Universidad Austral de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Antropología

Profesora Patrocinante:

Sra. Debbie Elena Guerra Maldonado

"*IÑCHE WENTXUGEN* [YO SOY HOMBRE]: UN ACERCAMIENTO A LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES MASCULINAS ENTRE HOMBRES MAPUCHE DE COMUNIDADES INDÍGENAS RURALES DE LA COMUNA DE TOLTÉN, PROVINCIA DE CAUTÍN, NOVENA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA, CHILE".

Tesis para optar al título profesional de: Antropólogo **y a los grados de** Licenciado en Antropología- Bachiller en Humanidades y Ciencias Sociales.

Matías Alex Nicolás García Dumenes

VALDIVIA–CHILE

2013

En algún lugar del tiempo, más allá del tiempo, el mundo era gris. Gracias a los indios Ishir, que robaron los colores a los dioses, ahora el mundo resplandece; y los colores del mundo arden en los ojos que los miran. Ticio Escobar acompañó a un equipo de la televisión española que vino al Chaco para filmar escenas de la vida cotidiana de los Ishir. Una niña indígena perseguía al director del equipo, silenciosa sombra pegada a su cuerpo, y lo miraba fijo a la cara, de muy cerca, como queriendo meterse en sus raros ojos azules.

El director recurrió a los buenos oficios de Ticio, que conocía a la niña, y la muy curiosa le confesó:

- Yo quiero saber de qué color mira usted las cosas.

- Del mismo que tú -sonrío el director-.

- ¿Y cómo sabe usted de qué color veo yo las cosas?

Eduardo Galeano,

Puntos de vista. Bocas del tiempo (2010).

A mi madre, mi primera fuente de conocimientos sobre el mundo, la vida, el amor y la Antropología.

Y a Camila, quien desde un mundo incierto, de seguro, me envía certezas que yo no encuentro en este, mi mundo.

Agradecimientos

A Debbie Guerra Maldonado, quien además de ser mi profesora guía de esta tesis, fue un apoyo fundamental durante toda mi formación académica. Estaré eternamente agradecido por el apoyo que durante todos estos años me brindó. Muchas gracias.

A mis profesoras informantes, María Pía Poblete y Marta Santana. Gracias por sus comentarios y recomendaciones durante este proceso.

A mi abuela María Catalina, mi hermano Cristopher y mi tía María Angélica. Gracias por el constante apoyo y, sobretodo, por el amor que siempre me transmiten. Este título está especialmente dedicado a ustedes. Estoy feliz y agradecido de que ustedes sean mi familia. Los amo profundamente.

A mis amigos, por el constante apoyo y por todos aquellos momentos memorables que compartimos durante estos años de universidad.

A Victoria, Osmán, Osmansito, Mathias y Leidy, quienes me brindaron un hogar durante el trabajo de campo. Gracias por vuestro cariño, amabilidad y hospitalidad. Estaré eternamente agradecido. Estoy feliz de que el gran esfuerzo que han hecho como familia haya dado sus frutos este año.

A Pedro Francisco Ñanco, don Nelson Antillanca Barahona, doña Fidelina y su familia. Porque gracias a personas como ustedes, lo que comienza siendo un viaje antropológico en búsqueda de información, termina siendo un encuentro con personas de una gran calidad humana.

A Unidad de Desarrollo Económico Local (UDEL) de la Municipalidad de Toltén. A sus funcionarios, quienes desinteresadamente me proporcionaron ayuda durante el trabajo en terreno.

A tío Rubén, quien hace siete años atrás me “dio una mano” (él sabrá entender el humor implícito en esta frase) y me brindó su ayuda para comenzar este camino. Recuerdo perfectamente sus

palabras: “Es una oportunidad que no puedes dejar pasar”. Ahora le respondo que tenía razón. Emprender este camino fue una de las mejores decisiones que he tomado en mi vida.

A don Martín y su esposa. A don Gilberto y su familia. A don Tomás, Antonio, Sonia, Iván, María Teresa, a la comunidad Pascual Ñancupil, a don Daniel y su esposa. A todos y todas quienes desinteresadamente colaboraron en esta investigación.

A Sra. Mirta y Carolina. Gracias por su incondicional amistad y hospitalidad durante todos estos años. Estaré por siempre agradecido de la ayuda que me brindaron durante los años que estuve en Valdivia.

Finalmente, quisiera agradecer a la razón más importante de mi vida, mi madre Patricia. En la película “A beautiful mind” o “Una mente maravillosa”, Russell Crouise, interpretando a John Nash -Premio Nobel de Economía 1994- presenta el siguiente discurso (ficticio) tras haber recibido el premio:

> “¡Gracias! -Siempre he creído en los números. En las ecuaciones y la lógica que llevan a la razón. Pero, después de una vida de búsqueda me digo, ¿Qué es la lógica? ¿Quién decide la razón? He buscado a través de lo físico, lo metafísico, lo delirante y vuelta a empezar. Y he hecho el descubrimiento más importante de mi carrera, el más importante de mi vida. Sólo en las misteriosas ecuaciones del amor puede encontrarse alguna lógica. Estoy aquí esta noche gracias a ti. Tú eres mi única razón de ser. Eres todas mis razones. ¡Gracias!”.

Al igual que John Nash, he llegado a la conclusión de que no hay más razones que el amor. Y tú, madre, eres la persona que más amo en la vida. Eres mi única razón, eres todas mis razones. No existen palabras suficientes para agradecerte todo el amor, enseñanzas, valores y herramientas que has dedicado a entregarme durante tantos años, a pesar de todas las adversidades que la vida te ha puesto en el camino. Tu esfuerzo y perseverancia son admirables. Te amo.

ÍNDICE

PARTE I

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN……..... 12

1. Presentación y problematización del objeto de estudio…….. 12

2. Antecedentes históricos para la problematización sobre las relaciones de género en la cultura y sociedad mapuche……..... 13

3. Objetivos de investigación…….. 17

4. Fundamentación…….. 17

5. Plan de lectura informe de investigación……..... 19

6. Consideraciones éticas……..... 20

CAPÍTULO II. UBICACIÓN TEMÁTICA Y MARCO TEÓRICO- CONCEPTUAL SOBRE EL FENÓMENO DE ESTUDIO……... 21

1. Revisión general acerca de los estudios sobre identidades masculinas…… 22

1.1. El hombre como objeto de estudio: de la naturaleza universal del hombre a su construcción socio-histórica-cultural…….. 22

1.2. ¿El hombre o los hombres?: la diversidad masculina como objeto de estudio antropológico y el "momento etnográfico" de los estudios sobre masculinidades……..... 24

1.3. Los estudios sobre identidades masculinas en América Latina……... 26

1.4. Los estudios sobre identidades masculinas en Chile……... 27

1.5. Los estudios sobre identidades masculinas étnico- raciales latinoamericanas…… 28

2. "El lente del género": la tradición de la teoría de género para el estudio de las identidades masculinas……..... 31

2.1. El género: una perspectiva útil para el estudio de las identidades masculinas…… 31

2.2. El género como disposiciones socioculturales para la configuración de prácticas y sentidos a las identidades masculinas……..... 32

2.3. El concepto de habitus para analizar la configuración de las identidades masculinas…… 34
2.4. Dificultades de la perspectiva de género para la investigación empírica…… 36

3. Elementos teórico- metodológicos para el estudio de las identidades masculinas…….. 39
3.1. Las identidades masculinas como una construcción sociocultural……..... 39
3.2. Seis atributos de las identidad masculinas para la investigación empírica…….. 40
3.3. Cuatro elementos de referencia para el estudio empírico de las identidades masculinas… 42
3.4. El concepto de masculinidad hegemónica……... 42
3.5. La construcción de las identidades masculinas en relación a la sexualidad…… 44

4. Los grupos e identidades étnicas: posicionamiento teórico para el estudio de las identidades masculinas entre hombres mapuche……... 45
4.1. Una aproximación procesual al estudio de los grupos e identidades étnicas…….. 45
4.2. El grupo étnico es una constante y los contenidos culturales una variable: el grupo étnico como un tipo de organización social…… 46
4.3. Grupo étnico, cultura e identidad étnica: las tres dimensiones del fenómeno étnico en torno a la noción de control cultural……... 47
4.4. Identidad étnica…… 50
4.5. Identidad étnica e ideologías étnicas…… 52
4.5. Identidad étnica mapuche……..... 53

5. Cultura y sociedad mapuche: marco referencial de aproximación a la muestra de estudio…… 54
5.1. Marco de referencia sobre las representaciones y cosmovisión mapuche y una aproximación a la elaboración simbólica de lo femenino y masculino…….. 54
5.2. Lógicas mestizas entre los mapuche en el contexto de globalización y modernización….. 57
5.3. Aproximación al escenario de estudio: las comunidades como forma de organización y espacio de desarrollo actual de los mapuche en sectores rurales……... 58

CAPÍTULO III. DISEÑO METODOLÓGICO DE INVESTIGACIÓN……. 61

1. Marco metodológico de investigación……. 61
1.1. Objeto de estudio……. 61
1.2. Interpretativismo y método etnográfico……... 61
1.3. Elaboración de un diseño de investigación flexible y emergente……... 63
2. Procedimientos de investigación…….. 63
2.1. Unidad de análisis……... 63
2.2. Unidad de estudio……. 63
2.3. Muestra de investigación……. 64
2.4. Selección del contexto de estudio y delimitación espacial……. 65
2.5. Estrategias de acceso al campo de estudio……... 67
2.6. Delimitación temporal…….. 68
3. Estrategias y técnicas para la recolección de datos…….... 69
3.1. La observación participante como estrategia de investigación……... 69
3.2. Entrevistas en profundidad……... 69
3.2.1. Procedimientos para realizar las entrevistas en profundidad……..... 70
3.3. Entrevistas en grupos de discusión…….. 71
3.4. Materiales de registro……... 72
4. Estrategias de análisis de datos…….... 73
4.1. Separación y reducción de datos…….. 73
4.2. Categorías de análisis……... 73
4.3. Codificación de categorías e informantes……... 75
5. Criterios de rigor científico de la investigación…….. 76
5.1. Validez……. 76
5.2. Confiabilidad de la información…….. 76
6. Resguardos éticos y compromisos……... 77

SEGUNDA PARTE

"EL VIAJE DE REGRESO": PRESENTACIÓN, ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN…….. 79

CAPÍTULO I. Diferenciación de sexo, asignación de género y prescripción primaria de roles de género entre hombres y mujeres mapuche de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén……. 80

1.1. Diferenciación de sexo……. 80

1.2. *Puñeñelchefe feipiqui*: "*wentxu gñerki ka zomo gñerki*" [la partera dice: "este es hombre y esta es mujer"]. Asignación de género y prescripción primaria de roles de género……... 81

1.3. Preferencia por el nacimiento de un varón..……. 82

CAPÍTULO II. "*Wentxu egun zomo, kiñe txarin mansun*" ["hombre con mujer, una yunta de buey"]: aproximación al sentido de complementariedad en las relaciones de género entre hombres y mujeres mapuche de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén…….. 86

2.1. Las relaciones de género como campo de acción…… 86

2.2. Las reglas del juego: división básica de roles de género entre los mapuche……... 87

2.3. El juego en la práctica: relativización de la división sexual del trabajo…….. 88

2.4. El sentido del juego o la complementariedad en la práctica: la mujer como complemento del hombre y no a la inversa……... 92

CAPÍTULO III. El arquetipo del hombre mapuche: ser *lonko* o autoridad, ser heterosexual/ no afeminado y ser proveedor como elementos constitutivos de las identidades masculinas entre hombres mapuche de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén…….. 96

3.1. Ser hombre es ser *lonko*: la autoridad masculina como mandato de masculinidad entre hombre mapuche de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén……. 97

3.1.1. Soy *lonko*, soy la cabeza de la familia": la autoridad en el ámbito familiar como mandato de masculinidad…… 99

3.1.2. "Somos la cabeza de todo, somos importantes": imágenes colectivas sobre ser hombre 102

vinculadas a la autoridad masculina……
3.1.3. La mediación de las *machis*: ¿una autoridad en las comunidades mapuche?..... 104
3.1.4. Algunas contradicciones del poder entre los hombres mapuche: ser importante en el contexto de relaciones de dominación/subordinación con la sociedad chilena…….. 106

3.2. Disposiciones sobre el cuerpo y la sexualidad entre hombres mapuche de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén……... 108
3.2.1. La configuración de disposiciones corporales masculinas en oposición a lo femenino... 108
3.2.2. El mandato heterosexual……... 110
3.2.3. Machos y *machi*: una aproximación a las representaciones sociales en torno a *machi* hombres que asumen cualidades femeninas o de género dual con propósitos rituales y curativos…….. 116

3.3. El mandato de ser un hombre proveedor……..... 122
3.3.1. "Sentirse como inválido": la paradoja de ser un hombre proveedor en el contexto de empobrecimiento de las comunidades mapuche……. 128

CAPÍTULO IV. Transformaciones y trayectorias en las relaciones de género e identidades masculinas……. 131

4.1. De pajareras y charqueadoras a mujeres productoras: relativización de la división sexual del trabajo, disputa por el rol proveedor y las erosiones en los patrones tradicionales de masculinidad…….. 132
4.1.1. Resistencia y negación de los hombres frente a los nuevos ordenamientos de género: la complejidad de "lo tradicional" y "lo moderno" en el contexto de transformaciones socioculturales……. 134
4.1.2. Legitimación masculina de los nuevos ordenamientos de género: espacios en disputa y negociación de roles…… 136
4.2. Las identidades masculinas entre hombres jóvenes mapuche: una construcción con 139

nuevos y viejos elementos…….
4.2.1. Convertirse en esposo–padre–proveedor: el arquetipo consagratorio de la masculinidad en la vida adulta…… 139
4.2.2. Las paradojas de convertirse en hombre: la consagración de la masculinidad adulta y la renuncia a la juventud……. 141
4.2.3. La reproducción del mandato heterosexual y la expresión de emociones entre hombres jóvenes mapuche……. 143
4.2.4. La consigna de ser un hombre importante: los mecanismos de su reproducción entre distintas generaciones……. 145

TERCERA PARTE

CAPÍTULO V. CONCLUSIONES……. 149
5.1. CONCLUSIONES……... 149
BIBLIOGRAFÍA…… 156
ANEXOS…… 168

PRIMERA PARTE

I. INTRODUCCIÓN.

1. Presentación y problematización sobre el objeto de estudio.

El propósito de esta investigación consiste en analizar la construcción de identidades masculinas entre hombres mapuche que residen en comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén, Provincia de Cautín, IX Región de la Araucanía, República de Chile.

Esta investigación se enmarca dentro de los estudios de Antropología del género, cuyo ámbito de análisis corresponde a la simbolización de la diferencia sexual –lo masculino y lo femenino– y las redes de interrelaciones e interacciones sociales que se construyen a partir de la división simbólica de los sexos en una sociedad determinada.

El tema de esta investigación surge a partir de dos interrogantes iniciales: ¿cómo se expresan a nivel simbólico y material las nociones de complementariedad y equilibrio en las relaciones de género entre hombres y mujeres mapuche? Y de acuerdo a esto: ¿cómo se construyen las identidades masculinas entre hombres mapuche en este sistema de relaciones de género?

En un nivel simbólico, María Ester Grebe (1998) sostiene que los principios dominantes en la cosmovisión mapuche son el dualismo, bifurcación de género y las relaciones simétricas, recíprocas y complementarias. En relación a esto, Richards (2002) señala que las nociones de dualismo y la complementariedad sustentan el argumento de que las relaciones de género funcionan de manera diferente dentro del pueblo mapuche en relación a la sociedad chilena. Ambas nociones tienen sus raíces en la cosmovisión religiosa mapuche, cuyo principio organizador es cuatripartito, donde lo masculino y lo femenino, la juventud y la vejez –a menudo representados como una familia: *kuse domo* (mujer vieja); *fücha wentru* (hombre viejo); *domo* (mujer jóven); *weche wentru* (hombre jóven)- son complementarios y se necesitan en su conjunto de igual manera para alcanzar la totalidad (Bacigalupo, 2004).

Asimismo, Richards (2002) añade que las nociones de dualidad y complementariedad se reflejan en la observación de algunos líderes Mapuche, quienes critican las políticas de gobierno, ya que buscan colocar a los mapuche en compartimentos (como mujeres, jóvenes, ancianos, etc.), mientras que en realidad la cultura mapuche es mucho más integradora y se orienta hacia el

equilibrio. Desde la perspectiva de las mujeres indígenas, Calfio (2009) señala que estas han establecido como prioridad las demandas por el reconocimiento de pueblo, entendido como un todo integrado que reconoce a hombres y mujeres. En el caso de la sociedad mapuche, Cuminao (2009) sostiene que esto se explica porque "la lógica mapuche funciona y adquiere sentido en el colectivo, lo comunitario y familiar, que es el único soporte para dar continuidad a la práctica social y cultural, transmisión de conocimientos y fortalecimiento de identidad" (p.122). Además, según lo señalado por Richards (2002), para los mapuche la división sexual del trabajo y complementariedad en sus relaciones de género no significan necesariamente desigualdad.

Sin embargo, diversas investigaciones y estudios de caso, así como experiencias organizativas y testimonios de las mujeres indígenas, expresan que las nociones de complementariedad que se atribuyen a las relaciones de género funcionan más a nivel simbólico que en la práctica (Montecinos y Boisier, 1993; Condori, Peredo y Dibbits, 1988; Salguero 1999, citados en Peredo, 2004). A diferencia de los argumentos anteriores, Lavanchy (2007) afirma que "la complementariedad no significa necesariamente una simetría entre los dos géneros" (p.115). En este sentido, Calfio (2009) plantea que las ideas de complementariedad y equilibrio en las relaciones de género entre los mapuche muchas veces produce una invisibilización de la condición subordinada de las mujeres mapuche:

> *"El fenómeno de la discriminación se encuentra incluso en el ámbito indígena, en donde a veces se utiliza el pretexto del respeto a los 'usos y costumbres', la falsa idealización del mito del 'buen salvaje', la 'complementariedad' y otras figuras creadas, generalmente por hombres, para explicar o justificar la subordinación y las relaciones desiguales. Las mujeres muchas veces ocultan su subordinación para evitar el debilitamiento de los movimientos indígenas". (p.107)*

Ahora bien, estas discusiones no sólo se producen en torno a los mapuche contemporáneos, ya que también se pueden identificar diferentes miradas respecto a las relaciones históricas de género en la sociedad mapuche. A continuación se presentan antecedentes históricos que permiten enriquecer esta problematización.

2. Antecedentes históricos para la problematización sobre las relaciones de género en la cultura y sociedad mapuche.

Bacigalupo (2003) señala que en la sociedad *reche*[1] "lo propio de la mujer y la feminidad eran valorados socialmente" (p.52). Esta autora plantea que los *machi weye* –hombres chamanes que asumían cualidades femeninas o de género dual- de la sociedad *reche* no sufrían una pérdida de estatus, privilegio o poder al asumir cualidades femeninas, lo que se explica porque en esta sociedad lo propio de la mujer y lo femenino eran socialmente valorados. En cambio, un hombre español que se afeminaba y perdía su virilidad dejaba de tener el privilegio que los hombres poseían respecto de las mujeres y los afeminados en la sociedad española. Esto se debe a que los *reche* y españoles sostenían percepciones diferentes respecto a la masculinidad y feminidad.

Estas apreciaciones permiten pensar en la posibilidad que, anterior al período de colonización, las relaciones de género en la cultura mapuche tradicional puedan haber sido duales, complementarias y simétricas, como sostienen en la actualidad algunos movimientos y organizaciones mapuche. Además, permiten reforzar las ideas que sostienen que "la conquista y los asentamientos fracturaron todas las estructuras de la sociedad indígena, incluyendo los órdenes del género y, así, a los hombres indígenas les resultó fácil adoptar las prácticas y jerarquías masculinizantes de la sociedad colonial" (Connell, 1998, p.195).

En este sentido, es probable que los españoles hayan introducido y legitimado sus propias nociones de género, ubicando a la mujer y lo femenino en una posición general de subordinación en la cultura y sociedad mapuche, ya que "en las ideologías españolas de género las mujeres eran inferiores a los hombres y los hombres debían tomar todas las posiciones sociales de importancia" (Bacigalupo, 2003, p.51).

Sin embargo, de acuerdo a otros/as autores se pueden rebatir estos supuestos. Por ejemplo, Zavala (2000) señala que las mujeres eran objetos de intercambios para las alianzas matrimoniales, que constituían un mecanismo importante para el sistema de organización social mapuche. De acuerdo a este autor, se trata de un sistema en el cual era posible compensar la entrega de una esposa con objetos de valor: tejidos, alhajas y ganado. Asimismo, afirma que se trata de un sistema anterior al período de colonización:

[1] *Reche*, gente verdadera, sería el etnónimo empleado entre los siglos XVI y XVIII por los pueblos que los españoles denominaron araucanos y que hoy día se auto reconocen como *mapuche*, gente de la tierra conocido como mapuche a mediados del siglo XVIII y que habitaba entre los ríos Bío Bío y Toltén (Bacigalupo, 2003).

"Este sistema estaba ya presente cuando llegaron los conquistadores españoles en el siglo XVI". El poderío y el prestigio de un hombre se medían por el número de esposas que tenía, lo que explica el hecho de que exista siempre una asociación entre poligamia y hombre importante (ulmen)". (Zavala, 2000, p.231)

En esta perspectiva, Goicovich (2003) añade que el sometimiento de los nexos de filiación de la mujer frente a su relación de conyugalidad hacía que su capacidad productiva y reproductiva estuviera subordinada a la potestad de la organización patriarcal: "ella proveía los bienes que, una vez puestos en circulación en las fiestas y juntas, garantizaba el prestigio y reconocimiento de los hombres" (Goicovich 2003, p.176). Asimismo, señala que, en el contexto de las relaciones sociopolíticas de los linajes, las mujeres cumplían un rol preponderante, pero pasivo, ya que en su calidad de unidad intercambiable y productiva, constituían los engranajes que vinculaban a estas agrupaciones, tanto en la esfera del matrimonio (exogamia[2]) como en la del agasajo (fiestas).

Por su parte, Montecino sostiene que el género femenino entendido como un bien poseído por los hombres o por un linaje de hombres era común tanto al universo mapuche como europeo:

"Regaladas como esposas, compradas como esclavas, presas en (de) guerra, principal botín de las incursiones bélicas, las mujeres sufrieron los avatares de un encuentro en donde ambas sociedades entendían al género femenino como un bien poseído por los hombres o por un linaje de hombres. Eso es común tanto al universo mapuche como al europeo". (Montecino, 1997, pp.123-124).

En relación a esto, Goicovich (2003) añade que la identidad de género se construía en una red de valores que situaba a la masculinidad en una posición preeminente frente a la condición femenina. Esta preeminencia se producía en el contexto de conflictos intergrupales y en el monopolio masculino de las armas que permitía a los hombres gozar de un espacio exclusivo para establecer una intrincada red de códigos e instituciones encauzadoras del prestigio masculino:

"*El monopolio de la guerra y del uso de las armas se expresaba, al interior de la dinámica grupal, en una jerarquización de la valoración social otorgada a los roles que desempeñaban hombres y mujeres, valoración que guardaba una connotación*

[2] La exogamia es una regla de parentesco que exige buscar pareja fuera del grupo o linaje. Esto permite evitar aquellas relaciones consideradas incestuosas dentro del mismo grupo social.

de inferioridad para la esfera de la mujer y que se materializaba en una manifiesta desigualdad entre ambos sexos".

Lo que aquí se ha pretendido exponer no es una revisión extensa sobre las relaciones de género en la sociedad mapuche, sino más bien presentar de forma breve algunos antecedentes que permitan problematizar respecto a las características del sistema de relaciones de género en la cultura y sociedad mapuche. Mediante la exposición de evidencias históricas no se busca establecer un "estado original", de "pureza" o una "cultura tradicional" de género en esta sociedad, sino generar una discusión y problematización sobre este tema. Esta discusión permitió enfrentar el trabajo de campo evitando un sesgo esencialista, tradicionalista o del "buen salvaje" sobre las relaciones de género entre los mapuche.

A su vez, tal como sostiene Richards (2002), para los mapuche la división sexual del trabajo y complementariedad en sus relaciones de género no significan necesariamente desigualdad. Por esta razón, el desarrollo de esta problematización también permitió advertir sobre los riesgos que implica emplear la categoría de género en la interpretación de las relaciones entre hombres y mujeres mapuche.

En función de esta problematización surgen las siguientes interrogantes para esta investigación:

¿Cómo se caracterizan las relaciones de género entre los actuales mapuche?; ¿qué sentido otorgan a la complementariedad en las relaciones de género?; ¿son efectivas las nociones de complementariedad y equilibrio en la práctica?; ¿qué significados, roles y prácticas son asociadas a lo masculino entre hombres mapuche?; ¿ocupan los hombres una posición diferenciada respecto a las mujeres?; ¿ocupan estas últimas una posición subordinada?; ¿están cambiando las relaciones de género y los patrones de masculinidad entre los mapuche?; ¿cómo construyen sus identidades masculinas los jóvenes mapuche?.

Para generar respuestas a estas interrogantes de investigación se realiza una aproximación etnográfica durante el 2012 y 2013 en seis comunidades mapuche rurales de la comuna de Toltén, IX Región de la Araucanía. A partir de esta aproximación se desarrolla una interpretación sobre el sistema de relaciones de género e identidades masculinas entre hombres mapuche. Para ello, se escoge una muestra de 20 personas (12 hombres y 8 mujeres) de diversos estratos generacionales (adultos mayores, generación intermedia y jóvenes). Mediante la estrategia de observación

participante y las técnicas de entrevista en profundidad y grupos de discusión se recogen los datos de investigación que permiten desarrollar la interpretación presentada en este informe de investigación.

