un estatuto autonómico desde el Biobío hasta la Isla Grande de Chiloé. Este marco ha contribuido a la emergencia de procesos de auto reconocimiento de la población *mapuche* en el país (Aravena, 2014). Ello, se ha reflejado en el crecimiento de las demandas de Personalidades Jurídicas, ante la CONADI. Así, se puede observar un aumento exponencial de asociaciones y comunidades, desde el año 2000 a la actualidad⁶⁰.

En este contexto, la comunidad *Mapuche – Williche Aliwen* obtuvo la Personalidad Jurídica de la CONADI, en el año 2014. La Personalidad Jurídica se torna un requisito legal necesario para acceder a los beneficios que las políticas públicas destinan a “grupos *indígenas* vulnerables” (subsidio para compra de tierras, becas para realización de estudios primarios, secundarios y universitarios).

En este orden autonomista, las voces de las identidades territoriales y particularmente de las mujeres *mapuche*, emergieron tímidamente. Es así que desde el año 2007, distintas mujeres *mapuche*

⁵⁸ Las propuestas del Parlamento de *Koz Koz* pueden revisarse en el siguiente link <http://www.elpuelche.cl/2014/01/21/parlamento-de-koz-koz-la-defensa-territorial-se-basa-en-el-ejercicio-efectivo-de-nuestros-derechos-como-pueblo/>

⁵⁹ Existen también otras organizaciones que también reivindican la autonomía y libre determinación del Pueblo – Nación *Mapuche* tal es el caso de la Identidad Territorial *Lafkenche*, el Partido Nacionalista *Mapuche Wallmapuwen*, el Consejo de *Longko* del *Butawillimapu*, El grupo *Weichan Auka Mapu*, entre otras más. Sin embargo, sus propuestas no son han sido abordadas en profundidad, en relación a las otras organizaciones relatadas en el cuadro.

⁶⁰ Por ejemplo, en la actual Provincia de Arauco – donde está la Coordinadora *Arauko Malleko* –, existían entre los años 1993 y 1995, 53 comunidades. Este número alcanzó a 201 en el año 2010. En 15 años, la cantidad de comunidades se habría incrementado en un 300% (Catrilef, 2015).

en el *Ngulu Mapu* y *Puelmapu*, han comenzado a plantearse el lugar que ocupan dentro de sus comunidades y al interior del Pueblo – Nación *Mapuche*. Desde entonces, se han venido realizando *trawün*, seminarios, conversatorios, encuentros y foros en distintas regiones del país, en los cuales se están discutiendo las relaciones entre colonización interna y externa, que afectan a las mujeres *mapuche*. Esta constituye una propuesta reciente y en construcción, en permanente revisión por parte de las mujeres *mapuche*, organizadas en distintas agrupaciones como: la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e *Indígenas* (ANAMURI), *Weichafe Domo* de la Región de la Araucanía, Asociación de Artesanas *Mapuche Rayen Voygue* de Cañete, Asociación *Mapuche Rayen Leufu* de Chiguayante (Concepción), entre otras más.

Así, el resurgimiento del Movimiento *Mapuche* Autonomista está marcado por las reivindicaciones territoriales en el *Ngulu* y *Puelmapu*. Ello ha implicado la reemergencia de una pluralidad de voces, que tratan de visibilizar sus demandas frente a un Estado, que bajo la égida del modelo neoliberal, busca crear las condiciones para que capitales nacionales y transnacionales accedan a los territorios reivindicados por los pueblos originarios. En este contexto, las mujeres *mapuche* en los distintos espacios comenzaron a organizarse para dar voz a sus puntos de vista en torno a la irrupción de las inversiones capitalistas en los territorios ancestrales *mapuche*, como por su invisibilización como sujetas políticas dentro de las propias comunidades.

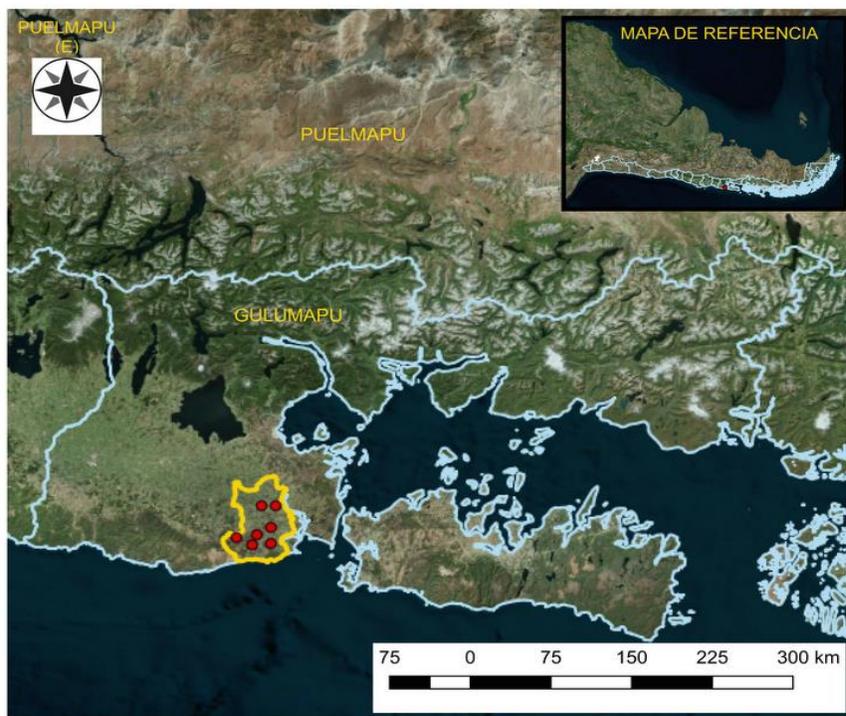
Capítulo 4

4.1. Ubicación geográfica de la comuna de Los Muermos

Los Muermos es una comuna situada en la zona sur de Chile, específicamente en la actual Región de Los Lagos (Ver mapa N°6). Se ubica a unos 50 kilómetros de la capital regional: Puerto Montt. La palabra *Muermo* proviene del *mapudungun* y quiere decir Ulmo. Sus habitantes la denominaron así, debido a la gran abundancia de esta especie arbórea en el lugar. Según el Censo del año 2017, tiene una población de 17.068 habitantes y una superficie de 1.673 km².

Para la institucionalidad estatal y la división política – administrativa chilena⁶¹, la comuna de Los Muermos fue creada en el año 1962. Anteriormente, la jurisdicción pertenecía a la comuna de Maullín.

Mapa N°4. Localización de la actual comuna de Los Muermos, *Ngulu Mapu* (Chile)



Leyenda

- Comunidades_Mapuche_LosMuermos
 - LOS_MUERMOS
 - Division_regional division_regional Polygon
- Bing Aerial

Fuente: Elaboración propia. Octubre 2019.

⁶¹ Chile actualmente se divide en dieciséis regiones. A su vez, las regiones se dividen en provincias. Finalmente, estas se dividen en comunas, las que son dirigidas por un alcalde, el cual es electo por votación popular (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. 2020).

En términos porcentuales, un 53% de la población es rural y el 48%, es urbana⁶². Se trata de una comuna cuyo índice de ruralidad es mayor en relación de la media nacional.

4.2. Los criterios censales para relevar a la población *indígena*

Los pueblos originarios son visibilizados en las estadísticas del Censo de Población y Vivienda recién en el año 1992⁶³. El organismo encargado de elaborar esta información es el Instituto Nacional de Estadística (INE), dependiente del Ministerio de Economía, Fomento y Turismo.

Esta visibilización estadística resulta del Acuerdo de Nueva Imperial (1989), conforme al cual los tres pueblos originarios: *Mapuche*, *Aymara* y *Rapa Nui* apoyaron el restablecimiento de la democracia, a cambio del reconocimiento legal y constitucional de los derechos reclamados (Aylwin y Yáñez, 2013: 160).

El relevamiento estadístico a través del Censo del año 1992 y la promulgación de la Ley *Indígena* del año 1993, fue una muestra del cumplimiento de este acuerdo.

Para el reconocimiento de los pueblos originarios en los censos, se consideró el criterio de autoidentificación⁶⁴. La autoidentificación se ha ido ajustando cada vez más en el cuestionario censal, según las recomendaciones internacionales sobre la materia (Naciones Unidas, 2010). Sin embargo, en ciertos contextos políticos y culturales, las personas pueden ocultar su identificación con un pueblo o, por el contrario, declararla por razones de simpatía o conveniencia. Ello puede ser problemático a la hora de contabilizar a las personas que se consideran o no pertenecientes a los pueblos originarios, de un país.

En los últimos 28 años, la cantidad de población *indígena*, registrada en los censos ha variado

⁶² Información disponible en la plataforma web <http://resultados.censo2017.cl/Home/Download>

⁶³ Existen registros sobre la contabilización de las “almas” que conformaban los poblados originarios, en la época colonial en el siglo XVIII (Aravena, 2014). Cabe señalar que las “almas” era un término para habitantes en general y no sólo para la población originaria.

⁶⁴ La autoidentificación se encuentra establecida en la Ley *Indígena* N° 19.253, en el Párrafo 2°, Artículo 2° sostiene lo siguiente: “Un apellido no *indígena* será considerado *indígena*, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y c) Los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia *indígena*, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea *indígena*. En estos casos, será necesario, además, que se autoidentifiquen como *indígenas*”. Aquí se discute no tanto la autoidentificación, sino la pertenencia a algún pueblo originario, cuando se posee un apellido no *indígena*.

considerablemente. Los motivos no solo se deben al crecimiento vegetativo o al incremento de procesos de auto reconocimiento, sino también al tipo de preguntas realizadas en los cuestionarios censales⁶⁵. La Tabla N°3 ilustra esta situación.

Tabla N°04. Comparación de las preguntas referidas a la autoadscripción a algún pueblo originario, incluidas en los cuestionarios censales de los años 1992, 2002, 2012 y 2017.

Censo	Pregunta	Población encuestada
1992	Si es usted chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? Mapuche Aymara Rapanui Ninguna de las anteriores	Chilenos, de 14 años o más
2002	¿Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o <i>indígenas</i> ? Alacalufe (Kawashkar) Atacameño Aymara Colla Mapuche Quechua Rapanui Yámana (Yagan) Ninguno de los anteriores	A todas las personas encuestadas
2012	Pregunta 24: ¿Se considera perteneciente a algún pueblo <i>indígena</i> (originario)? : SI, NO. Pregunta 25: ¿A cuál pertenece? : Mapuche Aymara Rapa Nui Likán Antai Quechua Colla Diaguíta Kawésqar Yagán o Yámana Otro (Especifique)	A todas las personas encuestadas
2017	Pregunta 16: ¿Se considera perteneciente a algún pueblo originario? : SI, NO. Pregunta 16 a: ¿A cuál? : Mapuche Aymara Rapa Nui Likán Antai	A todas las personas encuestadas

⁶⁵ Para una aproximación más exhaustiva al vínculo entre variación de población *indígena* y preguntas censales, se sugiere revisar la discusión en Peysser (2003), Gunderman (2005) y Aravena (2014).

	Quechua Colla Diaguita Kawasqar Yagán o Yámana Otro (Especifique)	
--	--	--

Fuente: Elaboración propia (Aravena, 2014 y 2015). Información entregadas por el Instituto Nacional de Estadística de Chile. 2018.

Cabe destacar que las preguntas realizadas en los censos de los años 1992 y 2002, fueron semejantes. La diferencia residió en que en el segundo se incluyó la mención de mayor cantidad de pueblos originarios. Por su lado, en el “Censo abreviado”⁶⁶ del año 2017, la pregunta referida a la autoadscripción, fue más amplia en relación a los censos anteriores.

Siguiendo estos criterios, en el año 1992, 998.385 mil personas reconocieron pertenecer al algún pueblo. Esto representó a un 10,3% del total nacional. Una década más tarde, en el Censo del año 2002, 692.192 personas declararon pertenecer al algún pueblo originario, lo que representó a un 4,6% del total nacional. La drástica disminución de la población *indígena* en esta fuente oficial, fue denominado por muchos/as como “censocidio” o “etnocidio censal” (Gunderman, Vergara y Foester, 2005). Por su parte, la CEPAL atribuyó esta disminución a:

“diferencias en la formulación de la pregunta de autopertenencia y en parte a que el contexto del primero (Censo) de estos que se realizó en 1992, se caracterizó por un importante debate político en torno a los 500 años de la llegada de los conquistadores europeos” (CEPAL, 2007).

Los censos posteriores mostraron un crecimiento de la población que se autoadscribe a algún pueblo originario. Así, en el Censo del año 2012, 1.842.670 personas declararon pertenecer a algún pueblo originario. Esta cifra representó a un 11,1% del total nacional. Ya en el Censo del año 2017, 2.185.792 personas reconocieron pertenecer a algún pueblo originario, ello significó un 12,8% del total nacional (Ver Tabla N°05 y Gráfico N°01 a continuación).

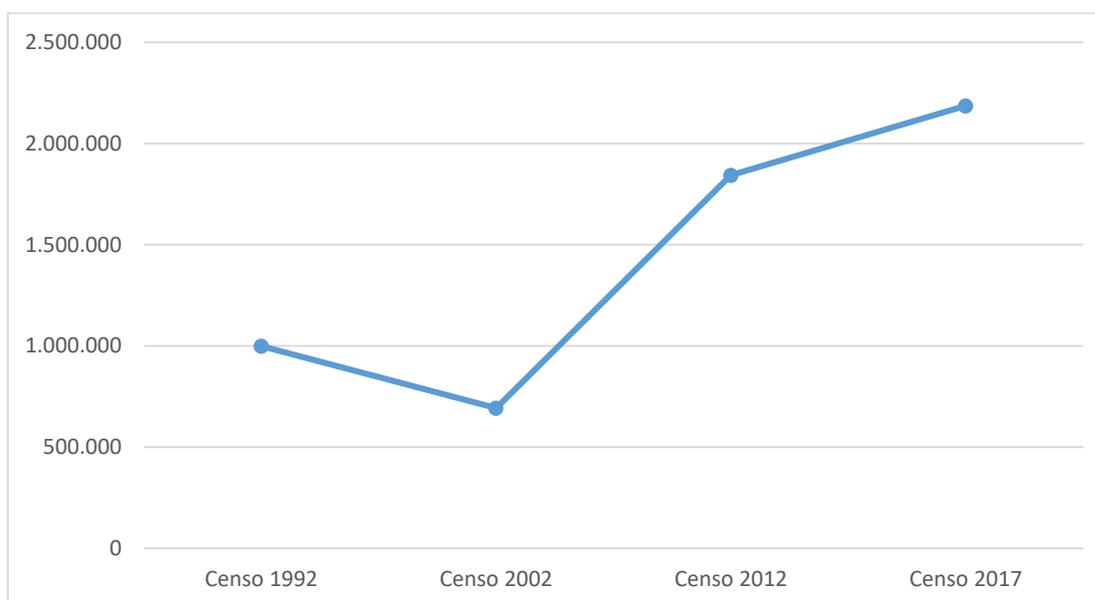
⁶⁶ Censo con menos preguntas que uno convencional (INE, 2018). En el Censo 2017, el instrumento constaba de 21 preguntas. Además, fue un “Censo de hecho”, lo que significó que la mayor parte del operativo se realizó durante un día, en el cual se paralizaron todas las actividades en el país.

Tabla N°05. Población Indígena en Chile, según los últimos censos

	Censo 1992 (14 años y más)		Censo 2002		Censo 2012		Censo 2017	
	Población	%	Población	%	Población	%	Población	%
Total pertenece a algún pueblo originario	998.385	10.3	692.192	4.6	1.842.607	11.1	2.185.792	12.8
Total población nacional	9.660.367	100	15.116.435	100	16.634.603	100	17.574.003	

Fuente: Elaboración propia (Aravena, 2014 y 2015). Información entregadas por el Instituto Nacional de Estadística de Chile. 2018.

Gráfico N°01. Población nacional indígena según los últimos Censos



Fuente: datos obtenidos del INE. 2018.

En el año 2017, 1.745.147 mil personas se autoidentificaron con el pueblo *mapuche*. Esto representa a un 9,9% del total nacional.

En el marco de las diferencias registradas en los últimos tres censos de población aludidos, ha llamado la atención lo siguiente. En primer lugar, la autoadscripción cerca de un millón de personas en el primer Censo (1992). En segundo lugar, sobre el Censo del año 2002, se visualiza una disminución drástica de la población *indígena*, a poco más de medio millón de personas en el país. Ello da cuenta que los criterios censales o preguntas utilizadas para medir la población *indígena*,

responden a los distintos criterios metodológicos, los cuales pueden condicionar y determinar una medición.

Las diferencias de preguntas utilizadas para contabilizar la población *indígena*, nos lleva a retomar la propuesta de Cora Escolar (2000), inspirada en Bourdieu, que señala que el dato no es algo dado, sino que se construye a partir de una perspectiva (tal como se ilustra en el Gráfico N°01). Esto significa que el objeto de estudio se elabora a partir de relaciones teóricas – empíricas (Bourdieu, 1973). Particularmente, el caso de Chile actual se observa como los aspectos políticos y técnicos participan en la definición de los criterios de cuantificación de los pueblos originarios. Además, como se verá más adelante, esta contabilización participa en el proceso de formulación e implementación de políticas públicas, focalizadas en los pueblos originarios.

4.3. Las estadísticas y los pueblos originarios en la comuna de Los Muermos

En el año 1992, 395 personas de la comuna de Los Muermos reconocieron pertenecer a algún pueblo originario. De ese total, 352 señalaron pertenecer al pueblo *Mapuche*. Diez años más tarde, en el Censo 2002, 393 personas declararon pertenecer a algún pueblo originario. De ese total, 386 señalaron pertenecer al pueblo *Mapuche* (un 2,3%). Sin embargo, en el Censo del año 2017⁶⁷, la población perteneciente a algún pueblo originario en la comuna, es de un 16%. Esto representa a 2.731 personas, de 17.068. Respecto a la población *Mapuche – Williche*, esta “aumentó” considerablemente a 2.630, lo que representa a un 15,8% del total comunal. Ver Tabla N°5 y Gráfico N°2, a continuación.

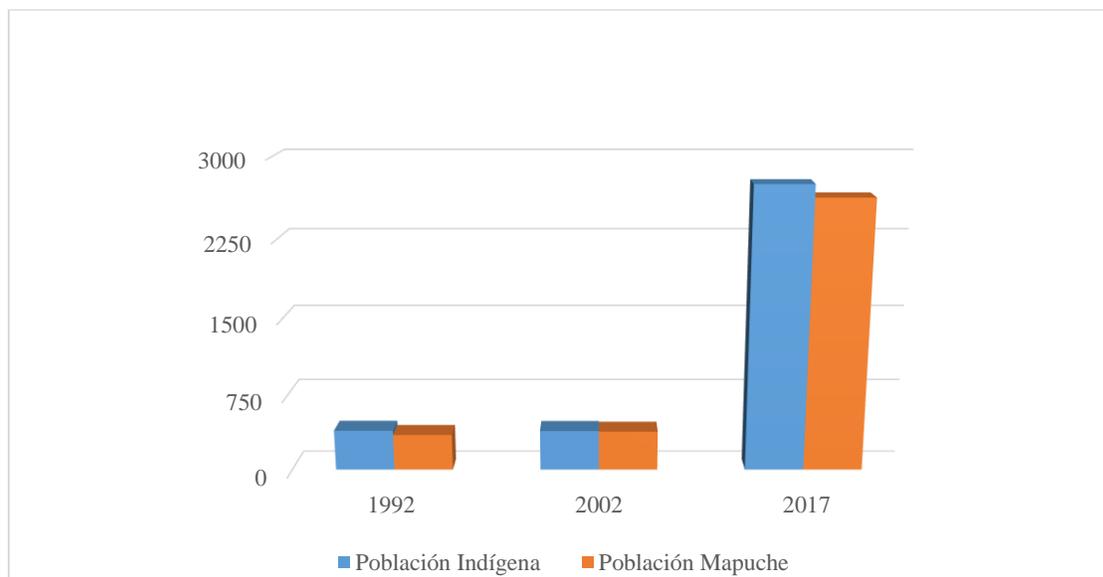
Tabla N°06. *Población indígena en la comuna de Los Muermos*

	Censo 1992		Censo 2002		Censo 2017
	Población	%	Población	%	Población
Sub total Pertenece a pueblo <i>Mapuche</i>	352	2.9	386	2.3	2.630
Total pertenece a pueblo originario	395	3.2	393	2.3	2.753
Total población comunal	12.089	100	16.964	100	16.694

Fuente: Elaboración propia en base a los datos censales del año 1992, 2002 y 2017. Instituto Nacional de Estadística. 2018.

⁶⁷ Como el Censo 2012 de población y vivienda fue desestimado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, no existen datos sobre la población originaria y mapuche en la comuna.

Gráfico N°2. Población *indígena* v/s Población *Mapuche – Williche* según Censos, en la comuna de Los Muermos⁶⁸



Fuente: Elaboración propia en base a los datos censales del año 1992, 2002 y 2017. Instituto Nacional de Estadística. 2018.

4.4. Estructura de la población *Mapuche – Williche* según sexo y edad en la comuna de Los Muermos

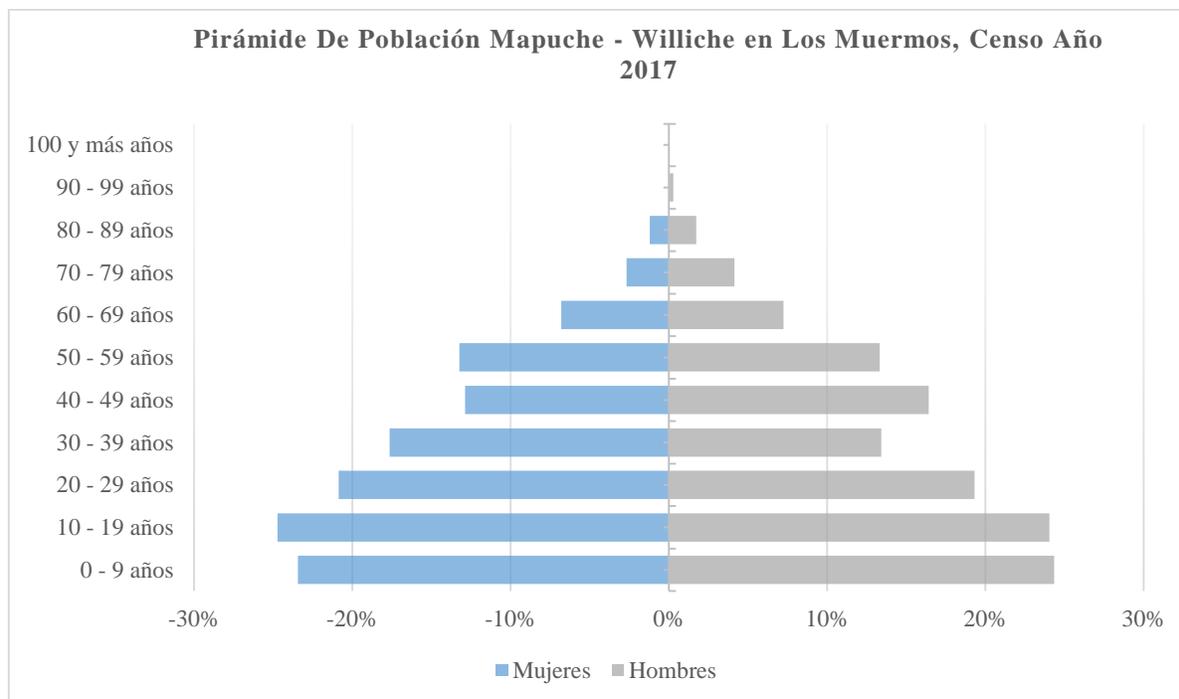
Sobre la estructura de la población *Mapuche – Williche* en la comuna de Los Muermos, se visualizan tres aspectos: a) que es una pirámide progresiva de población joven, con altas tasas de natalidad; b) que se observa un descenso en el grupo de los hombres entre 30 y 39 años, que puede explicarse con las migraciones hacia las ciudades y finalmente, c) se aprecia una ausencia de población mayor a los 90 años. En este aspecto, estudios indican que las poblaciones rurales tienen una natalidad superior a las poblaciones urbanas, proceso inverso al envejecimiento de la población en el país y América Latina en general (CEPAL, 2005). Es por ello, que me interesa poner en escena, estas apreciaciones sobre el Censo, ya que reafirma la idea de tomarlo como una propuesta o marco estadístico referencial.

La estructura por sexo y edad de cualquier población, se modifica a lo largo de tiempo debido a múltiples factores como; mortalidad, fecundidad y migración. En la actualidad, Chile cuenta con una población envejecida, ya que al disminuir las tasas de mortalidad, de natalidad y de fecundidad, aumenta el número de adultos y mayores, mientras que se reduce la proporción de niños/as (CEPAL,

⁶⁸ En la gráfica, no se consideró el Censo del año 2012, ya que al ser desestimado por la CEPAL, los datos no se encuentran disponibles.

2008). Sin embargo, la población *Mapuche – Williche* de la comuna de Los Muermos no sigue esta tendencia, sino por el contrario, la pirámide muestra un aumento de la población joven.

Gráfico N°02. Población *Mapuche – Williche* según edad en decenios en Los Muermos, año 2017



Fuente: Elaboración propia a los datos censales del año 2017. Instituto Nacional de Estadística. 2018.

En efecto, la pirámide de la población *Mapuche – Williche* de la comuna de Los Muermos, correspondiente al año 2017 es de carácter progresivo, con una alta tasa de natalidad y una concentración de población joven en la base, entre los 0 y 19 años (1.025 personas)⁶⁹. En este rango etáreo, se observa un mayor porcentaje de la población femenina. Mientras que las mujeres representan un 51,1%, - lo que corresponde a 524 mujeres -. La población masculina corresponde a un 48,9% (501 hombres). La diferencia entre la población femenina y masculina en este rango, es de un 2,2%. La predominancia de la población femenina, continúa manteniéndose en el rango etáreo de los 20 – 29 años (227 mujeres en relación a 200 hombres).

Sin embargo, a partir de este rango etáreo se visualiza una disminución de la población femenina y masculina. Uno de los factores que incide en este proceso, es la migración campo – ciudad,

⁶⁹ Generalmente se vincula este tipo de pirámide poblacional a los países de la periferia, que presentan altas tasas de natalidad. Vale decir, que son poblaciones jóvenes, por lo que presentan un alto crecimiento demográfico.

por motivos laborales y de trabajo. Esta situación tiende a acentuarse especialmente en la población masculina, en el rango de los 30 – 39 años, donde se visualiza una diferencia de un 5% de la población femenina (192 mujeres en relación a 139 hombres).

El predominio de la población masculina, sobre la población femenina se revierte entre los rangos de 40 y 59 años. En total, 592 personas se encuentran en esta categoría. De ese total, un 48% corresponde a población femenina (284 mujeres) y un 52% a población masculina (308 hombres). La diferencia entre la población masculina y femenina en este rango, es de un 4%.

Este fenómeno se debe en parte a que los sectores rurales constituyen “economías expulsoras” de población femenina (Huenchuan, 1995). Por ello, en los primeros años de edad se observa un número superior de mujeres *Mapuche – Williche*. Sin embargo, a partir de los 30 años, el número de mujeres *williche* en las comunas rurales, disminuye⁷⁰. En el caso de la comunidad, se visualiza un retorno de hombres y mujeres, en el rango de los 40 – 49 años. Estas migraciones afectan los procesos de construcción territorial, ya que los usos del espacio y las prácticas, son diferenciados desde el punto de vista del género (ver capítulos 5 y 6).

