



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

Profesor Patrocinante

Dr. Yanko González Cangas

Instituto de Ciencias Sociales

**"LA ORALIDAD COMO RECURSO DE PERSISTENCIA:
EL CASO DE LAS HISTORIAS DE LAS MUJERES
MAPUCHES - HUILICHES DE MAIHUE,
X REGIÓN DE LOS LAGOS".**

Tesis para optar al Título de Antropólogo
y de Grado de Licenciatura en Antropología.

Silvia Viviana Ramírez Martínez.

Valdivia 2006

INDICE

-Presentación	4
-CAPÍTULO 1: REFERENTES CONCEPTUALES	
Descripción de la Investigación	8
1.-Antecedentes Teóricos	8
1.1.- La oralidad	10
1.2.- La memoria y memoria social	12
1.3.- Los Relatos de Vida	15
1.4.- Mito	17
1.5.- Poder y resistencia	19
1.6.- Identidad	22
2.- Contexto Histórico-geográfico y socioeconómico del área de estudio	26
2.1.-Aspectos Geográficos del área de estudio	27
2.2.- Aspectos socioeconómicos del área de estudio	27
3.-Justificación del Estudio	28
4.-Objetivos	29
4.1.- Objetivo General	29
4.2.-Objetivos específicos	29
CAPÍTULO II: Aspectos Metodológicos	
1.-Preliminar	30
2.-Tipo de Investigación	34
3.-Recolección de Información	35
3.1.-Técnica de recolección de Información	33

3.1.1.-Acercamiento a las mujeres	33
3.1.2.-Inicio de entrevistas	34
3.1.3.-Etapas de entrevistas	35
4.-Selección de Informantes	35
5.-Análisis de Información	35
-CAPITULO III: La oralidad de las mujeres de Maihue. Análisis y Discusión de sus Relatos de Vida	38
1.- Preliminar	38
2.-Desde la Antropología: Mi visión.	39
2.1.- Oralidad, orden social y memoria.	42
2.2.- Poder y Resistencia	56
2.3.- Oralidad y mito	64
2.4.- Historia e Historia: desde el recuerdo	72
2.5.- Oralidad e Identidad.	78
a- Oralidad, Identidad y Territorio	81
b- Oralidad, Identidad y Ser Mujer	84
Conclusiones	100
Referencias Bibliográficas	106
Notas al Pie	112
Anexos	116

“Que viva siempre la palabra que nos calla. Qué siempre viva el silencio que nos habla”.

(Subcomandante Insurgente Marco (1998), *Relatos del Viejo Antonio*, México: Centro de Información y Análisis de Chiapas).

PRESENTACIÓN

El siguiente trabajo surge a partir de la experiencia de la cátedra de Terreno II, llevada a cabo el año 1998, y que posteriormente sirvió como trabajo de investigación para la Practica Profesional en Antropología. Emerge del interés de hacer algunos años de trabajar con mujeres. Posteriormente, una parte de esta investigación (principalmente la que tenía que ver con la muestra de los relatos orales para editarlos y hacerlos escritos), fue propuesta y financiada por FONDART, a cargo de la docente Debbie Guerra.

Muchos aspectos llamaron la atención para hacer este trabajo, y de acuerdo a ellos he elaborado el proyecto de investigación, tomando como referente general la conformación de identidad de ser mujer y el rol que ejerce la mujer mapuche-huilliche de la pre-cordillera de Futrono en el resguardo de prácticas y conocimientos de su cultura tradicional mapuche- huilliche, reconociendo el hibridismo cultural al que esta cultura ha estado sujeta. Un eje fundamental, para abordar esta problemática es visualizar las narraciones de las mujeres de la comunidad: el cómo se extiende y manifiesta su **ORALIDAD**, o como dijéramos en Mapudungun lo relatado a través del **NGUTRAM**¹.

Para lograr mi objetivo, participé de las diversas actividades que realizan las mujeres, sin dejar de considerar los posibles relatos surgidos de los hombres de la comunidad; puesto que una premisa fundamental pasó por reconocer que en ellas su identidad femenina no se construye por sí sola, sino, por las relaciones sostenidas con los hombres y también con otros miembros externos a su comunidad.

El texto que a continuación se presenta se basa en la **ORALIDAD** como recurso que constituye y da continuidad a las diversas esferas sociales de estas mujeres. La prolongación de la oralidad como recurso y como mecanismo social de reproducción de la memoria colectiva, que garantiza la continuidad de la dinámica social y cultural de este grupo de mujeres mapuche huilliches, es un agente de creación constante, convocando la permanencia o reconstrucción de la identidad y la cultura.

Para la obtención de una sistematización y análisis de los datos recogidos, trabajé mediante cinco, en base a las temáticas más recurrentes registradas. Esta segmentación en categorías analíticas me permitió ir viendo el entramado que estructura las relaciones cotidianas de las mujeres de la

comunidad. Los títulos que llevan cada uno de estos ejes, son propuestos por mí, y se corresponden a los lineamientos temáticos más referidos por las mujeres de Maihue a la hora de conversar.

Cabe señalar, que la decisión de realizar el análisis bajo los ejes elegidos, no fue tan arbitrario, no es capricho, fueron tomados y categorizados desde y para la academia, convirtiendo el discurso cotidiano de las mujeres en categorías analíticas, pero esto no le quita absolutamente nada de la “voz de ellas”, ya que las categorías expuestas son a partir de una oralidad que permite hablar en estas categorías. Por esto y para evitar polémica respecto a la sobre utilización académica de los relatos recogidos, los ejes fueron categorizados por mí de acuerdo a lo expresado por ellas y estos son:

- a.- Orden Social y memoria (social) – *“Los antiguos tenían su religión”* .
- b.- Poder y resistencia – *“Malo estuvo para que trajeron esos huincas”*
- c.- Mito – *“Los dioses de la naturaleza”*.
- d.- Historia – *“Aquí han pasado cosas, pasaron cosas siempre”*
- e.- Identidad – *“Orgullosos de ser mapuche”*.

Cada uno de estos ejes permitió ir construyendo un escrito intersubjetivo en donde las voces de ellas, y mi experiencia fueron marcando la pauta para su elaboración. La decisión de optar por esta forma de escritura se relaciona con lo que para mí significó la experiencia de campo de 12 meses en la comunidad de Maihue, así como el último trabajo de campo realizado, en el que tuve la certeza de involucrarme en una labor que atravesó diversas dimensiones. En un principio primó la incertidumbre del cómo realizar ese acercamiento a los/as “otros/as”, después esto quedó atrás y logré vivenciar sus cotidianidades sin despojarme de mí, me involucre con sentimientos y tejí afectos dentro de la comunidad; afectos que me apasionaron en lo que viví y lo que sentí². El desarrollo de la tesis está conformada por cinco puntos, que los describo brevemente:

En la primera parte, se entrega una perspectiva del trabajo antropológico desde el que se desarrolla esta tesis. Para mí es fundamental hoy día tener una “voz” clara, a partir de la cual los profesionales que trabajamos en esta disciplina discurseamos, es decir, desde que ámbito nos posicionamos para hablar hoy, por ejemplo, de la “problemática” mapuche. No quiero mediante este trabajo hacer prevalecer el puro ámbito analítico, de verlos como simples sujetos de estudio, como si no interfirieran, ni interfirieran en nuestras cotidianidades. Después de largas discusiones acerca del posicionamiento de la Antropología y el antropólogo en su relación con el “otro”³ los lineamientos teóricos de una epistemología de la antropología de autores como Fabián (1983) nos hacen superar

el añejo paradigma de seguir viendo a “los otros” como sin poder de decisión, desde una subalternidad incapaz de autonomía, me adhiero a las palabras de Bakunin cuando dice: “*La libertad del otro no es un límite para la mía propia, sino que la prolonga hasta el infinito*”(Traducciones de Bakunin 1994:33)

En el desarrollo del primer punto el tema se centra en lo que llamé oralidad, orden social y memoria social- “*Los antiguos tenían su religión*”, abordando desde el ámbito conceptual principalmente a Maurice Halbwachs (1947) quien entrega una perspectiva sociológica sobre la cuestión de la memoria, a través de marcos analíticos que denomina los "marcos sociales de la memoria", que define son tres: el espacio, el tiempo y el lenguaje, y que serían relativos a los diferentes grupos sociales, que crean un sistema global de pasado que permite la rememorización individual y colectiva. En este sentido, la oralidad (lenguaje) vendría a constituir parte de la memoria social, y se constituye como un referente analítico que nos permite desplazarnos a través de varias instancias de observación de la realidad sociocultural (tiempo y espacio), con el fin de mostrar la construcción social de la mujer en un territorio que le brinda múltiples posibilidades de acción e interacción. De esta manera, podríamos decir que es la oralidad, la que va hilando todo un constructo socio-histórico, a través de la remembranza (individual y colectiva) de hechos y anécdotas que van configurando a la actual comunidad de Maihue. Es importante recalcar aquí el *raconto* de hechos de violencia que marcan los procesos de autonomía de la comunidad, en donde tiene especial interés el recuerdo de una especie de “héroe”, que es quien se enfrenta al poder del “huinca”.

El segundo punto lo denominé oralidad, poder y resistencia- “*Yo quiero que mis hijos sepan*”. La razón radica, en que por lo general, las mujeres mapuches no han sido descritas en los textos antropológicos, exceptuando más contemporáneamente los estudios realizados por Sonia Montecino, pero aún se tiene una visión de las mujeres mapuches que es de docilidad, que participan en esferas domésticas, sin formar parte de esferas públicas o de decisiones. Pues bien, las mujeres de Maihue expresan una oralidad impregnada de poder y resistencia, lo que en teoría feminista se denomina “empoderamiento” o “empowerment”. Aquí hay una re-construcción de la historia local de la comunidad, donde los espacios adquieren nuevos significados, en la medida en que son redefinidos culturalmente por las mujeres, dando lugar a la conformación del conocimiento de “lo nuestro” frente al de los “otros”, con una evidente posicionamiento de resistencia frente a acontecimientos que vive la comunidad. Sin embargo, aquí planteó que esta resistencia no es

conciente, ni de enfrentamiento a la cultura occidental, sino que es una forma de resistencia que esta delimitada por hechos históricos vividos.

El desarrollo del tercer punto analiza la perspectiva de la oralidad y el mito- "*Los dioses de la naturaleza*". Para ello, me posiciono a través de dos instancias: lo natural y lo cultural, ya que los mitos están estrechamente relacionados al entorno natural y sociocultural de Maihue. Interesante resulta por ejemplo, la presencia de "el abuelito huenteano", que vive en las aguas del Lago y que tiene mucho poder. Poder que puede ser usado en pro o en contra de la comunidad: Mito regulador del orden social.

El cuarto punto, trata acerca de oralidad e historia- "*Aquí han pasado cosas siempre, siempre han pasado cosas*" desde el punto de vista de las mujeres, como a través de la oralidad y en relación a un todo público, la comunidad podemos diferenciar aspecto en la construcción de su identidad de ser mujer. Ellas tienen una concepción de cómo se ha ido reconfigurando la comunidad de Maihue. Por ejemplo la existencia de otro orden, el antepasado, frente a el establecimiento de un nuevo orden bajo los parámetros etnocéntrico del Estado chileno, y como veremos la creación de un tercer espacio, el intersticial, aquel en donde confluyen ambos ordenes.

Para terminar, el Quinto punto muestra la construcción de la identidad de las mujeres- "*orgullosos de ser mapuche*", desde una perspectiva de género y feminista, en donde vemos que a partir del decoro del cuerpo se transmiten prácticas y conocimientos que dicen de la estrecha relación que ellas tienen con la naturaleza: su cuidado, su acción práctica y el acceso a nuevos espacios, que las involucra en la relación entre uso y adecuación de una serie de elementos propios y ajenos de su ser social. Pero como dice Geertz en la "descripción Densa", el investigador realiza "interpretaciones de segundo orden", es decir, ya que frente a la solicitud del propio investigador, los informantes, realizan una primera interpretación de su cultura o de identidad étnica, el investigador se ve obligado a hacer su interpretación sobre la interpretación previa del informante, o sea, la interpretación de la interpretación

CAPITULO 1: REFERENTES CONCEPTUALES

DESCRIPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.

A través de esta investigación, se pretende rescatar las voces y testimonios de mujeres de la Comunidad de Maihue, por medio de su oralidad. Ello, porque se estima que en la memoria de los actores sociales, se concentra conocimiento imponderable que necesita de ser reconocido. El apoyo que brindó el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Austral de Chile y el FONDART a cargo de la docente Debbie Guerra, en la segunda etapa de la investigación fue fundamental para poder concretar el resguardo de estos testimonios de una existencia diferente y que persiste aún el inevitable proceso de modernización de la zona.

Desde hace una par de décadas la producción teórica de las ciencias sociales apunta a un mayor uso de relatos e historias de vida, Vergara nos dice que este desarrollo se expresa fundamentalmente en la producción de trabajos de investigación basados en estas metodologías “en muchos casos de relatos autobiográficos de personas provenientes de sectores subalternos” (Vergara 1999:9). Estas técnicas permiten información que está disponible para conservar, y difundir otras perspectivas acerca de la realidad que se construye, los relatos, sucesos, puntos de vista, sentimientos experimentados y observados en el transcurso de una vida de las personas que habitan cotidianidades en esferas que no son las nuestras y que pertenecen a estos sectores subalternos a la cultura occidental dominante.

Maihue, como muchas comunidades indígenas, ha vivido procesos de transformación debido prioritariamente a las diferentes legislaciones a las que los pueblos indígenas en Chile han estado expuestos. Algunos de estos antecedentes son recogidos en los relatos, prioritariamente en lo que respecta a la relación entre la comunidad y el Fundo de Rudloff (Desarrollado en el punto 2.4).

1.- Antecedentes Teóricos.

En el proceso de construcción de un marco teórico que me permita comprender como la oralidad de las mujeres indica su proceso de construcción de identidad de ser mujer y como se va construyendo y reconstruyendo una estructura social, y preservando aspectos de un conocimiento de sus antepasados, nos encontramos que es necesario configurar a la oralidad en un espacio determinado, y este espacio es el territorio; la oralidad se configura dentro del territorio, siendo ambos, aspectos

inseparables. Bengoa (1992: 53), plantea que es el territorio fundamental para un pueblo con identidad, el territorio es esencial para su desarrollo, para su cultura, para la reproducción de su cultura. Por ende, un territorio no se va a constituir con todo lo que es, si no fuera por la gente que lo habita, y que los construye, y la forma que tiene de construirlo a través del tiempo, es a partir de la oralidad. Porque podemos recorrer el territorio para leer en él la historia, pero leerla significa escuchar su palabra, la palabra de la gente que le da vida. De esta forma, en Maihue uno se mueve por los distintos lugares, y en cada uno de ellos se van ligando los diferentes tiempos y los acontecimientos que en ellos ocurrieron, relacionándolos con el ahora. Es en el territorio, donde existen todos los tiempos, pero es la oralidad, en este caso de las mujeres, la que entrega las herramientas para ir desentrañando lo guardado en esos tiempos. Metafóricamente como se llama un libro de Foucault, “La arqueología del saber”, “una arqueología del territorio”, donde existen todos los tiempos, que como capas que se han depositado en él y que es necesario levantar, separando, retomando y relacionando, siendo la oralidad la herramienta que permite ir levantando esas capas.

Si bien es el territorio el que le brinda múltiples posibilidades de acción e interacción con la naturaleza y con lo social, es la oralidad y la memoria dados en ese territorio, las que posibilitan el presente que se observa en las **prácticas cotidianas** de las mujeres, que son el reflejo de su construcción del entorno social que envuelve, al orden social, al mito y a la identidad, como un todo indisoluble, que no está separado ni segmentado en el **imaginario** de estas mujeres; y que además lleva en sí misma, todo un **imaginario colectivo** que se ha ido adecuando a través del tiempo y desde el cual se construye su cotidianidad.

Este proceso se da a partir de referentes que se entrecruzan: la historia colectiva (memoria social), que se evidencia en sus discursos (oralidad), que contiene múltiples signos y significados que emergen en la medida de los relatos. Los signos y significados más recurrentes son el “empoderamiento”, el mito, la identidad y las redes de relaciones (género), traspasados por el acceso, uso y semantización de un espacio (orden social), que les permite ser mujeres mapuche-huilliche de la comunidad de Lago Maihue.

1.1 LA ORALIDAD

"Quienes tratan el lenguaje como un objeto de análisis, en vez de emplearlo para pensar y hablar, son llevado a constituirlo como un logos y no como un praxis, como letra muerta sin intención practica y sin mayor propósito que el de ser interpretado, de la misma manera que una obra de arte" (Bourdieu 1991: 101).

Resulta imposible interpretar un acto de comunicación dentro de los límites de un análisis meramente lingüístico. Incluso el intercambio lingüístico más sencillo involucra una compleja red de relaciones, como lo plantea Bordieu (1991:104), el lenguaje sería el resultado de fuerzas históricas entre el locutor, dotado de una autoridad social específica, y su interlocutor o público, en donde el primero reconoce su autoridad en diferentes grados, así como entre respectivos grupos a los que pertenece. Este mismo autor nos sugiere que todo acto de comunicación verbal queda completamente entendido cuando se le piensa bajo las diversas estructuras y las diversas relaciones implícitas al momento de recibido la comunicación:

"La ilusión del comunismo lingüístico, que obsesiona a la lingüística, es la ilusión de que todos participan del lenguaje como disfrutan del sol, del aire o del agua; en una palabra de que el lenguaje no es un bien escaso. En realidad el acceso al lenguaje legitimo es muy desigual y la competencia teóricamente universal, a pesar de ser liberalmente distribuida a todos por los lingüistas, es de hecho monopolizada por unos cuantos" (Bordieu 1991:105).

Reinterpretando y resignificando los referentes conceptuales que nos entrega Bordieu, entenderemos entonces que el lenguaje y su representación en la oralidad, nos interesa desde dos puntos de vista, por un lado: a) que es producto de fuerzas históricas, y por otro b) que es desigual; ya que si vemos el lenguaje en contextos intrínsecamente sociales, podemos dar cuenta que no todos los sujetos tienen acceso de la misma forma, ni sus lenguajes tienen la misma significancia social. Comparativamente es lo que sucede por ejemplo con el lenguaje de grupos que se encuentran en los ámbitos sociales de poder a diferencia del caso de los sectores subalternos, como el de los pueblos indígenas, las mujeres, los pobres, etc.

Por otro lado, y un principio axial que determina la diferencia competitiva del lenguaje como lo plantea Bordieu, está dado porque en nuestra sociedad no necesitamos recurrir a la tradición oral

para reconstruir nuestra historia, la memoria es un recurso atrofiado por la mayor importancia que damos a lo escrito. Las sociedades controladoras de la escritura sólo confían la mayor parte de la memoria colectiva a documentos escritos (Portelli 1987:35-46). De esta manera, la oralidad en nuestras sociedades es dejada de lado en abierta competencia con la escritura, pero esto no ha significado que siga teniendo una importancia fundamental, ya que los sujetos mediante ella construyen su identidad y su cultura.

En el caso de la gran mayoría de los pueblos indígenas actuales, la oralidad constituye la tradición cultural de su grupo, ya que a través de ella conforman parte de su memoria colectiva. En este sentido, comprender la oralidad significa situarse en la comprensión de la conformación de la memoria; en esta línea de estudio acerca de la memoria, el historiador Maurice Halbwachs (*op. Cit* 1947:12), nos entrega una visión interesante acerca de la relación entre la memoria y la sociedad; Halbwachs analiza lo que denomina los “marcos sociales de la memoria”, que son generales, como el espacio, el tiempo y el lenguaje, y a la vez específicos, como la familia y la clase social, en los diferentes grupos sociales, que crean un sistema global de pasado que permite la rememorización individual y colectiva. De esta manera, la oralidad vendría a constituirse un aspecto fundamental en la formación de la memoria, Halbwachs nos dice que:

"La palabra oral permite que esas imágenes se difundan, se acrecienten y se vinculen con otras personas produciendo relaciones de cercanía, es decir, que la gente se vincule e intercambie sus vivencias mediante sus relatos." (Halbwachs 1947:13).

La oralidad (el lenguaje) para Halbwachs, vendría a constituirse en el marco más elemental y más estable de la memoria, a tal punto que podría decirse que la memoria en general depende de la oralidad (del lenguaje). Nos dice que esta dependencia de la memoria respecto a la oralidad constituye, además, la prueba manifiesta de que se recuerda por medio de constructos sociales, pues el lenguaje no se puede concebir sino en el seno de una sociedad.

La afirmación anterior, contiene elementos de verdad y que nos sirven como marco conceptual de comprensión al observar el ámbito de la comunidad mapuche-huilliche de Maihue. Un ejemplo de la importancia de la oralidad en este espacio ocurre al observar y al escuchar como se transmiten conocimientos entre mujeres, un conocimiento que no proviene de los libros, ni de la bibliotecas,

proviene de la experiencia, de la memoria, este relato por ejemplo: “*mi abuelita lo hacía, su abuelita lo hacía, y así, ella lo aprendió de ella, y la otra de la otra y así es la cosa, así es que aprendimos nosotras acá, no siendo a la escuela, no si hasta antes no había escuela, no las cosas eran así, la mujer le enseñaba la mujer, la abuela de una, pa que sea mujer de saber*” nos dice la Sra. Elena Quinillao. Porque a pesar de que en la década del 60 se implementa la primera escuela básica (en 1962 se forma la primera escolita en Maihue), un sistema educacional formal de enseñanza básica (incompleta) en Maihue, no obstante, las mujeres no han basado su educación en la lecto escritura, aún cuando aprendieron a escribir y leer, siendo la transmisión oral la forma que utilizan de aprender y enseñar⁴. Así, la oralidad recogida entre las mujeres de la Comunidad de Maihue, constituye para esta investigación un testimonio vivo, a través del cual puedo realizar análisis y comprender las formas en que han ido permaneciendo conocimientos indígenas de esta comunidad, en un momento histórico y a través de una historia que no le ha sido favorable para la pervivencia de sus costumbres; al contrario donde se ha promulgado constantemente la irrupción de la cultura occidental como única y verdadera. La oralidad de cada una de ellas remite a su cosmovisión, a un conocimiento que viene del pasado, de un pasado que tiene nombre de mujer (la abuela, la bisabuela, y que es desarrollado en el punto 2.5-b), la oralidad remite también expectativas, percepción de sí y de los otros, en fin, una visión condensada del pasado, revivida en el presente, y proyectada al futuro.

El valor de la historia oral entonces, se debe a que la fuente ha resguardado su historia personal y social (Portelli 1987:38).

1.2 MEMORIA Y MEMORIA SOCIAL

Menos que el silencio pesa el fuego papay/tu gruesa sangre que arde/ entre leños dorados./ Menos que el silencio a la noche/ el sueño/la luz que desprenden pájaros y ríos./ Hermano sea el fuego habla alumbra tu boca/ la historia de praderas y montañas/ caídas/la guerra entre dioses serpientes/ de plata/ el paso de los hombres/ a relámpago/ y sangre/ Escuchas el galope de las generaciones,/ los nombres enterrados/ como flores o frutos/ la lágrima el sudor de lentas caravanas/ escapando a la sombra de la muerte y la vida/ escuchas el zarpazo del puma/ al venado/ el salto de la trucha en los/ríos azules/Escuchas el canto de aves adivinas/ocultas/entre helechos/ y chilcos florecidos/ Respiras ahora el polvo/ de los nguillatunes/la machi degollando/ al carnero elegido/ respiras ahora el humo ante el rehue la hoguera/donde arden los huesos del largo sacrificio/ Hermano sea el fuego dices ¡ya!/ retomando/ el sueño del día/ reúne a los hermanos/ hermano sea el fuego papay la memoria/ que abraza al silencio la sombra/ y la Luz (Huenun 1994)

La memoria constituye entonces, un lineamiento importante de comprensión de realidades para las ciencias sociales, se constituye como un principio de conocimiento para conocer a los sujetos sociales. Ya que estos sujetos, como plantea Joel Candéau (2003), teniendo memoria pueden conservar sus capacidades conceptuales y cognitivas, su ser es capaz de conservarse y su identidad permanece, es concreta. Al contrario de un sujeto que no tiene memoria, en quien su identidad se desvanece, siendo capaz de producir solo un sustituto de pensamiento, un pensamiento sin duración, sin el recuerdo de su génesis que es la condición necesaria de la conciencia y de la conciencia de sí. Por ende, la memoria actúa como un agente activo a la hora de hablar de pertenencia y de identidad para los sujetos sociales. Podemos plantear la memoria a través de marcos sociales del tiempo y el espacio, como afirma Halwachs (1947: 13), aquellos tiempos y espacios que son reales en los sujetos y no aquel tiempo y espacio de lo abstracto o matemático como lo son el tiempo y el espacio histórico, que son ideas meramente conceptuales y se desarrollan en una duración artificial que no tiene realidad alguna para ninguno de los grupos de los que se toman los acontecimientos.

Siguiendo la idea de Halwachs, la memoria no tiene nada de artificial, pues los sujetos no retienen el pasado sino que lo que está vivo o ha sido capaz de permanecer vivo en la conciencia del grupo que la mantiene. De esta manera, la memoria se articula de manera que tiene un desarrollo continuo, en donde el presente y el pasado no se oponen, o el presente no se opone al pasado, de esta manera su desarrollo es continuo, no segmentado como la historia, en donde existe por ejemplo un pasado separado o segmentado del presente.

Y por último, la memoria tiene como característica primordial que se establece sobre un grupo pequeño en el espacio y en el tiempo, a diferencia de la historia que tiene un carácter universal.

Así, la condición de la memoria es que puede ser observada en contextos sociales de grupos pequeños, actuando como ejercicio de actualización de un conjunto de valores, saberes y prácticas de carácter colectivo e individual. Para Le Goff, en términos de comprender los procesos de producción de la memoria en los sujetos sociales, esta vendría a constituir:

"la capacidad de conservar determinadas informaciones, [que] remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en

condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas que él se imagina como pasadas" (Le Goff 1991: 191)

Desde esta perspectiva, la memoria no es solo lo restituido, sino que es aquella fuerza o motor que le posibilitaría la configuración de un sujeto identitario mapuche y su discursividad, circunscrito en ámbitos sociales de la cultura occidental que está marcado por las asimetrías en las relaciones sociales, y a la vez por una serie de hechos recurrentes como: a) el tránsito del mundo reduccional al mundo urbano; b) de lo mapuche a lo chileno y c) de retorno al lugar de origen.

De acuerdo con estos criterios, la memoria se convierte en un recurso importante en la conformación de identidad, puede ser entendida como un proceso de diferenciación respecto a otro, en un contexto de tensión entre permanecer y cambiar a través del tiempo. Tensión en la que el otro también se hace parte de uno mismo, y sobre el que construimos una serie de imágenes y categorías que nos permiten ordenar el mundo y poder actuar en él con mayor seguridad (Pinxten 1998:8).

La facultad de memoria es esencial para el individuo en todos los momentos de la vida, juega un papel todavía mayor en la vida social. Y es este reconocimiento lo que vendría a justificar lo que nos dice Candeau (2002:22) en el proyecto de una Antropología de la memoria, y que justificaría entonces esta necesidad no solo en la antropología por la Historia de vida, por el rescate de la tradición oral, por el patrimonio, sino que también para la gente que vive lo local, esta especie de los retrospcción generalizada, la búsqueda de los orígenes o de las "raíces", esta resurrección o invención de tradiciones.

Y en este sentido, al hablar de memoria social de un grupo determinado, lo hacemos desde la perspectiva de rescatar un habla situada fuera del poder, en términos de un habla que no se encuentra en el epicentro hegemónico de los discursos, podríamos decir, una especie de "contramemoria"⁵ un habla de la cotidianidad que refleja la memoria de un grupo.

1.3 RELATOS DE VIDA.

Y una forma de llegar a conocer esta memoria o “contramemoria”, es la herramienta denominada Relatos de vida y la historia oral, la que permite alcanzar y conocer esta otra memoria, la memoria "del otro", develando tanto: a) las transformaciones socio-estructurales como b) los mecanismos simbólicos que aquí intervienen.

En el plano de la Antropología, se rescata la Historia de vida como fuente de conocimiento, pues a través de ella se revive el pasado, tanto de la memoria individual como colectiva. Así, la “Historia de vida asume un papel vigoroso en las colectividades o grupos que sufren alguna forma de marginación” (Ore y Rochabrun 1987:11)

Sabemos que los vestigios materiales y documentos históricos son herramientas importantes de conocimiento, pero las investigaciones antropológicas son un aporte al conocimiento en forma distinta, ya que basado en una perspectiva empirista, permite incorporar la subjetividad de los sujetos sociales, la antropología y el Relato de vida o los testimonios, nos permiten estar en el lugar donde viven y actúan los sujetos sociales como portadores de su cultura y dadores de significado en sus actos y de esta manera podemos incorporar sus discursos y representaciones en las ciencias sociales.

Según Piña (1989:113), no se debe olvidar que el relato de vida inventa un recorrido, y sólo en determinado sentido es esa vida. Cada persona re-interpreta y re-crea su existencia a través del relato, y desde la perspectiva del aquí y el ahora. “El sí mismo proyectado en el relato, y que se constituye como protagonista de él, es otro sí mismo del que habla, esos “otros” ya no existen; residuos de ellos sobreviven en la memoria propia y ajena, sus sombras se proyectan en rutinarios papeles y descoloridas fotografías”.

La experiencia de realizar nuestro estudio sobre una comunidad particular, a través del análisis de la Oralidad de miembros sociabilizados en ella, resulta interesante por cuanto nos acerca a las perspectivas que las mujeres mapuche-huilliches tienen como sujetos sociales acerca de la historia local, de sus conocimientos, de sus recuerdos, de su memoria. Nos resulta aún más trascendente, si las representaciones de la vida provienen, como en este caso, de las mujeres, colectivo cuyo universo de construcción de conocimiento y de saber han sido desplazados por una historia oficializada. Es importante recalcar en este contexto que la Comunidad de Maihue no cuenta con

una machi, pero si actúa como meica la Sra. Andrea Cayu, que es principal yerbatera, la abuela y posteriormente su padre fue machi, pero ella no lo es, porque según sus propias palabras “*nunca recibí yo instrucción de ella ni de él, yo era chica y la acompañaba pa arriba si, iba caminaba buscando cosas, de todo...*” (Sra. Andrea Cayu)

Las fuentes orales nos permiten además la posibilidad de registrar relatos que expresan tanto: lo que la gente hizo, lo que quisieron hacer, lo que creyeron hacer, y de lo que ahora creen que hicieron (Portelli 1987:39). Así, reconstruir la historia de un grupo particular a partir de los relatos orales de sus miembros mujeres, supone rescatar imágenes e idearios de la cultura en que tales relatos se han formado.

Los relatos de vida, suelen ser relatos identificadores, que definen el espacio de una contramemoria frente a la otra, es decir, frente a la memoria oficial ("es la historia de vida un espacio al margen del poder" (Aceves 1993:16). Por ende, como nos dicen Taylor y Bogdan (1992:102) las **Historias de vida** son entrevistas en profundidad en que “el investigador trata de aprehender las experiencias destacadas de la vida de una persona y las definiciones que esa persona aplica a tales experiencias”. Es decir, las Historias de vida constituyen una visión desde dentro de la persona, tal como ella la cuenta: “las Historias de vida contienen una descripción de los acontecimientos y experiencias importantes de la vida de una persona, o alguna parte principal de ella, en las propias palabras del protagonista” (Taylor y Bogdan 1992:174)

De esta manera, las historias de vida, están atravesadas por la experiencia de quien narra; es decir, lleva implícito aspecto de su vida siendo subjetiva en tanto que quien se refiere a ella involucra un poco de sí mismo al exteriorizarla. Pero se liga íntimamente a la memoria social de un grupo también, ya que los individuos articulan su memoria en función de su pertenencia a un grupo determinado, y así, se constituye en un mecanismo que muestra aspectos relacionados con las prácticas socioculturales de los grupos humanos; éstas prácticas son aquellas actividades que desarrollan los sujetos sociales en contextos socioculturales determinados y que se encuentran en correspondencia con el conocimiento colectivo del grupo social al que se está adscrito.

Los relatos de vida de las mujeres mapuche huilliche de Maihue, se valoran como fuente trascendental de información; para reconstruir el discurso acerca de su propia existencia, no sólo para revivir el pasado, sino para descubrir como viven y aceptan el presente; un presente que les muestra un mundo diferente y desarticulado en relación al que nacieron.

1.4 MITO

Huenteao habla en cada ola, y con sus nubes tapa el sol. Báilale bueno un cielito, tócale banjo y mandolina. Se reirá el Viejo en la Piedra, y hará que el sol vuelva a salir.

Ceremonias. J. Huenún.

Al enfocar al mito como una realidad que conduce, en muchos casos, al sentido de la cultura, visualizamos que su desplazamiento hace un recorrido entre lo abstracto y lo concreto; es decir, va desde el momento en que es pensado y atravesado por el sentir de un individuo y un colectivo, hasta que es expresado en su cotidianidad. Es una especie de recorrido que hacen que el mito no tenga una manifestación tácita y estática, sino que por el contrario, puede tener variaciones el relato, dependiendo del individuo que lo relate o donde se relate. Para entender este fenómeno de variación del relato, tenemos que pensar que se da primordialmente dependiendo de los contextos socio-espaciales e históricos.

En este escenario, creemos que es necesario y útil para los análisis de la oralidad de las mujeres mapuches-huilliches de Maihue, el planteamiento de Urbano quien propone:

"ver al mito no como un objeto mental sino más bien como algo concreto; un discurso relevante fundamentado no en una base mítica interna, sino en la idea de que cuando es contado nuevamente, se hace de manera diferente. Este sería el reto de una aproximación a la cultura" (Urbano 1993: 18).

El autor le confiere una cierta atemporalidad al discurso mitológico, superando la concepción tradicional del mito, ya que plantea que la narración no es entendida solo en el campo de lo sincrónico (que es el momento en que se produce el relato), sino que se desplaza en el tiempo y es allí cuando se da su recontextualización.

Otro aspecto fundamental a considerar cuando hablamos de mito, es que forma parte del saber, del conocimiento y de transmisión de la cosmogonía de un grupo humano, porque a través de él muchos grupos humanos construyen parte de su vida, ya que allí van implícitas una serie de explicaciones que le dan sentido al mundo. Como manifiesta Silva: "Mas allá de toda consideración literaria es necesario recordar que el mito es, ante todo, una realidad social que pertenece a grupos humanos específicos, no pertenece al orden de la ficción, como las novelas de nuestros días, sino que es una realidad viva " (Silva 1998:186). La afirmación anterior nos permite pensar que el mito

permite materializarse en un medio de transmisión cultural que se escurre en la cotidianidad, dándole un sentido real a su entorno y revelando que todos los componentes de la naturaleza y la cultura, tienen una justificación para estar en este mundo, por razones que trascienden las lecturas superficiales que de él se hagan.

En este sentido, un ejemplo concreto en los relatos de las mujeres de Lago Maihue, lo encontramos en la memorización del Mito del Abuelito Huenteano. Aquí, la oralidad de nuestras entrevistadas hace el relato del “abuelito Huentellao”⁶ (tema que será desarrollado en el punto 2.3), que vive en Lago Maihue, y que fue y sigue un protector de la comunidad; pero que en un pasado se encontraba en forma más explícita como los señalan los relatos, ya que él permitía que la gente tenga muchos animales, él representaba la abundancia. Es importante recalcar, que este mito se encuentra presente en parte del territorio del Butahuillimapu (desde la zona de Futrono-registro de la comunidad de Maihue- hasta San Juan de la Costa, que es el lugar que más rinde culto al dios de las aguas, y que habita en una roca que se encuentra a unos 2 Km de la orilla de la playa de Pucatrihue). Para algunos estudiosos de este tema en San Juan de la Costa, como Rolf Foester primero (1985) y luego Nicolás Gissi (1996), refieren a que el abuelito Huentellao es “un referente básico y clave de la identidad étnica del pueblo *mapuche-huilliche* de San Juan de la Costa; y que sintetiza lo que este pueblo es hoy” (Gissi 1996:32). Porque como lo explica Foester, sin bien es cierto que los huilliches asimilaron del cristianismo algunos ritos (sacramentos) nombres y fiestas de santos:

“cuya adopción significa más bien un armisticio con el cristianismo de la sociedad nacional, que propiamente una conversión al evangelio. En el fondo, **permanecen religiosamente huilliches**. Pero, al mismo tiempo esta religiosidad que sustenta la identidad del pueblo, limita su sobrevivencia histórica, a no ser que ella se muestre capaz de generar una mística que amplíe el horizonte familiar y/o nacional de sus reivindicaciones” (Suess, en Foester 1985: 21).

El abuelito Huentellao, en la zona de Pucatrihue, en San Juan de la Costa, es un protector de la comunidad, es “más que una divinidad tutelar de un lugar específico (el Mar). El abuelito Huentellao ocupa un lugar privilegiado en las representaciones, creencias y valores religiosos de los huilliches del *huillimapu*” (Foester 1985:50). En la comunidad de Maihue, el abuelito Huenteano, es el padre de las aguas que habita en el Lago Maihue, y que da protección y abundancia a todos los habitantes del rededor del lago. Los relatos aquí, tienen características similares a los relatos realizados por Foester en Pucatrihue, pero actuando en forma distinta para la gente (este punto se desarrollara prolijamente en el punto 2.3). Pero lo que sí podemos adelantar, es que esta

recontextualización del mito, implica variaciones, que hacen que el mito tenga un sentido distinto al vivenciado por las comunidades de la costa a lo vivenciado por las comunidades de la precordillera, como es el caso.

En suma, los mitos recopilados en Lago Maihue, constituyen narraciones en donde actúan muchos elementos como: la naturaleza, lo sobrenatural, el hombre en constante relación, reciprocidad y respeto hacia estos elementos: como bien nos plantea Eliade, los mitos son las narraciones que manifiestan la historia de la cual hacen parte los seres humanos, los animales, las plantas: "los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esa historia es significativa, preciosa y ejemplar" (Eliade 1972: 46).

1.5 PODER Y RESISTENCIA

La significancia de lo que puede configurar el poder en determinadas circunstancias sociales, apela en este análisis al principio de lo teórico-práctico que en su momento fue expuesto por Deleuze y Foucault: "ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa la práctica para desarrollarlo" (Foucault 1979:84); es decir, lo teórico quedará en suspenso mientras no seamos capaces de aplicarlo a una praxis social, y he ahí que se posibilita el desarrollo de una teoría. En este sentido, los trabajos desarrollados por este autor, en base a análisis de determinadas realidades sociales, se ocupa primordialmente de la noción de poder; una noción que primeramente establece las bases conceptuales de la forma en que será entendida y ejecutada (o aplicada) el poder. Para Foucault el poder se moviliza en dos grandes ejes: A) por un lado la cualidad dinámica ó estática de este y, b) La cualidad esencial (ausencia / presencia) ó gradual (mayor/menor) del Poder. Así las cosas, la propuesta teórica que entrega este autor, permite utilizar su estructura analítica en no pocas circunstancias sociales observables, más aún, ha sido un aporte sustancial para las ciencias sociales, especialmente para investigaciones en arqueología, antropología e historia.

Siguiendo, con nuestra aproximación teórica, Foucault (*ibid:88*) propone ver al poder como un aspecto presente en todas las relaciones sociales y asimismo como capacidad de individuos y grupos. Permite prevalecer una noción del poder como una posesión que, o bien posee un individuo o grupo, o bien lo posee otro individuo o grupo en el marco de una relación social, hacia una noción más amplia del Poder como una construcción social que puede darse en mayor o menor medida en

las relaciones sociales específicas, mas allá de las simetrías o asimetrías de Poder establecidas en ellas entre los individuos y grupos involucrados.

El poder se entiende no como algo que existe de por sí, sino como algo que se genera, y que se genera por grupos o individuos, en constante relación. (Foucault 1979:54)

Estos aportes son esenciales cuando en la década de los 80' la Teoría Feminista comienza a hacer análisis sociales de las relaciones de género, desde una perspectiva de comprender la naturaleza del ejercicio del poder en dichas relaciones, entre hombre y mujer en sus relaciones sociales cotidianas; dando cuenta de la existencia de la asimetría de poder existente en las relaciones de género en la vida cotidiana, es decir, las mujeres no tienen o tienen muy poca capacidad de tomar decisiones, no tienen la oportunidad de construir sus propias pautas de poder, la mujer no hace ejercicio del poder. Pero esto traspasa más allá de la vida cotidiana, se traslada a la sociedad, lo que hace que la mujer se encuentre en una situación de desempoderamiento en la sociedad

En este contexto, la Teoría Feminista llama a las mujeres a empoderarse (la toma de la conciencia de que cualquier individuo tiene poder es el *empowerment*, que en traducción castellana, si bien no es fiel, significaría como la capacidad de *empoderamiento*)⁷, es decir, que haga pleno uso del poder, que desarrolle sus propias pautas de poder, que se sienta un individuo adscrito a una identidad social de género, la identidad femenina. El ejercicio del empoderamiento entonces daría cuenta del como las mujeres hacen uso del poder en distintas dimensiones: la palabra, lo cotidiano, la toma de decisiones por nombrar algunas.

En este contexto, se exterioriza el concepto de empoderamiento en las mujeres de Maihue al hora de hablar de lo que son ellas como mujeres y se identifican con su etnicidad, mujeres mapuche; ¿Cómo se realiza este proceso de empoderamiento, de reconocimiento a una identidad de ser mujer y ser indígena?, se hace praxis en el espacio social y se hace denuncia a través de un “contradiscurso” (termino usado por Foucault), ya que las mujeres apelan aquí a dos cosas primordiales: a) a ser mujeres mapuche que tienen un conocimiento que ha sido transmitido a través de generaciones por la línea femenina y, b) se da por “esta especie de discurso contra el poder” (Foucault 1979: 87); un poder que tiene nombre y que es el hombre blanco, el “winca”, que llegó a sus tierras e impuso a la fuerza toda una serie de prácticas occidentales: escuela, medicina, ley, etc.

Entonces cuando analizamos los contradiscursos de las mujeres de Maihue vemos esta capacidad de empoderamiento, que se hace manifiesto no solo en la oralidad, sino que también en las praxis social de ellas y que veremos con mayor detención en el desarrollo del punto 2.5 b.

El proceso de empoderamiento en las mujeres de Maihue, esta ligada a un proceso que permite esta disposición y que es el principio de la resistencia, entendida como la capacidad de estas mujeres a resistir situaciones, que aún siéndole adversas (como la obligatoriedad de olvidar su lengua y hablar castellano, como la obligación de no asistirse con la partera sino al consultorio y al hospital de Paillaco en caso de parto, etc.) podían ellas continuar con una vida cotidiana que les permitía vivir de un conocimiento ancestral, sobre otros hechos y/o acciones de esta cotidianidad, y que era entregado por la abuela, por la bisabuela y etc.