Este estudio se organiza y orienta a partir de los siguientes objetivos de investigación:

3. Objetivos de investigación.

Objetivo general

- Analizar la construcción de identidades masculinas entre hombres mapuche que residen en comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén, Novena Región de la Araucanía, Chile.

Objetivos específicos

- Describir las relaciones de género entre hombres y mujeres mapuche de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén.

- Describir las representaciones sobre el cuerpo y la sexualidad asociadas a las identidades masculinas entre hombres de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén.

- Describir los significados y prácticas asociados a las identidades masculinas entre hombres de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén.

- Identificar transformaciones y trayectorias en las relaciones e identidades de género entre hombres y mujeres de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén.

4. Fundamentación.

"La antropología siempre ha tenido que ver con hombres hablando con hombres sobre hombres; no obstante, es bastante reciente que dentro de la disciplina unos pocos hayan realmente examinado a los hombres como hombres" (Gutmann, 1998, p.48). Esta afirmación me parece pertinente en el caso de los hombres mapuche porque desde las crónicas del período colonial

(Alonso de Ercilla 1569; Alonso de Ovalle 1644; Diego de Rosales 1674; Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, 1863, entre otros) hasta las etnografías sobre los mapuche del siglo XIX y XX (Latcham, 1924; Moesbach, 1936; Faron, 1969) se hace referencia a los hombres mapuche y sus estilos de vida. No obstante, estos no han sido examinados como hombres, es decir como sujetos con género y productores de género.

En relación a esto, sólo se pueden identificar dos estudios que abordan el tema de la identidad masculina entre hombres mapuche, desarrollados por el historiador Francis Goicovich, quien presenta sus resultados de investigación en los siguientes artículos: "Mujer, socialización, tabú y relaciones intergrupales: la identidad de género en la cultura mapuche de los siglos XVI y XVII" (2000) y "En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana" (2003). Sin embargo, desde la disciplina antropológica no se advierten estudios que aborden la construcción de identidades masculinas entre hombres mapuche. Asimismo, los estudios desarrollados por Goicovich corresponden al período de la conquista hispana, por lo que se puede establecer que no existen estudios sobre las identidades masculinas entre los mapuche contemporáneos.

Por otra parte, diversas investigaciones sobre la construcción social de la masculinidad realizadas en América Latina y Chile plantean la existencia de un modelo hegemónico de masculinidad, que sería un elemento estructurador de las identidades individuales y colectivas en nuestro continente (Fuller 1997, 1998; Valdés y Olavarría 1998; Olavarría, Mellado y Benavente 1998; Viveros 1997; Ramírez 1997; Leal 1997, 1998; Gutmann 1996, 1997 citados en Parrini 2001).

No obstante, también se reconoce que en la última década las sociedades latinoamericanas están comenzando a ser caracterizadas y reconocidas no sólo como policlasistas sino también como pluriétnicas y multiculturales (Viveros 2002). En este sentido, América Latina se está configurando como un espacio común para diversos grupos étnicos diferenciados (Gros 2000). Esto implica que los estudios sobre identidades masculinas deban adecuarse a este nuevo escenario y subrayar en los problemas específicos de la masculinidad dentro de un contexto o grupo étnico específico. Esto es lo que Connell (1997, p.78) denomina "el momento etnográfico" en los estudios sobre masculinidad. En esta perspectiva, la motivación de esta investigación es crear un "momento etnográfico" de la masculinidad entre hombres mapuche.

Precisamente, la relevancia de esta investigación radica en la posibilidad de generar conocimientos específicos y actualizados mediante una aproximación etnográfica (2012-2013) a las identidades y prácticas masculinas entre hombres que pertenecen a un grupo étnico específico. De esta forma, a partir de las propias perspectivas de los/as sujetos/as de investigación, ha sido posible comprender a los hombres mapuche como sujetos dotados y productores de género. En este sentido,

5. Plan de lectura informe de investigación[3].

A continuación se presenta el plan de lectura de este informe de investigación.

La primera parte se compone de tres capítulos. En el primero se presenta una introducción a la investigación, exponiendo una problematización sobre el tema, interrogantes, fundamentación y objetivos que orientan esta investigación. En el segundo capítulo se desarrolla una ubicación temática, abordando el desarrollo histórico de los estudios sobre masculinidad. Posteriormente, se desarrolla una aproximación teórica al objeto de estudio, a través de teorías de género y masculinidad, grupos e identidades étnicas, cultura y sociedad mapuche. En el tercer capítulo se presenta la metodología diseñada para investigar el fenómeno de estudio.

En la segunda parte se presentan los resultados de investigación. El primer capítulo aborda la diferenciación de sexo, asignación de género y prescripción primaria de roles de género entre los actuales mapuche de comunidades rurales en la comuna de Toltén. En el segundo ca

pítulo se describe el sistema de relaciones de género y el sentido de complementariedad entre la unidad de estudio. En el tercer capítulo se presenta el arquetipo del hombre mapuche, compuesto por tres elementos constitutivos de la identidad masculina: ser *lonko* o autoridad; ser heterosexual/ no afeminado; y ser proveedor. En el cuarto capítulo se identifican y describen las transformaciones en las relaciones de género y en los patrones de masculinidad entre la unidad de estudio. Asimismo, se describen las trayectorias en la identidad masculina entre las nuevas generaciones de hombres jóvenes mapuche.

[3] Las referencias en el texto y citas textuales son elaboradas mediante el sistema de referencias bibliográficas de "American Psychological Association" (APA). Las palabras en *mapuzungun* (lengua mapuche) son expuestas en letra itálica y han sido confeccionada gracias a la colaboración de dos sujetos de investigación y utilizando el grafemario *Azümchefi*. Las citas etnográficas son presentadas en cursivas y negritas.

En la tercera parte se presentan las conclusiones y proyecciones emergidas de esta investigación.

6. Consideraciones ética.

Finalmente, durante todo el proceso de investigación se establece un conjunto de consideraciones éticas orientadas a garantizar la integridad física y mental de las personas que participan en esta investigación y del medio ambiente donde se desarrolla el trabajo de campo. Inicialmente, los informantes de investigación son comunicados sobre el tema, propósitos y contexto de esta investigación mediante una carta de consentimiento informado que asegura la transparencia en el proceso de recolección de información[4].

Asimismo, se asegura la transparencia y confiabilidad en los procedimientos de investigación con el propósito de conservar la integridad y reputación de la disciplina antropológica, de la ciencia y del conocimiento en general. Por otra parte, se establece el compromiso publicar los conocimientos adquiridos, posibilitando el acceso a los resultados de esta investigación al público con intereses académicos y de acción social no lucrativa (estudiantes, comunidades mapuche y otros no antropólogos vinculados al mundo académico y social).

[4] Según el acuerdo de confidencialidad, los nombres que aparecen en cada relato son ficticios, con el propósito de resguardar el anonimato de los y las sujetos de investigación.

II. UBICACIÓN TEMÁTICA Y MARCO TEÓRICO- CONCEPTUAL SOBRE EL FENÓMENO DE ESTUDIO.

"La teoría no sólo revela sino que oculta. Sin categorías y modelos nuestras explicaciones se pierden en una mirada de detalles no siempre significativos, y pierden así su unidad social, pero con las categorías y los modelos, aunque nos aseguramos la utilidad, corremos el riesgo de obscurecer lo que es individual, único y específico". (Rodríguez, G., Gil, J., García, E., 1999, p.86)

Aclaraciones previas sobre el marco teórico: la teoría como referencia para el estudio empírico de las identidades masculinas.

El marco teórico de esta investigación está diseñado en función de los supuestos epistemológicos del paradigma de investigación cualitativa. El objetivo de este tipo de investigación no consiste en verificar teorías ya conocidas, por el contrario, intenta descubrir lo nuevo y desarrollar teorías fundamentadas empíricamente (Flick, 2004). Asimismo, rechaza el modelo especular (positivista) y se rige, en cambio, por el modelo dialéctico, donde el marco teórico funciona como referencia para la recolección de información (Miguelez, 2006). De este modo, en lugar de comenzar por teorías a verificar, se emplean estrategias inductivas de investigación, utilizando conceptos sensibilizadores para aproximarse a los contextos que van a ser estudiados y, posteriormente, crear teorías a partir de la investigación empírica (Vasilachis, 2006).

En este sentido, el marco teórico –referencial empleado en esta investigación, tiene la función de ser:

> *"Una fuente de información y nunca modelo teórico que delimita la investigación, imponiendo todo un mundo conceptual e interpretativo que pudiera no ser el más adecuado para entender la realidad que estamos estudiando". (Martinez, 2006, p.130)*

Por lo tanto, se asume que el marco teórico elaborado a continuación cumple la función de orientar el trabajo de campo. No intenta proporcionar modelos, hipótesis o teorías preconcebidas

(Taylor y Bogdan, 1997), sino exponer conceptos que proporcionen señales generales que guíen el trabajo del investigador en el campo de estudio (Galeano, 2004).

1. REVISIÓN GENERAL ACERCA DE LOS ESTUDIOS SOBRE IDENTIDADES MASCULINAS.

1.1 El hombre como objeto de estudio: de la naturaleza universal del hombre a su construcción socio histórica-cultural.

Ubicar el surgimiento de los estudios sobre identidades masculinas exige, estrictamente, remitirse al proceso político, social, ético, estético y cultural impulsado por la corriente feminista -principalmente la llamada "segunda ola" del feminismo desde la década de 1960- y por el movimiento de mujeres. Esta visión es compartida por Parrini, quien identifica como precedentes de los estudios sobre masculinidad a la corriente feminista y el movimiento de mujeres:

> *"Son las mujeres quienes pusieron en el tapete político y teórico la diferencia sexual como una dimensión constitutiva de los ordenamientos sociales y de las tramas culturales construidas por los seres humanos a lo largo de la historia y en toda formación social". (Parrini, 2001, p.1)*

Asimismo, este autor elabora una analogía sobre el mito bíblico de la creación, planteando que, a diferencia de Eva (quien nace de una costilla de Adán), los estudios sobre masculinidad surgen desde los cuestionamientos preliminares elaborados en torno a las mujeres y su condición en la sociedad. De este modo, la pregunta ontológica sobre la mujer deviene en una pregunta ontológica sobre el hombre, invirtiendo el mito bíblico creacionista:

> *"La pregunta por la mujer deviene en una pregunta por los hombres, la interrogante que se abre acerca de lo femenino permite inaugurar una pregunta por lo masculino. Los estudios de masculinidad se pueden metaforizar como réplicas del terremoto cultural que significó y significa el feminismo en los ordenamientos genéricos de nuestras sociedades". (Parrini, 2001, p.2)*

Históricamente el hombre ha sido incuestionado y pensado como referente universal y natural de la humanidad (Badinter, 1993; Parrini, 2001; Vendrell, 2002). Sin embargo, comienza a ser repensado por el mundo académico que, desde las contribuciones feministas, de- construyen esta

imagen, redefiniendo al hombre como un ser dotado y productor de género, es decir construido socio- histórica y culturalmente:

> *"Hasta hace poco, la mujer era el gran desconocido de la humanidad y nadie veía la necesidad de interrogarse sobre el hombre. La masculinidad parecía algo evidente: clara, natural y contraria a la femineidad. En las tres últimas décadas estas evidencias milenarias se han hecho añicos. Las mujeres en su voluntad de redefinirse, han obligado al hombre a hacer otro tanto". (Badinter, 1993, p.14)*

Ahora bien, este proceso no se produjo mecánicamente, ya que los estudios sobre masculinidad surgieron como resultado de constantes redefiniciones del objeto de estudio sobre la diferencia sexual, transitando desde los estudios de la mujer y las mujeres hasta el sistema sexo/género. A priori, es posible ubicar el surgimiento de los estudios sobre masculinidad en el desarrollo del sistema sexo/género y, más específicamente, a partir del análisis relacional de la teoría de género.

En relación a eso, De Barbieri (1992) elabora una revisión sobre el desarrollo histórico de la perspectiva de género identificando dos posturas que han acompañado la investigación desde esta categoría: una, que centra la producción de conocimientos en las mujeres; y otra, que privilegiará a la sociedad como generadora de la subordinación de las mujeres. Para este segundo enfoque, las premisas más generales -explícita o implícitamente formuladas- sostenían que:

> *"a) la subordinación de las mujeres es producto de determinadas formas de organización y funcionamiento de las sociedades. Por lo tanto hay que estudiar la sociedad o las sociedades concretas. b) no se avanzará sólo estudiando a las mujeres, el objeto es más amplio. Requiere analizar en todos los niveles, ámbitos y tiempos las relaciones mujer-varón, mujer- mujer, varón- varón". (De Barbieri, 1992, p.114)*

Esta segunda premisa corresponde a la propuesta de Scott (1996), que consiste en analizar la categoría de género desde un enfoque relacional, es decir que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro. Es en este momento de la teoría de género en que surgen los estudios sobre identidades masculinas, que durante las décadas de 1970 y 1980 se transforman -bajo la denominación *Men's studies*- en el principal cuerpo académico que estudia a los hombres, sus identidades, estilos de vida y posición

en la sociedad, desnaturalizando la imagen del hombre como representante general de la humanidad.

El propósito particular de los Men's studies consiste en "adoptar el estudio de la masculinidad y las experiencias de los hombres como específicas de cada formación socio –histórico –cultural" (Minello, 2002, p.12). El desarrollo de los Men' s studies es descrito de la siguiente manera:

> *"En efecto, a mediados de los 70 aparecieron en Estados Unidos los primeros grupos de estudios sobre hombres y masculinidad, cuando la segunda ola feminista ya había acumulado en el hemisferio norte miles de páginas con rigurosos estudios, análisis y ensayos, y los Women´s Studies se habían extendido por numerosas universidades. Al mismo tiempo algunos profesores comenzaron a dictar clases sobre la experiencia masculina, sobre la vida de los hombres, sobre 'género y 'masculinidad'". (Valdés y Olavarría, 1997, p.11)*

De esta forma, durante los años setenta se producen los primeros estudios sobre construcción de la masculinidad, en buena medida como resultado de las contribuciones feministas y de la constatación de la invisibilidad del varón en las ciencias sociales como un actor dotado de género[5].

Finalmente, Clatterbaugh (en Valdés y Olavarría, 1997) elabora un listado con las principales preguntas de investigación que han ido definiendo las temáticas específicas en relación a la masculinidad: ¿qué es ser hombre hoy día?, ¿están cambiando los hombres?, ¿es efectivo que los hombres dominan a las mujeres?, ¿son los estereotipos y expectativas sociales los que encierran a los hombres en determinados roles?, los roles masculinos, ¿están dañando a los hombres?, ¿lo harían mejor los hombres en una sociedad en que el sexo tuviera menos peso en la definición de roles?.

1.2 ¿El hombre o los hombres?: la diversidad masculina como objeto de estudio antropológico y el "momento etnográfico" de los estudios sobre masculinidades.

[5] Gomáriz (1992) cuantifica el desarrollo de estos estudios durante la década de 1970 identificando una lista superior a 1300 ítems como bibliografía de estudios de la masculinidad en el Instituto Tecnológico de Massachusetts hasta 1979.

Los estudios antropológicos sobre identidades masculinas surgen como consecuencia de una redefinición del objeto de estudio sobre la diferencia sexual, ubicando su génesis a partir de la introducción del concepto de género en los estudios etnográficos y antropológicos a partir de 1980:

> *"En Antropología concretamente podemos seguir este proceso desde la aparición de los 'estudios sobre la mujer' que dan lugar a una 'antropología de la mujer' como respuesta al 'androcentrismo' de la antropología clásica para pasar seguidamente a una 'antropología del género', donde el enfoque se dirige ya hacía el sistema sexo/género en su conjunto, es decir al análisis de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, y del significado de ser 'hombre' o 'mujer en cada cultura'". (Vendrell, 2002, pp.37-38)*

Desde la Antropología se concluye que, ni todas las culturas simbolizan de la misma manera la diferencia sexual, ni en todos los contextos culturales se otorga a la diferencia sexual el mismo lugar en tanto categoría cognitiva de referencia para la ordenación de la realidad social (Orobitg, 2003). En esta perspectiva, la introducción del sistema sexo/género permite a la Antropología explicar lo que se formulaba como una constatación: la unidad de la humanidad en lo referente a la diferenciación sexual, macho/hembra, pero al mismo tiempo, la diversidad cultural en la caracterización y distinción de los dos sexos (Orobitg, 2003). "La noción de género surgió precisamente para analizar esta constatada diversidad cultural de la unidad biológica" (Orobitg, 2003, p.260).

Es entonces, a partir de la introducción del concepto de género, que la Antropología se focaliza en comprender la elaboración cultural de "lo femenino" y "lo masculino". Para ello, utiliza su principal herramienta de investigación: la etnografía. De este modo, se comienzan a producir las primeras investigaciones etnográficas con descripciones profundas sobre la construcción de masculinidades en contextos históricos y culturalmente delimitados:

> *"Connell lo llama el 'momento etnográfico', que subraya los problemas específicos de masculinidad vistos dentro de un contexto determinado -generalmente pequeños grupos, espacial y socialmente delimitados-, contexto del cual se hace una descripción profunda; de ahí la invocación a la etnografía". (Minello, 2002, p.13)*

En relación a estudios etnográficos sobre masculinidades, Gutmann (1998) destaca las siguientes contribuciones: Herzfeld (1985), sobre el significado de 'ser un buen hombre' y 'ser bueno como hombre' en Creta; Gregor (1985), sobre los Mrhinaku de Brasil y la fundamentación anatómica de su masculinidad; Brandes (1991)[6], sobre la construcción de masculinidad en sectores rurales de Andalucía; Herdt (1994), sobre una etnografía de una 'subcultura masculina' entre los Sambia de Nueva Guinea; y Gutmann (1998), sobre el machismo en la sociedad mexicana[7].

1.3 Estudios sobre identidades masculinas en América Latina.

De acuerdo a Olavarría (2009), los estudios sobre masculinidad en América Latina comienzan a desarrollarse desde hace una década y media, transformando a los varones en objeto de estudio en la región. Desde ese entonces, las contribuciones académicas no han sido escasas, puesto que desde 1990 hasta 2003 se contabilizan en América Latina y el Caribe más de 600 títulos de publicaciones de carácter académico cuyo objeto de estudios son los hombres y las masculinidades (Parrini, 2003).

Estos estudios se han caracterizado por identificar dos aspectos fundamentales de las identidades masculinas latinoamericanas: el primero, señala la relación de la masculinidad no sólo con las estructuras de clases, sino que también con otras estructuras (generacional, étnica y regional), con el propósito de comprender las mutuas influencias de todos y cada uno de los cambios que se están dando en los hombres y en las identidades masculinas (Viveros, 2001); el segundo, tiene relación con la denominada "crisis de la masculinidad" (Connell, 1997, p.45; Olavarría, 2003, p.92), que en América Latina se intensificó a partir del último cuarto de siglo XX, producida por un conjunto de transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales que afectaron la estructura de las relaciones de género, la identidad, subjetividad y estilos de vida de hombres y mujeres:

> *"Es a partir de los años 70 –y especialmente de «la década perdida» de los 80– cuando se comenzó a hacer visible la crisis del sistema de sexo/género predominante en la región, (que en el caso de los varones se estaría manifestando como una crisis de masculinidad, como lo señala Robert Connell) debido a un conjunto de procesos que se*

[6] Esta obra es considerada "el primer gran estudio antropológico sobre masculinidad" (Gutmann, 1998, p.50). Se trata de una descripción sobre cómo las identidades masculinas en sectores rurales de Andalucía se desarrollaban en relación con las mujeres.
[7] Para una revisión detallada de estas etnografías ver Gutmann (1998) y Viveros (1997, 2002).

potenciaron entre sí y a actores que tenían y tienen intereses que pugnan por imponerse". (Olavarría, 2003, pp.91-92)

De acuerdo a este mismo autor, es posible identificar cuatro líneas de trabajo en torno a la masculinidad, que corresponden a: identidades masculinas; salud sexual y reproductiva; paternidad y hombres jóvenes y adolescentes[8]. A estas líneas de trabajo, Viveros (1997) agrega la identidad de género en los espacios públicos y la articulación entre género y etnia[9].

No obstante, el desafío académico de quienes estudian las masculinidades no se agota en las contribuciones ya realizadas. Algunos/as autores/as especializados/as en estos estudios señalan que la agenda para los próximos años en América Latina debe incluir temáticas como: la distribución del trabajo en las familias y la participación de los hombres en la vida privada (Olavarría, 2007); la relación de los hombres con el poder, tanto institucional como interpersonal, la relación entre la construcción de la masculinidad, la violencia y sexualidad (Viveros, 1997); análisis sobre cómo afecta a los hombres la feminización actual de muchas labores tradicionalmente desempeñadas por hombres, o por el contrario, la masculinización de ocupaciones tradicionalmente femeninas como la enfermería (De Barbieri, 1995); entre otros temas.

1.4 Estudios sobre identidades masculinas en Chile.

En el caso de Chile, el proceso de introducción de los estudios sobre masculinidades está vinculado al contexto socioeconómico, cultural e histórico de los últimos veinticinco años, caracterizado por un conjunto de transformaciones macro y microsociales en la sociedad chilena[10]. De acuerdo a Olavarría (2001), el debate en torno a las masculinidades estuvo centrado en comprender los efectos de estas transformaciones en las identidades y estilos de vida de los hombres. Asimismo, las transformaciones estructurales que afectaron a la sociedad chilena durante este período produjeron una serie de cuestionamientos en la subjetividad, prácticas y referentes identitarios de los hombres:

[8] Para profundizar en cada una de estas temáticas ver Olavarría (2003).
[9] Para profundizar en cada una de estas temáticas ver Viveros (1997).
[10] Entre las transformaciones macrosociales más relevantes Olavarría (2001) señala: la redefinición desde un Estado de bienestar a un Estado subsidiario (basado en el modelo de desarrollo neoliberal); la desarticulación de la institucionalidad política, de las redes sociales y de espacios de homosociabilidad; la globalización del feminismo, movimiento de mujeres, homosexual y derechos humanos; y por último, el impacto de la modernización y globalización sobre la cultura y la vida intima familiar de la sociedad chilena.

"Los hombres en este nuevo contexto -y sus efectos sobre su vida cotidiana e íntima- ya no hacen historia; no van raudos por el mundo imponiendo sus dominios sin preguntarse acerca de sus vivencias e identidades. Por el contrario cada vez les es más difícil sostener esas prácticas y referentes de la masculinidad que eran parte de su ser hombre". (Olavarría, 2001, p.29)

Este nuevo contexto -denominado crisis de la masculinidad-, toma un papel protagónico en la producción de ensayos, artículos y libros que buscan responder a cómo los hombres han enfrentado esta crisis y los efectos en sus estilos de vida[11].

1.5 Estudios sobre masculinidades étnico –raciales latinoamericanas.

Según Viveros (2002), durante la última década las sociedades latinoamericanas están comenzando a ser caracterizadas y reconocidas no sólo como policlasistas sino también como pluriétnicas y multiculturales[12]. En este sentido, América Latina se está configurando como un espacio común para diversos grupos étnicos diferenciados (Gros, 2000). Por esta razón, se ha hecho necesario pensar en las distintas formas en que se construyen las identidades masculinas en los diferentes grupos étnicos y complejos socioculturales que componen las sociedades latinoamericanas. De este modo, se pueden identificar tres vertientes de estudios sobre la construcción de masculinidades étnico- raciales en América Latina:

a) Aquellos que vinculan la construcción de identidades masculinas étnico –raciales al desarrollo de las sociedades coloniales y postcoloniales latinoamericanas.

Los estudios disponibles sobre ideales de masculinidad en América Latina sostienen que durante el desarrollo histórico de las sociedades latinoamericanas se ha consolidado un modelo hegemónico de masculinidad blanco/europeo y de masculinidades étnico –raciales subordinadas, producto de la racialización y feminización de los grupos étnicos (Wade, 1997; Connell, 2006; Mosse, 2000; Castro- Gómez, 2000).

[11] Para profundizar en el impacto de los cambios macrosociales en el ámbito microsocial de la vida de los hombres Olavarría y Parrini (2000).

[12] En este momento, la mayor parte de estados latinoamericanos (Nicaragua, Brasil, Colombia, México, Paraguay, Perú, Bolivia, Ecuador y Venezuela) han reformado o adoptado nuevas Constituciones, en las cuales se reconocen como naciones pluriétnicas y multiculturales (Viveros, 2002).

Esto habría sido propiciado por el colonialismo, que proporcionó las condiciones en las que emergieron los modelos distintivos de masculinidad. Connell (2006) sugiere que "éste es el punto de partida histórico de modelos de masculinidad *integrados a las instituciones y culturas del imperialismo y el capitalismo global*: yo los he llamado 'masculinidades globalizantes'" (p.192). Asimismo, señala que el proceso de colonización y desarrollo postcolonial latinoamericano ha producido, de diversas formas, divergencia en los modelos de masculinidad. Sin embargo, las relaciones interétnicas asimétricas se han traducido en la hegemonización de los modelos masculinos europeos:

> *"La conquista y los asentamientos fracturaron todas las estructuras de la sociedad, incluyendo los órdenes del género y, así, a los hombres indígenas les resultó fácil adoptar las prácticas y jerarquías masculinizantes de la sociedad colonial. Desde el punto de vista de los colonizadores (y, últimamente, desde el punto de vista de la historia de la economía mundial), el uso más importante dado a los hombres indígenas fue el de una nueva forma laboral". (Connell, 2006, p.195)*

Además, este autor sostiene que la cultura dominante de las sociedades coloniales (y en buena parte todavía en las postcoloniales) identificó entonces a los hombres colonizados con el cuerpo y los definió como violentos y estúpidos, mientras que a los hombres de las elites los consideró inteligentes y moralmente virtuosos. Asimismo, McDonald (en Connell, 2006) en un estudio sobre la ideología imperialista británica confirma la idea de feminización de las masculinidades indígenas, concluyendo que el conquistador era visto como viril, mientras que el conquistado era visto como sucio, cargado de sexualidad y afeminado, incluso infantil. Estas ideas son reafirmadas por Mosse (2000), quien vincula el proceso de colonización y constitución de los estados –naciones con la hegemonización del ideal masculino blanco/europeo sosteniendo que las naciones que empezaban a adquirir dominio mundial eran mayoritariamente blancas y sus discursos sobre la unidad nacional se basaban en valores androcéntricos de orden, fuerza, progreso y desarrollo.