Por último, el censo de población del año 2017 no registra población *Mapuche – Williche* entre los rangos de 90 – 99 años y 100 años, en la comuna de Los Muermos. Esta situación se contradice con la presencia de dos mujeres de la comunidad, que participaron como acompañantes de esta investigación. Se trata de Tila Catrilef Ojeda con 102 años y Esterlina Hernández Barría con 95 años de edad. Ellas han cumplido un rol fundamental en la transmisión de saberes o *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*) en las generaciones. Al ser consultadas, indican que no fueron censadas, seguramente debido al difícil acceso a sus viviendas, ubicadas en la cordillera.

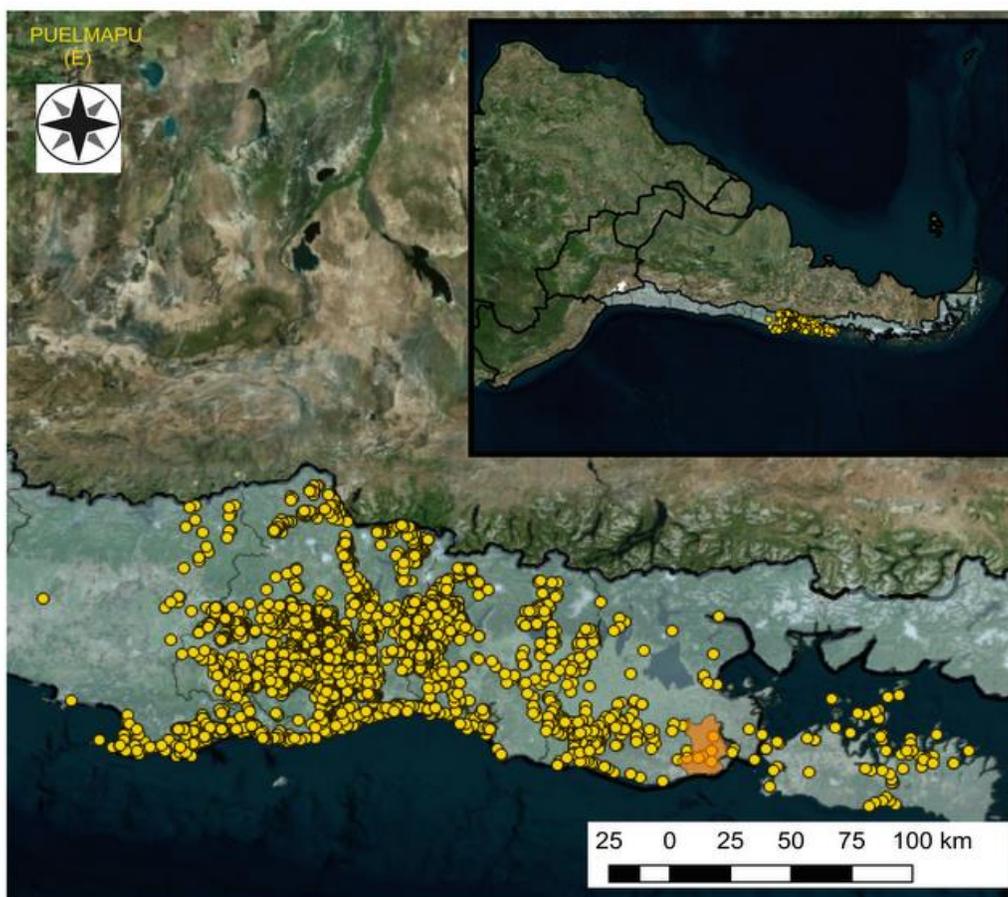
4.5. Concentración geográfica del pueblo *Mapuche* en el *Ngulu Mapu*

Otro problema que se identifica, es el factor geográfico donde se concentra la población *indígena* (Ver Mapa N°7, sobre la localización espacial de las comunidades *mapuche* en el *Ngulu Mapu*). A grandes rasgos, la concentración demográfica de los pueblos originarios en Chile actual, tiene dos patrones geográficos: a) localización en áreas muy pobladas o ciudades, que pueden o no

⁷⁰Una revisión más exhaustiva sobre los procesos de migración de las mujeres *mapuche*, desde las comunidades rurales hacia las áreas urbanas, se puede revisar en los estudios de Maldonado, P. 2005 y Olivares Henríquez, M. 2012.

tener un vínculo ancestral y; b) permanencia en núcleos ancestrales. Esto implica que las personas de los pueblos originarios, no necesariamente habitan en los territorios tradicionales, debido a las migración campo – ciudad. Por ello, el criterio de la autoidentificación opera como eje central, en la contabilización de la población *indígena* en la actualidad.

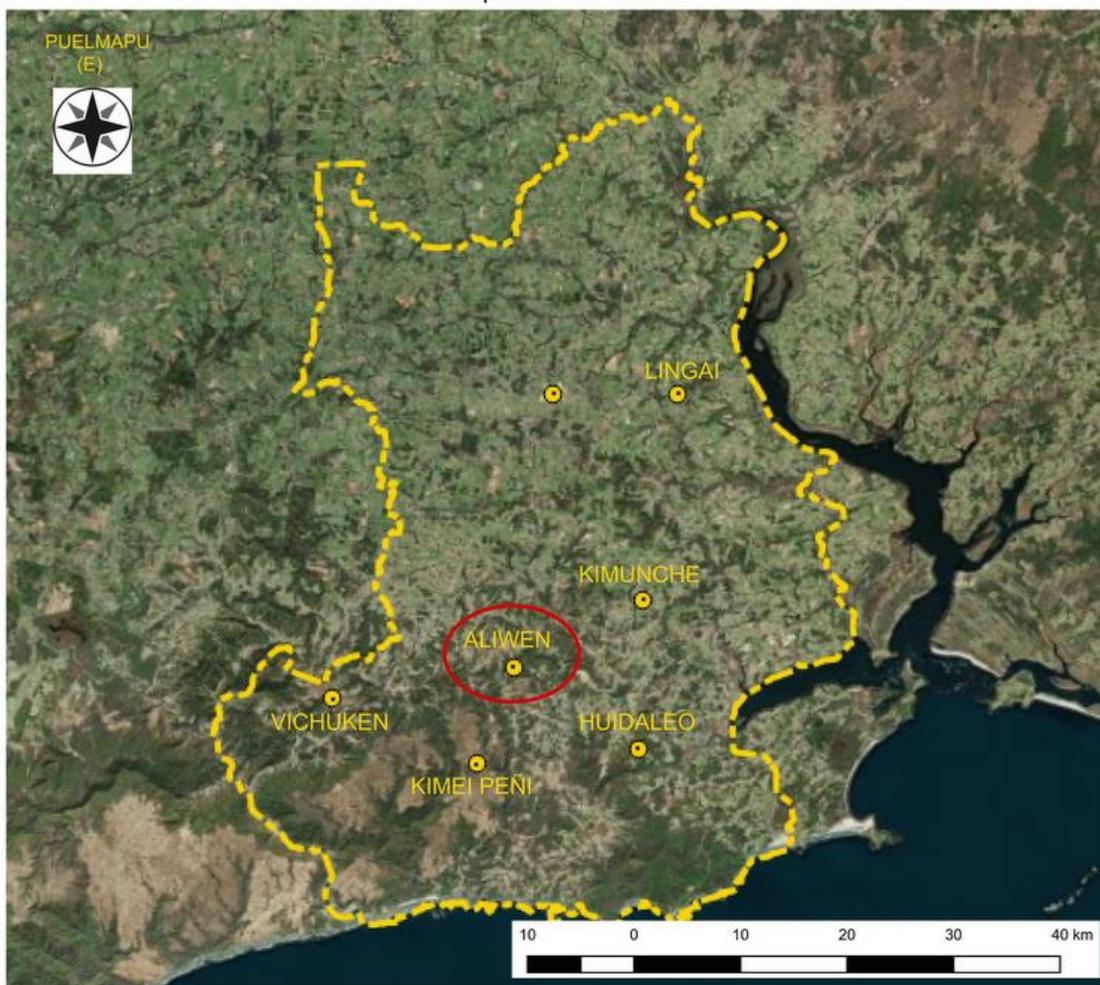
Mapa N°06. Localización espacial – a escala nacional – de las comunidades *mapuche* en el *Ngulu Mapu* (Chile actual)



A partir de la visualización de este mapa, se observa que la concentración de comunidades *mapuche* parte en la actual región del Biobío, hasta Chiloé. Esto no implica que la presencia de los pueblos originarios, se ubiquen espacialmente en los límites políticos – administrativos, definidos por

el Estado – Nación chileno. Si no, que los límites del territorio *mapuche* ancestral, trasciende la frontera del Estado chileno (Ver Mapa N°1 en Anexo, sobre la Delimitación territorial del *Wallmapu*). Por lo tanto, los recortes geográficos para analizar y comprender a los pueblos originarios, deben considerar la concentración espacial de estos y su territorio ancestral. Por ejemplo, en la actual comuna de Los Muermos, la población *indígena* equivale al 16.5% del total comunal, sin embargo, ese 16.5% se encuentra ubicada geográficamente en las zonas cordilleranas y rurales (Ver siguiente Mapa). Así, la población *williche* no está distribuida de forma homogénea en la comuna.

Mapa N°07. Localización a escala comunal en Los Muermos, de las comunidades *Mapuche*
– *Williche*



Leyenda

- Comunidades_Mapuche_LosMuermos
- ▭ LOS_MUERMOS
- ▭ Division_regional division_regional Polygon
- Bing Aerial

Fuente: Elaboración propia. Octubre 2019.

Capítulo 5

“Muchas veces *hacemos* cosas, pero
no comprendemos porqué las
hacemos”

Estelina Hernández, enero 2017

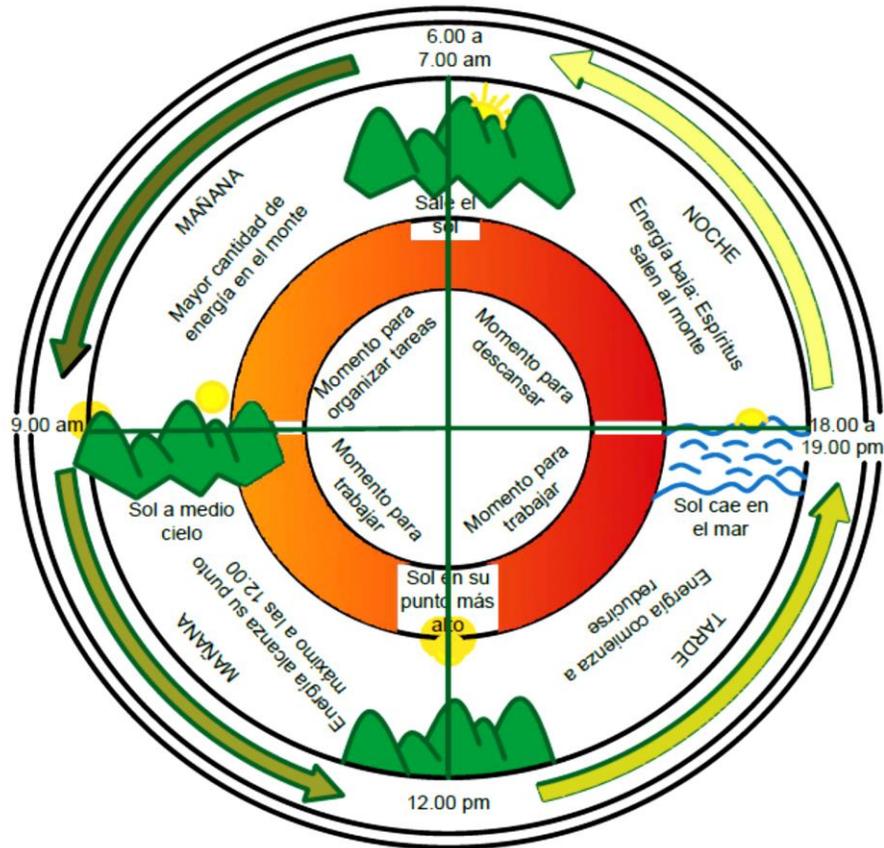
5.1. El *Ad Mapu* en la cultura *williche*

El mundo *mapuche* está conformado por un complejo sistemas de relaciones, donde la tierra, la naturaleza, los espíritus interactúan con las personas para mantener el equilibrio y orden del cosmos (Marileo, 2017). En este sentido, el *Ad Mapu* es la manera en que la persona *mapuche*, la naturaleza y el cosmos se relacionan. El sentido reflexivo de esa práctica y los saberes, configuran el *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*). Es una forma de vida que incorpora los significados que regulan la manera de relacionarse del *CHE* (persona) con el universo visible e invisible.

Desde este marco, la persona comprende lo bueno y lo malo y abarca determinadas formas de procedimientos. Por ejemplo, uno de los protocolos básicos es que el principio de girar va a ser siempre en contra las manillas del reloj. Se dice que cada territorio tiene un rostro – un *Ad* –, el cual es único e incomparable. El *Ad Mapu* establece una forma de saber vivir y respetar el entorno. Por eso, cada comunidad construye, significa e interpreta su *Ad*, a partir del *inarumen* (observación) del entorno. De esta manera, el territorio *williche* está organizado y regulado por su *Ad*.

El *Ad Mapu*, define las prácticas específicas a desarrollar según las horas y momentos del día en cada espacio. También a través de los *ngen* o espíritus establece qué prácticas no llevar adelante en ciertas lugares y momentos del día. A continuación, se ofrece la ilustración de un calendario con el ciclo del día y la noche, además de los horarios que regulan las actividades cotidianas de las personas de la comunidad.

Imagen N°01. Calendario con el ciclo del día y la noche en la Cordillera del Sarao



Fuente: Elaboración propia a partir de la memoria oral de las/los *kuivikeche* (personas ancianas) de la comunidad. 2018.

El calendario de ciclos se mueve en sentido antihorario, de derecha a izquierda. Las energías salen con el sol, entre 6.00 y 7.00 de la mañana. Este momento se destina para organizar las labores del hogar y del monte. Mujeres y hombres planifican el día, identifican las tareas pendientes y se inicia la rutina diaria, como alimentar las aves, los animales, preparar las herramientas de trabajo, entre otras labores. En este horario, se reúne la familia a desayunar. A las 9.00 horas aproximadamente, las mujeres comienzan a preparar los alimentos para el almuerzo y los hombres, toman sus herramientas y salen el monte a trabajar. A las 12.00 horas, cuando el sol está en su punto más alto, se retorna al hogar y se almuerza. Después, la familia completa suele tomar una siesta, para en la tarde, continuar las labores. Lo más importante, regresar a la casa cuando el sol cae en el mar, como a las 18.00 o 19.00 horas. Es aquí, donde el monte se libera para el tránsito de los *ngen* (espíritus). Ellos deambulan

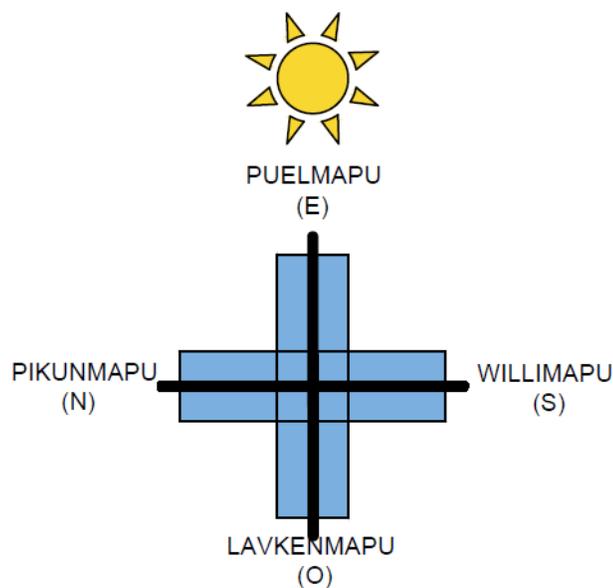
por la noche y se comunican entre ellos. En estos momentos, es donde los *ngen* (espíritus) tienen mayor vitalidad.

El ciclo del día y la noche según el *Ad Mapu* se complementa con la orientación espacial de las actividades. En primer lugar, la orientación del *CHE* o persona, es siempre hacia el *Puelmapu* (este), lugar de reverencia y referencia.

“Tú siempre te orientai por donde sale el sol, en la montaña. En la tarde, hay que ver como cae el sol en el mar. Así mismo, tu ordenai el día, desde que sale el sol, hasta donde se esconde. De esta manera, transcurre el ciclo día tras día”.
(Tila Catrilef, Enero 2017)”.

La comunidad *Mapuche –Williche* distingue: el *Puelmapu* (tierra donde sale el sol/Este), el *Willimapu* (tierra del Sur), el *Lavkenmapu* (tierra del mar/Oeste) y el *Pikunmapu* (tierra del Norte). Además, cada uno de estos puntos cardinales se asocia a características positivas y negativas. Mientras que se le atribuyen características positivas al *Puelmapu*, pues se le vincula a la vida y las buenas energías, se le asignan características negativas al *Pikunmapu*, ya que se asocia a que los vientos que destruyen las siembras y cosechas. A su vez, el *Lavkenmapu*, está relacionado con la muerte, ya que en ese lugar “cae” el sol y por lo tanto, descienden las energías y la vida misma.

Imagen N°02. Orientaciones de la espacialidad en la cultura *williche*.



Elaboración propia. 2020.

Sobre estas bases espacio temporales, y al igual que la cosmovisión andina y de otros pueblos originarios, las/los *Mapuche – Williche* construyen relaciones vitales, complementarias, reproductivas que son hiladas con narraciones y experiencias en su vida cotidiana. De esta forma, se mantiene la armonía de todos los seres humanos y no humanos, en la tierra. Esta forma de ver, sentir, pensar y vivir el mundo pueden comprenderse a partir de lo Escobar (2015) propone como, ontologías relacionales. A su vez, se establecen los momentos y formas de apropiación material y simbólica de cada ámbito geográfico.

Como mencionamos anteriormente, el espacio es apropiado a través del *hacer*. Ello nos lleva a identificar los ámbitos que se construyen materialmente a partir de las prácticas del trabajo, del cuidado y del desplazamiento. Así el monte, el hogar y los caminos nos permiten caracterizar el proceso de material de definición del territorio de la Cordillera del Sarao por las familias *Mapuche – Williche*.

5.2. La apropiación material. El monte, la playa y las vías de comunicación

El monte es un espacio que adquiere gran relevancia en la cosmovisión y forma de vida (*Inarumen*) para las/los *Mapuche – Williche*. Una de las habilidades que ellas/ellos deben desarrollar en el transcurso de la vida, es su interpretación. Por ello, se les comienza a hablar del monte a las/los niños a muy temprana edad. Constituye un lugar donde existe una amplia diversidad de flora, fauna, donde habitan los *ngen* (espíritus) y los brujos, como fuerzas de la naturaleza. Es por esto, que es fundamental desarrollar la habilidad de interpretar el monte y de esta forma, conocer la función de cada ámbito del mismo.

“En el monte, todo tiene vida. Uno tiene que saber leer el monte, por ejemplo, tú ves un palo y podís saber cuántos años tiene, que le pasó y cómo fue su vida. Este mismo palo (indica un árbol llamado canelo), se nota que otro palo cayó sobre él y lo raspó y esa marca quedó en su corteza, entonces uno lo mira y sabe lo que le pasó al palo. Este otro palo (indica una luma), tiene esa forma porque otro palo se cruzó sobre él...y así uno va leyendo el monte.

Lo mismo pasa cuando anda cerca el león. Una persona de monte sabe oler al león, si su olor viene del norte, del sur, de la cordillera o el mar. Una vez recuerdo que andaba con un perrito chico trabajando, y el perrito una hora antes olió al león, al raaaaato después yo lo olí. Entonces uno cuando anda acá, tiene que andar con todos sus sentidos activos, con su vista, con su olfato

y el oído. Por ejemplo, uno escucha caer un palo y sabe en qué parte del monte se está trabajando... (Pablo Catrilef, Enero 2017).

En primera instancia, los *alerzales* son un elemento central para la vida cotidiana y particularmente para el trabajo de las familias de la comunidad. Ellos proporcionan la materia prima para la elaboración de tejuelas, leña, durmientes, estacas, muebles y artesanías. El alerce es la especie más longeva de todas las que se encuentran en el monte ya que alcanza una vida media unos 3.700 años aproximadamente. Es un árbol siempreverde, que alcanza una altura de 45 m hasta 50 m y tronco derecho con un diámetro de hasta 4,5 m, corteza fibrosa, muy gruesa, color castaño y con hendiduras longitudinales. Posee una copa estrecha de hábito piramidal (Rodríguez et al., 1983). Mencionamos anteriormente que las disputas territoriales que tuvieron lugar en las décadas entre 1930 y 1970 entre familias *williche* y colonos alemanes, se vinculan a los usos que le daban a los *alerzales*.

<p>Imagen N°03. <i>Alerzales en las zonas altas de la Cordillera del Sarao.</i></p>	<p>Imagen N°04. <i>Alerzales en las zonas altas de las Cordillera del Sarao. Dentro del círculo rojo puede distinguirse una rancha</i></p>
	

Fotografía de la autora. Los Muermos 2016.

A partir de la década de 1930, mujeres y hombres se internaban en las montañas durante cuatro a cinco días. La rutina comenzaba en el hogar, donde se preparaban los víveres para el viaje (la tortilla, la carne, el azúcar y la yerba mate). Luego se montaba en el caballo y se emprendía el viaje hacia el lugar de trabajo. Este viaje podía durar todo un día. Después, se identificaba el lugar donde se levantaba una *rancho*. Mientras antiguamente la *rancho* estaba construida de maderas labradas, actualmente es fabricada con zinc y maderas aserradas. La *rancho* tiene un piso de tierra y un fogón al medio y protegerá a hombres y mujeres *alerceras* de los temporales de viento y lluvias propias de la zona patagónica.

Al otro día temprano, se internaban en el monte. Generalmente se abre camino o sendero con una macheta, ya sea bajando por las quebradas o escalando las cuestas. Es aquí, donde el trabajo se torna pesado, debido a las condiciones climáticas, la incesante lluvia, frío y nieve. En el transcurso de este recorrido, mujeres y hombres *alerceros* iban identificando los lugares para la recolección de plantas medicinales de uso común, como el Natri (*Solanum crispum*), el Palqui (*Cestrum parqui*), la Canchalagua (*Schkuhria Pinnata*), la Limpiaplata (*Equisetum bogotense*), el Canelo (*Drimys winteri*), y otros lugares para recolectar hongos, frutos silvestres y plantas empleadas para confeccionar cestería (como la *ñocha*, *voqui* y la *pita*).

El lugar de trabajo se identificaba a partir de la visualización de los árboles. Para ello, se observa el diámetro del tronco, ya que el crecimiento anual del alerce se refleja en los anillos de crecimiento. Así, la cantidad de anillos determina la edad del árbol. Una vez identificado el árbol, se volteaba con el picado del hacha, se trozaba y comenzaba a trabajar en el metan (trozo de madera)⁷¹. Posteriormente se amarra y empaquetaba la tejuela y/o tablones. Finalmente se extraía y trasladaban los productos, ayudados de la tracción animal (bueyes). El almacenamiento se realizaba en una cancha de acopio cercana a la *rancha*.

El color rojizo o cobrizo de la madera de alerce constituye una gran atracción. Además, su veta ofrece facilidades para trozar el tronco. El alerce se caracteriza por su flexibilidad para ser trabajado, su baja capacidad de incinerarse y lo más relevante, una alta resistencia para mantener sus propiedades aun estando sumergido en fangos o humedales durante décadas o siglos.

En este recorrido hacia los *alorzales*, hombres y mujeres van identificando los lugares para el descanso, la recolección y el trabajo en el monte. Este proceso de selección y clasificación de los espacios, persiste a la actualidad. Hoy en día se observa una división sexual del trabajo más demarcada, ya que las salidas a trabajar al monte son llevadas adelante por los hombres, y las mujeres desarrollan las actividades vinculadas al hogar. A su vez, la acentuación del sedentarismo de la comunidad ha derivado en que algunos lugares como los centros de acopio o la recolección del *lawen* (plantas medicinales), se sitúen en la actualidad más próximos a los hogares.

5.2.1. La práctica de recolección en el monte.

Antes de la década de 1990, y particularmente luego de la territorialización de la comunidad en la Cordillera del Sarao, las mujeres se juntaban todas las semanas en grupos, para salir a recolectar

⁷¹ Revisar definición en glosario de términos.

plantas y arbustos (como la *quilineja* para elaborar escobas, *voqui* para el tejido de canastas), hongos (gargales y digueños) y frutos silvestres de estación (calafates, *chauchau*, *murta*, *murra*, entre otros).

Para la extracción de *lawen* (plantas medicinales), era necesario realizar un ritual. Así, se conversaba con la planta y se le decía que sería llevada a un hogar, para que pudiera servir como remedio. De regreso al hogar, al otro día temprano, las plantas, especialmente de carácter medicinal, se trasplantaban en la huerta o invernadero. La finalidad de esta acción, era disponer libremente del uso de la planta, en caso de enfermedad. Una vez en la huerta o invernadero, se le decía que desde ese momento, ese sería su hogar. También se le pedía protección para la familia.

“Una vez la Anita fue y le sacó una hoja al Canelo que estaba plantado en la huerta y como no le pidió permiso, el Canelo se enojó y se murió” (Ana Santana, Enero 2017).

Las plantas del monte cuentan con una carga energética mayor, por lo tanto, son más sensibles. Cabe destacar que el conocimiento sobre estas especies del monte, aún persiste en las nuevas generaciones de mujeres. Ellas las utilizan para la preparación de infusiones, ungüentos, remedios, cataplasmas⁷², ventosas y elaboración de productos cosméticos como aceites y cremas.

5.2.2. La playa

La playa es el lugar de la recolección de los productos marinos. La actividad se desarrolla tradicionalmente durante la luna menguante, en el momento de bajamar a partir de las 6.00 de la mañana. Durante los siete días en que el mar se recoge entre unos doscientos a trescientos metros, se puede realizar la marisca (recolección de mariscos y extracción de moluscos) y la pesca artesanal.

En su relato de viaje del año 1861 el naturalista Philippi ya describía esta actividad como propia de la economía *williche*. Cada mes o cada dos meses, especialmente en el verano, las familias *Mapuche – Williche* bajaban (entre seis a ocho personas) a la playa de Caleta Estaquilla, Los Kilkiwenes y Huahuar, a recolectar mariscos y pescar (Ver Mapa N°01 en página 39). Entre los mariscos, se extraen machas (*Mesodesma donacium*), lulamas, choritos (*Choromytilus chorus*), apancora pequeña (*Aegla laevis*), piures (*Piura chilensis*), picorocos (*Austromegabalanus psittacus*), locos (*Concholepas*) y caracoles (*Aulacomya ater*). A su vez, se pescan chalacos (*pawao*) y róbalo

⁷² Las cataplasmas en la comunidad, son realizadas principalmente para tratar los dolores musculares y el reumatismo. Se suelen machacar hojas de canelo, mezclándola con otras especies. Así, se forma una pasta, la cual se pone en el lugar de la dolencia del paciente.

(*Eleginops maclavinus*). Una vez al año, se recolectaban algas propias del océano Pacífico como el *cochayuyo*⁷³, o *luche*⁷⁴, son usadas en la cocina, para preparar distintos tipos de alimentos.