Entonces el empoderamiento y la resistencia en esta particularidad de las mujeres de Maihue, son procesos que van ligados son constantes y continuos, no es uno primero ni otro después, porque son procesos que son siempre, no paran en un momento determinado. Al observar, participar y analizar los relatos de las mujeres de Maihue no podemos dejar de pensar en esta posibilidad que tenemos de escribir sobre este proceso de empoderamiento y resistencia que se da circunscrita en una historia colonizada, y que a pesar de esta colonización, resisten con una identidad que ellas reviven y piden revivir. Hommi Bhabha (2002:217) nos propone un proyecto postcolonial para mostrar la posibilidad de escribir la historia de la explotación colonialista y la evolución de la resistencia, a partir de su crítica a la modernidad construida en base a la desigualdad y de la estética popular como algo predefinido, la inocencia y la utilidad. Y va mas allá aún, porque plantea escribir sobre una contra-modernidad postcolonial que puede ser contingente, discontinua y confrontativa con la modernidad y sus tecnologías asimilacionistas y homogeneizadoras; así, el problema que nos muestra es el problema de la postmodernidad, las diferencias y las políticas de asimilación y de homogenización de la modernidad. El conflicto sería esta especie de ironía y el de las paradojas que producen la modernidad y que son marcadas por los grupos minoritarios en conflicto con el orden dominante. Para ello nos presenta un espacio intersticial, que es aquel espacio localizado más allá de la historia, el espacio de la invención de la existencia (esta es además su hipótesis instrumental). Sobre todo cuando nos preguntamos ¿Quién es el sujeto histórico? ¿La historia de quien vamos a contar?. Entendemos que no se trata de relatar la historia del soberano con límites claros y una identidad diferenciada; se trata de escribir la historia de lo reprimido, de lo negado, de lo que está fuera de control, de aquellos sujetos/as que existieron y existen sin las mismas posibilidades que los ciudadanos de la cultura occidental predominante. La historia de las mujeres mapuche-huilliche,

que existen a fuerza de historia, pero de una historia en ellas y para ellas y ellos, que se transmite y que les permite seguir la existencia. Es importante recordar que fue la señora Silvia Panguilef, la señora Elena Quinillao y la señora Andrea Cayu, quienes individual y en forma conjunta, me plantearon personalmente que les escriba su historia, lo que ellas tienen que decir y contar a sus hijos y a los otros que nos las conocen. Porque ellas querían que se sepa su realidad, que se sepa como es ser mapuche (en sus palabras).

1.6 IDENTIDAD

Al abordar la temática de Identidad estoy cierta de que es un tema complejo, lleno de aristas y susceptibilidades. No obstante, el contenido de esta investigación que tiene como eje transversal la Oralidad en Mujeres Mapuches, no puede evadir este problema. De todas maneras, los puntos tratados en el desarrollo de esta investigación como: territorio, memoria, mito, empoderamiento y resistencia, son todas temáticas que dan luces para comprender la construcción de esta identidad en las mujeres de Maihue, sabiendo que no podemos hablar de “**construcción** de identidad”, ya que las identidades aquí no se están construyendo recién, pero sí podemos pensar que están constantemente configurando, entonces lo que intenta esta investigación es definir configuraciones o los elementos configurativos que puedan decirnos de la identidad en la comunidad de Maihue. Y para ser tratada de la manera más eficaz, hemos centrado el análisis en la identidad relacionada a la *Etnicidad* y luego a la categoría analítica de *Género*. Ambas convergiendo en una situación socio-espacial que permite hablar de Identidad arraigada a estas dos categorías.

Primero que nada, es necesario aclarar que para hablar de identidad, se intenta identificar procesos de configuraciones de identidad en Maihue, sabiendo que pueden existir diferencias sincrónicas primordiales con otras comunidades mapuche-huilliche en lo que refiere a estos procesos.

Aspectos fundamentales para poder ver estas configuraciones es observar las representaciones y el reconocimiento que tienen los grupos respecto a su identidad, al respecto Gunderman nos dice que:

“En la medida que la representación de la identidad cuenta con condiciones para imponerse como representación legítima y autorizada, validación que obtiene como resultado de la correlación de fuerzas simbólicas y las condiciones materiales que las sustentan, entonces podrá cumplir con éxito una función preformativa (conferir realidad y efectividad a lo representado)” (Gunderman 1999:29)

De esta manera, la existencia de la relación entre representación y realidad son las que podrían ir configurando las identidades, en un tiempo que encierra lo sincrónico y lo diacrónico; en la medida en que es el presente a partir del que se habla y representan su identidad, pero estas representaciones vienen de un pasado que logra reconocimiento social en el presente. Por ejemplo, en los relatos de la mujeres se apela a un pasado glorioso, valiente, de defensa al invasor español, y luego nos dicen, “*también tuvimos que enfrentarnos a los chilenos, y había gente valiente que defendió lo mapuche, de antes, porque los mapuches hemos sabido defender lo que es nuestro*” (Sra. Elena Quinillao).

En la realidad de la comunidad indígena de Lago Maihue, existen sentimientos de identidad colectiva que se sitúa en una escala de carácter local, que se define por un lado: a) por la organización administrativa actual y por b) categorías indígenas de lo tradicional. a) La comunidad indígena con su junta de vecinos, y b) la comunidad y el lonko; es decir, a) La ampliación y b) la reducción. Esto quiere decir que, las configuraciones de identidad en la comunidad de Maihue se define, en parte al menos, por dos formas de organización comunal: a) la primera que es la *comunidad tradicional de Maihue*, que antes contaba con un lonko y sus werkenes y que en un momento determinado, tuvo una relación bastante estrecha con la organización mapuche “el Consejo de Todas las Tierras” que funcionaba como eje central en la ciudad de Temuco; b) Y por otro lado *la Comunidad indígena de Maihue*, que tiene una junta de vecinos representada por un presidente, secretaria y tesorero, tiene personalidad jurídica y forma parte de la CONADI.

La relación entre estas dos organizaciones se da porque los habitantes de Maihue pertenecen a una y otra, pertenencia que sin embargo no asegura un apoyo incondicional por la segunda (aliada de la CONADI). La situación es compleja, porque la comunidad tradicional, como los mismos comuneros le llaman, estuvo muy bien organizada en la década del 60-70'-80' y solo principio de los 90'. Tenía lonko y en la década de los 80' paso a formar parte del Consejo de Todas la tierra; la pertenencia a esta orgánica era muy significativa para los más anciano de la comunidad, por la generación intermedia y por algunos jóvenes, significativa en tanto formaban parte de una orgánica indígena que tenía delineamientos políticos mapuche, y que daba apoyo en todos los ámbitos a la comunidad, un apoyo incluso simbólico “somos un pueblo, somos mapuche nosotros” (Entrevista a Don Juan Santibáñez. Comunidad de Maihue, esposo de la Sra. Elena Quinillao, y que fue representante en el Consejo y su hijo fue werken). Pues bien, esta relación con el Consejo se vió abruptamente interrumpida en 1996, cuando ingreso la CONADI a la comunidad de Maihue y luego de una serie de reuniones, se conformó la Junta de Vecinos y su directiva, que fue conformada por

jóvenes indígenas, y que en cierta forma gobernó con plena autonomía respecto a la gente de Maihue.

En este contexto, relatado de manera introductoria, ya que veremos la problemática mas en profundidad en el punto 2.5, queda planteada una pregunta, ya que se debaten en la comunidad dos instancias de organización comunal bastante disímiles, en esta configuración entonces: “¿cómo se define su respectiva identidad?” (Wachtel 1990:681). Ella asocia distintos y complejos componentes, entre ellos: el territorio, la organización comunal, las autoridades, el conjunto de prácticas y de representaciones simbólicas.

Y es en este conjunto en donde se define la identidad, dada por “oposición a un otro más y más alejado. La alteridad verdaderamente otra” (Wachtel 1990:681) que se encuentra más allá de la unidad constituida por la comunidad. Así, la identidad, se entiende como un proceso de diferenciación respecto a otro, real o imaginario, así como implica una tensión siempre pendiente entre permanecer y cambiar en el decurso del tiempo.

Algunas investigaciones hechas al interior de comunidades mapuche, como las investigaciones hechas por Rolf Foester, define que una Identidad individual surge de una relación dialógica, es decir que “el descubrimiento de la propia identidad, proviene del dialogo abierto e interno con los demás” (Foester et al 2000: 16). De una manera dialógica es como los sujetos sociales pueden reconocerse e identificarse, en un constante dialogo que debe ser ganado en el vínculo con los otros. Y en este punto, en donde los sujetos sociales encuentran su identidad en la relación dialógica con los otros, hay un fenómeno importante que caracteriza a la época moderna, y que es que esta relación dialógica con los “otros” puede fracasar, es decir, una relación en la que los grupos no se comprenden ni aceptan.

La identidad, en los análisis de la oralidad registrados en Maihue, se configuran entonces a partir de una relación dialógica, que se da tanto a partir de las relaciones al interior de la comunidad, pero también en relación con los “otros”, con lo externo, existe una correspondencia reciproca con otros grupos; Rivera plantea que cuando existe esta relación entre grupos estamos hablando de identidades étnicas, ya que la identidad étnica o etnicidad daría cuenta de las alteridades, es decir, un grupo se autoidentifica en la medida de su relación con otros grupos que no son ellos: “En la etnicidad se vendría a dar que: Un grupo existe como A, porque existen otros grupos que no son A, pueden ser B,C, D, etcétera” (Rivera 1999:37).

Ahora bien, explicitando la necesidad de pensar las delimitaciones y las conexiones interétnicas para entender la cambiante dinámica de la etnicidad en su acepción más amplia, es que se aborda en parte, la perspectiva planteada por Foester, ya que reconocemos la existencia de una ideología de relaciones asimétricas, que construye determinadas identidades a partir de esa asimetría, y que distinguiremos también, en los sujetos oprimidos (por las mujeres mapuches en este caso), el cómo se expresan ciertas circunstancias históricas y por sobre todo, que acontecimientos reviven en la memoria social y son expuestos a través de la Oralidad.

Un segundo punto a tratar en esta investigación, refiere a lograr comprender las distintas configuraciones que la mujer de Maihue se construye en su cultura, como habita esta en su comunidad y como conceptualiza el mundo que construye. Para lograr esto, hemos basado parte los análisis desde una perspectiva de género. Desde la perspectiva antropológica nos permite visualizar un proceso de construcción de una identidad de género que esta sujeta a variaciones de acuerdo a las relaciones que se establecen con personas de la misma comunidad o de afuera. Lo que conlleva esta constante interacción, es la mantención o cambio de ciertas estructuras sociales, mantención o cambio que dicen relación con la apropiación o el rechazo de nuevos elementos que circulan en sus redes de relaciones.

La identidad de género nos habla de una interacción permanente entre mujeres y hombres, en un contexto en donde el juego de roles y relaciones se convierte en actividades que evidencian y marcan el acceso a un espacio, que adquiere significación en la medida en que es construido socialmente:

"No podemos reducir la identidad de género a una sola imagen: Ser mujer o ser hombre; Por ejemplo, sino que seria preciso tratar de percibir el contorno de mujeres y hombres habitando un espacio dotado de múltiples significaciones, de las cuales se nutren a lo largo de su vida. Espacio de símbolos, de relaciones, de interacciones entre sujetos, que están teñidos por la historia y por su transmisión generacional". (Montecino 1998:12).

En este sentido, la interrelación de mujeres y hombres se da en varios espacios en los cuales se desarrollan gran número de labores, catalogadas como productivas o reproductivas; actividades que les permiten acceder y controlar los recursos, transformándolos para lograr beneficios. Así, entre las mujeres y hombres del Lago Maihue, se desempeñan ciertos roles sociales que, en la medida en que son llevados a cabo, generan una apropiación de los espacios en donde se ejecutan esos roles,

permeados por la experiencia y por la socialización que se da al interior de la familia; generando una diferenciación entre las funciones femeninas y las masculinas.

En esta perspectiva, podemos decir que el concepto género, en todo su proceso de instalación en las esferas analíticas, ha trascendido su nexa con lo biológico pasando a interpelar el plano simbólico. De esta manera la diferencia estaría más en términos de actividades y roles que ubican tanto a mujeres como a hombres dentro de dos categorías (femenino-masculino). El hecho de que la categoría género retome lo simbólico como una manera de diferenciación, no excluye que el sexo se haga parte del engranaje simbólico de mujeres y hombres, ya que desde allí podría abordarse otra serie de elementos que dan pie a la construcción social de mujeres y hombres.

2. CONTEXTUALIZACIÓN HISTORICO-GEOGRAFICO Y SOCIOECONOMICO DEL ÁREA DE ESTUDIO.

2.1. Aspectos Geográficos.

Según datos geográficos entregados por estudios de Coper (2002: 6)), Lago Maihue se ubica a 130 kilómetros al sureste de Valdivia, pertenece a la comuna de Futrono, en la provincia de Valdivia. El lago tiene una superficie de 490 kilómetros cuadrados y su ancho máximo es de seis kilómetros. La costa se caracteriza por ser escarpada y en ella existen formaciones de playa de arena, presentando también pequeñas playa escondidas en sus orillas, las que están rodeadas de costas y vegetación. Además, en el extremo occidental existe una playa de piedras.

Existen varias comunidades locales adyacentes al lago que se internan en la zona precordillerana a partir del borde lacustre del Lago Ranco. Es de difícil acceso. Hiendo de Oeste a este, o sea adentrándose hacia el Lago Maihue, hay una serie de localidades, partiendo por Arquihue, zona plenamente agrícola y ganadera con la presencia dominante del Fundo Agrícola Arquihue, para luego pasar a terrenos montañosos con asentamientos de campesinos con una agricultura básicamente de subsistencia. Para luego antes de llegar al propio Lago Maihue se encuentra la localidad de Curriñe una comunidad con características de agroforestería. Para finalmente encontrarse con el Lago Maihue propiamente tal, en donde habita la Comunidad de Maihue, con una población de características agrícolas de subsistencia (Coper 2002:6)

El tipo de paisaje es de origen glaciar y está rodeado por los cerros de la cordillera, hacia el oriente se destacan los nevados y hacia el occidente se abre un estrecho valle, que es donde habita la gente de la Comunidad de Maihue y a unos 3 Km al occidente se encuentra la comunidad de Maqueo.

2.2.- Aspectos Socioeconómicos del área de estudio.

En la actualidad, en la comunidad de Maihue las familias en su mayoría viven de una economía de autosubsistencia, basada en la ganadería a pequeña escala y labores de horticultura y apicultura a pequeña escala también; acompañada en el ingreso familiar por de labores temporales - “temporeros”- en faenas forestales, y también como inquilinos temporales en los Fundos del rededor (principalmente el Fundo Arquihue); prioritariamente en los meses de siembra y/o cosecha del trigo (que es el producto que más trabajan los fundos de este sector).

Ahora bien, la autosubsistencia en las familias de Maihue, es muy dadivosa sobre todo en épocas de Primavera (Septiembre Octubre, Noviembre) y en Verano (Diciembre, Enero y Febrero), ya que existen muchos recursos que permiten un buen pasar: manzanas, peras, cerezos, membrillos, acompañado de toda la producción hortícola de los huertos familiares que tienen una variedad no menor de productos, pero no en cantidades de excedente: Zanahorias, papas, lechugas, ajos, cebollas, rábanos, cebollines, orégano, cilantro, perejil, tomate, frutillas, acelgas, betarraga, etc.; en Diciembre es época en que paren las vacas, por ende hay abundancia de leche y de quesos; las gallinas en esta época son muy ponedoras entonces hay huevos. No obstante, esta realidad se hace crítica en los meses de invierno, ya que el invierno en esta zona de la precordillera es muy duro debido a su alta índice de precipitaciones y heladas, lo que deriva en que los animales (vacuno y ovino prioritariamente) tengan muy poco alimento (pasto), y no existen gran variedad de verduras, solo aquellas que fueron secas y guardadas (como la haba, arveja y maíz, también es imprescindible una guarda de papas).

Según algunos antecedentes entregados por la señora Paola Cárdenas, Directora del DIDECO (Dirección de Desarrollo Comunal) de la Ilustre Municipalidad de Futrono, (Conversación Personal el 2004 y Vía telefónica - mail en Julio de 2005), la comunidad de Maihue se encuentra bajo la jurisdicción territorial de la comuna de Futrono y esta comunidad esta considerada según encuesta CAS con un índice de pobreza considerable, por lo que recibe una cantidad de recursos básicos, provenientes de la Municipalidad de Futrono, que van más allá de la Salud y Educación, recibe apoyo en servicios como: vivienda (entrega de viviendas básicas techos para arreglar las viviendas,

bloques de cemento para ampliar viviendas apoyo en gestión territorial de recursos a sectores pobres, así como otros servicios provenientes de instituciones estatales como: CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), FOSIS (Fondo de Solidaridad Social) y SERNAM (Servicio Nacional de la Mujer) principalmente. Cuentan además con servicios como: agua potable t luz eléctrica (algunas familias todavía usan motor), existe teléfono particular y público, que se encuentra en la Escuela de Maihue.

En la Comunidad existe una sola escuela unidocente de Maihue a cargo de la profesora Nancy Huenulef, tiene una estructura en excelentes condiciones, de hecho es como nueva, tiene alrededor de 5 años, está construida en un terreno particular que es de la profesora Nancy Huenulef, de hecho la escuela es particular subvencionada; tiene una amplia sala de clases, con casino y cocina donde los niños almuerzan con el aporte de JUNAEB (Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas), tiene una muy buen infraestructura. Existe además una pequeña biblioteca. Hay que decir que gran parte del desarrollo de esta escuelita, se debe a la labor de la profesora, quien trabaja desde hace 10 años allí, y quien es hija de la segunda profesora que llegó a la comunidad casada con un Maihuino. Lamentablemente la escuela tiene solo hasta sexto Básico, posterior a esto los niños tienen que viajar primero hasta 8° básico en la escuela de Curriñe y posteriormente viajar para internarse al Liceo Politécnico de Llifén o viajar hasta Futrono.

3.- JUSTIFICACIÓN DEL ESTUDIO

En el ámbito de la comunidad de Maihue, la recopilación y trabajo en Relatos de vida no tiene precedentes. Por ende, la investigación que aquí se presenta es exploración al conocimiento de esta fuente primaria; en este caso, discursos individuales contruidos por las mujeres que son actores sociales, provenientes de una sociedad no hegemónica como la sociedad mapuche-huilliche, contenida - a la vez marginada- en el contexto mayor de la sociedad nacional chilena.

En el plano de la Antropología, se rescata la Tradición oral como fuente de conocimiento, pues a través de ella se revive el pasado, tanto de la memoria individual como colectiva. Así, la “Historia oral asume un papel vigoroso en las colectividades o grupos que sufren alguna forma de marginación” (Ore y Rochabrun 1987:11)

La experiencia de realizar estudios sobre una comunidad particular, a través del análisis de Relatos de vida de miembros endoculturados en ella, resulta interesante por cuanto nos acerca a las perspectivas de los sujetos sociales. Más aún, si las representaciones de, y acerca de la vida provienen de las mujeres, grupo que tiende a ser desplazado por la historia tradicional y, por los avatares de la vida moderna, olvidando que sus experiencias pueden introducirnos a épocas e ideas diferentes, que de alguna manera tallaron el presente, y darán profundidad al futuro.

Las técnicas de la oralidad trabajados con las mujeres de Maihue, dejan constancia de la profundidad histórica en la que se forma un sistema oral, dejando evidencia de sus vínculos con las transformaciones sociales que ha vivido esta comunidad, sus influencias y su relación con los desarrollos culturales sustentados en la oralidad y que dicen relación prioritariamente con la construcción de ser mujer indígena, y como estas reproducen conocimiento que ha pervivido por generaciones.

4.- Objetivos

4.1 Objetivo general

Comprender las prácticas culturales y discursivas de las mujeres mapuche huilliche a través de un análisis y definición de categorías analíticas que permita interpretar los procesos de formación identitaria étnica en las mujeres, presentes en los relatos recogidos.

4.2 Objetivos específicos

- 1.- Conocer, a través de sus propios conceptos, los distintas esferas cotidianas que develan los proceso de identidad y ser mujer.
- 2.- Caracterizar los recuerdos *míticos* que las mujeres rememoran, presentes tanto en el tiempo pasado como en el entorno espacial actual, y sus vínculos con el proceso identitario.
- 3.- Caracterizar los recuerdos *históricos* que las mujeres rememoran, y vincularlos con su situación actual.
- 4.- Caracterizar su memoria con respecto al "otro/s", al *huinca* y el Estado nacional, develando aspectos de su identidad étnica.

CAPITULO II: ASPECTOS METODOLÓGICOS.

1.- Preliminar.

Los relatos recopilados por la historiografía local, que encontramos en diversos trabajos antropológicos inmersos y abocados en la recuperación de historias particulares⁸, han permitido un continuo proceso de producción cultural, estos estudios han tenido principal desarrollo a partir de la década de los 80', según Vergara:

“Desde los años ochenta en las ciencias sociales latinoamericanas se ha producido un creciente interés en el uso de los relatos e historia de vida, autobiografías y testimonios. Este desarrollo se ha expresado fundamentalmente en la producción de trabajos de investigación basados en este tipo de metodologías, en muchos casos de relatos autobiográficos de personas provenientes de los sectores subalternos” (Vergara 1999: 7).

Estas metodologías, son sin lugar a dudas esfuerzos grandes para hacer mas social y participativo el involucramiento de los diversos grupos sociales para la recuperación colectiva de su pasado y de su presente, y sin lugar a dudas, además, estas metodologías promueven el interés y necesidad de las colectividades en su propia historia, en el conocimiento de su realidad y los diversos factores que van conformando su identidad.

Según Portelli (1987:39), las fuentes orales nos hablan no únicamente de lo que la gente hizo, sino de lo que quisieron hacer, de lo que creyeron hacer, y de lo que ahora creen que hicieron. De esta manera, la importancia de revivir la historia de un pueblo a partir de los relatos orales de sus miembros, supone rescatar imágenes de la cultura en que tales relatos se han formado, y que por lo tanto nos sirven para conocer una determinada sociedad, un determinado grupo social, en definitiva nos puede servir de explicación para la vida que les ha tocado vivir.

Por otro lado, Gelya Frank (1992:148), nos advierte de la tentación de reducir la vida de un individuo a estadística, en favor de una “industrializada” ciencia social. La complejidad que presupone una existencia, no puede minimizarse a la característica de dato; es fundamental rescatar al informante como individuo, que vive y se desenvuelve en un contexto determinado y, cuya experiencia ha gravitado en diversidad de etapas y acontecimientos.

En los Anexos, están las fichas personales y parte de las temáticas extraídas a partir de análisis de los Relatos de Vida de las mujeres de Maihue.

2.- Tipo de Investigación

Este trabajo de investigación se llevó a cabo a través del uso de metodología cualitativa, como forma de acceder a una realidad determinada. “Después de un período casi exclusivo de los métodos cuantitativos por su apariencia de cientificidad, ha vuelto a considerarse la validez de las búsquedas cualitativas. Más allá de las numerosas dificultades que presentan, se valora su capacidad de dar cuenta de procesos sociales que no son aprehendidos por los métodos y técnicas tradicionales” (Valdés 1988:295, citado por Ranz 1993: 33).

El enfoque cualitativo, que produce datos descriptivos, pone atención en la representación de los actores sociales, en sus propias palabras, definiciones y significados. Se considera que a través de la “versión que una persona entrega de sí, es posible aprehender ciertos procesos colectivos y compartidos de atribución de significado” (Piña 1989:17).

Al buscar versiones a través de relatos que las personas construyen como discursos individuales, debemos considerar que el “relato oral se da en el contexto de la entrevista, que no es más que una versión muy especial de una conversación” (Piña1989:22). Por lo tanto, por definición, no puede evaluarse la información obtenida a través de los relatos como correcta o incorrecta, pueden contrastarse los datos con documentos escritos, pero la atribución de significado por parte del sujeto narrador, no admite apreciaciones positivas o negativas de la información.

Los datos obtenidos de entrevistas y observaciones, se consideran trascendentes en la medida que el narrador(a) nos permitió conocer como vive y valora lo vivido, y que tiene su vida de proyecto. De esta manera, nos acercamos al sentido que cada actor otorga a su propia existencia.

En definitiva, el enfoque cualitativo en esta investigación busca comprender, y acepta, las perspectivas del Otro como información valiosa.

En este estudio, se pondrá énfasis al acercamiento personal con los actores sociales – mujeres en este caso - de la comunidad de Maihue, como una particular estrategia de acercamiento a la realidad. Para ello, la investigación se comprende como un **Estudio de casos**, definido por Briones

(1989:63) como “la investigación empírica de un fenómeno determinado, que se hace en uno o en algunos grupos naturales dentro de un contexto de ubicación” (Ranz 1993:30-31).

3.- Recolección de Información

Para acercarnos y conocer como las mujeres mapuche-huilliche de Maihue dan sentido a sus experiencias se ha privilegiado el uso de sus Relatos de Vida como estrategia de investigación.

Algunos autores, diferencian el Relato de Vida de las Historias de Vida, mientras que otros utilizan el último término sin distinción.

Taylor y Bogdan (1992:102) definen la **Historia de Vida** como entrevistas en profundidad en que “el investigador trata de aprehender las experiencias destacadas de la vida de una persona y las definiciones que esa persona aplica a tales experiencias”, es decir, la Historia de vida constituye una visión desde dentro de la persona, tal como ella la cuenta. “Las Historias de vida contienen una descripción de los acontecimientos y experiencias importantes de la vida de una persona, o alguna parte principal de ella, en las propias palabras del protagonista” (Taylor y Bogdan 1992:174)

Para Teresa Valdés (1989:296, citado por Ranz 1993), en cambio, la Historia de Vida comprende no sólo la visión que de su existencia tenga la persona, “sino también en otros documentos que podrían ser la ficha de salud, la ficha judicial, testimonios familiares y amigos, etc., es decir, todo lo necesario para un conocimiento cabal de la persona”. El **Relato de Vida**, sería “la historia de una vida tal como la persona que la vivió la cuenta” (Valdés citado por Ranz 1989:296, ídem).

Para no caer en confusión, se optó por utilizar el Relato de vida, en los términos expuestos por Valdés (1989:296), aún cuando la definición sobre Historias de vida de Taylor y Bogdan (1992:174) también sea pertinente; no obstante, el Relato de Vida se acomoda a esta investigación en términos que es un relato que hacen las mismas mujeres sobre si mismas, es “el relato que hace el propio sujeto sobre si mismo y queda comprendido en nuestro análisis” (Pina 1988: 4). Así, se considera la narración de la vida de una persona en los términos que ella (la entrevistada) plantea, o sea, desde su propia y particular perspectiva, sin pretensión de contrastar lo expresado con documentos escritos, pues no se busca la verdad de una vida, sino la versión que de la misma se construye. De esta manera, se confiere valor a las experiencias de los ancianos, en cuanto revela una realidad habitualmente desconocida.

El Relato, entonces, constituye el significante que se toma en cuenta para determinar "el nivel de significaciones que quieren transmitir las personas que cuentan sus vidas" (Bertaux 1993: 69).

3.1.- Técnica de recolección de información

En el proceso de recolección de información, se utilizó la técnica de entrevista en profundidad, definida por Taylor y Bogdan (1992:101) como "reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y el informante". La Observación participante también fue utilizada, y está definida por los mismos autores (Ibid, 1992:28) como "la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes" en el hábitat de los últimos.

Las ventajas de la entrevista en profundidad radican en que puede salvar barreras temporales, permitiendo acceso a los recuerdos más escondidos y lejanos de la mente humana. Por otro lado, se ha optado por entrelazar la observación con las entrevistas, con el fin de estudiar el modo en que las personas actúan en situaciones de entrevista.

3.1.1.- Acercamiento a las mujeres:

Un primer acercamiento se dio en el Verano de 1998, durante la puesta en marcha de los trabajos de terreno que forman parte de la cátedra de Práctica en terreno II, que este caso particular estaba a cargo del profesor Juan Carlos Skewes. Este primer acercamiento permitió conocer a gran parte de los comuneros de Maihue, sus familias. En las constantes visitas a sus casas y acompañamiento en labores diarias de la gente, se estableció un nexo más íntimo con algunas mujeres, que en ese entonces tenían una agrupación de mujeres campesinas y que trabajan con el objetivo primordial desarrollo económico al alero del SERNAM (Servicio Nacional de la Mujer) y el FOSIS (como parte de los programas de superación de la pobreza en comunidades rurales).

Así, en conversaciones personales, dos de ellas, me preguntaron la posibilidad que yo tenía para poder grabarles sus historias, también cuentos que ellas se sabían de ahí de su lugar de origen, pero principalmente ellas querían relatar la vida "de antes", la vida que ellas vivieron cuando niñas, las prácticas que se estaban perdiendo. También querían ver la posibilidad de que les transcriba en una "máquina de escribir" esas historias, para que ellas, mujeres mapuches les puedan mostrar a sus hijos "para que ellos se enorgullezcan de ser de acá de ser mapuches, que sientan que no somos

allegados aquí” me dice la señora Silvia Panguilef.

Así, al alero de la Escuela de Antropología, formamos un equipo de tres personas, y se realizó un primer encuentro, se procuró aclarar propósitos de la investigación; establecer el rapport, y pedir autorización para utilizar la grabadora.

En esta etapa, cada una de las mujeres que trabajaron con nosotras, aceptó que le acompañase en actividades tales como: el trabajo doméstico, el trabajo hortícola, cuidado de aves, reuniones en la sede vecinal, cumpleaños, fechas conmemorativas religiosas y actividades comunitarias, entre otras, nos introdujimos en su mundo particular y desconocido. Un detalle importante de esto, fue el que nos ofrecieron alojarnos en sus casas durante las semanas que permaneceríamos en terreno; el acuerdo fue que una vez íbamos a una casa, luego a la otra hasta pasar por las 8 casas de las mujeres que fueron nuestras entrevistadas directas. Esto permitió una aproximación personalizada y horizontal, facilitó enormemente la interacción, permitiendo conocernos mejor y por ende comprendernos en esta interrelación, y además posibilitó la recolección de información.

3.1.2.- Inicio de las entrevistas

Las entrevistas en profundidad fueron abiertas y no - estructuradas. Se desarrolló una pauta general (Anexo 1) en la que se definieron - durante la etapa de acercamiento - los ámbitos considerados por las mujeres como parte de sus procesos de vida, lugar de nacimiento, la escuela, lo mítico, lo histórico, luego se les conceptualizó como atributos.

De los contactos iniciales – 12 mujeres -, sólo ocho de ellas siguieron durante todo el proceso de recolección en las entrevistas, y de estas ocho, con tres de ellas se profundizó aún más. Las entrevistas fueron personales e individuales, pero también se utilizó la técnica de entrevista grupal, es decir, las mujeres en grupo conversaban acerca de ciertas temáticas; las entrevistas individuales fueron realizadas en el seno familiar y el contexto físico del propio hogar, esto permitió apreciar ruidos de fondo, estados de ánimo, expectativas de uno(s) y de otro(s), grados de involucramiento, inquietudes sobre la investigación, y otros. Se realizaban generalmente en la tarde, después de almuerzo, hasta bien entrada la tarde, y podían ser realizadas tres o cuatro veces por semana, y de una a cinco horas por sesión, se registraron datos durante y después de las visitas, incluyendo material grabado en cintas magnetofónicas.

3.1.3.- Etapas en que se realizaron las entrevistas:

Recoger los datos en, al menos, dos fases de entrevistas - conversaciones con las mujeres.

a)1ª fase: Relato espontáneo; tratando de no intervenir demasiado.

b)2ª fase: Para profundizar en aquellos puntos que -a juicio del investigador- el relator puso énfasis o, por el contrario, no se expuso, así, se procuró agotar los temas surgidos en la primera fase de conversaciones.

Es importante aclarar que la denominada “1ª fase”, no significa una primera entrevista, primer día, ni hora; a saber, abarca todas las horas y días que las mujeres dedicaron a contar aspectos de su vida en forma voluntaria, y sin interrupciones por parte del narratorio, apelando a sus recuerdos y sentimientos, los cuales fueron profundizándose y agotando en la segunda fase de entrevistas.

Esta etapa abarcó un total de seis meses, contando desde principios de Abril, a fines de Diciembre de 1999.

4.- Selección de Informantes

El principal criterio de selección de los informantes, se basó en la disponibilidad de los sujetos a participar en la investigación, “es esencial que la persona de que se trata tenga tiempo para dedicar a las entrevistas. Otra consideración importante se refiere a la buena voluntad y capacidad del individuo para hablar sobre sus experiencias y expresar sentimientos” (Taylor y Bogdan 1992:109).

En la práctica, se logró entrevistar a ocho personas, pero el Relato de vida sólo fue proporcionado por tres de ellas; a saber, tres mujeres mapuches huilliches, con quienes se logró buen rapport y, en consecuencia, un contacto prolongado, posibilitando un profundo acercamiento a sus vivencias.

Las mujeres consideradas en la investigación son de edades que oscilaban - al momento de las entrevistas - entre 28 y 60 años de edad.

5.- Análisis de información

Un primer análisis fue realizado por medio de lecturas repetidas, tanto de transcripciones como de notas de campo. Cada tema reconocido y codificado fue fichado por relato, y correspondió a

ámbitos definidos como categorías analíticas por mi, presentados a las informantes. Estas categorías analíticas no corresponden a categorizaciones hechas por las informantes, ya que corresponden a mi conceptualización a través del análisis de los relatos que las informantes generaban. Pero obviamente, que no son categorizaciones por si mismas, sino que corresponden a la **agrupación de aspectos relatados, recurrentes y relevantes de las mujeres de Maihue**, puestos bajo conceptos académicos, pero que son aspectos esenciales de sus vidas, según las mismas mujeres. Un tema de conversación recurrente también fue clasificado.

Luego de las lecturas de las transcripciones y de las notas de campo, se procedió a reagrupar lo datos de acuerdo a temáticas o categorías, que si las hubiésemos puesto bajo categorías con palabras de las mismas mujeres hubieran tenido un mismo sentido, por ejemplo vamos a realizar este juego de colocar los dos nombres que pueden tener los análisis: orden social y memoria- "*Los antiguos tenían su religión*"; poder y resistencia- "*Malo estuvo para que trajeron esos huincas*"; mito- "*Los dioses de la naturaleza*"; historia "*Aquí han pasado cosas siempre, siempre han pasado cosas*" e identidad- "*orgullosos de ser mapuche*". Construyendo así, fichas temáticas (Anexos 3) que "permitió un análisis transversal de los relatos" (Valdés 1988:310, citado por Ranz 1993) que revelan los temas que se repiten en las entrevistas.

-Primera lectura: Las categorías se construyen a partir de temas identificados en notas de campo y transcripciones. Considerando que los objetivos perseguidos constituyen las principales categorías a identificar.

-Segunda lectura: Se elaboran fichas temáticas que darán cuenta de las categorías reconocidas a través de los datos.

-Tercera lectura: Se ordenan y agrupan los datos según temas. Cuidando que las categorías se adapten a los datos y no al revés.

-Cuarta lectura: se procede a dilucidar el sentido que las mujeres otorgan a cada ámbito de sus vidas.

En definitiva, los relatos fueron recogidos durante un período de ocho meses, mas los meses previos al trabajo en si mismo, que se inició en Enero, con visitas consecutivas durante los meses de Febrero, Marzo y Abril. El desarrollo de gran parte de la investigación contó con el patrocinio del

Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Austral de Chile y del Fondo Concursable FONDART.

El período total de investigación tomó tres años, de estos tres años, ocho meses fueron de mayor intensidad, en términos de realización de entrevistas, posterior a esto se hicieron visitas y otras entrevistas profundizando en ciertas temáticas. La observación participante se utilizó durante todo el terreno. Última visita realizada para completar fichas fue en el periodo de Febrero- Marzo del 2005, que tuvo como objetivo central actualizar ciertas informaciones.

Durante los períodos de observación se me permitió participar en las actividades domésticas y hortícolas que realizaban las mujeres. De esta manera, pude realizar diversas labores como: hacer pan, lavar ropa; actividad muy importante era hacer la huerta, en otoño se prepara el huerto para cultivar, en invierno se saca la maleza, en la primavera recoger los primeros frutos, en verano recolectar y en otoño, guardar y almacenar frutos u otro producto a guardar para el invierno. También fue posible realizar el cuidado de ganado - ovino principalmente – y aves; en la cocina de las mujeres, se me permitió ayudar pero no así participar en la preparación de almuerzo o cena, porque esta labor le correspondía solo a la ñaña mayor, es decir, a la abuela o a la mamá, a la dueña de casa, y la comida no la hacía ni las hijas, ni el marido, ni la tía, ni nadie, salvo muy raras excepciones, que era cuando la dueña de la casa no estaba. ¿Por qué? Pienso que este espacio de la cocina, que era en donde la mayor parte de las veces se hicieron las entrevistas, era su espacio, y era intransferible, era costumbre arraigada; ellas hablaban desde ahí, explicaban sus vidas, sus secretos, sus conocimientos, mientras la cebolla se iba friendo, las papas hervían y ellas a la vez y al mismo tiempo podían urdir, paradas mirando y hablando.

Finalmente se presentó el borrador de los relatos analizados transversal y longitudinalmente a los informantes, y se discutieron contenidos, los que se modificaron con relación a reacciones de acuerdo y desacuerdo entre las mujeres, algunas de mis informantes solicitó personalmente que no se transcriban ciertas temáticas, lo que se respetó.

CAPÍTULO III: LA ORALIDAD DE LAS MUJERES DE MAIHUE.

Análisis y Discusión de sus Relatos de Vida

1.- Preliminar

En este capítulo, se presenta el resultado de los análisis de los Relatos de Vida, recopilados entre las mujeres de la Comunidad de Maihue. No debemos olvidar que estamos considerando discursos de sujetos sociales mujeres, que han permanecido para la historia tradicional como "voces silenciadas", y que son actores legítimos, informantes claves para interrogar el pasado; ellas, las mujeres de Maihue, nos permiten comprender las estructuras socioculturales presentes hoy en una comunidad en particular, a través de una combinación de acciones individuales, y las pautas culturales aceptadas por el entorno colectivo. La Historia Social ha terminado por reconocer que los grandes escenarios no resultan suficientes para interiorizarnos de la conducta real y cotidiana de los individuos, que en soledad o grupalmente constituyen los agentes activos del proceso social (Lorandi 1997:57).

Es así como en el tapete de las discusiones sobre el reconocimiento público de estas historias particulares, para legitimarlas como verdaderas "puertas de entrada" y comprender el universo local (y por ende realidades más globales), surge como tema trascendental las identidades que se están construyendo a partir de los procesos de etnificación, impulsada por las políticas públicas. Es así, que para efectos del desarrollo de este trabajo, surge la pregunta: *¿Cómo se construyen hoy en día los diversos procesos de formación identitaria étnica en las mujeres de las comunidades mapuche-huilliche del Lago Maihue?* ("problemática" tratada exhaustivamente en el punto seis).

De acuerdo a los objetivos, se busca averiguar el significado que las mujeres, como actores sociales, otorgan a ámbitos conformadores de su proceso de vida. Éstos, abarcan desde lo concreto como la vida en familia, el trabajo y la comunidad, hasta aquellos ámbitos constructores, y condicionadores de su vida espiritual e intelectual, como lo religioso y lo educativo.

En el ámbito mayor de estudio, es decir, el contexto de la comunidad de Maihue, cada aspecto de la vida en sociedad está estrechamente relacionado. Esto es, no podemos referirnos a lo religioso sin pensar que muchas de las actividades laborales que se realizan en Maihue (por ejemplo: siembra y cosecha) son de carácter ritual y socializador. Asimismo, las relaciones en el seno familiar están influenciadas, y a su vez determinan las actividades de la unidad mayor que la contiene: la

comunidad.

2. Desde la Antropología. Mi visión

Para hacer los análisis de los relatos orales hecho por las mujeres de Maihue, consideré la perspectiva desde la que se iba a producir el texto antropológico que hoy presentamos; de esta manera, el primer capítulo o eje gira en torno a la “problemática” del uso del tiempo en el discurso antropológico. Tesis elaborada principalmente por el autor Johannes Fabián (1983: 67) que propone que el discurso usado por la antropología hasta nuestros días, es un discurso que se ha desplazado con toda una carga de poder en la construcción del objeto de estudio: los indígenas, los primitivos, los salvajes, los otros. Cuando un antropólogo escribe sobre otro, al hacerlo, afirma al mismo tiempo que él y nosotros, los observadores-lectores, vivimos en otro tiempo y en otro espacio. En este sentido Fabián⁹ afirma que no hay conocimiento del otro que no sea un acto temporal, histórico y político.

En esta manera de construir el objeto de estudio, los seres humanos y sus producciones, son como algo temporalmente distante en relación con nuestro tiempo¹⁰ y es el objeto mismo de la crítica que Fabián hace, y que en esta investigación lo he tomado para hacer representar el tiempo sobre el cual el trabajo fue realizado.

Al respecto, este autor referencia que el desarrollo de la antropología se ha caracterizado en la utilización de una distancia temporal que ha sido un dispositivo empleado por los antropólogos de dos maneras: para oprimir o para liberar. La primera, nos dice este autor, consiste en un proceso de escribir sobre los otros, siendo la antropología exitosa porque se transformó a sí misma en una disciplina académica pero que falló en su empresa de definir al otro como algo claramente diferente. Por otro lado, la salida o la liberación de este “karma” antropológico, solo sería posible si nos proponemos focalizar el tiempo como una categoría central a partir de la cual nosotros conceptualizamos nuestras relaciones entre nosotros (nuestros constructos teóricos) y nuestros objetos, que serían “los otros”; es decir, en cómo las categorizaciones temporales contribuyen a definir y a constituir un objeto dependiendo del tipo de tiempo utilizado por un discurso antropológico específico.

En este sentido el tiempo *intersubjetivo*, como lo explica Fabián, excluye por definición toda noción de distancia. Cuando los fenomenólogos tratan de demostrar con sus análisis que la

interacción social presupone intersubjetividad, para la antropología esto sería inconcebible si no suponemos primero que los participantes son covalentes, es decir, comparten el mismo tiempo. Para que la comunicación humana se constituya hay que crear *covalencia*. La comunicación se relaciona a la creación de un tiempo compartido. Sin embargo las nociones de emisor, receptor, mensaje, código, implican que la objetividad está relacionada a la distancia (temporal) entre los participantes.

La *Gleichzeitigkeit* (su traducción refiere a simultaneidad, a un estado presente), la sincronía, la contemporaneidad, la covalencia, y la simultaneidad del tiempo compartido, por lo general en el discurso antropológico son negadas. En su lugar se utiliza un dispositivo específico, el anacronismo, o en palabras de Fabián, discursos allocrónicos, es decir, discursos que colocan al otro en un tiempo diferente al nuestro.