Continuando con una perspectiva histórica, Wade (1997) analiza los modelos de masculinidad en América Latina entre los siglos XIII y XIX, identificando dos ideales modernos de masculinidad que se han consolidado durante este período. El primer ideal, proveniente de Francia, Holanda e Inglaterra es el del Burgués –Ciudadano que apuntaló la consolidación de las unidades nacionales

y el orden capitalista. Asimismo, este ideal de hombre promovió los valores moderno – capitalistas de identidad nacional, orden, sacralización del trabajo y moderación. El segundo ideal, consolidado durante el período republicano de los estados –naciones se constituyó a partir de las ideas positivistas y liberales de finales del siglo XIX (progreso, libertad, independencia, industria, ciencia y razón) que hacían las veces de sentido común de las nuevas elites nacionales. "Así, las imágenes y estereotipos de masculinidad se entretejieron con la creación de jerarquías raciales y de clase que aún ahora persisten" (Connell, 2006, p.195).

b) Aquellos que exploran la articulación entre la identidad cultural (local o nacional) y la identidad masculina.

Viveros (2002) identifica tres autores que han desarrollado estudios que vinculan la construcción de identidades masculinas con identidades culturales locales o nacionales: Leal (1992), quien en su estudio sobre la cultura gaucha, sostiene que la identidad gaucha está fuertemente imbricada con la identidad masculina; Gutmann (1994), quien en su artículo "Los hijos de Lewis: la sensibilidad antropológica y el caso de los pobres machos" plantea que el machismo se ha hecho equivalente a la cultura mexicana y que los machos se han presentado ya sea como el arquetipo o como la antítesis de la nación mexicana; y Archetti (1998), quien estudia la complejidad inherente a los modelos de masculinidad, a partir del análisis de los textos clásicos del tango, un ámbito cultural representativo tanto de la imagen nacional argentina como de la masculinidad.

c) Una vertiente más reciente que explora la construcción de identidades masculinas entre grupos afro descendientes.

La configuración de sociedades heterogéneas en América Latina ha significado no sólo la presencia de grupos indígenas, sino que también de grupos afro descendientes. En este contexto, es posible identificar algunas investigaciones, principalmente en Colombia, que se han interesado por las identidades masculinas en poblaciones afro descendientes. Viveros (2002) identifica las siguientes investigaciones: Streicker (1995), quien en su estudio titulado "Policing Boundaries: Race, Class and Gender in Cartagena, Colombia" analiza la articulación entre las categorías de clase, raza y género; Viveros (1997, 1998, 2001), quien analiza las representaciones de masculinidad de un grupo de varones adultos de sectores medios de Quibdó, la capital del Chocó, Colombia; y Urrea y Quintín (2001) quienes han dirigido su atención al análisis de algunas

formas de sociabilidad de varones negros, menores de 25 años, en sectores populares de Cali, Colombia[13].

2. "EL LENTE DEL GÉNERO": LA TRADICIÓN DE LA TEORÍA DE GÉNERO PARA EL ESTUDIO DE LAS IDENTIDADES MASCULINAS.

2.1 El género: una perspectiva útil para el estudio de las identidades masculinas.

Para efectos de esta investigación, el objeto de estudio será focalizado desde una perspectiva teórica central: el género. De acuerdo a Olavarría (2005), el género es una dimensión constitutiva de las relaciones sociales y de la cultura. Independiente del fenómeno que se estudie, es posible comprenderlo en algunas de sus características y dinámicas a partir de la diferencia sexual y las construcciones socioculturales a las que da pie. Estas construcciones sociales basadas en la diferencia sexual conforman lo que se ha denominado un sistema sexo/género, definido como "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Rubin, 1986, p.97).

De este modo, el género define el conjunto de relaciones entre hombres y mujeres, entre los propios hombres y entre las mujeres (Lagarde 1992). En esta perspectiva, Scott (1990) agrega un elemento fundamental para comprender la naturaleza de estas relaciones sociales basadas en la sexualidad biológica: el poder. De acuerdo a su definición, el género "es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder" (Scott, 1990, p.44). En este sentido, Lagarde (1992) señala que las relaciones de poder basadas en el género se expresan en las posiciones que hombres y mujeres ocupan en la sociedad, definen los espacios en los que organiza a los individuos, distribuyen los recursos para el ejercicio del poder, asignan atributos, especialización, normatividad, jerarquías, privilegios y sanciones.

Además, Joan Scott (en Lamas, 1999, p.150) define cuatro elementos constitutivos de la categoría de género, que serán útiles para orientar teórica y metodológicamente esta investigación:

[13] Para profundizar en los resultados de estas investigaciones ver Viveros (2002).

1. Símbolos y mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples	**2. Conceptos normativos** que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos. Estos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino.	**3. Las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género:** el sistema de parentesco, la familia, el mercado de trabajo segregado por sexo, las instituciones educativas, la política.	**4. Identidad de género**

Particularmente desde la Antropología, las diferencias entre hombres y mujeres han formado parte del interés de esta disciplina en las últimas décadas, constituyendo un área de estudio específico denominado "Antropología del género", cuyo principal objeto de estudio ha sido, básicamente, la forma en que cada cultura manifiesta esas diferencias y cómo estas definen la participación de hombres y mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas, religiosas, entre otras, incluyendo el conjunto de actitudes, valores y expectativas que una sociedad dada conceptualiza como femeninos o masculinos.

La categoría o perspectiva de género alude al orden simbólico con que una determinada cultura elabora las diferencias sexuales (Lamas, 1999). Desde una perspectiva antropológica, cada sociedad, pueblo o grupo tiene una particular concepción de género, basada en las cosmovisiones de género elaboradas por su propia cultura (Lagarde, 1996). De este modo, el objetivo del "lente antropológico" que investiga el género es comprender la lógica del género:

> *"La lógica oculta que la antropología que investiga el género intenta reconstruir, desentrañando la red de interrelaciones e interacciones sociales que se construyen a partir de la división simbólica de los sexos, es la lógica del género. Esta lógica parte de una oposición binaria: lo propio del hombre y lo propio de la mujer. Esta distinción, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a establecer lo esencial de la feminidad y de la masculinidad". (Lamas, 1999, pp.160-161)*

2.2 El género como disposiciones socioculturales que generan prácticas y otorgan sentidos a las identidades masculinas.

Las prácticas y sentidos sobre lo masculino forman parte de la identidad individual de los/as sujetos/as, materializándose en sus vidas cotidianas y durante todo su ciclo vital. En este sentido, es pertinente comenzar este segmento de la propuesta teórica señalando una definición inicial sobre el concepto de identidad, con el propósito de ubicar el género como un elemento constitutivo de la identidad de los sujetos/as:

> *"La identidad es el sistema unitario de representaciones de sí, elaboradas a lo largo de la vida de las personas, a través de las cuales se reconocen a sí mismas y son reconocidas por los demás como individuos particulares y miembros de categorías sociales distintivas. Es el conjunto de características que distinguen la subjetividad del sujeto en relación con el ser y la existencia". (Olavarría, J., Benavente, C y Mellado, P., 1998, p.11)*

En relación a esto, Renato Ortiz (1996) plantea que la identidad es una construcción simbólica que se hace en relación con múltiples referentes tales como: una cultura, la nación, una etnia, el color o el género. En este sentido, el género es una de las categorías sociales distintivas o clasificatorias que definen la identidad individual de los sujetos/as. Sin embargo, la configuración de las identidades no se produce de manera autónoma o arbitraria, sino que se encuentra modelada por un conjunto de referencias simbólicas, que actúan como un sistema de disposiciones socioculturales mediante las cuales los individuos producen, orientan y otorgan sentido a sus identidades y prácticas masculinas:

> *"La identidad así es la cultura internalizada en sujetos, subjetivada, apropiada bajo conciencia de sí en el contexto de un campo ilimitado de significaciones compartidas con otros. Epistemológicamente se la puede situar en una historia individual, pero esa historia siempre se recrea en relaciones intersubjetivas de las que obtiene sus referencias". (Marcús, 2011, p.108)*[14].

[14] Esta visión relacional concibe las identidades individuales como un proceso, construido y nunca acabado. La historia personal se recrea continuamente en un proceso dinámico, el cual se desenvuelve en la articulación de dos dimensiones analíticas: el plano biográfico y el plano relacional o social (Hall en Marcús, 2011). En este sentido, es la articulación de estos dos planos (biográfico y social), mutuamente constitutivos, como lo plantea Hall, donde reside el núcleo del concepto de identidad, como punto de intersección entre ellos (Battinistini en Marcús, 2011).

En esta perspectiva, el género corresponde a una estructura de referencias recreadas a través de las relaciones sociales. En palabras de Connell (1997) se trata de "una estructura de práctica social" o "una forma de ordenamiento social" (p.35):

> *"La práctica social es creadora e inventiva, pero no autónoma. Responde a situaciones particulares y se genera dentro de estructuras definidas de relaciones sociales. La práctica que se relaciona con esta estructura, generada al atarse personas y grupos con sus situaciones históricas, no consiste en actos aislados. Las acciones se configuran en unidades mayores, y cuando hablamos de masculinidad y femineidad estamos nombrando configuraciones de prácticas de género". (p.35)*

En síntesis, las identidades de género se configuran a partir de un marco de referencias o universos simbólicos culturalmente disponibles. De acuerdo a Valdés y Olavarría (1998), esta simbolización cultural de las diferencias anatómicas toma forma en un conjunto de prácticas, discursos y representaciones sociales que definen la conducta, la subjetividad y los cuerpos de las personas.

2.3 El concepto de habitus para analizar la configuración de las identidades masculinas.

Las identidades masculinas se construyen a partir de un conjunto de representaciones relativas a la masculinidad y a las relaciones de género, que forman parte de un universo simbólico y subjetivo complejo que comprende tanto sentimientos, pensamientos y sentidos sobre el ser hombre. Como fue planteado anteriormente, este universo simbólico genera, orienta y otorga sentido a las prácticas de (y entre) hombres y mujeres. Si bien se manifiesta en la identidad individual, es el resultado de un conjunto de interacciones de los sujetos con el mundo. En esta perspectiva, Olavarría sugiere estudiar las identidades masculinas en el ámbito de la vida cotidiana:

> *"Esto hace pertinente situarse en el ámbito de la vida cotidiana para estudiar la construcción de la identidad masculina. Dicho ámbito es el espacio microsocial por excelencia, el dominio de las relaciones interpersonales cara a cara; es el ámbito de lo obvio, lo común, lo que se da por sentado". (Olavarría, 1998, pp.12-13)*

No obstante, las relaciones producidas en el ámbito microsocial no son autónomas. Estas producen y reproducen el orden social en el marco de un conjunto de estructuras sociales que condicionan las posibilidades de producción y reproducción (Olavarría, 1998). Son estructuras productoras de sentido (Bourdieu, 1998; 1999).

De este modo, para investigar la construcción de identidades masculinas, es preciso comprender el mecanismo mediante el cual los hombres aprenden, interiorizan y estructuran las representaciones que orientan y dan sentido a sus identidades y prácticas masculinas. Para esto, se propone como categoría analítica el concepto de habitus, definido como "el conjunto de relaciones históricas 'depositadas' en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción" (Bourdieu, 1990, p.87). Vinculando habitus y género, Lamas (2004) señala que:

> *"Bourdieu ve al género como habitus…Con el concepto clave de habitus, entendido como una 'subjetividad socializada', este antropólogo francés se refiere al conjunto de relaciones históricas 'depositadas' en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos". (p.9)*

Así, a través del proceso de socialización (cultura, lenguaje y crianza), las personas son inculcadas con ciertas normas y valores profundamente tácitos, que llegan a considerarse como naturales e inscritas en lo biológico. Este proceso, denominado "*bildung*" [cultivarse] (Bourdieu, 2000, p.38), es un trabajo de formación en el que el mundo social construye el cuerpo como una realidad sexuada y como depositario de esquemas sexuantes de percepción y de apreciación aplicados al cuerpo mismo en su realidad biológica (Bourdieu, 2000). De este modo, "el habitus se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas toman forma ('se encarnan') en la actividad de la sociedad" (Lamas, 2002, p.146). En esta perspectiva, el mecanismo del habitus reproduce sobre los cuerpos (individuos) las configuraciones históricas de género, a través de la creación de esquemas de percepción, pensamiento y acción no consientes que otorgan sentido (natural) a las prácticas de género y posibilitan su reproducción:

> *"Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el*

que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo… Historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en cuanto tal". (Bourdieu, 2007, pp.88,91).

2.4 Dificultades de la teoría de género para la investigación empírica.

La teoría de género es útil para el estudio de las identidades masculinas, no obstante, presenta algunas dificultades para su aplicación en la investigación empírica. En relación a esto, Virginia Goldner (en Lamas 2012) plantea una idea provocativa y esclarecedora: "el género es una verdad falsa, es una paradoja epistemológica":

> *"La paradójica verdad falsa consiste en que, por un lado, la oposición binaria masculino-femenino es supraordenada, estructural, fundante y trasciende cualquier relación concreta; así masculino/femenino, como formas reificadas de la diferencia sexual, son una verdad, pero por otro lado, ésta verdad es falsa en la medida en que las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier marco binario de género". (p.48)*

En esta misma perspectiva, Butler (1999) plantea que la hipótesis de un sistema binario de género –masculino y femenino– sostiene de manera implícita la idea una relación mimética entre género y sexo (el género refleja al sexo, o viceversa, está limitado por él). En un sentido concreto, esto quiere decir que, muchacha/mujer y muchacho/varón, como género, se asignan sobre la base de las presentaciones de rol y se leen como feminidad/masculinidad en la vida diaria, lo que retroactivamente se reduce a un metatexto del sexo y de los genitales (Bolin, 2003).

Por consiguiente, cuando el género se teoriza como una construcción independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que hombre y masculino pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y mujer y femenino tanto uno de hombre como uno de mujer. Butler (1999) sintetiza esta propuesta a través de la siguiente afirmación:

"Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos. Además, aunque los sexos parezcan ser claramente binarios en su morfología y constitución (que tendrá que ponerse en duda), no hay ningún motivo para creer que también los géneros seguirán siendo sólo dos". (p.54)

Las problematizaciones elaboradas por Goldner y Butler en torno a la categoría de género son demostradas empíricamente por la investigación de Anne Bolin (2003), quien, bajo el concepto de "transversalidad del género", reafirma las propuestas señaladas anteriormente. Esta autora demuestra, a partir de evidencias etnográficas recopiladas a escala global, que la identidad de género como una construcción social es problemática, puesto que sus evidencias demuestran que el género no es un sistema de simbolización binario –masculino/femenino–, puesto que existen variaciones de género.

Esta autora agrupa las variaciones de género en cinco tipologías: géneros hermafroditas; tradiciones dos espíritus; roles de género cruzado; matrimonio entre mujeres y muchachos; y rituales de género cruzado[15]. En base a estas, argumenta que el género es una construcción transversal, rechazando el modelo binario del paradigma de género occidental. En esta misma perspectiva, Weston (2003) señala las dificultades de emplear este modelo binario en proyectos de investigación transculturales:

"Cuando se habla de género muchos analistas continúan usando «hombre» y «mujer», como «masculino» y «femenino», como si el significado de estas categorías fuese indiscutible. Por ejemplo, cuando se describe el «cross–dressing» [equivaldría a travestismo] de hombre a mujer como una forma de «feminización», se está perpetuando la creencia occidental de que el género tiene un carácter inequívocamente binario. Y cuando un proyecto implica comparaciones transculturales los problemas no hacen más que multiplicarse". (p.168)

[15] Para profundizar en cada una de estas ver Bolin (2003).

Particularmente en la sociedad Mapuche, los problemas que supone el uso binario de la categoría de género son evidenciados, por ejemplo, en la descripción sobre los *machi* coloniales que elaboró el antropólogo Mischa Titiev, señalando que se trataba de una función:

> *"...generalmente desempeñada por hombres, y podría asegurarse casi con certeza que eran anormales, al menos en cuanto a su conducta sexual. Algunos quizá hayan sido hermafroditas: el resto eran berdaches o travestis, y era habitual la práctica de la sodomía". (en Bacigalupo, 2003, p.40)*

Sin embargo, Bacigalupo (2003) difiere de Titiev, sosteniendo que los *machi weye* de la sociedad reche[16] no eran hermafroditas, sino personas con genitales masculinos comunes, pero poseedores de un estatus de género dual, ya que en contextos rituales transitaban entre los géneros masculinos y femeninos, lo que generalmente no se asociaba a un cuerpo hermafrodita. De acuerdo a esta autora, los cuerpos hermafroditas eran denominados *alkadomo* (masculino–femenino). En este sentido, las observaciones de Titiev estaban basadas en conceptos occidentales donde el género es una lectura cultural del sexo biológico, es decir la idea de que existen sólo dos sexos, que a su vez están asociados, naturalmente, a un modo, una vestimenta y una performatividad de género particular[17].

Respecto de la sociedad mapuche actual, Bacigalupo presenta evidencias etnográficas que demuestran la existencia de machi que asumen identidades masculinas, femeninas y de género dual, es decir que oscilan entre las polaridades de género masculino y femenino o combinan ambas con fines curativos:

> *"En contextos rituales, los machi –independientemente de su sexo o sexualidad– trascienden las categorías corrientes generacionales y de género atribuidas a los cuerpos sexuados al oscilar entre las características masculinas y femeninas, de género dual, jóvenes, viejas y de generación dual atribuida a los espíritus (Bacigalupo, 2004, p.30)*[18].

[16] *Reche*, gente verdadera, sería el etnónimo empleado entre los siglos XVI y XVIII por los pueblos que los españoles denominaron araucanos y que hoy día se auto reconocen como *mapuche*, gente de la tierra conocido como mapuche a mediados del siglo XVIII y que habitaba entre los ríos Bío Bío y Toltén (Bacigalupo, 2003).
[17] Para profundizar sobre los machi weye en la sociedad reche ver Bacigalupo (2003).
[18] El trabajo ritual de las *machi* está basado en nociones bien definidas de masculino y femenino, que manipulan para lograr la curación. Las machi por lo general encarnan a un espíritu machi y, por su intermedio, se establecen cuatro identidades en la

Finalmente, Bacigalupo (2003) señala que las sexualidades e identidades de género dual basadas en posiciones sexuales o en el género siguen desempeñando funciones importantes en la vida de los *machi* y algunos *machi* reciben en la actualidad el rótulo de *domo– wentru* u hombre–mujer. Estas identidades de género dual logran socavar las construcciones jerárquicas nacionales de género e identidad sexual en contextos rituales y privados y les otorgan a los *machi* una legitimidad espiritual.

3. ELEMENTOS TEÓRICO- METODOLÓGICOS PARA EL ESTUDIO DE LAS IDENTIDADES MASCULINAS.

3.1 Las identidades masculinas como una construcción sociocultural.

En coherencia con la teoría de género, las masculinidades se inscriben en el concepto de identidad de género, definido como el sentimiento de pertenencia al género masculino o femenino (Fuller, 1997). Como fue señalado, las identidades de género masculinas se elaboran a partir de la interacción social de los sujetos. Mediante esta interacción -denominada socialización-, se transmite desde la primera infancia el universo simbólico de significados relativos a la diferencia sexual. De este modo, los y las infantes van adquiriendo los estereotipos sociales genéricos conforme van construyendo su noción de mundo y de sí mismos (Olavarría, 1998). Sin embargo, esta adquisición no se agota en la infancia, ya que se desarrolla durante todo el ciclo vital de los individuos.

Por esta razón, la masculinidad no es una esencia contenida en un cuerpo de hombre que permanece inmutable y se manifiesta siempre del mismo modo (Parker, 1991; Kogan, 1993; Laqueur, 1994; Lamas, 1995; Kimmel y Messner, 1995; Butler, 1996; Lancaster, 1997; Yalom, 1997; Connell, 1997 citados por Olavarría, 1998, p.11). Por el contario, se construye social y culturalmente, variando de acuerdo a las estructuras sociales (socioeconómicas, políticas, étnicas, entre otras) y al ámbito cultural en que el sujeto ha sido socializado. En relación a esto, Michael Kimmel (1997) señala un conjunto de características que definen a las identidades masculinas:

---

historia de la creación mapuche: Hombre viejo, Mujer vieja; Hombre Joven y Mujer Joven, quienes juntos constituyen la deidad Ngünechen (Bacigalupo, 2011). Ahora bien, esta autora es enfática en señalar que la oscilación entre lo femenino y masculino se produce en contextos rituales, ya que en sus vidas cotidianas los machi asumen las identidades de género masculinas o femeninas de acuerdo con la cultura chilena dominante (2010).

"La masculinidad es un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros, y con nuestro mundo. La virilidad no es ni estática ni atemporal; es histórica; no es la manifestación de una esencia interior; es construida socialmente; no sube a la conciencia desde nuestros componentes biológicos; es creada en la cultura". (p.49)

Además, es relevante agregar que la masculinidad se construye en constante oposición a la feminidad. De acuerdo a Norma Fuller (1997), la mujer y lo femenino representan el límite, la frontera de la masculinidad, lo abyecto. Coincidiendo con otros/as autores/as –Lagarde (1992); Kimmel (1997); Kaufmann (1997)- sostiene que, el hombre que pasa este límite, se expone a ser estereotipado como no perteneciente a la categoría social distintiva "hombre", siendo feminizado.

3.2 Seis atributos de las identidades masculinas de referencias para la investigación empírica.

Tomando en consideración que las identidades masculinas son una construcción social y cultural, Connell (1998) desarrolla un análisis comparativo entre estudios antropológicos, sociológicos y culturales sobre la construcción de identidades masculinas en determinados contextos, identificando seis atributos generales que caracterizan a este fenómeno:

Tabla basada en Connell (1998, pp.77-78).

Atributos	Descripción
La masculinidad como un fenómeno múltiple	En las diferentes culturas y en los distintos períodos históricos, el género se construye de diversas maneras. Es probable que en las sociedades multiculturales existan varias definiciones de la masculinidad. Asimismo, se puede encontrar más de un tipo de masculinidad en un mismo contexto cultural o institución.
Las masculinidades producen jerarquías y hegemonías	Estas múltiples manifestaciones de la masculinidad existen en relaciones sociales definidas, habitualmente jerárquicas y excluyentes. Generalmente, hay una forma dominante o hegemónica de masculinidad, que es el vehículo del poder de género y que no necesariamente tiene que ser –y probablemente no lo sea- la forma más común de la masculinidad.

Las masculinidades son colectivas	Estas diferentes formas de masculinidad, como patrones de las prácticas de género, no sólo son generadas y sustentadas por los individuos sino también por los grupos y las instituciones. Una misma institución puede producir o sustentar múltiples manifestaciones de masculinidad.
Las masculinidades son una construcción activa	Las formas de masculinidad carecen de existencia anterior a la interacción social, ya que se generan a partir de la acción de la gente. Se producen a partir de los recursos y las estrategias que están disponibles en un contexto determinado.
Las masculinidades son contradictorias	Los distintos tipos de masculinidad no constituyen estados homogéneos, sino que probablemente encierran divisiones internas y encarnan un estado de tensión entre prácticas y deseos contradictorios.
Las masculinidades son dinámicas	Las diferentes masculinidades se crean en circunstancias históricas específicas y pueden ser objeto de reconstrucción, controversia y substitución. Las fuerzas que generan los cambios incluyen las contradicciones y los aspectos políticos inherentes a las relaciones de género, además de la interacción del género con las demás fuerzas sociales.

3.3 Cuatro elementos de referencia para el estudio empírico de las identidades masculinas.

Además de los atributos señalados, Connell (1997, 2006) define cuatro elementos asociados a la construcción de identidades masculinas que permiten orientar la recolección de datos:

Las relaciones de producción se refieren a las divisiones genéricas del trabajo a través de la asignación de tareas para hombres y mujeres. Asimismo apunta al análisis de las consecuencias económicas y dividendos obtenidos, producto de esta división, para ambos sexos. ***Las relaciones de poder*** se refieren a las posiciones y jerarquías que hombres y mujeres ocupan en la sociedad, de acuerdo a distinciones de género. Además, alude al conjunto de recursos materiales y simbólicos al que estos pueden acceder producto de las posiciones que ocupan. ***Las relaciones emocionales o cathexis*** se refieren a los vínculos emocionales que establecen las personas y está asociado al deseo, los sentimientos y al cuerpo, y por ende a la sexualidad. ***La simbolización*** se refiere al universo de significados asociados a "lo masculino" y "ser hombre".

3.4 El concepto de masculinidad hegemónica.

Connell (1997) sostiene que la interrelación del género con otras estructuras sociales, tales como la clase y la raza, crea relaciones más amplias entre las masculinidades. En este sentido, relacionar los conceptos de masculinidad hegemónica, poder e identidad étnica tiene como propósito generar un marco conceptual que permita aproximarse a las experiencias identitarias de hombres mapuche, de acuerdo a la posición de sus masculinidades en relación al modelo hegemónico de masculinidad. De este modo, será posible describir experiencias de poder/privilegios, carencia de poder/dolor y alienación.