<p>Imagen N° 05. <i>Persona y familias williche mariscando en las orillas de la playa en la localidad de Huahuar</i></p>	<p>Imagen N° 06. <i>Persona y familias williche recolectando cochayuyo a orillas de la playa, en la localidad de Huahuar.</i></p>
	

Fotografías de la autora. Los Muermos. 2016.

Ana Santana recuerda en sus primeros años de casada, junto a su esposo e hijos pequeños, solían ir a la playa con carretas traccionadas con bueyes, carretillas de mano y canastos de quilineja, donde depositaban los mariscos.

“Bajábamos caminando. El viaje duraba unos tres días en total: un día de camino, otro día en el mar y otro día de vuelta a la casa. Había que llevar de todo, desde el pan, las papas cocidas, el mate. También llevábamos utensilios de cocina, para cocinar los mariscos a orilla de la playa. Incluso llevábamos las frazadas, para quedarnos a dormir donde nos cayera la noche. Después

⁷³ Su nombre científico es *Durvillea Antarctica*. Es un alga que puede alcanzar hasta los 15 metros de color pardo verdoso o pardo amarillento, de superficie lisa y consistencia carnosa, que crece adherida por un ancho disco a las rocas sumergidas en el mar.

⁷⁴ Su nombre científico es *Porphyra columbina*. Se encuentra presente en gran parte de la zona costera del Océano Pacífico.

volvíamos con algunas carguitas de pescados y mariscos. Como andábamos de a pie, no se podía trasladar grandes cantidades” (Ana Santana. Enero, 2017).

Actualmente las familias *williche* mantienen esta práctica. Si en las décadas de 1940 a 1980, se demoraban tres días en bajar a la playa, hoy día ese recorrido con la ayuda de vehículos motorizados se realiza en un día. La recolección de productos marinos, es una actividad compartida entre las/los integrantes de las familias *williche*, en tanto participan mujeres, hombres, niñas y niños, abuelos y abuelas. En estos espacios, se transmite el *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*) de abuelas/os a hijas/os y nietas/os. Se enseña a observar el entorno – el *Ad* o rostro del territorio –, a identificar especies marinas y sólo extraer los productos necesarios para el consumo familiar. De este modo, se mantiene el equilibrio en la naturaleza.

5.2.3. El hogar *williche*

Las actividades de organización y cuidado familiar se realizan en torno al hogar. En este espacio pueden residir familias nucleares o extensas. Así, el hogar *williche* es un espacio donde se producen y reproducen relaciones económicas. En el mismo también se articulan relaciones políticas con el medio comunitario.

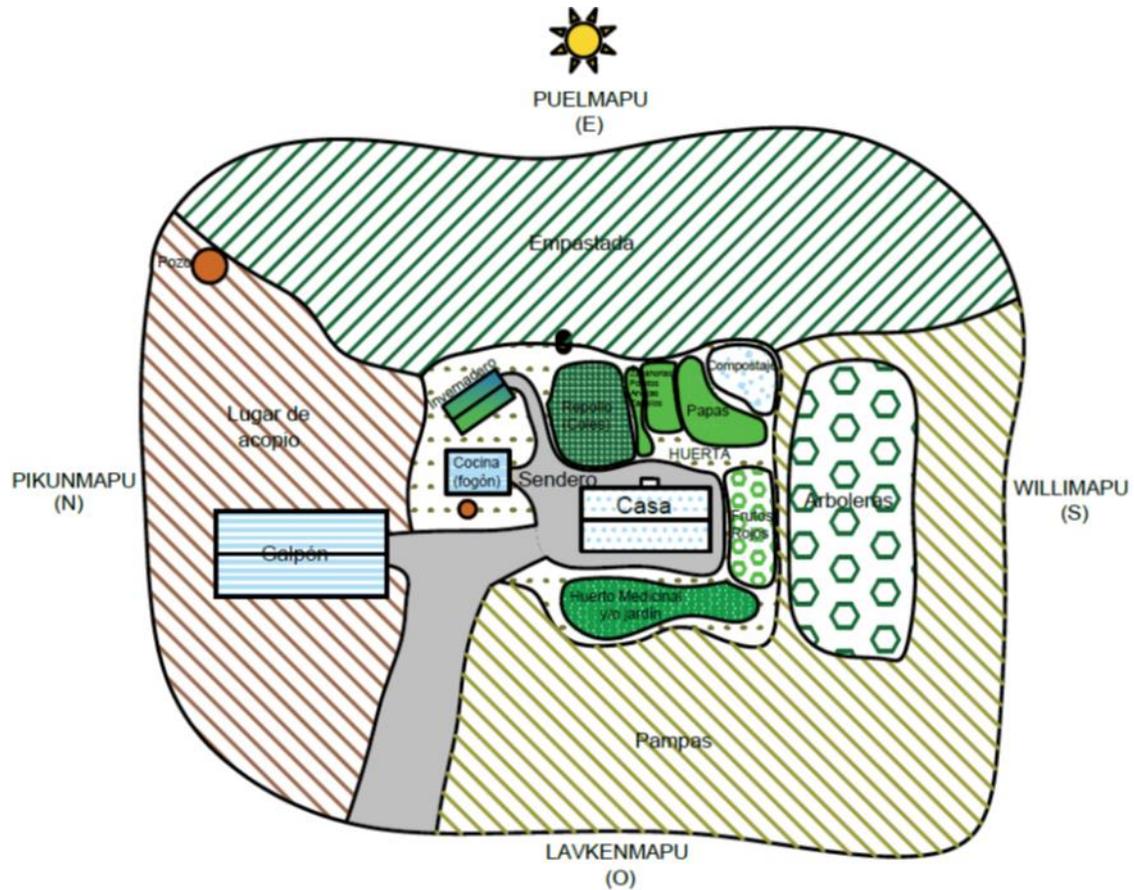
El hogar es el espacio cotidiano de las mujeres de la comunidad. En torno al mismo desarrollan la siembra, la ganadería, la preparación de alimentos y la elaboración de tejidos, entre otras. La casa constituye en núcleo principal del hogar. Desde este espacio se vincula la vida doméstica con los espacios productivos y con el medio comunitario. A partir de este núcleo, se organiza y construye el hogar *williche*.

A cierta distancia de la casa se sitúan, por un lado, los lugares para el sembrado de hierbas o forraje para alimento del ganado llamados empastadas y por el otro, los manzanos⁷⁵, ciruelos, cerezos, frambuesas y grosellas (*Ribes rubrum*). Junto a los frutales es posible encontrar las pampas para el pastoreo de animales y el pozo para extracción de agua, para el consumo cotidiano.

En el siguiente esquema se presenta la forma de organización del espacio del hogar.

⁷⁵ Los manzanos tienen gran importancia para las/los *williche*. Los árboles pueden producir variedad de manzanas desde grandes y verdes (denominadas *muescas*) hasta rojas y rayadas. Las manzanas amargas se usan para alimentar a los animales. Las dulces y pequeñas se secan, se comen o se usan para preparar chicha. A principios de siglo XX Pascual Coña (2010) identificó usos semejantes de la manzana en la comunidad *mapuche lavkenche*,

Imagen N°07. Distribución de los lugares que conforman el hogar en la comunidad. Se observa la casa en el núcleo principal. Fuente: Elaboración propia. 2018, a partir de las orientaciones de las familias de *Aliwen*.



Fuente: Elaboración propia. 2018

Recapitulando podemos afirmar que a través de sus prácticas mujeres y hombres *williche* de la comunidad se apropian materialmente de ciertos espacios y los van significando. El siguiente esquema permite vincular las actividades comunitarias con la construcción del territorio *williche* que involucra la configuración del monte, de la playa y del hogar.

Imagen N°08. Actividades productivas realizadas por las familias *Mapuche – Williche* de la comunidad



Elaboración propia. 2018.

5.2.4. Caminos y desplazamientos

La movilidad de las/los habitantes de la comunidad se realiza a través de tres tipos de vías de comunicación: los caminos vecinales, los senderos y las huellas. Los caminos vecinales son los más anchos y son percibidos por las personas como espacios complementarios entre las actividades económicas y las de la vida cotidiana (Huiliñir – Curío, 2015), siendo muy importante la presencia de *ngen* (espíritus). En el presente, se destinan al desplazamiento de personas, al traslado de leña y maderas, al tránsito de vehículos particulares e institucionales. En la medida que estos caminos garantizan la accesibilidad, casi todas las familias de la comunidad suelen construir sus viviendas muy cerca de estas vías de comunicación.

La consolidación de estos caminos vecinales tuvo lugar en el período de la Dictadura Militar, ya que como se planteó con anterioridad, la integración de las zonas australes al resto del territorio de Chile, fue uno de los objetivos de la geopolítica nacional.

Básicamente, el trabajo se centró en ampliar la infraestructura y habilitarla para una alta afluencia de tránsito. Varias familias de la comunidad *Aliwen* participaron en estas actividades a partir de su inclusión en el Programa de Empleo Mínimo (PEM) y en el Programa de Ocupación para Jefes de Hogar (POJH). En los últimos años el municipio local a través del Departamento de Obras Municipales (DOM), los ha consolidado con ripio y ha instalado señaléticas.

Los caminos vecinales atraviesan toda la cordillera y alcanzan las costas del océano Pacífico en Caleta Estaquilla, Huahuar y Lliko (Ver Mapa N°01, en página 39). En general, las viviendas, las iglesias, el cementerio y la sede de la comunidad, se encuentran emplazados a orilla del camino principal o vecinal.

<p>Imagen N°09: <i>Camino de uso cotidiano con ripio en la comunidad.</i></p>	<p>Imagen N°10. <i>Caminos de uso cotidiano con ripio, en la comunidad.</i></p>
	

La distancia entre la vía y las propiedades de las familias, es de dos metros aproximadamente. Fotografía de la autora. Los Muermos. 2016.

Los senderos tienen especial relevancia para las/los *williche*, ya permiten conectar los lugares del hogar con el interior del monte. De esta manera, se vinculan no solo los ríos, los esteros, los *alerzales*, sino que también los sitios de recolección de hongos, frutos silvestres, *lawen* (plantas medicinales), los espacios de trabajo, los ámbitos para construir la rancho o las viviendas temporales, y las canchas o centros de acopio. Están pensados para el tránsito de una única persona o animal, por ello son más estrechos que los caminos. Finalmente, las *huellas* son vías que van haciendo las/los *williche* cuando se internan en el monte, pero su uso no suele ser tan sistemático como los senderos.

Estas vías de comunicación están investidas de un significado. Por un lado, constituyen la expresión de caminar, observar y descubrir el entorno cercano. Por otra parte, son espacios

comunitarios de encuentro entre los miembros de las familias. En torno a los senderos y huellas, se va construyendo una memoria que es compartida con el resto de la comunidad.

Imagen N° 11. <i>Sendero de tierra que conecta el hogar con las pampas de pastoreo de los animales.</i>	Imagen N° 12. <i>Sendero de tierra que conecta la cocina con el hogar.</i>
	

En la imagen N°12 también se observan dos *naña* de la comunidad. Fotografías de la autora. Los Muermos. 2016.

Por último, las huellas son vías utilizadas para el tránsito de personas en el interior del monte. Son de uso temporal, pues con el avance de la espesa vegetación las huellas suelen desaparecer. En general, para indicar la presencia de una huella se toma en cuenta algún elemento natural, como punto de referencia. Este puede ser algún tronco de árbol, alguna roca o algún árbol con forma de animal.

Imagen N° 13. Tronco de un antiguo alerce que señala la presencia de una huella que se interna en el monte.



La fotografía permite identificar que la huella que bordea el tronco y que se interna en el monte. Fotografía de la autora. Los Muermos. 2016.

5.3. La apropiación simbólica. Los *ngen* (espíritus) definiendo la territorialidad *williche* en el monte

Conforme a la cosmovisión *Mapuche – Williche* cada *CHE* (persona) debe actuar según lo señalado por el *Ad Mapu*. Los *ngen* (espíritus), son los encargados de mantener el equilibrio entre la naturaleza y la comunidad a partir de definir espacios y tiempos por los cuales las personas pueden transitar.

Para las familias *Mapuche – Williche* cada encrucijada de caminos, cada fuente o río, cada árbol de sus bosques está poblado por *ngen* (espíritus), quienes son los guardianes y protectores del lugar.

“Hay un sendero [actualmente camino] aquí que se conoce como la famosa Cuesta del Diablo. Dicen que allí se apareció un día y por eso, en ese lugar no se puede transitar de noche. Allí han muerto muchas personas, desbarrancados por las quebradas” (Estelina Hernández Enero, 2017).

Los *ngen* pueden adquirir corporeidad física, tornándose visibles, además pueden ser buenos o malos⁷⁶.

“En el monte viven espíritus buenos o malos, yo diría que generalmente malos. Ellos están bajo nuestro dominio, pero igual, a veces, tienen el poder para echarte o correrte de alguna parte. Ellos tienen vida, al igual que uno” (Pablo Catrilef. Enero, 2017).

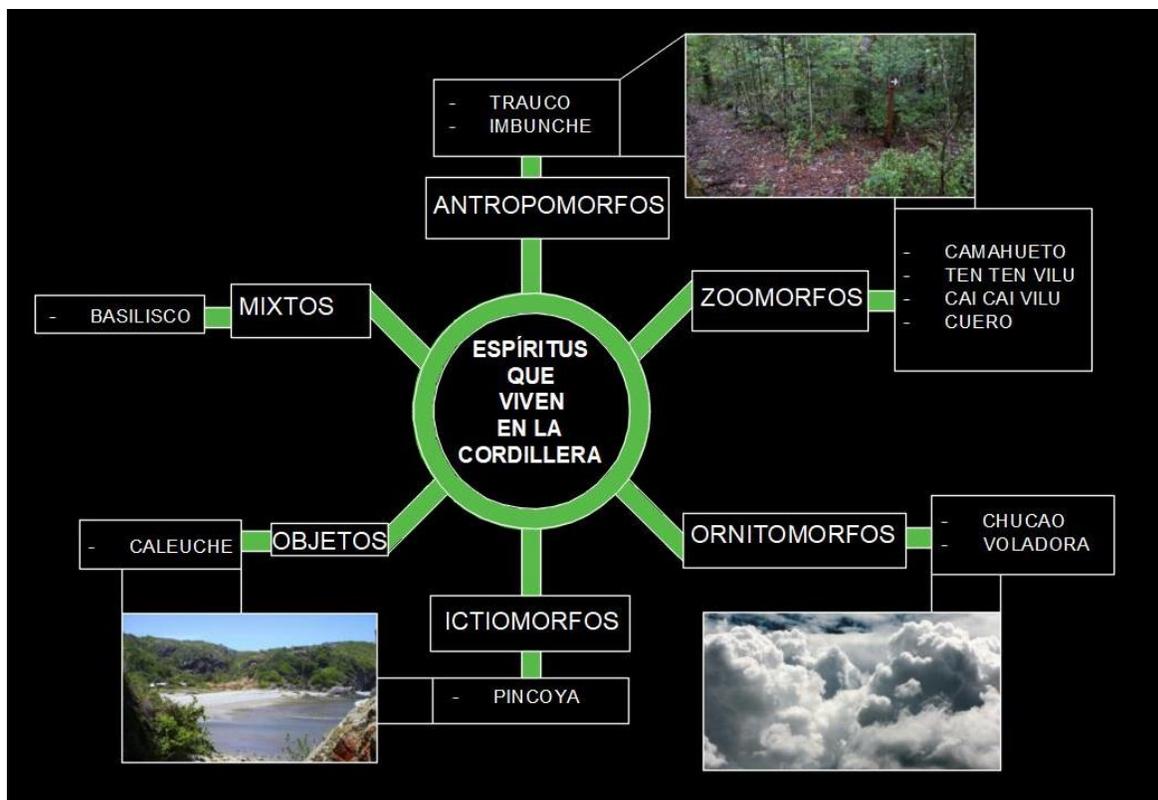
En aquellos lugares donde viven los *ngen* (espíritus), no se puede ingresar y menos trabajar. Por ejemplo, Pedro (Enero 2017) señaló que una vez trató de hacer tejuelas en cerca de un nacimiento de agua y, pasado un rato, comenzaron a apedrearlo desde distintos lugares de la montaña. Lo amedrentaron de tal forma que tuvo que dejar de trabajar e irse a otro lugar. Él reconoce que eso le pasó por transgredir la norma e ir a trabajar a un lugar donde no se debía. De esta manera, las acciones de los *ngen* (espíritus) van definiendo los ámbitos por los cuales se puede circular y los horarios en que esto puede hacerse.

⁷⁶En este aspecto, cabe destacar la impronta judeo – cristiana en la cosmovisión, donde se asocian los *ngen* al bien y el mal. Los estudios del antropólogo Rolf Foester (1995), dan cuenta de ello. Esto tiene que ver con el proceso de evangelización por parte de las obras misioneras que se asentaron en los territorios *mapuche – williche* a partir del año 1607.

“El otro día andaba caminando cerca de la quebrada y vi caca (excremento) del *chauco*⁷⁷. Era una caca antigua sí y así uno sabe que en esas partes del monte andan esos espíritus.....Entonces, así tú sabes que lugares están aptos o no para trabajar, porque hay lugares donde uno no puede entrar...” (Pablo Catrilef, Enero 2017).

Según el filósofo chileno Jaime Blume (1985), las espiritualidades del mundo chilote y *williche*, habitan en un ámbito geográfico determinado configurando el “territorio mítico”. El siguiente esquema nos permite comprender el ámbito geográfico bajo el dominio de cada ser.

Ilustración N°14. La espacialidad de cada uno de los *ngen* (espíritus)



Fuente: Elaboración propia en base a la clasificación de Jaime Blume (1985).

De acuerdo a esta clasificación: la tierra es habitada por los seres antropomorfos y zoomorfos; los ríos y canales por los ictiomorfos y elementos de la naturaleza; el aire por los ornitomorfos (Bravo,

⁷⁷El *trauco* es propio de la cultura chilota. Esta tradición se encuentra presente en la Cordillera del Sarao, producto del sincretismo cultural entre la cultura chilota y la *Mapuche – Williche*. Actualmente es interpretado como un *ngen* (espíritu) propio del monte.

2004). Si bien esta clasificación de los *ngen* (espíritus) supone que ellos transitan preferentemente por una dimensión, ellos pueden desplazarse en más de una de ellas y entrar en contacto con otros seres. Esto quiere decir que los *ngen* (espíritus) y los brujos pueden traspasar las fronteras de su hábitat.

Como lo mostraba la Ilustración N°14, los *ngen* (espíritus) circulan y residen por ciertos medios, pudiendo ser clasificados de la siguiente manera:

Tabla N°07. Identificación de los *ngen* o seres según la dimensión por la cual transitan

Terrestre	Marítimo	Aéreo
<i>Trauco</i> : Habita en los montes de la Cordillera.	<i>Caleuche</i> : Habita en los cauces de agua de la Cordillera.	<i>Chuca</i> : Habita en los montes
<i>Camahueto</i> : Habita en los montes.	<i>Cueros</i> : Habitan en las aguas detenidas.	<i>Brujos</i> : Habita en los montes, en las zonas altas de los árboles.

Fuente: Elaboración propia en base de la propuesta del filósofo Jaime Blume (1985).

Siguiendo la propuesta de Blume, a continuación identificaré los *ngen* (espíritus) presentes en el monte. El *Trauco* o *Chauco*, es un *ngen* (espíritu) que se torna visible físicamente como una persona pequeña, de unos ochenta centímetros de estatura. Tradicionalmente habita en los nacimientos de aguas o vertientes. Sus rasgos son grotescos y de figura contrahecha. Porta una hachita de piedra en sus manos. Viste tejidos de plantas, como la *quilineja*⁷⁸. A continuación se ofrecen representaciones del *Trauco*, en su versión masculina y femenina.

⁷⁸Su nombre científico es *Luzuriaga radicans*. Se trata de una planta trepadora que se adhiere a los troncos a través de sus finas raíces. En la Cordillera del Sarao se utiliza para elaborar cestos, escobas, sogas y artesanías en general.

Imagen N°15. <i>Representación masculina del Trauco</i>	Imagen N°16. <i>Representación femenina del Trauco</i>
	

Fuente: <http://www.proturchiloe.co.cl/mitologi.htm>

El *trauco* o *chauco* es uno de los *ngen* (espíritus) más fuertes o con mayor carga de energía, que vive en el monte. Este espíritu es propio de la cultura chilota y ha sido adoptado por las/los *Mapuche – Williche* a partir del contacto cultura. Cuando entra en contacto directo con las personas, tiene la capacidad de torcerles la boca o extraerles el aliento. En ocasiones puntuales, puede ingresar a las casas donde hay recién nacidos, dejando restos de sus heces. Cabe destacar que el excremento constituye uno de los elementos fundamentales para identificar los lugares por donde transita el *trauco*.

El otro día andaba caminando cerca de la quebrada y vi caca del *chauco* Era una caca antigua sí y así uno sabe que en esas partes del monte andan esos espíritus.....Entonces, así tú sabes que lugares están aptos o no para trabajar, porque hay lugares donde uno no puede entrar...” (Pablo Catrilef, Enero 2017).

La diferencia entre el género masculino y femenino se reconoce por sus heces. El excremento del macho es de color blanco y el de la hembra de color amarillo claro. Además, el olor de las heces es bastante fuerte.

Otro *ngen* (espíritu) que habita el monte, es el *Camahueto*. Es un animal parecido a un toro pequeño, de color brillante en tonos grises oscuros y tiene un cuerno en la frente. Es el símbolo de la

fuerza. Es uno de los espíritus vinculado al ámbito terrestre. En realidad, su fase de crianza transcurre en la tierra, pero cuando alcanza su madurez (algunos señalan que a los 25 años aproximadamente), el *Camahueto* emerge violentamente de su refugio y emprende su viaje hacia el mar. En su trayectoria, destruye los sembrados, las plantaciones, los cercos y todo lo que encuentra a su paso, dejando profundos surcos en la tierra. De esta forma, se explican los procesos de remoción de masa, sucedidos en la cordillera

En este recorrido, deja su cuerno en la tierra, el cual es muy requerido para hacer hechicerías y embrujos. Las raspaduras del cuerno, son de efecto prodigioso para sanar las fracturas o luxaciones de los brazos o las piernas, además de dotar de fuerza física sobrehumana a las personas que consuman este producto, mezclado en un brebaje. Estelina Hernández (Enero, 2017) señala que los únicos que pueden verlo, son los brujos y las *machi* (agente sanadora)⁷⁹.

<p>Imagen N°17. <i>Representación del Camahueto por Austin Wittal. 2009.</i></p>	<p>Imagen N°18. <i>Desprendimiento de tierra en el monte</i></p>
	

Fuente Imagen N°17. Mitos y Leyendas de Chile. Disponible en <http://myldechile.blogspot.com/2011/10/el-camahueto-destructor.html>. Fuente Imagen N°18. Fotografía de la autora. Paso El León. 2016.

⁷⁹ En la cultura *mapuche*, la *machi* es la persona que vincula el mundo espiritual con el mundo terrenal. Posee un amplio conocimiento de las plantas medicinales o *lawen*. Actúa en el restablecimiento del equilibrio y armonía de las personas, con su entorno (Marileo, 2017) y en el tratamiento de las/los enfermos.

Según la comunidad *williche*, este desprendimiento sería producto del paso del *Camahueto* en dirección al mar.

En la cosmovisión *Mapuche – Williche*, el *Caleuche*⁸⁰, corresponde a una embarcación embrujada en la que su tripulación realiza fiestas, acompañadas de músicas y luces. Transita por los ríos interiores de la Cordillera durante las noches tranquilas y sobre todo, en las de invierno y con niebla.

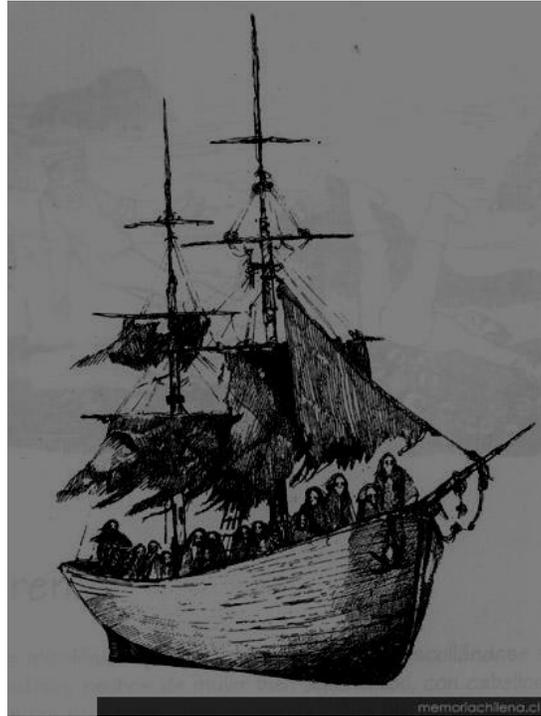
“Una vez venía de vuelta de Los Muermos con un quintal de harina y paré a descansar en una cuestecita. Recuerdo que era una noche tranquila...En eso estaba, cuando vi unas lucecitas abajo en el río. Entonces, me bajó un miedo porque esa aparición era el *Caleuche*. El *Caleuche* recorre todos los ríos. Dicen que acá en el [río] Pescado, solía aparecer con frecuencia...” (Pablo Catrilef. Enero, 2017).

Los relatos orales señalan que la tripulación está conformada por personas que han muerto o desaparecido en naufragios, en los ríos interiores de la cordillera o directamente en el mar. Así, el *Caleuche* aparece para subir a los muertos a bordo y mantenerlos bajo su servicio, para lo cual firman un pacto. Señalan que el *Caleuche* tiene la facultad de hacerse visible o invisible a los ojos humanos de un momento a otro.

“Recuerdo que una vez veníamos de vuelta, después de haber visitado a unos vecinos, donde habíamos ido a buscar papas. Eran pasadas las doce de la noche, cuando íbamos cruzando un río y entonces lo escuchamos...En un principio sentimos un chapoteo en el agua y pensamos que eran animales que iban cruzando el río. Después escuchamos gente conversando. Nosotros nos apuramos en caminar y nos escondimos detrás de unas matas. Allí estuvimos hartos rato agachados, para ver quiénes eran, pero nunca pasó nadie. En ese momento nos bajó un miedo, con escalofríos y se nos puso los pelos de punta. Caminamos rápido y luego supimos que ese era el *Caleuche*” (Ana Santana, Enero. 2017).

⁸⁰Su nombre deriva del *mapudungun*. *Kalewtun* que puede interpretarse como cambiar de condición y *che*, gente o persona. Por lo tanto, *Caleuche* podría interpretarse como “gente cambiante”.

Imagen N°19. *Representación del Caleuche por Omar Verdugo Larrain, 1995.*



Fuente: Biblioteca Nacional de Chile. Memoria chilena. Disponible en

<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-100209>

La aparición tanto del *Trauco* como *Caleuche* supone una transgresión a la norma del *Ad Mapu*, de no transitar de noche por el monte. Cuando cae el sol en el mar los *ngen* (espíritus) cobran vida, se apropian del monte y circulan libremente por él (Ver Imagen N°01. Calendario con el ciclo del día y la noche en la Cordillera del Sarao en página 86). Sin embargo, a diferencia del *Trauco*, el *Caleuche*, tiene un grado de desplazamiento mayor, ya que circula en los canales interiores, los ríos y mares del sur.