Por otro lado, el tiempo intersubjetivo, nos permite tener en cuenta la naturaleza comunicativa de la interacción y de la acción humana. Dado que la cultura no es un conjunto de reglas sino una forma específica en la cual los actores producen creencias, prácticas y visiones, el tiempo es una dimensión constitutiva de la interacción humana y de la producción de la vida social. Una vez que el tiempo ha sido reconocido como una dimensión de la vida social y no como una medida, cualquier intento de eliminarlo de un discurso interpretativo transforma a ese discurso en un sin sentido.

Como en otras ciencias sociales, el referente de la antropología no es un objeto, una clase de objetos, sino relaciones. En cualquier escrito antropológico el referente del escrito son aspectos de relaciones entre elementos o aspectos de una sociedad o de una cultura. Pero todas las etnografías particulares son relatos sobre relaciones entre sociedades y culturas.

Para esta investigación, la perspectiva fue en todo sentido el intentar hacer una Etnografía que se constituya como una posibilidad política, es decir, interpelar al tiempo intersubjetivo. Aquí no se trató de hacer o de hablar por los otros, o de describir formalmente a sistemas; se trató de comprender el hacer (*making*) de mundos colectivos –la dialéctica del espacio y del tiempo, de la sociedad y del individuo, de las personas, de los lugares, de los ordenes y los acontecimientos. La etnografía así, se transformó en una herramienta válida para ver la realidad que está ahí pero no para ser captada y medida estáticamente, como un retrato fotográfico, sino que para ser interpretada desde una perspectiva, en este caso, el hacer de las personas, de sus mundos colectivos, el contexto en el cual lo hacen y la manera en la cual ellos interpretan su relación con tendencias más universales.

Este marco teórico tiene fundamental importancia hoy, sobre todo cuando trabajamos interrelacionados al mundo mapuche. La comprensión de los componentes que la hacen hoy una cultura-fuerza, inmersa-sumergida y flotante a la vez a la cultura dominante-occidental.

Cuando focalizamos a los sujetos/as y sus mundos, a la “gente común”, desde su historia cultural, podemos ver que todos los campos sociales pueden ser espacios de contestación; que la cultura es materia de argumentación, de confrontación de signos y prácticas a lo largo de líneas de poder; que se puede recuperar de fragmentos, discordancias e incluso silencios, y este es, como dice Jorge Aceves (1993), el material crudo sobre el cual escribir sociologías imaginativas. Como bien dice este autor, es difícil acceder y conocer fuentes que den cuenta de la vida diaria y acontecimientos de la “gente común”, acervos propios que orienten la lectura del pasado, evidencias que no sólo ayuden a reconstruir el pasado, sino que contribuyan a explicarlo y permitan a su vez que la sociedad, pueda conocer más su pasado para sustentar mejor los nuevos propósitos de afirmación de sus raíces y acciones colectivas por venir.

Y sobre este material crudo es que se nos permitió construir todo un esquema analítico para desentrañar las voces de las mujeres mapuches-huilliches que aquí se guardan y se despiertan, tanto para nosotras como para ellas, porque este es un juego dialéctico que nos fue involucrando a todas; y que nos da la posibilidad de una búsqueda en la comprensión de mundos de mujeres, mujeres huilliches, mujeres rurales, mujeres en donde la historia son ellas. Y para dar forma al desarrollo de este trabajo, se estructuró a través de la utilización de ejes analíticos, mencionados aquí como capítulos, ligados todos en un eje central que es la ORALIDAD. Para ser determinantes en todo caso, al lado de cada una de las propuestas categorías analíticas hemos colocado un título con la voz de las mujeres, esto para dar cuenta que a través de los análisis, me he dado cuenta de que era necesario agrupar los relatos y estos podrían ser vistos en los aspectos de estas categorías de análisis. Si hacemos un esquema quedaría de esta manera:

MUJERES MAPUCHES HULLICHES DE MAIHUE



ORALIDAD

a. orden social y memoria b. Poder y resistencia c. mito d. Historia e. Identidad

a. Los antiguos tenían su religión; b. Malo estuvo para que trajeron esos huincas;
c. Los dioses de la naturaleza; d. Aquí han pasado cosas, siempre. e. Orgullosos de ser mapuche.

2.1. Oralidad, orden social y memoria - Los antiguos tenían su religión.

Los árboles anoche amáronse indios:
mañío e ulmo, pellín
e hualle, tineo e lingue nudo a nudo amáronse
amantísimos, peumos
bronceáronse cortezas, coigües mucho
besáronse raíces e barbas e renuevos,
hasta el amor despertar
de las aves ya arrulladas
por las plumas de sus propios
mesmos amores trinantes.
(Ceremonia del Amor. Ceremonias de J. L. Huenún)

Las técnicas de la oralidad dejan constancia de la profundidad histórica en la que se forma un sistema oral. Muestran también sus vínculos con las transformaciones lingüísticas, sus influencias en las lenguas y su relación con ciertos desarrollos culturales sustentados en la oralidad.

Es la oralidad la que permite en el caso estudiado de Maihue, y diría en toda la realidad indígena, dar continuidad al “orden social” un orden social que se enmarca dentro de un espacio determinado que es su territorio, porque dijimos anteriormente es este territorio el que le brinda múltiples posibilidades de desarrollo de su identidad; la oralidad de las mujeres en Maihue nos informa desde un cotidiano, sobre los acontecimientos que ha vivido el grupo (pasados y presentes), nos informa sobre costumbres que tienen y las que tenían y ya no se ponen en práctica, nos informa sobre los cuentos, los mitos y los diversos conocimientos grupales, y cada uno de estos acontecimientos van dando la idea de un orden social, reguladores de una realidad.

Aquí se puede observar la importancia de lo oral en la vida cotidiana de un grupo o una comunidad y también el papel que desempeña en la conformación de la orden social es entendido como la aceptación que los individuos hacen de jugar según reglas de juego del grupo al que pertenecen, constituyéndose así un referente para todos los sujetos pertenecientes a ese grupo, que se denomina ORDEN SOCIAL. Y es en torno a ese referente donde se producen también determinados conocimientos y producción de realidad. Es importante recalcar que este orden social dado al interior de la comunidad de Maihue, se encuentra en una situación bastante compleja socialmente, porque por un lado existen diversos elementos “externos” vale decir que llegaron en un momento determinado, elementos que no los hizo la comunidad, es decir, la escuela, el consultorio, la Junta de Vecinos, que forman parte de esa institucionalización de la cultura occidental, que es un orden establecido con parámetros de la modernidad en donde este orden social se instituye y justifica desde los poderes estatales:

“ Aquí todo empezó a cambiar de a poco, ya cuando llego la escuela ya, también cuando llegó aquí medico, venían se pusieron ahí donde está la posta, ahí pusieron la posta ahora que funciona, empezaron a venir y nos juntaron a todos ahí y nos dijeron que ahora en adelante todos teníamos que atendernos ahí, que todo los enfermo, las mujeres embarazada mas, los niños chicos, toditos ahí, dijeron que teníamos que ir allí que ellos iban a ver, que éramos mapuche dijeron y que teníamos que ser atendio por ello, porque éramos gente que no conoció hospital, y eso no era bueno, que ya no íbamos a tener los hijos en la casa dijeron, así que no en la casa, que eso era malo tener los hijo en la casa, que teníamos que ir al pueblo a tenerlo, a Paillaco e tenerlo, no es que en Futrono no había hospital, había en Paillaco, que estaba prohibido, que si nosotros no obedecíamos entonces íbamos preso, porque era prohibió tener los hijo en la casa, asustada estábamos, Así

que así no mas hicimos, yo los mas chico ahí no mas tuvieron que nacer, no es que sino íbamos presas dijo el doctor, y siempre decía, cuando venían, andaba cateando que mujer esta preña para altiro le daban tarjeta pa que se vaya al hospital de ahí que yo quede medio invalida ve, no es que llegaban acá en una camioneta venían, como ahora ve, venia medico, enfermera y nos hicieron una lista y una libreta, y yo estaba embarazada de la Milenca ve, así estaba mi guatita que le iba a esconder, entonces me mandaron pa Paillaco, apenas iba con mis pilchas iba, me llevaron pal hospital y ve que apenas llegue, me sacaron a tirones las ropas esas señora, las enfermeras, a tirones me sangolotearon pa ya me tiraron mi ropita, y me metieron a una ducha altiro oiga que cochina dice que andaba, cuando yo le dije que me había bañado en la casa, antes de ir al pueblo, pero esas burras no escuchan ve, y ahí me metieron –ya báñese que anda hedionda- me dijeron- mujeres cochinas estas son todas iguales- así me dijeron- y entonces- después me pusieron una camisa con número igual que los animales ve, así parecía que era como las vacas cuando paren la lavan y le ponen número; ahí taba yo asustaita pensando que me iba a pasar, acostá en la noche triste, pensando que era de mi otros chicos ve, tan lejos: así que de repente me empezó los dolores y ahí gritaba yo y me hacían callar la yeguas, así solita caminaba pa ya pa acá, callaita no mas lloraba yo solita en una pieza con otras señoras ve. Vieron apura una y me hizo acostar y ahí fíjese me pelo todo, me afeito toda abajo, imagínese que vergüenza me abrieron de pata, así me dijeron –ya ábrete de pata no mas vieja- y ahí me pasaron una máquina, que vergüenza pensaba yo, como la vana apelar a una dios mio, rezaba, y lloraba no es que me acordaba de mi abuelita que ella desconfía era de esta gente, con su justo sentido era no mas; después ya con los dolores se olvidó todo, paraba estaba al lado al pie de la cama, cuando siento que viene el líquido corriendo llamo y no llegaban nunca así que estaba a punto con la cabecita medio asomando cuando llegan en camilla y me tiran arriba y me llevan a una sala y ahí estaba un doctor y otra ente po, y ya nace altiro esta, lloraba también. Cuando me sacan altiro oiga de la pieza y no me mandan al baño con jabón y shampoo pa que me bañe me grita la enfermera, y yo callaita el agua hela me tuve que bañar fíjese en la noche, cuando abra visto si una mujer no se puede bañar después de tener crío es malo eso, así que callaita me bañe no mas, después toda adolorida no me podía subir a la cama no esa que era alta y la yegua estaba ahí y no ayudo –súbbase pues me gritaba- y yo apenas fíjese, apenas y ahí fue cuando sentí un tirón, fuerte en la espalda como si hubieron agarrado con un palo, tiesa quedé no pude mover oiga ahí me ayudo ella a subir yo toda adolorida, nose llegué a llorar de dolor, hasta que nunca más se me ha pasado el dolor, apenas salí caminando, como un enfriamiento fue, nose, por eso yo digo que pecao mas grande ir allá oiga, como un animal me trataron- cochina- me dijeron- estas indias son todas iguales- gritaba un yegua. Yo la miraba no más callaita, después el otro chico menos ya lo tuve acá no más, cuando venía la vuelta, la ronda medica de Futrono, me quedaba en mi casa, ni supieron que estaba embarazada, luego ya me atendió esa señora que le había conversado de Rupumeica, esa vijecilla me atendió con la María que era grande ya, claro y ahí nació el más chiñiño este. Claro si aquí algunos se van a tender ahí dicen que están enfermo, pero cuando esta enfermo de otras cosas no va pa los medico, no es que hay cosas que ellos no ven, no le creen a uno, dicen que son cosas de estos indios, de gente ignorantes eso dicen, eso le dijeron a una señora de acá (omitimos nombres a petición de la Sra. Andrea) que estaba enferma, flaquita estaba ella, no sabía que tenía, así que esos doctores la mandaron a Paillaco, cuanto tramite hizo oiga esa pobre señora, más el gasto, y hospitaliza como 1 mes estuvo en

paillaco, después se fue pa Valdivia, no sabía no le pillaron nada, no supieron que era ve,; hasta que la fue su hermana a buscar pa allà y se la trajo, la llevo pa aonde esa viejita de Rupuimeica, que era machi, y ella al tiro le dijo que tenía un mal adentro, un wecufo se le había metido, claro una mujer misma de acá que había llegado acá le había metido ese mal por puro hacerle daño, por celos era, no es que esa señora se había quedado con un hombre que ella también quería y porque había tenio problemas con esa señora que no era de acá, envidiosa era esa señora”” (Sra. Andrea Cayu)

Este ejemplo nos da pie para preguntar, frente a la imposición abiertamente forzosa de la institucionalidad occidental: ¿es posible pensar en un orden alternativo?. Podemos observar aquí que la medicina ejerce mucho poder, se instala en un espacio social e impone malamente por “la razón o la Fuerza” su verdad. Y eso es lo que de una u otra forma sigue pasando, el aparato médico visita cada 15 días la comunidad, existiendo de todas maneras una posta que funciona con un encargado, que es paramédico; la comunidad de una u otra manera comprende y acepta un poco más el vinculo con este aparato – el médico- pero lo observado y escuchado me permite pensar que aún existe una independencia respecto a la verdad que quisieron imponer la institución salud, es decir, las mujeres y los hombres en Maihue siguen proveyéndose de una medicina propia, a través de yerbas y curaciones alternativas, que la practican tanto individualmente las mujeres en su grupo familiar, ya que cada un de ellas tienen conocimientos en medicina herbolaria, o bien que la práctica una señora de la comunidad la señora Andrea Cayu, quien es nieta de una viejita que era Meica y quien le enseñó parte de su sabiduría, pero para enfermedades más complejas van a visitar a una machi que vive en Rupumeica, sector que queda cruzando el Río Hueinahue a unos 80 Km. de Maihue.

Ahora bien, la imposición aquí relatada con mucho dolor por la señora Andrea, nos dice de la vivencia particular de esta imposición, no obstante, también ella plantea de una alternativa que vive la comunidad, en donde actúan bajo un orden propio, el de la comunidad con sus creencias. Aquí muchos acontecimientos funcionan de acuerdo a una relación con la naturaleza, el orden social que se da al interior de Maihue, podríamos definirlo que se plasma desde dos esferas: por un lado a) en su relación con la cultura mayor occidental, y aquí se obedece a un orden institucionalizado: la escuela, la rondas médicas, la CONADI, etc. Pero también existe b) su relación con un orden más mágico religioso y que plasma desde un conocimiento de los más antiguos. Ambas realidades funcionan alternadamente en la Comunidad, sean hombres y mujeres, no obstante son las mujeres las que mayor relación siguen teniendo con un orden que data de su cultura ancestral. Y es en el espacio doméstico en donde podemos ver como se plasma este orden, un orden relacionado a las

fuerzas naturales, es allí en donde practican y entregan, reproducen los conocimientos recibidos de sus ancestras.

"Yo tuve una guaguita ojeada es peligroso eso, veinticuatro horas nomás faltan cuando es fuerte, yo no creo que sea la mirada de uno, yo creo que hay algún espíritu malo detrás de uno, uno mira la guagua ellos están a punto. En cambio uno se puede empachar con cualquier cosa con pan con harina tostada o con la leche, cuando no cuelan la leche, seguro que se empachan, esa casi murió, Había una profesora aquí abajito esa la mediciné, esa le quebró el empacho, no levantaba la vista estaba a punto de morir, fue al hospital para nada, tenía tres meses, es que la mamá le quitó el pecho y le empezó a dar la mamadera altiro y no la coló nada.

Yo tuve una guaguita ojeada, pero no ojo de vivo, era de los muertos, igual miran a las guaguas, fuimos al cementerio y llevamos una guaguita tendría un año mora era, sin bautizarla, nos fuimos para la casa y que al otro día amaneció enferma la guagua, esos que son mirados de muerto es que no levantan la vista pasan todo el día durmiendo ni se mueven ni una cosa. Al otro día, cuando notamos que la chiquilla estaba enferma, fuimos al otro día al cementerio a prender velas y pasamos a una veterana dijo como a lo mejor hablaba lengua dijo: "Ese es el alwentun, claro que lo miró el muerto, ese es facilito, cómprense un paquete de cigarros y una caja de fósforo y con la primera chupada del cigarro y el primer fósforo prendan el cigarro y echen el humillo en todas partes en cruz -dijo- y en el pelito se va a salir derechito el humo", y así fue cuando lo hicimos. Ya durmió la guaguita y después estuvo alentadita, pero por unos par de días nomás, después le dio la alfombrilla y murió, eso si que es jodido". (Sra. Elena Q.)

O este otro relato de la señora Andrea, que data también de orden social, que dice relación con la naturaleza, entre seres humanos, entre mujeres:

"Y ahora cuando ya estaba para morir mi mami, fuimos a buscar remedio adonde una señora en Osorno, y esta señora dijo: "A esta señora le hicieron daño hace mucho tiempo, años atrás para que no tenga familia", dijo. Y que le habían hecho daño a la matriz y no quedó muy bien sana de la matriz. "Si que eso le está jodiendo ahora de nuevo también y un poco de mal que le hicieron ahora nuevamente que su mamá ya no tiene vida", dijo.

Le reconoció la meica, por eso yo le encontré que era buena meica, que la matriz la tenía dañada de muchos años. Antes cuando ella estaba soltera parece tuvo una guagua y ahí le dieron una tomita de más". La encontró muy débil, le encontró de todo porque me dijo: "Esta señora tiene un sentimiento muy grande, porque se le murió un hijo -me dijo- y ese sentimiento la está jodiendo y ahora le hicieron un mal la pillaron muy débil de su cuerpo" dijo.

Yo el último viaje que estaba preparando, como la señora me encargaba tortillas, que yo lleve tortillas y ella

me daba pan de pueblo, estábamos haciendo tortillas para ir y viajar en la noche a las cuatro de la mañana con él. Íbamos a tomar bus allá a Curriñe, estábamos los dos adentro cuando de repente sentimos un tremendo garrotazo que venían a dar al lado de ella, parece que le hubieran dado a dos palos y éste salió al tiro y no vieron ninguna cosa y ya se tiró a empeorar mi mami, que la habían venido a ver. "Es que me vinieron a visitar y ustedes no vieron", dijo, y ella no estaba sola, estaba mi papá, mi otra hermana y nada. Tantearon para todos lados y nada. Yo me fui esa misma noche para Osorno y ya la señora, me dijo: "La fueron a visitar anoche y ustedes supieron más o menos a que hora, y esa hora le fueron apurar la causa, así que la señora no tiene vuelta, puedo darle unos calmantes, pero ya le fueron apurar la causa".

Cuando le entró el dolor ella estaba huerteando, llevó un abono que estaba eparramado y llevó un combito y ella es que comenzó a darle un dolor como si le hubiera torcido la mano, pero ella lo estaba golpeando con calma, ya no le calmó ese dolor después le fue subiendo hasta la espalda y ahí le quedó como una mollerita de guagua. La finada ese día que se enfermó, es que soñó que vinieron dos luces, venía una pelota, corriendo la pelota y que venían dos chicos a la siga de la pelota. Y ella es que salió a mirar a esos chicos y ella que no conocía a ninguno, y la pelota es que venía corriendo y los chicos al ladito y cuando ella les habló es que porque habían tirado su pelota para acá, se convirtieron en dos luces así le pasó, y ella es que se dio la vuelta y la pelota y los chicos igual, y ella vino a avisar, es que dijo: "Ahí andan dos luces es que vayan hombre". Y es que ella entró aquí y de repente se miró la guata que se le cayó todas las tripas, pero es que ella no sintió ningún dolor y al final no salió nada fuera, y cuando recordó dijo: "Pero yo no sentía dolor". Y al otro día a la mañana cuando se levantó había una cuestioncita amarilla, meca de duende o killuche también."Sra. Andrea C)

Cuando planteaba que la organización de las relaciones sociales en la comunidad no es univoca, al contrario es ambivalente, porque poco a poco han dejado de vincularse solo a un orden social en relación a la naturaleza y a las fuerzas míticas, para vincularse también a los poderes de una institucionalidad que se va haciendo cada vez más presente, en fin, el orden social deja de pertenecer solo a lo cosmogónico, para formar parte también a la historia y de su relatividad espaciotemporal occidental. Ambas realidades, o formas de organizar la realidad, de dar un orden social convergen, viven juntas en la comunidad y por ende son absolutamente cohabitantes en este espacio, pero no por eso dejan de ser cuestionadas, las mujeres de Maihue de esta verdad que se impone. Cuestionadoras apelando al pasado de sus ancestros y cuestionadoras de un pasado más cercano que es impositivo:

“Yo, cuando era chica tuve como una imagen. Los chivos los encerraba en un subterráneo, en un piso abajo, de la altura de una persona abajo, y se encerraban por el frío, en el corral, bien cerrado, bien cerrado y mi

papá decía que los malos espíritus sacaban los chivos para fuera y salían los chivos balando para fuera con todo cerrado, igual se salía, no había explicación sobre eso, eso lo vi con mis propios ojos.

Las costumbres winka eran más importantes, mi abuelo era más cargado a ese ambiente, mi mamá ahora si se valora como mapuche, empezamos nosotras primero; nosotros porque también fuimos criadas a manera winka y empezamos a valorar nuestra persona y ahora yo la cacho que está en otra onda, ahora hasta mis hermanas chicas, defienden su derecho como mapuche.” (Sra. Virginia C.)

“Los antiguos tenían su costumbre creían en la luna, el sol. También le cortaban el pelo en el umbral de la puerta a las niñitas mujeres para que el pelo saliera más bonito. Tenían también marcadito la hora del sol. ¡Donde que iban haber radio, relojes!.

Antiguamente no se comía pan, sólo cuando venían españoles se servían así como una ocasión especial, lo cuidaban una cosa como oro. Antes se comían cosas naturales, leche con harina, catuto, milcao, las papas, las papas una, hasta de arvejas creo que hacían pan. A la Argentina iban a comprar jabón, el aceite, yerba, pasaban por la cordillera a caballo también iban en lancha a comprar. Llevaban su caballo y su burrito. La crianza de animales antes era más abundante, sembraban. Ahora parece que hay más escasez. Los papás, los abuelitos tenían más. Cada año parece que hay más escasez. Antes se criaban chanchos, ahora es raro ver un chanco en criadero.

Para el otro lado pa la Argentina iba mi papi, con su abuelito, después con el viejito Santibáñez que venía del otro lado, y partían. Después ya no podían cruzar pa la Argentina, porque llegó una ley que decía que no podía cruzar nadie pa allá, porque estaba prohibido, quizá porque sería eso de esa ley, así que después ya tenían que ir pa Lago Ranco, pa paillaco, o sino por este otro lado pasaban y cruzaban hasta Río Bueno iban a buscar cositas, más largo era ya, más trabajo pa esos lado, peligroso era, mucha gente pa esos lado, mucha gente mala. Y después esto cambio cuando llegó el camino, mire que cambió mucho, mucho cambió porque los mismos de los fundos empezaron a hacer camino, no es que a ellos le servía, y ya no dejaban que la gente los abuelitos anden por las derechuras, había que tomar la huella que estaban haciendo, entonces había que darse una vuelta larga, na de derechura, más si era de noche, a escopetazo llegue a quien llegue no más, a tiro sacaban a la gente que cruzaba los cercos, así que en camino había que andar, y bajar hasta allá con su burritos o caballo no más po’ ” (Sra.Silvia P.)

Otro punto interesante de resaltar en esta cohabitancia entre la imposición de la institucionalidad occidental y el orden propio de la comunidad, es la convivencia en forma paralela que se da entre la dirigencia tradicional indígena, con un lonko Don Juan Santibáñez, y a la vez una Junta de vecinos, representada por Genaro Huenulef.

Esas dos dirigencias conviven, la comunidad entera forma parte de ambas; se podría pensar que existe una especie de desconocimiento de la gente al involucrarse en ambas, no obstante la realidad es distinta. Por un lado la dirigencia tradicional, organizada en torno a un lonko Don Juan, formaban parte del Consejo de Todas la Tierras (lazo que se rompe cuando se impone una Junta de vecinos liderado por la CONADI, quien asigna además un proceso de inscripción para que la comunidad tenga personalidad jurídica, desde ese entonces los dirigentes dejaron de tener comunicación con el Consejo), por ende existían dos Werken (mensajeros): Don Guillermo y Don Aliro (hijo del Lonko), quienes representaban a la comunidad frente al consejo. Esta relación con el Consejo, se termina en la década del 90', cuando se instala en la comunidad la CONADI, quien impone una Junta de Vecinos, con una presidente de la comunidad, mapuche-huilliche, pero no de la comunidad de Maihue, Don Genaro Huenulef, "llegado desde la Costa", esto quiere decir, que él viene de la zona de San Juan de la Costa; casado con una habitante de la comunidad, que poseía tierra, pero cuyo origen tampoco es Maihue, sino de San Juan de la Costa. La relación de la gente con respecto a esta junta de vecinos estaba clara, existían proyectos, platas que el gobierno estaba destinando para los indígenas y ellos tenían derecho a usarla, siempre y cuando pertenecerían a la junta de vecinos, entonces había que firmar y formar parte de ella. La gente rechazaba de forma abierta a don Genaro Huenulef, hombre joven, del que se decía:

"No trabaja la tierra, como va a ser mapuche ese, si no le ve un día el gualato oiga, manda gente pa que le siembren, como va ser eso, si es el hombre de la casa, tiene que ensuciarse las manos, no tiene callos ese, como le vamos a respetar de dirigente si no sabe lo que es el trabajo." (Informante pide reserva).

Existiendo además otras visiones:

"No si es no es hombre dicen, está maldecio, le hicieron hechizo, por eso es así, no es que vive enfermo", "yo no respeto na' a ese caballero oiga, si de que llegó esto de la CONADI, este se lo ay paso puro viajando, vive más en Valdivia, va hasta Santiago dicen, las platas de los proyectos ni se ven, no es que él es el único que sabe hacerlo, nadie más po', todo llega a nombre de él, la familia de ella recibe y recibe, ch si anda como futre vestío"

Y respecto a la CONADI

"na ni una cosa de proyecto nosotros no sabemos na de eso, aquí han venio nos han pasao plata pa los techo, hicieron esto de la junta pa que nos reunamos aquí, estuvo bien, si faltaba, pero a la hora de los quiubos, no uno po oiga, de repente pusieron luz, pagamos nose cuanto, todavía estamos pagando, nadie les pidió luz oiga, nadie, si que pa que, ahora dicen que tenemos que pagar agua, cuando se ha visto eso oiga,

si el agua a sido siempre de acá pa que le vamos a pagar, a quien, si eso yo no entiendo, pagamos, pagamos, mejor no se hubieran metio pa acá esos desgraciado oiga, puro aprovechos..Eso no mas son...”(Sra. Elena Q.)

Esta oralidad es conciente, y nos dice entonces de un orden social que está, que quieren, que es su comunidad, quien decide formar parte de una instancia “el Consejo”, pero también nos habla de un nuevo orden social que se impone, y al que se ven sometidos, y que una u otra forma esta permeando la estructura social de la comunidad también y que es la CONADI.

Es la oralidad, la que también permite la conservación de la memoria, y esta a su vez remite a un orden social; Estos tres elementos: la oralidad, el orden social y la memoria están intrínsecamente interrelacionados. Y en este punto destacamos la significancia de la memoria en la constitución y prevalencia del orden social en la comunidad de Maihue. Para Le Goff (1991: 86): *"La memoria ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas"* (Le Goff 1991:86). En los mapuches, las historias son muy importantes, es en espacios al calor del fuego, en las noches, en donde se realiza el relato o “epew¹¹”, este contiene miticidad, personajes heroicos, con personajes de la misma comunidad, los abuelos, los tatarabuelos, todos conjugados en la historia, en donde se resucitan prácticas y creencias de la comunidad:

“Yo me acuerdo poco de las historias que nos contaba mi papá. Pero casi siempre la gente contaba de animales salvajes del toro de los pantanos, de los animales que nacen deformados, eso era producido por un animal no natural, ese tipo de cosas nos contaba siempre el papá, de animales deformados. En las casas donde había muchos hijos no se dedicaban muchos a los hijos, se fue perdiendo la costumbre de los abuelos de contar historias, mi abuelo nomás que es bueno para contar historias, todos esos viejitos son buenos para contar historias.

Por eso hay que recuperar cosas básicas que hacían los viejitos, recuperar el idioma, recuperar costumbres como la manera de alimentarse, el hablar el mapudungun, recuperar eso que perdieron nuestros padres, nosotros, nuestros hijos hasta nuestros abuelos.” (sra. Virginia)

Esta además, nos conduce a transitar hacia los sistemas simbólicos, que hablan de un orden social para la comunidad en donde participan una diversidad de fuerzas, no solo hombres y mujeres en

este orden, o solo lo institucional en un orden establecido, al contrario en este orden cohabitan una serie de elementos que forman parte de la cosmogonía de la gente de Maihue, entre estas fuerzas encontramos: la naturaleza, lo mítico, lo religioso, que son los elementos que llaman hoy día a **recuperar** lo mapuche, aquello de los que se tiene conciencia que está perdiendo.

Los relatos de las mujeres de Maihue, dan fuerza a la recuperación de la memoria que puede ser vista como una posibilidad de intervenir en la producción de este nuevo orden social impuesto, para plasmarle su orden ancestral; en los relatos las mujeres reflexionan sobre su experiencia y sobre la visión que tienen de lo que ha estado ocurriendo con su cultura, con su orden y su identidad de ser mapuches. Así es incontable como en todos los relatos se expresa la fuerza que tiene la vida cotidiana en la reproducción o recreación de su orden social, en la vida cotidiana, por ejemplo en el matrimonio, ritual importante a la hora de permanencia de las costumbres:

“Antes se casaban entre la familia y otros parientes. Mi mamá y mi papá se casaron en Ranco, con toda la familia los hermanos, las hermanas. Cuando mi mamá se casó, ella se lavó las manos, porque era de afuera. A mi abuelito no le gustó que se casara con otra comunidad, la novia se venía a la casa del novio. El matrimonio de mi hermano fue a la antigua, vino la suegra y hubo una conversación, fue como a la antigua vino la suegra, el suegro y hubo una tremenda conversación antes de ir al Civil, aconsejaban a la novia al novio. Mi hermano se trajo una de allá de Rupumeica y eran compadres, de un tremendo respeto, tenían que estar de acuerdo todos los familiares el hermano mayor, la consuegra el suegro, todos de acuerdos bien conversados. Llegaron un día antes. ¡Sería donde yo iba a vivir aquí que lo escuché! (Sra. Elena)

A partir del recuerdo de una experiencia derivada del matrimonio podremos reflexionar sobre la forma en que la práctica oral colabora en la obtención de los efectos simbólicos de un pasado; recuerdo que se hace casi como un ritual, y un pasado que es siempre llamado, para caracterizar ese orden social que existía y comparecerlo con el orden social impuesto. Lo que el relato de la señora Elena entrega, es caracterizar el pasaje de un status a otro, es decir, del estado de soltería al de matrimonio, sancionado por un tránsito ritual con elementos de oralidad y, por supuesto, de otros campos de significación, como el de la memoria individual y colectiva, que funcionan en la práctica matrimonial mapuche en la actualidad.

Cabe señalar que el ritual matrimonial entre los mapuches hasta bien entrado el siglo XX estuvo compuesto por varias fases en las cuales la representación ritual requiere del ejercicio oral.¹²

“...porque cuando mi mamá llegó acá, a mi mamá no le fue fácil porque era de fuera y tenían prohibición de casarse con gente de fuera o primos hermanos. Y, cuando que, para el casamiento mató una vaquilla mi abuelito a la llegada de su hijo con su novia, y mi mamá que tuvo que ir a lavar sus manos en el balde, porque así que era la costumbre para las personas de fuera, en un balde con agua. Cuando carneaban, mataban al animal tenía que recibir, ella, sangre del cordero para dejarlo en la mesita y después tenía que lavarse en un balde con agua, esa era la costumbre la novia tenía que lavarse las manos para que sea buena dueña de casa.

No es que no era de acá, era de Chollinco, y entonces era de fuera, no era de aquí y ellas querían que su hermano se case con una señora de Rupumeica porque en Rupumeica estaban todas las ascendencias Maihue-Rupumeica. Siempre ha sido así, mi abuelita era de Rupumeica, la mamá de mi papá y allá tenemos harta familiar por parte de mi abuelita” (Sra. Elena).

Es claro que en el dialogo con nuestra informante se evidencia una norma que se estaba quebrantando en el establecimiento de las alianzas matrimoniales, que era de matrimonios “endogámicos” (entendido como alianzas que se establecen en el matrimonio con otras familias mapuches, de otras comunidades, pero que terminaban siendo igualmente primos en 2 o 3 grado) a matrimonios “exogámicos”. Por supuesto que el establecimiento de esta alianza, aún no teniendo las mejores condiciones para ser realizada (porque la novia es de otro territorio), la alianza cobra igualmente una fuerza simbólica de un pacto entre grupos sociales, con derechos y obligaciones. En tanto las relaciones de exogamia se acentúan prioritariamente por matrimonios con los huincas avecindados o llegados por trabajo a los fundos aledaños a la comunidad. Y son principalmente las mujeres jóvenes, quienes tienen convivientes hombres blancos, que se asientan a vivir en el terreno de las mujeres de la comunidad.

Pero exponer el asunto del matrimonio es una situación para ejemplificar que reflexionar en torno al comportamiento de la memoria de las mujeres de Maihue hoy, significa plantear que ella se manifiesta desde un territorio discursivo en constante proceso de reformulación, de un pasado que se hace presente, se reconstruye y se desplaza como un conjunto de saberes y prácticas, que se inicia desde las mujeres que generan identidad y comportamiento. La memoria de las mujeres remite constantemente al cambio que han vivido, tienen conciencia de que estos cambios son producto de procesos que han ido sucediendo y de las que no necesariamente han sido invitados a participar, pero lo han tenido que hacer. Por esta razón la memoria de ellas se moviliza, es dinámica y activa, constituyéndose como una forma de redefinición continua de todos aquellos valores, creencias y

prácticas cotidianas que preserva esta comunidad en particular. De esta forma la memoria no se limita únicamente a repetir tradiciones o preservar rituales del olvido (Quintanilla 2001:46).

Desde este punto de vista, Quintanilla plantea que “la recopilación de tradiciones tiene importancia, pero no porque transmitan contenidos culturalmente regionales, sino en la medida en que nos remiten a una serie de sentidos que dan fe de que la memoria se encuentra en permanente proceso de reconfiguración” (Quintanilla 2001:48).

“Los antiguos cuando llegaba gente, conocidos de ellos, hablaban y hablaban en engua. Yo sé algunas palabras. Hay gente joven en Temuco que sabe hablar lengua, pero es distinta a la de acá, hay palabras que se dicen distinto, pero uno entiende igual no más. La señora Andrea habla en lengua, es que sus mayores, sus abuelitos sólo hablaban en lengua, así que ahí aprendieron” (Sra. Silvia)

La memoria de las mujeres de Maihue, hace referencia a recuerdos que son una cadena de hechos que se describen, pero en donde se entremezclan una serie de vínculos y sucesiones, experiencias rememoradas que se rigen por coordenadas de tiempo-espacio pero no el cronológico occidental, "real" entre comillas, sino que en estos elementos de tiempo-espacio se funden la secularización, lo mítico y lo divino, lo sobrenatural en constante relación con el grupo que conforma la comunidad de Maihue. Se caracteriza por la constitución del presente que se instaura como referente fundamental, pero en el que convergen y se vinculan los acontecimientos de un pasado, de un ayer, pero también de un más allá de ayer, un pasado ligado a lo sobrenatural, y un pasado de la memoria oral que se transmite de generación en generación.

“Ahora los viejitos que sabían de esas cosas no hablan ya de eso, ahora la juventud tiene más salida, la gente más antigua tenían mucho conocimiento. Los viejitos respetan las cosas de la naturaleza, porque saben que con esas cosas no se juega, hay cosas... ahora si la gente joven ya no le interesa. Yo todavía respeto si, a mis chicos aquí nosotros le enseñamos que hay cosas que hay que respetar con la naturaleza, que se puede enojar si uno desafía, como ha pasado acá dicen” (Sra. Andrea C).

O por ejemplo en este otro caso:

“Yo tenía dos hermanos hombres ahora son evangélicos. No les gustó la religión como dicen que siendo evangélico son salvos y de agallado que son. Los antiguos tenían su religión y el dueño del agua les daba sus animales, el abuelito Huenteao, y es que esos animales no los laceaban con lazos de correa ni pita, hacían lazos especiales de junquillo, sacaban animales, vacunos caballos si es que querían carnear. Pero ellos

tenían su oración para sacarlo, dicen que el lago es muy rico, millonario, ¿tiene que ser!. Dicen que es él que maneja el agua y que tiene dos o tres hijos muy desobedientes y esos son los que pelean seguramente, eso decían los viejitos y ahí aparecen los truenos”. (Sra.Elena,Q)

Como decía, los recuerdos y el recuerdo aquí hace referencia a una situación mítica, que era vivida por personas de carne u hueso (los viejitos, los antiguos), da testimonio a algo ocurrido como una verdad, con sujetos que lo han vivido y recuerdan esa experiencia, y es una experiencia social ya que no es un solo antiguo que vivió esa experiencia, son los viejitos que forman parte de ella. Aquí se habla como que toda la comunidad es copartícipes mediatos o inmediatos de este acontecimiento recordado. Este relato destaca porque refiere a la fijación y reconstrucción del pasado, y demuestra el carácter social de la memoria, de las creencias.

Otra característica de los relatos de las mujeres, que nos dice como se establece este orden social y el como se van haciendo características y explícitos los procesos de construcción de identidad en las mujeres, dice relación al modo en como ellas han fijado la experiencia y cómo posteriormente la reconstruyen en forma de recuerdo. Ellas llaman, sino siempre recurrentemente al pasado, y este pasado es algo que ha sido vivido en un cotidiano de ellas, que se ha constituido en algún momento anterior, objeto de experiencia y esta experiencia se ha fijado en la oralidad. Pero no es una oralidad del pasado estático, sino que es una oralidad que apela a una memoria que informa sobre un pasado del presente, vale decir, un pasado que ha estado cambiando y se vuelve a contar en función del presente. Y es aquí en donde la oralidad que ellas reproducen opera también socialmente, ya que sus recuerdos cohabitan con los recuerdos de los demás miembros del grupo.

“Soy nacida y criada aquí, mi familia es toda de acá. Cultivamos papas y trigo, hacíamos chicha de anzana. Éramos cinco hermanos, tres hombres y tres Mujeres. Ahora tenemos cuatro aquí, una hermana mujer se fue hace años de aquí, se fue a trabajar y se casó por allá. Mi papá se llamaba Juan Panguilef y mi mamá Angela Huenulef, murieron de edad de más setenta y cinco años, ellos vivían solitos.

Casi somos todos parientes por acá, ahora no más que nos están llegando otros apellidos. Antes estaban los Panguilef, los Huenulef, los Agüero, los Vera por Maqueo y los Cayo. Yo conocí a mi marido en Maihue ellos venían de Temuco y se fueron para la Argentina. Los Huenulef parece que se venían de la Argentina, ellos cambiaron de apellido, Huenulef significa tiempo bueno en palabra mapuche, y Panguilef, tierra de leones, eso sé que significa. Futrono sé que es fuego o humo, pero Maihue no sabría. (Sra.Silvia.P)

Además de cohabitar con la memoria del grupo y ser una recontextualización del pasado, esta oralidad apela a otro elemento- referido al lugar en donde tanto la memoria como la oralidad actúan- y es el espacio- temporal, ya que las mujeres al relatar no solo se refieren a algo que resulta patente que es una experiencia pasada, sino que también se ubican en coordenadas espacio-temporales muy precisas, que es lugar, el territorio en donde han habitado ellas y su grupo, en donde nacieron. El espacio y el tiempo son construcciones culturales, y el relato de las mujeres evoca a este espacio-temporal: “Soy nacida y criada aquí. Toda mi familia es de acá”, es este reconocimiento lo que permite que los recuerdos no se esfumen y que permite que la memoria pueda operar; en definitiva, el espacio-temporal - el territorio y el origen (nací)- es lo que también proporcionan estabilidad y persistencia a la memoria y al relato de las mujeres, es lo que va definiendo y construyendo su identidad.

“Dicen que en Futrono, antiguamente, hacían harto humo los viajeros de la isla para que los vengan a encontrar en bote. Porque cuando llegaban los viajeros de Valdivia hacían fuego y después ese fuego lo tapaban para que humee, ese humo iba derecho para arriba y ya sabían en la isla que había que irlos a buscar a los viajeros en bote, Futronhue se llamaba antiguamente.

Si, yo soy nacida y criada arriba en esa casa en el alto de ahí venía al colegio a la escuela Particular, la mamá de la Nancy era la profesora. Llegué hasta sexto porque no había más colegio más cercano donde ir.”
(Sra. Silvia P.)

Podemos afirmar que los elementos constituyentes en este orden social también van a determinar la profundidad de la identidad en las mujeres, porque el principal componente de este orden, es la capacidad social de la memoria de las mujeres, ya que si bien la recreación del recuerdo es individual, pero este en todo su contenido es social y colectiva. Es la vida social y la memoria colectiva que interrelacionadamente actúan para configurar a esta identidad relacionada a un orden social determinado, que es el orden social de la comunidad. Es la memoria de las mujeres la que aquí retiene sus tradiciones y las tradiciones de su grupo social, y que se establece como columna vertebral de la vida colectiva. De esta manera, ellas, las mujeres de Maihue acceden a una identidad que va más allá del presente y vence la entropía del tiempo. Asimismo esta recreación de sucesivos acontecimientos, dados por la oralidad, muestran lo que el grupo es, es decir, lo definen y tipifican tanto a él como a los miembros que lo forman. Las mujeres y el grupo son, pues, lo que le ha

ocurrido; en esos acontecimientos se contienen las claves por las que se auto-comprende y es comprendido por los demás; las cosas vividas, sus "historias" muestran su identidad y es, a la vez, su identidad.

2.2 PODER¹³ Y RESISTENCIA:

Como adelantamos en nuestro marco teórico, los análisis de los relatos aquí trabajados en gran medida lo podemos situar desde la definición de poder de Michel Foucault (Foucault 1979:15), hiendo más allá, es el concepto de empoderamiento y, pese a que dicho autor no profundiza las implicancias de su definición de poder para con la cuestión de género, aporta este a la Teoría Feminista, la que postula el concepto "Empoderamiento" para en principio afinar una mejor comprensión de la particular naturaleza del ejercicio del poder en las relaciones sociales de género, en sus relaciones sociales cotidianas y la capacidad de la Mujer de realizar sus objetivos o intereses (Sau 1981:51).

En este contexto, pienso que la práctica de la oralidad que expresan las mujeres a través de las variedades de los relatos o *nütram* (discurso referencial y cotidiano) se presentan en esferas de empoderamiento, ya que en ellas hay conciencia, decisión e interés en relatar. Estos relatos remiten a una pertenencia y a la transmisión de un *ethos*, cumpliendo así una función de carácter identitario, y en este sentido existe una primera instancia que es la voluntad de relatar, de solicitar que se le transcriban sus relatos, porque contenían un conocimiento (según sus propias palabras) y profundamente importante para ellas, evidencia esta posibilidad que ven ellas de plasmar su identidad rearticulándola en un texto escrito, esto permite hablar de un proyecto cultural que supera y conserva la tradición al mismo tiempo. Por tanto, lo que a primera vista parecía la traducción de lo oral a lo escrito, se desplaza a un terreno preñado de fricciones, apropiaciones y entrecruzamientos entre la cultura mayor y la cultura asimilada, pero con el carácter de un proyecto propio, el de ellas el de dejar plasmados sus conocimientos, para sus hijos y para los huincas.