En el desarrollo de esta propuesta teórica ha sido posible comprender que las identidades masculinas se configuran a partir de un conjunto de representaciones relativas a la masculinidad y a las relaciones de género. Así, el ideal de masculinidad y del universo simbólico elaborado a partir de la diferencia sexual al cual se integra al niño, es un ideal impuesto por la cultura con el

que los hombres deben conformarse (Gilmore, 1994). Este ideal de masculinidad constituye el modelo hegemónico de masculinidad, que alude a:

> *"La imagen de masculinidad de aquellos hombres que controlan el poder, que ha llegado a ser la norma en las evaluaciones psicológicas, en la investigación sociológica y en la literatura de autoayuda y de consulta destinada a enseñar a los hombres jóvenes cómo llegar a ser 'verdaderos hombres' (Connell, 1987). La definición hegemónica de la virilidad es un hombre en el poder, un hombre con poder, y un hombre de poder". (Kimmel, 1997, p.51).*

Según esta definición, las masculinidades hegemónicas se configuran a partir de un elemento central: el poder. Las masculinidades tienen poder porque describen y encarnan verdaderas relaciones de poder entre hombres y mujeres, y entre grupos de hombres (Kaufmann 1997). Se basan en el poder, puesto que los modelos hegemónicos de masculinidad contienen una serie de mandatos que operan a nivel subjetivo, modelando las identidades, experiencias afectivas, comportamientos y vínculos de los hombres.

Sin embargo, estos mandatos constituyen, por último, ilusiones infantiles de omnipotencia, que son imposibles de lograr (Kaufmann, 1997). La imposibilidad de cumplir con los mandatos del modelo hegemónico de masculinidad produce en los hombres una experiencia contradictoria de su poder. Según este supuesto, los hombres experimentan una extraña combinación de poder/privilegios y dolor/carencia de poder, ya que por el hecho de ser hombres, gozan de poder social y privilegios sobre las mujeres y los propios hombres, pero las presiones de cumplir con el ideal de masculinidad –que otorga dividendos- causa dolor, aislamiento y alienación tanto a las mujeres como a los hombres (Kaufmann, 1997).

En este sentido, la masculinidad como una relación de poder crea jerarquías no sólo entre hombres y mujeres, sino entre los propios hombres, debido a que no todas las masculinidades son valoradas del mismo modo en nuestra sociedad. De acuerdo a Kaufmann (1997), "cada subgrupo, con base en la raza, la clase, la orientación sexual, entre otros, define el ser hombre acorde con las posibilidades económicas y sociales del grupo en cuestión" (p.67). Sin embargo, cuando se trata de la sociedad en su conjunto, existen determinadas formas de ser hombre que son legitimadas, produciendo jerarquías entre los propios hombres y sus masculinidades:

"El poder social de un blanco pobre es diferente del de uno rico, el de un negro de clase obrera del de un blanco de la misma clase, el de un homosexual del de un bisexual o un heterosexual, el de un judío en Etiopía del de un judío en Israel, el de un adolescente del de un adulto. Los hombres generalmente tienen privilegios y poder relativo sobre las mujeres en el mismo grupo, pero en la sociedad en su conjunto las cosas no siempre son tan clara". (Kaufmann, 1997, p.74).

Este argumento cobra relevancia para esta investigación, ya que sugiere que los hombres generalmente tienen una posición de poder en un contexto determinado (ya sea sobre las mujeres u otros hombres). Sin embargo, cuando se analiza la sociedad en su conjunto esta situación se complejiza, ya que se producen jerarquías entre las masculinidades, creando masculinidades dominantes y subordinadas.

Finalmente, la propuesta de Kaufmann permite entender la construcción de identidades masculinas como un fenómeno relacional y complejo, que debe ser analizado en relación a otras estructuras sociales, tales como la clase, la raza, la edad, la orientación del deseo sexual, entre otras. Asimismo, sugiere analizar la construcción de identidades masculinas en relación a otras masculinidades, la posición de cada una de ellas en la sociedad y las formas en que los hombres experimentan dicha posición:

"La toma de conciencia de las expresiones contradictorias del poder entre los hombres nos permite entender mejor las interacciones entre clase, orientación sexual, etnicidad, edad y otros factores en la vida de los hombres; por esto hablo de experiencias contradictorias de poder en forma plural. Nos permite entender mejor el proceso de adquisición del género para los hombres. Nos permite captar mejor lo que podríamos clasificar como el trabajo genérico de una sociedad". (Kaufmann, 1997, p.64)

3.5 La construcción de las identidades masculinas en relación a la sexualidad.

De acuerdo a Badinter (1993), "la definición de género implica directamente a la sexualidad: quién hace qué y con quién" (p.124). En este sentido, la sexualidad es uno de los elementos centrales para la legitimación social de las identidades masculinas. En relación a esto, existe consenso en que la heterosexualidad es una característica crucial en el modelo hegemónico de masculinidad (Olavarría, 1998). Uno de los rasgos más evidentes de la masculinidad es que se le

considera consustancial con la heterosexualidad como un hecho natural, es decir que, la heterosexualidad como norma o mandato de la masculinidad, se legitima al inscribirla en lo biológico.

En esta misma perspectiva, Lamas (2002) sostiene que la heterosexualidad es una construcción social biologizada, puesto que justifica su naturalidad en la complementariedad de los sexos para la reproducción. Asimismo, las masculinidades asociadas a la sexualidad –heterosexualidad– y al control del poder por los hombres llevan a una masculinidad que renuncia a lo femenino:

> *"De allí que toda manifestación que pueda ser interpretada como femenina en un hombre es rechazada y temida, y este trata de asegurarse que nadie lo pueda confundir con un homosexual; este miedo a la homosexualidad lo lleva a la homofobia… Las mujeres y los gays se convierten en el otro contra los cuales los hombres heterosexuales proyectan sus identidades". (Olavarría, 1998, pp.14-15)*

4. LOS GRUPOS E IDENTIDADES ÉTNICAS: POSICIONAMIENTO TEÓRICO PARA EL ESTUDIO DE LAS IDENTIDADES MASCULINAS ENTRE HOMBRES MAPUCHE.

4.1 Una aproximación procesual al estudio de los grupos e identidades étnicas.

En esta investigación el fenómeno étnico es comprendido desde una aproximación procesualista[19]. Esta aproximación se remonta, comúnmente, a las contribuciones teóricas de Frederick Barth[20], quien critica y propone una definición alternativa al siguiente concepto de grupo étnico, que designa a una comunidad que:

> *"a) en gran medida se autoperpetúa biológicamente; b) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; c) integra un campo de comunicación e interacción; d) cuenta con unos miembros que se identifican a*

[19] De acuerdo a Alle y Eaden (1999) esta aproximación rechaza la existencia de un esencialismo dado que define al grupo, y además, rechaza que la etnicidad sea una herramienta instrumentalista para cumplir propósitos prácticos del grupo. Por el contrario, enfatiza en las relaciones sociales que posibilitan las fronteras de mantenimiento del grupo étnico. Esta aproximación, que puede ser denominada relacionista, es comúnmente remontada al libro editado por Frederik Bath y publicado en 1969 [traducción propia].

[20] La obra original de Barth a la que se hace referencia corresponde a "Ethnic groups and Boundaries. The social organization of culture difference, Oslo: Universitetsforlaget (1969).

sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden". (Barth, 1976, p.3)

Esta definición de tipo ideal es criticada por Barth, sosteniendo que tal formulación impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos por tres razones: la primera, porque implica una visión preestablecida de los aspectos significativos que definen al grupo en relación a su génesis, estructura y funcionamiento; la segunda, porque supone que el límite de los grupos étnicos no es un aspecto problemático y que está originado en el aislamiento que implican las cuatro características anteriormente mencionadas; la tercera, porque se nos induce a pensar que los grupos étnicos desarrollan su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo a una adaptación a su medio local, produciendo, según esta visión, un mundo de grupos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad cerrada.

En este sentido, Barth critica la concepción de que la cultura es una característica primaria y definitoria de la organización del grupo étnico, sosteniendo, por el contrario, que la cultura es un resultado o consecuencia de la organización del grupo. Por lo tanto, la alternativa que propone este autor consiste en definir a los grupos étnicos a partir de sus fronteras y no de los contenidos culturales que encierra.

4.2 El grupo étnico es una constante y los contenidos culturales una variable: el grupo étnico como un tipo de organización social.

De acuerdo a Barth (1976), los grupos étnicos son una forma de organización social. En este sentido, el punto crítico para a ser la frontera que define al grupo y no la esencia cultural que encierra, de manera que las categorías claves en la definición de los grupos étnicos son la adscripción y auto adscripción. Ambas categorías producen la organización social y fronteras del grupo étnico:

"Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización". (Barth, 1976, p.6)

Según este autor, la naturaleza y reproducción de un grupo étnico –cuando este es adscriptivo y exclusivo- es evidente: depende de la conservación de un límite. En este sentido, los contenidos culturales del grupo pueden modificarse, al igual que pueden hacerlo las características culturales de sus miembros, incluso, puede cambiar la forma de organización del grupo. No obstante, mientras se conserve la dicotomía entre miembros (nosotros) y extraños (otros), los límites del grupo étnico se conservan. En síntesis, lo fundamental es la organización del grupo en función de la adscripción categorial de sus miembros, es decir de la constatación y afirmación de un nosotros, diferenciado de un otro:

> *"Por distintos que puedan parecer tales miembros en su conducta manifiesta, si afirman que son A, en contraste con otra categoría análoga B, esperan ser tratados como tales, y que su propia conducta sea interpretada y juzgada como A's y no como B's; en otras palabras, están confirmando su adhesión a la cultura común de los A. Luego, los efectos de esto, comparados con otros factores que incluyen en la conducta, pueden ser objeto de investigación". (Barth, 1976, p.7)*

4.3 Grupo étnico, cultura e identidad étnica: las tres dimensiones del fenómeno étnico en torno a la noción de control cultural.

Bonfil Batalla (1991) señala que las contribuciones teóricas de Barth significaron una importante renovación en el pensamiento antropológico sobre el fenómeno étnico, permitiendo superar el objetivismo culturalista empleado para comprender la naturaleza de este fenómeno:

> *"Su concepción del grupo étnico como un tipo de organización, permitió salir del callejón sin salida en el que se encontraba la discusión, cuando ésta pretendía delimitar y definir al grupo étnico solamente a partir de la descripción y el análisis de su cultura. Barth, en cambio, lleva la atención hacia las relaciones sociales y sus representaciones y encuentra que éste es un camino mejor para entender las fronteras étnicas. Gracias a esta perspectiva se superan las limitaciones de un 'objetivismo' culturalista". (Bonfil Batalla, 1991, p.166)*

No obstante, la propuesta de Barth no está exenta de objeciones, principalmente porque se cae en un extremo opuesto que privilegia los factores subjetivos en la definición del grupo étnico (Bonfil Batalla, 1991). En este sentido, al definir los grupos étnicos como un tipo de organización social,

se tiende a minimizar el papel que cumple la cultura en la constitución y funcionamiento del grupo. Asimismo, el problema no se agota en la definición social del grupo étnico, pues debe incluir a los procesos individuales de identificación (Bonfil Batalla, 1991).

Por esta razón, Bonfil Batalla (1991), elabora un modelo teórico-metodológico definiendo tres dimensiones del fenómeno étnico que se relacionan internamente (dentro de la propia unidad étnica): grupo étnico, cultura e identidad. Para articular estas dimensiones introduce un concepto clave: el control cultural, definido como:

> *"El sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones". (Bonfil Batalla, 1991, p.171)*

La noción de control cultural parece conducir al objetivismo culturalista superado gracias al trabajo de Barth. Sin embargo, la propuesta de Bonfil Batalla no plantea que el grupo étnico pueda definirse a partir de sus contenidos culturales, sino a partir de una cierta relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura denominada "cultura propia". "Esta relación es el control cultural" (Bonfil Batalla, 1991, p.171)[21]. En relación a esto, el autor señala que, al momento de realizar una investigación empírica, es posible observar una cultura etnográfica o total, compuesta por el universo de elementos culturales de un determinado grupo étnico.

La cultura etnográfica puede incluir, sobre todo en el contexto de relaciones interétnicas, elementos culturales propios y ajenos. De acuerdo a este autor, son elementos propios aquellos que la unidad social considera que ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. De manera inversa, son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido. A su vez, las decisiones sobre estos elementos culturales también pueden ser propias o ajenas. Al relacionar los elementos culturales propios y ajenos con la condición propia o ajena de las

[21] Bonfil Batalla (1991) clasifica los elementos culturales en: materiales, de organización, de conocimientos, simbólicos y emotivos. Ahora bien, utiliza esta clasificación como un recurso metodológico que no implica la concepción de la cultura como un simple agregado de rasgos aislados e inconexos.

decisiones sobre esos mismos elementos, es posible identificar cuatro ámbitos o espacios de la cultura etnográfica o total practicada por un grupo étnico:

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Cuadro extraído de Bonfil Batalla (1991, p.173).

> "*Los ámbitos de cultura autónoma y cultura apropiada, forman el campo más general de la cultura propia, es decir, aquél en que los elementos culturales propios o ajenos, están bajo control del grupo. La cultura impuesta y la cultura enajenada, a su vez, forman el ámbito de la cultura ajena, en el que los elementos culturales están bajo control ajeno". (Bonfil Batalla 1991, pp.176-177)*

De acuerdo a Bonfil Batalla (1991), un grupo étnico existe cuando posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define, inicialmente, su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada. De acuerdo a este autor, el patrimonio cultural heredado conforma el inventario de los recursos culturales propios capaces de asegurar la permanencia histórica del grupo. Por lo tanto, es en relación al control cultural del patrimonio heredado como se delimita, en primera instancia, el grupo étnico[22]. Asimismo, con base en ese ámbito de cultura autónoma el grupo genera un ámbito de cultura apropiada, que se produce

[22] De acuerdo a Bonfil Batalla (1991) el patrimonio cultural se refiere a un hecho fundamental para la conceptualización de un grupo étnico: su condición de resultado y expresión de un proceso histórico. La existencia de un grupo étnico, independiente de su situación en el momento en que se le estudia, presupone un momento previo en su proceso histórico en el cual el grupo dispuso de la autonomía cultural necesaria para delimitar y estructurar el universo de elementos culturales propios capaces de garantizar, por si mismos, la existencia y reproducción del grupo. Corresponde al momento histórico en el que el grupo "cristaliza" una cultura singular y distintiva, configurando el grupo étnico y definiendo su identidad social. A partir de ese momento el proceso histórico puede restringir el control cultural autónomo del grupo, limitando el campo de las decisiones propias a espacios reducidos de la vida colectiva -como sucede con los grupos sometidos a un régimen de dominación colonial-. Por lo tanto, no es un acervo inmutable; por el contrario: se modifica incesantemente, se restringe o se amplía, se transforma.

cuando este adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias[23].

En este sentido, la relación significativa que define al grupo étnico no es con la cultura etnográfica en su totalidad, sino con los campos de ella en los que el grupo ejerce control cultural sobre su cultura propia. En base a lo señalado anteriormente, este autor proporciona la siguiente definición de grupo étnico:

> *"Un grupo étnico es un conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios. Como se anotó, elementos culturales propios están conformados, en primer término, por los que constituyen el patrimonio cultural heredado y, además, por aquéllos que el grupo crea, produce y/o reproduce". (Bonfil Batalla, 1991, p.178)*

4.4 Identidad étnica.

Mediante la aproximación procesual de Barth y la noción de control cultural de Bonfil Batalla fueron definidas algunas dimensiones del fenómeno étnico. Ahora bien, es necesario enfocarse en una dimensión, hasta ahora, no abordada en profundidad: la identidad étnica.

De acuerdo a Barth (1976) y Cardoso de Oliveira (2007), la identidad étnica corresponde a un proceso subjetivo e intersubjetivo de categorización a un grupo étnico para definirse a sí mismo (identidad) y en relación a otros (alteridad). Como ya he señalado, para Barth el rasgo distintivo de la identidad étnica es la adscripción y auto adscripción a un grupo étnico, lo que es esencial para establecer la organización social del grupo y conservar sus fronteras étnicas. Por su parte, Cardoso de Oliveira pone el acento en el carácter relacional y contrastante de las identidades,

[23] Los elementos continúan siendo ajenos en cuanto el grupo no adquiere también la capacidad de producirlos o reproducirlos por sí mismo: por lo tanto, hay dependencia en cuanto a la disponibilidad de esos elementos culturales, pero no en cuanto a las decisiones sobre su uso. El uso de tales elementos culturales ajenos implica, en cada caso concreto, la asimilación y el desarrollo de ciertos conocimientos y habilidades para su manejo, la modificación de ciertas pautas de organización social y/o la incorporación de otras nuevas, el reajuste de aspectos simbólicos y emotivos que permita el manejo subjetivo del elemento apropiado, etc.; son esos cambios en la cultura autónoma los que hacen posible la formación de un campo de cultura apropiada (Bonfil Batalla, 1991).

sosteniendo que la afirmación de un nosotros en oposición a otros constituye la esencia de la identidad étnica:

> *"La identidad contrastante parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual está se define. Implica la afirmación del nosotros frente a los otros. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición, que no se puede afirmar en aislamiento". (Cardoso de Oliveira, 2007, pp.54-55)*

Desde la noción del control cultural, Bonfil Batalla (1991) sostiene que la identidad étnica se fundamenta en la coparticipación –como miembro– en una cultura propia común, que a su vez define los límites de la unidad social que constituye un grupo étnico:

> *"Ser miembro de un grupo étnico, esto es, asumirse como tal y ser aceptado así por los demás, significa formar parte de un sistema social específico a través del cual se tiene acceso a una cultura autónoma, propia y distintiva, entendida como un fenómeno social, no individual. Es decir, se forma parte del conjunto organizado de individuos que reclaman para sí la capacidad de tomar decisiones sobre un repertorio determinado de elementos culturales que considera propios". (Bonfil Batalla, 1991, p.187)*

No obstante, aunque la identidad étnica es un fenómeno social, esta se expresa individualmente[24]. La identidad étnica se materializa en la participación del individuo como miembro del grupo étnico en el conjunto de decisiones sobre la cultura propia y los bienes y beneficios que se derivan del control sobre los elementos culturales del grupo. Por lo tanto, la identidad étnica implica un estatuto de participación culturalmente regulada en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de la cultura propia (Bonfil Batalla, 1991).

Asimismo, la participación como miembro del grupo establece derechos y obligaciones cuyo desempeño forma parte de cada individuo. "Sea cual sea el grado de participación, todo miembro de un grupo étnico tienen algún tipo de derecho sobre la cultura propia" (Bonfil Batalla, 1991,

[24] Esto permite explicar situaciones en que un individuo, a pesar de no ejercer la cultura propia de su grupo, conserva su identidad étnica (Bonfil Batalla, 1991).

p.188). Todos estos aspectos se traducen en la experiencia individual de los miembros de un grupo étnico en el ámbito cotidiano de la práctica de la cultura propia del grupo.

4.5 Identidad étnica e ideologías étnicas.

Si bien los planteamientos teóricos presentados anteriormente son útiles para comprender la naturaleza de los grupos étnicos, su identidad y la relación de estos con su cultura, es relevante precisar que los grupos étnicos no configuran una totalidad homogénea cuyos miembros piensan igual y actúan en el mismo sentido en todas las circunstancias (Bonfil Batalla, 1991). Por esta razón, es pertinente señalar una distinción entre dos conceptos analíticos: identidades étnicas e ideologías étnicas. Detenerse en esta distinción evita caer en una confusión frecuente sobre el fenómeno étnico: "el de suponer que la identidad étnica se expresa en la misma forma en todos los miembros de un grupo o, al contrario, asumir que las expresiones ideológicas diferentes de la identidad significan la existencia de identidades étnicas distintas" (Bonfil Batalla, 1991, p.194).

En este sentido, cualquier observación empírica permite identificar que los miembros de un grupo étnico tienen, con frecuencia, ideas y percepciones variables, y en cierto nivel hasta opuestas y contradictorias sobre la naturaleza de sus identidades étnicas y del grupo al que se adscriben[25]. De acuerdo a Bonfil Batalla (1991), estas divergencias se explican porque la práctica de la cultura y la participación en las decisiones que toman los grupos étnicos no ocurren de manera idéntica entre todos sus miembros. La práctica de la cultura -fundamento de la pertenencia a un grupo étnico- se produce de distintas formas, desiguales y jerarquizadas, llegando incluso a generar grupos con intereses opuestos y contradictorios[26]. Tales contradicciones se pueden expresar, en un momento dado, en ideologías étnicas alternativas, que pueden transformar al grupo, pero no provocan su desaparición, puesto que no se traducen en culturas o grupos étnicos distintivos y separados, sino en niveles culturales diferentes que pueden conformar, en algunos casos, verdaderas subculturas al interior del grupo étnico.

[25]Estas divergencias se pueden producir en diversos aspectos, tales como: la caracterización del propio grupo (y de "los otros"); la identificación y explicación causal de diversas situaciones y problemas; la necesidad o no de cambios; la legitimidad de las decisiones internas, entre otros asuntos, que en su conjunto, llegan a constituir verdaderas ideologías a través de las cuales se expresan proyectos alternativos y también concepciones distintas sobre la propia identidad (Bonfil Batalla, 1991).

[26]La práctica de la cultura y la participación en las decisiones no ocurre de manera idéntica en todos los integrantes de un grupo étnico. Existe, como norma general, alguna distinción por sexo y edad; pero, además de esas desigualdades que parten de diferencias biológicas percibidas y elaboradas en el contexto de cada cultura, hay otros factores que determinan niveles distintos de participación. La ocupación, la filiación y el estatus familiar, la mayor o menor cantidad de bienes poseídos, se cuentan generalmente entre esos factores que establecen una participación diferenciada, que en otros términos significa una práctica distinta de la cultura propia (Bonfil Batalla, 1991).

4.6 Identidad étnica mapuche.

De acuerdo a Dillehay (1990), en la actualidad persiste una identidad étnica entre los mapuche, posibilitada por un conjunto de factores históricos de interacción, ideológicos, políticos, sociales, económicos y legales que han acentuado la integridad étnica y persistencia de conductas entre los mapuche.

Entre los factores mencionados por este autor se encuentran: la resistencia histórica contra los foráneos, que corresponde a una de las principales variables que explican la conservación de su identidad étnica y la persistencia de conductas entre los siglos XVI y XIX; su dispersión demográfica en reducciones o pequeñas comunidades; su orden moral y religioso, que proveen de una estructura panmapuche de autoconciencia, identidad y creencia tradicional, "lo que les ha dado mayor fuerza de adherencia a sus valores étnicos, a pesar de los esfuerzos hechos por los misioneros para convertir a los mapuche al cristianismo" (Dillehay, 1990, p.133); y principalmente, la conservación de fronteras étnicas en relación a la sociedad chilena (nosotros *versus* ellos), propiciado por el aislamiento geográfico, por la ausencia de un programa gubernamental que incluya a los mapuche en las estructuras socioeconómicas de la sociedad chilena y por la imagen general sobre los mapuche como un grupo indígena (ellos) ocupantes de una posición minoritaria de clase inferior dentro de la sociedad chilena:

> "*En resumen, todos los factores enumerados han contribuido a acentuar aquello que es distintivamente mapuche y a crear un sentido de estatus de minoría despojada entre ellos… la identidad étnica probablemente ha debido crecer en buen grado entre los mapuche. Como se mencionó antes, esta identidad ha dependido en su mayor parte de influencias demográficas, culturales y económicas separadas que transformaron su incorporación política en una creciente diferenciación cultural, social y económica en relación con la sociedad nacional chilena". (Dillehay, 1990, p.134)*

En definitiva, la etnicidad o subetnicidades mapuche se definen por metas sociales, económicas, ideológicas y políticas comunes debido a las diferencias socioculturales con el conglomerado nacional, aún cuando no existan rasgos y modos de vida culturalmente semejantes entre todos los mapuche. De acuerdo a este autor, la afirmación de un nosotros/otros, como elemento básico para la configuración de una identidad étnica, es particularmente relevante.

5. MARCO REFERENCIAL DE APROXIMACIÓN A LA MUESTRA DE ESTUDIO.

5.1 Marco de referencia sobre las representaciones y cosmovisión mapuche y una aproximación a la elaboración simbólica de lo femenino y masculino.

Una de las primeras sistematizaciones sobre la cosmovisión mapuche fue desarrollada por Louis Faron (en Foerster, 1993), quien constató, a partir de un análisis estructuralista[27], la existencia de un universo simbólico organizado por un sistema de oposiciones binarias que ordena el cosmos de izquierda a derecha: esta oposición daría la orientación a un conjunto de símbolos, tales como: malo/bueno; muerte/vida; enfermedad/salud; oeste/este; norte/sur; frío/caliente; invierno/verano; luna/sol. Los primeros símbolos de cada par se ubican en el lado izquierdo, mientras que los segundos en el derecho.