Los cuerpos de agua del sur patagónico – *williche*, albergan a otro ser: el Cuero. Principalmente habita en las aguas detenidas como, por ejemplo, los pozos. Este tiene la forma de un cuero de vacuno extendido y se alimenta de sangre. Ataca a sus presas con sus garras.

Imagen N°20. *Representación del cuero succionando una víctima por Darry Marrugo. 2018.*



Fuente: Mitos y Leyendas de Chiloé. Disponible en <https://www.pinterest.cl/pin/190628996710868339/>

Ninguna persona se atreve a introducirse en las aguas en las cuales se supone que habita el peligroso y temido Cuero. Bañarse en ellas puede llevar a la muerte.

El *Chuca* reside el ámbito aéreo⁸¹. Se trata de un ave que vive en el monte. Tiene dos trinares; uno bueno y otro malo. Mientras el canto bueno tiene un sonido “chirío chirío chirío”, el canto negativo, se corresponde al “te te te te” y anuncia desgracias como accidentes o incluso la muerte, para la persona que lo escuche.

Las/los brujos merecen una especial atención. Se vinculan con los *ngen* (espíritus) presentes en la cordillera y particularmente, en el monte. Cada uno tiene asignado determinados lugares por donde habita, transita, se reúne o recolecta productos para trabajar. Actúan en las noches y en lugares específicos, aunque también pueden volar de un lugar a otro. Si las/los *williche* transitan de noche por la cordillera, las/los brujos pueden desorientarlos.

⁸¹Su nombre científico es *Scelorchilus rubecula*. Es endémica de los bosques templados de la zona centro – sur de Chile, y de las áreas fronterizas de Argentina.

“Recuerdo que una vez me perdieron los brujos. Yo fui a una reunión de apoderados en la escuela y volví ya oscuro. Iba caminando bien, cuando de repente en el cruce, se me comenzaron a mover los caminos y mi visión se tornó borrosa, entonces tomé el camino equivocado. Después de varias horas, Pablo [su marido], me encontró llorando. No sé cómo me fui a desorientar tanto” (Ana Santana, Enero, 2017).

Las/los brujos pueden causar daño a las personas y animales a través del envenenamiento mediante alimentos (como el *Latue*) o bebidas, a través de sajaduras, cortes y rasguños en la piel, o mediante la toma del aliento que deriva en “el robo del alma” y en la muerte. Realizan visitas a las personas afectadas por el maleficio durante las noches. Estos maleficios pueden tener que ver con problemas familiares, siembras, cría de animales y otros eventos socio – naturales en general.

5.3. Latue: la planta *williche* que sacraliza el espacio

Así, la *Latua pubiflora*, llamada por la población *Mapuche – Williche* Latue, es una especie endémica del sur de Chile actual. Específicamente se puede encontrar en la Cordillera de la Costa, entre las actuales ciudades de Valdivia y Chiloé. Es un arbusto que suele medir entre 3 y 5 metros. Presenta espinas en sus ramas y tiene flores de color violáceo, con forma de campanas colgantes. Durante el verano, se pueden apreciar sus frutos esféricos de color verde – amarillento. La Latue es un medio de comunicación con el mundo espiritual. Por ello la comunidad *Mapuche – Williche* expresa sentimientos de respeto y temor hacia la Latue.

Imagen N°21. La Latue en una quebrada del monte, en territorio habitado por la comunidad



Fotografía de la autora. Cordillera del Sarao. 2016.

Crece especialmente en laderas pronunciadas y quebradas hondas, en zonas con constantes precipitaciones y al alero de árboles grandes. Las/los *Mapuche – Williche* no trabajan en los lugares donde se encuentre esta planta, ya que las energías existentes allí, son muy poderosas. A fines del siglo XIX, el *longko* Pascual Coña la describe e identifica como la planta de los brujos (en Moesbach, 1927)

“Tú vas al monte y en las quebradas la puedes encontrar. Aquí mismo cerca de la casa, abajo en el pozo hay varias de esas. Generalmente las que crecen en las quebradas son las que tienen más poder. Los brujos la usan para hacer mal y poner “lesa”⁸² a la gente. Dicen que para usarla, tú tienes que hablarle a la planta y decirle el fin para que la usarás. Ese es el pacto. A cambio tienes que dejarle algo, una moneda de plata.” (Pablo Catrilef. Enero, 2017).

Los significados asociados a la planta, coinciden con las de muchas otras veneradas en el contexto chamánico americano: tiene su espíritu propio, existen especiales prescripciones sobre su recolección y modos de uso y, por sobre todo, tiene un poder distintivo y peligroso. Así, los relatos dan cuenta del impacto que puede tener el uso de la planta.

“Una vez unas chiquillas le dieron a un amigo *Latue*. Mi amigo andaba detrás de una de esas hermanas y ellas ya estaban cansadas, porque él era bien cargante [insistente]. Entonces, en una comida le dieron *Latue* y ese cabro⁸³ se volvió leso. Andaba cantando y bailando en medio del fogón, hasta que un viejito lo vio y dijo “ahhh, a este le dieron *Latue*”. Entonces, rápidamente le dieron la contra y el cabro vomitó todo. Le dieron las semillas de *Latue*”. (Pablo Catrilef. Enero, 2017).

En toda su estructura (ramas, raíces, flores y frutos) presenta un compuesto químico del tipo alcaloide denominado escopolamina. Las alucinaciones y cambios de personalidad son algunos de los efectos que produce la *escopolamina* en las personas. Una dosis elevada puede provocar una lesión

⁸² Término utilizado ampliamente en la Cordillera para referirse a la pérdida de la capacidad de razonamiento de la persona.

⁸³ Término usado en Chile para referirse a un joven.

síquica y/o cerebral e incluso puede provocar la muerte. La Yerba Mora⁸⁴ o Quillay⁸⁵ actúan como antídotos a sus efectos.

El universo representacional *Mapuche – Williche*, responde a un modelo de vida en sociedad, el cual se configura a partir de creencias, saberes y ontologías. Este modelo se organiza en torno a una dualidad: día – noche, positivo – negativo, humano – no humano. En este marco, el territorio se construye en la interacción entre seres humanos y no humanos. El monte, compuesto por las quebradas, ríos, vertientes, está habitado y resguardado por algún *ngen* (espíritu), que puede adquirir corporeidad física real. Así, cada *ngen* (espíritu) define su territorialidad, a partir de su circulación (vía marítima, aérea o terrestre), lo que a su vez, va delimitando la territorialidad de la comunidad. Es decir, se definen los espacios que pueden ser recorridos y los horarios. La transgresión a la espacialidad definida por los *ngen* (espíritu), constituye una falta del ser humano, en relación a las normas establecidas en el *Ad Mapu*. Esta transgresión implica un castigo, el cual es realizado o llevado a cabo por los mismos *ngen* (espíritus) o los brujos. Castigo que puede ser algún tipo de enfermedad o incluso la muerte. Por ello, el actuar de cada *CHE* (persona), debe ser conforme a lo señalado en el *Ad Mapu*. De esta forma, la acción territorial de los *ngen* (espíritus), contribuye a establecer el equilibrio entre la naturaleza y la comunidad.

5.4. El territorio negociado de la comunidad *Mapuche – Williche Aliwen*. La obtención de la personería jurídica.

En Chile, el proceso de obtención de la Personalidad Jurídica de las comunidades *mapuche*, se inicia con una asamblea. A esta instancia, concurre un funcionario público de alguna institución gubernamental como CONADI o la Municipalidad, quien da fe del procedimiento mediante un acta escrita. El quórum mínimo requerido es de diez miembros mayores de 18 años. Posteriormente, la documentación se ingresa a la CONADI, quien puede objetar la constitución de la comunidad (Artículo 11, Ley *Indígena* N°19.253).

Los criterios a tomar en cuenta para el reconocimiento fueron aquellos definidos por la Ley *Indígena* del año 1993. Ella define como comunidad, a toda agrupación perteneciente a una misma etnia y que se encuentre en una o más de las siguientes situaciones: a) Provengan de un mismo tronco familiar; b) Reconozcan una jefatura tradicional; c) Posean o hayan tenido tierras *indígenas* en común,

⁸⁴Su nombre científico es *Solanum nigrum*. Crece de forma silvestre en casi toda la Cordillera del Sarao.

⁸⁵Su nombre científico es *Quillaja saponaria* y corresponde a un árbol endémico propio de la actual zona central de Chile. Puede medir entre 15 a 20 metros de altura y actualmente se emplea para reforestar los suelos degradados.

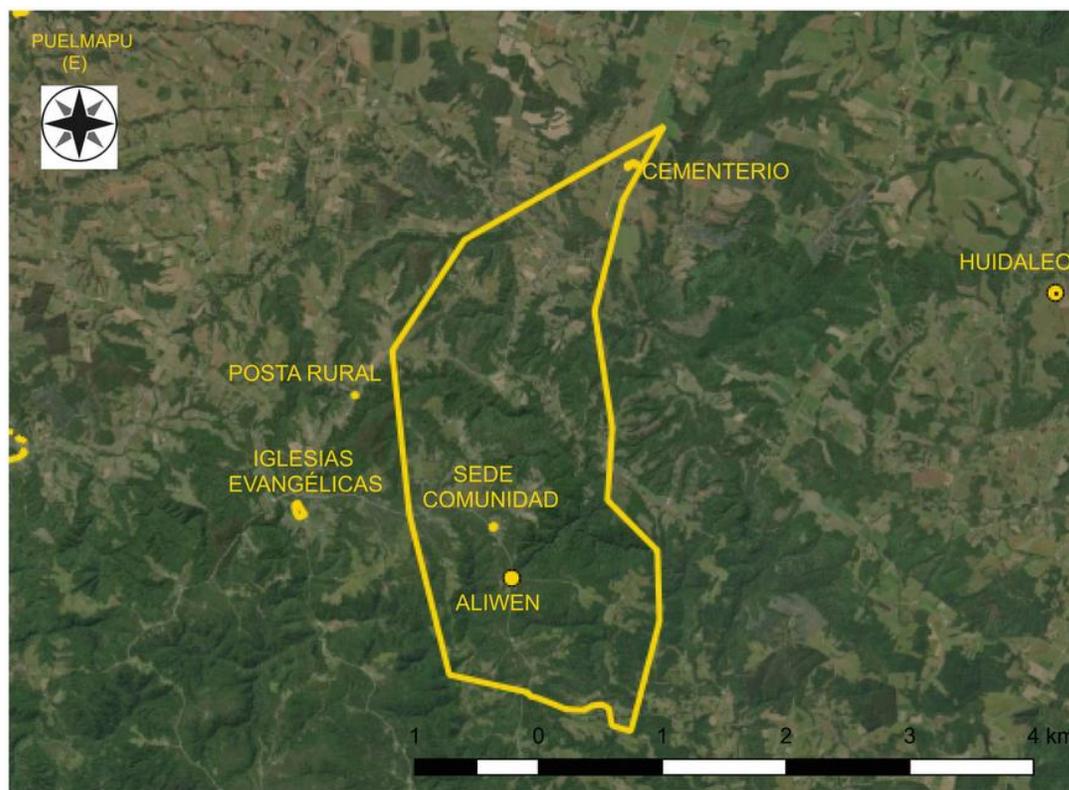
y d) Provenzan de un mismo poblado antiguo (Párrafo 4°, Artículo 9°). En el caso de la comunidad *Aliwen*, justificación para la solicitud de la personalidad jurídica, está establecida en la letra d). Para la delimitación de la comunidad, se utilizó como referencia el ámbito geográfico donde residen las cuatro familias extendidas, que conforman la comunidad: Catrilef, Melillanka, Menko y Rosas.

La comunidad tramitó la Personalidad Jurídica el año 2014. En la resolución emitida por la CONADI, se señala que no se pudo indicar “con claridad el espacio territorial que actualmente ocupa la comunidad” (Carta N° 929 del 16 de diciembre de 2014. Osorno). Esto significó que los/las profesionales de la CONADI que participaron de este proceso, no llegaron a un acuerdo con la comunidad, ya que los deslindes que proponían las/los funcionarios, no coincidían con los señalados por las/los integrantes de la comunidad. La comunidad señalaba que los deslindes eran muchos más amplios, en la zona costera, abarcando las zonas de recolección de la playa. A su vez, las/los funcionarios señalaban que las áreas no podrían superar las 400 hectáreas, sumadas en los títulos de propiedad de las familias. Es por ello, que finalmente la negociación sobre los deslindes territoriales, no llegara a acuerdos entre las familias de la comunidad y la CONADI.

Posteriormente, el año 2016, en el marco del desarrollo del Programa Chile *Indígena*⁸⁶, la comunidad tuvo que definir los límites del territorio. Es así, que la demarcación territorial se realizó en base la selección de quebradas, esteros y lugares de trabajo en la montaña, considerados como puntos de referencia para las familias, debido a los significados atribuidos a cada uno de ellos. Así, las prácticas de apropiación material y simbólica de estos espacios, determinó los hitos relevantes para la demarcación de los deslindes territoriales para la comunidad. En base a estos hitos, se elaboró una cartografía la cual fue presentada a la institucionalidad estatal, la cual fue finalmente registrada y considerada por la CONADI el año 2018. Esta cartografía fue elaborada en conjunto con las/los funcionarios del Programa Chile *Indígena*, con quienes se visitaron cada uno de los lugares durante un mes, negociando así los sitios significativos, identificados como límites para la comunidad. A continuación, se ofrece la cartografía construida (Mapa N°07).

⁸⁶ El Programa Chile *Indígena* es una iniciativa de la CONADI, que tiene como finalidad mejorar las condiciones de vida de los pueblos originarios del país. Para ello, promueve la participación y el desarrollo con identidad cultural de los territorios tanto en las zonas rurales como en las áreas urbanas, a través del estímulo a actividades económicas. Para mayor información, consultar <https://sipchi.conadi.cl/>

Mapa N°07. Localización espacial y deslindes de la comunidad *Aliwen* en Los Muermos definidos en el marco del Programa Chile *Indígena*.



Leyenda

- Espacios_ComunidadAliwen
 - Comunidades_Mapuche_LosMuermos
 - LOS_MUERMOS
 - Division_regional division_regional Polygon
- Bing Aerial

Fuente: Elaboración a partir de la información entregada por las familias de la comunidad.

Elaboración propia. 2019.

Durante al año 2016, me centré en comprender la construcción material y simbólica del territorio del *Butawillimapu*, a partir de los antecedentes entregados por las familias de la comunidad. Me centré en las familias extendidas, porque ellas constituyen la unidad básica del sistema organizacional *williche*, denominada *lov*. En este sentido, coincido con lo señalado por los autores Melin, Mansilla y Royo en la obra “Descolonizando el mapa del *Wallmapu*” (2017), en donde afirman que la incorporación jurídica de las comunidades, un *lov* puede estar configurado por distintas familias. Así, la misma toponimia en *mapudungun* y castellano asignada a los lugares al momento de reterritorializar la Cordillera, responde a una forma de vivir, sentir y percibir el espacio por parte de

las familias. Por ejemplo, lugar como *Ñadi* quiere decir que es una zona pantanosa; *Paliwe* es una localidad donde se emplazaba una cancha para practicar *palin*.

Por ello, parto de la idea que construcción del territorio a partir de la apropiación material y simbólica, se expresa a partir de los nombres asignados a cada lugar. Esto puede estar relacionado con alguna característica del espacio, como la abundancia de árboles (*Muermos*), la presencia de algún río, algún elemento natural significativo para la cultura (*Paliwe*, *Ñadi*), la realización de prácticas o rituales, abundancia de frutas, entre otras características. Es así, que el mismo nombre de la comunidad *Aliwen*, responde a la existencia de muchos árboles en la Cordillera. *Aliwen* es parte del sector denominado Cordillera Vieja (Ver Mapa N°07, en la página anterior). Este lugar cuenta con la presencia del río Pescado, el cual desemboca en el Océano Pacífico. Por ello, las familias identifican dos escalas de acción territorial: intracomunidad e intercomunidad. La primera, se vincula al ámbito territorial interno de la comunidad. La segunda escala territorial, se vincula con los elementos externos y las relaciones entre ellos y las familias de la comunidad.

Capítulo 6

6.1. Ser mujer *Mapuche* – *Williche* hoy en el *Butawillimapu*. Los significados del territorio según su mirada

Identificarse como mujer *mapuche* en el *Willimapu*, implica compartir una forma de ver, pensar y vivir la tierra, en relación con las normas del *Ad Mapu*. Esto implica relacionarse con los *ngen* (espíritus), las energías, los animales y las plantas y concebirlas en continuo movimiento.

“Tú *veís* que todo está en movimiento, desde la planta más grande a la más chica. Esa planta tiene un espíritu, como todas las plantas. Por eso, cuando uno toma yerba, se sana o se enferma. Lo mismo pasa con los animalitos. Hay algunos que tienen espíritu fuerte, como el león...y también estamos nosotros, las personas. Tu *tenís* que pensar que estamos aquí porque todo ese tejido existe. Es como cuando se teje una manta. Tu *podís* tener hilados de todos colores, que se van entrelazando. Así mismito es la vida. Un palo que se enferme en el monte, va a enfermar a todo su alrededor...Entonces, es tan difícil entender la vida, porque todos los días es algo distinto, la luna se mueve distinto. La gracia está en poder ver todo eso. Yo digo que esa forma de ver, se está perdiendo en los jóvenes. Las nuevas generaciones, jóvenes, solo viven y no logran ver. Si tú no *podís* ver, tampoco *podís* sentir, ¿*entendís?*” (Tila Catrilef, enero 2017).

Las diferencias generacionales influyen en los modos en que las mujeres ven, piensan y viven el espacio⁸⁷. Las *kuivikeche* (mujeres ancianas) Tila, Estelina y Ana, tienen un amplio conocimiento sobre el monte, los árboles, el *lawen* (plantas, animales) y los *ngen* (espíritus) que lo habitan. Conocen los lugares donde se puede recolectar frutos silvestres, hongos y fibras vegetales para la elaboración de cestos. Identifican los olores de los animales e interpretan y pueden calcular el tiempo que ha pasado, desde que transitaron por aquel sitio. Estos conocimientos hacen que ellas puedan circular una mayor comodidad y amplitud al interior del monte. Conocen los senderos y las huellas que conectan los distintos lugares. Este repertorio de saberes, se llama *mapuche kimün*

⁸⁷ Este proceso es similar al descrito por la antropóloga argentina, Mariana Gómez (2016), sobre las mujeres *Qom* del Oeste de Formosa. Ella identifica dos formas de espacialidad distintas vinculadas a las diferencias generacionales. Así observa que a diferencia de las mujeres adultas, las jóvenes mantenían una relación con el espacio marcada por la sedentarización y como consecuencia de ello, poseían un conocimiento parcial de los saberes femeninos para adentrarse en el monte.

(conocimientos *mapuche*), el cual constituye una práctica y forma de vida cotidiana de las mujeres.

En cambio, las *wechekeche* (mujeres jóvenes), Lorena y Elisa no poseen el mismo repertorio de conocimientos sobre el monte y sobre las especies y seres que lo habitan. Generalmente identifican los lugares de trabajo, pero los sitios de recolección los reconocen parcialmente. Lo mismo sucede con los espacios donde habitan los *ngen* (espíritus). Solo reconocen los seres más relevantes para la cosmovisión *williche*, como el *Trauco*, el *Caleuche*, el *Camahueto*, entre otros. Así, la forma de apropiación del monte, no es tan amplio como la de las *kuivikeche* (mujeres ancianas). No cuentan un conocimiento tan acabado sobre los senderos y huellas. Esto implica que la movilidad de las nuevas generaciones sea más limitada.

Tila y Estelina señalan que el *hacer* no tiene sentido sino se vive conforme a la perspectiva tradicional, según lo señalado en el *Ad Mapu*. En este proceso de reconstrucción de la cultura, las *wechekeche* (mujeres jóvenes) también plantean su pensamiento:

“Nosotras por distintas razones, fuimos perdiendo esa manera que tenían nuestras madres, tías y abuelas. Pero por eso mismo, tomamos esa conciencia y sabemos que tenemos mucho que aprender. Volver al monte y ver cuando el *voqui* está maduro para ser tejido, ver la pita, el barro para teñir. Yo te diría que tenemos mucho trabajo por delante, porque hasta ahora, tenemos que recoger ese arte de las viejitas y armarlo nosotras de nuevo” (Elisa Andrade, enero 2017).

En este marco algunas mujeres discuten el modelo de patriarcado que se ha sido asentado y naturalizando en gran parte de las comunidades de pueblos originarios, ya sea mediante la iglesia, la escuela o distintas instituciones estatales. Expresión de ello son: la patrilocalidad como patrón de residencia, la exclusión de las mujeres de las actividades del monte o de instancias de toma de decisiones.

Las conversaciones intergeneracionales entre mujeres *williche*, también se refieren a los procesos de usurpación de tierra de las que fue objeto la comunidad. En este sentido, los procesos globales que impactan en los territorios comunitarios como la instalación de empresas transnacionales – forestales, salmoneras, centrales hidroeléctricas – son concebidos como expresión de una continuidad de dichas dinámicas de desterritorialización.

En este sentido, la recuperación y revitalización de los saberes tradicionales es concebida

como una estrategia tanto para combatir el patriarcado, como para idear formas de acción comunitarias frente al avance de la frontera forestal.

6.2. La interpretación de las mujeres respecto a la relación entre el ciclo de la luna y las prácticas de la comunidad

En la cosmogonía *mapuche*, la luna condiciona la fertilidad de la tierra, la procreación animal, define el nacimiento de las personas, su sexo y la salud. Por ello, se vincula principalmente a las mujeres con la fertilidad y la procreación, en una relación con la luna.

Ello lleva a las mujeres *williche* a considerar que ellas poseen una perspectiva más acabada sobre el ciclo lunar, sobre su relación con el espacio y la persona que la que tienen los hombres. En este aspecto, indican que:

“La tierra no es una cosa muerta, no es así, porque todo se mueve por la naturaleza y específicamente por la luna. Ahora si yo quiero hacer una huerta, ¿qué es lo que pasa? Si yo quiero hacer una plantación, ¿tengo que ver la luna! ¡porque las cosas no funcionan al lote! ¡Todo tiene un orden! No se puede hacer en creciente, en creciente ¡nada nada! ¡Y en luna nueva mucho menos! Entonces, no tan solo la persona tiene que ver con la tierra, ¡sino con la luna también! Y como te digo, sobre todo ¡las mujeres! Porque si uno anda mal, eso se nota en tu trabajo, ya la siembra o la mata sale débil. ¡Y eso no tan solo tiene que ver con el abono que uno le ponga a la tierra pu! ¡Porque en la vida está todo conecta’o, todo tiene su orden y su manera! ¡Nada funciona al lote!

... ¡Hay cosas que están juntas! Sobre todo una de mujer, porque todo estamos más relacionadas con la luna. Uno igual, porque cuando a uno le llega su menstruación ¡es por la luna! Entonces en la vida, en la tierra todo tiene su senti’o... (Silencio) (Ana Santana, Enero 2017).

La metodología y pedagogía del *Inarumen* (observar) es llevada adelante claramente por las mujeres *williche* de la comunidad, pues ellas presentan la capacidad de observar los ciclos de la naturaleza con mayor detalle e identificar sus procesos. En particular, reconocen el movimiento y las fases que configuran el ciclo lunar.

“La luna tiene su ciclo porque nace y se muere cada cierto tiempo. Eso es lo

que permite que la naturaleza siga cambiando y pase por ciclos o estaciones”
(Estelina Hernández, 2017).

Así, el ciclo se inicia con la luna nueva o revuelta⁸⁸, pasa por la luna creciente, por la luna llena y finaliza con la luna menguante. Cada fase dura siete días. Las mujeres de la comunidad también identifican otra luna que llaman la luna roja o luna de sangre⁸⁹. Estelina lamentaba no haber encontrado una forma de graficar esta luna en el calendario, pero básicamente es una fase donde las energías funcionan en sentido inverso. Está asociada a eventos negativos, como terremotos, tsunamis y erupciones volcánicas. En la cultura occidental, el momento de la luna roja se asocia con los eclipses que generalmente suceden en el período de luna llena.

Las fases de la luna definen cuáles son los momentos propicios para la siembra y la plantación. Así, la luna menguante y luna llena, son las apropiadas para el cultivo, ya que en ese momento de traslación alrededor de la Tierra, se produce mayor cantidad de energía. Hay lunas para trabajar (menguante y llena) y lunas para descansar (nueva/revuelta y creciente).

“Tu observas año tras año como se mueve la luna y luego ves el ritmo de crecimiento de cada planta, el ciclo de procreación de cada animal...entonces, te das cuenta de que se repite una y otra vez, es cíclico y así sucede año tras año”. (Tila Catrilef, 2017).

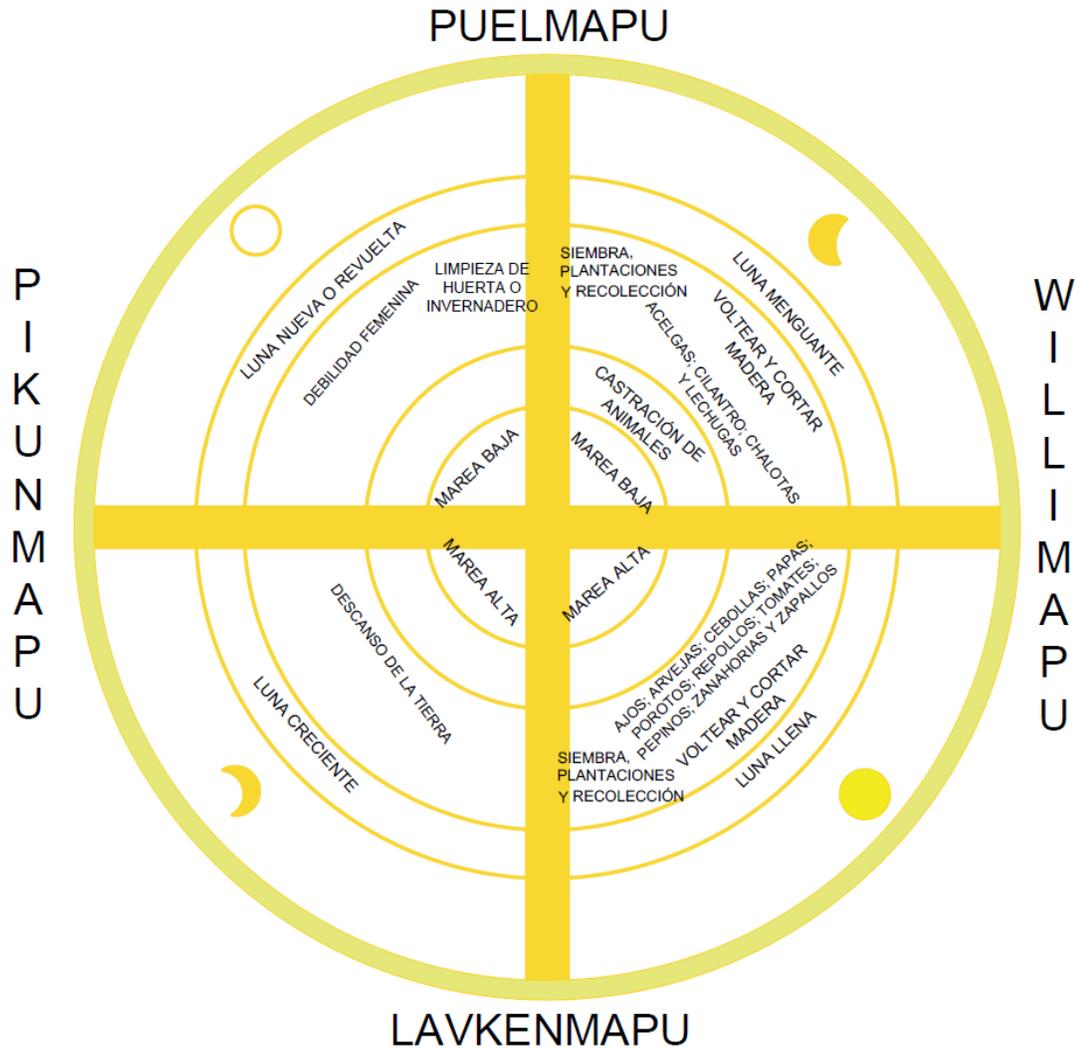
Como vimos anteriormente, la recolección marina artesanal también está condicionada por las fases de la luna, debido su influencia sobre las mareas. Hemos destacado en el capítulo anterior que la marea baja durante la luna menguante que permite recolectar productos marinos.