“Yo quería pedirle a usted, hace tiempo ya que se me cruzaba la idea, esto de poder escribir en hoja todo lo que nosotros sabemos, así como en estas maquinitas ahí poder escribir como un cuaderno, como los libro de la escuela, dejar ahí todo lo que uno le enseñaron de chica, lo que decía mi mamita, fíjese, es importante oiga para mi porque sabe que esto yo lo tengo como atragantado ve, aquí guardado, si todo esto se está perdiendo cada vez más, todo ya nadie habla en lengua ve usted, cuando antes los viejitos no hablaban

castilla y de eso me acuerdo yo, ve, cuantas cosas que vivimos aquí nosotros ve, todo eso ya los hijos de una no lo saben, no es que van a la escuela y en la escuela le enseñan otras cosas no lo de uno, como si lo de uno fuera feo, ve a ellos no le dicen cosas de mapuches ve porque dice que esas cosas ya no existen, y eso es malo, porque uno fue criada así con ese conocimiento también. Los hijos de una lo más chicos esos ya casi no saben nada de lo antiguo, porque van a la escuela ve, y cuando uno le habla quedan así mirando como diciendo... ve, entonces a mi hace tiempo pensaba si pudiera si supiera yo escribir así ve lo haría pa que no se olvide esto nuestras costumbres par que nuestros hijos se sientan orgullosos también, de esto que es tan de nosotros, pa que ellos sepan y defiendan las cosas de uno, ya con eso escrito no hay quien lo borre ve y se sentirían orgulloso nuestros hijos, porque serían como lo libro de la escuela ve pero de nosotros, eso quería yo pedirle, nose si puede, tiene tiempo aquí lo puede hacer en mi casa se queda no más, trae su maquinita y se instala ve tantas cosas que sabe la señora Elena, ella la señora Andrea, las de mas edad po' ellas también saben mucho porque sus abuelitos eran muy curiosos, sus papas aquí con los míos conversaba ve, eso..."
(Sra. Silvia Panguilef).

Además de existir una voluntad para relatar, en la señora Silvia existe toda una conciencia de darse cuenta de lo quiere, que es dar permanencia a parte de su conocimiento, de su cultura, de su identidad, este acto es el empoderamiento, la toma de decisión, su proyecto cultural y social que ella tiene y hace, proyecto que además no la involucra a ella sola sino a todo un grupo de mujeres, en los que ella tiene plena confianza y certeza de su conocimiento ancestral. Aquí del concepto de empoderamiento¹⁴, deviene el de resistencia, que puede ser visto de manera sociopolítica, que trasciende la participación política formal -porque se genera desde un cotidiano, el universo de la señora Silvia en sus relatos, en sus recuerdos- ya que la resistencia en las mujeres viene a responder a la necesidad de generar cambios dentro de las relaciones de poder de género prioritariamente con la cultura mayor; la oralidad aquí está definiendo el acceso, uso y control de los recursos ideológicos (León 1974:3), el conocimiento de las mujeres de la comunidad, en una relación social siempre presente. En este sentido, el proceso de empoderarse y de resistencia, esta desencadenado prioritariamente por el deseo de dar cuenta de un reconocimiento de identidad étnica, y además por otros elementos como el hecho de reconocer las fuerzas impositivas de la cultura occidental: la escuela por ejemplo. La resistencia se da en una serie de hechos y elementos de la vida cotidiana de las mujeres, partiendo por la conciencia de que existe en ellas y en su grupo, condiciones de subordinación que tiene sus causas principalmente en relación con la cultura mayor occidental.

Desde esta perspectiva, la oralidad es una herramienta que permite visualizar que las formas de empoderamiento y resistencia de las mujeres de Maihue se dan necesariamente respecto a la cultura occidental. Sin lugar a dudas existe también el momento en la oralidad de ellas, que tiende

a guardar, existe una aprensión a abrir su mundo, el mundo de la comunidad de Maihue, de sus normas, de su orden, porque cohabita la desconfianza de lo exógeno, un exógeno que tiene nombre el “huinka o el blanco”. Esta desconfianza no se sustenta en nada, hay un manifiesto, una empiricidad, una memoria que recuerda, una oralidad que registra, y este no olvido es también resistencia, a la no perdida de la memoria, a no olvidar:

“Así después cuando un hombre de fuera de la comunidad se casó con mi tía, sacó todo, botó todo y hizo otra casa más allá, le corrió hacha y lo botó, porque él no iba a tener ninguna cosa de recuerdo de la abuela. Él vivía de las cosas de él, era profesor, y botó los kultrunes, botó las lunas (son adornos femeninos usados generalmente por las esposas de los lonkos), todas esas cosas quedaron ahí, lo tipus, esas cosas de plata que ponía mi abuelita de su alquiler.

Se repartieron las cosas, cuando murió ella y la tía dijo: “Todas esas cosas van a quedar para mí, porque yo fui la última de vivir con mi mamá” y así era, porque ella la mayor de mis tías y tenía que hacerse cargo de mi abuelita hasta que muriera. Pero cuidó nada las cosas, las dejó en la cocina a fogón, en un cajón es que estaban todas, los instrumentos donde antes hacían nguillatun aquí en Maihue. Todo él lo pescó y lo echó al fuego él. Si no dejaba entrar a ningún familiar a ver a la tía, ningún familiar podía entrar ahí, todas las vestimentas tenía guardadas” (Sra. Silvia P.)

Este relato data de una conciencia social respecto a las cosas mapuches, y una visión clara respecto a una persona que está actuando en contra de elementos que tienen una identidad, que son de la comunidad, que son indígenas. En esta trama, no queda duda en relación a la actuación del “huinka”, lo que entonces va a determinar la actuación de la comunidad respecto al o a los “huinka” que vienen. Mi experiencia fue que, al entrar a la comunidad en un primer momento se denotaba la desconfianza, una puerta cerrada, sin que ellas dejaran de ser amables, pero estaba presente también el silencio, a veces rotundo. Las mujeres son aún más sigilosas, ellas están más lejos a mi llegada. En esta acción yo veía una tremenda determinación, que me decía que había empoderamiento y también resistencia, porque primero tiene que ver con el poder de decisión (ellas deciden cuando yo puedo entrar), conducido por la acción, ya que ellas fueron las que decidieron cuando yo podría entrar en sus vidas, y es resistencia en la medida que hay silencio, no vacío, sino profundo, porque tiene un contenido de protección de la identidad, de develarse a primera vista; y luego ya este empoderamiento y esta resistencia, estaban conducidos por sus oralidades, ya que cada una de ellas identificaban, a través de la construcción de un recuerdo, una historia que se arrastra: despojo, huinka, imposición, asimetría: una especie de inquisición; Cuando la Sra. Silvia recuerda: “Así después cuando un hombre de fuera de la comunidad se casó con mi tía, sacó todo, botó todo y hizo otra casa más allá, le corrió hacha y lo botó, porque él no iba a tener ninguna cosa de recuerdo de la abuela... Todo él lo pescó y lo echó al fuego él”, el discurso aquí es denuncia, es una memoria denunciante y dolorosa.

Si vamos al plano analítico, podemos observar que el sujeto, que es el recién llegado profesor de la comunidad, ostenta un poder, al que la comunidad entera no pudo hacerle frente en su momento. Pero que con el transcurrir el tiempo, esta se hace presente y determinante en términos de definición clara de oposición frente al “winca”, de cierre, y que esta siempre presente también gracias al recuerdo. Ahora bien, desde la perspectiva Freiriana vemos que el poder trabaja "sobre y a través de las personas". El poder no es sólo patrimonio de las clases dominantes y los gobiernos. Subraya que siempre existen tensiones, y contradicciones en varios ámbitos sociales, como las escuelas, donde el poder se ejercita como una fuerza positiva en nombre de la resistencia: *“Él vivía de las cosas de él, era profesor, y botó los kultrunes, botó las lunas, todas esas cosas quedaron ahí, lo tipus (tüpus), esas cosas de plata que ponía mi abuelita de su alquiler!”*. Tal como lo plantea Freire (1975: 28), aquí la dominación se expresa mediante la manera en que el poder, la tecnología y la ideología se unen para producir formas de conocimiento, relaciones sociales y otras formas culturales que operan para silenciar activamente a las personas. La sutileza de la dominación se ve también en la forma en que los oprimidos internalizan su propia opresión, y participan de ella.

Mis antecedentes de terreno, dan cuenta que el profesor de la Escuela de Maihue, que fue el primero que allí ejerció como docente, tenía un poder subliminal y totalitario en este sector *“hacia y deshacía”*, aún existiendo rechazo hacia este personaje casi inquisidor de la comunidad. Es un poder que actúa y opera sobre todo el grupo social de Maihue, en palabras de Freire (1975:34):

“opera sobre la psique, y el cuerpo aprende y se hace historia sedimentada. El conocimiento en sí mismo bloquea el desarrollo de ciertas subjetividades y experiencias. La acomodación de los oprimidos a la lógica de la dominación puede adoptar la forma de modos de conocimiento activamente resistentes” (Freire 1975:34).

Y en este sentido, en la oralidad de las mujeres de Maihue, más que aceptación pasiva de la dominación, se convierte en activa negación, resistencia activa a escuchar, a oír, a dar lugar a las propias posibilidades. Y en este punto nos detenemos porque en la oralidad de la mujeres de Maihue, al recordar ciertos pasajes de la memoria como constructo histórico, vemos la operacionalidad de una **resistencia** : ¿Cómo hacen para desafiar la naturaleza misma de la dominación?, a través de la oralidad y la memoria, el recordar y sacar a la luz, permite ir dando hilo conductor a una cultura que se hace y se muestra como la representación de las experiencias vividas, con la practica de los artefactos materiales y de las prácticas forjadas en relaciones desiguales y dialécticas que este grupo establece con una sociedad exógena, en un momento de la

historia. Es aquí donde se da cuenta de la resistencia, en las formas más empíricas de los sujetos, la memoria.

"Malo estuvo para que trajeron esos winka acá, dijo, ahora da vergüenza conversar con ellos. Más antes mi papá decía que él encontraba muy mal cuando ya empezó a llegar la escuela, la gente de la ciudad aquí porque ya el idioma se fue abajo, ya todos querían aprender a leer y hablar mejor, si antes no hablaban, yo me acuerdo que el papá del viejito Juan Cayu iba a la casa con mi papá y tenían una tremenda cocina fogón y se sentaban a conversar pero todo en lengua.

Nosotros no pescábamos esa conversa, todo en lengua, mi papá conversaba con mi mamá, el viejito, la viejita, la abuelita, y nosotros no dábamos una porque nosotros ya nos estaban enseñando hablar en castilla y de ahí mi papá dijo: "Ahora tendré que poner a todos mis hijos a la escuela no más. Ya no aprenderán a hablar en lengua estas niñas, dijo, porque todo están aprendiendo a hablar, ahora van a la escuela a aprender a hablar", dijo. (Sra. Silvia P)

Como bien dice Freire (1975: 34), la cultura es un campo de lucha y contradicción, en este campo hay culturas dominantes y sometidas, con diferentes intereses, y para su análisis Freire incluye el sufrimiento, los actos de resistencia y problemas de los grupos sometidos como formas culturales. A través del acto de oralidad podemos visualizar que el problema del sujeto en la cuestión indígena, hay que situarlo incorporándolo como actor de primer orden, e intentando reflejar sus angustias y dolores. En su oralidad, en sus narrativas, en su oralidad y memoria, el tema que inquieta, en este caso a nuestra narradora, es un asunto de búsqueda de identidad, una construcción de las identidades culturales que tienen hoy la gran mayoría de los pueblos indígenas:

"Yo era chiquitita y escuchaba la conversa: "Si estuvo muy malo esto", dijo a la abuelita Encaña la mamá de don Juan Cayu. "Malo estuvo para que trajeron esos winka acá, dijo, ahora da vergüenza conversar con ellos, le hablan a uno, yo no sé que me dirán, porque yo conocí al profesor que llegó, un joven, dijo, que bien habla ahora no hablaremos más en lengua, da vergüenza conversar en lengua delante de los winka". (Sra. Silvia).

La oralidad de la narradora, aquí, aporta al descubrimiento del otro, urbano, occidental; se abre el mundo de la alteridad, y el reconocimiento de los valores de aquellos que traen otra cultura, que son capaces de sojuzgar, oprimir y omitir, esta oralidad nos permite reconocer la propia idea de construcción identitaria a partir de la interacción con esa alteridad:

“Mi papi, pobrecito, él decía que encontraba malo todo esto que estaba pasando, empezó a llegar la escuela, la gente de la ciudad aquí, y entonces ya todo se fue abajo, el idioma se fue abajo, ya todos querían aprender leer y hablar mejor decía, que era mejor hablar eso, castilla...” (sra. Silvia P)

Pero en esta oralidad además hay una acusación, acusación que si la hacemos raconto, se ubica como un imaginario reiterativo, en una sociedad que durante siglos ha explotado al indio, lo ha humillado, reducido a un estrato subhumano, le ha arrebatado su cultura, su fe, sus dioses, su tierra, sin entregarle nada o casi nada a cambio.

“Aquí se tenía autoridad antes, mi papi fue autoridad, lonko fue por años, y años, nadie faltaba el respeto, todos aquí lo estimaban, porque era el lonko, se hacía fiesta el guillatún, se invitaba a los otros longos, a las otras comunidades, y todos comíamos en tremendos “mesas” del largo de toda es pampa, si éramos tantos, mujeres, hombres chiquitos, guaguas, todos no mas, las guaguas y los niños eran importantes, teníamos que estar pa todo las fiestas, él había peleao aquí; él luchó para recuperar parte de las tierras al fundo de Rudolf¹⁵, y antes había enfrentao a Martínez también. Después ya cuando llegó la UP, Él conoció y recibió a las wincas buenos que venían, esos que ayudaron cuando estaban repartiendo tierras, que nos dijeron, yo era chiquilla no mas, que le decían a él que esas tierras eran nuestras, de nadie más. Muy amigo era del gringo, que venían, después uno murió, no es que lo mataron los milicos, que hasta acá llegaron a buscarlo, patearon a los hombres, encerraron a las mujeres, pa que mi papi les diga donde estaba escondío decían, que el indio tenía que tenerlos, que les diga- na mudo mi papi, fue época muy mala esa, le pegaron a él viejito ya fíjese, si no había respeto na...” (Sra. Silvia P)

Podemos observar en estos relatos, el contraste entre el pasado original armónico y ordenado para sus habitantes, obviamente ya que era un universo sociocultural creado y recreado por ellos/as, y el nuevo orden colonial, caracterizado por la violencia, la imposición religiosa, la falta de respeto a las diferencias y la negación de los otros, y que refleja el desorden. Este contraste también se expresa en la forma de elaborar el discurso o de usar las palabras, ya que para describir la época anterior el texto era fluido e interactuante y ahora recurre a palabras fuertes y agresivas que implican fragmentación y desorden, como "ruptura", "saqueo", "invasión" o "imposición"(Caudillo 1999:46), con el fin de marcar la oposición entre una época y otra que primero fue realizado por el profesor y luego, como lo dice el relato, por los militares durante la dictadura a partir de 1973.

Los colonizadores aquí, cumplen un mismo canon, rompen y fragmentan el sistema de vida indígena, imponen la religión y no respetan la diferencia. También observamos que se utiliza el tiempo pasado como "produjo", "impuso", para referirse a la acción de, este caso, un colonizador

“el profesor”, y se introduce el pasado imperfecto como "habítbamos" o "teníamos" para referirse a los indígenas, lo que muestra la ruptura o fragmentación del poder del nuevo orden frente a la continuidad y potencialidad de las culturas originarias. Entonces el denominado proceso de “colonización” no es estático, no se produjo en un momento histórico pasado, sino que es una constante, en los indígenas esta colonización es siempre, y que se da de distintas maneras, con distintos aspectos.

Al analizar la oralidad que se discurre aquí, en este texto, apreciamos uno de los aspectos claves en la constitución del sujeto social indígena: ellas/os son herederos de una civilización distinta de aquella de la modernidad occidental, que ha pretendido pasar como la única y verdadera civilización. La palabra lo dice:

"Ahora tendré que poner a todos mis hijos a la escuela no más. Ya no aprenderán a hablar en lengua estas niñas, dijo, porque todo están aprendiendo a hablar, ahora van a la escuela a aprender a hablar", dijo- Yo era chiquitita y escuchaba la conversa (S. Panguilef);

"Antes la gente no sabía leer ni escribir, eran analfabetos dicen, hablaban solo en lengua. Se contaban las cosas a la orilla del fogón. Mi papi contaba las historias de antes-decía- pà que sepamos, que aquí siempre hemos vivido, a todo que agachaditos escuchábamos Los antiguos cuando llegaba gente, también conocidos de ellos, hablaban y hablaban en Lengua, y se contaban las cosas de otros lados, que pasaba pal otro lado y ahí nosotras no podíamos meternos" (I. Panguilef)

La oralidad denunciante, de un cambio que se venía, y que es hoy evidente, una memoria que se aploma a un pasado que denunció y que hoy se re-levanta para ser nuevamente denunciante:

"Los antiguos tenían su costumbre creían en la luna, el sol. También le cortaban el pelo en el umbral de la puerta a las niñitas mujeres para que el pelo saliera más bonito. Tenían también marcadito la hora del sol. ¡Donde que iban haber radio, relojes!.La crianza de animales antes era más abundante, sembraban. Ahora parece que hay más escasez. Los papás, los abuelitos tenían más. Cada año parece que hay más escasez. Antes se criaban chanchos, ahora es raro ver un chanco en criadero" (S. Panguilef)

Una oralidad que es voz femenina, que construye su historia desde su simbólica experiencia y de la memoria. El recuerdo permite ir construyendo la historia de su comunidad, para re-actualizarla en un presente, en un hoy que es otro. Pero en la oralidad de estas mujeres, es tan evidente el

constructo desde el que viene, en donde se involucra todo: territorio, paisaje, cotidiano, sujetos en toda su dinámica (lengua, costumbres, norma, etc.):

“De eso vivimos nosotros obligados a trabajar como agricultores. Nos ha ido bastante bien. Mi mamá nos enseñaba, por ejemplo, que los ajos se plantan en invierno. En julio, las arvejas, las habas para tener verdura a temprana edad y para que no le caiga el pilme (especie de mosca negra, pero que se asienta en las hojas de o ramales de los árboles o de ciertos leguminosas de la época (entrando el otoño) y son depredadoras ya que se comen la vaina de stos), por que antes caía mucho pilme. En tiempo de palote, salen los pilmes. Antiguamente no se comía pan, sólo cuando venían españoles se servían así como una ocasión especial, lo cuidaban una cosa como oro. Antes se comían cosas naturales, leche con harina, catuto, milcao, las papas, las papas una, hasta de arvejas creo que hacían pan. A la Argentina iban a comprar jabón, el aceite, yerba, pasaban por la cordillera a caballo también iban en lancha a comprar. Llevaban su caballo y su burrito. La crianza de animales antes era más abundante, sembraban. Ahora parece que hay más escasez. Los papás, los abuelitos tenían más. Cada año parece que hay más escasez.” (Sra. Silvia P.)

En este punto, podemos decir entonces, que los procesos de poder y resistencia que viven las mujeres de Maihue, y que vendrían siendo parte también de su configuración de identidad de ser mujer indígena, transita desde las esferas o espacio de lo íntimo- lo privado y lo público; es decir, se manifiesta aquí una coordenada desde donde podemos observar como se desteeje el poder y la resistencia de las mujeres: surge en las esferas de **lo íntimo** de ellas (lo íntimo entendido como la relación individual que hacemos con nuestro ser, con el cuerpo, con lo más nuestro, conciencia de nuestros deseos), que es el momento cuando ellas recuerdan solas, y surgen los deseos, aquello que en lo más íntimo son, sienten y piensan y que se manifiesta en **lo privado**, el momento del relato: “yo quiero que mis hijos sepan, yo había pensado, recordado” dice la voz de la señora Silvia, para apelar a escribir la historia, a darle permanencia a lo mapuche de su gente, al conocimiento que le fue entregado y que ella se ve limitada de entregar, porque hay institucionalidades que apremian el espacio como la escuela, pero hay poder de decidir y hay resistencia para no dejar morir. Y este poder y esta resistencia se ve reflejada en la esfera de lo público, en donde emergen, otra vez los recuerdos que objetivisan su deseo, que le dan fuerza a este deseo, desde el recuerdo del por qué vale la pena seguir con lo mapuche, queda explícito, hay decisiones tomadas a partir de recuerdos, una memoria objetivada, hecha presente para dar fuerza al deseo de dar continuidad al conocimiento y orden ancestral. Es la memoria y la oralidad la que permite a las mujeres y al grupo conservar ciertas instituciones a través de todos los cambios sociales. Esta memoria colectiva entrega poder y resistencia para asegurar la identidad, la naturaleza y el valor de un grupo.

2.3 ORALIDAD y MITO.

Es inevitable tratar de precisar la idea de "mito" desligándose del uso ideológicamente extendido del término, proveniente de la tradición positivista, que le asigna el lugar de la falsedad, de la mera producción imaginaria opuesta a la realidad objetiva, o de la mentira intencionada. Sin embargo, para esta investigación al hablar de oralidad y mito lo haremos desde una concepción distinta, asignándole su carácter de verdad, y no como paradoja, sino como una representación que se hace al construir un relato. Ya que uno de los aspectos que interesa ver de la memoria mítica aquí, es la función que ejercen los mitos como fuerzas operantes y la adaptación a los cambios haciendo siempre presente la permanencia.

Los mitos relatados dan cuenta de un conjunto de creencias, que se enuncian en un juego de imágenes y símbolos y se manifiestan como fuerzas operantes en la comunidad de Maihue. Pues si, porque los mitos relatados por las mujeres de Maihue son diversos pero cada uno de ellos contiene un repertorio de elementos que atraviesan aspectos de la naturaleza, de la organización social y de las tradiciones del grupo. Por ende a través del mito también vemos como emerge la identidad de ellas, tremendamente arraigado a su cosmovisión, dando cuenta del como ellas ven su relación con el mundo natural pero también da cuenta de sus relaciones sociales, que se ligan entre si a los personajes imaginarios de los mitos, adoptando la forma de una red de alianzas y acuerdos.

Dentro de las características de los mitos relatados por las mujeres, dice relación con un imaginario social, en donde el tiempo del recuerdo no es lineal, sino que amplio y múltiple, donde caben todas las esferas: mágica, religiosa, histórica, hechos reales y supra- reales, etc. Se advierte en sus relatos la voluntad de su lenguaje como forma de resistencia, de un lenguaje que encuentra su soporte y aliciente natural en el mito, el que actúa como fuerza liberadora que va tomando su vigor del pasado para transmitirlo al presente y proyectarlo hacia el futuro.

En la *memoria mítica* de las mujeres de Maihue, funcionan simultáneamente el pasado, el presente y el futuro, pues se presenta bajo el aspecto de un tiempo circular, reversible y recuperable. Como le llama Gissi (1996:23), sería una "memoria sintética", de variados momentos y lugares, y "ontológica" por excelencia, de coordenadas espacio temporales trascendentales. Son, en gran parte, recuerdos de costumbres contemplados no sólo como justificación y santificación de determinados personajes (individuales o colectivos) y sus acciones, sino como fuente de vida en sí mismos.

El Abuelito Huentellao.

El mito principal que se relata en la Comunidad de Maihue, por las mujeres y por los hombres, es el mito del abuelito *Huentellao*; este personaje mítico es en sí mismo un referente de su identidad, ya que sintetiza lo que la comunidad vive y es hoy. Porque el *abuelito Huentellao* constituye uno de los principios del orden social, y el consenso simbólico en cuanto se le considera no sólo el protector local, sino también el centro de concordancia de todas las creencias (católicas, evangélicas, institucionales), ya que sean de la tendencia que sean las personas respetan y hablan del *abuelito huentellao*

“Aquí ha habido siempre, un solo señor, el señor de lago, él es poderoso, él protege también, mientras que no le busquen la mala, ese es el abuelito huentellao. Acá algunos sabemos todavía eso, porque no podemos olvidar, porque él está. Ahora está dormido ya, o escondió estará po’, tanta cosa que hay pasao, ya llegó gente que no es de acá y entonces todo eso se esconde. Como los espíritus de las aguas, que cantaban en los esteros de ese esterito que corre, ahí de esa lomita que está ahí, de la casa donde vive la hermana de la Sra. Silvia, ahí. Ahí estaban antes, antes ya, las espíritus de los esteritos, cantaban pues, en las madrugadas, si usted se levantaba tempranito antes que claree, las escuchaba, tenía que estar bien callaita y cantaban, y cuando ya escuchaban bulla, dejaban de cantar.” (Sra. Elena Q)

De esta manera, las figuras, las imágenes, las ideas que aparecen en la oralidad, aparecen como condensación de significados múltiples, presentando innumerables ángulos de análisis. El relato del Abuelito Huentellao, tiene una característica bien particular ya que este relato se hace presente en la zona de San Juan de la Costa, en Pucatrihue, a unos 20 Km. de Osorno, en donde el Abuelito Huentellao¹⁶, vive en una roca que se encuentra a unos metros a orillas del mar. Mientras que en Maihue este personaje habita en el Lago (Maihue), y no está representado por ningún objeto más; es decir, en Pucatrihue el Abuelito vive en una roca, que es su morada, mientras que en Maihue habita en el fondo del Lago. Otro asunto importante, es recalcar que el abuelito Huentellao de Maihue, entrega abundancia a los más antiguos, como el relato de la señora Silvia lo dice:

“Antes se sacaban animales, vacunos caballos si es que querían carnear, porque todo eso lo tenía el abuelito huentellao guardao abajo, porque él era muy rico.

Los antiguos tenían su religión y el dueño del agua les daba sus animales, el abuelito “huentellao”¹⁷, y es que esos animales no los laceaban con lazos de correa ni pita, hacían lazos especiales de junquillo, sacaban animales, vacunos caballos si es que querían carnear. Pero ellos tenían su oración para sacarlo, dicen que el lago es muy rico, millonario, ¡tiene que ser!. Dicen que es él que maneja el agua y que tiene dos o tres hijos

muy desobedientes y esos son los que pelean seguramente, eso decían los viejitos y ahí aparecen los truenos o la lluvia. Antiguamente donde solimos hacer lepún nosotros, dicen que sacaban animales para comer, los antiguos, pero eso no hay que lacearlos con esos lazos de correa hay que sacarlo con un lazo de junquillo y con eso laceaban animales marinos. ¡Tiene que estar por ahí!. Dicen que debajo del lago es muy millonario, sacaban animales para comer pero hay que sacarlos con ese lazo de junquillo, después ya no pudieron, ¡tendrían su manera de pedirlos!, y así sacaban y carneaban animales del lago, ¡harían algunas oraciones en mapuche!.

Yo me acuerdo que cuando con mi mamá y mi papá íbamos a ir al último nguillatún de aquí de Maihue, tenía como doce ó trece años. Tenía una abuelita, ella era señora de cacique y murió el cacique y quedó ella de cacique. Y esa abuelita una vez, me acuerdo, cuando iba a empezar el guillatún fueron primero, van a decirle al abuelo Huentellao que se vaya, con buenas palabras, le pagan muday y harina, y le dicen que lleve su lluvia, su viento que no vaya a interrumpir durante su fiesta que van a tener, y la abuelita fue a decir todo al revés, que le dijo: "Te venimos a invitar". Ella pensó que estaban allá arriba donde la virgen, niguillísima¹⁸ que le dicen. Pensó la viejita que estaban arriba, porque después de ahí van arriba, las puras piuchenas¹⁹. Los piuchenos van cuando van a correr al Abuelito Huentellao y ahí estaban los chicos, los dos piuchenos, los sargentos, el capitán, su bandera y estaban orando y una tía mía estaba, la hermana de mi papá y que dijo: "Dios mío, esta pobre viejita está dando fuera de la cuenta aquí. La abuelita decía: "Que lo venimos a invitar, tenemos una fiesta, queremos que participe usted con nosotros, tenemos un gran baile, tenemos comida, tenemos asado, tenemos de todo y entre todos vamos a bailar y vamos a celebrar su visita". Y que todos es que decían: "Por qué esta abuelita no se callará". Que si los otros orando, diciéndole que se vaya y que la abuelita principal invitándolo y después se fueron arriba en la niguillísima, allá fue ella a orar por el Hunetellao, fue a decirle a la virgen a la madre de la tierra, que se vaya, que ella no quería que ella participara en la fiesta, porque ella era un todo al revés, y porque ese guillatún, cuatro días son, nos llovió con viento y agua. Como se hace una ramada, ahí no se lleva cama, antes no se llevaba cama, uno se amanecía sentada y andando, poniéndose al fuego, y la ramada era la casa, así era antes, pero ahora llevan cama, llevan techo Y esa vez, en la tarde ya después, se cerró la tarde se vino una lluvia, un viento un temporal, se llevó la ramada para el lago, quedó toda la gente con sus cosas en pampa. Llovía con viento y agua, que ya se mandaban los coleos abajo y pasaba el agua y nosotros mojadas, aturdidas, entumidas y las mujeres todas cocinando. Y el agua y llovía y llovía era sin parar la lluvia, todo mojado, los cajones donde llevábamos las cosas, ya mojándose el azúcar, la harina, todo lo que era más delicado, la sal, mojándose las camas. ¡Huy, que pasamos triste!. Y la gente igual bailaba y tocaba sus instrumentos, bailaban y pasaban al coleo, lloviendo, pero les corría el agua a los hombres. Y después una tía le dijo a mi papá: "Sabes, que malo estuvo, para que llevaron a esta abuelita, sabes que ella ya está muy viejita, no puede estar ahí, ella no sabe orar, ella está demente". Y después nosotros íbamos a lavar tripas, cuando ya el segundo día de carneo fuimos a lavar tripas al lago, y los pescados venían, pero como cien pescados de este porte. Todos así bonitos iban y se comían las grasas que salían de las tripas se comían la grasa, nosotros los espantábamos y se iban para dentro, al rato llegaban todos en filita comiendo grasa, comiendo los trigos. La gente, las mujeres iban

a lavar sus canastos con trigos y ellos comiendo. Iban los sargentos a mirar, mi hermano era sargento en esos tiempos y él iba, porque le daban trigo, porque le daban tripas, las chicas le tiraban las tripas, la coima se arrancaba para dentro, después que pescaban su presa los pescados. Después yo le dije a mi hermano: "Vieras los salmones que llegaron al lago" y me dijo: "No le hagan nada, eso es malo, no pueden venir y que ustedes lo vean".

Varias abuelitas fueron, se asustaron, después la tía llamó a mi papá le dijo que la oración había estado mala, que había estado el abuelito Huentellao y no la virgen. Así que empezaron en ese mismo momento a reunirse y se pusieron de acuerdo y hacerlo como de nuevo, ir a pedirle que por favor que se vaya, que la fiesta no era para él, era para Dios y para la virgen, que era invitada la madre tierra y no el abuelito Huentellao, pero nos llovió todo el guillatún. Nos vinimos nosotros en el bote, viento con viento llegamos mojaditas, a nosotros se nos calló una artesa de madera, se nos fue en el agua, un balay, y son cosas que a uno le sirve allá para hacer muday, para hacer cocer carne. Y que pena teníamos porque veníamos tan mojadas y después llegamos aquí, quedaron las cosas en el bote y nos fuimos para arriba. Cuando llegamos allá a la casa con mi papá y mi mamá estaban todas las manzanas en el suelo. Se habían caído todas las manzanas de la quinta, pero estaba espeso de manzana, todo salió malo ese año, por toda la tormenta y el viento, las cosechas todo fue lluvia y lluvia, todos se nacieron los trigales, las arvejas, las habas, llovió hasta abril y después ya empiezan las lluvias, mayo más fuerte no hubo caso. Fue la abuelita que echó a perder la oración fue al revés mi mamá le había dicho a mi papá que los iba a ir a dejar donde una tía, más arriba: "No - dijo mi papá - nosotros tenemos que estar aquí, sea como sea a las buenas o a las malas, tenemos que terminar". Pero la admiración más grande eran los pescados, todos los viejitos supieron y quedaron callados, eran bonitos. Había cualquier cardumen y las gaviotas volando frente a nosotras las gaviotas, cuervos, todos esos pájaros, gritaban encima de nosotros, cosa que nunca había pasado, por eso es, que nosotros creemos en esas cosas porque eso es bueno.

"Cualquiera de los que estén en el Lepún turbándose en alguna cosa tenemos que tener castigo Entró el agua porque andabas enojada en el lepún. Llegamos del lepún nomás y se largó la lluvia, viento agua y trueno. Es delicado ser piuchen. Eran que pasaban por aquí encima los truenos y ella se escondió. Mi hijo, un año, era chiquitito, lo habían conseguido para piuchen y no quiso y sabe que esa vez casi nosotros ni supimos que casi muere este cabro. Fue solo a buscar un caballo y éste que cayó por ahí y quedó muerto un rato, nosotros no sabíamos nada, estábamos todos en la pampa. Es delicado, cualquiera de los que estén en el lepún turbándose en alguna cosa tenemos que tener castigo. Antes era peor, porque ahí uno en el lepún pone uno su animalito y le pasa a otro que le saque el corazón y uno tiene que darle para pagarle al que carnea al animal tiene que darle un costillar, el costillar derecho. Una vez un veterano puso una oveja gorda, éste no le tuvo lástima a su oveja, no lo entregó para que otro lo carnee, para no darle el costillar, lo mató él con su nieto, y sabe que a esta hora lo fueron a encontrar acalambrado detrás de las matas por ahí y el cabro por otro lado, vómitos y diarrea, casi murió. Eso era castigo, de Diosito y la mamita niguillísima. Ligerito corrió

la voz y más encima era sargento. Y así le pasó porque le contaron que eso le ocurrió porque actuó mal, porque esas cosas tiene que darlo uno sea del porte que sea.

Y otra vez fue a Rupumeica, más encima anduvo haciendo desorden. Estaba mala la gente robaban las cosas de los caballos, así que obligados de molestar a los carabineros, para que vayan a resguardar y esos se enamoraron de la invitada y la invitada de ellos y se iba a la carpa de los carabineros con otra cabra más. Y esa vez, al otro día, ya no íbamos apartar ya, cuando estábamos en la reunión, el día de la partida, la última reunión, cuando uno viene alojar a la orilla del río, pero esa vez se levantó un temporal y la carpa de ella la disparó lejos y nosotros tuvimos que afirmar la casa. Entonces le echaron toda la culpa a ella y a los carabineros igual. Nosotros hacemos una reunión en un pero, y topaba con las puntas del gancho el suelo, demás fuerte, demás fuerte. Se requiere mucho respeto y así tantos casos que han pasado y siempre que cuando uno es loco tiene que tener su castigo. Yo tengo una prima que es evangélica, esa mujercita que no hacía en el lepún. No respetaba nada y esa mujercita vivía enferma, no sabía nada que era una cosa religiosa. Tenía un tío también que era lepunero, ese nunca estaba listo para el día. Tenía que andar buscando su oveja quien sabe para donde; y una vez encontró una oveja y la oveja murió, y puso otra y la oveja parió en el coleo. Toda esa gente lo que tenía, está en la miseria cuando estaba en el lepún tenía toda clase de animales y ahora se bautizó evangélico para no andar más en el lepún y ahora dicen que ese hombre esta paralítico y todo. Uno ahí tiene señales, a mí cuando me pasaron esos casos que se me iban a morir tres chicos de repente yo no podía hacer muday bueno no hubo caso. Hacía muday al otro y cuando iba ponerlo en el coleo metía el cucharón, estilaba como quesillo, como moco, al hueco me lo solían ir a tirar el muday . Esa vez perdí tres tinas de muday, ya a las pérdidas más le pedí a una hermana "porque no me hace el muday", y yo me preguntaba que me ira a pasar, pero nunca se me ocurrió que se me iban a morir los chicos. De ahí me hizo el muday y quedó bueno. De ahí lo consultamos, unos me decía que no sabía hacer muday, y el marido de esa prima, me dijo: "A ustedes algo les va a suceder".

Nosotros un año no pudimos hacer muday bueno y se nos murió un hijo en total fueron tres de un viaje. Conforme sepultaban uno, el otro estaba en el altar, sepultaban ese el otro en el altar, eran tres tinas de muday al hoyo tres hijos que se murieron, y también para ver su fe, Dios hará esas cosas digo yo. Mientras las mujeres cocinan, los hombres acarrear leña y agua. En el lepún, las mujeres cocinan todo el día, en la tarde vienen a descansar. Uno va con su regla y no hay problema. Uno puede hacer todo lo que debe hacer. Mientras las mujeres cocinan, los hombres acarrear leña y agua. Cada coleo representa a una familia. La cancha tiene forma de una rama grande y enfrente de cada familia está su coleo y un asiento donde tiene su mesa y cajones. Y tienen que estar todos sentados a la hora de orar y después a la hora de repartir la comida todas las señoras dueñas de coleo tienen que sentarse para repartir su comida porque éstas se cambian, se intercambian, uno no come su comida, la come otra familia que ya esta hablado esto, y se hace con la misma familia, las mujeres son encargadas de presentar la comida" (Sra. Silvia P.)

El relato, muestra la relación de la gente de la comunidad con el abuelito Huentellao. Hay muchas reglas implícitas que todos/as conocen; cosas que no se pueden hacer en una fiesta, que no están

escritas, y que nadie anda “repitiendo”, pero que sin embargo están ahí. Prohibiciones que dicen de un orden en relación con la naturaleza. Y que si se llega a quebrantar todos/as conocen las consecuencias:

Primero, si observamos el Abuelito Huentellao no estaba invitado a la fiesta, porque el guillatún se realiza en febrero, tiempo de verano, para pedir por buenas cosechas de las siembras realizadas, para que haya abundancia en la comunidad, y el abuelito huentellao se vincula a las lluvias, a los temporales, él trae los truenos y relámpagos. Entonces cuando, en este caso la cacique,²⁰ que es la máxima autoridad de esta fiesta, llama al abuelito huentellao, este viene con todo su poder sobre el Lago, truenos, lluvias y relámpagos, lo que significa “tiempo malo”. Pero no solo para la celebración del Nguillatún, sino en toda la temporada, ya que si llueve en esta fecha las consecuencias son nefastas: se pudren todos los alimentos que se cosechan en marzo, como las papas, lechugas, rábanos, etc, se caen los frutos de manzanos, perales, cerezos, etc. Por otro lado, la presencia del abuelito Huentellao se llama en otra época, por ejemplo si hay mucho temporal en invierno, la gente recurre a orarle al abuelito Huentellao para que este aplaque su furia, y por otro lado, si en época que debería llover y no llueve, y hay sequía, también se recurre a orarle al Abuelito para que este mande lluvia.

El *Abuelito Huentellao* es un protector de la comunidad, está relacionado a un orden social, es un señor dadivoso, al que hay que orarle, entregarle una oración para que este ceda. A través del mito del Abuelito Huentellao indudablemente podríamos decir que hablamos de una sola región cultural con el relato de san Juan de la Costa, en la medida que son también mapuche huilliches pertenecientes al Futahuillimapu septentrional, pero lo interesante aquí es que se actualizan, en mayor o menor medida, una misma serie de mitos en proceso de permutación y desplazamiento (Foester 1985: 45). Así advertimos que casi siempre con forma idéntica o transformada, los mismos personajes, los mismos motivos reaparecen en las tradiciones de una población, para constituir la serie de las transformaciones de un sentido o contenido mítico.

En todo el circuito del mito del abuelito Huentellao, podemos observar que en las formas tradicionales de interpretar el pasado, la oralidad aparece como la forma auricular de transmitir el conocimiento, y como bien plantea Gissi (1996:18), ésta, siempre que sea contada bajo la forma de un mito, de un cuento, de una leyenda o de una historia, contará con tantas versiones como veces sea narrada, pues sólo la memoria puede recordar y olvidar acontecimientos según sean las circunstancias. En si, podemos decir que el recuerdo del pasado mediante la oralidad, presupone que el narrador modificará su historia cada vez que hable. Para Jacques Le Goff:

“La memoria es la capacidad de conservar determinadas funciones y que sirve principalmente para actualizar impresiones o informaciones pasadas, esta es una propiedad cognitiva en donde se da una relectura y una reconstrucción del pasado, auxiliada por el lenguaje y por los distintos tipos de memoria” (Le Goff 1991:105)

La memoria relatando el mito, viene a constituir una forma de redefinición continua de todos aquellos valores, creencias y prácticas cotidianas que preservan las culturas y las comunidades (Quintanilla 1995:49). En Maihue este mito cobra especial importancia en su relación que tienen hombres y mujeres de la comunidad con la naturaleza. Este personaje es el dueño del agua, por ende, regula toda la naturaleza. Él como dueño y “*señor de las aguas*” determina cuando y como enviará lluvias, relámpagos y temporales para la gente de la tierra. Esta decisión que haga el “*señor de las aguas*” va a depender de todas maneras, del comportamiento que tenga la gente de Maihue con el lago, entre ellos y con los de fuera. Y por supuesto, de si la gente se ha olvidado de orarle a él o no.

En los relatos podemos observar a la vez, que la relación que tenían “los antiguos” con el Abuelito Huentellao era distinta, era una relación podríamos decir más cercana, el Abuelito les entregaba “dones”, la gente oraba una oración y llegaba y sacaba del lago lo que necesitaba, para celebrar fiestas, para los tiempos de escasez, etc. En el presente, la relación es distinta, la gente no le pide para sacar provecho directo, ni el Abuelito le entrega alimentos tangibles, no obstante, existe una relación igual, que está mediatizada por la regulación del orden de la naturaleza que rige el abuelito Huentellao.

Este mito adquiere forma de una doble alianza: por un lado entre la comunidad y la naturaleza, representada por el abuelito; y por otro lado, afianza las relaciones entre las familias de la comunidad y nos dice del orden social implícito del grupo. Hay presente aquí conflictos y acuerdos, que son implícitos y que se hacen tangibles a través de la memoria social del grupo, ya que cada uno sabe bien qué pasos a seguir para tratar con el abuelito huentellao. La alianza entre la gente de la comunidad, entre familias será la que posibilite el acuerdo con “*el señor de las aguas*”. Las fórmulas o el ritual a seguir para entrar en pactos es algo que está implícito, porque se ha llevado a cabo por generaciones, se ha transmitido vía oral, y es la memoria la que actúa.