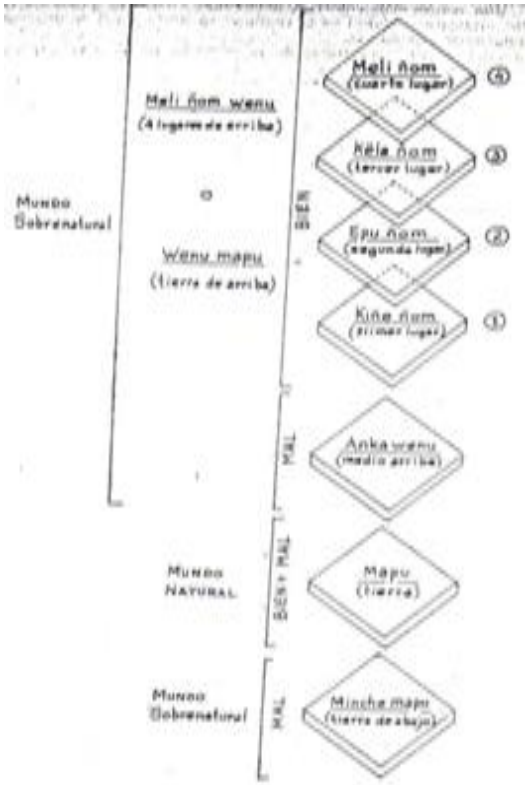
Asimismo, este autor observó que en el lado izquierdo se encuentran las categorías inferiores, mientras que en el lado derecho las superiores, introduciendo a su análisis un principio de jerarquía, en donde las categorías inferiores (mujeres, jóvenes, linajes subordinados, receptores de mujeres) se sitúan en el lado izquierdo, mientras que las categorías superiores (hombres, ancianos, linajes dominantes, donadores de mujeres) se sitúan en el lado derecho. Posteriormente, Grebe, Segura y Pacheco (1972) sostuvieron que "la cosmovisión mapuche presenta una estructura simbólica, dual y simétrica, basada en parejas de oposición" (p.47)[28].

Asimismo, existen autores que señalan la existencia de una concepción vertical del cosmos, aunque estos difieren en sus descripciones (Grebe et al., 1972; Dillehay, 1990; Lienlaf (en Foerster, 1993).

[27]El análisis estructuralista consiste en la elaboración de esquemas de significados en forma de oposiciones binarias con el propósito de determinar las estructuras de significado que rigen en determinado grupo social. Se asocia también al análisis de las estructuras de parentesco de determinado grupo social. Además de Faron, han realizado sus investigaciones desde esta corriente Grebe et al. (1972); Foerster (1978-1979; 1980); Gundermann (1981).

[28]A diferencia de Faron, esta autora sostiene que el esquema organizador de los pares de oposición no es la izquierda y derecha, sino el bien y el mal (Grebe et al 1972). No obstante, Foerster (1993:60), sostiene que "el modelo de Faron está más cerca de la realidad, porque homologar el universo de los seres y las cosas a la clasificatoria del bien y del mal, puede llevar a pensar –por ejemplo– que el terror que siente el mapuche frente al *wekufe* (mal) es análogo al color negro, que Grebe et al. clasifican en la misma categoría". Siguiendo con el ejemplo del color negro, estos autores agregan que existe cierto relativismo en la oposición bien/mal, demostrado en el uso de este color para pedir lluvias cuando hay amenaza de sequías durante *nguillatunes*.

Una descripción clásica fue elaborada por Grebe et al. (1972, pp.49-50), quienes identificaron una organización vertical del espacio en función de siete plataformas cuadradas, de igual tamaño y con un sentido descendente, tomando como modelo la plataforma más alta. De este modo, existen cuatro plataformas del bien, denominadas *wenu mapu* o *meli ñom wenu*, lugar donde se aposentan los dioses, espíritus benéficos y antepasados. A estas se anteponen las dos plataformas del mal, denominadas *anka wenu* y *minche wenu*, que corresponden a zonas oscuras, extrañas y caóticas en las cuales residen, respectivamente, los espíritus maléficos (*wekufe*) y los hombres enanos o pigmeos (*laftrache*). La contradicción derivada de la oposición de estas dos zonas cósmicas en perpetuo conflicto se proyecta dinámicamente en la tierra, mundo natural en el cual este dualismo esencial se sintetiza.



Esta concepción vertical es apoyada por Dillehay (1990), quien sostiene que sus estudios del mundo etéreo y cosmológico de los mapuches confirman varios rasgos observados por Ester Grebe et al. (1972), especialmente en lo referente a la organización espacial del mundo *wenumapu*. Por su parte, Lienlaf (en Foerster 1993) identifica la existencia de cuatro plataformas: *wenumapu*, el mundo superior o la tierra de arriba; *Ragiñ wenu mapu*, el espacio intermedio, donde temporalmente habitan los *alwe* o espíritus de los antepasados; *Nag mapu*, la tierra donde viven los mapunche; y *Munche mapu*, la tierra que está abajo o de los inframundos, también relacionada con fuerzas negativas[29].

Para efectos de esta investigación, considero –arbitrariamente por cierto– que puede ser de mayor utilidad la concepción horizontal del cosmos, y no así la vertical. En esta perspectiva, Montecino (1995) señala que, a través de la concepción horizontal del cosmos, es posible aproximarse a la elaboración simbólica de lo masculino y femenino en la cultura mapuche: "será a partir de las oposiciones complementarias y del eje horizontal de disposición de las cosas en el mundo desde

[29] Curaqueo (en Foerster 1993) señala que el uso de las distinciones de Grebe et al. (1972) son una analogía de las categorías cristianas de cielo, purgatorio, tierra e infierno. Para él, este sistema vertical no existe, donde más bien la clasificación tiene un sentido horizontal, a través del cual el muerto no asciende, sino que camina hasta llegar al *kulchenmayeu*, lugar donde llega después de haberse purificado. Asimismo, Foerster (1993) afirma que no existe constatación etnográfica, en el pasado, acerca de este cosmos, siendo incluso, rechazada en la actualidad por algunos investigadores mapuche.

donde podemos comenzar a conocer cómo es que la cultura mapuche nombra las categorías de lo femenino y lo masculino" (p.13).

Así, tomando como referencia los estudios de Faron y Grebe, esta autora plantea que lo femenino se sitúa en el lado izquierdo, junto al norte, el frío, la noche, la luna, en el espacio donde habitan las fuerzas del mal, lo que amenaza el orden, las potencias destructoras. Mientras que lo masculino se ubica en el lado derecho, donde también residen el bien, el sur, el calor, el día y todas la fuerzas constructivas y bienhechoras[30].

Asimismo, respecto a las relaciones de género, Grebe (1998) señala que los principios dominantes en la cosmovisión mapuche son el dualismo, bifurcación de género y las relaciones simétricas, recíprocas y complementarias. En relación a esto, Richards (2002) señala que el argumento de que las relaciones de género funcionan de manera diferente dentro del pueblo mapuche se sostiene en las nociones de dualidad y complementariedad. Ambos tienen sus raíces en la cosmovisión religiosa mapuche, cuyo principio organizador es cuatripartito, donde lo masculino y lo femenino, la juventud y la vejez –a menudo representados como una familia: *kuse domo* (mujer vieja); *fücha wentru* (hombre viejo); *domo* (mujer jóven); *weche wentru* (hombre jóven)- son complementarios y se necesitan en su conjunto de igual manera para alcanzar la totalidad (Bacigalupo, 2004).

Asimismo, Richards (2002) señala que la dualidad y complementariedad se refleja en la observación de algunos líderes Mapuche en el sentido de que las políticas de gobierno buscan colocarlos en compartimentos (como mujeres, jóvenes, ancianos, etc.), mientras que en realidad la cultura mapuche es mucho más integradora y se orienta hacia el equilibrio. Además, señala que los mapuche sostienen que los roles de género complementarios en la cultura y sociedad mapuche no significan necesariamente desigualdad entre hombres y mujeres.

Sin embargo, diversas investigaciones y estudios de caso, así como experiencias organizativas y testimonios de las mujeres indígenas, expresan que las nociones de complementariedad que se atribuyen a las relaciones de género funcionan más a nivel simbólico que en la práctica

[30] No obstante, esta autora advierte que, si bien la cultura mapuche elabora categorías binarias, relativiza las posiciones de todos los elementos de acuerdo a los contextos en que ellos aparezcan. Un ejemplo son las *kalku* (brujas) y machi: de acuerdo al esquema dualista, las mujeres están ubicadas a la izquierda, es decir en el mal, lo que coincide con las mujeres *kalku*, que son agentes del mal. Sin embargo, la macho es un agente del bien, por lo que la mujer puede mutar entre el bien y el mal, posicionándose en izquierda y derecha dependiendo de la función que asuma dentro de la vida social.

(Montecinos y Boisier, 1993; Condori, Peredo y Dibbits, 1988; Salguero 1999, citados en Peredo, 2004). En esta perspectiva, Lavanchy (2007) afirma que "la complementariedad no significa necesariamente una simetría entre los dos géneros" (p.115).

5.2 Lógicas mestizas entre los mapuche en el contexto de globalización y modernización.

Si bien es relevante establecer un marco de referencia sobre las representaciones tradicionales de la cultura mapuche, es pertinente considerar que, en la práctica, estas no se presentan como categorías estáticas, inalterables o en estados de pureza, por el contrario, experimentan constantes reformulaciones. En esta perspectiva, Boccara (1999) señala que durante el período colonial los grupos indígenas que vivían entre los ríos Itata y Toltén integraron elementos exógenos a su sociedad y cultura. La etnia mapuche que emerge en la segunda mitad del siglo XVIII es en gran parte producto de un proceso de etnogénesis como consecuencia de importantes cambios entre los mapuche de fines de la época colonial con respecto a sus antepasados reches del siglo XVI.

Mediante éste y otros ejemplos de sociedades indígenas latinoamericanas, Boccara discute la existencia de sociedades indígenas que vivían como células culturales cerradas o "bolas de billar" en la época precolonial y colonial. Por el contrario señala que "lo que si existía eran extensas redes de intercambio, de circulación de objetos y de individuos entre grupos de etnias y culturas distintas" (Boccara, 1999, p.33). En efecto, históricamente los mapuche han experimentado una serie de cambios a nivel objetivo (en el campo de la economía y de sus estructuras sociopolíticas) como a nivel subjetivo (definiciones identitarias). Asimismo, el presente etnográfico de la actual etnia mapuche no parece diferir al de otros períodos históricos: "si volvemos hacia el presente etnográfico mapuche, encontraremos múltiples ejemplos de la lógica mestiza de captación de la diferencia, de re- semantización y de apropiación de los poderes exógenos (Boccara, 1999, p.38)[31].

Por ejemplo, en el campo de la religiosidad, Foerster (1993) señala que los mapuche han captado nuevos símbolos del cristianismo, que los han reinterpretado desde su tradición, produciendo un sincretismo religioso, producto de la evangelización impulsada por la Iglesia (y desde fines del siglo por las iglesias protestantes), como también por el contacto con la piedad popular

[31]Hay que recordar que la cualidad de todo símbolo es justamente su capacidad polisémica (multiplicidad de significados) gracias a su relación indirecta e intuitiva con lo significado (Foerster, 1993).

campesina[32]. En este sentido, los ejemplos sobre hibridaciones culturales en el campo de la religión, la economía, la política, la vida cotidiana, la identidad, entre otros, son inagotables. Para efectos de este marco de referencia no es menester profundizar en cada uno de estos, sino más bien dar cuenta del carácter dinámico de las formaciones sociales enfrentadas a procesos históricos de contacto e intercambio y a procesos contemporáneos de globalización y modernización. En este contexto, tal como plantea Boccara (1999) "el cientista social no debería dejarse atrapar en concepciones 'naturalizantes' o 'arcaizantes' de la sociedad y de la cultura" (p.32).

En síntesis, en esta investigación se adopta una postura dinámica en relación a la integración de elementos culturales exógenos en el contexto de globalización, asumiendo como premisa que las culturas son objetos de re –elaboración permanente y que la tradición es una construcción, desestimando la idea de una pureza original, estática y cerrada sobre los universos simbólicos y materiales mapuche. En este sentido, Boccara (1999) señala que tratar de abordar las lógicas de mestizaje entre los mapuche como una contradicción entre tradición/modernidad sería aplicar categorías analíticas muy poco adecuadas, al igual que trazar fronteras artificiales entre lo que integraría la continuidad de la "herencia cultural auténtica" y lo que remitiría a la tradición cultural occidental. Por el contrario, la propuesta en esta investigación consiste en adoptar una postura que permita captar las lógicas mestizas mapuche como productos no– estáticos, dúctiles y fluidos en el contexto de estrategias y luchas políticas permanentes.

5.3 Aproximación al escenario de estudio: las comunidades como forma de organización y espacio de desarrollo actual de los mapuche en sectores rurales.

Las comunidades indígenas rurales se consolidan como forma de organización social en el contexto del reduccionismo territorial, posterior a la derrota militar de 1881 y la ocupación de Villarrica en 1883. De acuerdo a Bengoa (1995), entre 1884 –una vez finalizada la ocupación de la Araucanía– y 1927 –período de derogación de las leyes de radicación– las tierras fueron

[32]Este sincretismo queda en evidencia, por ejemplo, en la numerosa participación de mapuches en las grandes peregrinaciones y fiestas religiosas campesinas (San Sebastián, la Candelaria, etc), como también por la presencia de una serie de símbolos cristianos en los ritos del nguillatún y machitún. Asimismo, Foerster (1993) identifica una serie de equivalencias entre creencias y prácticas religiosas cristianas y mapuche, tales como: Dios y Ngenechen; Virgen María y Ngenechen Kushe; Santos, el Papa y antepasados mapuche; diluvio y Tren- Tren; diablo y wekufe; misa y nguillatun; y bautismo y lakutun (ceremonia para nombrar a un o una bebé)[32]. Otros ejemplos interesantes son los proporcionados por Boccara (1999, pp.42-43), quien menciona un conjunto de "seres híbridos" creados a partir de la captación de tradiciones diversas como por ejemplo *witranalwe, anchimallen y sumpall.*

entregadas mediante Títulos de Merced, que corresponden a lo que tradicionalmente se ha conocido como comunidades indígenas.

Asimismo, este autor señala que, comúnmente, se ha tendido a considerar como comunidades solamente a aquellas tierras o agrupaciones de personas que habitan en los terrenos entregados bajo Títulos de Merced. No obstante, considera que esto es erróneo, ya que el Estado continuó después de 1927 entregando tierras a los indígenas o simplemente titulando las tierras donde estos habitaban, bajo la denominación de "títulos gratuitos" o "cesiones gratuitas", cuya población que las habita es, en la práctica, indistinguible de aquellas que viven en un espacio otorgado bajo un Título de Merced.

Por consiguiente, con el propósito de orientar la delimitación espacial de esta investigación, las comunidades mapuche son entendidas como:

> *"Una agrupación relativamente homogénea de personas indígenas que habitan en un espacio continuo y cercano. No implica de ninguna manera que las familias posean las tierras 'en comunidad'. Prácticamente en la mayoría de los casos las tierras son de propiedad familiar. Tampoco implica ninguna estructura jurídica constituida legalmente como 'comunidad indígena' aunque de acuerdo a la Ley N° 19.253 muchas de estas comunidades históricas, o sociológicas, se han estado constituyendo en Comunidades jurídicas"*[33]*. (Bengoa, 1985, p.14)*

Asimismo, la organización bajo la modalidad de comunidades indígenas produjo un cambio interno en la sociedad mapuche, como también un cambio externo respecto a las relaciones con el Estado y la sociedad chilena. En relación a sus transformaciones internas, Steward (en Dillehay 1960) identifica una serie de adaptaciones culturales tras el reduccionismo territorial:

> "*Con posterioridad a 1884, la guerra cesó y la población se extendió, aunque no toda la tierra era accesible. Los grupos parentales fragmentados se desarrollan localizados y, en las reservaciones, los patrilinajes (descendencia de varones) asentaron un nuevo contexto para el arreglo de matrimonio, la participación en ceremonias y la cooperación en*

[33] Bengoa señala que, de acuerdo a esta definición, la mayor parte de la población indígena rural habita en comunidades o localidades indígenas.

actividades económicas. El jefe dejó de tener un rol militar, en tanto que el rol de liderazgo económico, político y ceremonial fue extendido a toda la gente en su reservación… Estos cambios evolutivos han sido causados, esencialmente, por la situación de la reservación". (p.47)

A estos cambios, Bengoa (1985) agrega el empobrecimiento de las comunidades mapuche, producidas por la reducción de espacios de producción y reproducción, transformando a los mapuche en una sociedad agrícola de pequeños campesinos pobres, en que los cultivos de subsistencia y la ganadería en pequeña escala serán hasta hoy la base de su mantención. En palabras de este autor, "una especie de campesinización forzosa fue lo ocurrido a esta sociedad" (Bengoa, 1985, p.330).

Respecto a la relación de los mapuche con el Estado y sociedad chilena, Bengoa señala que el reduccionismo territorial cercó y constriñó a los mapuche, quienes fueron forzosamente integrados al mundo cultural chileno, pasando a ser una minoría práctica, aunque pudieran ser mayoría numérica. No obstante, el constreñimiento de la sociedad mapuche bajo la modalidad de comunidades indígenas, se transformó en el espacio de organización, desarrollo y resistencia cultural durante todo el siglo XX:

"*A pesar de su extraño y complejo origen reduccional, la comunidad se transforma en el espacio social –y territorial- de la cultura. Allí se establece el límite con la sociedad huinca; es el espacio material de la resistencia cultural: las comunidades expresan lo que quedó del territorio; son espacios cercados por fundos, haciendas, propiedades de colonos; pero son espacios territoriales propios". (Bengoa, 1985, p.371)*

III. DISEÑO METODOLÓGICO DE INVESTIGACIÓN.

"¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? Como de costumbre sólo obtendremos resultados satisfactorios si aplicamos paciente y sistemáticamente cierto número de reglas de sentido común y los principios científicos demostrados, y nunca mediante el descubrimiento de algún atajo que conduzca a los resultados deseados sin esfuerzo ni problemas".

(Malinowski, 2001, p.45).

1. MARCO METODOLÓGICO DE INVESTIGACIÓN.

1.1 Objeto de estudio

Como fue señalado en la propuesta teórica, el estudio antropológico de las identidades de género consiste en el análisis de la simbolización de la diferencia sexual que configura "lo masculino" y "lo femenino" en determinada sociedad. En este sentido, el objeto de estudio de esta investigación corresponde a la construcción de identidades masculinas elaboradas entre hombres mapuche residentes de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén, Provincia de Cautín, IX Región de la Araucanía, República de Chile.

1.2 Aproximación al objeto de estudio y método etnográfico.

Para esta investigación, el fenómeno se investiga mediante una estrategia inductiva, ya que se desarrollan conceptos, intelecciones y comprensiones partiendo de los datos y no desde modelos, hipótesis o teorías preestablecidas. Además, se realiza una aproximación holística, ya que las personas, los escenarios o los grupos no se reducen a variables, sino que se consideran como partes de un todo. Asimismo, es una aproximación hermenéutica, ya que se entiende que la naturaleza variable y personal de las construcciones individuales sólo pueden ser producidas y refinadas entre el investigador y los informantes. Por último, es una aproximación dialéctica, ya que las interpretaciones sobre el fenómeno estudiado se comparan, contrastan y retroalimentan mediante el diálogo entre el investigador y sus informantes.

Para orientar los procedimientos de investigación se selecciona el método de investigación etnográfico, cuyo empleo permite obtener datos fenomenológicos que representan la concepción del mundo de los participantes que están siendo investigados. Asimismo, permite obtener evidencias empíricas y naturalistas (que consisten en datos sobre el fenómeno tal y como se dan en el mundo real) mediante la observación participante y no participante, entre otras estrategias y técnicas. Además, la investigación etnográfica tiene un carácter holista, por lo que es posible construir descripciones globales sobre el fenómeno en sus diversos contextos y determinar, a partir de ellas, las complejas conexiones de causas y consecuencias que afectan el comportamiento y las creencias en relación con el objeto de estudio. A esto, Wilson (en Goetz y LeCompte, 1988) agrega que el método etnográfico es multimodal o ecléctico, es decir que los etnógrafos emplean una variada gama de técnicas para obtener los datos de investigación.

Es relevante señalar que el método etnográfico no sólo tiene como propósito hacer descripciones naturalistas de la realidad (describir los hechos tal y como los observa el investigador), sino que su intención mayor es la interpretación. En palabras de Wolcott (1993), "la interpretación cultural no es un requisito, es la esencia del esfuerzo etnográfico" (p.130). En este sentido, Guber (2001) señala que adoptar un enfoque etnográfico consiste en elaborar una representación coherente sobre lo que piensan y dicen los nativos, de modo que la descripción no es ni el mundo de los nativos, ni cómo es el mundo para ellos, sino que se trata de una conclusión interpretativa que elabora el investigador.

> "*Esa conclusión proviene de la articulación entre la elaboración teórica del investigador y su contacto prologando con los nativos. En suma, las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación –un pueblo, una cultura, una sociedad– sino constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la realidad de la acción humana". (Guber, 2001, p.15)*

Esta intención etnográfica se basa en la propuesta interpretativista de Geertz, quien sostiene que la etnografía es descripción densa, o sea, consiste en una descripción detallada y profunda de un fenómeno con el propósito de lograr una interpretación que de cuenta del sentido de lo observado. En relación a esto, este autor identifica cuatro características que definen el método etnográfico:

"De manera que la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar 'lo dicho' en ese discurso de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta. Además, la descripción etnográfica tiene una cuarta característica, por lo menos tal como yo la practico: es microscópica". (Geertz, 1973, p.32)

1.3 Elaboración de un diseño de investigación flexible y emergente.

Esta investigación se diseña y ejecuta de manera flexible, permitiendo la posibilidad de advertir durante todo el proceso de investigación situaciones nuevas e inesperadas vinculadas con el tema de estudio, lo que puede implicar cambios en las preguntas de investigación, objetivos, técnicas, categorías de análisis y en la elaboración conceptual de los datos. En este sentido, el proceso de investigación se encarna por la actitud abierta, expectante y creativa del investigador (Mendizábal, 2006). Asimismo, de acuerdo a lo señalado por Erlandson (en Valles, 1999), la emergencia del diseño de investigación radica en que los estudios naturalistas generalmente no se establecen completamente antes de que empiece la investigación, sino que emergen al tiempo que se recogen los datos, se lleva a cabo el análisis preliminar y pasa a describirse de modo más completo el contexto.

Por lo tanto, una de las decisiones metodológicas de esta investigación es adoptar un diseño flexible, de manera que las fases de investigación (preguntas, objetivos, elaboración teórica y metodológica, procedimientos y análisis) se elaboran, evalúan y reelaboran de manera interconectada durante todo el proceso de investigación.

2. PROCEDIMIENTOS DE INVESTIGACIÓN.

2.1 Unidad de análisis.

La unidad de análisis corresponde a la construcción de identidades masculinas elaboradas entre hombres que poseen una identidad étnica mapuche, residentes de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén.

2.2 Unidad de estudio.

Para esta investigación se trabaja con hombres y mujeres mapuche mayores de 18 años que residen en comunidades indígenas de la comuna de Toltén, Provincia de Cautín, IX Región de la Araucanía. La unidad de estudio se caracteriza por tener un sentido de pertenencia a la etnia mapuche y por residir en comunidades indígenas rurales de la comuna señalada. Cabe mencionar que, si bien el objetivo de esta investigación es analizar la construcción de identidades masculinas entre hombres mapuche, se incluyen como unidad de estudio a mujeres, puesto que estas proporcionan información relevante sobre las relaciones de género, los roles asignados a los hombres y sobre diversas experiencias y situaciones que permiten responder a las preguntas de investigación. Asimismo, esta decisión se justifica por el empleo relacional de la categoría de género, es decir que la información sobre los hombres es necesariamente información sobre las mujeres, que un estudio implica al otro.

2.3 Muestra de investigación.

La muestra de estudio está compuesta por 20 personas, quienes se seleccionan siguiendo un tipo de muestreo no probabilístico, es decir, durante el trabajo de campo y no producto de una construcción teórica previa. En este caso, los y las sujetos de investigación se seleccionan mediante el muestreo nominado, bola de nieve o avalancha, que consiste en seleccionar personas según las propias recomendaciones de los y las miembros de las comunidades. Además, se desarrolla una selección oportunista –propia del método etnográfico– que consiste en seleccionar informantes al azar o circunstancialmente durante el trabajo en terreno. Asimismo, los y las sujetos se seleccionan siguiendo criterios prácticos como experiencia y conocimientos, habilidad para transmitirlos, tiempo para ser entrevistados y deseos de participar en el estudio.

La muestra de estudio está compuesta por 20 personas de 6 comunidades mapuche rurales de la comuna de Toltén:

20 Sujetos de investigación		Comunidades mapuche
3 hombres	2 mujeres	Comunidad Francisco Huaiquín (sector Treque, Isla Los Pinos)
3 hombres	2 mujeres	Comunidad Manuel Pinchulef (sector Pirén bajo)
3 hombres	1 mujer	Comunidad Andrés Antillanca (sector Pocoyán)

3 hombres	1 mujer	Comunidad Pascual Ñancupil (sector Puralaco)
0 hombres	1 mujer	Comunidad Tomás Ñancuan (sector Cayulfe)
0 hombres	1 mujer	Comunidad Francisco Trekán (sector Los Pinos, Isla Los Pinos)

Asimismo, 12 de los sujetos de investigación son hombres entre 19 y 102 años y 8 mujeres entre 43 y 72 años, habiendo una distribución etaria heterogénea, lo que permite analizar la construcción de las identidades masculinas de acuerdo al estrato generacional de los informantes, quienes se distribuyen de la siguiente manera:

- 5 hombres adultos mayores
- 4 hombres adultos
- 3 hombres adulto –jóvenes
- 5 mujeres adultas mayores
- 3 mujeres adultas

El tamaño final de la muestra se define mediante el criterio de saturación de información, que consiste en "el examen sucesivo de casos que van cubriendo las relaciones del objeto social, de tal forma que, a partir de una cantidad determinada, los nuevos casos tienden a repetir –saturar el contenido del conocimiento anterior" (Mejía, 2000, p.171).