La relación entre las fases de la luna y las actividades a llevar adelante se detallan en el siguiente calendario elaborado por las mujeres de la comunidad.

⁸⁸ La luna nueva recibe también el nombre de revuelta porque se dice que antiguamente, las personas colocaban una cucharada de tierra en un vaso de vidrio y durante la fase de esta luna, esta se revolvía sola. La explicación a este fenómeno, tiene que ver con el proceso de traslación lunar.

⁸⁹ El nombre de luna roja se debe a que las/los *kuivikeche* (mujeres y hombres ancianos/as) señalan que es un momento en que la luna sangra.

Imagen N°22. Ciclo de las fases lunares que configuran el calendario lunar.



Sobre este, se definen las actividades a llevar adelante en el campo, en las huertas e invernaderos. Las fases operan en sentido antihorario. El ciclo se inicia con la luna nueva o revuelta y se cierra con la luna menguante. El calendario original fue elaborado por Estelina, Ana y Lorena. 2019.

6.3. La división del trabajo entre mujeres y hombres. Su redefinición a partir de la década de 1990

Antes de la reterritorialización en la Cordillera del Sarao, mujeres y hombres de las familias *Mapuche – Williche*, realizaban las actividades económicas de forma indistinta. De hecho, ciertos estereotipos asignados tradicionalmente a las mujeres, como su supuesta debilidad física, no formaban parte de la cultura en aquella época.

“Cuando recién llegó la gente a esta cordillera, hombres y mujeres salían a trabajar. La misma abuela Estelina tenía que ir a trabajar al monte a hacer tejuelas. Andaban y manejaban las carretas con los bueyes, se metían al monte y hacían leña...” (Ana Santana. Enero, 2017).

“Al principio, hombres y mujeres se internaban en el monte y fabricaban tejuelas, hacían durmientes. Incluso conocí mujeres tejueleras que superaban a los hombres” (Pedro Soto. Enero, 2017).

Como puede verse, actividades como manejar los bueyes, hacer leña o fabricar tejuelas con eran realizados a la par entre mujeres y hombres *mapuche* – *williche*. Desde esta perspectiva, la división sexual del trabajo en el monte, era más equitativa.

“¡La Eliana y Segovia iban a Muermos de a pie! Caminaban más de 20 kilómetros en pura montaña! Y ella con sus chicos en brazos hacía esas caminatas. La gente venía de Muermos con sus carguitas, con su *quintal* de harina. Para eso, se hacían unas maletas de lana tejidas y se las ponían en la espalda. Y eso era igual para hombres y mujeres. Todos caminaban con sus carguitas”. (Ana Santana. Enero, 2017).

Las mujeres *williche* de la Cordillera consideran las condiciones hostiles tanto climáticas como de accesibilidad en la época de la reterritorialización llevaron a que hombres y mujeres trabajaran en el monte a la par.

“¡antes todos los maridos sacaban [*sic*] a sus mujeres a trabajar al monte y por obligación muchas veces! Eso sí yo me recuerdo, mi mamá igual pasó por eso. Ella siempre dice que tenía que ir a trabajar al monte con mi papá. Iban a hacer tejuelas y ella dice que siempre iba y nos llevaba. Como nosotros éramos chicos nos dejaba arriba de un palo, de un tronco y ahí nos quedábamos mientras ellos dos hacían tejuelas y por lo que yo sé de antes, las mujeres tenían que trabajar igual que los hombres en el monte... Todo estaba cerrado de monte, no existían las pampas, ¡entonces cuando ellos se juntaron a vivir esto era un monte, entonces tuvieron que limpiar y “hacer pampa” a puro pulso no más! y eso le tocaba a mi mamá, mientras mi papá trabajaba, mi mamá se dedicaba a limpiar, a quemar los troncos y raíces.

Ahora ya no, ya no es así. Ahora las cosas han cambiado mucho, pero antes donde uno iba, el esposo iba a trabajar con su mujer y trabajaban codo a codo no más. La mujer no se echaba para atrás y hacía lo mismo que hacía el hombre, las mujeres trabajaban con bueyes, con motosierra, con hacha, sacaban madera del monte...” (Elisa Andrades. Enero, 2017).

La complementariedad en las actividades en el monte no implicaba que las mujeres no tuvieran que hacerse cargo de las actividades del hogar. De hecho, de regreso al hogar ellas cuidaban de las actividades reproductivas. Así, se visualiza una extensión de la jornada de trabajo productivo, al reproductivo y doméstico, en el hogar. Como indica Estelina Hernández (Enero, 2017):

“muchas mujeres hacíamos lo mismo que nuestros hombres, sacábamos papas, hacíamos tejuelas, pero en la tarde cuando llegábamos a la casa, seguíamos trabajando, cuidando a los chicos (niños/as), haciendo tortillas, lavando y haciendo comida”.

Incluso, las mujeres participaron y trabajaron en la construcción de caminos, a través de su inclusión en programas como el PEM y el POJH en los años 1984 y 1985 durante la Dictadura Militar. Se levantaban a las seis de la mañana para dejar los alimentos preparados y se iban a acarrear piedras para los caminos. Estelina cuenta al respecto:

“Me iba temprano, a las ocho de la mañana ya estaba trabajando con la picota, ensanchando los caminos. Allí estábamos los hombres y mujeres, con palas y picotas abriendo caminos” (Enero, 2017).

Con la llegada de las nuevas políticas del Estado, como los Programas de Desarrollo Local (PRODESAL) del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) y los Planes de Manejo de la Corporación Nacional Forestal (CONAF), las mujeres fueron quedando cada vez más relegadas a las actividades del hogar y abandonaron aquellas que desarrollaron en el monte. Por eso, sostienen que el monte en la actualidad constituye un “espacio perdido” para las mujeres, el cual debe ser recuperado por las nuevas generaciones, junto al *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*).

Así, en la actualidad la mujer es la responsable de la crianza de aves, de cuidar las huertas e invernaderos, de recolectar frutos, plantas medicinales y de confeccionar productos artesanales como tejidos con lana de oveja, cestería con fibras vegetales, o trabajos en madera. Por su lado, los hombres, se dedican al cuidado animales mayores como bueyes, vacas, caballos, cerdos y ovejas.

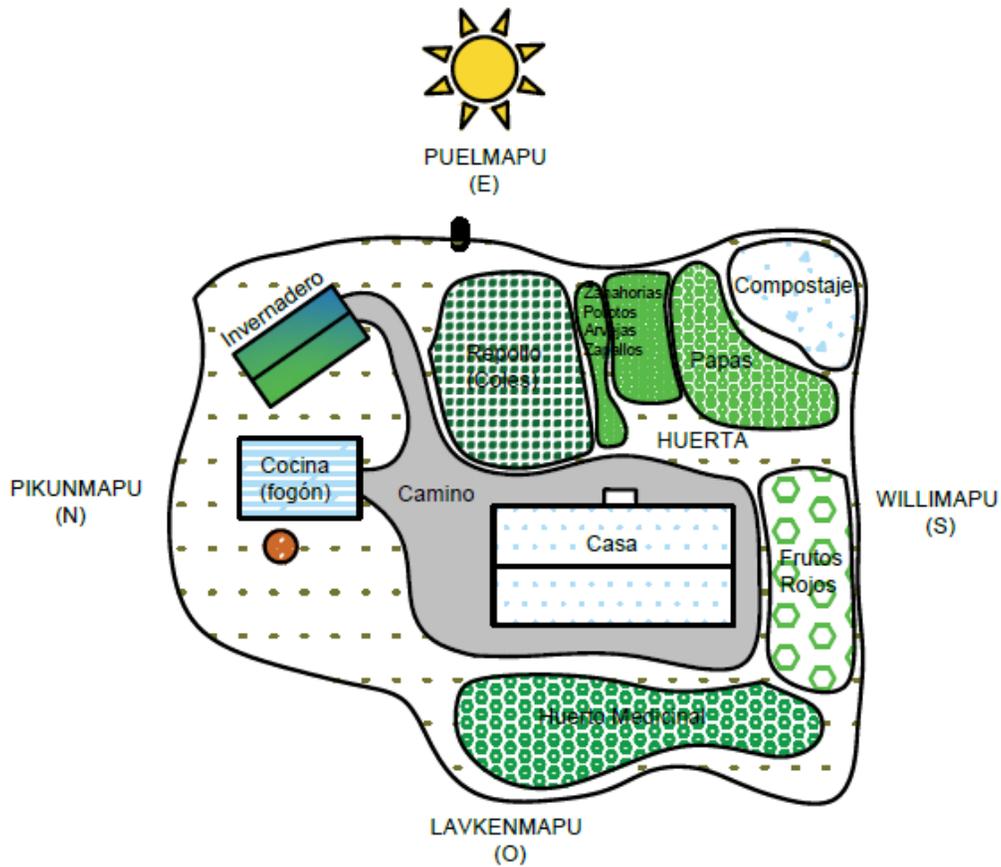
Además, mantienen la empastada para los animales, siembran las papas y llevan adelante todas las actividades forestales en el monte. Lorena y Elisa señalan que la única práctica que comparten mujeres y hombres en la actualidad es la recolección de productos marinos.

6.4. Nuevas/viejas espacialidades de las mujeres *williche*: de la huerta a los invernaderos

Las actividades hortícolas forman parte de las prácticas tradicionales de las familias *Mapuche – Williche*. De hecho, ellas fueron descritas por naturalistas e historiadores como Gay (1850), Vidal de Gormaz (1875) y Bengoa (2003), pero no han abordado su significatividad comunitaria. Más recientemente Núñez (2014), analizó el vínculo entre las mujeres *pewenche* y las huertas. Las describió como un espacio de poder de las mujeres, en la medida que ellas son las responsables de la toma de decisiones respecto a qué sembrar, cuándo y con quién establecer intercambios. En el caso de las huertas de la comunidad de *Aliwen* ellas definen también en qué lugar de la huerta cultivar determinadas especies y cuándo precisan ayuda de otros miembros de la familia.

En el proceso de reterritorialización en la Cordillera, las huertas fueron uno de los primeros espacios organizados por las mujeres y familias de la comunidad. Desde ese entonces, las huertas, se han organizado en una zona aledaña a la casa, en el espacio del patio o jardín (Ver Imagen N°23 en la siguiente página). Se trata de ámbitos de extensión reducida (de 6 a 10 metros de largo por 4 o 5 metros de ancho), destinados al cultivo de hortalizas o hierbas. Las especies se destinan a fines culinarios, estéticos, rituales y/o medicinales.

Imagen N°23. Espacios que conforman el hogar, donde tradicionalmente circulan las mujeres.



Fuente: Elaboración propia. 2019.

La primera fase del trabajo en la huerta consiste en preparar el terreno, cercar el espacio, limpiar de malezas y extraer las raíces de la tierra. Esta tarea puede demorar varias semanas.

“Una huerta te da harto trabajo, porque no es llegar a sembrar no más. Hay que limpiar, dar vuelta la tierra y después picar. Una vez que esto se haya hecho, tu recién puedes comenzar a sembrar o plantar” (Elisa Andrades, 2017).

El trabajo de preparación debe realizarse apenas cesan las lluvias, es decir a partir de septiembre, con el inicio de la primavera. La limpieza o extracción de maleza, se debe hacer durante la luna nueva, ya que en caso contrario, el pasto crecerá en grandes proporciones.

“Para comenzar a hacer huerta, lo primero que tú tienes que ver, es la luna. La tierra no se puede limpiar con luna llena o creciente, ya que el pasto crecerá el

triple. La limpieza tiene que hacerse en luna menguante o nueva, ya que en luna nueva, la eliminación de las malezas es más efectiva...” (Ana Santana, 2017).

Las mujeres de la comunidad, asignan roles y tareas a los integrantes del grupo familiar. Por ejemplo, en la fase de preparación del terreno, suelen comprometer el apoyo de los familiares (maridos, hijas, hijos, nietas y nietos) argumentando el consumo colectivo de las hortalizas a cultivar. El hombre puede ayudar a arreglar la tierra, pero no puede hacer huerta. Puede ayudar porque en algunas partes las huertas son grandes y es un trabajo pesado para la mujer arreglar la tierra, porque hay que darla vuelta a pala, hay que picar la tierra, sacarle el pasto, entonces como que *ese tipo de trabajo es más pesado*, por eso el hombre puede ayudar... pero aun así, es trabajo de la mujer... porque ¡yo no conozco hombres que tengan un invernadero o una huerta! Por eso, el invernadero y la huerta es un trabajo de las mujeres, igual que las aves” (Elisa Andrades. 2017. El destacado es mío).

En la primera fase, los hombres aran y dan vuelta la tierra y posteriormente, las mujeres la pican (la golpean con un azadón hasta que se transforman en trozos más pequeños). En esta actividad, ya se observa la institucionalización de estereotipos de género entre las nuevas generaciones. Mientras que antiguamente todo el proceso de la huerta era realizado exclusivamente por las mujeres, actualmente frente a su supuesta debilidad física, los trabajos calificados como pesados son llevados adelante por los varones. Tila y Estelina cuestionan estas posturas, pues consideran que las nuevas generaciones de mujeres están marcadas por el sedentarismo.

Una vez que el terreno está preparado, se inicia la segunda fase que consiste en la selección, distribución de plantas al interior de la huerta y cantidad a cultivar. Las mujeres *Mapuche – Williche*, sobre todos las *ñaña* (mujeres mayores) saben que hay algunas plantas que tienen un mayor grado de afinidad con unas que con otras.

A: ¿Usted como sabe cuál planta va en cada lugar?

T: Porque tú *tenis* que mirar y observar bien. Por ejemplo, tú *veís* que cada dos lechugas hay un *puerro*. En los bordes de la huerta, tu *vai* poniendo las plantas más fuertes, como las chalotas y los cebollines. Eso te ayuda a controlar las plagas. Entonces, esas plantitas son las guardianas de las más débiles, porque

las protegen de las plagas. (Tila Catrilef, 2017).

A grandes rasgos, las mujeres de la comunidad identifican distintos tipos de relaciones entre las especies. Este vínculo tiene que ver con la velocidad de crecimiento o con la cantidad de nutrientes, agua y luz que requiere cada una para su crecimiento.

Así como hay plantas *guardianas*, también hay plantas *amigas*. Los porotos y arvejas cinilas son trepadoras y pueden cultivarse al lado de los zapallos. Las plantas de tomate también se pueden intercalar con las albahacas. Las zanahorias y las acelgas conviven con cualquier otra planta a su lado. De esta manera, se va definiendo el lugar que ocupa cada planta al interior de la huerta.

“Aunque no lo creas, en la huerta se ve de todo. Son como nosotros. Tu *veís* plantas buenas, plantas malas, plantas conflictivas, plantas débiles y fuertes. Yo te podría enumerar todos los casos y solo estaríamos conversando de eso días enteros. Por ejemplo, las *plantas amigas* son los porotos, las arvejas y los zapallos. A esas tu las *podís* juntar sin ningún problema. Después tu *tenís* a las *plantas cuidadoras* o fuertes, que son las chalotas, los cebollines y los puerros, esas van en los bordes y esquinas de la huerta. Así, tu *protegís* el resto de las plantas. Sus hojas son tan duras y fuerte su olor, que las babosas y caracoles salen arrancando. Luego, tu *tenís* a las *plantas buenas vecinas*. Ellas se llevan bien con quien tú le *plantís* al lado. Son las acelgas y las zanahorias. Luego tu *tenís* a las *plantas enemigas*. Esas se llevan mal con otras, son malas vividoras. Por ejemplo, el repollo con la lechuga. A esos, si los pones juntos se terminan matando” (Estelina Hernández, 2017).

Imagen N°24. <i>Orden de las hortalizas en una huerta de la comunidad, según especie.</i>	Imagen N°25. <i>Orden de las hortalizas en una huerta de la comunidad, según especie.</i>
	

Fotografías de la autora. Los Muermos. 2016.

La huerta no tan solo contempla la plantación de hortalizas, sino también el cultivo de árboles y plantas frutales como frutos rojos (frambuesas, frutillas y fisales). Estas últimas se colocan a través de “patillas”, lo que implica extraer una rama de alguna planta en luna menguante y, posteriormente transplantarla en la huerta.

El proceso de mantención de la huerta, requiere la limpieza constante y sistemática de las plantas. La extracción de malezas en particular, es realizada por las mujeres de la comunidad en períodos de luna nueva. La realización de esta tarea durante esta fase de la luna garantiza que las malezas mueran rápidamente.

“Es muy importante mantener la huerta y sacar las malezas, porque ellas ahogan a la planta, no las dejan comer y así las debilita hasta que las termina matando” (Estelina Hernández, 2017).

La recolección de las plantas y verduras, generalmente suele hacerse en luna menguante. Esto coincide con las siembras. En esta fase, las plantas y verduras mantienen sus propiedades y olores de manera más concentrada.

6.4.1. La emergencia de los invernaderos en la comunidad como actividad de las mujeres

Desde el año 2000, el Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP) a través del Programa de Desarrollo de Acción Local (PRODESAL), ha canalizado recursos en la comunidad de *Aliwen* a través de la línea de acción orientada a pequeños agricultores. De esta manera, la

organización de los cultivos y siembra bajo plástico – más conocidos como invernaderos –, han adquirido una nueva centralidad en las formas de producción de las familias de la comunidad. Generalmente en estos proyectos del PRODESAL, los hombres aparecen como beneficiarios, pero son las mujeres quienes los implementan. Esto se ha naturalizado de tal manera, que los asesores técnicos del programa en sus visitas a las familias de la comunidad, “capacitan” a las mujeres, a pesar de que los adjudicatarios legales, sean los hombres.

En estas capacitaciones se ofrecen las orientaciones técnicas sobre la forma de construir los invernaderos. El objetivo es lograr una producción de hortaliza de buena calidad, fuera de la época normal de cultivo. Se trata de construir lugares cerrados con plástico translúcido, que permita el control de la temperatura y humedad. Los invernaderos suelen tener una extensión que oscila entre 3 a 6 metros de largo y 2 metros de ancho.

La producción fuera de época en el invernadero se basa en el aprovechamiento de la radiación solar durante la época más fría de invierno (entre mayo y agosto aproximadamente). La radiación solar llega a la superficie del invernadero y se distribuye entre la estructura, (tradicionalmente de madera), la cubierta de plástico y el interior. De la radiación que llega al interior, una parte es absorbida por el suelo, otra por las plantas y una última, se diluye en el aire. De esta manera se garantizan que las temperaturas al interior del invernadero, se mantengan elevadas a pesar del frío exterior.

<p>Imagen N° 26. <i>Vista externa de un invernadero de una familia de la comunidad.</i></p>	<p>Imagen N° 27. <i>Vista interna de un invernadero de una familia de la comunidad.</i></p>
	
	<p>Se puede identificar la distribución de las plantas de tomates junto a los pepinos. En los bordes se encuentran las plantaciones de chalotas y porotos elevados por varas de madera. También se visualizan los recipientes para el riego cotidiano.</p>

Fotografías de la autora. Los Muermos. 2016.

El ámbito donde localizar el invernadero debe reunir ciertas condiciones particulares. Tiene que instalarse en un terreno plano o nivelado, en que no sea posible que el agua se estanque. A su vez, debido a su recubrimiento plástico, debe estar protegido de los fuertes vientos de la Cordillera. Debe disponer de agua para riego y lo más importante, tiene que estar cerca de la casa de la persona que está a cargo de su cuidado.

Desde el punto de vista cultural, la mejor orientación para la construcción de invernaderos, es el Este – Oeste y Norte – Sur. Como ya hemos planteado, el *Puelmapu* es el principal punto de referencia y reverencia de la energía *mapuche* (Ver Imagen N°02 en página 88). En el *Puelmapu* sale el sol y en este lugar, se concentra la energía en las mañanas en la Cordillera, desde las 6.00 am, hasta las 12.00 pm. A su vez, durante el período de otoño e invierno, permite un mejor aprovechamiento

de la energía solar, a pesar de que el día esté nublado.

Generalmente, las especies cultivadas son: lechugas, chalotas, tomates, pepinos, porotos verdes, arvejas cinilas, acelgas, cilantro, perejil, apios y puerros. Cada una de ellas merece una atención particular. Por ejemplo, en el caso de la lechuga, se hace un almácigo y luego se trasplanta en hilera, a unos 15 centímetros una de otra. En el caso del cilantro y el perejil, se siembra directamente en las melgas o hileras. Los porotos verdes y arvejas cinilas requieren de una vara guiadora, ya que son plantas enredaderas. Así, son conducidas o amarradas con un hilo de plástico, el que las sujeta a la estructura del invernadero y las ordena.

Al igual que la huerta, en los invernaderos también pueden aparecer algunos contratiempos. El más común, es el ataque de las plantas por parte de las babosas (*limaco*). En familia, este molusco puede acabar con las especies presentes en huertas e invernaderos. Las mujeres *williche* las combaten ya sea con una mezcla de cenizas con cerveza, ya sea con plantas de barrera como la cebolla, el ajo, la chalota. Los fuertes olores de estas últimas, hacen que las babosas se retiren del lugar.

Si bien, la huerta y los invernaderos constituyen un lugar de trabajo de todos las/los integrantes del grupo familiar, es la mujer quien está encargada de su cuidado, de la organización, distribución de terreno y de la toma de decisiones sobre qué cultivar. Son las mujeres quienes poseen los saberes sobre las características de los frutos, las semillas y plantas comestibles. De la misma manera ellas conocen las fases lunares apropiadas para las siembras, para la recolección o cosecha.

6.5. Actividades avícolas o el cuidado de las gallinas

En el marco de la comunidad, es habitual ver gallinas, gallos, gansos, pavos y patos, andando alrededor de las casas. La cría de aves es una responsabilidad compartida entre las mujeres. Por ejemplo, la alimentación de las aves puede ser un trabajo realizado por la madre y la hija. La cantidad de aves criadas por una mujer, puede superar las cien.

Imagen N°21. Grupo de aves comiendo a orillas de la cocina.



Fotografías de la autora. Los Muermos. 2016.

En general, las aves se alimentan dos veces al día: a la mañana y en la tarde. Este alimento puede ser granos de trigo, avena o afrecho, o una mezcla de estos productos. A estos granos también se les agrega una porción de pasto, siendo el de uso más común el llamado “Siete Venas” o Llantén (*Plantago lanceolata*). Su alimentación se complementa con los desechos de la huerta del invernadero y del hogar. Debido a las condiciones del entorno como el frío y la humedad propios de la zona, son aves con mayor resistencia a las enfermedades.

“La crianza de gallinas, que después las gallinas tengan pollos y pongan sus huevitos, que por ejemplo igual es una opción porque venden sus huevitos o venden pollos...Igual es una opción de trabajo para la mujer porque los hombres no se dedican a criar gallinas, sería un poco raro (risas)...” (Elisa Andrade. Enero, 2017).

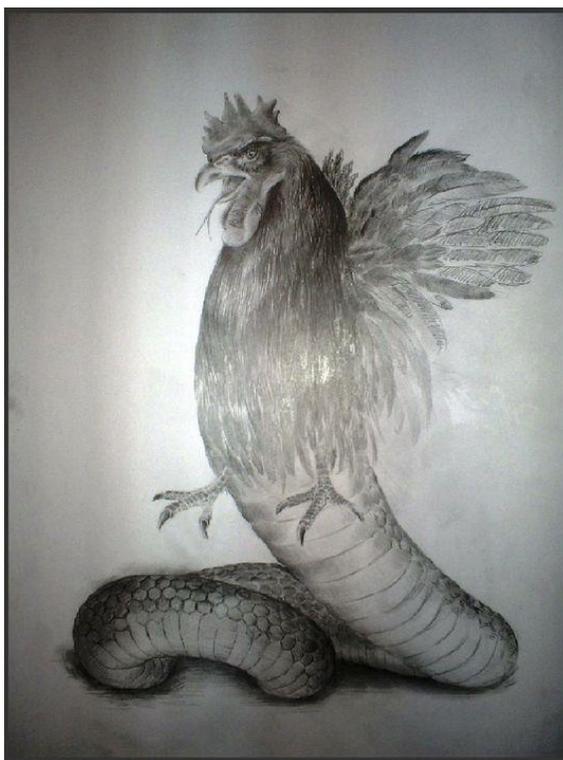
Específicamente las gallinas son apreciadas por sus huevos y sus crías. El gallinero y los nidos tienen que ser revisados todos los días, para evitar que un gallo o una gallina vieja puedan poner e incubar un *Basilisco*. En general, casi todas las mujeres de la comunidad han tenido algún encuentro con este tipo de huevo:

“Un día encontré un huevo chico, huero en el gallinero, pero antes de eso, yo escuché cantar a una gallina. Entonces, encontré el huevo en un rincón del gallinero, lo tomé y lo quemé en la estufa. Después tuvimos que matar a la gallina también, porque esa es la única manera de matar al *Basilisco*” (Lorena

Andrades, Enero 2017).

Los relatos señalan que una vez incubado por la gallina, el *Basilisco* nace y se aposenta debajo de las casas, siendo este su hábitat. Su forma es mixta, ya que es mitad gallina y mitad culebra. Sale de noche, mientras la familia duerme y se alimenta del aliento y la saliva de las personas. Si no se trata a tiempo, puede quitarles la vida a las personas. Por eso, antes de que nazca, se tiene que matar a la gallina que pone el huevo.

Esquema N° 05. *Representación del Basilisco según Elise Dark*



Fuente: Mitos y Leyendas de Chile. Disponible en <https://www.wattpad.com/723217791-mitos-y-leyendas-del-mundo-basilisco-chilote>

En la comunidad vecina *Kimei Peñi* del sector El Pescado (Ver Mapa N°01 en página 39), se conoció un caso de una persona que murió en manos del *Basilisco*. El lugar nunca más volvió a ser habitado y la casa quedó completamente abandonada. Por ello, el cuidado de las gallinas y la manutención de los espacios donde habitan por parte de las mujeres son fundamentales para la comunidad.

6.6. La casa *williche*

Para las familias *williche*, la casa constituye el lugar/espacio donde se organizan las actividades de la vida cotidiana. En este sentido, la casa ocupa un lugar central en el hogar. Se relaciona mayormente con otros tres lugares del hogar: la cocina, la huerta e invernadero.

Actualmente casi todas las casas de la comunidad, se parecen en sus formas. La mayoría está construida con chapas de *zinc* y maderas nativas obtenidas de árboles como el mañío, el alerce y el canelo. A fin de estar protegidas de la humedad del terreno, están elevadas sobre pilotes de madera, que pueden alcanzar hasta un metro. El tamaño de la vivienda varía según la capacidad adquisitiva de cada familia, pero suelen tener una superficie que oscila entre los 42 y 60 metros cuadrados. Las ventanas de las casas están orientadas hacia el *Puelmapu* (oeste) o salida del sol.