En este caso, también podemos observar que las relatoras recurren a la tradición oral de su pueblo para redefinir su memoria, reafirmar su identidad y mostrar que son ellas y su grupo, quienes son sustentadores del equilibrio y la armonía de su espacio sacionatural. La presencia del Abuelito Huentellao afirma y determina la relación, las creencias, el vínculo que existe entre la comunidad y su cosmovisión.

Como hemos visto, sin ser propiamente el abuelito *Huentellao* un héroe civilizador, sí posee relevantes características de este arquetipo:

- 1.- Es autóctono. Es un habitante mapuche, señor del Lago de tiempos inmemoriales.
- 2.- Modifica el paisaje.
- 3.- Domina a la naturaleza.
- 4.- Domina a animales. En su caso a caballos y vacas que las regala.
- 5.- Vive bajo el lago y se hace presente también en la tierra. Prueba equivalente de su potencial para viajar del más allá hasta acá.
- 6.- Está asociado al Misterio.
- 7.- Se lo considera un augurio. Se lo vincula a los ritos del *nguillatún*.
- 8.- Al vivir bajo el lago Maihue, *Huentellao* se convierte en un genio tutelar que protege a la comunidad.
- 9.- Tiene la característica de ser inmortal, es un ser de orden espiritual. Es perenne. Viene a representar un modelo de superación de la situación transitoria de lo mortal. Y más aún el abuelito Huentellao supera el conflicto identitario en que ha redundado la Conquista y evangelización.

Todos estos elementos son los que permiten sobrevivir en la memoria de las siguientes generaciones de *mapuche-huilliche*. Por condensar el tiempo, por consagrar el espacio.

2.4. ORALIDAD E HISTORIA: DESDE EL RECUERDO.

Los relatos recopilados en las mujeres de Maihue, dan cuenta de cómo en el proceso de develar la identidad en estas mujeres, lo oral no solo sirve para contar, va más allá, porque contar es intercambiar las historias, teniendo un aspecto relevante también en tanto es un lugar para compartir las experiencias, y donde las personas sienten que pertenecen a un lugar y a una cultura determinada (Hallwachs 1947:9). La oralidad posibilita que la cultura de este grupo sea dinámica y creativa, y que a partir de este intercambio de relatos orales, el proceso social que se desarrolla sea una experiencia donde se crean y valoran todos los elementos que forman parte de ella, sin exclusión ni marginación de ningún tipo.

Al respecto Hallwachs (1947:11) explica que:

"La historia no es todo el pasado, pero tampoco es todo lo que queda del pasado. O sí se quiere, junto a una historia escrita, se encuentra una historia viva que se perpetúa o se renueva a través del tiempo y donde es posible encontrar un gran número de esas corrientes antiguas que solo habían aparentemente desaparecido" (Hallwachs 1947: 11).

Primero, en el siguiente relato se describe una situación social importante porque tiene que ver con la forma en que se posibilitaban los lazos de parentesco, vital para la construcción de una identidad étnica y de ser mujer dentro del grupo, el lazo entre familias; ellas recuerdan como en ciertos eventos sociales como "san Pedro y san Pablo", se reunían las familias, y esto permitía una especie de "ofrecimiento" de que la niña ya estaba en edad de ser casada y tener familia. Eso pasaba antes, porque las familias no se veían siempre, dado que las características geográficas del lugar y la falta de caminos imposibilitaban los accesos.

"Antes la gente se juntaba para los santos, San Juan, San Pablo, iban con sus canastos al cementerio, iban con toda la familia, ahí se miraba, ahí se veía las chicas casamenteras, "está buena para cocinar", es que decía mi tío. Antes no había escuela, ya después llegó la escuela, ahí ya se escribían los que sabían leer. Antes no había camino aquí. Antes no había camino aquí, así que nosotros salíamos por el lago nomás, en barco. No es que yo no alcancé a conocer las canoas, cuando ya conocí, cuando tuve conocimiento había bote, y mi abuelo compraba bote cada vez, así que viajábamos en bote y, sino viajaban a Llifén de a caballo, pasaban por aquí por la orilla del lago ahí y pasaban el río y se iban por Arquihue y el bote nos dejaba

hasta los Llollés, y ahí se caminaba, salían allá para el camino, cualquier camión nos llevaba, no es que todavía el bus llegaba hasta Llifén.

Para ir a Valdivia pasaban por Lago Ranco, llegaban en vapor, tomaban el vapor en el Lago Ranco, ¡quizás por dónde sería! y de ahí iban a Valdivia y, si no iban entre tres, cuatro se invitaban, iban por tierra de a caballo a Valdivia, pero andaban como una semana, por ir y volver, llevaban caballo de sobra para carguero ¡no es que también era peligroso la pasada por Caunahue por ahí!. Por eso digo que antes se invitaban, no iba uno solo, no es que si iba solo lo aguaitaban (observar) cualquiera por ahí, no había camino, montaña todavía era.

“La gente ahora está más cómoda ahora siembra menos, quiere trabajar menos. La gente está más botada a la comodidad. Si a las dos de la mañana bajábamos para tomar la micro en Arquihue, a las cinco se dejaban los caballos en corrales.

Incluso los papás de uno decían que antes tenían que ir en canoas de madera al pueblo, también había por acá rucas de pajas, eran grandes.” (Sra. S Panguilef)

Asimismo, se describe como la gente de la comunidad iba hacia las ciudades, (eran prioritariamente los hombres quienes hacían este recorrido) en este caso Valdivia; para llegar a esta ciudad, las gentes tenían que hacer un gran recorrido, pasando por varios lugares, tipo estancias, en donde podían conseguir compañeros de viaje, para no viajar solos, porque era peligroso, ya que en el camino también les podían robar o cualquier cosa que atentará en contra de su vida.

“Por eso hay que recuperar cosas básicas que hacían los viejitos, recuperar el idioma, recuperar costumbres como la manera de alimentarse, el hablar el mapudungun, cosas de las más importantes recuperar eso que perdieron nuestros padres, nosotros, nuestros hijos hasta nuestros abuelos. Mi abuelo no sabe hablar mapudungun, no habla lengua el abuelo, yo he tratado de preguntarle, él dice que entiende pero no habla, no practica, yo le estuve preguntando hace poquito por qué no le enseñaba a contar a mi hija, sus papás hablaban y yo le pregunté por qué no había aprendido. Las costumbres huinca eran más importantes, mi abuelo era más cargado a ese ambiente, mi mamá ahora si se valora como mapuche, empezamos nosotras primero; nosotros porque también fuimos criadas a manera wingka y empezamos a valorar nuestra persona y ahora yo la cacho que está en otra onda, ahora hasta mis hermanas chicas, defienden su derecho como mapuche.” (Sra. Maria P)

En este relato, es explícito el deseo de re-significar todo el universo mapuche, se describe claramente como un “antes” está impregnado de “negación” de la identidad mapuche porque en un momento determinado “lo huinca” es más importante, porque obviamente se instaló en la

comunidad con todos los dispositivos de poder y amedrentamiento que pudo (como dijimos anteriormente la escuela fue un lugar importante, representado en su profesor). Por el contrario, el presente se levanta en la oralidad, como profundamente reivindicativo. Las mujeres más jóvenes (la Sra. Maria tiene ahora 54 años), están dispuestas a defender lo que consideran tan suyo “el ser mapuche”, por lo que claramente se muestra un proceso de reconstrucción identitaria: “valorar como personas” en una postura que es “*defender su derecho como mapuche*”.

Si llevamos este relato a planos de análisis más globales, bien sabemos que la construcción del Estado-nación, supuso la eliminación física de numerosas comunidades indígenas o su desarraigo o la incorporación forzosa, en una clara posición subalterna. Se reconoce que hubo respuestas por parte de los indígenas y que fueron definiendo nuevas estrategias de relación. Estrategias que se desarrollaron e imbricaron en lo simbólico, en lo político, en lo económico y en lo social, como un todo interrelacionado. Es entonces, en este proceso hegemónico, en el cuál se construyeron nuevos sentidos de pertenencia.

“Las cosas eran terribles por acá, hasta la tía Nieves estuvo apuntando al mayordomo de los Rudloff con una escopeta carabina, ¡conque sale la bala lo mata altiro!. Los mayordomos eran mañosos con la gente. Aunque había algunos que eran valientes como don José María, ese solía hacerle pelea a los empleados de Rudloff. Había otro que era mozo de Rudloff, ese le pegaba a los mayordomos, era aniñado; ese era Juan Loncomilla, ese era empleado pero defendía la radicación, chocaba ligerito con los mayordomos y los planeaba, era bueno para el machete, para el caballo, los arrinconaba ligerito.

Pero Martínez fue el que le compró la tierra a los mapuches con engaño ya luego se la vendió a Rudloff. Les decía: "Arriéndame el potrero para sacar leche en verano", y después lo cercaba y no se los entregaba, les quemaban las casas y luego los mataban, y los que estaban de acuerdo con él los compraba con un quintal de harina y una botella de pisco o una botella de aguardiente y claro los que no conocían ese licor lo recibían por un potrero. Lo cambiaban por cualquier cosa.” (Sra. S Panguilef)

Esta concepción de historia, descrita anteriormente, la viven las mujeres mapuches huilliches de Maihue, y es una historia “tan local” y tan profundamente arraigada y relacionada a los procesos históricos mas globales, es decir, a los procesos de usurpación de la tierra que han sufrido a los largo de siglos el pueblo mapuche. Y en especifico a la usurpación de tierras en toda el área del Futahuillimapu (Vergara et al 1993: 23).

“Aquí, han pasado cosas, pasaron cosas siempre, pero un cada tanto tiempo, había años que estábamos tranquilos, no se aparecía nadie, a no ser uno que otro arriero venió de otra comunidad, pero que eran todos

conocidos al final. Pero fue duro yo acuerdo pa cuando fue la llegada de los milicos, nosotros no supimos na fíjese, si no había radio, ni menos tele po', na lo que decía la gente no más. Entonces éramos chicas, y luego el gringo con el otro como gringo que andaba, que mi papi eran amigos po' si ellos habían aquí apoyado a la gente para quitar el fundo que le habían robado. Entonces oiga trajeron unos sacos grandes, grandes... y mi papi los prohibió estar ahí, tuvimos que escondernos en la pieza, bien encerrados, pero igual escuchábamos. Mi mami y mi papi estaban ahí, asustaos estaban, entonces en la noche fue que mi papi preparó en la tarde una alforjas grande con comía si, me acuerdo unos quesos, hicimos harto pan no más, unas papas... después tabamos acostaos y se escuchó que salían los hombres, mi papi y otros de aquí, mirábamos nosotros agachaitos, se iban con los gringos, quizá pa'onde. Después mi mami ella entró y dijo que nosotros no habíamos visto na, que cualquier persona que pregunte nosotros teníamos que quearnos callaos, sino ella misma se iba a encargarse de taparnos la boca. Yo decía pa mis aentros y quien... cuando llega mi papi como a los dos días, cansao venía y los gringos no volvieron, no lo volvimos a ver más... y en eso pasó, cuando llegaron los milicos, pateando, gritando, le pegaron a mi papi, lo que le conversaba anoche, pobre callao y humillao estaba en el galpón los tuvieron, sin comer hartos días. Mi mami calla, miraba no más ella a su viejo, firme oiga como roble, nadie se inmutó con los milicos aquí, se pusieron ahí en la casa abandona de Rudolf, preguntaron por os gringos.. Después ya se fueron, y dejaron a qui unos milicos que estuvieron como un año, ahí se la pasaban eran muy jóvenes, vigilando a la entrada de la comunidad estaban siempre oiga, nosotros no podíamos hablar con ellos..." (Sra. Silvia P.)

Una historia que no se desplaza sólo a partir de acontecimientos aislados, sino entrelazados en un todo y a un todo, acontecimientos sujetos a las variantes de la historia de “los otros”, es decir de la historia de los acontecimientos que estaban ocurriendo durante el gobierno del Presidente de República don Salvador Allende (1970-1973) y posteriormente de la dictadura militar (1973-1989). Por otro lado, como hemos visto aquí en el desarrollo de este punto, es importante observar que a lo largo de todos los relatos, está presente la existencia de un motor común, que dice relación con el concepto de historia, construido sobre la base de **dicotomías** y **oposiciones simples**: tradición/modernidad; mito/historia; colectivismo/individualismo; ritualista/racionalista.

Por medio del relato, podemos observar como las realidades empíricas que ellas nos describen, se mueven en el universo de categorías opuestas. Como decíamos anteriormente, ellas nos dicen de un universo, de comunidades tradicionales organizadas a partir de lo sagrado en oposición a sociedades modernas dotadas de historia, pero además ellas nos dicen de un sentido de pérdida y de alineación:

“Tenían guitarras, todos tocaban, mi papá tocaba unas cuecas bien pícaras, todas las visitas tenían que bailar unas con pañuelos, bailaban sajuria²¹ valseada, a mi mamá le gustaba la balseada. Todo era en lengua, yo tenía un cassette donde mi papá tocaba.

Mi mamá también tejía mimbre y telar, ella me iba armar un telar este año, en Septiembre ella me dijo: "Póngase manta para ir al lepún (lepün)". Ella antes iba con manta, era una manta más chica con blusa blanca y esa tenía dibujos de ojitos. Los hombres usaban el poncho chiripa y pantalón blanco, chiripa, son como un tejido que se amarra con calzoncillo blanco.

También iban a buscar greda en balde y pagaban allá, al dueño de la greda. "Hay que pagar", dijo mi mamá, para que su trabajo no se haga pedazo o no se pegue, lo cernían bien cernidito, bien molidito, dejaban una moneda algo nuevo, una agujita nueva o un alfiler al dueño de la greda. Me dijo mi mamá: "Nunca vaya a buscar greda y no vaya a dejar algo nuevo", porque ella vio cuando yo llegaba con una pelotita de greda y me dijo: "Pagaste por tu greda". Yo le dije: "Me la dieron mamá". "A ver si te queda bueno -me dijo- porque si tú no has pagado se te va hacer pedazos y no la vas a poder juntar". Las chicas la sacaban a la orilla del lago, pero ellas decían que pagaban" (Sra. Andrea C.)

"En una turbina de ahí, se escuchaban cosas, por ahí pasa el diablo, dicen que el viejo Rudloff tenía la turbina, pero antes era de otro veterano más antiguo. Yo pasé un día por ahí y sentí cantar una mujer bonito, pero pura melodía, bonita su melodía, yo le dije a mi mamá y me dijo: "Eso es una sirena". Yo no más escuché ese canto. ¡Sería donde yo iba a vivir aquí, que lo escuché! Felicidad también puede ser.

Se enojó mi papá cuando yo me casé, él quería que uno se casara aquí no más. Pero la profesora nos decía que no nos casemos con un chico de aquí mismo de Maihue, porque es como un hermano, uno se conoce de chiquitito, pero mi papá no quería. Decía que eran flojos. Nos quedamos porque mi mamá quiso que me quedara cerca.

La familia venía de Temuco, de Pitrufqen mi papá venía de ahí, él hablaba" (Sra. Elena Q.)

Es en este sentido, los relatos nos plantean dos ideas fundamentales en las que podemos pensar:

- a) por un lado la creación de esta especie de tercer espacio, un espacio intersocial entre lo otro, lo occidental y lo puramente tradicional, mapuche, indígena, este espacio, es el espacio en donde cohabitan sin desprestigiarse lo uno mapuche y lo otro occidental, pero que es tremendamente enunciativo, al hacer referencia de la conciencia de estas diferencias culturales. Si atendemos a las propuestas teóricas de Hommi Bhabha y las abstraemos para el caso de las mujeres de Maihue, la creación de este *tercer espacio*, que es un espacio de enunciación de las diferencias culturales, capaz de introducir "una fractura entre la tradicional búsqueda culturalista de un modelo, un sistema estable de referencia y la

indispensable negación de la certeza en la articulación de nuevas necesidades, sentidos y estrategias” (Bhabha 2002: 35).

- b) La creación de este espacio intersocial permite la configuración de una identidad autónoma de ser mujer, en la medida que el recuerdo perpetúa un conocimiento ancestral de ser mujer, y a la vez reconfigura aquello que un momento era ajeno, pero que le sirvió para reconfigurarse en su espacio, dándole aún más sentido a este. Es decir, la conciencia del otro o de lo otro permite sacar más afuera la memoria del pasado, dándole tanta fuerza que justifica hoy, la necesidad de sobreexponer lo mapuche

En este sentido, Hommi Bhabha, explica que entre la búsqueda de las seguridades de la historia o de la tradición y la incertidumbre del presente, la definición de las necesidades sociales y culturales está contenida en la dimensión enunciativa que puede y -de acuerdo con Bhabha-debe ser subversiva y poner en causa los modos dominantes de imposición/sujeción cultural, generalmente ausentes de nuestra creencia acerca del pasado distante o de la cultura inferior.

“Si están los dioses de la naturaleza en una sola imagen, no como dioses separados. Igual la gente antes, me contaba mi suegro, no se comía una tina de muday sin darle gracias a Dios por lo que estaban comiendo. Siempre la primera cosa que se sacaba de la tina de muday era vaciada al suelo, a la tierra; al lado donde sale el sol se tiraba un cántaro un jarro de muday para donde sale el sol, en la mañana. Esa era una costumbre que su papá y su mamá lo usaba, dice que su señora lo usaba, mi suegro, dice que mi suegra siempre hacía eso.

Yo creo en los dioses de la naturaleza, yo pienso que también son importantes, pero hay que empezar por lo más básico que es recuperar la lengua, eso es lo más importante, sentirse orgulloso de ser mapuche también, porque también se perdió, como aprender a hablar, porque eso es de milenios de años.” (Sra. Virginia)

La idea principal en este relato es que nuevamente se hace explícita la necesidad de recuperar lo perdido, la lengua, las costumbres, las formas en que los “más antiguos” creaban y recreaban sus circunstancias en relación a la naturaleza y a lo divino. La necesidad y la importancia de darle gracias a la tierra, mirando al sol, es reivindicativo, la señora Virginia alude aquí a la necesidad de tener que volver a dar gracias, esa costumbre milenaria que puede encausar la reivindicación étnica y el derecho de ser mapuches.

2.5 ORALIDAD E IDENTIDAD

En un sentido global la identidad designa la cultura propia y única de grupo humano y de cada uno de sus miembros, y supone un conjunto de rasgos que permite a un grupo reconocerse y ser percibido por los demás como diferente (Rivera 1999:39). La identidad permite al grupo un sentido de pertenencia, entregando conciencia de su permanencia en el tiempo, por ende conserva su memoria colectiva, siendo un atributo a la vez del grupo y del individuo.

En este contexto, pienso que para hablar de identidad, primero que nada tenemos que contextualizar nuestra investigación, y esta pasa necesariamente por tener que introducirnos en el concepto de identidad étnica o etnicidad Gundermann (1999: 28), ya que Maihue es una comunidad indígena, no solo reconocida por una institucionalidad legal que en la actualidad es la CONADI, sino que es indígena porque los relatos de las mujeres se configuran a partir de el reconocimiento de una identidad étnica *mapuche- huilliche*. El concepto de etnia, es una categoría utilizada desde siglo XIX para diferenciar a “los otros internos”, incorporados al estado-nación en un contexto hegemónico de construcción del mismo. De esta forma, categorías como el pampa, el patagón, el araucano, han sido elaboradas en un contexto de colonización. Nucleado en un concepto externo que se engloba en lo indígena.

Pero el concepto de etnicidad no es estático, porque si vemos a este esencializado, implica contemplar las relaciones de subordinación-dominación, y el proceso hegemónico de esta como resultado de un proceso “natural”, y en este sentido es Comaroff (1992:103) quien sostiene que la etnicidad no es una función de lazos primordiales, sino que tiene su génesis en fuerzas históricas específicas, como producto de condiciones históricas particulares, así, no es posible tratarla como principio explicativo verdaderamente independiente, como primera causa en sí y para sí, sin relacionar que esta etnicidad es el resultado directo del pasado. En el contexto de Maihue, los procesos configuradores de identidad, pasan por tener un reconocimiento étnico conciente en las mujeres, y que se origina en la incorporación asimétrica de su grupo, estructuralmente diferente, a una realidad sociocultural, económica y política occidental impuesta. Esta etnicidad, a través de un proceso hegemónico, toma la apariencia “natural” de fuerza autónoma capaz de determinar el curso de la vida social. Por lo tanto, los grupos étnicos y el despertar de la conciencia étnica son el producto de procesos históricos de relaciones estructurales de desigualdad, en las cuales un grupo extiende su dominación sobre otro.

La propuesta teórica de Comaroff, da pie para plantearnos entonces: ¿Cuáles son las dimensiones del proceso de construcción de sentidos de pertenencia, de identidad?, y en nuestro caso ¿Cuáles son las dimensiones del proceso de construcción de sentidos de pertenencia, de identidad en las mujeres mapuches huilliches de Maihue?:

- a) Primeramente, adscribo que existe una construcción de sentidos de pertenencia de identidad, que se establece como un palimpsesto, a través de una memoria en constante revitalización, que se reescribe día a día, y cuya lectura por tanto debe ser actualizada periódicamente.
- b) Segundo, existen aquí dos fuerzas operantes, una la indígena y la otra de la cultura occidental (del blanco) que cohabitan sin mimetizarse una de la otra, pero que se complementan;
- c) tercero, que a pesar de que ha existido y existe de algún modo, un poder impositivo, y en donde ha intentado dominar la primordialización y el olvido estratégico, dado fundamentalmente por la cultura dominante²², existe un posicionamiento, el empoderamiento para hablar y sentirse sujeto con identidad, que se da por el reconocimiento de la existencia de una memoria colectiva que revitaliza y legaliza la posesión de un pasado adscrito a un territorio, indígena *mapuche-huilliche*:

“Lo más importante, sentirse orgulloso de ser mapuche. Por eso hay que recuperar cosas básicas que hacían los viejitos, recuperar el idioma, recuperar costumbres como la manera de alimentarse, el hablar el mapudungun, son cosas de las más importantes, recuperar eso que perdieron nuestros padres, nosotros, nuestros hijos hasta nuestros abuelos” (Sra. Virginia)

El esquema manejado por Comaroff (1992:104), me sirve para pensar primero, que existe una relación dialéctica entre las representaciones identitarias del grupo subordinado y el grupo dominante. Ambas identidades son actualizadas en el proceso de dominación, en el cual el grupo dominante se constituye a sí mismo y tratando de constituir a la población subordinada, pero que esta, la indígena, Maihue, solo permite cohabitancia pero no así mimesis. Segundo, existe relación dialéctica entre estructura y práctica, en la que se reproduce y transforma el carácter del orden social mismo. Esto ocurre cuando la etnicidad producto de un proceso histórico toma la apariencia natural de una fuerza autónoma, un principio objetivado capaz de cambiar el curso de la vida social. Tercero, donde la etnicidad deviene en principio objetivado en la conciencia colectiva de una sociedad, puede ser perpetuada por factores muy diferentes de aquellos que causaron su emergencia y puede tener un impacto directo e independiente sobre el contexto del cual emergió. Desde esta

perspectiva, podemos sostener que las estructuras de desigualdad y los términos de su representación cultural son mutuamente constitutivos (Comaroff 1992: 103).

Las argumentaciones teóricas de Comaroff, me permiten hablar de una identidad en los relatos de las mujeres de Maihue, a partir de que obviamente está constituido de una vorágine de elementos que han intercedido en la cultura maihuina y mapuche en general, pero entendemos la identidad étnica basada en un sentido de compromiso con los valores culturales, roles y herencia manifestada por los miembros de este grupo étnico, en donde hay una reapropiación de los elementos culturales de la cultura dominante, pero no se dejan los elementos configuradores de su etnicidad, de los antepasados.

“Conversábamos con mi cuñada y yo le decía por qué ella no hacía lo mismo, aprender lengua, recuperar las costumbres de los mas antiguos, medice que ella un tiempo estuvo practicando, pero después ya la misma presión de la gente la hizo desistir de su costumbre, porque le empezaron a decir vieja bruja. Ella vive en Caunahue, yo le estaba diciendo, por que ella ahora no lo practicaba, que ella ya ahora estaba con sus hijos grandes y le enseña a sus hijos ese tipo de cosas.” (Sra. Virginia)

La identidad étnica no se puede expresar en términos universales, porque la historia ocurre en sociedades concretas, no en abstracto ni en general, y "las étnicas son sociedades concretas" (Bonfil 1972: 24). Es necesario considerar la peculiar forma de ser de cada grupo indígena, elaborado a raíz de su propia historia y de la relación con todo su entorno, en este sentido la identidad étnica no es pasiva sino dinámica, ya que siempre se va a estar construyendo en la medida en que se vaya relacionando con los otros.

Al respecto Bonfil (1986:82) usa el concepto de grupo étnico, sugiriendo que este concepto es más importante que el de simplemente etnia, y examina sus atributos teóricos para dar fuerza a sus argumentos:

"Los atributos que se admiten para caracterizar a un grupo étnico son los siguientes: a) conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente; b) que reconoce un origen común, c) cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un "nosotros" distinto de los "otros" (que son miembros de grupos diferentes de la misma clase) e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia, d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales, entre los que tiene especial relevancia la lengua" (Bonfil 1986:72).

Más adelante agrega que el atributo de que los miembros del grupo reconocen un origen común, si bien es relevante y al parecer universal para todos los grupos étnicos, no tiene por qué ser visto como un rasgo aislado con valor propio e independiente; cabe, en cambio entenderlo como un elemento cultural, es decir, como parte de las creencias que, son representaciones colectivas inconscientes.

En el caso de la oralidad de las mujeres mapuches de Maihue, la deconstrucción de la oralidad que apela también a dos elementos que van dando luz acerca de los procesos de identidad que ellas como mujeres mapuches van definiendo, estos elementos son: a) *oralidad, identidad y territorio*; b) *oralidad, identidad y ser mujer*.

a) *oralidad, identidad y territorio*:

Los discursos analizados, presentan un modelo de reelaboración de la identidad a partir de una concepción que rememora “un pueblo mapuche de la conquista”; ese pueblo que en la memoria luchó por su territorio, se enmarca en una identidad integralmente asumida en un pasado glorioso, y tiene una connotación más simbólica que accional, mostrando una fuerte autoidentificación desde un punto de vista ideológico y religioso, idealizando y valorando una conciencia étnica desde el sentido de “guerreros”. Desde esta perspectiva, se pueden apreciar los siguientes planteamientos de las mujeres:

“Más antes nunca se han quedao callado aquí, los indios, como dicen; no, si más antes siempre se estuvo en pelea con los wincas, que venían pa acá ofrecían trago y querían las tierras. No po’ señor si nosotros somos de aquí de antes de antes, que ni mi tatarabuela se acuerda, ella decía yo chica, que ella se acordaba jugando aquí cuando no había camino todavía; y entonces si todos los mapuche han peleao siempre por defender lo suyo, ya ve en Temuco son otros mapuche, familia si, ellos también siempre defendiendo. Por eso yo escuchaba a mis hijos de la escuela y decían que ya antes los españoles no pudieron entrar pal sur porque estaba el mapuche, nosotros haciendo la pelea, y después con las armas no más pudieron entrar” (Sra. Silvia P).

Sabemos también que en los procesos de construcción de etnicidad entra la relación con el territorio y los reclamos territoriales son punto de referencia común a muchos movimientos étnicos, especialmente en Latinoamérica. Sirven como punto focal de nuevas identidades colectivas y son, simultáneamente, área de confluencia y conexión entre los reclamos e identidades puramente locales con lo nacional y lo global. Mediante un proceso en el cual lo étnico asume un definido carácter político se reubican los reclamos, rebasando la comunidad local y las autoridades regionales, para interpelar a las autoridades nacionales, la legislación estatal y la arena internacional.

“Si usted viera, aquí nosotros también hemos tenido que pelear a escopeta con los gringos de fuera que querían tierras, pero eso había un indio más valiente si Juan Loncomilla. Ese trabajaba de mozo de Rudolf, pero defendía a nosotros, su gente, yo me acuerdo fíjese, si las cosas eran terribles por acá, hasta la tía Nieves estuvo apuntando al mayordomo de los Rudloff con una escopeta carabina, ¡conque sale la bala lo mata altiro!. Los mayordomos eran mañosos con la gente. Aunque había algunos que eran valientes como don José María, ese solía hacerles pelea a los empleados de Rudloff. Había otro que era mozo de Rudloff, ese le pegaba a los mayordomos, era aniñado; ese era Juan Loncomilla, ese era empleado pero defendía la radicación, chocaba ligerito con los mayordomos y los planeaba, era bueno para el machete, para el caballo, los arrinconaba ligerito. Pero Martínez fue el que le compró la tierra a los mapuches con engaño ya luego se la vendió a Rudloff. Les decía: "Arriéndame el potrero para sacar leche en verano", y después lo cercaba y no se los entregaba, les quemaban las casas y luego los mataban, y los que estaban de acuerdo con él los compraba con un quintal de harina y una botella de pisco o una botella de aguardiente y claro los que no conocían ese licor lo recibían por un potrero. Lo cambiaban por cualquier cosa” (Sra. Silvia P).

A este respecto es interesante el proceso de territorialidad que han vivido los Maihuinos; según relatos, gran parte de las tierras pertenecientes a la comunidad, sobretodo los terrenos ubicados en el lado este del Lago Maihue, fueron terrenos apropiados por un tal Juan Martínez, que vía engaño, (por llevarles alcohol) se apodera de buena parte de los terrenos. Luego éste vendió a bajo costo a un tal Rudloff (que en los discursos es Ruloff), quien construyó una gran casa patronal, y llevó a vivir a su gente por temporadas, en verano principalmente. Este alemán (como también le dicen) poco a poco comenzó a correr las cercas, expropiando de esta manera una buena parte de las tierras a la gente de la comunidad. Rudloff dice haber firmado papeles que el lonko de entonces, don José Panguilef, nunca firmó, según testimonio oral de su hija señora Silvia Panguilef.

“Mire acá han venido tanta gente que no se imagina, pa engañarnos no más que quieren nuestras tierras. Mi papá fue lonko de la comunidad muchos años, fue el último lonko fíjese, el último. Cuando llega Rulof, ese gringo mañoso era, en helicóptero venía, quizá dicen de Santiago. Bajaba, iba a ver a mi papi, y los

abrazaba Don José le decía- como está mi amigo- puras mentiras no más no es que sabía que él era como dueño de toda la comunidad, -en reunión con usted quiero tener- ; mi papi le dijo-si para que sería patrón- es que mira José necesito más tierra porque quiero hacer acá unos cultivos- así le dijo- si nosotros todos escuchando, estaba toda la gente de la comunidad acá, sentá en la casa de mi papi, que él lo había mandao llamar a toditos. Y ahí es que-nadie quiso- todos con hijos-después esto iba a ser na' si ya nos habían quitado tanto; hubo uno que otro que quiso, pero como la mayoría no quiso, no se hizo, no le dijeron al gringo-se enojo, pateo la puerta y se fue. No se sabe como señora mía, este gringo desapareció gûen tiempo, y cuando llegó, llegó con pacos a desalojar a toda la gente que él era dueño dijo- nos corrió pa ese lado de la reducción, triste estaba mi papi, porque había papel firmado por él, y si el pobrecito no sabía escribir mire; como hay tanta maldad, ve, por eso no confiamos en la gente de fuera, porque siempre es mala” (Sra. Silvia P)

En 1972, durante el gobierno del presidente Salvador Allende y como parte de la Reforma Agraria, que incorporaba el proceso de recuperación de las tierras, la "casa patronal" que ocupaba la familia Rudloff fue ocupada por la comunidad y utilizada posteriormente como Escuela. Esta casa se ubica en la orilla este del Lago Maihue y actualmente está deshabitada y en manos de la I. Municipalidad de Futrono.

Ahora bien, las comunidades mapuches de la zona habitaban hasta el sector del río Curriñe. No obstante, este sector fue ocupado en 1973 por trescientas personas del Complejo Maderero. Hacia 1986 es legalizado este asentamiento, por el gobierno de la dictadura Militar con el objeto de radicar a las familias del ex-complejo maderero, muchas de ellas correspondientes a familiares de los detenidos desaparecidos que fueron muertos en Neltúme.

En la actualidad la comunidad de Maihue se divide en dos sectores: la reducción o radicación y la ampliación. Esta última estaba constituida por 1100 hectáreas que hasta 1972, eran propiedad de Alfredo Rudloff quien las adquirió de manos de Jerónimo Martínez el 25 de abril de 1925, según consta en escrituras revisadas²³.

“Antes no había camino aquí. Antes no había camino aquí, así que nosotros salíamos por el lago nomás, en barco. No es que yo no alcancé a conocer las canoas, cuando ya conocí, cuando tuve conocimiento había bote, y mí abuelo compraba bote cada vez, así que viajábamos en bote y, sino viajaban a Llifén de a caballo, pasaban por aquí por la orilla del lago ahí y pasaban el río y se iban por Arquihue y el bote nos dejaba hasta los Llolles, y ahí se caminaba, salían allá para la calle, cualquier camión nos llevaba, no es que todavía el bus llegaba hasta Llifén. Para ir a Valdivia pasaban por Lago Ranco, llegaban en vapor, tomaban el vapor en el Lago Ranco, ¡quizás por dónde sería! y de ahí iban a Valdivia y, si no iban entre tres, cuatro

se invitaban, iban por tierra de a caballo a Valdivia, pero andaban como una semana, por ir y volver, llevaban caballo de sobra para carguero ¡no es que también era peligroso la pasada por Caunahue por ahí!. Por eso digo que antes se invitaban, no iba uno solo, no es que si iba solo lo aguaitaban por ahí, no había camino, montaña todavía. Porque un caballero de Rupumeica aquí, pasó por Arquihue, todavía no había puente y lo aguaitaron, no es que había allá en Curriñe gente que no era mapuche, así que lo aguaitaron allá en Curriñe le quitaron todas sus cosas y lo echaron al agua, se tiró al caballo y a él también lo pillaron muerto gente de Arquihue.

La misma gente que estaba en Curriñe no eran esos los más viejos, esos estaban en Arquihue, gente del fundo, antes era fundo, gente de fuera, no es que esa gente cuando pasó el golpe de estado ya tomó el nombre ese, como se llama el dueño ahí es Paulman, porque dicen que ese era yerno de Pinocho. Por eso que Pinocho le dio el poder a su yerno, que sacó a toda la gente de allá y la trajo para acá para Curriñe, parte de la gente aquí mapuche, y allá dejó los puros guaqueros [vaqueros] que iba a tener nomás y a los inquilinos, en ese caserío que hay ahí y ahí quedaron esa gente, cuando yo tuve conocimiento estaba Humberto Lacoste, él era el dueño” (Sra. Andrea C.).

Si vemos la oralidad delata los procesos de expropiación que han vivido no solo los maihuinos sino todas las poblaciones originarias de América, con distintos matices. Y si lo relacionamos, la oralidad aquí y en este sentido, alude al territorio, situando a lo étnico en un ámbito no sólo contemporáneo, sino global, como vía para la reivindicación identitaria.

En este sentido, la oralidad, la identidad y el territorio operan como conectores de planos múltiples de la etnicidad y de su renovación en el mundo contemporáneo. Estos temas tienen la peculiaridad de retomar aspectos del pasado, pero se sitúan en el presente y nos recuerdan, que la etnicidad es una construcción del mundo moderno y es continuamente reinventada (Rivera 1999:42).

b) oralidad, identidad y ser mujer.

“No se nace mujer, se hace”, plantea Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*, para explicarnos que el ser mujer es una construcción cultural, es decir, que las características asignadas a lo femenino o lo masculino cambian según las sociedades y la época. Bajo este prisma, vamos a ir develando algunos aspectos de la construcción de la mujer en la comunidad de Maihue.

La oralidad es la que permite hablar de una construcción de identidad femenina a través del recuerdo, la memorización del conocimiento adquirido por sus antepasadas. Los relatos de las ñañas

indican las cosas que han vivido, nos hablan desde la cotidianidad y de lo cotidiano, pasando por aspectos muy íntimos (como menstruación, embarazo) privados (la familia, las alegrías y las tristezas, el conocimiento) y público (en donde se plantea prioritariamente del encuentro con la sociedad mayor.

Pero para poder profundizar en estos aspectos, me es necesario plantear que la construcción de identidad de ser mujer en la comunidad mapuche-huilliche de Maihue, fue vista a partir de dos postulados:

1) Las mujeres tienen muy claro de una transmisión de conocimiento que está dado por la línea femenina: la mamá, la abuela, la bisabuela, y ella de la otra, (esto indistintamente si son abuelas por el padre o la madre), y así:

“A mi me enseñó mi mami y mi abuelita, a ella le enseñó su mamita también, y a ella su bisabuela, y ella su abuelita también, así ha sido siempre, y yo le tengo que enseñar a mis hijitas, no es que la mujer aprende las cosas de la casa, de ser mujercita de bien, y a los hombres le enseña los hombre, ha sido así siempre” (Sra. Andrea C.)

2) A partir de esta construcción de ser mujer, propongo dos conclusiones importantes: a) que son las mujeres las que conservan una mayor autonomía respecto de la cultura occidental que los hombres de la comunidad de Maihue que nace y se proyecta desde un espacio de **lo íntimo**, hacia **lo privado**. Es decir, son las mujeres que guardan con mayor recelo los conocimientos entregados por sus antepasados (abuela, bisabuela, etc.), b) y que son las que mayor resistencia tiene a los cambios producidos en la Comunidad, a raíz de la instalación de las diversas instituciones occidentales, resistencia que es pasiva y silenciosa también, pero no por eso menos efectiva, ya que ellas transmiten su conocimiento a sus hijas y sus nietas. Y que se hace más explícita a la hora de establecer relaciones con **lo público**. Y es lo que a continuación vamos a ir viendo.

Pero antes de seguir y profundizar estas dos aseveraciones que hago, pasemos a delinear la importancia que tiene el ámbito doméstico en la transmisión de cultura, ámbito doméstico que ocupado principalmente por las mujeres, porque son ellas las que cocinan, es el espacio que ellas manejan. Es en la cocina de las ñañas, desde donde me fue posible recopilar gran parte de los relatos. Es Hector Painequeo (2001:15), quien nos dice que la transmisión de conocimiento en las sociedades mapuche, se realiza en la intimidad del hogar, principalmente por parte de los abuelos,

constituyéndose en una instancia de fortalecimiento de las relaciones familiares, y principalmente de valoración de la sabiduría de los mayores en la cual no solamente se posibilita la internalización de los contenidos de lo que se dice, sino además, el conocimiento del universo mapuche, que involucra la abstracción de la naturaleza. A partir de esto, podemos señalar que en las culturas orales el aprendizaje es participado, vivido o cantado, el Mapuche aprendiz adquiere el conocimiento por un entrenamiento participativo en una memoria corporativa que envuelve todas sus relaciones (Héctor Painequeo 2001:15). Una de las constantes en mis viajes a la comunidad de Maihue, era justamente vivir cada día con las mujeres al alero de la cocina fogón, ayudando a cocinar, girábamos en torno a la conversa, la ñaña daba instrucciones, señalaba algunas indicaciones, nos contaba cosas que le decían sus antepasadas, cosas que ella no ha olvidado, que las cuenta no solo a mí sino a las otras mujeres que estaban presentes en la cocina, su hija, su nieta; y en las noches al alero del fuego las historias que podían relatar hombres o mujeres, pero los de más edad, las ñañas, los peñi, los de más edad tenían derecho a la palabra como dice Painequeo, y era aquí, en esta atmósfera casi de ensueño, en donde me daba cuenta que se hacía visible el mundo y la cosmogonía de los mapuche, sus creencias, sus valores, sus tradiciones.

“Aquí el que mandaba antes era el lonko, todos le respetaban a él, si uno tenía problema iba donde él; más antes también era él el que relataba los cuentos, nos juntábamos de cuando en vez y ahí sentaos en piedras en tablones en el fogón de la casa de él entonces nos juntábamos todos y él iba contando que había que hacer, pa adonde había que ir, quien iba pal Argentina o pa La Unión pa allá a arreglar las cosas. Y entonces después de tanta conversa el viejito empezaba a contar historias de antiguos, como le decía, muy de antiguo, del abuelito Huenteao, que antes aquí se vivía de eso no más, no había que trabajar tanto como ahora, la gente vivía no más. Pero eso si había que cuidar también, nadie se metía al lago así como así, se pedía permiso pa que no se enoje. También aquí las mujeres hacían sus ollitas, entonces usted tenía que pedirle permiso a la tierra para sacarle greda, y dejarle su ofrendita, una moneda, o cualquier cosita, para que no se le quiebre, ve todas esas cosas...” (Sra. Elena Q.)

En este contexto, veamos como se va construyendo la identidad tanto: a) de la relación y conciencia que las mujeres de Maihue tienen respecto a su conocimiento, que este es entregado por la línea materna, como al mismo tiempo se construye en base a una resistencia implícita, de dar permanencia los conocimientos de las mujeres, sus abuelas, las antiguas:

“Mi mamá nos retaba nomás nunca me pegaba, a ella le gustaba que uno aprenda hacerlo. Las responsabilidades de la mujer eran la huerta, trabajos de casa. Hacer el pan uno debía aprender hacerlo, sino nos retaban. Todas esas cosas, trabajo de casa igual hay que aprender hacerlas. Mi mamá nos retaba

nomás, nunca me pegaba, a ella le gustaba que uno aprenda hacerlo. Yo por eso les enseño a estas chiñiñas, porque si no van hacer unas flojas que no saben hacer nada. El pan porque no se compra hay que hacerlo. Mi hija ya me amasa a veces, pero a veces nomás. Mi mamá tenía como sentimiento, porque su mamá verdadera la había dado donde su mamá, ella se acordaba siempre de eso. Mi mamá era de Chollinco de esa comunidad y llegó aquí, conoció a mi papá viajando, cuando mi papá viajaba, no es que antes aquí no había locomoción y viajaba a caballo y pasaba por ahí es que, y por ahí la conoció. Ella era bien del campo, se juntaron bien, ella sabía tejer, era muy buena para tejer, tejía telares, sabía de siembra, de criar animales, criada en eso. Lo que no le gustaba era el terreno donde se vino a vivir, reclamaba por eso, siempre reclamó por eso porque había puras cuestras, pura ladera, no le gustaba- Está feo tu campo- es que le decía - Adonde vino a hacer mi casa éste- es que le decía a su marido, mientras que allá es todo planito, es bonito, es que no hay laderas, es una planada inmensa. Mi papi nunca se quiso ir para allá, es que nunca le entregaron el terreno allá. No es que su mamá fue bien... es que nunca hizo buenos arreglos, y ahora de viejitos es que la empezaron a repartir y que si ella ni la puede aprovechar ahora. Al final, después de tanta, él se enojaba y no seguía hablando cuando ella lo corregía, cuando hablaban en lengua; ella aprendió con sus padres todos sabían, hablaban antes en lengua nomás, si ahora se han olvidado tanto. Cuando llegó a vivir aquí, era puro bosque decía ella, tenía que limpiar, puro roce, tenía muchas culebras, legiones, y ella que cuidaba y cuidaba a sus niñitos, daba miedo las culebras, salían de repente uno salía andar y se encontraba rollos de culebras calentándose al sol, después esas empezaron a desaparecer, en la medida que iban limpiando. Cuando había temporal ella le hablaba al abuelito Huenteano, así dicen que hay que hablarle, ellos saben, para que lleven sus vientos, para que no pasen percance, porque los temporales y las lluvias esos están hechos por él, así que le hablaba y le echaba pura cementera al fuego, legumbre, hay que hablarle y decirle que lleve su viento. Mi mamá era delicada no nos dejaba ni conversar con hombres, se pensaba mal altiro. A lo mejor nos echaban miedo. No sé es que yo era muy así, muy loca y andaba con los muchachos. Sí, por eso que hay que decirles a las chicas que se cuiden.