En este sentido, se seleccionan casos (sujetos de investigación) que proporcionen datos para saturar las categorías de análisis elaboradas durante el trabajo de campo o para la emergencia de nuevas categorías. Finalmente, la muestra de estudio se define cuando se produce la saturación de todo el esquema interpretativo de la investigación, lo que en esta oportunidad se logra a partir de la información proporcionada por 20 informantes.

2.4 Selección del contexto de estudio y delimitación espacial.

En esta investigación, el contexto de estudio seleccionado corresponde a comunidades mapuche de sectores rurales. Esta opción se fundamenta en que las identidades masculinas no pueden definirse fuera del contexto socioeconómico, cultural e histórico en que están insertos los varones. Asimismo, es posible constatar que los estudios sobre masculinidades realizados en

Chile se han enfocado, principalmente, en poblaciones masculinas urbanas (populares, empresariales y adolescentes), siendo escasos los estudios sobre varones que residen en sectores rurales[34].

Esta investigación está enfocada en hombres que residen en comunidades indígenas rurales, con el propósito de generar conocimientos plausibles sobre la construcción de sus identidades masculinas. Para llevar a cabo este propósito se selecciona como escenario de estudio a comunidades mapuche emplazadas en sectores rurales en la comuna de Toltén, Provincia de Cautín, IX Región de la Araucanía, República de Chile. Los y las sujetos de investigación residen en seis comunidades indígenas de la comuna, ubicadas desde el sector de Pocoyán (límite norte de la comuna de Toltén) hasta la localidad de Queule (límite sur), distribuidas en una longitud aproximada de 52 kilómetros.

[34] Aquí hago referencia a los estudios desarrollados por José Olavarría y Teresa Valdés (1998). Dentro de los pocos estudios sobre identidades masculinas en contextos rurales, se pueden encontrar Valdés, X. (2000); Contreras y Ramírez (2012).

(1) Andrés Antillanca; (2) Pascual Ñancupil

(3) Tomás Ñancuan; (4) Francisco Huaiquín

(5) Francisco Trekán; (6) Manuel Pinchulef.

Distancia Valdivia- Pocoyán: 150 km.

Distancia Valdivia- Queule: 90 km.

2.5 Estrategias de acceso al campo de estudio.

La aproximación a comunidades mapuche rurales de la comuna de Toltén se produce en el año 2009 como estudiante de tercer año de Antropología en la Universidad Austral de Chile, instancia en la que participé, voluntariamente, en la aplicación de una encuesta en la investigación titulada:

"Diagnóstico sobre educación intercultural en catorce comunidades mapuche lafkenche de la comuna de Toltén, Provincia de Cautín, IX Región de la Araucanía[35]. Esta experiencia me permite obtener una visión general sobre las comunidades mapuche que existen en la comuna de Toltén.

Sin embargo, el acceso a las comunidades e informantes de investigación se realiza mediante un "vagabundeo etnográfico", que consiste, básicamente, en situarme en las localidades de Queule, Nueva Toltén y Pocoyán (cercanas a comunidades mapuche), con el propósito de establecer contactos iniciales con los informantes de investigación. Tal como señalan Goetz y LeCompte (en Rodriguez, 1999).

> *"Vagabundear implica situar aquello que es común: informarse sobre los participantes, aprender dónde se reúnen, registrar las características demográficas de un grupo de estudio, construir mapas sobre la disposición física del lugar, y establecer una descripción del contexto de los fenómenos o procesos particulares objeto de consideración". (p.110)*

El vagabundeo etnográfico permite obtener una visión general sobre instituciones, organizaciones sociales y personas que interactúan o forman parte de las comunidades mapuche de la comuna. De este modo, se accede a los y las sujetos de estudio que residen en las comunidades Andrés Antillanca y Pascual Ñancupil por medio de la Unidad de Desarrollo Económico Local de la Municipalidad de Toltén. A los y las sujetos de estudio de la comunidad Francisco Huaiquín se accede por medio del presidente de la comunidad, quien sugiere algunos nombres. Finalmente, a los y las sujetos de investigación de las comunidades Manuel Pinchulef, Tomás Ñancuan y Francisco Trekán se accede por medio de selección nominada, bola de nieve o avalancha y oportunista.

2.6 Delimitación temporal.

Las actividades propuestas en este proceso de investigación (revisión bibliográfica, diseño teórico y metodológico, observación empírica, análisis de datos y presentación de resultados) se desarrollan durante diez meses (desde el 01 de Noviembre de 2012 hasta el 01 de Septiembre de

[35] Este diagnóstico fue desarrollado durante el 2009 y estuvo a cargo de Juan Carlos Skewes Vodanovic, académico Universidad Alberto Hurtado, Santiago.

2013). La observación del fenómeno (trabajo de campo) se realiza durante 4 meses, aproximadamente (desde el 01 de Abril hasta el 20 de Julio).

3. ESTRATEGIAS Y TÉCNICAS PARA LA RECOLECCIÓN DE DATOS.

3.1 La observación participante como estrategia de investigación.

Tal como sugiere Olavarría (1998), para estudiar la construcción de las identidades masculinas hay que situarse en el ámbito de la vida cotidiana, donde se producen las relaciones interpersonales cara a cara. Es por definición el espacio de lo común, de lo obvio, de lo que se da por sentado. En este sentido, la estrategia más adecuada para aproximarse a este escenario es la observación participante:

> "*La expresión observación participante es empleada aquí para designar la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el milieu [en el espacio] de los últimos, y durante el cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo". (Taylor y Bogdan, 1998, p.31)*

Con esta estrategia se busca establecer *rapport* o familiaridad con los informantes y acceder a sus espacios de interacción cotidiana con el propósito de generar registros auditivos y visuales que ayuden a responder a las preguntas de investigación. En este sentido, las observaciones se realizan en dos unidades familiares de las comunidades Francisco Huaiquín y Andrés Antillanca, en donde se espera registrar información sobre los siguientes aspectos:

- Actividades realizadas por hombres
- Actividades realizadas por mujeres
- Interacciones entre los integrantes de la familia

Para ello, se elabora un registro sobre todas las actividades e interacciones entre hombres y mujeres en estas unidades familiares, con el propósito de analizarlos desde una perspectiva de género y triangularlos con los discursos registrados en las entrevistas en profundidad y grupales.

3.2 Entrevistas en profundidad.

La principal técnica de recolección de datos seleccionada en esta investigación corresponde a la entrevista en profundidad, ya que es la técnica más adecuada para aproximarse y ahondar en los esquemas de percepción, pensamiento y acción que generan, orientan y dan sentido a las identidades y prácticas masculinas entre la unidad de estudio. Mediante el uso de esta técnica se busca registrar información sobre las propias interpretaciones de los informantes respecto a sus vivencias, experiencias, actitudes y prácticas que asocian al ser hombre. Esta técnica de recolección de información es definida de la siguiente manera:

> *"Por entrevistas cualitativas en profundidad entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, estos encuentros están dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como lo expresan con sus propias palabras. Además, las entrevistas en profundidad se dirigen al aprendizaje sobre acontecimientos y actividades que no se pueden observar directamente". (Taylor y Bogdan, 1996, p.101)*

3.2.1 Procedimientos para realizar las entrevistas en profundidad.

La entrevista en profundidad se realiza de manera directa e individualmente a 18 sujetos de investigación y, se lleva a cabo, mayoritariamente, en sus hogares o en los espacios que estos indican, según su comodidad y disponibilidad de tiempo. El cuestionario de entrevista sigue el modelo de una conversación entre iguales, más que un intercambio formal de preguntas y respuestas. La pauta de entrevista no sigue un protocolo o formulario estructurado, con el propósito de que emerjan datos significativos desde los propios informantes de investigación. No obstante, la entrevista se guía por una pauta que permita orientar la conversación hacia los siguientes temas de interés para esta investigación:

- Diferenciación sexual
- Roles diferenciados de género
    - Roles y prácticas asociados a los hombres
    - Roles y prácticas asociados a las mujeres
- Simbolización de la diferencia sexual

- Significados asociados a lo masculino
- Significados asociados a lo femenino

- Sexualidad masculina
- Percepciones de cambio en las identidades masculinas y en las relaciones de género

Finalmente, para esta técnica de investigación la unidad de registro corresponde a palabras o discursos transmitidos por los y las informantes durante la aplicación de las entrevistas en profundidad.

3.3 Entrevistas en grupos de discusión.

Esta técnica surge durante el trabajo de campo, ya que los miembros de la comunidad Pascual Ñancupil aceptan participar de esta investigación, exclusivamente, si se desarrollan entrevistas grupales al término de las reuniones que sostienen con la Unidad de Desarrollo Económico Local de la Municipalidad de Toltén (institución que generó el acceso a esta comunidad)[36].

De acuerdo a esta solicitud, se decide aplicar entrevistas grupales bajo la modalidad de grupos de discusión. En este contexto, se aplican dos entrevistas en las que deciden participar cuatro informantes de investigación (3 hombres y 1 mujer)[37]. Esta técnica posee las siguientes características:

> "*La discusión en grupos dirigidos consiste en usar la interacción del grupo para generar datos e interpretaciones que serían menos accesibles sin la interacción encontrada en un grupo. A diferencia de las entrevistas en grupo en que varias personas pueden ser entrevistadas al mismo tiempo por razones de conveniencia, los grupos de discusión dependen tanto del intercambio de ideas entre los participantes como de las respuestas a preguntas específicas del entrevistador. De hecho, el entrevistador es llamado moderador para subrayar su papel de orientador y facilitador en el proceso grupal". (Ulin, P., Robinson, E., Tolley, E., 2005, p.82)*

[36] Los miembros de esta comunidad sugieren realizar entrevistas grupales por razones prácticas de comodidad y tiempo.
[37] Si bien las entrevistas son presenciadas por otros integrantes de la comunidad, solo se consideran informantes de investigación a quienes respondan, acotan o hacen comentarios en las entrevistas.

Mediante esta técnica se busca acceder de forma más dinámica a las interpretaciones elaboradas por los informantes en relación a sus identidades masculinas. Para efectos de esta investigación, la aplicación del grupo de discusión consiste en plantear determinados temas para abordar durante la entrevista. En este sentido, el investigador actúa como moderador, lo que consiste en solicitar a una persona que responda a determinada pregunta. Posteriormente, se les solicita a los y las demás participantes que respondan a esta misma pregunta, con el propósito de identificar discursos colectivos o generar discusiones en torno a cada tema, mediante el intercambio de opiniones entre cada informante.

Los temas que se abordan en las entrevistas en forma de grupos de discusión son los siguientes:

- Roles y prácticas asociados a los hombres
- Roles y prácticas asociados a las mujeres
- Significados asociados a lo masculino
- Significados asociados a lo femenino
- Sexualidad masculina
- Percepciones de cambio en las identidades masculinas y en las relaciones de género.

De esta manera, por medio de los grupos de discusión se busca identificar los discursos individuales de cada participante, discursos colectivos y generar intercambios de opiniones y discusiones entre los participantes en torno a los temas propuestos. Finalmente, para esta técnica de investigación la unidad de registro corresponde a palabras o discursos transmitidos por los informantes durante la aplicación de esta técnica.

3.4 Materiales de registro.

Los datos recolectados en las entrevistas en profundidad y grupales se registran con una grabadora (Panasonic RR- XS400). Los datos obtenidos mediante observaciones participantes se registran mediante anotaciones completas, precisas y detalladas en un cuaderno de campo.

4. ESTRATEGIAS DE ANÁLISIS DE DATOS.

4.1 Separación y reducción de datos.

Los datos registrados en grabadoras y cuadernos de campo se transcriben y ordenan con el propósito de facilitar una lectura sistemática de los contenidos discursivos y visuales registrados. A medida que se desarrolla esta lectura se aplica una "denominación o rotulación" de la información, que consiste en atribuir un concepto a la información (Strauss y Corbin 2002). Por ejemplo:

> *Un matrimonio es como una yunta de bueyes [complementariedad. Nosotras las mujeres estamos para ser productoras, para digamos producir lo más hermoso, nuestros hijos [rol de la mujer]. Conforme lo que manda su marido tiene que entrar a obedecer la mujer [autoridad masculina].*

A partir esta denominación, la información se separa y reduce en unidades temáticas (registros que hablen de un mismo tema). Posteriormente, se crean unidades mayores que corresponden a las categorías y subcategorías de análisis. En esta perspectiva, las categorías de análisis se laboran siguiendo un procedimiento inductivo, es decir a medida que se analizan los datos se van construyendo las categorías.

4.2 Categorías de análisis.

Dimensiones	Sub –dimensiones
1. Sexo y género (SG)	*Diferenciación sexual (DS):* alude a la diferenciación de sexo a partir de los atributos físicos determinados por la anatomía y la fisiología.
	Asignación, atribución o rotulación de género (AG): alude a la asignación del bebé en las categorías de género hombre o mujer, a partir de la apariencia externa de sus genitales.
	Asignación primaria de papeles o roles de género (AR): alude a la proyección de un conjunto de normas y prescripciones sobre el comportamiento femenino o masculino de niños y niñas desde su

	infancia hasta su vida adulta.
	Identidad de género (IG): alude a la convicción interna (o sentido de pertenencia) de que uno es macho o hembra.

2. Roles diferenciados por género (RDG)	*Roles productivos (RP):* alude a aquellas actividades que se desarrollan en el ámbito público y que generan ingresos, reconocimiento, poder, autoridad y estatus.
	Roles reproductivos (RR): alude a la reproducción social y a las actividades para garantizar el bienestar y la supervivencia de la familia, es decir la crianza y la educación de los hijos y las hijas, la preparación de alimentos y el aseo de la vivienda, entre otras.
	Roles de gestión comunitaria (RC): alude a las actividades que se realizan en una comunidad para asegurar la reproducción familiar. Toma la forma de participación voluntaria en la promoción y el manejo de actividades comunales.
	Sentido de complementariedad (SC): alude a la idea de que hombre y mujer serían de igual dignidad, pero diferentes. Esta diferencia supondría precisamente una mutua necesidad resuelta por la complementariedad de las cualidades de uno y otro sexo.
	Varianza de género (VG): alude a aquellas identidades de género que escapan a la categoría binaria femenino –masculino y a identidades de género dual (que oscilan entre lo femenino y masculino).

3. Elementos constitutivos de las identidades masculinas	*Autoridad masculina (AM):* alude a la posición o estatus diferenciado que otorga el derecho y responsabilidad de tomar un conjunto de decisiones en esferas de importancia familiar (distribución de ingresos, permisos y castigos, etc) y comunitarias (representación política, ceremonias, etc).
(EC)	*Ser importante (SIM):* alude al auto –concepto de ser y sentirse importante (soy y me siento importante); a la imagen de ser importante (debo ser y verme como importante); y a un

	reconocimiento social (los hombres somos importantes).
	Ser proveedor (SP): corresponde a un rol productivo y se presenta como un mandato a cumplir entre los hombres. Consiste en producir los recursos que aseguren el bienestar individual, familiar y social.
	Sexualidad masculina (SM): alude a un conjunto de fenómenos emocionales y de conductas relacionados con el sexo. Esta categoría comprende tanto el impulso sexual, dirigido al goce inmediato y a la reproducción, como los diferentes aspectos de la relación psicológica con el propio cuerpo (sentirse hombre, mujer o ambos a la vez) y de las expectativas del rol social.

4.3 Codificación de categorías e informantes.

Posteriormente, se elabora una matriz con las categorías e informantes codificados, con el propósito de facilitar el análisis de la información:

CAT.	SUB –CAT.	CASO 1	CASO…X	CASO 20
SG	DS			
	AG			
	AR			
	IG			
RDG	RP			
	RR			
	RC			
	SC			
ECM	AM			
	SIM			
	SP			
	SM			

Finalmente, la información que se expone en los resultados de investigación se selecciona según el criterio de evidencia representativa, que consiste en emplear segmentos discursivos que son representativos de las categorías emergentes recurrentes entre la muestra de estudio y que son adecuados para comprender de manera clara las interpretaciones propuestas por el investigador (Ragin, 1994, pp.26-27).

5. CRITERIOS DE RIGOR CIENTÍFICO DE LA INVESTIGACIÓN

5.1 Validez.

Principalmente, la validez de esta investigación se produce por la rigurosidad del análisis y por la consistencia entre la descripción de las *personas* (unidad de estudio), *contextos* (comunidades) y *eventos* (unidad de análisis)[38] en relación a las explicaciones del problema de investigación, los hallazgos y los datos secundarios utilizados. Asimismo, la validez se produce mediante la triangulación metodológica de la estrategia de observación participante y el uso de entrevistas. Por último, los datos registrados durante el trabajo de campo se triangulan con datos etnográficos secundarios, con antecedentes históricos que permitan contextualizar la información y con datos estadísticos, con el propósito de otorgar validez al esquema interpretativo elaborado para responder a las preguntas de investigación.

5.2 Confiabilidad de la información.

La confiabilidad de la investigación se produce, básicamente, mediante la confiabilidad en los procedimientos empleados en la aplicación de los instrumentos y registros de información.

a) *Confiabilidad en los instrumentos de investigación*

Para garantizar la confiabilidad en los instrumentos de investigación se facilita a las y los entrevistados la comprensión de los cuestionarios mediante la formulación de preguntas sintetizadas y con lenguaje sencillo, además de explicar aquellas preguntas que no sean entendidas inicialmente por los y las entrevistados/as. Sumado a esto, se evita realizar preguntas que induzcan a respuestas predeterminadas. Asimismo se familiariza a los informantes con las

[38]Janesick (1994), sostiene que la descripción de personas, lugares y eventos ha sido la base de la investigación cualitativa.

cámaras y cuadernos de campo (previa autorización), con el propósito de que estos instrumentos de registro no distorsionen la entrega de datos.

b) *Confiabilidad en los registros de información*

En relación a la información registrada, la confiabilidad se produce a partir de la transcripción de las notas de campo y entrevistas, las cuales se ajusten, únicamente, a lo expresado por las y los entrevistados. Además, los registros incluyen información detallada acerca de su aplicación (fecha, informante y las condiciones de aplicación). Asimismo, se pide la colaboración de los y las sujetos de investigación para confirmar las anotaciones de campo y transcripciones, con el propósito de asegurar que los registros coincidan o sean consistentes con las observaciones e interpretaciones de las y los propios sujetos de investigación.

6. RESGUARDOS ÉTICOS Y COMPROMISOS[39].

Esta investigación se adhiere a un conjunto de consideraciones éticas orientadas a garantizar la integridad de las personas que proporcionan información y del medio ambiente en el que se desarrolla el trabajo de campo. Inicialmente, los informantes de investigación son comunicados, de manera clara, sobre el tema, propósitos y contexto de la investigación. Si estos deciden participar se procede, inmediatamente, a informar –mediante una carta de consentimiento informado[40]- sobre los compromisos que se establecen entre el investigador y los informantes, que consisten en:

- Acordar el uso de grabadoras, cuadernos de campo u otros materiales de registro de información.
- Acordar sobre los derechos de los informantes respecto a la posibilidad de finalizar las entrevistas u observaciones cuando estos lo estimen conveniente.
- Acordar la entrega de la información registrada para la replicabilidad de los informantes.
- Acordar respecto a la administración de la información proporcionada.

[39] Para la formulación de los resguardos éticos fueron consultados el Código de Ética de la Asociación Antropológica Americana (AAA) y Guba y Lincoln (1994).
[40] La carta de consentimiento informado presentada a los informantes de investigación se encuentra en la sección Anexos.

- Acordar respecto del anonimato o publicación de la identidad de los informantes[41].

De este modo, la aplicación de las técnicas de recolección de información y su registro proceden, exclusivamente, cuando los informantes hayan sido comunicados sobre los propósitos de investigación, hayan manifestado su intención de participar y se hayan acordados los compromisos señalados.

Finalmente, se asegura la transparencia y confiabilidad en los procedimientos de investigación, con el propósito de conservar la integridad y reputación de la disciplina, de la ciencia y del conocimiento. Asimismo, se procura democratizar los conocimientos adquiridos, posibilitando el acceso a los resultados de esta investigación al público con intereses académicos y de acción social no lucrativa (sean estudiantes, comunidades mapuche y otros no antropólogos vinculados al mundo académico y social).

[41] Para resguardar la identidad de los informantes de investigación no serán empleados sus nombres originales. En su reemplazo, se usarán nombres ficticios.

SEGUNDA PARTE

"EL VIAJE DE REGRESO": PRESENTACIÓN, ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN.

"En compañía, juntos por la vida, como una yunta de buey. Un buey sólo no hace nada, pero siempre hay uno que dirige al otro, siempre hay uno más manso. Son las mismas normas del reino animal".
(Martín, comunidad Manuel Pinchulef).

"La paradoja del viajero espacial einsteiniano es una de las que más ha dado que pensar a los matemáticos. Después de recorrer el universo a gran velocidad durante unos meses, regresa a la Tierra y descubre que en realidad han transcurrido décadas enteras. El viajero antropológico se encuentra en la posición opuesta. Durante lo que parece un periodo de tiempo extraordinariamente largo, permanece aislado en otros mundos, donde se plantea problemas cósmicos y envejece de forma considerable, para regresar y descubrir que tan sólo han pasado unos meses. La bellota que plantó no se ha convertido en un gran árbol, apenas ha tenido tiempo de sacar un débil brote, sus hijos no se han vuelto adultos y únicamente sus más íntimos amigos han notado su ausencia". […] "Una extraña sensación de distanciamiento se apodera de uno, no porque las cosas hayan cambiado, sino porque uno ya no las ve como "naturales" o "normales". "Ser inglés" le parece a uno igual de ficticio que "ser dowayo".
(Nigel Barley. El Antropólogo Inocente, 1989, pp. 230- 231).

"Ser marido, padre, amante, proveedor y guerrero, lejos de depender de una estructura arquetípica sin historia y sin contexto, es más bien una demanda social que puede variar. Se trata de artificios de la cultura".

(David Gilmore. Hacerse Hombre. Concepciones Culturales de la Masculinidad, 1994, p.159).

CAPÍTULO I.

DIFERENCIA DE SEXO, ASIGNACIÓN DE GÉNERO Y PRESCRIPCIÓN PRIMARIA DE ROLES DE GÉNERO ENTRE HOMBRES Y MUJERES MAPUCHE DE COMUNIDADES INDÍGENAS RURALES DE LA COMUNA DE TOLTÉN.

En este capítulo se describe la diferenciación de sexo elaborada por los y las sujetos de investigación. Asimismo, se describe el proceso de asignación, atribución o rotulación de género de los y las recién nacidos/as y se identifica una prescripción básica de roles de género (división sexual del trabajo) posterior al nacimiento. Además, se podrá observar que entre los hombres de mayor edad existía una preferencia por el nacimiento de hijos varones, manifestado en prácticas mágico- religiosas realizadas para favorecer el nacimiento de un varón. Como veremos, esta preferencia se explica por la prescripción de actividades productivas a los hombres y por la regla de residencia patrilocal (traslado de la mujer a la residencia de su marido).

1.1 Diferenciación de sexo.

Los mapuche determinan el sexo biológico a partir de la constatación de órganos genitales femeninos (*yewel zomo*) y órganos genitales masculinos (*yewel wentxu*)[42]. De esta manera, se determina el sexo biológico de un varón a partir de la constatación de sus genitales externos: *pünün (pene)* y *kuzañ o kutxaw* (testículos). En el caso de las mujeres, el sexo es determinado a

[42] Ahora bien, es posible identificar conceptos para denominar a cuerpos que escapan al sistema binario hombre –mujer. De acuerdo a Febres (en Bacigalupo, 2003) a los intersexuales o hermafroditas de la sociedad reche se les denominaba alkadomo, que significa masculino- femenino. En la actualidad, el término más común empleado entre los/as informantes de esta investigación es *ragin wentxu -ragin zomo*, que significa mitad hombre –mitad mujer, que puede aludir a personas que fluctúan entre ambos géneros o también a personas que poseen ambos órganos genitales.

partir de la constatación de *kutxi* (vagina). Estos corresponden a los principales órganos genitales a partir de los que se realiza una diferenciación de sexo, aunque existen órganos corporales secundarios tales *como lonko pünün* (glande) y *wiruwe* (prepucio), en el caso de los hombres, y *koñiwe* (útero) en el caso de las mujeres.

A partir del análisis sobre determinados conceptos asociados a los órganos sexuales es posible generar una primera aproximación a la elaboración simbólica de lo femenino y lo masculino entre los mapuche. Por ejemplo, *koñiwe* o útero –órgano femenino– se puede traducir como "lugar de nacimiento" o "lugar de hijos e hijas". En esta misma perspectiva, Mora (2001, p.105) señala que el término *kure* (esposa), en una de sus posibles definiciones, alude a "una concavidad vital que canaliza la energía" y a "canal o hueco que elabora el germen de la vida". En este sentido, la mujer sería una receptora de la energía masculina trasportada por el *pane* o semen que, precisamente, alude a una "semilla, energía o potencia" (Mora, 2001, p.88). A partir del análisis de estos conceptos es posible aproximarse, sobre todo, al rol reproductor atribuido a las mujeres (los roles de género son profundizados en el capítulo 2).

1.2 *Puñeñelchefe feipiqui*: "*wentxu gñerki ka zomo gñerki*" [la partera dice: "este es hombre y esta es mujer"]. Asignación de género y prescripción primaria de roles de género.