Todas las casas de las familias de la comunidad cuentan con dos cocinas: una externa y otra interna. El espacio comunitario principal se organiza en torno a la cocina interna. Allí se encuentra la cocina a leña y una mesa grande con sillas. Contra la pared y frente la estufa a leña se sitúa los bancos de madera. Sobre estos bancos se ponen tejidos de lana de oveja o telas, que también sirven de cama. Sólo en la casa de las familias más pudientes, pueden encontrarse algunos sillones. Separados de este lugar compartido por los miembros de la familia, se encuentran los dormitorios.

La cocina externa es una construcción de *zinc* – con piso de tierra –, que alberga el fogón. En este lugar, se preparan determinados tipos de alimentos como las tortillas, la carne ahumada, la harina tostada, el café de trigo, las papas asadas, entre otros.

Imagen N° 29. Cocina externa de la casa *williche*.



Imagen N° 30. Cocina interna del hogar *williche*.



En esta imagen se puede observar a Ana limpiando una tortilla cocinada en el fogón de la cocina externa.	Estufa al interior de la casa con los alimentos en preparación.
--	---

Fotografías de la autora. Los Muermos. 2017.

En la cocina externa suelen dejarse utensilios como las *kudi* (piedras de moler), morteros de piedra, también aquí se seca el *lawen* (plantas medicinales) recolectado. Además se almacenan alimentos (papas, cebollas, ajíes) y se guardan objetos como las hachas, monturas y *wiño* o *chueca*. En la cocina interior, se guardan los utensilios más delicados, como los platos, los cubiertos, ollas y teteras.

En el medio de la cocina interna, se encuentran la cocina económica a leña, la cual habitualmente se mantiene encendida durante todo el día. Un cañón sale por la parte superior de la cocina hacia el techo, para eliminar el humo. En la parte superior de la cocina, se suelen colgar ristras de ají, mariscos ahumados u orejones de manzana (manzana deshidratada).

La casa se torna un espacio significativo para la definición del papel de la mujer en la comunidad. Las mujeres se apropian del hogar tanto a partir de actuar como organizadoras de las actividades que los miembros de la familia desarrollan en la misma como a partir de tareas que ellas llevan adelante en este ámbito. Ellas pasan la mayor parte del tiempo aquí junto a sus hijas, nietas, nueras, primas o sobrinas, realizando labores como hilado, tejido, preparando alimentos, tomando mate, haciendo pan y sopaipillas y conversando. La casa es construida socialmente a partir de las vivencias y experiencias.

Por ello, puedo señalar que se torna en un espacio político no solo por tratarse de un ámbito de empoderamiento sino también porque será aquí en donde se organizarán las mujeres para formular sus reivindicaciones en el marco de la comunidad.

6.7. Movilidades de las mujeres *williche*

En otros apartados nos hemos referidos parcialmente a los cambios en la movilidad de las mujeres *williche* a partir de la década de 1990. Constatamos que antes de dicha década el desplazamiento incluía el traslado al monte para trabajar en los *alerzales*, para recolectar frutas y *lawen* (plantas medicinales). En los últimos cuarenta años las trayectorias se han limitado al hogar y a espacios aledaños a partir de los programas de desarrollo local impulsado por el INDAP que persiguieron su sedentarización.

En la actualidad las movilidades más frecuentes de las mujeres *williche* se asocian las visitas al pueblo, al cementerio, a la participación en las ceremonias de las iglesias protestantes y pentecostales, a la actividad en los espacios comunitarios de la salud y las visitas entre mujeres. Muchos de ellos suponen encuentros con otras familias u otras mujeres de la comunidad o de otras comunidades Describiré los desplazamientos y los encuentros a continuación.

6.7.1. La visita al “pueblo”

Antes de la década de 1960 el viaje al villorrio de Los Muermos o al pueblo de Maullín constituía un verdadero evento para las familias y sobre todo, para las mujeres. Se trataba de los desplazamientos que implicaban el recorrido de mayor distancia y que se realizaban a los fines de abastecerse de los alimentos que no producían (harina, yerba mate, azúcar y sal). Sin embargo, a partir del año 1962 la visita a Maullín se tornó menos frecuente pues en ese año Los Muermos se crea oficialmente como comuna y deja de depender de la jurisdicción de Maullín. Esto se ve reforzado con el proceso de regionalización en Chile, llevado a cabo entre los años 1974 y 1976 en el marco de la Dictadura Militar. En este contexto el viaje al “pueblo” pasó a ser sinónimo de la visita a Los Muermos.

El traslado comprometía tres días: dos de preparativos y uno de viaje. El trayecto podía hacerse caminado o a caballo. Mientras que el viaje a pie duraba cuatro horas, a caballo se realizaba en dos horas y media. Las mujeres se trasladaban con sus maridos, hermanos, primos o parientes, es decir con los hombres de la familia.

Las mujeres eran las responsables de los preparativos del viaje. En primer lugar, organizaban las mochilas y bolsos de tela, donde se cargaban los quintales de harina que se compraban en “el pueblo”. En segundo lugar, cocían la tortilla que llevarían como alimento para el transcurso del viaje. En caso de ir a caballo, estos eran ensillados y cargados con los insumos para la travesía.

En la actualidad, las mujeres van a Los Muermos una vez al mes a cobrar la asignación familiar – maternal⁹⁰ o las pensiones básicas solidarias de vejez (en el caso de las mujeres mayores

⁹⁰ La asignación familiar corresponde a un subsidio estatal destinado a trabajadoras dependientes, independientes y pensionadas, por las personas que vivan a sus expensas y cumplan con los requisitos establecidos en la Ley N°19.457 del año 1981, sobre Asignación Familiar y Subsidios de Cesantía.

de 60 años⁹¹). Ellas aprovechan el viaje para pagar el suministro eléctrico y el de la televisión satelital. A la vez, se aprovisionan de alimentos (harina de trigo, aceite, café, té, azúcar, yerba mate y fideos) en los supermercados. Una persona de la comunidad ofrece el servicio de transporte tres veces por semana: lunes, miércoles y viernes. El vehículo sale a las 6.45 de la mañana desde el campo y llega al pueblo a las 8.15 am, para retornar del pueblo a la comunidad, a las 12.00 horas del mediodía.

6.7.2. Las visitas al cementerio

Uno de los rituales compartidos por las familias de la comunidad, son las visitas al cementerio, ubicado en el sector de La Colonia (Ver Mapa N° 01 en página 39).

<p>Imagen N° 31. Despedida con cantos y guitarras a una mujer <i>williche</i>.</p>	<p>Imagen N° 32. Tumba <i>williche</i> con flores artificiales y helechos del monte.</p>
	

Fotografías de la autora. Los Muermos. 2020.

Los *eltün*⁹² (cementérios) son lugares de especial interés para las/los *williche* y las/los *mapuche* en general. Están orientados hacia el *Puelmapu* (este), ya que es el lugar de donde nace la energía positiva. Además de ser considerados la morada de los antepasados, también es un ámbito

⁹¹ La asignación familiar bordea los 12.364 pesos chilenos y la pensión básica solidaria por vejez, unos 110.201 pesos chilenos (entre 17 y 152 dólares mensuales respectivamente), los cuales son entregados a los quintiles más vulnerables y empobrecidos del país, que no están adscritos a algún régimen previsional.

⁹² Las tumbas hablan de un sincretismo entre la cultura chilote y *williche*. Ellas adquieren la forma de casas y templos. Cuentan con tejuelas de ciprés o canelo.

de encuentro con las familias, principalmente los primeros de noviembre – el día de los difuntos –. En ocasión de este evento, liderado por las mujeres, se llevan al cementerio desde alimentos y bebidas de elaboración propia, hasta flores. Ellos son compartidos con las ancestras y ancestros.

“Antiguamente todas las mujeres nos preparábamos para los difuntos. Hacíamos tortilla, cocíamos carne, llevábamos queso, frutas, chicha de manzana. Después hacíamos los arreglos [de flores], de todos colores. Recuerdo que íbamos al campo y buscábamos flores silvestres, para llevarle a la familia. Una vez allí, compartíamos con el finao y comíamos con él...Estábamos todo el día allí” (Tila Catrilef, 2017).

Una vez llegados a la tumba a visitar, las mujeres proceden a limpiarla y adornarla con los ramos florales. En este momento, también se conversa con los espíritus de los antepasados y antepasadas. Las familias visitantes suelen contarles a los difuntos/difuntas las novedades del año. Ocasionalmente se le pide ayuda frente alguna situación en particular (colaboración para enfrentar o resolver algún conflicto o alguna necesidad).

Las mujeres no solo van al cementerio para el día de los difuntos. También suelen ir en otros momentos del año. Ellas se ocupan del mantenimiento de las tumbas de sus familiares (limpieza, pintado de las rejas y decoración).

“No tan solo es en las ánimas de noviembre, sino también el resto del año. Al menos cada dos meses vamos con mi mamá, a limpiar la tumba de mi papá y a llevarle flores” (Elisa Andrades, 2017).

Mientras que antes de la década de 1990, la preparación de las ofrendas llevaban muchos días, en la actualidad, ello demanda menos tiempo. El pan, la bebida y los dulces son comprados en el pueblo. Los ramos florales son de plástico y se adquieren en los comercios. El siguiente fragmento de entrevista devela, la significación otorgada a las flores artificiales.

“Es mejor comprar flores de plástico porque duran más. Igual hay que llevar flores del monte ese día, pero se complementan con las otras. Entonces, tu *veís* que el cementerio tiene vida, tiene colores. No es un lugar muerto, sino que es un lugar con vida y eso es lo que les gusta a los muertos” (Ana Santana, 2017).

6.7.3. La participación de las mujeres en las ceremonias de las iglesias protestantes y pentecostales

Desde la reterritorialización de la comunidad *williche* en la Cordillera del Sarao se han instalado varias iglesias correspondientes a cultos protestantes y pentecostales. En la actualidad, puede identificarse: la Iglesia Evangélica Pentecostal, la Iglesia Metodista, la Iglesia del Señor, la Iglesia Comunión de los Santos, la Iglesia Pentecostal Autónoma y la Iglesia Aliancista. A estos espacios no tan solo ellas asisten, sino también miembros de la comunidad *Aliwen* y de distintos lugares de la Cordillera del Sarao (El Melí, Los Piques, Cordillera Verde, Tambor Alto, Tambor Bajo, Cordillera Vieja y El Pescado. Ver Mapa N°01 en página 39). Ellas coexisten con una sola capilla correspondiente al culto católico. Cabe destacar que esta última es la encargada de administrar el cementerio de la comunidad.

Las seis iglesias protestantes y pentecostales tienen modalidades de funcionamiento similar. Los sábados o domingos realizan un culto, que dura entre una y dos horas. Se trata de una reunión donde se lee la biblia, se canta y ora a dios. La ceremonia es presidida por hombres, que actúan como pastores. Sus prédicas no solo se refieren a la biblia, sino contempla temas de política e historia nacional. En algunas ocasiones, se incorporan elementos de la cultura *mapuche* en los cultos. Por ejemplo, cada año en el mes de junio, en ocasión de la celebración del *Wiñol Tripantü* o solsticio de invierno (fiesta de “San Juan”), las personas de la comunidad realizan una presentación en las iglesias, con las vestimentas tradicionales *williche* y alimentos propios como carne de cerdo, tortilla, orejones, miel, mote, entre otros, los cuales son compartidos entre las personas asistentes.

Las vigiliyas constituyen otro espacio de encuentro, promovido por las iglesias. Los motivos para realizar vigiliyas son diversos y van: desde orar por la recuperación de un fiel enfermo la enfermedad de algún miembro, hasta pedir buenas cosechas. En ellas el pastor o líder de la iglesia aconseja a los fieles sobre la importancia de tener una buena conducta o ser buena persona y así, los disciplina moralmente. En las vigiliyas no solo se lee la biblia, se cantan alabanzas y se ora sino que también se comparten alimentos entre los fieles. Existen dos modalidades: la media vigilia y vigilia entera. La media vigilia suele iniciarse a las 19.00 horas y extenderse hasta las 12.00 horas de la noche. La vigilia entera, se realiza desde las 19.00 horas, hasta las 5.00 de la mañana⁹³.

La iglesia constituye un espacio relevante para la mayoría de las mujeres de la comunidad. Ellas reservan los días domingos para asistir al culto. Ese día no trabajan y se dedican de forma

⁹³ En la época que estuve en la comunidad, solo se realizaron dos vigiliyas enteras en dos años, adquiriendo un carácter anual. En cambio, la media vigilia suele realizarse cada dos meses.

exclusiva de la preparación de los alimentos y de ornamentación⁹⁴ de la iglesia. Para asistir a las vigiliyas las mujeres reservan las mejores prendas de vestir. Hoy en día, han incorporado ampliamente el uso de las carteras, para guardar los himnarios⁹⁵ y biblias.

Las iglesias protestantes y pentecostales han fortalecido las relaciones patriarcales en la comunidad. Esto se expresa, por ejemplo, en el cambio de las formas de vestir de las mujeres. Las vestimentas tradicionales *mapuche*, en base a lana de oveja, han sido reemplazadas por atuendos recatados que consisten en faldas y vestidos cuyo largo se extiende hasta debajo de la rodilla⁹⁶ y chalecos o abrigos de colores más bien oscuros (café, azul, verde, negro y gris). Del mismo modo, el uso de la platería *mapuche* ha sido catalogado como un acto de vanidad. Así, el cuerpo de las mujeres *williche* se ha convertido en un territorio apropiado gradualmente por el patriarcado, promovido por estas iglesias.

6.7.4. Los espacios comunitarios de la salud

Desde el año 1970 en la comunidad se encuentra la Posta de Salud Rural Los Piques (en adelante posta). Esta posta depende del Centro de Salud Familiar (CESFAM), el más grande de la comuna. La posta cubre las necesidades sanitarias de las familias del sector. Su actividad se focaliza en el trabajo preventivo y comunitario en materia de salud. Deriva al CESFAM, no solo las situaciones que no pueden ser resueltas a nivel primario, sino también las urgencias que se puedan presentar. La posta se comunica con el CESFAM a través de una radio. La posta es atendido por una funcionaria perteneciente a una de las familias de la comunidad y residente en el área.

Las mujeres concurren a la posta cada vez que tienen un problema de salud que no puede ser tratado con *lawen* (plantas medicinales). La funcionaria de la posta, Lorena Muñoz (Enero, 2017) señala que las mujeres están más comprometidas que los hombres en el trabajo en la salud – preventiva.

⁹⁴ Los arreglos combinan flores plástico (adquiridas en el pueblo), con helechos extraídos del monte

⁹⁵ Libro que contiene una recopilación de himnos o canciones religiosas. Cada iglesia suele tener su propio himnario.

⁹⁶ En su estudio de las mujeres Tobas (Qom) del oeste de Formosa, la antropóloga Mariana Gómez (2016), sostiene que la influencia de las iglesias protestantes y pentecostales ha llevado al cambio de vestimentas de las mujeres en las últimas décadas procurando que ellas se mostrasen “más recatadas”.

Desde el año 2016, se ha comenzado a trabajar en el Programa Especial de Salud y Pueblos *Indígenas*⁹⁷ (en adelante PESPI). A través de este programa, las mujeres de la comunidad han revitalizado ciertas prácticas como el uso de la medicina tradicional *williche*. Esto ha implicado que se construyera un huerto con especies que podrían ser empleadas con fines medicinales colectivos. Así, cada mujer se encarga de llevar una planta para incorporar al huerto comunitario. A su vez – a través del PESPI –, el monte ha vuelto a cobrar relevancia para las mujeres, ya que pequeños grupos han comenzado a reunirse para recolectar *lawen* (plantas medicinales).

6.7.5. Las visitas entre mujeres

Una de las prácticas tradicionales que se ha transmitido a las nuevas generaciones de mujeres son las visitas a sus congéneres de la comunidad. Ella encierra un conjunto de significados y valores atribuidos generalmente a ellas como la solidaridad, el respeto, la empatía, la bondad. En el transcurso de mi vida en la comunidad pude identificar dos tipos de visitas: las a amistades o parientes o a las de *ñaña* (mujeres mayores).

En general estas se realizan en dupla. Así, madre - hija; madre – nuera; madre – hermana; tía – sobrina o simplemente amigas visitan a una tercera mujer. Las visitantes llevan algún presente a la persona. Para ello se toman en cuenta los gustos de la persona visitada.

“Yo sé que a la abuela le gustan las galletas dulces y eso le llevo. También sé que a mi vecina Nena le gustan los *kuchen* de migas, con manzana. Entonces, uno tiene que llevar lo que a la otra persona le gusta... Hace poco, le regalé a la Eliana cuando vino, unas semillas de coles y cinilas, porque yo sé que eso es lo que ella le gusta” (Ana Santana, Enero 2017).

Cuando la visita se realiza a amistades o parientes, la persona visitada actúa de anfitriona. Le ofrece pan, tortilla o sopaipillas⁹⁸ con queso, mermelada, huevos revueltos y mate. Mientras se come

⁹⁷ El Programa Especial de Salud y Pueblos *Indígenas* fue impulsado desde el Ministerio de Salud de Chile con el objetivo de incorporar el enfoque intercultural en los programas de salud, principalmente en aquellas comunas con composición poblacional de origen *indígena*. En particular ha buscado promover la complementariedad entre la atención que otorga el Sistema de Salud Público y la que ofrecen los pueblos originarios, “a fin de que éstos puedan obtener resolución integral y oportuna de sus necesidades de salud.” Al respecto ver: Ministerio de Salud. Gobierno de Chile. Orientaciones técnicas 2016. Programa Especial de Salud y Pueblos *Indígenas*. Guía Metodológica para la Gestión del Programa. <http://www.bibliotecaminsal.cl/wp/wp-content/uploads/2018/01/030.OT-y-Guia-Pueblos-indigenas.pdf>

⁹⁸ Masa elaborada en base a harina de trigo, salada. Generalmente es plana y redonda. La cocción se realiza en base a aceite o grasa de animal.

se intercambian las noticias o novedades, respecto de los miembros o entorno de la comunidad o de fuera de ella.

La visita no se circunscribe a la casa, sino que también incluye el invernadero, la huerta y la arbolera. Dependiendo de la estación, la anfitriona suele recolectar manzanas, arvejas, habas, tomates, pepinos, lechugas, entre otros, con el objetivo de agasajar y regalarlos a las visitas.

La diferencia entre la visita de amistades y parientes con aquellas que se realizan a las *ñaña* (mujeres mayores), reside en que esta última supone un trabajo de colaboración con las mujeres ancianas de la comunidad. Esto implica atender a las *ñaña* (mujeres mayores) a preparar los alimentos, hacer el aseo de su casa, ayudar en la manutención de la huerta e invernadero o dejar la leña dentro de la casa para la calefacción.

“Si son abuelitas, uno no puede ir esperando que te atiendan. Una va, les deja hecho pan, papas cocidas, comida preparada, la ropa lavada...porque así, cuando una llegue a vieja, la misma atención van a tener con una”. (Lorena Andrades, Enero 2017).

Si bien las visitas están marcadas por las relaciones de reciprocidad e intercambio, ellas tienen un valor simbólico que trasciende el “me das y te doy”. Ellas mantienen el equilibrio en la comunidad y con otras comunidades de la Cordillera en general. Cuando hay problemas o conflictos familiares las mujeres dejan de visitarse. Aunque el conflicto no sea explícito la ausencia de visitas constituye un marcador de su existencia.

En estos espacios domésticos se conversa en torno a los llamados “temas de mujeres”. Es así que paulatinamente la llegada de las forestales a la comunidad o la implementación de políticas estatales por parte de las instituciones estatales como INDAP, CONAF, PRODESAL fueron incorporadas a los “temas de mujeres”. De este modo, el espacio del hogar se ha tornado un ámbito con significatividad política en la medida que en ellos, las mujeres se fueron empoderando y revitalizando sus saberes. Poco a poco sus posiciones han ido trasladándose a los debates dentro de la comunidad.

Es aquí donde comienza a hilarse un proceso que podría catalogarse como emancipatorio a partir de una construcción colectiva. En una de las visitas realizadas con mi madre a mi abuela, escuché hablar sobre el impacto de las plantaciones y el avance de la frontera forestal sobre la comunidad. Por primera vez escuché a Estelina, hacer un llamado de atención hacia nosotras, las

nuevas generaciones en relación a los conocimientos “dormidos” más que perdidos. Ella sostuvo: “no es que ustedes no sepan, ustedes saben pero no hacen lo que nosotras hicimos”.

Las voces de las mujeres de la comunidad han comenzado a escucharse cada vez más. Ello ocurrió en el marco del avance de las plantaciones forestales sobre las tierras circundantes a la comunidad. Abordaré esta temática en los siguientes apartados.

6. 8 Las reivindicaciones en el *Willimapu* de las mujeres de *Aliwen*

“Uno no se tiene que quedar con interpretar la vida,
sino de tratar de cambiar las cosas, para vivir en paz”

Tila Catrilef, enero 2017

Como ya he venido señalando desde la década de 1990 a la actualidad el territorio de la comunidad, ha vivenciado una serie de transformaciones. Ellas tienen que ver con la intervención del Estado a través de sus instituciones y políticas públicas, la emergencia de las reivindicaciones los pueblos originarios en la agenda nacional, la presencia de ONG’s y la inversión de capitales privados en territorios *indígenas*. El encuentro entre las prácticas de estos distintos actores gradualmente ha impactado en la forma de vida de las familias de la comunidad y aparece como tema en las conversaciones de las mujeres.

Así, por ejemplo, desde el año 2014 un grupo de mujeres de *Aliwen* (Estelina, Ana, Lorena y Elisa), comenzaron a compartir algunas preocupaciones como la cercanía del *pangui* (león o puma), *ngürü* (zorros) a sus hogares y su asociación con la desaparición de ovejas. “Eso nunca antes se había visto”, dijo Estelina. Estelina también comentó que un día ella y Pablo salieron al monte y observaron la presencia de una especie de pústulas negra en las hojas de un árbol de canelo. A su vez, en el verano del año 2016, por primera vez en la cordillera, los pozos y las vertientes comenzaron a secarse, lo que implicaba que las huertas e invernaderos quedarían sin riego. Las mujeres sospechaban que todos estos cambios tenían que ver con la instalación de las empresas forestales, tal como había sucedido en las regiones de Biobío, Araucanía y Los Ríos.

“Nosotros veíamos las forestales como algo lejano. ¡Ahora ya se está notando más las plantaciones, pa’ allá por Estaquilla ya está lleno de eucas [eucaliptos] ! y por acá en estos la’os igual se está viendo hartito! Y todo eso en muy poco

tiempo...” (Ana Santana, Enero 2017).

Para la misma época, llegaron integrantes de la ONG Fondo Mundial para la Naturaleza (*World Wildlife Fund for Nature*, WWF) y en una reunión mensual de la comunidad, expusieron los impactos de las plantaciones forestales en los territorios *mapuche* de las regiones del norte y la necesidad de recuperar el monte nativo. La presentación de los integrantes de la ONG, confirmó la preocupación de las mujeres de la comunidad que cada vez, con más fuerza, empezaron a rechazar los procesos de forestación.

6.8.1. El avance de los monocultivos forestales sobre las tierras de *Aliwen*

La promoción de la actividad forestal en Chile encuentra sus antecedentes en el Decreto Ley 701 de 1974 según el cual se subsidia la plantación forestal. Bajo la instauración de un nuevo modelo de exportación primaria en el año 1998 se deroga el Decreto Ley de 1974 para sustituirlo por la Ley 19.561 de Fomento Forestal. A la vez que permitió el crecimiento de las empresas forestales, también promovió el desarrollo de plantaciones de pino y eucalipto en propiedad de pequeños agricultores.

En este contexto, el Estado a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Forestal (CONAF) impulsó políticas destinadas a bonificar la forestación de terrenos no agrícolas, por parte de pequeños productores y sus organizaciones. Se consideraba que esta política contribuiría a la protección, recuperación y mejoramiento del bosque nativo. A este fin se creó el Fondo de Conservación y Manejo Sustentable del Bosque Nativo al cual destina anualmente recursos económicos.

La CONAF en colaboración con INDAP y la municipalidad de Los Muermos, como organismo territorial local de gobierno, promueven el cultivo de pino y eucalipto entre las familias *Mapuche – Williche*. En particular, el INDAP ejecuta un programa llamado PRODESAL (Programa de Desarrollo Local). Este programa tiene como objetivo mejorar la producción agrícola y ganadera de los pequeños productores, mediante el otorgamiento de asesoría técnica y de fondos de inversión. Bajo esta nomenclatura, las familias *Mapuche – Williche* pasan a ser “usuarias/beneficiarias” del programa⁹⁹. En este marco, los funcionarios/agentes del PRODESAL asisten a las reuniones de las comunidades y juntas de vecinos. En estos encuentros, su palabra cuenta con cierto grado de autoridad y legitimidad. El PRODESAL no solo promueve constantemente la organización de invernaderos (como ya lo hemos visto) sino también entrega de plantas de pinos y eucalipto, para que las mismas

⁹⁹ Según el imaginario rural, el PRODESAL, es un programa focalizado en las familias “pobres”. Es por ello que la mayor parte sus beneficiarios, son las familias *williche* y *chilotas*.

familias *williche* foresten sus predios. Las mujeres de la comunidad reconocen cierta ambivalencia en las acciones del PRODESAL:

“Un día viene el PRODESAL y te entregan *eucas*. Luego vienen a la semana después y te entregan semillas para cultivar los invernaderos. Entonces, yo no entiendo. Ellos saben que no son compatibles las huertas con las plantaciones, porque sin agua, no puede existir huerta...” (Estelina Hernández, Enero 2017).

“El otro día llegó el PRODESAL a ofrecer plantas acá y nos dijeron “tenemos pinos, eucaliptos y nativos” y su mismo papi (se refiere a mi padre) les dijo “nativo sí, pero pinos ni eucaliptos no, porque usted sabe don Felipe que el pino y eucalipto están secando las aguas” y don Felipe le dijo “¿pero cómo sabe usted don Paulo de que eso es así? Y después le dijo “usted tiene que pensar que el eucalipto crece en 20 años y ya puede talar y vender, en cambio, con el árbol nativo se va a demorar más de 100 años en recuperar la plata” y él le dijo “no, eucaliptos no porque ya nos están dejando sin agua las plantaciones que están cerca” y yo me pregunto ¿cómo será en un lugar donde hay miles de plantas?” (Ana Santana. Enero, 2017).

La reforestación es presentada por el Estado nacional y municipal, como una actividad que fomenta el desarrollo económico local. En este punto, el Informe Ambiental del Plan Regulador de Los Muermos, realizado por la municipalidad señala:

“En cuanto a plantaciones las especies más comúnmente utilizadas en el sur de Chile para la reforestación de terrenos de aptitud forestal son *eucalipto nitens*, *eucalipto globulus* y pino insigne. La comuna de Los Muermos no es la excepción ya que cuenta con 280 hectáreas de plantaciones de especies exóticas de las cuales un 95% aproximadamente pertenece a estas especies. [...]Debido al rápido crecimiento que presentan las especies del género eucaliptos estas son las más solicitadas para establecer una nueva plantación. La madera de estas especies es utilizada para la producción de pulpa para papel, madera aserrada y leña. Ante la casi segura escasez futura de este producto y a la demanda de algunas instituciones ambientalistas por la certificación de la leña estas especies tendrán un rol importante en las forestaciones” (2013:46).