Mi mamá también me decía de la regla, pero nunca me dijo bien. Entonces cuando me llegó como a los once años, me dio vergüenza y lo encontré una cosa tan desagradable y me lavaba con agua al estero, yo sabía que era natural. Cuando uno anda con la regla no se puede lavar con agua fría, ni ducharse, ni lavarse el pelo, porque después uno se enferma por hacer desarreglos. Porque cuando yo me lavo o me mojo se me corta altiro o me dura varios días más. Tampoco puede uno ir a las huertas porque se secan las verduras, ni peinar a las niñitas porque se les quema el pelo. Cuando uno esta embarazada uno no puede recibir ñachi porque se le corta, queda hecho agua. También no se puede matar aves, ni comer el cogote, ni la cabeza, no darles comida a los perros porque los niños salen muy buenos para comer, muy golosos. Tampoco uno puede mirar la luna con círculos. Esas son creencias de antes. Se puede comer muchos cereales para que el niño nazca sanito. Mis partos fueron de hospital, pero yo nací en la casa, dicen que les daban yerbas naturales para que corra y después también les daban agüitas, también tenían que descansar como cuarenta días sin mojarse sólo con remedios de yerbas, son hojas, es un remedio cálido. No vi nunca un parto, todo era callado. Lo que recuerdo es que le daban remeditos como orégano y huella, porque esa es muy rápida porque

apura el embarazo, a las vacas también les dan huellas. Yo tomé agüita de orégano y me hizo bien en el último mes y todos los días incluso hace bien hasta para los ovarios.

Las antiguas eran muy cuidadosas con su cuerpo no se dejaban ver Antiguamente las mamás tenían a todos sus hijos en la casa. Mi mamá los tuvo a todos en la casa. Se buscaba una matrona, la Sra. Eloísa, a nosotros nos botaban para fuera, los niños no tenían que saber, eran ignorantes. No se les pasaban por sus mentes esas cosas. Las antiguas eran muy cuidadosas con su cuerpo no se dejaban ver. En cuanto al lavado uno no podía lavar mucho, como uno paletaba la ropa antes y también uno no podía andar mucho agachada. Mi embarazo fue muy sufrido, yo trabajé hasta el último momento, cuando iba a tener a mi hijo, ese día lave veinticuatro sábanas en mi trabajo, en el baño nomás las colgué y de repente se me rompió la bolsa. Mis últimos partos fueron un regalo del cielo, sufrí para criarlos nomás.

Algunas hablan de los antojos, yo no, una sola vez si yo tuve una pérdida, cuando estábamos recién casados, por deseo de comer cerezas. Aquí teníamos cerezas, pero yo quería comerme unas que habían al lado y de esa vez no pude después quedar esperando, hasta que una meica me mandó remedio. Son peligrosos los antojos, se enferma uno pierde la guagua, empieza a sangrar y dicen que cuando es un antojo muy rápido que no se puede cumplir, dicen que hay que hacer un almíbar. Una taza de azúcar con agua, ese es remedio casero, muy conveniente.

Mi mamá nos retó cuando nos enfermamos. Ella pensaba que uno andaba teniendo relaciones por ahí, por eso que le llegaba. A algunas les hace mal bañarse. Mi mamá nos decía que uno no se podía lavar con agua de estero, nos encargaba que no nos mojemos, la mamá también decía que no comamos limón porque si no se corta la regla.

Yo le conté y ahí ella me contó que todas las mujeres se enfermaban”. (Sra. Silvia P)

No es en todas las culturas tan obvio que sean las madres quienes entreguen pautas de conducta a sus hijas, en el relato de la señora Silvia si, es su madre quien entrega valores fundamentales para relacionarse con toda ella “mujer”, con el grupo, pero además para relacionarse con el sexo opuesto. El relato de la señora Silvia indica paso por paso distintos momentos en el proceso socializante de ella - presente- cuando ella indica que le enseña las mismas cosas a su hijita- y vuelve al pasado- para indicar la vida de su madre, su historia personal para que comprendamos la vida presente que tiene ella, ya que en su relato está implícito los distintos momentos en que su madre fue siendo guía en su socialización.

Algunos elementos importantes respecto a ser mujer los entrega la visión y la relación que tienen con el cuerpo, y es aquí en donde pasamos a los universos definidos por Pisano como lo *íntimo, lo privado* y lo *público*²⁴. En este caso, la relación con el cuerpo lo circunscribimos al ámbito de lo íntimo, que es lugar donde aprendemos a sentir lo que debemos sentir, sentirnos el cuerpo, como dice Pisano:

“Lo íntimo es donde comienza el silencio, donde los sentimientos se transforman en deberes seres. Sentimos el cuerpo y sus manifestaciones están inferidas, no solo por el deber ser del mandato externo (ideológico cultural), sino por el deber ser que nosotras mismas construimos” (Pisano 1995: 23)

“Me lavaba el pelo y me lo cortaba en Luna Nueva, Ella me acuerdo, me lavaba el pelo y me lo cortaba en Luna Nueva ,me acuerdo. Para que crezca bonito en luna nueva y para lavarse dicen que hay algunas yerbas para que el pelo no se ponga enredoso. Este se llamaba cardillo, ese sale en la pampa. Mi mamá se lavaba el pelo con una cáscara de palo de tineo, ella lo hervía y con eso se lavaba, decía que con eso no aparecían las canas. Yo siempre la solía ver que andaba buscando las cascaritas de ese palo de tineo y se lavaba, se peinaba y se mojaba el pelo, lo usaba largo, después se le anduvo cayendo el pelo, le quedó bien poquitito pelo. Mi mamá me lo hacía dos trenzas. Uno se lavaba el pelo con pura lejía, esa lejía de leña ceniza, y eso se echaba en una artesa o en una olla y después se revolvía y después el agua clarita, se lavaba el pelo, y después se enjuagaba al rato si tenía jabón de olor, se lavaba con el jabón, mi mami me solía en veces, cuando no había jabón, lavar con orín que sea muy fuerte, quedaba pasado. Había otro también secreto que antes se hacía cuando se lavaban la cabeza y se iban los antiguos, los más antiguos que esos se lavaban, iban a peinar sus niños en unos esteros, en donde hay una quincallas , unas plantas grandes y de la raíz le sale un mechón como un manojito de pelo así para abajo largo y ahí que iban a peinar sus niñas cuando tenían trenzas, junto con ese para que sea de bonita trenza, larga, negrita, pero mi mami nunca me lo hizo, porque decía que no podía ser bueno. Porque ella ya estaba más esto... ya pensaba que era algún arte de hechicería que se iban a peinar así nomás o sería con algún secreto eso y así me solían conversar, yo me alcancé a lavar con orín, pero el orín y la lejía decían que eran para que afirme más el pelo, y no caía tanto el pelo. Yo tenía más bonita trenza, yo me hacía dos trenzas, aquí una y acá otra.

Mi mami me lo hacía dos trenzas y me mandaba a la escuela y nunca me lo cortaba, me recortaba aquí nomás la punta y me hacía dos torzales de hilado, de hilado negro. Me lo trenzaba junto con el hilado y aquí dos torzales grandes me hacía así y me lo trenzaba junto, porque el hilado de color o cualquier otro color, dicen que apesta el pelo y el hilado negro así de oveja, de esas ovejas negras, con ese nomás me amarraba el pelo. Después ya empezaron a llegar esos negociantes, esos ambulantes que le llaman, con cinta y ahí me compraron cinta

Me lavaba la cabeza y me lo cortaba para los días de San Juan. Me lavaba en el estero en la mañana, lo más antiguo es que se lavaban en el lago, pero el agua para el día de San Juan salía tibia, el agua de cualquier estero no es tan helada como cualquier otra mañana, porque hay una diferencia ahí en San Juan. Ahora no se hace casi eso, uno ya no quiere perder el sueño para lavarse la cabeza, se lo lava pero ya como las doce, en la tarde. También se corta cuando está la luna nueva, cuando está nuevecita la luna se puede cortar el pelo para que le crezca más bonito mas rápido. Cuando al pelo lo lavan todo los días crece rápido, para que no se florezca el pelo es bueno el matico, hervirlo y dejarlo preparado.

Después cuando tuve a mi hija me dio dolor de estómago. Ella me iba a ir a sobar y yo no quería, me dijo que acaso yo estaría embarazada, por eso y yo no quise porque ya sabía la picardía en que andaba metida. Yo sabía, porque mi mami siempre me contaba de la regla que tiene uno, ella me lo contó de chiquita, una vez teniendo quince años me dijo: "Te va a llegar una enfermedad, pero esa es una enfermedad buena", pero no me dijo como era la enfermedad, y después me dijo que si yo llegaba a pololear y estar con el pololo es señal que ya me había embarazado.

Uno por eso se asusta, y dije: "Yo la embarré". Ya no me llegó un mes, el otro tampoco, era chiquita la guagua, casi morimos las dos, porque la tuve en la casa y no podía nacer, por suerte que mi papá sabía remedio de campo. Mi mami le dijo que haga, mi papá era matrón, mi mami nunca supo un secreto. Ella se crió con su puro papá de niña y su papá le aconsejaba que si algún día ella llegaba a tener algún pololo y si se llegaba a embarazarse, preferible que lo críen y no estar haciendo cosas aunque te aconsejen, porque si llega a saber la autoridad la vergüenza va hacer para mí, no va hacer la primera por ahí, entonces ella le va a pasar igual, yo siquiera que andaba de huacha(10) nunca la hice pero tú tampoco lo va hacer, nunca lo hagas porque tu tienes tu casa, pero trata que no te pase." (Sra. Andrea C.)

La construcción de ser mujer se inicia y se organiza en este espacio íntimo, que es su relación con el cuerpo, un cuerpo que las madres cuidan, que no se deja ver, porque es íntimo, lo íntimo que se cuida, este cuidado dice relación con todos los procesos biológicos de ser mujer, por ejemplo, la menstruación. Existen en las mujeres de Maihue una serie de cuidados que giran en torno a la menstruación: no lavarse el pelo, no se puede bañar, el rompimiento de estas normas, esto provoca que exista un desarreglo en la vida de la mujer lo que la lleva a la enfermedad.

La construcción de ser mujer en relación a su cuerpo también transita hacia el espacio de lo privado, que es el lugar de la familia, la señora Silvia nos dice que durante la menstruación no pude ir a la huerta, porque las verduras se secan, esto tiene que ver con el grupo familiar, porque ya no es ella sola con su cuerpo, sino que es su cuerpo definiéndose en un espacio más allá de su cuerpo. Lo privado para Pisano es la familia:

“ya que es uno de los espacios más importantes y el primero en donde aprendemos las relaciones de afecto, donde aprendemos a relacionarnos con nosotros mismos y con los otros, y es en la familia donde la corporalidad y lo íntimo pueden estar más o menos controlados” (Pisano 1995:24)

El cuerpo desplazándose en el espacio privado de la familia, es en donde nos dice Pisano que podemos establecer relaciones en base a derechos asignados culturalmente y en donde el orden simbólico le asigna a nuestra corporalidad los distintos valores de lo femenino. Para las mujeres de Maihue el espacio de la familia es tan importante, como el espacio de lo íntimo, ya que la

construcción de su identidad es un proceso relacional, en donde la familia cumple un papel esencial en ellas.

“Cuando uno esta embarazada uno no puede recibir ñachi porque se le corta, queda hecho agua. También no se puede matar aves, ni comer el cogote, ni la cabeza, no darles comida a los perros porque los niños salen muy buenos para comer, muy golosos. Tampoco uno puede mirar la luna con círculos. Esas son creencias de antes.

Antiguamente las mamás tenían a todos sus hijos en la casa. Mi mamá los tuvo a todos en la casa. Se buscaba una matrona, la Sra. Eloísa, a nosotros nos botaban para fuera, los niños no tenían que saber, eran ignorantes. No se les pasaban por sus mentes esas cosas. Las antiguas eran muy cuidadosas con su cuerpo no se dejaban ver. En cuanto al lavado uno no podía lavar mucho, como uno paleteaba la ropa antes y también uno no podía andar mucho agachada. ” (Sra. Elena P.)

“Acá las mamás les decían que tiene que ser buena dueña de casa para que el marido sea bueno, ser atenta, ser limpia, tener la comida a la hora. Cuando uno está embarazada, uno sabe porque los niñitos se mueven hartos y las niñitas son tranquilas. Antiguamente, decían que cuando uno andaba enferma no debía mojarse los pies ni lavarse con agua helada ni la cabeza ni los pies. Ni tomar el mate muy caliente, por que hacía mal, porque decían que tomar las cosas muy calientes se le cocía la sangre, no corría el cuerpo normal, decían que uno tampoco podía recibir el ñachi cuando uno carnea porque el ñachi se corta. No hacer cosas dulces, porque el huevo se corta o no se bate bien, eso decían los antiguos, que las mujeres no podían hacer eso cuando andaban enfermas, ni allegarse al fuego porque el calor les hace mal para el cerebro, le sube la presión porque antes, antiguamente había fogón, no había estufa. Dicen que no hay que subirse a los árboles frutales enferma porque se secaban, tampoco había que subirse a caballo, es malo decían cuando una chica mujer anda enferma subirse al caballo, se echa a perder el caballo no corre, queda para carreta. Eso nomás nos decían. Cuando me enfermé, yo me lavé, me asusté, yo siempre me lavaba, después yo le conté y ahí ella me contó que todas las mujeres se enfermaban.

Cuando uno estaba embarazada, la mujer embarazada no debía ir a buscar agua a los arroyos, porque antes se iba mucho a los esteros y arroyos a buscar agua, la mujer embarazada tampoco tenía que irse a peinar a los esteros porque la guagua iba a salir defectuosa, iba a mirar al dueño del lago al abuelito Huenteano. La juventud ya no cree en esas cosas.(Sra. Silvia P)

“Después que uno tenía al bebé uno tenía cuarentena, no tenía que lavarse ni siquiera tomar agua cruda. Para amamantar le daban a uno harina de maíz y mate, hartos mate, para tener alimento. Antiguamente se ojeaban las guaguas. Había abuelitas que sabían santiguar, aquí había una abuelita que se murió, ahora hay una allá en Curriñe, parece que ella ahora santigua. Antes decían que era empacho nomás y no lo llevaban a la posta la llevaban a la meica y les daban remedios de campo, más yerbitas. ¡Antiguamente habría gente

con más poderes!. Pero yo no conocí aquí en Maihue, yo no conocí machi, aquí había matrona. Yo tuve tres hijos en la casa y me ayudaba la matrona y mi marido, ellas nos daban yerbitas. Me pusieron un lazo para afirmarme, cuando venían los dolores de ahí me afirmaba, la matrona me ayudaba, le cortó también el ombligo con un hilo rojo, después cuando sale ese ombliguito hay que tirarlo arriba de un cerezo, que quede arriba de la planta. Ese era un secreto, para que la guagua no se enferme, para que no sea enfermiza la guagua, con el menor lo hice así y no es enfermizo hace lo que quiere y no le pasa nada. Antes también las matronas arreglaban a esas guaguas que venían paradas, las daban vueltas y las ponían normal. ¡Quizás como lo harían!. Los antiguos eran más curiosos ahora no saben nada las mujeres. No si es que ahora ya no es como antes, todas acá, hartas son evangélicas. Cuando son evangélicas ya no creen en lo antiguo. Hartas cosas han cambiado, ya por ejemplo ahora cuando, ya no se amarran a los chicos, yo la primera guaguita que tuve ya me la amarraron y esa la tuve soltera, cuando estaba vivo mi papá, no mamá. Yo conocí mi puro papá nomás. Mi mamá me dejó huérfana chiquitita, murió mi mamá y después quedé esperando mi chico hombre, se me murió mi cabro, murió mi primer hijo, ya después me casé y seguí teniendo familia pero en la casa nomás, ninguno fuimos pal hospital, a que vivíamos en Rupumeica, Caicallén una parte que estábamos aislados de los dos ríos, un río acá y el otro acá, así que ahí se nos enfermaban los chicos, no teníamos por donde salir, en fin ahora tienen pasarela siquiera la gente que están aisladas ahí y aquí ya tienen la lancha ya salen para acá y antes no, y en nada en esos ríos quedaba nomás uno. Y ahí había una señora curiosa para eso, para cuando iba a tener guaguita, siempre la buscábamos a esa, era curiosa vivía más o menos cerca ella, aquí en Maihue, ayudaba a uno, y de allá a veces cuando pasaba la lluvia venían a buscar remedio, ahí si que no sé que remedio será, pero muy buen remedio, era curiosa la viejita, esa era abuela de la Andrea, papá de ella, esa era curiosa, curiosa esa viejita. Es doloroso eso del parto. Si todos los partos los tuve en la casa ninguno en el hospital yo no sé como se trata a las mujeres en el hospital. Aquí a uno le ponían una soga, correa para que se tire y abajo le ponían un cuero y el marido a uno le ayuda claro para afirmarlo de aquí. Ahí sufría uno cuando venía parado, cuando estaba mal, pero esa señora los arreglaba, murió también la viejita y yo también dejé de parir. La señora recibía la guagua y si viene mal ya ella la arregla, era curiosa sí la viejita que lo atendía, que me atendía a mí, cuando los chicos venían mal ella los daba vuelta. Me daba remeditos, quizás que le daban a uno con el dolor uno no sabía nada, manzanilla. Me daban también una cosa bien ligosa que se llama linaza, para que corra la guagua. Más doloroso ¡si uno sufría antes!, Ya después quedaba bien uno, claro, y que de lavarse así como ahora!. Antes uno se lavaba con agua tibia tomaba remedio también, me daban remedio para que le corra todo lo malo adentro. Mi suegra no me admitió nunca que yo mate pollo, porque decía que cuando uno mata pollo a los chicos no se les afirma la cabeza, así que no me admitía matar pollo y tampoco comer cabeza de pollo porque decía que iba a tener muy mala cabeza. Eso nomás no me dejaba hacer, pero del trabajo no. De hilar tampoco me lo permitía porque los chicos van a salir muy peludos, pero yo solía hilar igual. Tiene que ser cierto porque cuando yo ya me aparté de ella, yo le tejía a los cabros y salían enredado, laceado con su cordón, ahí la matrona lo arreglaba. Lo colgaban de los pies y lo zamarreaban a uno despacito. Cuando venían mal. Esa señora que me matroneaba último, esa era curiosa, ahora no hay ninguna de esas que sepa de eso.

Antes los viejitos amarraban el cordón como una cuarta la tripita, y ahí le cortaban y lo amarraban con hilo, bien apretado. Esa es la medida que dicen, ahora los cabritos son tan chiquititas sus pichulitas, algunos son unas verrugitas, claro dicen que es donde le cortan muy al tronco y antes le dejaban una cuarta para que no tenga una pichulita corta y las mujeres igual para que no sufra por tener sus hijos. Yo tuve madrastra, cuando uno no tiene su madre no tiene quien le dé un consejo, una madrastra no es nunca como una madre. Una vez yo tuve, antes de que yo tenga mi chico primero, se me cortó mi enfermedad, porque cuando me llegó la primera regla, yo me iba a bañar, me bañaba me lavaba el pelo; solía estar horas sentada en el agua, en el río, en agua helada. Yo pensaba que yo nomás era que andaba así, que nadie me decía, ¡y no se cortó!. Pero es un dolor de cabeza que le da a uno y un dolor aquí en las caderas y no aguantaba, me notaron cuando ya no comía, en vez de comer uno toma pura agua nomás, pura agua, pura agua, a cada ratito, y como que se va encogiendo queda media agachada así uno.

Así que vino mi papá aquí donde la abuelita de la Andrea, entonces que la viejita le dijo, como ya tenía una prima y había tenido una guagua, y que le dijo que: "No me vendrán a hacer lesa igual como el sobrino", que dijo. Y mi papá me trajo los humores y vino a buscar remedio, "pero sabe que si es esto -que le dijo- a los tres días le va a correr -es que dijo- tienen que tener cuidado si".

Llegó mi papá y me echó una retada primero, no es que los viejitos eran guapos antes. Me retó y "si es guagua que tienes te voy plantar que la paliza", me dijo, y yo le dije: "Pero entonces para que me buscas remedio si yo no lo obligué que vaya". Me echaron a la cama y tomé mis remedios antes de los tres días me corrió, pero me salían terrones de sangre y la cabeza no me aguantaba, y cuando ya me corrió ya me contenté.

Después de los años ya me quedé esperando de mi hijo que se murió. Ese se ahogó, se vino a morir aquí cuando llegamos, hombre de veinticinco años. Después ya me casé ya con este demonio, tuve varios hijos en Rupumeica, murieron, tengo nueve cabros muertos de quince hijos . Iba a tener dieciséis, pero uno se me refaló antes. Fue un antojo, deseé comer algo y no lo encontré a tiempo, quería comer ñachi, lo comí pero no hubo caso, y era hombrecito. Fue cuando de repente yo estaba en la huerta y caí, yo me vine a dar cuenta cuando estaba en la cama, no es que me vino de un viaje el golpe.

Nosotros sufrimos mucho y pobres, así vivíamos cuando llegamos en un galpón. La Mari también se me escapó de la muerte era enfermiza, porque ésta fue ochomesina, ¡no sé por qué sería!, parece que no recibí ni una cosa de esa. Se me descolgó de repente nomás de la guata y después yo me fajé y eso le conocieron los médicos, no es que la niña había nacido antes de tiempo y yo no me fijé nunca de las uñitas, en las uñas se fijaban, no las tenía, si esa caía en una caja de fósforos, ¡si era chiquitita!, a esa la tuve aquí; si él estaba tomando mate, cuando de un repente vinieron los dolores, cuando estaba mi suegra y ella ahí.... ¡Que los antiguos eran más curiosos!

Ahora no saben nada las mujeres, porque las practicantas, pero tampoco saben las practicantas porque le amarran el ombligo con una cuestión. Aquí la chiquilla llegó con un perrito mordido en el ombligito, antes no, antes le amarraban bien eso con pita, para que no sean con el ombligo para afuera. Antes tenían una pita especial para eso, de hilado rojo es buena suerte. Nosotros así estamos criando a los hijos que tenemos, pobres, y ahora no, ahora se ponen a trabajar, ya cambio la situación.

Mi mamá siempre me aconsejaba a mí, me daba que ver.

Mi mamá siempre me aconsejaba a mí, me daba que ver. Desde chica me decía que no sea peleadora que no tenga problema con los chicos en la escuela, todo eso me aconsejaba y después de niña sigues igual, no hay que estar hablando de otra niñas, usted llega hacer una señora tiene que vivir con mucho más cuidado porque ya tiene sus niños, porque en veces por ser copuchento, hablador, otra gente le toma mala y en veces cae en los niños cualquier enfermedad. Hay que tener cuidado para vivir tener paciencia y voluntad con cualquier persona y Dios le da entendimiento y Dios lo tiene en su templo, ella me solía decir, ella no sabía leer, pero siempre se acordaba de Dios, porque una persona que hace un buen ambiente es una buena persona, me decía.

Ser celosa la gente también me contaba la finada, ella no era celosa. Ella me decía preferible tener amigo ante tener pololo, el amigo está todo para las consultas, ya uno se pasea por la calle nadie le dice ya nada. En cambio el pololo, no uno ya mira para el lado, el pololo ya esta orejeando, uno ya mira para el lado ya esta dudando. Siempre me decía que los niños colegiales, esos que estudiaban en la escuela, esos eran amigos, porque en la escuela hay que hacer de cuenta que son todos hermanos, una sola familia, o sea, que nunca me case con un niño que yo allá andado en la escuela, porque eso es como un grupo de hermanos porque la profesora es como la mamá, porque son como amigos y ahí aprende hacer amigo y humilde.(Sra. Elena Q.)

Es el espacio de *lo íntimo* y también de *lo privado* en donde las relaciones son puramente femeninas a la hora de transmitir conocimiento, el espacio doméstico, donde conviven generaciones de mujeres: la tatarabuela, la bisabuela, la abuela, la madre, la hija, la nieta, la bisnieta, porque recordemos además, que en los mapuches y en la comunidad de Maihue, aún es una práctica la familia extensa. Es en estos espacios en donde se hace sólida la identidad de ser mujer profundamente unida a su cosmovisión, a su forma de relación con la naturaleza, a ellas interrelacionada con el mundo natural y el mundo social. Y será desde estos espacios y hacia el espacio público en donde se manifiestan formas de resistencia sobre todo en lo que dice relación al proceso de encuentro con la sociedad mayor. Este proceso de resistencia frente a las imposición forzosa de una serie de instituciones, es una resistencia a situaciones violentas, las mujeres de

Maihue son violentadas y la comunidad de Maihue toda es sistemáticamente violentada en la imposición de estas institucionalidades, no hay encuentro posible aquí, hay espacio de escaramuzas, de relaciones asimétricas, y no es ideología personal el como se miren estas formas de relación, lo que aquí hay es verdad empírica, experiencial de un grupo determinado de personas que relata la sistematicidad de la violencia de una sociedad mayor impositiva.

“La mamá de mi papá era matrona, esa era buscada aquí en el campo, esa señora, atendía y daba remedio y buen remedio y mi papá como él le ayudaba, era el mayor, la ayudaba a buscarle los remedios a la finada, si que había sabido, aprendió, sabía cual remedio era, así que el hacía remedio y me daba. Mi mami le solía pedir que me haga remedio, yo también conozco algunos, pero es que me falta un remedio que no lo puedo encontrar, no lo puedo conocer. Se busca en el monte, no le sé el nombre tampoco, lo conozco pero no sé, tantos años, pero son tres yerbas que se hierven, pero son escasas por aquí, son remedios cálidos se han perdido. En Alelí allá arriba, ahí había yerbas, todas se encontraban, pero ahí llegó ya esa gente de la firma, el complejo que le decían, tiraron animales para arriba así que ahí ya talaron todo, se secó los remedios.

Y bueno después aquí llegó también la posta, ya llegó el auxiliar, así que ya tenía que controlarse, ya todos los meses viene matrona, vienen y ya le echaban miedo que si uno no iba a la posta, si uno no tenía control, ya si algo le pasaba la culpa la iba a tener uno y de ahí ya mi papá no me quiso dar remedio después para los últimos. Dijo él que ya estábamos en la posta, así que con los remedios que nos daban en la posta tenía que ser, claro y uno no sabe.

Yo conocí a mi abuelita si, pero no le aprendí sus remedios porque, también solía acompañarla cuando andaba buscando sus remedios, pero nunca me hablaba en castilla, así como uno sabe, ella me hablaba en lengua así que quedaba igual nomás con el nombre de los remedios, no es que era costumbre de uno de no hablar en lengua de chico, después ya aprendí, siempre ya puse atención que era bueno hablar en lengua, ¡quizás como aprendería!, su mamá tiene que haberle enseñado. Las mamás antiguas lo hacían solita, sin ayuda. Estando casada ya no importa que tenga o no tenga, pero si no llega a tener, ahí habla la gente, dicen que se casó y no tiene hijo, “¿por qué será?”, dicen. Les echan la culpa a las mujeres, a veces por la edad nomás no tienen hijo, hay remedio para tener hijo, que se lo dio una meica matrona. Ahora ya no hay de esas señoras, en la posta nomás. Hace quince años que llegó la Posta....” (sra. Andrea C)

“Los palos que andaban en el lago, que es una señal de algo malo. Para el '73 vieron pasar un palo, para antes del golpe, dos horas más tarde lo vieron en Hueinahue y después en Carrán. Para ellos, era eso una señal de que algo iba a pasar y después vino el golpe y toda esa novedad inmensa para los viejitos evangélicos y católicos.

Los antiguos cuando llegaba gente, conocidos de ellos, hablaban y hablaban en lengua. Yo sé algunas

palabras. Hay gente joven en Temuco que sabe hablar lengua. La señora Andrea habla en lengua, es que sus mayores, sus abuelitos sólo hablaban en lengua, así que ahí aprendieron.

Antes la gente se juntaba para los santos, San Juan, San Pablo, iban con sus canastos al cementerio, iban con toda la familia, ahí se miraba, ahí se veía las chicas casamenteras, "está buena para cocinar", es que decía mi tío. Antes no había escuela, ya después llegó la escuela, ahí ya se escribían los que sabían leer." (Sra. Virginia C)

Podemos ver que la resistencia y la proyección de una identidad ser mujer en los espacios públicos, se mueve a través de distintos elementos como: la relación con la naturaleza, esta relación es forzada a cambiar, cuando llega el complejo maderero, nos dice la Sra. Andrea, porque desde el momento en que llegó comenzó la explotación del bosque, y fue siendo cada vez más difícil encontrar la yerbas necesarias para la sanación que practicaba su abuela. Junto con esto llega el consultorio lo que agudiza esta separación con la naturaleza, para provocar un nuevo encuentro que es con la cultura mayor. Y también con un elemento muy cosmogónico que dice de que una determinada circunstancia histórica, oscura y terrible, a la comunidad se le previno porque vieron los palos en el lago "que es que algo malo va a pasar", y también los vieron pasar por Hueinahue y Carrán, comunidades aledañas.

Ahora bien, ninguno de los relatos son necesariamente explícitos en lo que refiere a ellas, a su identidad en este espacio público, ya que las mujeres no son las protagonistas o más bien las estrellas (heroínas) de los relatos, no ellas se construyen a partir de su cotidiano y en relación con lo/s otro/s.

"Mi papi fue hijo de machi, aquí, y su mami era la que matroneaba, sabía mucho; yo era chica, chica y con ella y mi abuelita caminábamos, horas, pal monte, pa arriba pa los cerros, salíamos andar buscando las plantitas, yerbas, traíamos unas alforjitas llenas pa esta fecha, en el verano, dependiendo la yerba si, hay alguna que tienen que estar fresquitas, entonces ella iba mi abuelita pa arriba sola de madrugada salía, la viejita, viejita, viejita era. Y ella entonces le decía a mi mami to lo que tenía que hacer, y me iba indicando a mi también no es que yo ahí mismo estaba, y ella hablaba, cantaba harto también, mientras hacía remedios aquí pa las mujeres, pal frío, pa cuando iban a tener guagua, pa cuando una no quería tener guagua, de to. Si eran mujeres las que atendía, no es que son las que tenemos hijos, y eso es si es enfermedad po, la mujer ante descansaba un mes acostá tenía que estar, pa que no se pase de frío, pa que después quede bien, no es que el cuerpo tiene que recuperarse; y ahí ella estaba una semana con la señora, y después iba a verla pa hacerle friega; era el marío el que tenía que cuidar la casa, se contrataba a una señora que ayude pa los otros hijos. Así era antes, no que ahora a los tres días ya andan las mujeres afuera, mojas, por eso hay tanta enfermedad, antes no había tanto" (sra. Andrea C)

Los relatos nos dicen que a identidad de las mujeres en Maihue, se forja en las esferas cotidianas y a través siempre del hacer, de la acción, el análisis de los relatos de las mujeres de Maihue, trascienden la categoría analítica de género, ya que en general, el análisis del género es insuficiente, porque da mucha importancia a los juegos del discurso, a los mecanismos de elaboración y de control del discurso, y poca importancia a la vida material, en tanto que es en la materialidad en donde también podemos ver la expresión identitaria de género. Y es la perspectiva feminista, como la planteada por Luisa Muraro (1992), en términos de práctica política, la que se acerca más al observar la realidad de las mujeres de Maihue, ya que, como planteamos en los puntos de lo íntimo, lo privado y lo público, un aspecto de importancia son las relaciones cotidianas que se dan en las mujeres.

El feminismo planteado por la Muraro (1992: 167), me permite ver las distintas relaciones en la construcción de una identidad de ser mujer, un de las relaciones más importantes está da por la relación Madre-hija, como pudimos ir viendo en los relatos, porque que es en estas relaciones cotidianas e íntimas, en donde se transmiten sus conocimientos, propios de ellas, las mujeres y no como una “habilidad académica” como dice Muraro (1992:167), sino como el constructo identitario que se desteje fuera de los círculos definidos de la mujeres:

"Las que estamos fuera del círculo de la definición que esta sociedad da de mujeres aceptables; las que hemos sido forjadas en las encrucijadas de las somos más viejas - sabemos que la supervivencia no es una habilidad académica. Es aprender cómo estar en pie, y cómo hacer causa común con esa otra gente identificada como ajena a las estructuras, con el fin de definir y buscar un mundo en el que todas nosotras podamos prosperar. Es aprender cómo coger nuestras diferencias y convertirlas en potencias”
(Muraro 1992:168)

Son la vida cotidiana, las cosas vividas por las ñañas, las que dicen de relaciones íntimas con su cuerpo, con su espacio inmediato que es la familia, es en estos espacios que las mujeres nos permite comprender los procesos sociales y culturales más complejos de la construcción de su identidad de ser mujeres y mujeres mapuche:

“Todo lo que yo se, lo sé de mi mamá y de mi abuelita, ella aprendió de su abuelita, y su abuelita de su abuelita y así, siempre, ellas no más enseñaban todo las cosas de la casa, pero también secretos, esos secretos de las mujeres, de la menstruación, como cuidarse, de los hijos, de los hombres, del dios del lago, de la santa madre que vive en todas partes, de todo no le digo,; ya cuando es grande pa no querer tener hijos, para todo había antes, no había necesidad de medico aquí, pa que si las viejitas sabían de todo. En la casa a orilla del fogón ahí pelando papas, haciendo pan, milcao, lo que sea, ahí me acuerdo yo mi abuelita tejiendo, y mi bisabulita urdiendo, ahí me acuerdo que ellas decían- no todas pueden ser tejenderas, cada una tiene su sabiduría, la que va a ser tejedora se sabe porque siempre le andan arañas en el cuerpo, se le cuelgan por na, ya que anda la araña- eso decía ella- sueña con arañas, si es como ser arañita ve-, eso decían las viejitas, ve y justo cuando mi hermana la María le andaban siempre arañas, y ella las corretaba, no les temía nada, y justo que salió la más güena pa tejer, ella tejedora era, le hacía las mantas a mi papi cuando ya mi mami, que era tejendera también después ya no podía la María le ayudaba, ve, eso es cada cosa, las personas, las mujeres tienen su conocimiento” (Sra. Silvia P)

Para comprender la construcción de identidad de ser mujer en la comunidad de Maihue, se observan distintos espacios en los que transita este proceso, que va desde un universo íntimo- lo íntimo-, en relación prioritariamente a su cuerpo, al cuidado y embellecimiento de este, que vendría a ser el espacio de consolidación de su ser mujer, que se hace a solas, en silencio, que es el espacio en donde reproducen lo que escucharon de sus madres y abuelas respecto a este cuidado del cuerpo; un segundo universo es lo privado y su relación con su familia, es ahí en donde reafirman su identidad, su conocimiento ancestral, entregado por la generación de mujeres, las ancestras, y ellas se las transmiten a sus hijas, tal como a ellas se las transmitieron o sus madres o sus abuelas. Este espacio privado es sustancial porque mediatiza lo íntimo, lo individual, con lo grupal, que es la familia y es ahí donde reafirman su identidad y reafirman la identidad de las que vienen. Y el espacio público, es más silencioso pero no por eso menos efectivo, ya que es en este espacio en donde ellas se hacen presentes a través del relato, cada acontecimiento es vivido por ellas en el relato, pero es relatado con cosmovisión, con conocimiento, ellas muestran que o construido en lo íntimo y en lo privado lo repetimos en lo público, ya que en lo público se muestra él como se relacionan con su cuerpo, con su mundo de afectos, con su cosmogonía.

Se podría pensar que esta manera de relacionarse con el los relatos, con su pasado, con su presente, de las mujeres, no es más que un intento de hacerse con un explicación cómoda, de hacerse un constructo social a la medida de nuestro propio presente. No obstante, la propuesta intenta posibilitar la transmisibilidad, aquél escuchar y comprender para que saber quienes son y que hacen, y así fue; lograr comprender algunos aspectos de la identidad mapuche en la mujeres de Maihue fue

escuchando hechos cotidianos del pasado y del presente. Es una identidad que se logra en la acción, acción que consiste en esta persistencia del transmitir, del propio acto de relatar.

“Por eso ahora yo estoy preocupa ve, porque mis hijos son grandes, van a la escuela y na de eso le enseñan, na de ser mapuche, na de saber quienes son ellos, que tienen sus raíces aquí mismo ve, aquí con los árboles, con la tierra; si ahora las niñas se manda cambiar a la ciudad y na quieren saber. Yo les cuento no más a mis hijos a mi hijita le enseño ve, aquí con greda hemos hecho los porongos pa servir ve pal lepún, ella sabe y eso es sagrado, ve que lo hace una piuchena. Y le digo, le enseño las historias de antiguos, del señor de lago, del abuelito huentellao, le cuento pa que no ande sola en la noche, no es él clama a las niña vírgenes, todo eso es de aquí, de muy antiguo, y no se tienen que perder” (Sra. Silvia P)

CONCLUSIONES

La idea de recuperar la condición epistemológica de la experiencia humana de mujeres pertenecientes a una étnia, la mapuche-huilliche, revela que el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos polos activos de reflexión y conceptualización, que se complementan. Dos ordenes sociales que actúan en complementariedad, la cultura mayor y la tradicional, “el progreso” y los antepasados, la innovación y la reactualización se hacen evidentes, en donde la una evoca irremediamente a la otra, y la hacen visibles las sujetos que reflexionan sobre su experiencia y sobre la visión que cada una tiene acerca de lo que vive. Se nos ha permitido ver aquella conciencia en donde se supera lo meramente acontecido para descubrir lo significativo, aquello que marca al sujeto como un ser activo y moralmente comprometido con su entorno social.

Los procesos de develar la construcción de identidad en las mujeres de Maihue, pasa por hacer evidente esta cohabitancia de lo occidental y lo tradicional, y que viven en situaciones de fricción permanente, de desgarró, en donde la vida anterior es removida por el arado del cristianismo, en donde el pacto con la naturaleza es casi devastado por el pacto obligado con la institucionalidad, pero que no logran conjugarse, y aquí tenemos los elementos disociados de la experiencia histórica de la Comunidad de Maihue.

La cultura y la identidad de las mujeres mapuche huilliche, como hemos visto a través de los relatos se construyen en un proceso histórico particular, su delineamiento es constante y permanente, sus elementos no pueden ser segregados arbitrariamente y clasificados dejando de lado el contexto, ya que toda la profundidad de estos, su expresión se encuentran en el todo, captar como permanecen en su identidad de ser mujer pasa por comprenderla en ese todo, que va desde lo más íntimo a lo más público de ser mujer en relación a los elementos que la bordean, su cuerpo, su familia, su grupo, sus vivencias individuales, particulares y en vínculo con la comunidad. Pero también comprenderla en el todo que significa la permanente fricción que significa vivir en cohabitancia con la cultura occidental, ya que son justamente los elementos externos los que otorgan su significación actual a lo interno, a lo antiguo.

La identidad de las mujeres, y la cultura de la comunidad en su todo, se encuentra en un proceso de constante resignificación y refuncionalización de todos esos elementos que se apropian y adaptan o que se le impone, es por ello que la memoria de las mujeres se ha estudiado como proceso y no como resultado, por ende la lectura que he hecho de su memoria se ocupa del proceso de la

producción y circulación de los mensajes y de los significados que los diferentes receptores les atribuyen. Resulta entonces evidente que la comunidad ha ido transformando su rostro debido a influencias exógenas, las cuales va asimilando y reinterpretando, lo que la hace extremadamente dinámica en sus procesos evolutivos y adaptativos. Estas influencias exógenas que han ido influenciando en su cambio, no es un cambio inconsciente, acrítico o enajenado (en palabras de Bonfil), al contrario podemos observar que esta llena de aristas, de posturas a veces radicales frente al Huinca, que es quien le trae los cambios a la fuerza.

No debemos olvidar que la cultura Mapuche Huilliche logró permanecer hasta nuestros días, a pesar de todas las adversidades que enfrentó desde los tiempos de la conquista y la colonización, pero además es una cultura que prosperó en un ecosistema inhóspito, extremadamente lluvioso, y la adaptabilidad de sus habitantes tuvo lugar bajo condiciones climáticas en donde los alimentos eran muy escasos en invierno. Bajo este marco, el hombre y mujer mapuche respondieron con éxito a través de la apropiación de su entorno, que exigió una explotación y uso eficiente de sus recursos.

Los patrones socio adaptativos se sucedieron una y otra vez a lo largo del tiempo; a la cambiante y violenta naturaleza de la zona, y a las diversas influencias extranjeras a la posterioridad.

En la actualidad, toda la zona del valle de la cordillera de la costa -sobre todo en el cordón que ocupa el futahillimapu, que fueron despojados de toda la zona del valle y corridos hacia la zona de la cordillera- son hoy igualmente blanco de influencias propiciadas por la creciente industria del turismo que ha traído consigo una gran "invasión" de gente extraña (nacionales e internacionales), que están ocupando pequeños terrenos para estar a orillas de los lagos, y así mismo, prosperan comercios y servicios, puestos de artesanías, restaurantes y complejos hoteleros entre otros. De este modo, es más difícil vislumbrar al Mapuche Huilliche, que queda oculto en sus más particulares manifestaciones.

Es en cada comunidad, al interior de ellas, y en el seno de sus familias que se puede conocer recién a las mujeres, a su comunidad, no en el entorno físico de fuera de la comunidad que al fin y al cabo contiene tanto a afuerinos como a locales, sino en el ámbito social de lo cotidiano, ritual, religioso, familiar y agrícola, en el que el ethos mapuche huilliche de las mujeres se articula.

Solo posesionándonos ahí, podremos comprender los diversos fenómenos que ocurren al interior del grupo, y en este caso podemos visualizar las ideas y expectativas que las mujeres mapuche huilliches tienen acerca de este mundo que se dice « globalizado »; son las mujeres las que dan

testimonio de un pasado que nos permite entrever el futuro para ellas, un futuro que sigue reivindicando su identidad étnica.

Es así que emergen una serie de dispositivos que dan cuenta de la particularidad en la identificación de los elementos que dan cuenta de la identidad de ser mujer, Por ejemplo las figuras de los antepasados, el abuelito Huentellao, el lonko, significan una historia particular de contacto también con el blanco:

- Primero: el español que queda y está en el recuerdo más recuerdo, pero que se revitaliza, con el chileno.

- La dominación y confinamiento del alemán y demás colonos en busca de tierras (fundos e inquilinaje).