De acuerdo a Lamas (1986), la asignación (rotulación o atribución) de género se realiza en el momento en que nace el bebé, a partir de la apariencia externa de sus genitales. En el área estudiada, la asignación de género de un o una recién nacido/a es a partir de la diferenciación de sexo descrita anteriormente:

> ***Se le observan sus órganos. Cuando recién nace, altiro la observan, entonces dice 'zomo gñer ki' o 'wentxu gñer ki', o sea, 'esta es mujer' o 'este es hombre'. La matrona, cuando tienen la guagua, la puñeñelchefe o matrona sabe altiro cuando nació la guagua, vio y altiro dice: 'wentxu gner ki', 'este es hombre' o 'zomo gner ki', 'esta es mujer' (Nelson, comunidad Andrés Antillanca).***
>
> ***Las que definen esa parte del saber son las puñeñelchefe –las parteras– a partir de sus miembros, los miembros que le dan la diferencia de su sexo (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

Junto con la asignación de género, se establece una prescripción primaria de roles diferenciados para niños y niñas: los varones son prescritos al desarrollo de actividades vinculadas a la esfera productiva (trabajo) y las mujeres son vinculadas a la esfera reproductiva (actividades domésticas y de crianza):

> ***Esta es mujercita decía la partera, cuando ya nacía la guagua. Se daba cuenta cuando ya lo agarraba y ahí decía po: 'esta es mujercita', 'cocineras', 'afumalu' [la que va a cocinar], 'kucha alu' [la que va a lavar]. Cuando era un hombrecito se dice wentxu, 'este es Pichiwentxu' decían, este es kuzawalu [el que va a trabajar], cuando eran para trabajar, ketxa alu [el que va a arar]. Así le decían a los hombrecitos las parteras. La mujer siempre pa hacer comida decían, kusha [ropa], hacer comida, afunmalu [la que va a cocinar] (Lorena, comunidad Manuel Pinchulef).***

En relación a esto, Lamas (1986) señala que el papel o rol de género se configura con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. A partir de este relato se puede apreciar que la división sexual del trabajo es el dispositivo básico para prescribir roles sociales a cada sexo. En este sentido, si bien existen variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el estrato generacional, se puede sostener que la división sexual del trabajo corresponde a la división básica entre los sexos: "las mujeres paren a los hijos y, por lo tanto, los cuidan: *ergo*, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público (Lamas, 1986, p.188).

1.3 Preferencia por el nacimiento de un varón.

Por otra parte, entre los hombres de investigación de mayor edad fue posible identificar una preferencia por el nacimiento de hijos varones, ya que estos desarrollarán las actividades más significativas para el bienestar de sus familias[43]. Un ejemplo de esto son las prácticas mágicas realizadas con el propósito de favorecer el nacimiento de hijos varones. A continuación, una informante de investigación relata los secretos mágicos practicados por su marido para favorecer la gestación de un varón:

[43] Por su parte, entre las mujeres no se identificó la preferencia por el nacimiento de hijos varones o mujeres. Probablemente esto se deba a que los hijos varones acompañan a sus madres de por vida porque permanecen en la misma reducción (patrilocalidad) y éstas pasan a depender de sus hijos en caso de viudez. Por su parte, la relación con las niñas constituye una disposición de trabajo en estrecha relación durante toda la vida de soltera de la hija, de manera que las madres, generalmente, no tienen preferencia de sexo para el nacimiento. No obstante, es importante mencionar que las hijas son quienes heredan las pertenencias personales de sus madres (Faron 1969).

Mi marido enterraba la placenta. Ahí con palitos hacía como unos coquitos de guagua y los ponía en la placenta, ahí lo ponían en un nylon y los enterraba… eso lo hacía para que naciera otro hombre, cuando estuviera esperando otro hijo. Una figura de coquitos, claro, y después cuando esperaba guagua otra vez… ¡otro hombre más!, hacían como un experimento, un secreto. Mi marido, ese lo hacía, a veces lo hacía, de primera yo tuve tres hijos seguidos, puros hombres, después ya no lo hacía sí[44] (Fidelina, comunidad Andrés Antillanca).

Como se puede apreciar, esta práctica mágica es realizada cuando el hombre debe enterrar la placenta, posterior al parto de uno de sus hijos. En relación con esto, Faron (1969) señala que la participación más importante del hombre durante un parto es en el entierro de la placenta y que consiste en una obligación tradicional. No obstante, es relevante precisar que se trata de una práctica realizada por los informantes de mayor edad, siendo poco frecuente entre las generaciones jóvenes, lo que se debe, principalmente, a la introducción del sistema de salud occidental. De acuerdo a este autor, el entierro de la placenta consiste en:

"*Recoger todos los residuos y la cobija o piel de oveja usados en el parto y enterrarlos a cierta distancia de la ruka. Los métodos de entierro varían. En los lugares donde el temor a la brujería es mayor, el entierro es más cuidadoso y preparado más elaboradamente…Ya que esta obligación concierne al marido, él mismo determina su proceder con los restos según le inquiete la hechicería". (Faron, 1969, p.159)*

Las razones sobre esta práctica son diversas. Coincidiendo con las apreciaciones de Faron, los informantes de esta investigación señalan que la placenta debía ser enterrada para evitar que fuera manipulada por *kalku* (brujos/as), quienes podían realizar hechicerías con el propósito de dañar al recién nacido o a su madre. En relación a esto, Alarcón y Nahuelcheo (2008) señalan que, producto del contacto, la placenta conserva el espíritu de la madre y del recién nacido/a, por lo tanto debe ser enterrada debajo de un árbol nativo o frutal, lo cual daría protección y fortaleza física al niño o niña.

[44] Ziley Mora (2012) señala seis prácticas ancestrales vinculadas al nacimiento de hijos varones: la infusión de cuatro flores de maíz bebidas por la madre durante nueve lunas seguidas; circunvalar con un hilo rojo el testículo izquierdo del futuro padre al momento de proceder al coito; beber infusiones de payun, hojas de helecho y ramas de roble con forma fálica; sobarse casi diariamente el vientre con una pata de chivo macho; concebir el varón durante luna creciente; y beber, tanto el padre como la madre, infusiones de álamo. Por el contrario, para favorecer el nacimiento de una hija mujer bastaría con que la madre beba una infusión de cualquier flor silvestre recogida en el campo.

De acuerdo a la tipología elaborada por Frazer (1922), existe un tipo de magia denominada "contaminante o contagiosa", que consiste en la creencia de que las cosas que estuvieron juntas quedan después, aun cuando se las separe, en tal relación simpatética que todo lo que se haga a una de ellas producirá efectos parecidos en la otra. En este sentido, debido a que el recién nacido y su madre estuvieron en contacto con la placenta, los brujos podían realizar hechicerías sobre esta para causar efectos en el recién nacido y su madre. Por lo tanto, era necesario enterrar la placenta para proteger los espíritus de la madre y su bebé[45].

Otras interpretaciones sostienen que, al enterrar la placenta debajo de un árbol nativo o frutal, se estaría proporcionando protección y fortaleza física al niño (Alarcón y Nahuelcheo 2008). Según Lienlaf (2009), esta práctica es una norma obligatoria para el mapuche, ya que la placenta o *kuziñ* debe volver a la tierra para conectar al nuevo individuo con ésta. Es como la realización de una buena siembra. Esta interpretación es coincidente con lo señalado por un informante de investigación:

> ***Como nosotros dicen que éramos tierra, la carne algún día se hace tierra, entonces las viejitas también saben eso. No se tiraba al agua, porque venimos de la tierra, ese es el entendimiento que tenían las viejitas antiguas (Lorena, comunidad Manuel Pinchulef).***

Retomando el primer relato, el secreto mágico narrado corresponde a un tipo de magia "imitativa u homeopática", cuyo principio básico es que "lo semejante produce lo semejante" o que los efectos asemejan a sus causas (Frazer, 1922, p.34). En este sentido, las dos bolitas de madera introducidas en la placenta que será enterrada intentan imitar el embarazo de un varón. Asimismo, al estar en contacto con la tierra –sinónimo de fertilidad– se contribuye a la gestación de un varón[46].

En función de las ideas expuestas anteriormente, es relevante analizar las razones que llevan a valorar de manera diferenciada el nacimiento de un varón respecto al de una mujer. Una primera señal es proporcionada por la división sexual del trabajo, ya que los padres perciben que un hijo

[45] Esta visión también es señala también por Ziley Mora (2012, p.86).
[46] Asimismo, esta acción puede ser denominada como una "magia positiva", ya que, consiste en "hacer esto para que acontezca esto otro". (Frazer, 1922, p.43).

varón es más útil para colaborar en las actividades productivas, lo que podría significar un aumento en la producción y asegurar la estabilidad económica familiar a largo plazo:

> ***Mi marido prefería tener puros hombres. Cuando nacía hija mujer le daba rabia, va a ser loca decía. Le daba rabia porque la mujer no es como el hombre. Es que no lo acompañaba en el trabajo, eso es lo que quería él, tener un hijo y que anduviera a la pinta de él para trabajar, para atezar los bueyes cuando están grandes, o cuando ya está grandecito arar (Fidelina, comunidad Andrés Antillanca).***

De acuerdo a las observaciones de Inéz Hilger (1957), la preferencia por el nacimiento de un varón también puede ser explicada por la regla de residencia patrilocal, ya que después del matrimonio las hijas mujeres deben abandonar la residencia de sus padres para trasladarse a la reducción de su marido. Por el contrario, los hijos varones permanecen en la reducción de sus padres después del matrimonio. En este sentido, con los años el nacimiento de una mujer se traducía en una disminución de la familia, puesto que éstas abandonan su reducción. Además, esto implicaba una disminución de la producción cuando el padre envejecía, ya que no encontraba reemplazo en un hijo varón. Por el contrario, a largo plazo el nacimiento de un varón se traducía en un aumento de la familia, ya que la mujer de éste se trasladaba a su reducción y, además, podía aumentar la producción de la familia, ya que el hombre permanecía en su vida adulto junto a la familia de su padre:

> *"Los chicos son siempre preferidos a las niñas ('un hombre odia a su esposa si ella tiene solo niñas'), porque un niño va a asistir a su padre en el trabajo; él puede ser el padre de familia; y él retorna a su casa paterna, llevando a su esposa con él. Una niña, en cambio, se casa y se va lejos de su hogar. Ella no tiene más atención por parte de sus padres". (Traducción personal. Hilger, 1957, p.10)*

Asimismo, también es posible registrar casos en que la preferencia por el nacimiento de hijos varones está asociada al sistema patrilineal de herencias. El primer caso corresponde a don Tomás, un hombre de avanzada edad que no tuvo hijos, pero señala que le hubiera gustado tener un varón "para dejarle las tierras". Asimismo, un segundo informante, quien tuvo nueve hijas mujeres, señala que la numerosa cantidad de hijas que tuvo se debe a los intentos por tener un hijo varón con el propósito de heredarle sus bienes, ya que según sus propias palabras ***"un varón***

está más capacitado para administrar los bienes familiares" (Roberto, comunidad Manuel Pinchulef).

CAPÍTULO II.

"*WENTXU EGUN ZOMO, KIÑE TXARIN MANSUN*" ["HOMBRE CON MUJER, UNA YUNTA DE BUEY"]: APROXIMACIÓN AL SENTIDO DE COMPLEMENTARIEDAD EN LAS RELACIONES DE GÉNERO ENTRE HOMBRES Y MUJERES MAPUCHE DE COMUNIDADES IDÍGENAS RURALES DE LA COMUNA DE TOLTÉN.

2.1 Las relaciones de género como campo de acción.

En el contexto rural mapuche, los bueyes cumplen una función fundamental para el desarrollo de actividades agrícolas (arado de los terrenos cultivables). Además, son utilizados para el transporte de madera entre quienes desarrollan actividades forestales o venta de leña. Por otra parte, es improbable observar a un solo buey desempeñando estas funciones: su utilidad se produce a partir de una pareja de bueyes: una yunta. La complementariedad entre ambos permite desarrollar todas y cada una de sus funciones.

En esta perspectiva, los bueyes son animales complementarios porque la función de uno depende de la función del otro: la yunta representa una unidad superior en relación a cada buey. En este sentido, la yunta constituye el campo de acción de estos animales, ya que cuando no están enyugados no desarrollan ninguna actividad de importancia para la producción (además de comer y descansar). Asimismo, en este campo de acción se definen determinadas posiciones y relaciones entre los bueyes: uno debe dirigir el camino y arrastrar el arado o carreta, mientras que el segundo buey debe ir siguiendo al otro y complementar el arrastre, ya que un solo buey es insuficiente para mover un arado o carreta. Si bien la diferencia de actividades y posiciones entre los bueyes no implica desigualdad, veremos que en el caso de hombres y mujeres no ocurre lo mismo, aun cuando estos empleen frecuentemente a los bueyes como analogía para referirse a sus propias relaciones:

> ***Un matrimonio es como una yunta de bueyes… en compañía, juntos por la vida, como una yunta de buey. Un buey sólo no hace nada, pero siempre hay un buey que es más***

manso que el otro... son las mismas normas del reino animal (Agustín, comunidad Manuel Pinchulef).

En el tema laboral, si la mujer tiene una buena opinión, que quizás no se le ocurre al hombre, es válido. Ahí estamos hablando de la yunta de bueyes, que trabajan bien, se coordinan (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).

Al igual que los bueyes, hombres y mujeres interactúan en un campo de acción, entendido como un sistema de posiciones y relaciones históricamente constituidas con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento. De acuerdo a Bourdieu (2007), se trata de espacios estructurados de posiciones a las cuales están ligadas cierto número de propiedades que pueden ser analizadas independientemente de las características de quienes las ocupan y se definen, entre otras cosas, definiendo *lo que está en juego (enjeu)* y los intereses específicos de un campo. En esta perspectiva, analizo la complementariedad en las relaciones de género entre hombres y mujeres mapuche como un campo de acción que define posiciones y relaciones entre ambos.

2.2 Las reglas del juego: división básica de roles de género entre los mapuche.

Inicialmente, es posible identificar una división básica de roles de género entre los mapuche. Las mujeres son vinculadas a la esfera reproductiva, mientras que los hombres son vinculados a la esfera productiva. Las funciones básicas que debe desempeñar una mujer consisten en actividades domésticas y de crianza de niños y niñas. Por su parte, las funciones básicas prescritas a los varones consisten en trabajar y generar ingresos para asegurar la estabilidad económica familiar. Asimismo, los roles de autoridad en el ámbito político y ceremonial son asociados, tradicionalmente, a figuras masculinas (aunque en la actualidad esto es relativo, cuestión que abordaré más adelante). La apreciación de una informante de investigación sintetiza esta propuesta, siendo representativa de la visión que tienen los mapuche respecto a las funciones que hombres y mujeres deben desempeñar, como mínimo:

Nosotras las mujeres estamos para ser productoras, para digamos producir lo más hermoso, nuestros hijos, y también para tener una relación y ser feliz con una persona que es el esposo de uno. Una tiene sus hijos como mujeres y es trabajadora también, trata de criar lo mejor posible a sus hijos. Y los hombres en general están en nuestra madre tierra para cumplir su labor en ser trabajadores, mantener su hogar y así a la

vez también buscar otras oportunidades mejores para surgir (Nancy, comunidad Tomás Ñancuán).

De este modo, las mujeres son las encargadas de limpiar el hogar, preparar alimentos y criar a los hijos e hijas. A esto se agrega la construcción de pequeñas huertas para el consumo familiar y la crianza de aves, cerdos y ovejas, entre otros animales de menor tamaño. Por su parte, los varones son los encargados de obtener los ingresos económicos para proveer a sus esposas, hijos e hijas. Esta división sexual del trabajo supone una mutua necesidad entre hombres y mujeres, resuelta por la complementariedad de las cualidades de uno y otro, de manera que el bienestar individual, familiar y comunitario se logra a partir de la complementariedad entre las funciones de hombres y mujeres:

El hombre cumple su función como hombre, trabajar, buscar su alimento. Y la mujer como dueña de casa, ambas cosas son importantes. Las dos funciones son importantes (Carlos, comunidad Andrés Antillanca).

2.3 El juego en la práctica: relativización de la división sexual del trabajo.

Como ya fue planteado, los hombres y mujeres perciben sus relaciones como complementarias –"una yunta de buey"- puesto que sus diferentes cualidades y funciones se necesitan mutuamente para producir un equilibrio individual, familiar y comunitario. Sin embargo, no solo se produce una complementariedad entre los roles productivos y reproductivos asignados a cada sexo, sino que también se generan relaciones de cooperación en las actividades que cada uno desarrolla, aun cuando esta cooperación se produce más desde la mujer hacia el hombre que viceversa. En esta perspectiva, Faron (1969) señala que en la familia nuclear marido y mujer mantienen estrechas relaciones de cooperación tomando muchas decisiones en común y, algunas veces, por la influencia de la esposa. Además, la esposa tiene un reconocido derecho a disponer y vender los productos de la huerta, aves, huevos, tejidos y otros productos de su trabajo, que son considerados de su propiedad.

En efecto, durante el trabajo de campo fue posible constatar que las mujeres suelen obtener ingresos económicos de manera independiente respecto a sus padres, hermanos y maridos, mediante la venta de pequeños animales de su propiedad (cerdos, ovejas y aves), además de productos como huevos, quesos, mermeladas, murta, catutos, tejidos, artesanías, entre otros. Así

lo manifiesta una informante de investigación: ***"yo soy trabajadora, trabajo en todo con mi esposo y mi hijo. También vendo artesanías, me gusta tejer, hilar, todas esas cosas me encantan" (Nancy, comunidad Tomás Ñancuan).***

En cuanto a la cooperación, son principalmente las mujeres quienes cooperan en las actividades realizadas por los varones, ayudándoles en la construcción y mantención de cercos, en el cuidado y alimentación de animales, en la limpieza de pescados y maricos, en la siembra de los terrenos, entre otras actividades. En menor medida, los hombres cooperan en actividades domésticas, principalmente, en aquellas que requieren de mayor fuerza y resistencia física (cortar leña, trasladar agua desde pozos y arreglar desperfectos en el hogar). Asimismo, colaboran en la crianza de los hijos varones enseñándoles, a medida que van creciendo, las principales actividades del campo: cortar leña, atizar bueyes, extraer madera de árboles, etc. No obstante, este tipo de relación entre padre e hijo ha disminuido debido a la escolarización de los niños, quienes pasan la mayor parte del tiempo en sus escuelas.

En síntesis, si bien existe una división básica de roles de género, que atribuye a las mujeres el desempeño de actividades en el ámbito doméstico y a los hombres en el ámbito productivo, se establecen estrechas relaciones de cooperación entre ambos:

> ***Kuzawen [trabajar] unidamente, trabajamos unidamente. Trabajamos juntos bien. Chacra, sembrar papa, cosechar juntos, agarrar el azadón pa sacar papas así. Todo lo hacemos juntos. Entre nosotros nunca hubo ninguna mala compartición, iguales no más iguales. Todavía estamos haciéndolo juntos. Cuando uno trabaja, cuando tiene buena conjunción con su señora trabaja bien (Lorena, comunidad Manuel Pinchulef).***

Desde otro ángulo, en la actualidad la relativización de la división sexual del trabajo también se está manifestando en la esfera política, ya que las mujeres están formando parte de las directivas, e incluso, siendo presidentas en sus comunidades. Es pertinente mencionar que, en muchas comunidades mapuche, la figura de "presidente" está reemplazando al *lonko*, que corresponde a la autoridad tradicional de una comunidad, cargo al que acceden preferentemente hombres[47]. Incluso, en el año 2012 una mujer fue nombrada por su comunidad *lonkozomo* (mujer cabeza)

[47] Esta situación no necesariamente se produce en todas las comunidades. Como plantea Boccara (1999), los *lonkos* (caciques), *machi* (chamanes) y werkenes (mensajeros) han sido revalidados y son, precisamente, estos "nuevos dirigentes" quienes tratan de revalidar las "antiguas autoridades", ya que la legitimidad del poder que ejercen estos nuevos líderes, cuyo poder es "merecido", va a depender cada vez más del apoyo que estos vayan consiguiendo ante las autoridades, cuyo poder es "heredado".

para reemplazar en el cargo de *lonko* a su fallecido padre[48]. Este caso es interesante porque permite identificar la forma en que procesos modernos, como la incorporación de la mujer en asuntos políticos, son adoptados y resignificados por los mapuche para incorporarlos a dinámicas que forman parte de sus tradiciones. En relación a esto Boccara señala lo siguiente:

> *"Aquí, una vez más, es la dinámica indígena misma la que demuestra el carácter artificial de las viejas dicotomías (tradición/ modernidad; prístino/ aculturado; etc.) ya que en este caso lo tradicional resulta bastante moderno y lo moderno bastante tradicional". (Boccara, 1999, p.48).*

Asimismo, en el ámbito ceremonial, a pesar de que los sujetos de investigación no reconocen a mujeres como figuras de significativa importancia, Bacigalupo (1994) señala que en la actualidad las *machi* ostentan un poder informal que les permite persuadir e influir de manera indirecta en las decisiones políticas y sociales en una comunidad. Así, las machi son un mediador que legitima proyectos, eventos y otras acciones porque poseen conocimientos tradicionales y poder sobre –natural, pero no por ejercer una autoridad política, ya que socialmente no son reconocidas como tales, a pesar de la importancia que se le atribuye a sus funciones.

Por otra parte, además de los roles productivos y reproductivos, es posible identificar un ámbito de acción pública denominado gestión comunitaria, en el cual se concentran las actividades que se realizan en una comunidad para asegurar la reproducción familiar y toma la forma de participación voluntaria en la promoción y el manejo de actividades comunales (acceso a agua potable, luz, postulación a proyectos de desarrollo económico y cultural de las comunidades, entre otras). Hombres y mujeres participan de igual manera en estas actividades, y es en este espacio donde las mujeres acceden en mayor medida a la esfera pública. Esta apreciación es compartida por un informante de investigación, quien señala:

> ***Ahora la mujer mapuche toma lugar, pero ahora. Por ejemplo ahora las mujeres piden los créditos de INDAP, el varón no pide, ella se mueve para allá y para acá, ella hace los trámites. La mujer antiguamente le costó mucho aprender el español, mucho más que al hombre, porque la mujer no salía, estaba más en la casa entonces le era más difícil que al hombre, porque él si salía. En cambio ahora la mujer le lleva la delantera***

[48]Corresponde a una comunidad mapuche huilliche de Lago Ranco. Noticia disponible en: http://www.lanacion.cl/juana-cuante-la-primera-lonko-huilliche-la-gente-de-la-ciudad-pasa-a-tu-lado-y-no-te-ve/noticias/2012-07-04/205738.html

en trámites, ya sea en reuniones de apoderados, en los programas de Gobierno que da alguna ayuda social, en los subsidios, ella hace los trámites. Yo lo digo por mi experiencia (Nelson, comunidad Andrés Antillanca, Pocoyán).

Entre las instituciones que impulsan la gestión comunitaria en la comuna de Toltén se encuentran: Unidad de Desarrollo Económico Local (UDEL), Consejo Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario y Pesca (INDAP), Programa Orígenes, entre otros. Estas instituciones promueven la gestión de diversos proyectos para el desarrollo económico y cultural de las comunidades mapuche de la comuna de Toltén. De acuerdo a las observaciones de campo realizadas en el contexto de reuniones comunitarias programadas por la Unidad de Desarrollo Económico Local de la Municipalidad de Toltén, es posible establecer que hombres y mujeres participan en la gestión de iniciativas orientadas a la reproducción familiar y comunitaria. Este es el caso de la comunidad Pascual Ñancupil, donde hombres y mujeres participan activamente en la discusión de diversas temáticas (financiamiento del viaje turístico anual que realiza la comunidad, celebración del *wetxipantu* o año nuevo mapuche y el mejoramiento de la sede comunitaria) [anotaciones de campo 02 Junio 2013].

Asimismo, estas instituciones no sólo promueven el desarrollo de actividades para la gestión comunitaria, ya que también fomentan la inserción de las mujeres en la esfera productiva, mediante el financiamiento de diversos proyectos vinculados a la artesanía, venta de alimentos, etnoturismo, entre otros[49]. De esta manera, además de la participación en la gestión de proyectos comunitarios, las mujeres obtienen acceso a otros proyectos de carácter productivo, ya sea individual o colectivamente. Esta es la experiencia de una informante de investigación, quien señala lo siguiente:

Yo me gané sola este proyecto en turismo, me gané un proyecto en Conadi de cuatro millones, individual, tuve que hacer el agua potable y el camping, y en eso estoy ahora. También he trabajo en proyectos de agricultura, que me encanta (Nancy, comunidad Tomás Ñancuán).

En síntesis, si bien existe una prescripción básica de roles de género, se puede apreciar que las dinámicas y prácticas mapuche relativizan esta división sexual del trabajo, principalmente,

[49] La inserción de la mujer en actividades productivas será profundizado en el capítulo 4.

porque las mujeres se han insertado en la esfera pública a partir de su incorporación en actividades productivas, políticas, de gestión comunitaria y algunas, como machi, han alcanzado un rol fundamental en la práctica chamánica, en el oficio de ceremonias y en las demandas mapuche a nivel nacional como figuras revitalizadoras de la cultura mapuche. Todas estas dinámicas llevan a los mapuche a pensar sus relaciones de género como complementarias y cooperativas.

2.4 El sentido del juego o la complementariedad en la práctica: la mujer como complemento del hombre y no a la inversa.

Tal como se puede apreciar, aparentemente en la práctica los mapuche establecen relaciones de género basadas en la complementariedad, cuya fórmula sería *hombre más mujer= pareja o unidad superior* o, desde sus propias analogías, *buey más buey =yunta de buey*. Sin embargo, a partir de este momento voy a sostener y demostrar que el sentido implícito de la complementariedad es que la mujer constituye el complemento del hombre y no que este sea, o deba ser, el complemento de la mujer, estableciendo un principio de asimetría en las relaciones de género, cuestión que ha sido anticipada por diversos autores, quienes señalan que las nociones de complementariedad que se atribuyen a las relaciones de género entre los mapuche funcionan más a nivel simbólico que en la práctica (Montecino y Boisier, 1993; Condori, Peredo y Dibbits, 1998; Salguero, 1999 en Peredo, 2004). En este mismo sentido, Lavanchy (2007, p.115) afirma que "la complementariedad no significa una simetría entre los dos géneros" [traducción personal].