En este proceso de fomento a la forestación, algunos colonos alemanes y chilotes comenzaron a vender sus predios a chilenos/as, quienes comenzaron a forestar los sectores aledaños a la comunidad como El Melí, Los Piques, Tambor Bajo y San Carlos del Ñadi (Ver Mapa N° 01 en página 39). Propietarios chilenos/as y colonos/as alemanes venden los troncos (en metros ruma) a las empresas forestales Arauco, Mininco y Volterra.

Si bien existe una proximidad geográfica con las plantaciones, las instalaciones físicas de las empresas no se encuentran en el área cordillerana. Por lo tanto, las empresas forestales se hacen presentes, cuando la tala ya fue realizada. Esta es una diferencia fundamental, en comparación a las regiones del Biobío y Araucanía, donde las plantaciones forestales son realizadas directamente por empresas como: Forestal Mininco, Forestal Arauco, Forestal Volterra, Forestal Tierra Chilena, entre otras (Carmona Yost 2017; Pino Albornoz y Carrasco Henríquez, 2019), en las tierras *mapuche*.

A partir de estos planteamientos, puede comprenderse, en primer lugar, que el Estado nacional y municipal, colaboran “en la gestión de sus dotaciones de recursos naturales” (Alimonda, 2010:46). En segundo lugar, que el poder político y el empresarial configuran un entramado que participa en los nuevos procesos de desterritorialización en la Cordillera y simultáneamente, en la construcción de nuevos territorios. En efecto, las normativas, las políticas y los programas están orientados por ciertas racionalidades que tienden a favorecer la apropiación espacial de determinados grupos económicos. Este vínculo entre política – economía, está en la base de los conflictos socioambientales, que se pueden identificar de forma generalizada a nivel global (Harvey, 2007).

A su vez, las empresas forestales, a través del incentivo a la plantación de eucalipto se apropian de los recursos naturales de un área que antes no estaba totalmente incorporada al régimen de acumulación del capital (Gudynas, 2010; Svampa, 2009; Svampa y Antonelli, 2009; Esteva, 2000; Castro Herrera, 1996, en Merlinsky, 2013). La presencia de las empresas forestales en territorios *mapuche* constituye una problemática que ha adquirido alcance nacional, transformándose en uno de los elementos que ha dado génesis, al llamado “conflicto *mapuche*”¹⁰⁰. (Andrade, 2019).

¹⁰⁰ Se denomina “conflicto *mapuche*” a las disputas entre el Estado chileno y organizaciones *mapuche*, en el marco del retorno a la democracia, desde el año 1990. Las demandas giran en torno a tres ejes: autonomía jurisdiccional desde el Biobío al sur, recuperación de los territorios ancestrales, beneficios económicos y reconocimiento de la identidad cultural *mapuche*. En este contexto, las empresas forestales se convirtieron en un actor clave, para la activación del movimiento autonomista *mapuche* en Chile.

6.8.2. Los impactos de la actividad forestal desde el punto de vista de las mujeres

Las consecuencias del avance de la forestación, no se han hecho esperar: tal como lo han descrito las mujeres de la comunidad en sus conversaciones, la escasez de agua, la “enfermedad del monte” y la llegada de los animales, como los *pangui* (león o puma), *ngürü* (zorros) y aves en general, a los hogares por los cambios que han afectado su hábitat, son los principales problemas que comenzaron a ser percibidos gradualmente por la comunidad.

En primer lugar, la merma del caudal de los cursos de agua y los pozos, se inició el año 2013 y se agudizaron los impactos todos los veranos posteriores, afectando las prácticas cotidianas de las familias. Tal como se señala Ana Santana:

“...Porque piensa tú, si no hay agua, no se puede hacer huerta, ya los animales tampoco tienen agua entonces hay que tener menos animales y así afecta a toda la vida, porque es todo una cadena al final. Ya las plantas no crecen tanto, ya no se puede sembrar tanto y al final, todos terminamos *perjudica'os*...Yo por eso, no estoy de acuerdo con las forestales, ni con que planten hectáreas y hectáreas de *euca*...” (Enero 2017).

Al secarse las vertientes y los pozos, el cultivo en huertas e invernaderos y la práctica de la ganadería se ve restringida. Estudios realizados en Argentina demuestran que falta de agua afecta la alimentación de las familias y sus modos de vida, atentando a la soberanía alimentaria del pueblo (Lenton, 2008).

En segundo lugar, los plaguicidas utilizados para fumigar las plantaciones forestales provocan la llamada “enfermedad del monte” y que cuyos líquidos son arrastrados por el viento. De hecho, en los últimos años algunos árboles se habían infectado de una especie de “sarna”, apareciendo unas pústulas negras sobre sus hojas. Ella ataca tanto a árboles viejos como a los renovales. Por este motivo, se ha debido rozar varias partes del monte y así, prevenir su esparcimiento a otras especies. Cabe destacar también que el daño producido, afecta directamente la producción de leña de la comunidad al disminuir la cantidad de árboles utilizados para este fin.

La escasez del agua y la “enfermedad del monte”, implican no solo la pérdida del equilibrio ecológico, sino también alteran la relación entre espacios de producción y espacios sagrados en el monte, propios de la territorialidad *williche* (reguladas por el *Ad Mapu*), construidas a lo largo del tiempo y que, desde la perspectiva occidental, se podrían catalogar como “sustentables” (Alimonda,

2010).

El tercer impacto detectado por las familias de la comunidad, es que animales como los *pangui* (león o puma), los *ngürü* (zorros) y las aves nativas han abandonado sus hábitats, debido a la falta de alimento y escasez del agua. Las plantaciones de eucaliptus a gran escala en los sectores circundantes a la comunidad, han derivado en la destrucción paulatina de sus ecosistemas. Por estos motivos, estas especies han tendido a acercarse a los hogares de las familias *Mapuche – Williche*, llegando a cazar ovejas y chivos que se encuentran en corrales. Tal como lo ilustra Lorena Andrade:

“Ahora da pena ver a león [*pangue* o puma] tan cerquita de las casas, buscando *comi’a*. Antiguamente el león mandaba en todas estas montañas, plantaba un rugido que uno quedaba tieso de los calofríos...Habían partes del monte donde no entraba alma humana, porque allí vivía el león...Entonces pu’ uno se *crió* con esas historias que contaban los viejos y por eso mismo ¡les tenía respeto! El león era el león pu’...y ahora? Ahora el pobre anda mendigando *comi’a*...Con las plantaciones se está viendo más cerca ahora, porque ¡ya no tiene espacio!” (Enero, 2017).

El *pangui* (puma) es un animal fundamental dentro de la cosmovisión *mapuche*. Antiguamente las familias *Mapuche – Williche* les asignaban lugares específicos en el monte. En sus lugares de tránsito no se trabajaba, no se hacía leña, ni tejuela. Cuando este animal sufre un daño, quienes conviven con él también son afectados.

Estos tres impactos me llevan a traer a la discusión el concepto de daño cultural, trabajado por las comunidades *mapuche* del *Puelmapu* (actual Argentina) (Lenton, 2008). A través de este concepto se procura dar cuenta de las transformaciones o cambios no deseados, provocados por elementos o acciones de instituciones externas, que no permiten optar por otro modo de vida y que coartan los ejercicios de autonomía y libre determinación del pueblo *Mapuche – Williche*.

En este sentido, se puede pensar el daño cultural como forma de violencia, en la medida que repercute en los modos de abastecer sus necesidades básicas y en sus formas de vidas (Galtung, 2003). En síntesis, el problema ambiental desencadenado por las acciones territoriales de las forestales no solo supone la ruptura del equilibrio ecológico, sino que también afecta a aquellos elementos que participan en la construcción de la identidad de la comunidad, como *williche*.

6.8.3 Las reivindicaciones de las mujeres *Mapuche – Williche* de *Aliwen* a partir de las plantaciones forestales

Al reconocer los impactos provocados por las plantaciones forestales en el territorio de la comunidad, las mujeres paulatinamente comenzaron a posicionarse críticamente en relación a estos procesos y a adquirir liderazgo en el proceso de concientización y de prevención de la extensión de la actividad forestal. Ellas consideraban que este era un trabajo que debería hacerse (*vemaymi* en la cosmovisión *mapuche*).

Una de sus primeras acciones que las mujeres se han propuesto llevar adelante ha sido la de dialogar con algunos de los propietarios/as chilenos/as, que destinaban sus predios a las plantaciones forestales.

“cuando pasó el otro día el profesor que compró más abajo, yo salí al camino, lo atajé y le dije esto de las plantaciones de *eucas* y me respondió que lo iba a pensar. Incluso dijo “tiene razón con lo que usted dice porque acá deben parar eso”...Si al final, esto va a ser un bien para todos le dije. Me dijo que lo va a pensar” (Ana Santana Vargas, Enero, 2017).

Simultáneamente, en las distintas visitas a las mujeres de la comunidad comenzaron a mapear las instituciones involucradas en la promoción de plantaciones forestales. Lorena expuso los resultados de este mapeamiento en un *trawün* (reunión)¹⁰¹ de la comunidad. En esta reunión se generó una gran discusión entre quienes se mostraban a favor de la promoción de la forestación y aquellos que eran críticos de la actividad. Mientras que los primeros consideraban que la forestación era una vía rápida para obtener recursos económicos, las personas *kuivikeche* (más ancianas) se mostraron partidarias de mantener una vida en equilibrio entre la naturaleza y el *CHE* (persona). Este equilibrio era amenazado por la actividad forestal.

Como señaló Estelina en una instancia “lo que viene de antes, es lo que cargamos todos los días y nosotros no queremos que nuestros hijos carguen con el peso de la destrucción de este lugar” (Febrero, 2016). La discusión finalizó con un posicionamiento unánime, respecto a las plantaciones

¹⁰¹ A lo largo de su historia el pueblo *Mapuche* ha encontrado distintas formas de dirimir conflictos. Así, los parlamentos constituyeron ámbitos de diálogo y negociación entre naciones diferentes (*mapuche* y española). Eran organizados con la finalidad de resolver conflictos pacíficamente. Los parlamentos son los antecedentes directos de los *vuta trawün* y *trawün* (reuniones donde se toman acuerdos) entre comunidades que configuran una práctica vigente (Marimán, 2006).

forestales.

“en la comunidad se decidió que nadie va a plantar, ni forestar con eucaliptos, porque secan las vertientes, los ríos y los pozos. Eso se habló en una reunión y se tomó el acuerdo ése...porque igual nosotros pensamos a futuro” (Elisa Andrade. Enero, 2017).

Actualmente, la comunidad se encuentra en proceso de dar a conocer públicamente los efectos de la expansión de la forestación a nivel ambiental y en los modos de vida. En enero del año 2019, se realizó una *travkintu*¹⁰² en el Centro de Atención Familiar (CESFAM) de Los Muermos, en el marco del Programa Especial de Salud y Pueblos *Indígenas*. En esta oportunidad, Lorena Andrades expuso algunos de los impactos de las plantaciones sobre la comunidad a partir de fumigaciones como la pérdida del *lawen*, el cercamiento de los animales del monte y las sequías de las fuentes de aguas.

Cabe señalar que el conflicto territorial desencadenado por la forestación apareció como una oportunidad para revitalizar saberes, ontologías y epistemologías *williche*, que claramente no son prístinos y que tampoco están libres de contradicciones. En este contexto, puedo señalar que se visualiza un sendero en construcción donde las raíces del tejido ancestral se está resignificando desde prácticas del *hacer*, como la vuelta al monte para recolectar *lawen*, la recuperación de artes y técnicas en cestería con *voqui*, o la elaboración de tejidos en telar con lana de oveja. Esta forma de actuar, constituye una vía hacia la recuperación del equilibrio entre el *CHE* (persona) y la naturaleza, según el marco regulatorio del *Ad Mapu* en el territorio. Así se delinearía una vía de descolonización, a partir de la práctica y la reflexión. Ello puede significar también una ruptura política de las mujeres *williche* con el orden sociocultural aprendido y reproducido, marcado por el patriarcado, en la comunidad y fuera de ella.

¹⁰² Revisar definición en Glosario.

Reflexiones finales

“En el mundo mapuche todo es *newen* (energía)
así cuando alguien muere, su *newen* viaja a
otra dimensión. Por eso, vida y muerte son necesarios.
Así se mantiene el equilibrio en el cosmos”
Ñanculef, 2017

Comenzar a cerrar esta tesis me resulta complejo. Tengo la impresión que las reflexiones resultado del encuentro entre el trabajo teórico y empírico expresan ideas a medio hilar o inconclusas, que se han ido tejiendo en esta última década. Comparto la sensación expresada por mi abuela cuando afirmaba “de eso podríamos conversar días completos”. Lo mismo sucede con este trabajo, que sólo constituye un esbozo, una pincelada de un mundo, del conocimiento y orden *Mapuche – Williche*, que por otro lado, comienza a ser puesto en discusión por parte de las mujeres de la comunidad.

La génesis de esta propuesta nació hace casi una década atrás, cuando retorné durante un verano a al hogar de mis padres a Los Muermos, después del año académico en la universidad en la ciudad de Concepción. Durante dicho año académico conocí a unas compañeras que militaban en un colectivo feminista, con quienes empaticé desde mi condición de mujer. En el transcurso de la construcción de este vínculo, me di cuenta de nuestras diferencias culturales. Descubrí que era portadora de “otros” conocimientos que no estaban incorporados en los radares académicos convencionales. Este otro conocimiento responde al *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*), que se ha ido construyendo y transmitiendo en el proceso de construcción del territorio de la Comunidad de *Aliwen*.

A su vez, entré en contacto con otras mujeres *mapuche*, en su condición de pobladoras urbanas, residentes de las poblaciones o villas del Gran Concepción. Después de varios *trawiin* y *nüttram*, me di cuenta que teníamos mucho en común. La gran mayoría de ellas, ya formaban parte de la primera generación de *mapuche* nacidas en la ciudad. Así, forjamos una gran relación con María, Natalia y Martina. En nuestros encuentros, me solían preguntar cómo era ese vínculo con el campo, como era ese retornar por dos o tres meses en el año a la forma de vida rural, regulada por el *Ad Mapu*.

En este ir y venir o en ese estar dentro y fuera de la comunidad, distingo un gran bagaje de saberes propios o *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*) que puede y debe ser transmitido a otras mujeres y a las nuevas generaciones.

El vivir en Buenos Aires durante el cursado de la Maestría en Políticas Ambientales y Territoriales, en la Universidad de Buenos Aires, me permitió ordenar mis ideas y pensamientos, ejercicio que anteriormente no había podido realizar. En este contexto, me propuse como objetivo de la tesis analizar los procesos de construcción del territorio *Mapuche – Williche*, a partir de las apropiaciones materiales y simbólicas del espacio, por parte de las mujeres de la comunidad *Mapuche – Williche Aliwen*. La idea era ofrecer un análisis sobre el proceso de construcción del territorio pueblo *Mapuche* desde el *Willimapu* y desde la perspectiva de las mujeres.

En el marco del proceso autonomista, y tomando en cuenta que la Nación *Mapuche* está conformada por múltiples identidades, aquellas voces situadas en la periferia, no se han hecho escuchar. Así, las voces *williche* y, en particular de las mujeres, poco se han hecho oír. En este contexto, me pareció urgente intermediar para visibilizar las voces de Tila, Estelina, Ana, Lorena y Elisa, mujeres de la comunidad.

Por otra parte, me interesaba develar y desafiar los modelos institucionales estatales que producen y reproducen políticas públicas sumamente masculinizadas. Es el caso de programas como el PRODESAL, orientado a pequeños productores rurales hombres. Así, la articulación entre las políticas estatales y los hombres de la comunidad, potencian un patriarcado que ha operado como un silenciador de las voces de mujeres. Esta exclusión, especialmente de los ámbitos forestal y agrícola, comenzó a ser interpelada por ellas. Esta propuesta se teje en este cuestionamiento inter e intracomunitario.

a) El recorrido de la tesis

El desarrollo de la tesis, me llevó a caminar, vivir y reconstruir el territorio *williche*, desde otro lugar al que lo hacía habitualmente desde mi infancia. Esto implicó un gran desafío, pues supuso cuestionar las propias categorías y los conceptos aprehendidos, a la vez de implicó asumir con humildad, el desconocimiento de las ontologías *mapuche* que regulan mis prácticas en el territorio. La tesis me llevó a ver comprender prácticas como sembrar, plantar, caminar en el monte, teñir y tejer lana, desde otra perspectiva, del *mapuche kimün* (conocimiento *mapuche*). Ver con los ojos del cuerpo, sentir los olores, afinar el oído para escuchar los sonidos del monte significó una metamorfosis de mi ser. No tengo las palabras indicadas para describir las sensaciones, emociones, los miedos, temores y alegrías que sentí en muchos momentos del trabajo de campo en el que busqué reconstruir el proceso de construcción de la territorialidad *williche* a partir de la memoria oral y de los conocimientos tanto de las/los *kuivikeche* (personas ancianas) como de las/los *wechekeche*

(personas jóvenes).

En las aproximaciones teóricas tomé dos ideas rectoras: las de territorio y de mujeres de pueblos originarios. Puse en diálogo algunas interpretaciones teóricas desarrolladas desde distintas disciplinas como la geografía, antropología, historia, derecho y ciencias políticas con aquellas propuestas por pensadoras *indígenas* y las perspectivas propias de las comunidades a partir de la recuperación de las categorías nativas. Así, las distintas interpretaciones sobre el territorio *mapuche* las organicé a partir del esquema propuesto por Haesbaert (2011). Este identifica la tradición jurídica – política, económica, cultural de este concepto y ofrece una concepción integral. A partir de esta mirada consideré que la construcción del territorio *mapuche* es un proceso que se lleva adelante a partir de las prácticas de dominación material y apropiación simbólica. Estas prácticas suponen una forma de reconocimiento y clasificación de los lugares, identificación de sitios culturales – espirituales y de trabajo. Esta territorialidad involucra también una forma de ver, sentir, pensar y vivir el espacio. En este sentido, también tomé en cuenta la propuesta de Haesbaert de pensar un territorio en movimiento, que implica procesos de desterritorialización y reterritorialización.

En relación a la segunda idea rectora, la de mujeres de pueblos originarios, llevé adelante un recorrido que tuvo en cuenta desde los estudios de la mujer en las Ciencias Sociales hasta las propuestas de las mujeres *mapuche* del *Wallmapu*, pasando por los feminismos pos/descoloniales y los feminismos *indígenas* de *Abya Yala*. En este aspecto consideré las propuestas de las *kuivikeche* (mujeres ancianas) de la comunidad: Tila y Estelina. Ellas plantearon que, si bien la idea de equilibrio entre mujeres y hombres forma parte de la comunidad, las condiciones de desigualdad y el machismo, son elementos anclados en la misma. Por eso, Tila y Estelina visualizaron la revitalización y recuperación de conocimientos y saberes, como parte del proceso emancipatorio y de liberación no solo de las mujeres, sino de la propia comunidad.

Para analizar el proceso de desterritorialización y reterritorialización de la comunidad *Mapuche – Williche de Aliwen*, tomé la propuesta del sociólogo Iván Vergara y diferencié la fase colonial de la republicana. Estos períodos están marcados por las tensiones y diferencias entre las/los *williche* y el imperio español primero y entre las/los *williche* y el Estado chileno después. Así, llegué a abordar las leyes de colonización y comencé a hilar la historia oficial con los relatos orales de las y los *kuivikeche* (mujeres y hombres ancianas/os) de la comunidad. La memoria oral afirma que los momentos históricos que marcaron la ocupación y reterritorialización de la Cordillera están signados en primer lugar por la violencia., por la usurpación de sus territorios tradicionales en manos de los colonos alemanes y en segundo lugar por el asentamiento de las familias en una zona compleja de

acceder y subsistir. La aproximación a la organización del Movimiento *Mapuche* Autonomista y la canalización de sus demandas hacia el Estado chileno, permite comprender la activación de identidades y su vínculo con los procesos de construcción territorial asociados muchas veces a las políticas promovidas por el Estado de obtención de la personería jurídica.

b) El territorio *williche* según las mujeres

Sostengo que el territorio *williche* se construye desde relaciones culturales, económicas y políticas y desde prácticas materiales y simbólicas signadas por la cultura. El territorio *williche* es habitado por seres humanos y no humanos. Los no humanos, *ngen* (espíritus) o brujos pueden llegar a adquirir una corporeidad física real. Cada uno tiene su lugar y momento (día/noche) en el cual habitar o transitar. El ordenamiento territorial, la organización y clasificación de los lugares *Mapuche – Williche*, están regulados por el *Ad Mapu*. Este define la forma en que se organiza y clasifica el monte, los lugares de recolección, de trabajo, las quebradas donde habita *Latue*. El actuar de cada *CHE* o persona debe estar en relación a las reglas del *Ad Mapu*.

Todo tiene su tiempo y su fase. Nada es al azar. Así como los espíritus transitan libremente en las noches desde que cae el sol, las plantas y árboles también tienen su regulación. Por ejemplo, en la huerta, las relaciones entre las plantas amigas, guardianas, buenas vecinas y conflictivas, están mediadas por el grado de afinidad y convivencia. Así, se mantiene un equilibrio entre la vida y el territorio.

Profundizar sobre el vínculo entre cosmovisión y las reglas que regulan el territorio, me permitió adentrarme en el mundo de las mujeres *Mapuche – Williche*. En el mismo, la luna condiciona todos los procesos de la naturaleza, desde la fertilidad de la tierra, las mareas para la recolección de productos marinos, la procreación animal, el sexo y nacimiento de las personas y los Estados de salud de las mismas. Así, gran parte de las prácticas productivas y reproductivas están signadas por la luna. Por ello, los tiempos para realizar las actividades llevadas adelante por las mujeres como plantar, sembrar y cuidar los huertos, invernaderos y gallineros están definidas por las fases de la luna.

En este pluriverso *williche* los conocimientos de la territorialidad ~~y la espacialidad~~ de las mujeres difiere entre las *ñaña* y *kuivikeche* (mujeres adultas y ancianas) y las *wechekeche* (mujeres jóvenes). Las primeras cuentan con un mayor conocimiento sobre el monte y las especies/seres que lo habitan que las segundas. Ello se asocia al hecho que las *ñaña* (mujeres mayores) desarrollaron a lo largo de sus trayectorias actividades en el monte. Ello les otorgó un grado de movilidad y de apropiación de él mayor que el que poseen las *wechekeche* (mujeres jóvenes) que limitan sus prácticas

al hogar.

De hecho, las actividades de las mujeres en la actualidad están restringidas a la casa, a la huerta, a los invernaderos y a los gallineros que configuran el hogar. Las mujeres se apropian de estos espacios y actúan como organizadoras de las actividades productivas y reproductivas de la familia. Así, el hogar se torna en el territorio de acción y reflexión de las mujeres. En otros términos, se convierte en un espacio de empoderamiento político que se construye a partir del ver, sentir, pensar y vivir el territorio. El carácter político del hogar se refuerza a partir de las visitas. Estas instancias tienen un valor simbólico que trasciende las relaciones de reciprocidad. En estos espacios se comparten sueños, alegrías, logros y tristezas. En las visitas comenzaron a gestarse las primeras ideas orientadas a organizar la oposición a la extensión a las plantaciones forestales. Como señaló Tila (Enero, 2017) la propuesta va más allá de interpretar la realidad, sino de querer transformarla.

En las visitas se comparten ideas entre las mujeres adultas y jóvenes, sobre la necesidad de “recuperación del monte”. La reapropiación del monte se asocia a la revitalización de saberes culturales y económicos históricos de las mujeres. Esta recuperación territorial y epistemológica permitiría resituar a las mujeres en el marco de la perspectiva patriarcal de la comunidad.

c) El *champurreo* como propuesta epistemológica descolonial emergente desde las mujeres de la comunidad de *Aliwen*

Tradicionalmente las producciones académicas sobre pueblos originarios, siguen siendo escritas de forma predominante por autores y autoras no nativos. En contraposición, a lo largo de esta tesis de maestría no me ha interesado legitimar una visión de ser *mapuche*, sino que he buscado establecer un diálogo epistemológico intercultural entre los planteamientos de hombres, mujeres *mapuche* y autores no *mapuche*. A pesar del reconocimiento de las asimetrías entre culturas y producción académica, este *champurreo* pretendió traer las voces de las mujeres de la Cordillera en relación a las vivencias cotidianas en el proceso de construcción territorial.

En este marco ontológico y epistémico, pensar en la revitalización y despertar de saberes y conocimientos de las mujeres, supuso un desafío. En primer lugar, me interesé en traer las ideas de Tila y Estelina, Ana, Lorena, Elisa sobre la crítica a las prácticas patriarcales asentadas en la comunidad. Ello contribuyó a desacralizar los aspectos culturales ancestrales o tradicionales y a reflexionar sobre la posibilidad de configurar comunidades plurales e inclusivas. Ello equivale a decir que se pueden construir una sociedad *williche* donde las prácticas pueden ser resignificadas, combinando elementos tradicionales y modernos, como se expresa en las huertas e invernaderos. Tal

vez, el resultado sea un hilado *champurreo*, abizarrado (Cusicanqui, 2010), de todos colores, sentidos y que acentúe el carácter pluriverso de la sociedad.

En síntesis, pretendí elaborar una propuesta epistemológica y política que entretreje elementos occidentales y nativos tendientes a ofrecer elementos para la construcción de una perspectiva descolonial. En este sentido podría afirmar que esta tesis desea realizar aportes al proceso de la liberación de las mujeres *williche* y del pueblo *Mapuche*, cuyas tenues huellas comienzo a visualizar.

Bolones: Son piedras con forma de bola de tamaño regular, de unos 50 centímetros de diámetro aproximadamente. Generalmente este tipo de árido se emplea en la construcción.

Chochoca: También conocida como *chochoyeco* en *mapudungun*. Es un plato tradicional de la cocina *williche* – chilota, que consiste en una masa de papas cocidas mezcladas con harina de trigo o una mezcla de papas cocidas y papas crudas ralladas y exprimidas, que se asa lentamente en el fuego, adosada a un gran asador en forma de uslero de madera, también conocido como palo *chochoquero*.

Chueca: También conocido como *wiño* en lengua *mapuche*. Es empleado en el *palin*, el cual es una práctica tradicional *mapuche*. Generalmente consiste en un juego, en el cual dos equipos disputan una pelotita llamada *pali*. Esta puede ser de cuero rellena con lana a presión o de madera, varía su confección, tamaño y forma según materiales y las necesidades de cada comunidad que quiera jugar. En la conformación de los equipos son de un número impar de jugadores por equipo, esto con el fin de mantener un equilibrio en la cancha llamada *paliwe* (*paliwe*, lugar de práctica de *palin*) este lugar varía según el espacio disponible. La forma de disputar dicha *pali* es con un palo curvo en un extremo, este instrumento se llama *wiño* o chueca. Solo con este elemento se puede disputar el *pali*, de ahí va en la agilidad y destreza de los *paliwe* (jugadores de *palin*). Lo que está permitido es golpear la pelotita con fuerza hacia el lado contrario, retroceder, a su vez, driblar y dirigir esta, dar pases etc, también el *wiño* o chueca puede ser utilizado en las estrategias de defensa del *pali* enganchando el *wiño* del rival y en ocasiones hasta el rival (estrategia poco vista pero si se habla de ella).

Chuño: Se refiere a la fécula de la papa o almidón de la papa deshidratada. Tradicionalmente se obtiene de forma artesanal, rallando la papa y exprimiéndola con un paño de género.