- Luego la etnocéntrica integración al – desde y por el Estado chileno- la escuela, el consultorio, después incluso con una esperanzadora ley sobre los pueblos indígenas-, la CONADI.

Pero todos estos procesos no han impedido que en distintas etapas se reivindique, tanto mítica como secularmente, la legitimación de sus actuales dominios.

Existe constatación de que la oralidad en Maihue, de todas maneras esta dada por las circunstancias históricas, ya que se presenta como por ejemplo: la oralidad, ante la represión sistemática, la salvaguarda del grupo y la reproducción de su cultura, se manifiesta como una creación colectiva; esta represión sistémica violenta, es en tanto imposición abrupta de instituciones. Ahora bien, a pesar de la tremenda irrupción de la cultura occidental burguesa en donde la oralidad se concibe como producto de sociedades *primitivas*, ágrafas, las mujeres mapuches-huilliches en su oralidad no rechaza la cultura dominante a favor de lo puramente autóctono sino que abre la perspectiva de lo que podríamos llamar la “apropiación de la cultura dominante. Es, en los hechos, un proyecto que atiende más a la resistencia secular que una conciencia a la confrontación. Se concibe como:

“Una práctica cotidiana en la reproducción de los espacios socioculturales propios del grupo, espacios donde se garantiza la reproducción lingüística sin hacerse evidente, sin mostrarse, sin provocar, en el silencio, reforzando y transmitiendo junto con la lengua los espacios de reproducción de los patrones culturales, la cohesión y la continuidad del grupo (Maldonado 2004:68).

Es así como en el pasado ceden espacios públicos, dan paso a la iglesia y la escuela, a cambio de obtener “privacidad”, por ejemplo, en las labores domésticas donde las mujeres, mediante la salvaguarda de tradición, serán el eje productor y reproductor de su cultura.

Es la antigua y renovada comunidad que guarda en silencio el respeto y la creencia, por aquello que ahora esta mas lejos, por esos seres que co-existieron con ellos, pero que con la “modernidad” con la “llegada de mas gente”, “con la llegada de los otros” “occidentales, blancos” se fueron, se escondieron, se perdieron por los cerros, “*es que ya no había tranquilidad acá ya po.*” “*es que se empezaron a cortar los árboles*”, “*es que con nosotros ellos Vivian aquí mismito, y no hacían nashi uno no molestaba.*” podríamos hablar de una manifestación de la “intersubjetividad” somos iguales. Todos somos sujetos.

En un mundo donde impera la racionalidad del poder el creer en un todo sobre natural se reprime o los únicos que ejercen este derecho son poetas, artistas o lunáticos. Donde domina la eficiencia, la productividad, la competencia, se cancelan los otros mundos posibles pues inhiben a los emprendedores. Estamos en dos mundos antagónicos. Que cohabitan pero no se fusionan lo racional y lo secular.

En estas historias es inexistente un orden cronológico. El tiempo inmemorial fluye en los relatos y resulta imposible asirse a una cronología determinada, como en la escritura. Así, “el pensamiento paradigmático que rige la oralidad se preocupa poco por la relación temporal entre los acontecimientos” (Colombres 1987:22). En los relatos lo que cuenta son los hechos mismos y su valor ejemplar, su mensaje liberador. Se:

“Recrean temas e interpola fórmulas lingüísticas del acervo colectivo, lo que no descarta que pueda imprimir a la composición algún sello personal (por ejemplo, el sentido del humor, la ironía y el trastocamiento temporal). Narra cada vez un episodio, y si cuenta más de uno... no lo hace siguiendo un orden temporal” (Colombres, 1987:75).

La intemporalidad aquí resulta una exigencia pues los cuentos, en su presentación original, en publicaciones periódicas, están atados a la temporalidad de comunicados políticos o testimonios

El manejo de los silencios con una carga de significados cumple un papel primordial tanto en el prólogo o en el inicio como en la trama de los relatos. Es un múltiple juego de simbolismos que contrasta el agobio del ruido frente a la *serenidad* que prodiga el silencio, como en la Historia

Otro detalle de gran importancia a la hora de recoger la oralidad y hacer su análisis es el sentido del humor, expulsado en los mitos y relatos ceremoniales, es notable en las historias, por ello no pierde fuerza el relato ni arriba a lo intrascendente. Por el contrario, la risa es un elemento de la vitalidad, atributo de los que están llenos de ánimo, de los que están seguros de su razón, frente a formalismo y chabacanería de la clase en el poder.

Las circunstancias de tiempo y de lugar del relato deben ser consideradas. Esas madrugadas con lluvias interminables o las noches en que es posible salir de cacería son elementos fundamentales en los relatos así como el espacio o lugar donde se produjo el relato.

Desde una perspectiva analítica “huinca”, como la que se dibuja en estas notas, estoy tentada a pensar que son las mujeres que sin ser las voces públicas, representantes de su comunidad, las que ayudan a superar el muro de la marginación y el silencio, a través de sus continuas prácticas de conocimiento; esto evidencia un (legítimo y necesario) empeño por escribir desde la otra orilla cultural y a favor de la identidad subalterna amenazada. Cabe aquí, sin embargo, la ya clásica pregunta de Gayatri Spivak²⁵: ¿Puede hablar el subalterno?. La respuesta solo cobra sentido si se considera que la oralidad de las mujeres mapuche es el discurso de un otro, tal consideración sólo tiene sentido si se entiende que esos otros son los “otros-en- nosotros”, miembros, al fin, de la comunidad humana a la cual todos pertenecemos.

Puedo afirmar, que la oralidad es una práctica mediante la cual “todas” las posibilidades de tránsito e identidad de la memoria son susceptibles de ser determinadas, porque éstas son hasta el momento la única manera en que se explicitan o hacen evidentes los cambios de la misma. En este sentido, las tradiciones, conforman una historia de la memoria, pero no como una cronológica configuración de los referentes a los que remiten las historias o simplemente como narraciones transmitidas de generación en generación, sino como la articulación de cada una de las formas en que la memoria se fue actualizando en un proceso de transformaciones y desvíos, creando un discurso, una oralidad Mapuche de las mujeres que tiende a la reafirmación identitaria a través del rescate de los elementos culturales que le son propios.

Por lo tanto, no debemos enternecernos por una cultura que pareciera que colapsa bajo este vendaval humano foráneo, sino que debemos ser capaces de ver más allá, de comprender que las mujeres mapuche huilliche tienen un gran poder adaptativo que le ha permitido conservar los elementos propios de su cultura, absorbiendo e integrando la dinámica de los cambios para volver a definirlos bajo su particular horizonte que la memoria de los antepasados, ligado a la tierra y a lo oral. Se han perdido elementos importantes, y eso es un hecho innegable, como la lengua, pero esto no ha significado que la lengua aprendida se readaptada y configurada como elemento de orden social que conserva la memoria de lo “antiguo”, y que a través de la oralidad (con una lengua aprendida) siga siendo una matriz importante de conservación y a la vez guía en este cambio social de la comunidad.

En consecuencia, la controversia de si existe un mundo mapuche huilliche o de si existe un mundo de mujeres mapuche huilliche como cultura no debiera importarnos, más bien debiéramos abocarnos a la tarea de revelar y condensar todo el saber que las mujeres nos puedan transmitir, para que pasado y presente confluyan hacia un futuro alejado de la indiferencia y oscurantismo, intelectual y espiritual, sobre la cultura de nuestros pueblos, en búsqueda de una comprensión más ampliada del Otro.

El compartir momentos en la vida de una mujer permite enfocar el concepto de su estado o ciclo de vida en sus dimensiones más humanas, ya no como una estadística de personas que no producen ni participan económica y socialmente dentro de una sociedad; de la esperanza de vida que se alcanza y la calidad de la misma. Más bien, a través de la intimidad que se logra en la investigación de relatos de vida, aprendemos como el sujeto se ve a sí mismo y se aclara lo que tiene en común con todo el resto. Las diferencias pierden importancia.

Los relatos de las mujeres son archivos llenos de sabiduría y experiencia, contenido en sus vivencias y expresado a través de sus voces. Constituyen el empirismo de esta cultura, viva y presente tras años de existencia y avatares. Como sociedad, debemos escuchar a los que han vivido, otorgándoles la posibilidad de permanecer a través de sus recuerdos ancestrales, y darnos la oportunidad de ampliar nuestro horizonte, para trascender a los prejuicios y la ignorancia.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

ACEVES, J. 1993. *Historia Oral*. México. Edit. Universidad autónoma.

ACEVEDO R. 1988. Jerarquización del tiempo en los relatos de María Medalla. En *La invención de la memoria*. Jorge Narváez (Editor). Edit. Pehuén. Santiago.

ALCAMÁN, E. 1993b. La sociedad mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional, 1750-1792. En *Boletín*, 1, 64-90, Osorno: Museo Histórico Municipal.

ANTA, J. 1995. *Antropología en la Institución Social*. En "Ritual, Sujeto y Sociedad". Editorial Humanidades. Barcelona. España.

ANCÁN, J. 1995. Los urbanos: Un nuevo sector dentro de la sociedad Mapuche Contemporánea. *Revista Liwen*. Temuco

BABAROVIC, I., S/F. *Campesinado Mapuche y Procesos Socio-Económicos Regionales*. Dpto. de Trabajo N° 34. GIA Santiago de Chile

BHABHA, H. 2002. Los lugares de la cultura y Lo postcolonial y lo postmoderno. En *El lugar de la cultura*. Ediciones manantial. 17 – 37 y 211 – 239. Buenos Aires.

BENGOA, J. 1985. *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Edic. Sur. Santiago.

BENGOA, J. 1987. Apuntes sobre la acción misional de la Iglesia entre los mapuches chilenos. En *Revista Nüttram*, Año III, 1, 3-18. Chile

BENGOA, J. 1992. *Conquista y Barbarie*. Ediciones Sur. Santiago. Chile

BERATUX, D. 1993. Los Relatos de Vida en el análisis social. En *La Historia Oral*. Compilador Jorge Aceves Lozano. Serie Antologías Universitarias. Universidad Autónoma de México. México.

BONFIL, G. 1972. El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* Vol. IX México

BONFIL, G. 1983. Lo Propio y Lo Ajeno. Una aproximación al problema del control Cultural. En: *UNESCO, Educación, Etnias y Descolonización en América Latina* Vol. 1 pp. 249-256 Instituto Indigenista Interamericano y OREALC México

BONFIL, G. 1986. *La teoría de control cultural en el estudio de los procesos étnicos*. Anuario Antropológico Editora Universidad de Brasilia. Brasilia .

- BOURDIEU, P. 1991. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona.
- BRIONES, G. 1989. Método y Técnicas Avanzadas de Investigación Aplicadas a las Ciencias Sociales. *Curso de Educación a Distancia*. 3ª edición. PIIIE. Santiago. Chile.
- CAUDILLO, G. 1999. Discurso de los Líderes Espirituales De Abya Yala (América). *Revista Electrónica Theorethikos.de la UFG*. Año II, No 010, Octubre – Diciembre. Ecuador.
- CANCINO, R. 1994. Informe de práctica profesional: "*Estrategias técnicas del mar: procesos migratorios y cambios técnicos en comunidades huilliches de borde-mar de San Juan de la Costa*". Departamento de Antropología. Universidad de Chile.
- CANDEAU, J. 2002. *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- CITARELLA, L. 1995. *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Sudamericana. Santiago.
- CILIFFORD, J. 1995. *Dilemas de la cultura*. Ed. Gedisa. España.
- COLOMBRES, A. 1987. *La colonización cultural de la América Indígena*. Buenos Aires, Ediciones del Sol - CEHASS. Argentina
- COMAROFF, J AND J. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.
- CONTRERAS, A. 1985. *Mejoramiento de cultivos para pequeños agricultores*. Informe anual, Universidad Austral de Chile.
- CONTRERAS, A. 1986-87. *Mejoramiento de cultivos para pequeños agricultores*. Informe anual, Universidad Austral de Chile.
- CONTRERAS, C. y ÁLVAREZ, P. s/f.. Cosmovisión Huilliche a través del credo y el ritual. En *Culturas Indígenas: lenguaje e identidad*, Conicyt, 45-53. Osorno.
- CONTRERAS, C. 1988. La lengua, elemento básico de un grupo étnico. En *Revista Alpha*, 4, 83-94.
- CONTRERAS, C. 1989 . Los huilliches y su sistema verbal. En *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada (RLA)*, 27, 39-65.
- COPER, S., G. ILABEN y H. AZURMENDI . 2002. *Caracterización de las microempresas de Lago Ranco y Futrono*. Elaborado para el FOSIS, Unidad de Estudio 2002.
- CURAQUEO, D. 1989-1990. Creencias religiosas mapuches. Revisión crítica de interpretaciones vigentes. En *Revista Chilena de Antropología*, 8, 27-33.
- DE LAURETIS, T. 2000. Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo. *Horas y horas. Cuadernos inacabados n. 35*. Trad. de María Echániz Sans. Madrid.

- ELIADE, M. 1951 *El mito del eterno retorno*. Edit Alianza. Madrid
- ELIADE, M. 1957 *Lo sagrado y lo profano*. Edit. Labor. Barcelona
- ELIADE, M. 1972. *Mito y Realidad*. Edit. Guadarrama. Madrid.
- FABIAN, J. 1983. *El tiempo y el otro. Cómo hace la antropología su objeto*. Fotocopia sin referencias de editorial. Ayuda en la traducción Claudia Lozano Profesora adjunta Magíster en Antropología. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama.
- FECCI, E., H. SANHUEZA., A.WENZEL., O ROJAS., G.CARDENAS y G ILABEL. 2002. *Análisis del desempleo comunal*. Tesis de grado para optar a l título de Ingeniero comercial. Universidad Austral de Chile. Valdivia
- FOESTER, R. 1985. *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Ediciones Rehue. Santiago.
- FOESTER, R. 1991^a. Guerra y aculturación en la Araucanía. En *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco: Universidad de La Frontera.
- FOESTER, R. 1996b. Utopías indígenas: el caso huilliche. En *La Época*, Suplemento Temas, 13 de octubre.
- FOESTER, R, et al. 2000. Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa. *Anales de la Universidad de Chile Sexta Serie*, N°13.
- FOUCAULT, M. 1979. *Microfísica del Poder*. Edic. De la Piqueta. Madrid
- FREIRE, P. 1975. *Acción Cultural para la libertad*. Ediciones Tierra Nueva. Buenos Aires. Argentina
- FRANK, G. 1992. Anthropology and Individual Lives: The Story of The Life History and The History of The Life Story. En: *American Anthropologist*. Vol. 97, N° 1. University of Southern California. U.S.A.
- GARCIA, N. 1991. ¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual. En *Revista Alteridades*, 1, Antropología y epistemología. Universidad autónoma metropolitana. México.
- GEERTZ, C. 1987. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona
- GEERTZ, C. 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós. Barcelona
- GEERTZ, C., y CLIFFORD, J. et al. 1992. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Comp. de Carlos Reynoso. Gedisa. Barcelona.
- GISSI, N. 1996. *La memoria huilliche en Pucatrihue y Pichilafquenmapu. Comunidades de San Juan de la Costa. X Región*. Informe de Práctica Profesional. Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

GREBE, M.E. 1987. La concepción del tiempo en la cultura mapuche. En *Revista Chilena de Antropología*, 6, 59-74.

GREBE, M.E. 1988. Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña. En *Boletín Museo Regional Araucanía*, 3, 71-78.

GOEBEL, B. 1998. Salir de viaje: Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino. En: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, Carmen Arellano Hoffmann, Eva König, Heiko. Prümers (Eds.): *50 Years Americanist Studies at the University of Bonn. New contributions to thearchaeology, ethnohistory, ethnolinguistics and ethnography of the Americas*, Bonner Amerikanistische Studien 30. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein, pp. 867-891.

GUNDERAMAN, H. 1999. Categorías de identidad en el discurso popular urbano del norte de Chile. *Revista Estudios Atacameños*. N°17. p.p 25-33

HAMMERSLEY, M., y ATKINSON, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Editorial Paidós. Barcelona

HARRIS, M. *Teorías de las corrientes antropológicas*. Editorial Paidós. Barcelona.

HALBWACHS, M. 1947. La Memoria Colectiva y el Tiempo. En <http://www.uned.es/ca-bergara/ppropias/vhuici/mc.htm>

KURAMOSHI, Y. 1992. *Me contó la gente de la tierra. Relatos orales de los mapuches del centro sur de Chile*. Eds. Universidad Católica de Chile. Santiago

LATCHAM, R. 1924. La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. En *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, T.III, 2-3-4, 245-868.

LE GOFF, J. 1985. *Hacer la historia*. Edic. Paidós. Barcelona

LE GOFF, J. 1991. *El orden de la memoria*. El tiempo como imaginario. Paidós. Barcelona.

LEÓN PORTILLA, M. 1974. *El reverso de la conquista*. Edic. J. Mortiz. México

LÉVI-STRAUSS, C. 1955. *Tristes Trópicos*. Paidós. Barcelona

LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *El Pensamientos salvaje*. Paidós. Barcelona.

LORANDI, A.M. 1997. *De Quimeras, rebeliones y utopías. La gesta de Pedro Bohorques*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

MALDONADO, E. 2004. Desde las voces cantarinas al testimonio indígena. Disponible en el ARCHIVO de Tiempo y Escritura en:
[Http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/vocescantarinas.htm](http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/vocescantarinas.htm).

MARIMÁN, J. 1990. *Pueblo Mapuche, Estado y Autonomía Regional*. Edic. CEDM-Liwen. Santiago

MARIMÁN, J. 1992. Cuestión Mapuche, descentralización del estado y autonomía. En *Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*. N° 59. pp. 189-205. Toulouse, France

MOLINA, R. 1989. Territorio mapuche-huilliche de Osorno y legislación (Historia de un despojo). *Programa Jurídico Popular*, Centro el Canelo de Nos, Soc. Mapuche-huilliche Monku Kusobkien Freder. Osorno.

MOLINA, R. 1992. Los mecanismos de despojo del territorio Mapuche-huilliche de Osorno. En *Comunidades Indígena y su entorno*. Universidad de Santiago, Instituto de Investigaciones del Patrimonio Territorial de Chile, p.p: 23-44. Santiago.

MONTECINO, S. 1998. *La Revuelta*. Edic. CEM. Santiago.

MONTECINO, S. 1993 *Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche*. Sernam. Santiago.

MONTECINO, S. s/f. De lachos a machos tristes: la ambivalencia de lo masculino en Chile. Sonia Montesinos. En *Diálogos sobre el género masculino en Chile*. Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales. Excerpta N°7

MURARO, L. 1992. Sobre la autoridad femenina. En F. Birules (comp.), *Filosofía y género*, Pamiela, Pamplona 1992.

ORE, M. T y G. ROCHABRUN. 1987. El desafío de la historia oral. En *Memoria histórica y sujeto popular*, editado por Jorge Andrés Bravo, Documento de Trabajo, pp. 9-13, ECO, Santiago.

PAINEQUEO, P. et al. 2001. *Pu l'afkenche ñi ül. La Oralidad en el Canto Mapuche*. Temuco.

PISANO. M. 1995. *Deseos de Cambio o ¿El cambio de los deseos?*. Editorial Akí & Ahora, Ltda.. Santiago de Chile.

PORTELLI, A. 1987. Las peculiaridades de la historia oral. En *Memoria histórica y Sujeto popular*. Editado por Jorge Andrés Bravo. Documento de Trabajo, pp. 35-46, ECO, Santiago.

PINTEX, R., 1998. Identidad y conflicto: Personalidad, socialidad y culturalidad. En: <http://www.cidob.es/Catalan/Publicaciones>.

PIÑA, C. 1989. *La Construcción del Sí Mismo en el Relato Autobiográfico*. Doc. Trabajo N° 383. Programa FLACSO. Santiago. Chile.

- PIÑA, C. 1989. *Aproximaciones Metodológicas al Relato Autobiográfico*. Opciones N° 16 mayo - agosto FLACSO. Santiago. Chile
- QUINTANILLA, V.H. 2001. *Interculturalidad: Itinerarios críticos*. Centro de Investigaciones Educativas, Instituto Normal Superior "Simón Bolívar" y Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.
- RANZ, S. 1993. *Relatos de Vida sobre niños de y en la calle (Osorno)*. Informe Práctica Profesional, para optar al Título de Antropólogo. UACH. Valdivia.
- REVISTA VITRAL, No. 60. Año X. marzo-abril de 2004
- RICOEUR, P. 1974. Hermenéutica y crítica de las ideologías. En *Teoría*, 2. Ed. Universitaria. Santiago
- RIVERA, F. 1999. Consideraciones en torno a la cuestión étnica en Atacama. En *Revista Estudios Atacameños*. N°17. p.p 33-40.
- RIVERA, M.M. 2002. La teoría de los géneros. Quinta y última parte. Las críticas. En: http://www.creatividadfeminista.org/articulos/milagros_genero5.htm
- SAAVEDRA, A. 1995. Estado chileno y legislación indígena. En *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. P.p: 171-198. San Pablo. Santiago.
- SAU, V. 1981. *Un Diccionario Ideológico Feminista*. Icaria Editorial S.A. España.
- SPIVAK, Ch. 1988. Can the subaltern Speak?. En *Marxism and the Interpretation of Culture*. (S.271-313). Nelson, C. y Grossberg, L. (eds). University of Illinois Press, Urbana.
- SILVA, C del Cairo. 1998. Tucanos y colonos del Guaviare. Estrategias para significar el territorio. En *Revista Colombiana de Antropología*. vol. 34.
- STAVENHAGEN, R. 1990. *The Ethnic Question*. Tokio. United Nations University Press.
- TODOROV, T. 1987. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI. México.
- TAYLOR y BOGDAN, R. 1992. *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación: La Búsqueda de Significados*. Ed. Paidós. Barcelona, Buenos Aires, México, 1ª reimpresión en España.
- TURNER, V. 1976. Mito y símbolo. En *Diccionario Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. VII. D. Sills (ed). Aguilar. Madrid
- TURNER, V. 1980 *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. S. XXI. Madrid.
- URBANO, E. 1993. La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino. En *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de Las Casas".

URBANO, R. 1987. Chiloé y la ocupación de los llanos de Osorno durante el siglo XVIII. En *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*. N°98. Año LIV. P.p: 219-261. Santiago. .

VERGARA, J. 1991. La ocupación de las tierras huilliches y la violencia sobre el indígena (1880-1930). En *Nütram*. N°2.6. año VII. Santiago.

VERGARA, J. 1993. *Los Procesos de ocupación del territorio huilliche, 1750-1930*. Tesis de Magíster de Sociología, U.C., Santiago.

VERGARA, J. 1999. ¿La voz de los sin voz? Análisis crítico de la producción e interpretación de testimonios en ciencias sociales. En: *Revista Estudios Atacameños*. N°17. p.p 7-24.

NOTAS Y CITAS.

¹ El ngütram o nütram-palabra que puede traducirse por "narración, relato, conversa, historia"-informa sobre hechos que son considerados verídicos, experiencias vividas por antepasados, cercanos o remotos, por otros miembros de la comunidad ya fallecidos, por personas del presente, etc. Comprende tanto sucesos cotidianos personales como aquellos ocurridos a grupos de personas que pueden considerarse históricos o, incluso, legendarios.(Gilberto Sánchez. 1989)

² Estos sentimientos, no me cabe duda afectaron a todo el equipo de investigación, es decir a Debbie y Moira.

³ Fabián va a hacer visible a través de su estudio sobre el uso del tiempo en el discurso antropológico, como el poder está presente en la construcción del objeto de estudio, los indígenas, los primitivos, los salvajes, los otros. Cuando un antropólogo escribe sobre un primitivo, un salvaje sobre otro, al hacerlo afirma al mismo tiempo que él y nosotros, los observadores-lectores, vivimos en otro tiempo y en otro espacio. En este sentido Fabián afirma que no hay conocimiento del otro que no sea un acto temporal, histórico y político (Fabián J. 1983)

⁴ Un análisis respecto a esta misma situación, respecto a que en las comunidades indígenas no han basado su aprendizaje en la educación formal sino en la transmisión oral en diferentes edades, lo ha realizado J. Anta, para comunidades andinas.

⁵Esta discusión fue dada en conversación personal de grupo primero con Jaime Luis Huenún y posteriormente con Bernardo Colipán, a quienes agradezco esas primeras discusiones de las que en un principio no entendía todo el valor que tenían. La Memoria por los historiadores, es definida como las representaciones mentales y valoraciones que, en el imaginario colectivo de una comunidad, contienen las versiones sobre el pasado de ese colectivo. Encierran las bases que explican el presente en movimiento desde el pasado. En este sentido podríamos decir que la memoria ha sido oficializada, a través de la Historia oficial, representada por íconos, por una idiosincrasia, por una identidad Standard. Así la Contramemoria, sería la trastocación de estos íconos, reemplazados, resemantizados o sencillamente trastornados. Quienes primero hablan de esta contramemoria en aspectos locales son los poetas mapuches, evocados en: Jaime Luis Huenún, Bernardo Colipán y Elicura Chihuailaf principalmente. A este respecto ver E. Chihuailaf en "Recado confidencial a los Chilenos". También Michel Foucault reclama por seguidores de una historia crítica que ajusta cuentas con el pasado, dejando de ser un instrumento de identificación, porque para vivir es preciso aniquilar, ajusticiar el pasado y cortar sus raíces, esta clase de historia adquiere, frente a la historia oficial, la figura de una contramemoria encargada de resaltar las discontinuidades, las contradicciones y lo mudable de todo lo humano.

⁶ Que alude primordialmente al “Héroe mítico” el “abuelito Huentellao”, que para la comunidad de Maihue vendría a representar una forma de regulación social, análisis que veremos mas adelante en el desarrollo de este eje.

⁷ Empoderamiento: Del Inglés Empowerment: que se refiere al proceso mediante el cual los individuos obtienen control de sus decisiones y acciones, expresan sus necesidades y se movilizan para obtener mayor acción política, social y cultural para responder a sus necesidades. *Revista Vitral* No. 60 * año X * marzo-abril de 2004

⁸ Textos antropológicos que han basado su trabajo en la recopilación de Historiografía local: Comenzando podríamos hablar de Oscar Lewis “Los Hijos de Sánchez”; en Chile el tema ha sido trabajado en ámbitos de la Mujer pobladora: Teresa Valdés. 1988. “Venid, benditas de mi padre. Las pobladoras, sus rutinas y sus sueños”; Ximena Valdes. 1987. “Testimonios de mujeres en su dimensión educativa, en: Memoria Histórica y sujeto popular, ed. Jorge Bravo; en el ámbito campesino: Valdés, X y P. Matta . 1986. “ Oficios y Trabajos de las mujeres de Pomaire”, Cem-Pehuén, Santiago; Mapuche: Sonia Montecino. 1985. “Historia de vida de Mujeres Mapuche. Documento de trabajo. Serie Las Mujeres Hablan N°4, CEM, Santiago.

⁹ Fabian, Johanes (1983): *Time and the other. How Anthropology makes its objects*. Columbia University Press: New York.

¹⁰ Ver otras bibliografías como: Keesing, Roger (1994): “Theories of culture revisited.” En, Borofsky, R. (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*. Mac Graw-hill: New York. Benedict, Ruth (1989): *Patterns of Culture*. Houghton: Mifflin. Talal Asad (1973): *Anthropology and the colonial Encounter*, CLSI Publications: Stanford.

¹¹ Es un relato de ficción, cuyos protagonistas son animales y aves que, de ordinario, interactúan entre sí y, ocasionalmente, con el hombre. Gilberto Sánchez.. 1989.

¹² El matrimonio mapuche se hacía acompañar por todo un ritual prematrimonial. El mapuche, realizaba un trueque, intercambiaba a su futura esposa, por animales, víveres. Cada individuo podía tener cuantas mujeres pudiera cambiar y mantener.

El trámite matrimonial consistía en el rapto de la novia. El pretendiente se hacía acompañar de algunos amigos, llegaba de sorpresa a la ruca de su elegida y la arrebatava de sus parientes. Las mujeres la defendían propinando al raptor golpes con palos y tizones encendidos. Los hombres permanecían impasibles. Luego el novio huía a caballo con su dama, protegido por sus amigos, y la llevaba a su habitación o al bosque, donde permanecían tres días ocultos, al cabo de los cuales el nuevo marido volvía a reunirse con sus suegros y comía con ellos sin hablar nada de lo sucedido. Enseguida se verificaba la ceremonia del pago, precedida de una gran fiesta.

¹³ Del Inglés Empowerment: que se refiere al proceso mediante el cual los individuos obtienen control de sus decisiones y acciones, expresan sus necesidades y se movilizan para obtener mayor acción política, social y cultural para responder a sus necesidades. **Revista Vitral** No. 60 * año X * marzo-abril de 2004

¹⁴ El concepto de empoderamiento se formó en los Estados Unidos. La palabra aparece por primera vez en el libro *Empoderamiento negro* de Bárbara Salomón, en 1976, pero no se hizo popular sino hasta finales de la década de los 80, a través de la obra de Caroline Moser sobre análisis de género en 1989. **Revista Vitral** No. 60 * año X * marzo-abril de 2004

¹⁵ El apellido original del “dueño” del fundo es Rudloff, ellas le dicen textual “Rudolf”.

¹⁶ El **abuelito Huentea**o. el abuelito *huentea*o o huentriaio o huentellao-"encantado" en un roquerío (isla y santuario) en el mar de pucatrihue- constituye la base de la rememoración colectiva y del consenso simbólico en cuanto se le considera no sólo el protector local, sino también el centro de convergencia de todos las demás

creencias numinosas, y también, de las condiciones actuales de sobrevivencia. así podemos decir que él *es el principio vital de la comunidad de pucatrihue, y el principio integrador entre ésta y pichilafquenmapu* - comunidades de la provincia de osorno. este personaje mítico es el depositario de las características que van a identificar a estas comunidades *huilliche*, y su memoria oral se construye a través de él: llega desde la precordillera de la costa como marero para quedarse definitivamente en el mar de pucatrihue. sus viajes por las montañas y la selva, hacia la playa, los concluye un día metamorfoseado en héroe mítico. *huenteano* es luchador, creyente profundo, humilde, hombre de poder y esperanza. a partir de él se teje parte importante del "estado de ánimo" de estas comunidades, y se alzan las fronteras entre lo propio y lo ajeno. hoy en día *huenteano* es roca, isla, templo y "refugio", es *el* recinto numinoso, polisimbólico. sus connotaciones son, como se vislumbra a través de los relatos de los informantes, semejantes a la figura de Jesús, en el cristianismo. de hecho, su figura nos parece haber surgido, en parte, por la influencia de la evangelización. (Foester 1985)

¹⁷ Ya Foester en el año 1985 advierte la variedad dialectal con la que se nombra a este ser mítico. la comunidad de Maihue, según mi observación lo nombran como: huenteano, inclusive huentellao o huenteano variación que le dan las mismas mujeres; mis compañeras de terreno: profesora Debbie Guerra y Moira Barrientos lo escriben wentellao. yo aquí lo transcribo como lo escuché, que tiene más relación a como lo escriben Foester en su trabajo de san Juan de la Costa: huentellao.

¹⁸ La Niguillísima, en la comunidad de Maihue (no tengo mayores antecedentes de otras comunidades mapuches) es esta especie de hibridismo religioso, ya que invoca a la virgen en la fiesta del Guillatún, y que en su acepción simbólica más profunda vendría a ser la deidad femenina, es decir la tierra que es "mapu"; entonces la Niguillísima es convocada para que venga fertilizar la tierra, para que las cosechas sean productivas.

¹⁹ En el ritual de Guillatún las pichonas y piuchenos representan a las vírgenes y los encarnan niñas y niños pequeños, pre-pubescentes, es decir antes que entren a la adolescencia.

²⁰ En este caso, la fiesta estaba siendo guiada por una cacique mujer, que era la esposa del cacique de la comunidad ya muerto; ella por derecho consuetudinario, asume el rol de cacique, guía del Guillatún.

²¹ Baile introducido durante la época colonial y que fue bailado durante algunos rituales en las comunidades mapuches

²² El pueblo mapuche y la globalización. Apuntes para una propuesta de comprensión de la cuestión mapuche en una era global. Trabajo final presentado al seminario "Desarrollo hacia fuera y globalización en Chile siglos XIX y XX" dictado por el profesor Gabriel Salazar (phd.) primer semestre año 2003.

²³ Conversación personal y lectura documento pre- proyecto de Práctica profesional de Moira Barrientos acerca de la territorialidad de Lago Maihue.

²⁴ Estos tres espacios son descritos por la teoría feminista de Margarita Pisano, y refiere a lo íntimo: aquel espacio de la mujer, es un espacio de conciencia y práctica de mujer en espacio íntimo con ella misma, sola, es como mirarse al espejo y verse de verdad "al desnudo"; el privado es aquel espacio a continuación de lo íntimo, y es un espacio de mujeres, en el ámbito doméstico o en espacios en donde acostumbren a estar las mujeres y en donde se habla y se transmite pensamiento y acción; el espacio público es el espacio en donde están hombres y mujeres, pero en relaciones asimétricas en cuanto a la toma de decisiones en perjuicio de las mujeres. (Entrevista personal con Margarita Pisano; Santiago, Abril de 2001)

²⁵ Gayatri Spivak. "Can the Subaltern Speak?", Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988: 271-313. Spivak entiende "subalterno" como "pueblo" en el sentido populista del concepto, vale decir, aquella colectividad presuntamente incapaz de construir por sí misma su propio destino histórico (por falta de madurez, p. e.) y que debe ser tutelada y conducida por el Padre o Jefe que sí sabe qué hacer y cómo. En esta tesis se el término

“subalterno” en el sentido de quien se halla en una posición inferior de poder en relación con otro(s) que posee un poder de decisión mayor.

ANEXOS

INDICE

ANEXO 1	
Pauta de Temas tratados en entrevistas	2
ANEXO 2	
Presentación de los Informantes	3
Caso N° 1	3
Caso N° 2	4
Caso N° 3	5
ANEXO 3	
A.- Análisis Transversal	
Ficha Temática Caso N° 1	7
ANEXO 4	
Análisis Transversal	11

ANEXO 1.

1.- PAUTA DE TEMAS TRATADOS EN ENTREVISTAS

Esta pauta, se diseñó durante la etapa de observación participante entre las mujeres de la localidad de Maihue. Los aspectos que aquí se mencionan, dieron guía a las posteriores entrevistas y, a la elaboración de los objetivos de este estudio.

-Antecedentes generales de la vida de una mujer.

- a) Edad.
- b) Lugar de nacimiento.
- c) ubicación dentro del grupo familiar de origen y de procreación.
- d) etapas generales (definidas por los actores sociales):
Niñez-escuela-trabajo-matrimonio-paternidad-enfermedades, y otros.
- e) Características de la familia (origen y procreación).
- f) Características físicas y personales.

-Contexto poder y resistencia: lo educacional

- a) si accedió a la educación formal. (completa-incompleta)
- b) situación escolar al momento de la entrevista.
- c) en términos informales, cómo y qué aprendió.
- d) relación con forasteros que se han asentado en la región.

- Contexto mítico- religioso

- a) profesa algún credo.
- b) qué religión profesa en la actualidad
- c) si ha profesado otras religiones.
- d) si participa en algún ritual y cómo.

- Contexto histórico- comunidad.

- a) sentido de pertenencia.
- b) relación con sus pares.
- c) opiniones.
- d) actividades que desempeña actualmente. Y actividades que pudo haber desempeñado en el pasado.
- e) Pasado y memoria de la Comunidad.

- Contexto identidad- territorio-ser mujer- familia

- a) Relación de la mujer con su familia de origen.
- b) Relación de la mujer con su familia de procreación.
- c) Relación de la mujer con la naturaleza.
- d) relación con sus pares. (Mujeres)
- e) relación con otras generaciones.
- f) relación con vecinos de la misma comunidad y con miembros de otras comunidades.

g) relación con turistas.

ANEXO 2.

2.-PRESENTACIÓN DE LOS INFORMANTES

2-1.- ANTECEDENTES GENERALES

IDENTIFICACIÓN

-Caso N° : 1
-Nombre : Silvia Panguilef.
-Edad : 52 años.
-Dirección : Comunidad de Maihue.

2.1.1.- ANTECEDENTES PERSONALES

-Edad : 52 años.
-Lugar de nacimiento : Comunidad de Maihue.
-Residencia actual : Comunidad de Maihue.
-Escolaridad : Cuarto año de preparatoria.
-Trabajo actual : “dueña de casa”.
-Trabajos anteriores : Empleada Doméstica en Santiago.
-Acceso a servicios y sistema de previsión : Atención médica gratuita en la posta rural.
-Acceso a prestaciones solidarias no estatales: NO.
-Estado civil : Viuda de su priemr matrimonio y en la actualidad conviviente.
-N°de hijos(propios) : 3 Hombres
-N° de hijos(ajenos) : 1 Niña.
-Participación en organizaciones sociales: miembro de la Junta de Vecinos, miembro del grupo de mujeres.
-Enfermedades Sufridas : Nada.

2.1.2.- FAMILIA DE ORIGEN

-Origen : Comunidad de Maihue.
-Ocupación madre : “se dedicaba a la casa y al cultivo de la tierra”.
-Ocupación padre : agricultor y arriero.
-Componentes del grupo familiar: “somos cuatro. En la casa antes vivíamos: mi papá, mi mamá, mi hermano mayor, mi hermana, mi otra hermana del medio, y yo...”.
-Hermanos(as) : tres mujeres y un hombre.
-Lugar dentro del grupo :La mas chica“yo era el conchito, regalona me criaron”.

2.1.3.- FAMILIA DE PROCREACIÓN

-Cónyuge-conviviente : Don Aliro.
-Edad : “48 tiene èl”.
-Ocupación : “Aquí trabaja en el campo, agricultor no mas”

-Educación : completa.
-Procedencia : Futrono "...pero sus padres eran de Valdivia."

2.2.- ANTECEDENTES GENERALES

IDENTIFICACIÓN

-Caso N° : 2
-Nombre : Andrea Cayo Cayo.
-Edad : 49 años.
-Estado civil : casada.
-Dirección : Comunidad de Maihue.

2.2.1.- ANTECEDENTES PERSONALES

-Edad : 49 años.
-Lugar de nacimiento : Comunidad de Maihue.
-Residencia actual : Comunidad de Maihue
-Escolaridad : quinto de preparatoria incompleta, "en la escuela de aquí de Maihue".
-Trabajo actual : Dueña de casa.
-Trabajos anteriores : "Siempre he sido dueña de casa y trabajo la tierra en la huerfita" "también he trabajado en los tejidos"
-Acceso a servicios y sistemas de previsión : Atención médica gratuita en la posta rural.
-Acceso a prestaciones solidarias no estatales : ---
-Estado civil : Casada.
-N° de hijos(propios) : siete, cinco hombres y dos mujeres.
-N° hijos (ajenos) : ninguno
-Participación en organizaciones sociales : miembro de la Junta de Vecinos y del grupo de mujeres.
-Enfermedades sufridas : "dolores de huesos", y "gripa".

2.2.2.- FAMILIA DE ORIGEN

-Origen : Comunidad de Maihue mi papi, mi mami era de fuera.
-Ocupación madre : agricultora, tejedora y "partera".
-Ocupación padre : agricultor, tráfico y comercio de animales.
-Composición del grupo familiar : Sola.
-Hermanos(as) : "Nada yo no tuve hermanos porque mi mami murió muy joven en esto de querer tener más hijos, me crié solita no más con mi papi, a las andanzas; luego él tuvo una mujer, que tenía hijos grandes ya".
-Lugar dentro del grupo : primera.

2.2.3.- FAMILIA DE PROCREACIÓN

- Cónyuge-conviviente : Guillermo Santibáñez “estamos casaos, él es bueno..., toma pero trabaja y no me pega”.
- Edad : 59 años.
- Ocupación : desempeña diversas actividades asociadas a la agricultura de la Comunidad de Maihue; cuida los animalitos, trabaja en la iglesia también, fue werken (mensajero) de la comunidad cuando éramos nosotros parte del Consejo de Todas las Tierras, con gente que venía, gente de allá de Temuco que venía o que iban pa’ allá a las juntas..”.
- Educación : “cuarto preparatoria tendrá”.
- Procedencia : Él es de Calcurrupe. De otro lado del lago. Familia de Don Juan Santibáñez, sobrino que después se casó con ña Elena.
- Nota : “Don Guillermo Santibáñez fue un respetado dirigente indígena, ahora la historia a cambiado, principalmente porque se instalo una nueva autoridad política la Junta de Vecinos. Es hombre de mucho conocimiento, ama su tierra y es muy sabedor de los saberes mapuches, es más, el es relator de EPEWS”.

2.3.- ANTECEDENTES GENERALES

IDENTIFICACIÓN

- Caso N° : 3
- Nombre : Elena Quinillao.
- Edad : 59 años.
- Estado civil : Casada.
- Dirección : Comunidad de Maihue

2.3.1.- ANTECEDENTES PERSONALES

- Edad : 59 años.
- Lugar de nacimiento : Comunidad de Las Juntas
- Residencia actual : Comunidad de Maihue
- Escolaridad : No fui nunca a la escuela yo. Sé leer su poco si.
- Trabajo actual : Dueña de casa, labores de horticultura y tejido en lana de oveja.
- Trabajos anteriores : Dueña de casa, labores de horticultura y tejido en lana de oveja.
- Acceso a servicios y sistemas de previsión : “servicio social municipal”; y atención médica gratuita en la posta rural de la localidad.
- Acceso a prestaciones solidarias no estatales : No
- Estado civil : Casada.
- N° de hijos(propios) : 9 hijos. “nueves hijos tuve yo, pero se me murieron imagínese se murieron de fiebre las criaturitas, guagüitas añanito no más, nacieron algunos y como los meses morían otros murieron grandecitos de dos años, otra de seis, esa murió de enfriamiento”. Quedan cuatro vivos.
- N° de hijos(ajenos) : dos hijos “de crianza”. Una mujer adulta ya y Un niño de 12 años. Más nietos que viven en la casa y “son hijos de mijo chico y de la hija menor, esta la mari”.
- Participación en organizaciones sociales: miembro de Junta de vecinos y de Grupo de Mujeres.
- Enfermedades sufridas : Enfriamiento, dolor de huesos, operá del hígado tuve.

2.3.2.- FAMILIA DE ORIGEN

- Origen : Todos de Las Juntas.
 - Ocupación madre : Dueña de casa, Horticultura y pastoreo.
 - Ocupación padre : Agricultor, tráfico y comercio de animales “pa la argentina, iba, cruzaba con cabeza de ganado y traía también otras cosas que era muy lejos ir a Valdivia o Río Bueno, pa comprar jabón, tabaco, esas cosas, licor también” ---
 - Composición grupo familiar: “hartos éramos, mis abuelitos vivían también, después primos míos, todos casaos se fueron.
 - Hermanos(as):“uff, también fuimos como 14 hermanos nosotros, pobre mi mamita, uno tras otro tenía, parecía coneja (risas), pobrecita ella, tanto trabajar pa criar tanto cabro, imagínese ahora ya tiene uno y se quejan to el día...”.
 - Lugar dentro del grupo : del medio yo fui la cuarta.
- Nota: La Sra. Elena no es originalmente de la comunidad de Maihue. Pero vive en Maihue desde 1960, desde antes del terremoto.