Corvina: Herramienta de trabajo utilizada antiguamente por las personas *alerceras*. Es similar al serrucho, pero puede alcanzar 1,5 metros de largo por 0.50 metros de ancho. Se utilizaba para trozar maderas, hace unos cuarenta años atrás. Actualmente ha caído en desuso, producto del uso de las motosierras.

Inarumen: Significa observar en lengua castellana. Sin embargo, va más allá ya que abarca un proceso consciente de practicar para poder aprehender los hechos de la naturaleza. Así, constituye el acto metodológico instintivo del ser *mapuche* para comprender la vida, la naturaleza y todas sus leyes.

Itrovillmongen: Corresponde a la diversidad de especies existentes en el territorio e incluye los elementos inanimados, es decir, que todo, sin excepción, tiene vida. Eso implica que el *Itrovillmongen* tiene un alcance mucho más amplio, que el concepto diversidad del castellano.

Külkül: Instrumento aerófono mapuche similar a una cornetilla o flauta. Tradicionalmente se elabora a partir de un cuerno de vacuno o algún tipo de planta. Se utiliza para hacer llamadas desde un lugar a otro. Actualmente, aún se mantiene vigente su uso.

Kultrün: Es un elemento físico que representa en la cosmovisión *mapuche*, la mitad del universo o del mundo en su forma semi esférica. Tradicionalmente cada machi lo pinta, según una estructura general, pero con un diseño propio. La superficie del cuero está surcada por líneas que dividen el mundo en cuatro partes.

Kuivikeche: Personas antiguas o mayores *mapuche* portadores de conocimientos muy antiguos de las costumbres, tradiciones, creencias y espiritualidad *mapuche*. Es utilizado este término en el ámbito formal de la lengua *mapuche*.

Lamngen: Se emplea este término en la lengua *mapuche*, para referirse a hermana mujer u hombre. Su uso tiene dos alcances. En el caso de las mujeres, *lamngien* es empleado para referirse a un hombre o mujer, de forma indistinta. Sin embargo, en el caso de los hombres, se refieren entre ellos como *peñi* (hermano) y para dirigirse a alguna mujer, emplean el término de *lamngien*.

Leso: Término utilizado tradicionalmente en la zona sur patagónica, para referirse a las personas torpes o ignorantes.

Lonas o tepes: Es un pedazo de tierra con césped muy tupido por la raíz. Generalmente de forma geométrica rectangular, que se emplea principalmente para trasplantar terrenos. En el caso del sur, es empleado durante la elaboración del *kuranto* y así, tapar los ingredientes para asegurar su cocción.

Lonko: Autoridad tradicional de carácter sociopolítico del pueblo *Mapuche*, que está a cargo de alguna comunidad o *lov*. Se le entregan los siguientes significados: cabecilla, guía, líder o jefe, cuyo rol era desempeñado por hombres antiguamente, pero que en su contexto actual y con relación a la autonomía de cada comunidad, que, junto a los diversos procesos de transformación del pueblo *Mapuche*, se observa la existencia de otras nuevas palabras que hacen referencia a las líderes mujeres como *lonko domo*.

Macheta: Herramienta de trabajo, que se utiliza para cortar maderas, abrirse caminos, elaborar tejuelas y uso cotidiano también. Está conformada por acero, en su totalidad.

“*Males*” o “*hacer mal*”: Se refiere a la acción de causar daño o sufrimiento a alguna persona, de manera directa o a su grupo familiar. Esta práctica también puede extenderse a los animales de la persona afectada. Tradicionalmente se relaciona con las/los brujos.

Mapuche kimün: Corresponde a la cosmovisión y los modos de pensamiento *mapuche*. Del análisis semántico de la palabra, el *mapuche kimün* es el compendio del conocimiento *mapuche*, y abarca todo el bagaje del ser humano, la naturaleza plena y todas las dimensiones que las/los *mapuche* conocieron (Ñanculef, 2016).

Metan: Tablones de madera de alerce, que se extraen una vez trozado el tronco. Para ello, se trozaba en dos partes el tronco cilíndrico. Así, por cada tronco, salían dos metanes

Milcao: Pan de papa que se prepara mezclando papas crudas y cocidas con otros ingredientes como manteca y chicharrón de cerdo. Puede ser frito en aceite, hervido en agua o cocido en el horno. Es de uso común en todo el Seno de Reloncaví.

Ojotas: Calzado (tipo sandalia) rústico, elaborado a partir del cuero de vacuno o neumáticos (caucho), utilizado tradicionalmente en los campos.

Pangue: También conocido como nalca. Su nombre científico es *Gunnera tinctoria*. Es una especie nativa que crece en la zona centro – sur de Chile, sudoeste de Argentina y también en la Patagonia occidental. Habita de preferencia en lugares oscuros y húmedos, aunque también existen "nalcas de arena", que viven enterradas en arenales de la costa del Pacífico. Su altura promedio de crecimiento es de un metro y posee tallos carnosos y gruesos, comestibles. Sus hojas o *pangue*, son ásperas, de color verde oscuro y pueden sobrepasar un metro de diámetro. Estas se usan tradicionalmente en la preparación del *kuranto*, para separar los ingredientes e impedir que escape el calor desde el lugar de cocción, en la tierra.

Quintal: Medida de masa antigua, originaria de la ciudad de Castilla, España. Cuando comenzó a adoptarse el sistema métrico decimal, se redondeó en 50 kilogramos. Antiguamente se utilizaba en el mercado chileno, para la compra de harina de trigo.

Romanceo: Es una práctica que consiste en cantar o recitar en lengua *mapuche*, sobre los sentimientos, historias y costumbres. En el territorio *williche*, cantar en torno al fogón fue habitual en las familias llegadas a la cordillera.

Travkintu: Práctica de intercambio sociocultural, de la cultura *mapuche*. Cada cierto tiempo se realizaba en la comunidad y entre comunidades. De manera previa al encuentro, la comunidad interesada enviaba a su *werken* o mensajero a la comunidad vecina, invitándolos al intercambio. Esta forma de permuta, consolidaba la economía comunitaria, pudiendo complementar sus recursos con los de otras comunidades locales. Tradicionalmente los productos a intercambiar son semillas, plantas ornamentales, árboles nativos, *mote*, lanas y semillas.

Trawün: Consiste en una reunión o encuentro, con el objetivo de tratar algún tema en particular y decidir acciones.

Tejuela: Es un tipo de teja, pero de mayor longitud. Es una tabla plana, rectangular cuyas medidas son variables, dependiendo del fabricante y de la especie que se utilice. Las medidas más usuales son de 60 cm de largo por 12 cm o 15 cm de ancho y un espesor aproximado entre 8 y 10 mm. Se elaboran con maderas de Coigue, Canelo y Alerce, siendo esta última especie, la más utilizada debido a su resistencia a la intemperie. La madera empleada en la fabricación de la tejuela debe ser seca, con un porcentaje de humedad según la zona donde va a ser instalada. De esta manera, se evitan las rajaduras.

Tizones: Trozos de madera a medio quemar. Puede estar requemado o encendido, también puede ser un pedazo de rama de árbol seca, a medio consumir.

Wechekeche: Personas jóvenes.

Wiñol – Tripantü: Es la celebración del comienzo del nuevo ciclo en la naturaleza, que coincide con el solsticio de invierno en el hemisferio sur.

Wüñellve: Es un símbolo tradicional para la astronomía *mapuche*. Representa al lucero de la noche o planeta Venus, por lo que es descrito iconográficamente como una estrella de ocho puntas o una especie de octagrama.

Bibliografía

- ALCAMAN, E. (2010). “Memoriales Mapuche – Williches: Territorios *Indígenas* y Propiedad Particular (1793 - 1936)”, Conadi, Osorno, Chile.
- ALIMONDA, H. (coord.). (2010). La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina, Buenos Aires, CICCUS - CLACSO. (Disponible en www.biblioteca.clacso.edu.ar).
- ARAVENA REYES, A. (2014). Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización. En *Amérique Latine Histoire y Mémoire*. Les Catires ALHIM.
- ARIAS, P. D. (2012). “‘Nosotros vamos a dibujar nuestro propio espacio territorial’. Reapropiación del territorio y apropiación de la Cartografía en la Zonal Pewence”. *Corpus*. Archivos virtuales de la alteridad americana, 2(1).
- AYLWIN, J; MESA - LOPEHANDÍA, M; YÁÑEZ, N. (2013). Los Pueblos Indígenas y el Derecho. Santiago, Chile. LOM Ediciones.
- BAEZA, M. A; SILVA, G. (2009). Imaginarios sociales del Otro: el personaje del forastero en Chile (de 1845 a nuestros días). En *Sociedad Hoy*. Universidad de Concepción, Chile. pp 29 – 38.
- BELLO, A. (2014). Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los mapuche del Siglo XIX. *Scripta Philosophiæ Naturalis* 6. pp 21–33.
- BENGOA, J. (2003). Historia de los Antiguos Mapuches del Sur. Editorial Catalonia, Santiago de Chile.
- BERDICHEWSKY, B. (1975). “*The Araucanian Indian in Chile*”, [IWGIA].Copenhagen.
- BIDASECA, Karina. (2010). Perturbando el texto colonial. Los estudios (Pos) coloniales en América Latina. Buenos Aires. Editorial SB.
- BLUME, J. (1985). Cultura mítica de Chiloé. Facultad de Filosofía, Departamento de Estética Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- BONNEMAISON, J. y L. CAMBREZY..(1996).“*Le lien territorial: entre frontières et identités. Géographies et Cultures*”, *Le Territoire*, núm. 20, París, L'Harnattan.
- BOURDIEU, Pierre, J. C. CHAMBOREDON y J. C. PASSERON (1973) “La construcción del objeto” (Segunda parte). En: *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI. 1993.
- BRAVO SÁNCHEZ, J. (2004). La Cultura Chilota y su Expresión Territorial en el Contexto de la Globalización de la Economía. Memoria para optar al Título Profesional de Geógrafo. Escuela de Geografía, Universidad de Chile.
- CALVILLO VELASCO, M. (2012). Territorialidad del género y generidad del territorio. En *Explorando territorios: una visión desde las ciencias sociales*, México DF: UAM-X, CSH.
- CARMONA YOST, R. (2017). Pueblo mapuche, Estado y explotación forestal. Extractivismo y desigualdad en un conflicto socio-ambiental de larga data en Chile. En *Congreso El Extractivismo en*

América Latina: Dimensiones Económicas, Sociales, Políticas y Culturales (260-276), Sevilla: Universidad de Sevilla.

CATRILEO CHIHUAILAF, M. (1984). «Consideraciones lingüísticas en torno a un Grafemario Uniforme para el Mapudungun». Actas. Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche (pp. 29-40). Temuco: Universidad de la Frontera e Instituto Lingüístico de Verano.

COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMO MAPUCHE (COTAM). Informe de la Comisión verdad histórica y nuevo trato, Volumen III, Tomo 3: Segunda parte del informe final de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM). Santiago de Chile: Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural, 2003b.

COÑA, P. (2010). Lonco Pascual Coña. Testimonio de un cacique mapuche. Texto dictado a Ernesto Wlihelm de Moesbach – 1927-. Pehuén Editores, Santiago de Chile.

CUCHE, D. (1999). "La Noción de Cultura en Ciencias Sociales". Buenos Aires, Argentina. Ediciones Nueva Visión.

CUMES, A. (2014). "Esencialismos estratégicos" y discursos de descolonización, en Mas allá del feminismo: Caminos para andar. Red de Feminismos Descoloniales, México. pp 60-86.

DE SOUSA SANTOS, B. (2011). Introducción: Las Epistemologías Del Sur. ISBN 978-84-92511-36-5 Universidad de Coimbra, Portugal.

ESCOBAR, A. (2015). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías. Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y Universidad del Valle, Cali. Revista de Antropología Iberoamericana. PP 11 – 32.

ESCOLAR, C. (2000). La investigación en Geografía. Epistemología de la construcción de datos. En Topografías de la investigación. Métodos, espacios y prácticas profesionales, compilado por C. Escolar. Buenos Aires, Argentina. Eudeba

ESCOLAR, C. (2011). "La teoría menor, el tiempo histórico y la práctica simbólica compartida". En: ESCOLAR, C y BESSE, J (coords.), Epistemología fronteriza Puntuaciones sobre teoría, método y técnica en ciencias sociales. Buenos Aires, Argentina. Eudeba.

ESCOLAR, C y BESSE, J.(2011). "Método: notas para una definición". En: ESCOLAR, Cora y Juan BESSE (coords.), Epistemología fronteriza Puntuaciones sobre teoría, método y técnica en ciencias sociales. Buenos Aires, Argentina. Eudeba.

FARON, L. (1969). "Los mapuche, su estructura social". México. Instituto Indigenista Interamericano.

- FREDES GALLARDO, A. (2010). Historia Fundacional de Los Muermos. Una construcción desde la comunidad y la historia local. Municipalidad de Los Muermos, Gobierno Regional de Los Lagos, Imprenta Austral.
- FOESTER, R. (1995). Introducción a la Religiosidad Mapuche. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- GALTUNG, J. (2003). Violencia Cultural. Centro de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz, Documento N°14. Bizkaia, País Vasco.
- GARCÍA, L. (1976), Antropología del territorio, Madrid, España. Taller de Ediciones.
- GÓMEZ, M. (2008). Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom). Revista Colombiana de Antropología Volumen 44 (2), julio-diciembre 2008, pp. 373-408.
- (2009). Territorio y visión territorial femenina: apropiaciones, usos y representaciones del territorio en el caso de las mujeres tobas del oeste de Formosa, en Tirso Burlot, Damián Botuto, Carolina Crespo, Ana Carolina Hecht y Nora Kuperzmint (eds), Entre pasados y presentes II. Estudios Contemporáneos en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires. Fundación Natural Félix de Azara. pp 184 – 195. Argentina.
 - (2016). Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa. Editorial Biblos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- VIDAL DE GORMAZ, F. (1874). Reconocimiento del río Maullín por la Comisión Exploradora de Chiloé y Llanquihue. Anales de la Universidad de Chile.
- GARGALLO, F. (2013). Feminismos desde Abya Yala. Coedición de América Libre y Editorial Chichimora, Buenos Aires. Argentina.
- GREBE, M. E., PACHECO, S. y SEGURA, J. (1972). Cosmovisión mapuche. Cuadernos de la realidad nacional, N° 14: 46-73.
- GREBE, M. E. (1973). El kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. Revista Musical Chilena, N° 27: 3-42.
- GUTIERREZ VALDIVIA, B. (2011). El Uso del Espacio Público según el género: El reflejo de los Roles Sociales. Universidad de Barcelona, España.
- HAESBAERT DA COSTA, R. (2011). El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad. México. Siglo XXI, Editores.
- HAMMERSLEY, M y P. ATKINSON. (1983). Capítulo 2 “El diseño de la investigación: Problemas, casos y muestras”. En: Etnografía. Métodos de Investigación. Barcelona: Paidós. 1994.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R; SUÁREZ NAVA, L. (2008). Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. Editorial Cátedra; Madrid, España.

- HERNÁNDEZ, P. (2015). Módulo 2. Introducción a los conceptos de género. Universidad de Chile, Santiago. pp 1-4.
- HIRT, I. (2015). Mapeando sueños/soñando mapas: entrelazando conocimientos geográficos indígenas y occidentales. En REV. GEO. SUR 3(1): 63-90.
- HUENCHUAN, S (1995). Mujeres Indígenas Rurales en la Araucanía. Huellas demográficas y de sus condiciones de vida. en línea <http://www.mapuche.info/mapuint/huen1.htm>
- HUENCHUMIL, P. (2015). Módulo 3. Movimientos indígenas y feminismos en América Latina. Universidad de Chile, Santiago. pp 1-5.
- HUILIÑIR, V. (2010). El rol de las veranadas en el territorio pewenche del Alto Biobío. Sector Lonquimay, IX Región. Revista Geográfica Despertando Latitudes, N° 2, p. 17-24.
- HUILIÑIR-CURÍO, V. (2015). Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad. Revista de Geografía Norte Grande, N°62. pp 47-66.
- INALAF MANQUEL, E. (1995). Visión del Latue en las Comunidades Costeras de la Décima Región. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.
- ITURRALDE, P y FRANCKE, P. (2013). Modelo primario-exportador en América Latina: balance, retos y alternativas desde la economía. Cuadernos de Debate N° 3. Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción al Desarrollo A.C. – ALOP. México.
- LENTON, D. (2008). Acuerdos y tensiones, compromiso y objetividad: el “aporte antropológico” en torno a un conflicto por territorio y recursos entre mapuches, gobiernos y capitales privados.
- LLANTÉN RIVAS, S. (2011). Territorio Mapuche Lleulleuche: Naturaleza territorial y conflicto con el Estado chileno. (Tesis de licenciatura). Escuela de Geografía, Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad de Chile. Recuperada en http://www.uchile.cl/documentos/descargar-resumen-de-presentacion-de-sebastian-llanten_79172_5.pdf
- MARCOS, S. (2014). Feminismos en el camino descolonial, en Más allá del feminismo: Caminos para andar. Red de Feminismos Descoloniales, México. pp 15-34.
- MARILEO LEFÍO, A. (2017). Mundo Ancestral y Sistema Medico Mapuche. Centro de Estudios del Mundo Mapuche, “WallmeKintun”. Temuko, Chile.
- MARIMÁN, P; CANIUQUEO, S; MILLALÉN, J; LEVIL, R. (2006). ¡...Escucha, wingka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago, Chile. LOM Ediciones.
- MARTÍNEZ BERRÍOS, N. (2015). “Tierra, territorio y territorialidad mapuche: Producción de espacio y formación de subjetividades”. Geo Sur 3(1). pp 37-62.
- MERLINSKY, G. (2013). Cartografías del conflicto ambiental en Argentina, Buenos Aires: CICCUS. Introducción y cap II, pp. 19-90.

- MESSINA, L y DE LA FUENTE, L (2011) "Relaciones entre ciencia y saber. La arqueología como método en Michel Foucault". En: ESCOLAR, Cora y Juan BESSE (comps.) Epistemología fronteriza Puntuaciones sobre teoría, método y técnica en ciencias sociales. Buenos Aires, Eudeba.
- MILLALEO, S. (2005). Ser o no ser Mapuche Mestizo. Santiago, Chile. Centro de Estudios Miguel Henríquez.
- MILLÁN, M. (2014). Más allá del feminismo: Caminos para andar. México. Red de Feminismos Descoloniales.
- MILOS, D. (2018). Usos y costumbres de los araucanos. Claudio Gay. Traducción y edición de Diego Milos. Editorial Taurus. Santiago de Chile.
- MOLINA, R. (1995). Reconstrucción de los etno-territorios, en José Aylwin, Hugo Carrasco y Christian Martínez (ed.), Tierra, Territorio y Derecho Indígena. IEI-UFRO, Temuco. pp. 111-118.
- MOLINA, R. (1996). Alerces y Alerceros en el Territorio Huilliche de San Juan de la Costa. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia. Chile. Disponible en <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/66>
- MOLINA, R; CORREA, M; SMITH - RAMÍREZ, C; GAINZA, A. (2006). Alerceros Huilliches de la Cordillera de la Costa de Osorno. Pu Lahualche Huilliche Mülelu Chi Pire Mapu Meu, Lafken Osorno Meu. Registro de propiedad Intelectual N° 160052. I.S.B.N: 956-310-499-4. ANDROS Impresores. Santiago de Chile.
- MARTÍNEZ; SEPÚLVEDA y PALOMINO. (2015). La cuestión territorial indígena en América Latina: algunas perspectivas desde Chile y Argentina. Revista de Geografía Norte Grande, Número. 62. Pontificia Universidad Católica de Chile. pp. 5-9.
- MOHANTY, CH. T. (1984). Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial Pp. 1-47. En SUÁREZ NAVAZ L y HERNÁNDEZ CASTILLO, A (editoras). Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.
- MONTECINO AGUIRRE, S. (2003). Piedras, Mitos y Comidas. Antiguos Sonidos de la Cocina Chilena: la Calapurca y el Curanto. ISSN 0716-1840.
- NATES CRUZ, B. Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. Revista Co-herencia Vol 8, N° 14, Enero - Junio 2011. Medellín, Colombia. pág. 209-227.
- NUÑEZ, R. D. 2014. Malen ka anümkanwe, las mujeres pewenche y sus huertas, Tesis de pregrado, Facultad de Agronomía, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- ÑANCULEF HUAIQUINAO, J. (2016). Tayiñ Mapuche Kimün Epistemología Mapuche - Sabiduría y Conocimientos. Universidad De Chile. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales. Santiago de Chile.

- OLIVARES HENRÍQUEZ, M. (2012). Mujeres mapuches migrantes en escena: Visualizando vidas desde la sombra. En *Letras Femeninas*, Vol. 38, No. 1, FEMINISMO DESCOLONIAL, pp. 43-54. Santiago, Chile.
- OLIVOS HERREROS, C. (2004). Plantas Psicoactivas De Eficacia Simbólica: Indagaciones en la Herbolaria Mapuche. En *Revista Chungará (Arica)* v.36 supl.espect2 Arica septiembre. ISSN 0717-7356. Disponible en https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000400036
- PAINEMAL, M, RICHARDS, P. (octubre, 2006). Transnacionalización, Derechos Humanos, y Mujeres Mapuche. Ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU). Oaxtepec, México.
- PAREDES, J. (2008). Hilando fino desde el feminismo comunitario. Comunidad Mujeres Creando Comunidad y CEDEC. La Paz, Bolivia.
- PEYSER ALCIATURI, A. (2003). Desarrollo, Cultura e Identidad. «El caso del mapuche urbano en Chile». Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano. Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en Ciencias Sociales. Faculté des Sciences Économiques, Sociales et Politiques. Département des Sciences de la Population et du Développement. Université Catholique de Louvain. Bélgica.
- PINO ALBORNOZ, A; CARRASCO HENRIQUEZ. (2019). Extractivismo forestal en la comuna de Arauco (Chile): internalización y formas de resistencia. Universidad Nacional de Colombia. *Revista UNAL* Volumen 42 Núm. 1.
- PINTO, J. (2003). La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión. Santiago de Chile. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- QUILAQUEO RAPIMÁN, F. (octubre, 2012). Mujer, Pueblo y Cultura Mapuche. Presentado en el SEMINARIO “Academia Mapuche”. Colonia (Köln), Alemania.
- RADOVIC, I. (2005). Experiencia de la Reforma Agraria en Chile. Centro de Estudios Miguel Henríquez. *Archivo Chile Historia Político Social-Movimiento Popular*. Disponible en http://archivochile.com/Historia_de_Chile/ranquil/HCHranq0010.pdf
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa* Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Retazos, Tinta Limón ediciones.
- RODRÍGUEZ R, MATTHEI O & M QUEZADA (1983) *Flora arbórea de Chile*. Ed. Univ. Concepción. Chile. 408 pp.

RUPAILAF, R; MOLINA, R. (1989). “El Territorio Mapuche-Huilliche, la historia de un despojo”. Documento realizado en el marco de un proyecto de capacitación jurídica a monitores huilliche, de la ONG Huilliche Mundo Kusovkien, 1989.

SACK, R. (1986). *Human Territoriality: Its theory and history*. Cambridge, University Press. Estados Unidos. pág. 1-11.

SAMAJA, J (1997) Parte IV “El análisis del proceso de investigación”. En: Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica. Buenos Aires: Eudeba.

SKEWES, J C; SILVA, M (2007). “Elementos para una Comprensión Ecológico-Cultural de las Narraciones Míticas Acerca de las Aguas y los Seres del Agua en la Cosmovisión Mapuche Huilliche.”. (pp.129-138). En Rodríguez, Claudia, et al (Eds.) (2007). Sociedad y Cultura: Reflexiones Transdisciplinarias. Valdivia: UACH, UFRO, MECESUP.

SPIVAK CHAKRAVORTY, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. Revista Colombiana de Antropología Vol 39, Enero - Diciembre. Colombia. pág. 297-362.

SCKMUNCK, R. A. (noviembre, 2013). Identidad de género e identidad cultural en las Mujeres Mapuche. Este trabajo fue presentado en el I Congreso Internacional de Género y Cultura de la Sostenibilidad (XXII Jornadas de Filosofía), organizado por la Universidad de Valladolid, celebrado en Valladolid, España.

TOLEDO LLANCAQUEO, V. (2006). “Pueblo Mapuche: derechos colectivos y territorio; desafíos para la sustentabilidad democrática”, LOM Ediciones. Santiago de Chile.

TRICOT, T. (2013). “Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia”. Ediciones CEIBO. Capítulo 1 y 4.

URBINA, S. Y L. ADÁN. (2012). La ciudad de Valdivia y su jurisdicción: elementos para una Historia Indígena en el período Colonial Temprano. Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Histórica Argentina, Tomo II, pp. 175-206. Editorial Académica Española, Buenos Aires.

VELEDA DA SILVA, S. M; LAN, D. (2007). Estudios de geografía del género en América Latina: un Estado de la cuestión a partir de los casos de Brasil y Argentina. Doc. Anál. Geogr. 49. pp 99-118.

VERGARA, I. (1990). La ocupación de las tierras Huilliche y la violencia sobre el indígena (1880 – 1930). Una investigación preliminar. En Nüttram N°26, año VII. Santiago de Chile.

VERGARA, I. (1993). Los procesos de ocupación del Territorio Huilliche, 1750 – 1930. Tesis de Magister en Sociología, Universidad de Berlín, Alemania.

VERGARA, I. (1998). La frontera étnica del Leviatán. Tesis Doctoral en Sociología, Universidad de Berlín, Alemania.

WAGNER, L. (2014). Conflictos socioambientales. La megaminería en Mendoza 1884-2011. Editorial Universidad Nacional de Quilmes, Provincia de Buenos Aires, Argentina. Pp 39-71.

ZUSMAN, P. (2000). Cuerpo. Colegio del Norte Grande. Tijuana, México.

Fuentes consultadas

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). 2005. Dinámica demográfica y desarrollo en América Latina y El Caribe. Proyecto Regional de Población Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) – División de Población / Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). Santiago de Chile. Disponible en https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7197/1/S0412973_es.pdf

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). 2008. Panorama Social de América Latina 2007. (LC/G.2351-P), Santiago. Publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: S.07.II.G.124.

INFORME AMBIENTAL. PLAN REGULADOR COMUNAL DE LOS MUERMOS. Región de Los Lagos. (Abril 2013). Ilustre Municipalidad de Los Muermos, Chile.

LLANCA MARÍN. (8 de Marzo de 2005). La matría mapuche. Publicado en Azkintuwe Noticias. Recuperado en <http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1359>

MARTÍNEZ COBO, J. Relator especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías: Study on the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. (Documento de la ONU: E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.1, párrafos 196 y 197). Citado por «Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica», op. Cit., pág. 91.

OBSERVACIONES A PROPUESTA DE LEY QUE CREA EL “MINISTERIO DE CULTURA”. (2015). Documento inédito. Asociaciones y organizaciones mapuche de la Provincia de Concepción, Región del Biobío, Chile.

Plan de Desarrollo Comunal (PLADECO). 2010. Ilustre Municipalidad de Los Muermos. Universidad de Los Lagos.

Anexos

Mapa N°08. Localización de la Comunidad *Mapuche – Williche Aliwen en el Wallmapu*



Leyenda

 LOS_MUERMOS
Stamen Watercolor/OSM

Fuente: Elaboración propia, en base a Atlas "Mapu Chillkantukun Zugu: Descolonizando el Mapa del Wallmapu" (2017). 2019.