2.4.3.- FAMILIA DE PROCREACIÓN

- Cónyuge-conviviente : Don Juan Santibáñez.
- Edad : “parece que tiene 65 años”.
- Ocupación : “trabaja la tierra, aquí animalea, antes este iba pal otro lado también pa la Argentina”.
- Educación : “sabe leer y escribir”.
- Procedencia : Calcurrupe.

ANEXO 3. ANÁLISIS TRANSVERSAL

ANÁLISIS TRANSVERSAL. FICHA TEMÁTICA CASO N° 1

I PAUTA DE ANTECEDENTES GENERALES.

IDENTIFICACIÓN

- caso N° : 1
- Nombre : Silvia Panguilef.
- Edad : 52 años
- Estado civil : Viuda y ahora conviviente.
- Dirección : Comunidad de Maihue.

I.2.- ANTECEDENTES PERSONALES

- I.2.1.-Edad : 52 años
- I.2.2.-Lugar de nacimiento : Comunidad de Maihue.
- I.2.3.- Lugar de residencia actual : Comunidad de Maihue. Provincia de Futrono.
- I.2.4.- Escolaridad : 4° básico (Cuarto año preparatoria).
- I.2.5.- Trabajo actual : La Sra. Silvia se desempeña como Secretaria del Grupo de mujeres “Maguen Kiñe Mapú” (mujeres de la misma tierra”. Además ella es parte de la directiva de la escuela de Maihue en donde estudian sus dos hijos menores: Jacqueline y Edgardo. Por otro lado ella desempeña labores hortícolas en su huerta de su casa.
- I.2.6.- Trabajos anteriores : La Sra. Silvia emigró a la ciudad de Osorno a la edad de 16 años, en esa ciudad trabajó de “empleada doméstica de unos alemanes que eran parientes de Rudlof”;”ahí cuidé a los niños de esos gringos que eran bien buena

gente, me dejaron que estudiara y ahí yo saqué una profesión fui aprendiz de costura de una señora de Osorno, por eso aprendí a coser y todo, mi especialidad es ser pantalonera”. “Después con unos años mejor me fui a Santiago, me aburrí, y hubo una señora que llegó a pasear a la casa de los gringos y yo le gusté, diligente me encontró, no es que uno criá en el campo no iba a estar senta. Y ella esa señora me llevó pa Santiago. Allá estuve como tres años no más, yo echaba de menos a mi mamita, ella lloraba es que acá, venía pal verano pero se me hacía eterno, y después cuando me iba estaba apená como dos meses. Y me acuerdo que un verano me vine y no volvía más, acá me quede, y ya tendría como 28 años, mujer vieja ya, si me iba me iba a quedar soltera fíjese, soltera. Y acá yo tenía este cabro, ese fue mi primer mario, siempre nos habíamos mirao, y cuando yo volví él estaba soltero todavía, así que le pidió permiso altiro a mi papi y como era de acá mismo de la comunidad mi papi no se hizo niun problema”.

1.2.7.- Acceso a servicios y

sistemas de previsión : La Sra. Silvia cuenta con atención médica gratuita en la posta rural de la localidad.

1.2.8.- Acceso a prestaciones

solidarias no estatales : -----

1.2.9.- Estado Civil : Casada- Viuda. “Y Ahora hace como 15 años vivo con Aliro. Este trabajaba en el fundo de allá de Arquihue y ahí nos veíamos, vinieron pa acá y de a poco se fue quedando...”

1.2.10.-Número de hijos (propios) : 3 hijos hombres.

1.2.11.-Número de hijos (ajenos) : Una no más. “Esta chiquita que usted ve aquí, esa es mi hijita, yo la quiero tanto, es tan linda, es que yo tenía puros hombrecitos, echaba de menos tener una mujercita que me acompañe, pa que yo le enseñe a hacer las cositas, pa conversar ya. Y resulta que aquí había una chica loca, loca esa pobre criatura, linda oiga, pero estaba perdía, y anduvo acá, sus papas era de allá del otro lado de Calcurrupe, y andaba como huérfana por todos lado, y esa chica fíjese estuvo aquí en mi casa, y quedó preñada, no quería tener la guaguüita oiga lloraba, y yo le dije, tenla no más yo te la crío, como es que vas a espantar a tu guaguüita. Así fue, yo rogué oiga pa que fuera mujercita, oración hice, me fui pa un lado del Lago ahí y enterré unas cositas pa que me traiga una mujercita. Y así no mas fue mi Yaqui. Después esta cabra había vuelto a quitármela, se la llevó, oiga yo caí en cama de pura pena y Aliro me la fue a buscar, es que estaba abandonadita no es que la cabra seguía igual no más, y mi yaqui oiga llena de piojos, unos piojitos blancos, esos piojitos de pena, esos son piojitos que aparecen así no más de pena, pobrecilla”.

1.2.12.-Participación en

Organizaciones sociales : Grupo de Mujeres “Maguen Kiñe Mapu” y en Directiva Escolar (escuela de enseñanza básica a la que asisten sus hijos menores). También "fui secretaria en la Junta de Vecinos".

1.2.13.-Enfermedades : “a veces me falta la vista(...),cuando hace frío me duelen los huesos, pero nada más”.

1.3.- ORALIDAD, ORDEN SOCIAL Y MEMORIA.

1.3.1.-Origen (ciudad, provincia) : Comunidad de Maihue. Comuna de Futrono.

1.3.2.-Madre Origen : “Mi mamá no era de Aquí po’. Ella venía de por allá de Las Juntas, igual que la señora Elena. Y mi papi se la trajo no más y ella decía que le costó acostumbrarse, porque no la miraron na muy bien ya que no era de

la comunidad es que. Y aprendió entonces todas las costumbres de acá, de mi abuelita de la mamá de mi papá, callaita es que cabecita gacha, es que ella no más hacía las cosas, y así fue que se ganó el cariño de mi abuelita”. “no es casi todos somos parientes por acá, ahora no mas que están llegando otros apellidos. Soy nacida y cria acá, mi familia toda es de acá”

Características : Es importante destacar que la Sra. Silvia reconoce dos madres; a saber, su abuela, y su madre biológica. “...yo le decía mamá a mi mamá, y le decía Mamá a mi abuelita era mi mamá”.

Ocupación : Tanto la abuela como la madre de la Sra. Silvia se dedicaban al trabajo Hortícola, sumado a los deberes domésticas del hogar y la familia.

Relación : “Uno teniendo a su mamá se apoya en la mamá, es gran cosa estar con la mamá, ella viene a dar los buenos días y uno está contento porque tiene a su mamá”.

Ausencia : “...yo era joven, cuanto tendría, como 25 años, cuando falleció mi abuelita...ella murió como a los cien años”.

La madre de la Sra Silvia fallece en 1988. “...Cuando uno no tiene a su mamá da mucha pena, no sé si será para todos igual, pero yo la siento mucho a mi mamita. Cuando voy a la casa hay puro silencio, no está mi mamita, los puros perros están..., es muy triste perder a una madre..., me quede huacha”.

1.3.3.- Padre

Características : “Mi papi era hombre muy bueno, trabajador era, hacía de todso, aniñao, a él no le venían con cuestiones. Aniñao era, él fue lonko muchos años, el último lonko de aquí. Si, él arriaba, iba pal lado de la Argentina, volvía, iba pa las Juntas, iba pa Río Bueno, no paraba, así era él. Respetuoso con su gente, respetuoso de ser mapuche decía, hablaba en lengua con mi mai, en eso no más hablaba, con mi abuelito con mi abuelita en lengua no más hablaba, él no quería el castilla, no le gustaba, decía que era mala lengua esa, que él no entendía, no se hallaba. Por eso es que le dolía tanto cuando ya nosotros estábamos en la escuela obligaos, y hablábamos castilla, triste se ponía”

Ocupación : “Mi papá trabajaba en ganado, en mercadeo pa la Argentina, era agricultor también. Traían carne de vacuno de la Argentina, y de ahí sacaba carne; esa carne la traían pa` Futrono, de la Argentina pasaban por aquí las remesas a Futrono”.

“Mis abuelos se levantaban temprano a trabajar el campo, los antiguos eran muy madrugadores, no como nosotros que somos tan flojos. Además, mis abuelos no salían; si no había donde ir, así que se acostaban temprano y vivían pa` su siembra, sus animales, que el agua, los potreros y todo eso”...

Ausencia : “Mi abuelito murió años atrás. Él bien tranquilo murió habló con mi papi en al mañana temprano, dejó todo listo y de ahí se fue a acostar, y ahí ya todos supieron porque el viejito que no se la pasaba acostao, era raro eso ve”.

Orden Social : “acà la siempre ha trabajado la tierra, mapuche, indios somos, asì nos han tratado siempre, como indios, pero de la tierra somos sabe, y el hombre que no trabaja la tierra no es mapuche. Y por eso le digo que este Genaro es muy flojo, ve que dárselas de dirigente él, si no tiene aonde caerse muerto, ve”. “Y si no trabaja la tierra, como va a ser mapuche ese, si no le ve un día al gualato oiga, manada gente pa que le siembren, como va a ser eso, si es el hombre de la casa, tiene que ensuciarse las manos....”. La señora en este relato pide reserva, no quiere que la traten de “pelambreira” pero dijo ella que es eso lo que piensa de Don Genaro .

1.3.4.- Composición del grupo familiar

Al Nacer : El grupo familiar de la Sra. Silvia, estaba compuesto por su abuelos, sus padres, “mi niñez fue con mis abuelitos..., y mis padres que eran muy jóvenes”.

Hermanos : Cuando ella nació ya estaban sus hermanos. 3 mujeres y un hombres.

Características : “Yo tengo..., somos 4 hermanos; yo soy la menor, mi hermana María, mi hermana Hilda y mi hermano Juan que vive en Calcurrupe. Todos estamos vivos, no estamos ninguno muerto”.

Relación : La Sra. Silvia mantiene muy buenas relaciones con sus hermanos. Es una relación muy estrecha, y a pesar de ella que su hermana mayor la Maria es evangélica, ellas se tiene mucho cariño, digo a pesar porque “si po cuando ella se convirtió a la religión esa, bueno viene de Santiago así, ya ella deja de lado las cosas de la comunidad, no le gustan no participa ya. Bueno ahora dice que este año va a participar, quien sabe, es muy caperuzo ella, es una pena fíjese, porque ella sabe más que todos nosotros las cosas, porque a ella le enseñó muy bien mi abuelita, ve. Entonces yo veo que es bueno esto de los evangélicos porque los obligan a dejar las cosas de los mapuche porque dice que son cosas malas de gente de antes que no tenía a dios ve, que son malos ellos, como la gente de antes no iba a tener dios, si donde venimos entonces.

Memoria : “Era mi abuelito el que contaba las historias, largas sus historias, nosotros solíamos roncar en la banca ahí detrás de la cocina de fogón, ve. De noche nos juntábamos todos, a mi me gustaba tanto eso, escucharlo a él, si era hombre de mucho saber mi abuelito”. “yo me acuerdo poco de las historias que nos contaba mi papá. Pero casi siempre la gente contaba de animales salvajes del toro de los pantanos....”

1.3.5- ACERCA DE SU FAMILIA DE PROCREACIÓN

1.3.6.- cónyuge Origen: La pareja actual de la Sra. Silvia procede de la ciudad de Paillaco. Aunque vivió en Futrono y su familia dice ser de Valdivia.

Características: El “esposo” de la Sra. Silvia se llama Aliro, “él es menor que mi”.

Ocupación : Cuando la Sra. Silvia y Aliro se conocieron en Futrono, la ocupación de él era de obrero en “un fundo de ahí cerca, trabajaba en madera no es que ese es su profesión, él sabe cortar y todo lo que tiene que ver con la madera, si aquí tiene su sierra y en eso trabaja acá le mandan a cortar madera”

Educación : Según la Sra. Silvia Don Aliro tiene más educación que ella porque viene de la ciudad.

Relación : la Sra. Silvia, vive con don Aliro a quien conoció en Futrono, hace como 15 años ya, de tanto viaje, después él estuvo en una faena por acá cerca y ahí después ya nos vimos más y nos quedamos juntos. Tuve marido antes cuando era más joven, con él me quedé con mi hijito huérfano, y con Aliro tengo estos dos más chicos, que admiran a su hermano más grande. Nosotros sólo convivimos, nunca me he casado con él..., vivimos bien, no peleamos ni ninguna cosa; todo lo que él hace, cualquier cosa, me pregunta a mi y yo a él, así que nos llevamos muy bien”.

Memoria : “Antes se casaban entre la familia y otros parientes. Mi mamá y mi papá se casaron en Ranco, con toda la familia los hermanos, las hermanas. Cuando mi mamá se casó, ella se lavó las manos, porque era de afuera. A mi abuelito no le gustó que se casara con otra comunidad, la novia se venía a la casa del novio. El matrimonio de mi hermano fue a la antigua, vino la suegra y hubo una conversación, fue como a la antigua vino la suegra, el suegro y hubo una tremenda conversación antes de ir al Civil, aconsejaban a la novia al novio. Mi hermano se trajo una de allá de Rupumeica y eran compadres, de un tremendo respeto, tenían que estar de acuerdo

todos los familiares el hermano mayor, la consuegra el suegro, todos de acuerdos bien conversados. Llegaron un día antes. ¿Sería donde yo iba a vivir aquí que lo escuché!”

1.4.2.- Hijos

Características : “...tuve un hijo con mi primer marido que ahora ya tiene como 24 años; después con Aliro tengo dos cabros chicos, uno de 13 años y el otro más chico de 10 años, y mi chiquita que tiene siete años la yaque”.

Ocupación(es) : Su hijo mayor de la Sra. Silvia estudió Técnico Agrícola en el Liceo Politécnico de Llifén. Y de ahí siempre ha trabajado en los fundos, del rededor. Los otros dos hijos de la Sra. Silvia estudian en la Escuela unidocente de Maihue. Y el de 13 años en la escuela de Curriñe, que tiene hasta 8ºbásico.

1.3.- CONTEXTO PODER Y RESISTENCIA: LO EDUCACIONAL.

1.3.1.- Educación Formal

Escolaridad : “...a la edad de 8-9 años me pusieron en el colegio”...”estuve en la escuela de acá de Maihue de ese profesor, oiga que fue tan malo. Mi papi no quería que vayamos a la escuela, pa que pa que vayan hablar lengua huinca, después uno ni va a querer conversar con ellos, después no va a aver respeto- eso decía el pobrecito”.

Relación : “Yo era una buena alumna, ordenada y todo eso, afuera si era mala, pero en la escuela no. Aprnedia altirol, después como llegaba hasta 4ºpreparatoria no seguí”.

Motivo : “...”me retiré y no seguí estudiando, porque había harto trabajo acá y uno jer grande ya sabía hacer las cosas y había que hacerlas, y había que ir tan lejos a estudiar que mi mami no quiso”.

Percepción sobre estudios : “...”yo no aprendí más que a leer y a escribir, nada más puh, y como le digo el profesor ese era no quería a la gente mapuche ve, si él quemó todo lo de la abuelita ve, como va ser eso, ahora, después yo pensaba, si él hubiera estado contento ahí no hubiera echo todo lo que hizo, no hubo respeto nada ve, por eso es que él después desconfiamos de todo el que venga de fuera, porque siempre traen algo decía mi papi.” “ve que la educación no es de mapuche, ve que mis hijos ahora también van a la escuela y na que na, no le enseñan na de mapuche, n ana, y entonces ellos están más lejos de lo mapuche y como uno va ayudarles, como va a decirles que es importante”.

Percepción acerca de situación escolar actual en MAIHUE : “La vida de antes no era la de ahora, hay mucha comodidad, no como antes; pa` tener vestuario, libros..., y una sóla profesora hacía clases. Ahora hay mucho profesor, no como antes; antes no era exigencia ir a la escuela, si uno quería no ma` iba, ahora es obligación”.

1.5.2.- Educación Informal

A pesar de que la sra. Silvia no completó la enseñanza primaria, la idea de “educarse en la vida”, no se limita a la escuela.

Percepción : “...estuve hasta cuarto básico no ma`, pero no me quejo porque aprendí siempre, no habría sabido nada; habría sido más tonta, pero sé de todo, sé tejer, cocer, bordar, cocinar, de todo...pero de esos platos de verduras, de eso no sé nada yo, pero de las comidas antiguas si sé...”

ANEXO 4. ANALISIS TRANSVERSAL - TEMAS

RELATO DE VIDA - CASO Nº 1

Así como yo le decía a usted, que ganas de poder tener en escrito en máquina de estas de escribir, esa pa tener en papel ve, así yo creo que no se pierde, pa que la lean los hijos de uno, eso es lo más importante y pa que la lea otra gente también. Pa que sepan que acá hay muchas costumbres, que antes había mucha costumbres y eso que uno sabe viene de antes ve, no de los huincas que vinieron acá, porque los abuelitos, las abuelitas de uno, las tatarabuelas enseñaban ve.

Por eso ahora yo estoy preocupa ve, porque mis hijos son grandes, van a la escuela y na de eso le enseñan, na de ser mapuche, na de saber quienes son ellos, que tienen sus raíces aquí mismo ve, aquí con los árboles, con la tierra; si ahora las niñas se manda cambiar a la ciudad y na quieren saber. Yo les cuento no más a mis hijos a mi hijita le enseño ve, aquí con greda hemos hecho los porongos pa servir ve pal lepún, ella sabe y eso es sagrado, ve que lo hace una piuchena. Y le digo, le enseño las historias de antiguos, del señor de lago, del abuelito huentellao, le cuento pa que no ande sola en la noche, no es él clama a las niña vírgenes, todo eso es de aquí, de muy antiguo, y no se tienen que perder.

Todo eso que uno dice y sabe, porque sabe usted sabe que se está perdiendo las costumbres ya, hace tiempo, pero por eso nosotros somos los que tenemos que hacer que no se pierda ve. Ha llegado gente de fuera acá y ya la cosa también cambia, y no le hace na bien esto de andar trayendo tanto de fuera. Porque acá todos nos conocimos, si somos parientes, casi somos todos parientes por acá, ahora no más que nos están llegando otros apellidos. Soy nacida y criada aquí, mi familia es toda de acá. Cultivamos papas y trigo, hacíamos chicha de manzana. Eramos cinco hermanos, tres hombres y dos mujeres. Ahora habemos cuatro aquí, una hermana mujer se fue hace años de aquí, se fue a trabajar y se casó por allá. Mi papá se llamaba Juan Panguilef y mi mamá Angela Huenulef, murieron de edad de más setenta y cinco años, ellos vivían solitos.

Casi somos todos parientes por acá, ahora no más que nos están llegando otros apellidos. Antes estaban los Panguilef, los Huenulef, los Agüero, los Vera por Maqueo y los Cayo. Yo conocí a mi marido en Maihue, aunque venia de fuera ve, respeta todo lo que hay acá. Los Huenulef parece que se venían de la Argentina, ellos cambiaron de apellido, Huenulef significa tiempo bueno en palabra mapuche, y Panguilef, tierra de leones, eso sé que significa. Futrono sé que es fuego o humo, pero Maihue no sabría. Dicen que en Futrono, antiguamente, hacían harto humo los viajeros de la isla para que los vengan a encontrar en bote. Porque cuando llegaban los viajeros de Valdivia hacían fuego y después ese fuego lo tapaban para que humee, ese humo iba derechito para arriba y ya sabían en la isla que había que irlos a buscar a los viajeros en bote, Futronhue se llamaba antiguamente. Siiii, yo soy nacida y criada arriba en esa casa en el alto, de ahí venía al colegio a la escuela particular, la mamá de la Nancy era la profesora. Llegué hasta sexto porque no había más colegio más cercano donde ir. Había un instituto en Los Lagos pero no alcancé matrícula. Pero todo lo que yo se, lo sé de mi mamá y de mi abuelita, ella aprendió de su abuelita, y su abuelita de su abuelita y así, siempre, ellas no más enseñaban todo las cosas de la casa, pero también secretos, esos secretos de las mujeres, de la menstruación, como cuidarse, de los hijos, de los hombres, del dios del lago, de la santa madre que vive en todas partes, de todo no le digo,; ya cuando es grande pa no querer tener hijos, para todo había antes, no había necesidad de medico aquí, pa que si las viejitas sabían de todo. En la casa a orilla del fogón ahí pelando papas, haciendo pan, milcao, lo que sea, ahí me acuerdo yo mi abuelita tejiendo, y mi bisabulita urdiendo, ahí me acuerdo que ellas decían- no todas pueden ser tejenderas, cada una tiene su sabiduría, la que va a ser tejedora se sabe porque siempre le andan arañas en el cuerpo, se le cuelgan por na, ya que anda la araña- eso decía ella- sueña con arañas, si es como ser arañita ve-, eso decían las viejitas, ve y justo cuando mi hermana la María le andaban siempre arañas, y ella las corretaba, no les temía nada, y justo que salió la más güena pa tejer, ella tejedora era, le hacía las mantas a mi papi cuando ya mi mami, que era tejedora también después ya no podía la María le ayudaba, ve, eso es cada cosa, las personas, las mujeres tienen su conocimiento... si usted me pregunta le digo que yo me casé, vieja ya, con veintinueve años. Salí a trabajar, le ayudé harto a mi viejo. Antes el pololeo era a la escondida, antes los papás eran mañosos, "que tenga su edad", decían ellos. De veinte a veintidós años.

Si po' así como yo le contaba aquí los antiguos tenían su costumbre creían en la luna, el sol. También le cortaban el pelo en el umbral de la puerta a las niñas mujeres para que el pelo saliera más bonito. Tenían también marcadito la hora del sol. ¡Donde que iban haber radio, relojes!. Si antiguamente no se comía ni pan po', sólo cuando venían españoles se servían así como le dijera yo, como una ocasión especial, lo cuidaban una cosa como oro. Antes se comían puras cosas naturales, leche con harina, catuto, milcao, las papas, las papas una, esas ñañasito así chiquitita, ricas, no las ha probado nunca usted, son bien ricas, ahí atrasito tengo a ver si le traigo le hago mas trajecito en la noche vamos a comer con picante se comen, antes hasta de arvejas creo que hacían pan.

Yo me acuerdo que mi papi iba harto pa' la Argentina iban a comprar jabón, el aceite, yerba, pasaban por la cordillera a caballo también iban en lancha a comprar. Llevaban su caballo y su burrito. La crianza de animales antes era más abundante, sembraban. Ahora parece que hay más escasez. Los papás, los abuelitos tenían más. Cada año parece que hay más escasez. Antes se criaban chanchos, ahora es raro ver un chanco en criadero. Serà porque ahora la gente ahora está más cómoda ahora siembra menos, quiere trabajar menos. La gente está más botada a la comodidad. Antes fijese usted si a las dos de la mañana bajábamos para tomar la micro en Arquihue, a las cinco se dejaban los caballos en corrales. Incluso los papás de uno decían que antes tenían que ir en canoas de madera al pueblo, también había por acá rukas de pajas, eran grandes.

Los antiguos cuando llegaba gente, conocidos de ellos, hablaban y hablaban en lengua. Yo sé algunas palabras. Hay gente joven en Temuco que sabe hablar lengua, pero es distinta a la de acá, hay palabras que se dicen distinto, pero uno entiende igual no más. La señora Andrea habla en lengua, es que sus mayores, sus abuelitos sólo hablaban en lengua, así que ahí aprendieron. Los antiguos tenían su costumbre creían en la luna, el sol. Mi papi, pobrecito, él decía que encontraba malo todo esto que estaba pasando, empezó a llegar la escuela, la gente de la ciudad aquí, y entonces ya todo se fue abajo, el idioma se fue abajo, ya todos querían aprender leer y hablar mejor decía, que era mejor hablar eso, castilla. Yo era chiquitita y escuchaba la conversa- "Si estuvo muy malo esto"- dijo a la abuelita Encaña la mamá de don Juan Cayu- "Malo estuvo para que trajeron esos winka acá, dijo, ahora da vergüenza conversar con ellos, le hablan a uno, yo no sé que me dirán, porque yo conocí al profesor que llegó, un joven, dijo, que bien habla ahora no hablaremos más en lengua, da vergüenza conversar en lengua delante de los winka- Malo estuvo para que trajeron esos winka acá, dijo, ahora da vergüenza conversar con ellos. Más antes mi papá decía que él encontraba muy mal cuando ya empezó a llegar la escuela, la gente de la ciudad aquí porque ya el idioma se fue abajo, ya todos querían aprender a leer y hablar mejor, si antes no hablaban, yo me acuerdo que el papá

del viejito Juan Cayu iba a la casa con mi papá y tenían una tremenda cocina fogón y se sentaban a conversar pero todo en lengua. Nosotros no pescábamos esa conversa, todo en lengua, mi papá conversaba con mi mamá, el viejito, la viejita, la abuelita, y nosotros no dábamos una porque nosotros ya nos estaban enseñando hablar en castilla y de ahí mi papá dijo: "Ahora tendré que poner a todos mis hijos a la escuela no más. Ya no aprenderán a hablar en lengua estas niñas, dijo, porque todo están aprendiendo a hablar, ahora van a la escuela a aprender a hablar"- dijo.

Y bueno si po' aquí, han pasado cosas, pasaron cosas siempre, pero un cada tanto tiempo, había años que estábamos tranquilos, no se aparecía nadie, a no ser uno que otro arriero venío de otra comunidad, pero que eran todos conocidos al final. Pero fue duro yo acuerdo pa cuando fue la llegada de los milicos, nosotros no supimos na fíjese, si no había radio, ni menos tele po', na lo que decía la gente no más. Entonces éramos chicas, y llego el gringo con el otro como gringo que andaba, que mi papi eran amigos po' si ellos habían aquí apoyado a la gente para quitar el fundo que le habían robado. Entonces oiga trajeron unos sacos grandes, grandes... y mi papi los prohibió estar ahí, tuvimos que escondernos en la pieza, bien encerrados, pero igual escuchábamos. Mi mami y mi papi estaban ahí, asustaos estaban, entonces en la noche fue que mi papi preparó en la tarde una alforjas grande con comía si, me acuerdo unos quesos, hicimos harto pan no más, unas papas... después tabamos acostaos y se escuchó que salían los hombres, mi papi y otros de aquí, mirábamos nosotros agachaitos, se iban con los gringos, quizá pa'onde. Después mi mami ella entró y dijo que nosotros no habíamos visto na, que cualquier persona que pregunte nosotros teníamos que quearnos callaos, sino ella misma se iba a encargar de taparnos la boca. Yo decía pa mis aentros y quien... cuando llega mi papi como a los dos días, cansao venía y los gringos no volvieron, no lo volvimos a ver más... y en eso pasó, cuando llegaron los milicos, pateando, gritando, le pegaron a mi papi, lo que le conversaba anoche, pobre callao y humillao estaba en el galpón los tuvieron, sin comer hartos días. Mi mami calla, miraba no más ella a su viejo, firme oiga como roble, nadie se inmutó con los milicos aquí, se pusieron ahí en la casa abandona de Rudolf, preguntaron por os gringos.. Después ya se fueron, y dejaron aquí unos milicos que estuvieron como un año, ahí se la pasaban eran muy jóvenes, vigilando a la entrada de la comunidad estaban siempre oiga, nosotros no podíamos hablar con ellos...Las cosas eran terribles por acá, hasta la tía Nieves estuvo apuntando al mayordomo de los Rudloff con una escopeta carabina, ¡conque sale la bala lo mata altiro!. Los mayordomos eran mañosos con la gente. Aunque había algunos que eran valientes como don José María, ese solía hacerle pelea a los empleados de Rudloff. Había otro que era mozo de Rudloff, ese le pegaba a los mayordomos, era aniñado; ese era Juan Loncomilla, ese era empleado pero defendía la radicación, chocaba ligerito con los mayordomos y los planeaba [amansaba], era bueno para el machete, para el caballo, los arrinconaba ligerito. Pero Martínez fue el que le compró la tierra a los mapuches con engaño ya luego se la vendió a Rudloff. Les decía: "Arriéndame el potrero para sacar leche en verano", y después lo cercaba y no se los entregaba, les quemaban las casas y luego los mataban, y los que estaban de acuerdo con él los compraba con un quintal de harina y una botella de pisco o una botella de aguardiente y claro los que no conocían ese licor lo recibían por un potrero. Lo cambiaban por cualquier cosa.

Más antes nunca se han quedao callado aquí, los indios, como dicen; no, si más antes siempre se estuvo en pelea con los wincas, que venían pa acá ofrecían trago y querían las tierras. No po' señor si nosotros somos de aquí de antes de antes, que ni mi tatarabuela se acuerda, ella decía yo chica, que ella se acordaba jugando aquí cuando no había camino todavía; y entonces si todos los mapuche han peleao siempre por defender lo suyo, ya ve en Temuco son otros mapuche, familia si, ellos también siempre defendiendo. Por eso yo escuchaba a mis hijos de la escuela y decían que ya antes los españoles no pudieron entrar pal sur porque estaba el mapuche, nosotros haciendo la pelea, y después con las armas no más pudieron entrar. Si usted viera, aquí nosotros también hemos tenío que pelear a escofina con los gringos de fuera que querían tierras, pero eso había un indio más valiente si Juan Loncomilla. Ese trabajaba de mozo de Rudolf, pero defendía a nosotros, su gente, yo me acuerdo fíjese. Mire acá han venido tanta gente que no se imagina, pa engañarnos no más que quieren nuestras tierras. Mi papá fue lonko de la comunidad muchos años, fue el último lonko fíjese, el último. Cuando llega Rulof, ese gringo mañoso era, en helicóptero venía, quizá dicen de Santiago. Bajaba, iba a ver a mi papi, y los abrazaba Don José le decía- como está mi amigo- puras mentiras no más no es que sabía que él era como dueño de toda la comunidad, -en reunión con usted quiero tener- ; mi papi le dijo-si para que sería patrón- es que mira José necesito más tierra porque quiero hacer acá unos cultivos- así le dijo- si nosotros todos escuchando, estaba toda la gente de la comunidad acá, sentá en la casa de mi papi, que él lo había mandao llamar a toditos. Y ahí es que-nadie quiso- todos con hijos-después esto iba a ser na' si ya nos habían quitado tanto; hubo uno que otro que quiso, pero como la mayoría no quiso, no se hizo, no le dijeron al gringo-se enojo, pateo la puerta y se fue. No se sabe como señora mía, este gringo desapareció gûen tiempo, y cuando llegó, llegó con pacos a desalojar a toda la gente que él era dueño dijo- nos corrió pa ese lado de la reducción, triste estaba mi papi, porque había papel firmado por él, y si el pobrecito no sabía escribir mire; como hay tanta maldad, ve, por eso no confiamos en la gente de fuera, porque siempre es mala.

Así después cuando un hombre de fuera de la comunidad se casó con mi tía, una hermana de mi papi fíjese, sacó todo, botó todo y hizo otra casa más allá, le corrió hacha y lo botó, porque él no iba a tener ninguna cosa de recuerdo de la abuela. Él vivía de las cosas de él, era profesor, y botó los kultrunes, botó las lunas (son adornos femeninos usados generalmente por las esposas de los lonkos), todas esas cosas quedaron ahí, lo tipus, esas cosas de plata que ponía mi abuelita de su alquiler. Se repartieron las cosas, cuando murió ella y la tía dijo: "Todas esas cosas van a quedar para mí, porque yo fui la última de vivir con mi mamá" y así era, porque ella la mayor de mis tías y tenía que hacerse cargo de mi abuelita hasta que muriera. Pero cuidó nada las cosas, las dejó en la cocina a fogón, en un cajón es que estaban todas, los instrumentos donde antes hacían nguillatun aquí en Maihue. Todo él lo pescó y lo echó al fuego él. Si no dejaba entrar a ningún familiar a ver a la tía, ningún familiar podía entrar ahí, todas las vestimentas tenía guardadas. Y mi papi dijo- Malo estuvo para que trajeron esos winka acá- mi papi, pobrecito, él decía que encontraba malo todo esto que estaba pasando, empezó a llegar la escuela, la gente de la ciudad aquí, y entonces ya todo se fue abajo, el idioma se fue abajo, ya todos querían aprender leer y hablar mejor decía, que era mejor hablar eso, castilla...Aquí se tenía autoridad antes, mi papi fue autoridad, lonko fue por años, y años, nadie faltaba el respeto, todos aquí lo estimaban, porque era el lonko, se hacía fiesta el guillatún, se invitaba a los otros longos, a las otras comunidades, y todos comíamos en tremendos "mesas" del largo de toda es pampa, si éramos tantos, mujeres, hombres chiquitos, guaguas, todos no mas, las guaguas y los niños eran importantes, teníamos que estar pa todo las fiestas, él había peleao aquí; él lucho para recuperar parte

de las tierras al fundo de Rudolfⁱ, y antes había enfrentao a Martínez también. Después ya cuando llegó la UP, Él conoció y recibió a las wincas buenos que venían, esos que ayudaron cuando estaban repartiendo tierras, que nos dijeron, yo era chiquilla no mas, que le decían a él que esas tierras eran nuestras, de nadie más. Muy amigo era del gringo, que venían, después uno murió, no es que lo mataron los milicos, que hasta acá llegaron a buscarlo, patearon a los hombres, encerraron a las mujeres, pa que mi papi les diga donde estaba escondío decían, que el indio tenía que tenerlos, que les diga- na mudo mi papi, fue época muy mala esa, le pegaron a él viejito ya fíjese, si no había respeto na....

Si po', si antes, antes que pasen todas esas cosas, había otras cosas aquí, estaban los dioses de la naturaleza y uno tenía que respetarlos, a eso nos obligabana los mayores, se respetaba todo por ejemplo había las dueñas de los riachuelos yo las escuché, fuimos un vez, cabras chicas, pa ver, pa escuchar lo que decían, fuimos con mi hermana, asusta estábamos, pero quititas quedamos, agachaditas detrás de unos matorrales, y estaban fíjese, cantando, se oía, yo no las ví, las escuché no más, cantando en lengua estaban, cantaban un canto tan relindo oiga, que casi nos quedamos dormías ahí mismito con la María. Si antes del Lago los mayores decían que se sacaban animales, vacunos caballos si es que querían carnear, porque todo eso lo tenía el abuelito huentreao guardao abajo, porque él era muy rico. Los antiguos tenían su religión y el dueño del agua les daba sus animales, el abuelito "huentreao", y es que esos animales no los laceaban con lazos de correa ni pita, hacían lazos especiales de junquillo, sacaban animales, vacunos caballos si es que querían carnear. Pero ellos tenían su oración para sacarlo, dicen que el lago es muy rico, millonario, ¡tiene que ser!. Dicen que es él que maneja el agua y que tiene dos o tres hijos muy desobedientes y esos son los que pelean seguramente, eso decían los viejitos y ahí aparecen los truenos o la lluvia. Si el abuelito es poderoso. Antiguamente donde solimos hacer lepún nosotros, dicen que sacaban animales para comer, los antiguos, pero eso no hay que lacearlos con esos lazos de correa hay que sacarlo con un lazo de junquillo y con eso laceaban animales marinos. ¡Tiene que estar por ahí!. Dicen que debajo del lago es muy millonario, sacaban animales para comer pero hay que sacarlos con ese lazo de junquillo, después ya no pudieron, ¡tendrían su manera de pedirlos!, y así sacaban y carneaban animales del lago, harían algunas oraciones en mapuche. Yo me acuerdo que cuando con mi mamá y mi papá íbamos a ir al último nguillatún de aquí de Maihue, tenía como doce ó trece años. Tenía una abuelita, ella era señora de cacique y murió el cacique y quedó ella de cacique. Y esa abuelita una vez, me acuerdo, cuando iba a empezar el nguillatún fueron primero, van a decirle al abuelo huentellao que se vaya, con buenas palabras, le pagan muday y harina, y le dicen que lleve su lluvia, su viento que no vaya a interrumpir durante su fiesta que van a tener, y la abuelita fue a decir todo al revés, que le dijo - Te venimos a invitar- ella pensó que estaban allá arriba donde la virgen, la niguillísima que le dicen. Pensó la viejita que estaban arriba, porque después de ahí van arriba, las puras piuchenas, no van los piuchenos. Los piuchenos van cuando van a correr al Abuelito huentellao y ahí estaban los chicos, los dos piuchenos, los sargentos, el capitán, su bandera y estaban orando y una tía mía estaba, la hermana de mi papá y que dijo -Dios mío, esta pobre viejita está dando fuera de la cuenta aquí- si la abuelita decía- que lo venimos a invitar, tenemos una fiesta, queremos que participe usted con nosotros, tenemos un gran baile, tenemos comida, tenemos asado, tenemos de todo y entre todos vamos a bailar y vamos a celebrar su visita- decía la pobrecita, no es que ya estaba viejita. Y que todos es que decían -por qué esta abuelita no se callará- que si los otros orando, diciéndole que se vaya y que la abuelita principal invitándolo y después se fueron arriba en la niguillísima, allá fue ella a orar por el Huentellao, fue a decirle a la virgen a la madre de la tierra, que se vaya, que ella no quería que ella participara en la fiesta, porque ella era un.... todo al revés, y porque ese nguillatún, cuatro días son, nos llovió con viento y agua.

Antes la gente se juntaba para los santos, San Juan, San Pablo, iban con sus canastos al cementerio, iban con toda la familia, ahí se miraba, ahí se veía las chicas casamenteras, "está buena para cocinar", es que decía mi tío. Antes no había escuela, ya después llegó la escuela, ahí ya se escribían los que sabían leer. Antes no había camino aquí. Antes no había camino aquí, así que nosotros salíamos por el lago nomás, en barco. No es que yo no alcancé a conocer las canoas, cuando ya conocí, cuando tuve conocimiento había bote, y mí abuelo compraba bote cada vez, así que viajábamos en bote y, sino viajaban a Llifén de a caballo, pasaban por aquí por la orilla del lago ahí y pasaban el río y se iban por Arquihue y el bote nos dejaba hasta los Llollés, y ahí se caminaba, salían allá para el camino, cualquier camión nos llevaba, no es que todavía el bus llegaba hasta Llifén. Para ir a Valdivia pasaban por Lago Ranco, llegaban en vapor, tomaban el vapor en el Lago Ranco, ¡quizás por dónde sería! y de ahí iban a Valdivia y, si no iban entre tres, cuatro se invitaban, iban por tierra de a caballo a Valdivia, pero andaban como una semana, por ir y volver, llevaban caballo de sobra para carguero ¡no es que también era peligroso la pasada por Caunahue por ahí!. Por eso digo que antes se invitaban, no iba uno solo, no es que si iba solo lo aguaitaban (observar) cualquiera por ahí, no había camino, montaña todavía era. Incluso los papás de uno decían que antes tenían que ir en canoas de madera al pueblo, también había por acá rukas de pajas, eran grandes.

Antes todo era en lengua para las mingas hacían dos tinas de muday, mataban chanchos, preparaban de todo, invitaban a todos los vecinos y parientes. Llegaban todos en la mañana con sus bueyes, sus arados. Mi mamá preparaba cazuela de pavo en una olla de fierro, le echaba de todo, después a las doce llegaban a almorzar primero un porongo con muday y harina, y todos pasaban a servirse, un buen almuerzo. Como a las cuatro se terminaban la siembra, antes había poca gente y después para las terminaciones venía el asado, chicha, lo que más había era chicha aunque mi papá compraba vino en pipa en Ranco. Se iban por bote y llegaban a Llifén, ahí tenían barco, el Saturno, ahí llevaban sus zapatos. Antes aquí la gente no usaba zapatos, eran para ir al pueblo. En Llifén, dejaban sus caballos encargados donde mi abuelito, en la montura llevaban sus zapatos, por aquí todos andaban con chalas de cuero, la misma gente las hacía nadie se ponía zapatos, estos zapatos lo usaban para sembrar para todo.

Con algunas familias se juntaban para los San Juanes, que era en junio para el Wetripantu que le dicen. Me acuerdo que lo esperábamos el día antes, preparábamos chuño, rallábamos dos sacos de papas el día antes, lo lavábamos y salía el chuño, más un chanco, se hacían sopaipillas de chuño en la cocina fogón, nosotros vivimos harto tiempo en la cocina fogón y no podíamos acostumbrarnos a vivir en la otra casa

La primera comida de San Juan era cazuela de ave, antes en la mañana era muday con harina o chicha con harina, después asado de chanco o chicharrón o sopaipillas de chuño. Hacían una pelota de chuño para que baile, eso era el familiar, lo hacían al orilla del fuego y cuando bailaba era que iba a ver baile y sino es que no iba a ver nada. Le decían hoy es San Juan así que hay que bailar, anunciaba buena suerte.

Tenían guitarras, todos tocaban, mi papá tocaba unas cuecas bien pícaras, todas. Mi mamá también tejía mimbre y telar, ella me iba armar un telar este año, en Septiembre ella me dijo: "Póngase manta para ir al lepún"- ella antes iba con manta, era una manta más chica con blusa blanca y esa tenía dibujos de ojitos. Los hombres usaban el poncho chiripa y pantalón blanco, chiripa, son como un tejido que se amarra con calzoncillo blanco. Iban a buscar greda en balde y pagaban allá, al dueño de la greda. "Hay que pagar", dijo mi mamá, para que su trabajo no se haga pedazo o no se pegue, lo cernían bien cernidito, bien molidito, dejaban una moneda algo nuevo, una agujita nueva o un alfiler al dueño de la greda. Me dijo mi mamá: "Nunca vaya a buscar greda y no vaya a dejar algo nuevo", porque ella vio cuando yo llegaba con una pelotita de greda y me dijo: "Pagaste por tu greda". Yo le dije: "Me la dieron mamá". "A ver si te queda bueno -me dijo- porque si tú no has pagado se te va hacer pedazos y no la vas a poder juntar". Las chicas la sacaban a la orilla del lago, pero ellas decían que pagaban. Para tejer un telar, si antes la gente misma se hacía su ropa para vestirse, para salir y para ir para el lepún. Se hacía tejidos en telares que se hacía con madera, de distintos tamaños según lo que se vaya a hacer. El telar tiene una kilwa, que es un palo atravesado donde va la lana; el parampawe que es una tablilla que baja la cruzada de la lana, el ñirewe ese para apretar el tejido, es palo se tiene que hacer con madera de luma porque es más pesada y es más dura; el tonón ese es un palo fijo que se encarga de que la lana se vuelva a cruzar, el tonón va acompañado de unos colihues que levantan el tonón. La esquila de las ovejas se tiene que hacer antes del veinte de diciembre, después se tiene que lavar bien , dejar unos días al sol, después se tiene que lavar de nuevo y ya entonces está lista para tejer.