En esta perspectiva, apropiándome de los postulados de Marques (1997, p.28), afirmo que la fórmula que expresa el sentido práctico de complementariedad entre los mapuche es: *varón más mujer =varón completo, varón con sucursal o simplemente varón asistido* o, también, *buey más buey= buey completo, buey con sucursal o simplemente buey asistido (recordemos que un buey dirige el camino y el otro asiste con su fuerza de arrastre)*. Esta idea queda de manifiesto a través del siguiente relato: ***"la mujer cumple un rol fundamental: el hombre no puede vivir solo porque muchas veces flaquea. A mi papá le pasó eso cuando quedó viudo. No se alimentaba bien" (Agustín, comunidad Manuel Pinchulef).***

Así, las actividades desarrolladas por las mujeres son percibidas como indispensables y muchas veces agradecidas, pero siempre bajo la premisa de que son necesarias para acompañar, cooperar

o complementar al hombre. Me parece que esta idea queda más clara mediante dos ejemplos etnográficos. El primer caso corresponde a una informante de la comunidad Andrés Antillanca, quien al relatar su matrimonio sostiene que su marido "andaba buscando una mujer", ya que sus padres se enfermaron y necesitaba a alguien que se encargara de ellos. Esta mujer, al no tener un hogar estable producto de malas relaciones familiares, decidió aceptar la propuesta de matrimonio y se encargó de cuidar a los padres de su marido, asumiendo todos los roles domésticos en su nuevo hogar.

El segundo caso, y que me parece el más ejemplificador, corresponde a una informante de avanzada edad de la comunidad Francisco Huaiquín. Cuando su madre falleció, esta debió asumir los roles domésticos de la casa, ya que ni su hermano ni sus sobrinos habían contraído matrimonio. Es decir, en ausencia de la madre y de otras esposas, ella debió asumir los roles domésticos del hogar. Este ejemplo etnográfico es similar a una observación de campo expuesta por Faron:

> "*Luisa Minchiqueo, que vive con un hermano mayor, es soltera y sin hijos, pero está en edad fértil… Luisa atiende la casa de su hermano y le prepara todas sus comidas… la posición de las mujeres solteras tienen una estrecha dependencia del jefe de su familia". (Faron, 1969, pp.96, 97, 98)*

A partir de estos ejemplos es posible determinar que la principal función asignada a las mujeres consiste en complementar a los hombres (padres, hermanos y/o maridos) mediante el desarrollo de las actividades domésticas que los hombres creen que no pueden y no deben desarrollar, simplemente porque pertenecen a la esfera productiva. Como se puede apreciar, en el primer caso el hombre necesitaba a una mujer para que cuide a sus padres y se preocupe del hogar, mientras que en el segundo y tercer caso, las hermanas debieron reemplazar a sus madres en las actividades domésticas para complementar el trabajo productivo de sus hermanos.

En este sentido, Marques (1997) señala que la mirada del varón hacia la mujer tiende a ser, pues, una mirada calculadora que remite toda la apreciación de las cualidades de ésta a sus necesidades. Asimismo, este autor sostiene que, según este sentido de complementariedad, los hombres no ignoran la importancia de las mujeres, sino más bien las perciben y juzgan según sus necesidades y expectativas: "***uno espera que la mujer sea buena dueña de casa, que sean kume kuñegnen [buena madre]" (Nelson, comunidad Andrés Antillanca).***

Ahora bien, como ya he señalado, las actividades domésticas corresponden a las funciones básicas prescritas a las mujeres. Sin embargo, en algunos casos se espera de ellas que colaboren en las actividades productivas desarrolladas por los varones, de manera que también tienen acceso, aunque restringido, a la esfera productiva:

> ***La mujer le coopera a uno, pero no va a estar haciendo el trabajo que hace uno y el hombre quedándose en la casa. Claro que puede acotar, dar una opinión que a lo mejor a uno no se le ocurre cuando está trabajando y ella la maneja, entonces ella es libre para poder entregar una idea… si es buena y no la tiene el hombre es respetable, en el tema laboral es respetable, entonces ahí nosotros estamos hablando de la yunta de ambos que trabajan bien, se coordinan (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

En este sentido, la cooperación femenina relativiza la división sexual del trabajo, de manera que el rol de la mujer va, incluso, más allá de la complementariedad reproductiva, ya que no sólo deben desarrollar actividades vinculadas a lo femenino, sino también se acepta que colaboren en actividades masculinas, siempre y cuando, sea para colaborar al hombre:

> ***Una experiencia no muy lejana a nuestra comunidad. Un tiempo el dueño de casa, el jefe de casa se enfermó y quedó postrado en cama, cualquier tiempo, pero qué pasó, la señora sabía arar, sabía enyugar los bueyes, colgar las restar, sabía cortar leña así es que, cuando ya el tiempo hizo productivo el terreno, ella había entrenado los bueyes, aró y nunca quedaron sin comer porque la señora también pudo hacerlo. Entonces es bueno que la mujer sepa hacer el trabajo que hace el hombre porque uno nunca está vivo pueh (caso 2, grupo de discusión comunidad Ignacio Ñancupil).***

A partir de este relato es posible identificar que existe valoración respecto a la capacidad de las mujeres de desempeñar actividades asociadas a los varones. Sin embargo, se espera de ellas que realicen estas actividades exclusivamente cuando el hombre falle o se encuentre incapacitado para realizarlas. Este punto es sumamente importante para el análisis, ya que si bien se prescriben roles masculinos y femeninos, en la práctica las mujeres desempeñan no sólo roles femeninos sino también, eso sí discreta y clandestinamente, roles masculinos cuando los varones fallan o flojean en su desempeño.

En efecto, los hombres señalan que las mujeres pueden "cooperar", "acotar", "dar su opinión" e incluso, muchos esperan de ellas su colaboración, ya que de lo contrario, pueden ser consideradas "flojas", "dejadas" o "mantenidas"[50], cuestión que es reafirmadas por las mujeres: "***uno es mujer de la casa, hacemos todo, esperar al wentxu [hombre –marido] para tenerle su koshe [comida], así somos los matrimonios. Ayudarle cuando está trabajando igual" (Lorena, comunidad Manuel Pinchulef).*** Sin embargo, esta participación se puede efectuar siempre y cuando la superioridad teórica del varón no sea puesta en duda. Tal como sostiene explícitamente un informante de investigación ***"la mujer puede cooperar al varón, le puede decir algo y acotar, pero no influir superior al hombre" (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

En relación a esto, Bacigalupo (1994) señala que la mujer mapuche en la ausencia del hombre (padre o esposo) debe preocuparse de la cosecha, manejar las finanzas del hogar y tomar decisiones sobre la distribución de los recursos, de manera que las mujeres mapuche son una parte importante de las fuerzas productivas de su sociedad, aunque no son reconocidas como tales. En esta perspectiva, Marques (1997) va a señalar que la mujer no solo es el complemento del hombre, sino también su prótesis:

> "*De ahí que tengamos que concluir que en la sociedad patriarcal, la mujer no es sólo el complemento del varón, sino su prótesis. Una prótesis que no debe hacerse notar, pues si el varón fuese muy consciente de sus carencias podría sentirse incómodo con el sistema. El debe creer que cumple como varón y para ello basta con que la mujer en ocaciones cumpla por él sin hacerlo notar. Recuerden los lectores que todo lo que hacen las mujeres suele leerse como femenino, siempre que respeten la superioridad teórica del varón y no lo haga a bombo y platillo: el bombo y el platillo son masculinos". (1997, p.30)*

En este sentido, debido a que la mujer además de sus roles domésticos puede realizar actividades masculinas, este mismo autor señala que no es posible explicar la situación social de los sexos mediante la categoría sociológica del rol: "de ahí que lo que defina la sociedad patriarcal no sea tanto una distribución arbitraria e injusta de los roles, como una posición general femenina de subordinación" (Marques, 1997, p.30).

[50] Los términos "dejadas" y "mantenidas" son utilizados de forma peyorativa y aluden a la inactividad productiva o falta de interés por el trabajo y la autosuficiente económica.

En síntesis, hasta aquí se ha podido apreciar que, producto de la división sexual del trabajo, los mapuche otorgan un valor significativo a la complementariedad, cuestión que aumenta a medida que se establecen relaciones de cooperación. En este sentido, desde la teoría del rol es sumamente complejo identificar algún principio de asimetría en las relaciones de género entre los mapuche. Asimismo, esta teoría no permite comprender las diferentes manifestaciones de la masculinidad ni tampoco el poder y la dimensión económica del género (Connell, 1997).

No obstante, al analizar el sentido que los hombres otorgan a la complementariedad, es posible establecer que las mujeres ocupan una posición general subordinada, ya que estas se constituyen como el complemento del hombre y no a la inversa.

CAPITULO III.

EL ARQUETIPO DEL HOMBRE MAPUCHE: SER *LONKO* O AUTORIDAD, SER PROVEEDOR Y HETEROSEXUAL/ NO–FEMENINO COMO ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LAS IDENTIDADES MASCULINAS ENTRE HOMBRES MAPUCHE DE COMUNIDADES INDÍGENAS RURALES DE LA COMUNA DE TOLTÉN.

Los hombres mapuche experimentan sus identidades masculinas de dos formas: es a la vez una esencia contenida en un cuerpo y un proceso mediante el cual se "llega a ser hombre". En función de la diferencia sexual, se es hombre porque se nace con sexo masculino (atributos anatómicos y fisiológicos, ver capítulo 1):

> ***Desde que nacemos, los que somos hombres, lo vivimos siempre así como hombres (caso 1, grupo de discusión, comunidad Pascual Ñancupil).***

De acuerdo a Marques (1997), el sujeto no duda en absoluto de su condición masculina puesto que, no sin algún fundamento, considera que su identidad biológica es suficiente. En esta perspectiva, no es necesario tener que demostrar nada, puesto que el título de varón se posee en propiedad. No obstante, la masculinidad es percibida como un estado al que se debe llegar para consolidarse como un hombre, de manera que la identidad masculina es a la vez una esencia y un proceso. En este sentido, los hombres mapuche de comunidades indígenas rurales construyen sus identidades masculinas a partir de un conjunto de significados, roles y prácticas que asocian a lo

masculino. A partir de estos, se estructuran esquemas de pensamiento, percepción y acción que producen, orientan y dan sentido a las conductas, subjetividades y cuerpos masculinos. Si bien las representaciones relativas a la masculinidad son múltiples y dependen, en cada caso, de la historia individual de los sujetos, es posible identificar tres elementos constitutivos comunes en la construcción de las identidades masculinas entre la unidad de estudio: *ser lonko o autoridad, ser heterosexual y no femenino y ser un hombre proveedor*

Estos elementos configuran lo que he denominado el arquetipo del hombre adulto mapuche, que organiza, condiciona y otorga sentido a las relaciones, proyecciones y experiencias de vida de los hombres, manifestadas con mayor intensidad durante sus vidas adultas.

3.1 "SER HOMBRE ES SER LONKO": LA AUTORIDAD COMO MANDATO DE MASCULINIDAD ENTRE HOMBRES MAPUCHE DE COMUNIDADES RURALES.

El término *lonko*, que significa "ser cabeza o jefe", es utilizado para referirse a un estatus o posición diferenciada cuyo rol principal consiste en ejercer control sobre un conjunto de decisiones en diferentes esferas de la vida familiar y comunitaria entre los mapuche. Comúnmente, este término se utiliza para referirse al *lonko* o autoridad tradicional de un *lof* (linaje) o comunidad. Sin embargo, se trata de un término genérico que alude a una figura de autoridad en diferentes contextos. Por ejemplo, para referirse al jefe o capitán de un equipo de palin se utiliza el término *lonko palife*, para referirse al jefe de hogar se utiliza el término *lonko ruka*. Asimismo, en una de las comunidades que visité (Andrés Antillanca) se hace alusión a los *lonko nguillatún* para referirse a un grupo de cuatro hombres que organizan el *nguillatún* o ceremonia tradicional de rogativa (determinan la fecha en que será realizado y designan a los sargentos de ceremonia, entre otras funciones).

En este contexto, los hombres mapuche sostienen que un hombre debe *ser lonko*, no en el sentido de ocupar un cargo oficial de autoridad, sino de ejercer autoridad en cualquier ámbito, de manera que la masculinidad está asociada a la capacidad de dirigir, de representar, de "tener voz de mando", de tomar decisiones, "de estar al frente", etc.:

> ***El hombre y la mujer siempre se diferenciaban en todo tipo de ámbitos: físico, psicológico, que se manifiestan en atribuir, en dar razones, en ser autoritario. Gobernar, ser capaz de gobernar su familia, primero el mapuche sabe gobernar su***

familia, ser buen cabeza con su entorno, ahí encerramos todo, la comunidad, ser buen representante (Vitorio, comunidad Francisco Huaiquín).

El hombre mapuche tiene la autoridad de casi todo, de todo lo que se va a hacer tiene la autoridad el hombre. Dentro de su casa la autoridad, dentro del trabajo mismo, dentro del nguillatún. No hay ninguna mujer que dentro del nguillatún tenga la autoridad (Nelson, comunidad Andrés Antillanca).

La autoridad masculina se incorpora de manera no consciente a las experiencias identitarias y prácticas de los hombres. Tal como plantea un informante, "***siempre ha sido así no más, el hombre teniendo dominio, no conozco alguna explicación de eso" (Nelson, comunidad Andrés Antillanca).*** En este sentido, el mandato de ser *lonko,* cabeza o representante en todas las esferas de la vida entre los mapuche se encuentra profundamente arraigado en configuraciones históricas de género, es decir que los hombres toman como referencia sus generaciones anteriores para determinar que deben ser la cabeza de todo, simplemente porque siempre ha sido así y no conocen otra forma de ordenamiento de la realidad respecto a las relaciones de género y los roles masculinos que deben desempeñar. Bourdieu explica la incorporación y reproducción de las configuraciones de género mediante la teoría del habitus:

> "*Es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo… Historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en cuanto tal". (Bourdieu, 2007, pp. 88-91)*

A partir de la aplicación de oposiciones binarias tales como fuerte/débil, alto/bajo y rígido/curvo los hombres son vinculados al rol de autoridad, ya que al ser más fuertes, "de perfil alto" y "más rectos o rígidos", se cree que están más capacitados para ejercer roles de autoridad, a diferencia de las mujeres, quienes son percibidas como más débiles, "de perfil más bajo" y endebles. Como se puede apreciar, el rol de autoridad se asocia a determinadas disposiciones corporales –ser fuerte, alto y rígido– atributos que, de acuerdo a la aplicación de estas oposiciones binarias, se definen como esencialmente masculinos. Asimismo, algunas informantes de investigación sostienen que un hombre debe ser *"norche"*, que significa "ser correcto, tener rectitud en el

actuar", cuestión que se constituye como un mandato de masculinidad en la vida adulta y también se asocia a ejercer autoridad. Estas ideas pueden quedar más claras a partir de los siguientes relatos:

> ***El hombre es siempre como cabeza porque se basa en que, cuando van a tener su familia, quien sufre dolor no es el hombre, es la mujer, y por lo tanto ahí se nota la femineidad… no podemos reconocerla como el vaso fuerte, es el vaso frágil de la familia y el hombre el vaso fuerte (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

> ***El hombre y la mujer es como una pareja de cisnes –piupiuke– como le decimos los mapuche. Tocando lo mismo de la feminidad… si tú te fijas el macho es más alto que la hembra en una pareja de cisnes (Pablo, comunidad Francisco Huaquín)***

En esta perspectiva, Bourdieu (2010) afirma que el dominio masculino encuentra una de sus mejores y más profundas justificaciones en el desconocimiento que favorece la aplicación al dominante de categorías de pensamiento engendradas en la relación misma de dominio (grande/pequeño, fuerte/débil). A partir de la aplicación de estas categorías los hombres mapuche justifican que la autoridad sea un rol asociado a lo masculino.

3.1.1 "Soy *lonko*, soy la cabeza de la familia": la autoridad en el ámbito familiar como mandato de masculinidad.

En la mayoría de los casos, los hombres asumen un rol de autoridad al interior de sus familias: estos asumen la jefatura del hogar, controlan los recursos económicos y toman las principales decisiones. En el caso de familias nucleares son los maridos quienes poseen las jefaturas, mientras que en las familias compuestas asumen este rol los padres o hermanos mayores. Ahora bien, a medida que nacen los hijos e hijas, las mujeres alcanzan un mayor nivel de participación en la toma de decisiones al interior de las familias: comienzan a distribuir los recursos económicos (aunque preguntando constantemente al marido), poseen control sobre los hijos e hijas, e incluso, influyen en las decisiones que toma el marido. Estas apreciaciones coinciden con las descripciones etnográficas de Faron, quien señala lo siguiente:

> *"Toda la familia muestra gran respeto hacia el padre. Se le considera más astuto en política, en asuntos de comercio, de cría de ganado, de agricultura y otras actividades*

rurales. No obstante, recibe el consejo de su esposa y de sus hijos mayores… Aunque este caso es frecuente y parece que ejemplos de esta clase están aumentando, las decisiones, especialmente aquellas que se refieren al hogar, las acuerda el padre. El padre y los hijos forman el centro de las familias elementales y el núcleo de las nuevas ramas del patrilinaje. El padre y los hijos mayores, que han delegado la autoridad en el primero, son los que determinan la política familiar". (Faron, 1969, p.165).

Asimismo, como ya se abordó en el capítulo sobre la complementariedad, la mujer puede alcanzar la jefatura del hogar, siempre y cuando el marido no se encuentre capacitado para dirigir a su familia, ya sea por enfermedad o fallecimiento: ***"estando vivo yo, estoy mandando yo, después por alguna situación yo me voy, ahí queda ella, ya le dejo todo a mi gente. Yo tengo aquí la autoridad ¿cómo lo encuentro usted?" (Roberto, comunidad Manuel Pinchulef).***

En el caso de las mujeres, es posible identificar visiones que legitiman y comparten la autoridad masculina y otras visiones que discuten y disputan este rol en el ámbito familiar. Estas dependerán, en cada caso, de las experiencias y trayectorias individuales de cada mujer. Así, las visiones que comparten la autoridad masculina señalan que, si bien las mujeres deben alcanzar autonomía mediante su incorporación en diversas actividades públicas o productivas, la jefatura del hogar debe permanecer a cargo de los hombres:

La mujer al juntar con su marido tiene que respetarlo como debe ser, como conforme lo que manda su marido tiene que entrar a obedecer la mujer. Esa sería mi mente mía, así. Porque una mujer ya junta con su marido la mujer no puede mandar más que su marido, lo que dice u ordena su marido, en eso va una mujer (Lorena, comunidad Manuel Pinchulef).

No obstante, esta visión es minoritaria, ya que en la mayoría de los casos la tendencia es a discutir y disputar los espacios de poder masculino en el ámbito familiar. En algunos casos las mujeres elaboran esta visión a partir de cambios en sus propias experiencias de vida. Este es el caso de una informante de la comunidad Francisco Huaiquín, quien cuestiona la autoridad masculina a partir de las diferencias que experimentó en sus dos relaciones de pareja:

A mi me pasó los primeros años con mi primer marido que yo no podía decir nada porque él era el que mandaba en todo, esa era la vida antigua, la primera pareja que yo

tuve fue así, muy malo. Pero el segundo marido que tuve no, muy distinta era mi pareja, no era celoso, cuando yo salía tranquilo no más yo trabajaba. Mi relación con él era más igualitaria, más tranquila, con más contacto como pareja. Yo pienso que es buena la idea de ahora, porque es cambio de vida (Patricia, comunidad Francisco Huaiquín).

Como se puede apreciar en este relato, las formas de relacionarse en el ámbito familiar pueden seguir distintas trayectorias, produciendo cambios en la visión que las mujeres tienen sobre sus condiciones de vida y la forma de relacionarse con los hombres. Asimismo, las visiones que discuten la autoridad masculina están vinculadas a procesos globales de transformaciones en las relaciones e identidades de género. En esta perspectiva, las mujeres incorporan a sus identidades y prácticas nuevas pautas, desestimando usos y costumbres arraigadas por generaciones. Al percibir que la sociedad experimenta estos cambios, las mujeres incorporan estos procesos a sus propias subjetividades:

Yo creo que eran más mañosos los hombres antes. Yo veía que mi papá era el que mandaba, concentraba los recursos y mi mamá era la dueña de casa: cocinaba, lavaba, hacía aseo y tenía que atender a la suegra, al suegro, colgar los pescados en la mañana… En cambio en la modernidad de ahora la mujer mapuche tiene la gran posibilidad de trabajar… Yo todo lo que tengo lo he conseguido trabajando sola, a mí nadie me ha regalado nada (María, comunidad Francisco Trekán).

En esta perspectiva, Olavarría (2001) señala que, producto de la globalización y modernización, se han relativizado pautas culturales históricas, afectando instituciones tradicionales y disposiciones personales. Este proceso ha permitido que en el ámbito de la familia y la paternidad se haya incrementado la aceptación (y demanda) por una mayor diversidad, igualad entre los miembros de una familia y reconocimiento de vínculos que tiendan a relaciones más democráticas en su interior. En este sentido, el ejercicio de poder del padre en la unidad familiar se ha ido reduciendo y acotando, generando formas y espacios que protegen crecientemente tanto a los hijos como a las esposas del poder originalmente atribuido a los hombres. En definitiva, las visiones que discuten la autoridad masculina han producido cuestionamientos sobre las posiciones y los roles asociados a cada sexo: “se ha iniciado un proceso de desideologización de las relaciones entre hombres y mujeres, tanto en sus identidades como en las relaciones de género con sus pareja e hijos” (Olavarría 2001, p.24).

Como se puede apreciar, las visiones que las mujeres tienen respecto a la autoridad masculina en el ámbito familiar divergen y dependen, en cada caso, de sus propias experiencias de vida y de la incorporación de fenómenos globales a sus discursos y prácticas. De acuerdo a lo visto hasta aquí, la autoridad masculina está siendo cuestionada, por lo que es sumamente relevante abordar la forma en que estos cuestionamientos afectan a la identidad y subjetividades de los hombres. Este último punto será abordado con mayor profundidad en la parte 3 de este capítulo.

3.1.2 "Somos la cabeza de todo, somos importantes": imágenes colectivas sobre "ser hombre" vinculadas a la autoridad masculina.

Connell (1997) sostiene que las masculinidades no sólo son generadas y sustentadas por los individuos sino también por los grupos y las instituciones. Una misma institución puede producir o sustentar múltiples manifestaciones de masculinidad. En este sentido, los hombres mapuche reconocen, tanto en la esfera privada como pública, solo a figuras de autoridad masculina:

> Q***ue yo tenga conocimiento no he visto mujer cabeza de algo, siempre es el hombre. En cuanto a lo que es dirigir a la familia, comunidad…siempre es el hombre (Nelson, comunidad Andrés Antillanca).***

El rol de autoridad en el ámbito comunitario:

Como ya fue abordado, los hombres deben asumir el rol de jefatura en la esfera privada (familia). A continuación se abordan las figuras tradicionales de autoridad que los informantes de investigación identifican en la esfera pública, principalmente en los ámbitos políticos y ceremoniales. Posteriormente, analizo la manera en que estas figuras de autoridad construyen una imagen colectiva de los hombres como personas importantes.

En esta perspectiva, como ya fue abordado en el capítulo anterior, en el ámbito político la principal figura de autoridad corresponde al *lonko*. De acuerdo a lo señalado por los informantes de investigación, este cargo es heredado por el linaje paterno y pueden acceder al cargo sólo hombres. No obstante, en algunas comunidades la figura del lonko ha sido reemplazada por los presidentes de comunidad, cargo al que pueden acceder tanto hombres como mujeres. No obstante, los hombres señalan que idealmente son ellos quienes debieran asumir los roles de representación política.

Asimismo, en el ámbito ceremonial –principalmente en el nguillatún, que es de significativa importancia para las comunidades visitadas– los informantes de investigación (hombres y mujeres) señalan que las principales funciones son desarrolladas por hombres, mientras que el rol de la mujer es secundario y complementario mediante la preparación de alimentos y la atención de los invitados/as (a excepción de las doncellas o mujeres de blanco que participan activamente en el *nguillatún*). Probablemente, las *machi* también tienen un rol importante en esta ceremonia, cuestión que en este caso no ocurre porque no existen actualmente *machi* en las comunidades visitadas (sobre este punto me referiré más adelante).

En este sentido, las principales figuras de autoridad que los informantes identifican corresponden al *gnempin* o *nguillatufe* (oficiante u orador de *nguillatún*), sargentos (encargados de mantener el orden durante la ceremonia) y, en algunas comunidades, los *lonko nguillatún* (encargados de organizar y tomar decisiones respecto a la realización de la ceremonia). Todos estos cargos son ocupados por hombres y las razones no son muy claras para los entrevistados, quienes señalan que "siempre ha sido así" o "así es la tradición". Una participante de nguillatún, junto a sus hijas, entrega la siguiente apreciación sobre el rol de las mujeres en esta ceremonia:

> ***Los gnempin y los sargentos siempre han sido hombres, siempre ha sido así no más, nosotras no sabemos por qué, la mujer se dedica solamente a la cocina, a atender a la gente, a las visitas que llegan. Ahí no hacemos nada más que eso. Siempre son los hombres los que hacen todo (Fidelina y sus hijas participantes de nguillatún, comunidad Andrés Antillanca).***

Como se puede apreciar, a partir de sus propias observaciones y experiencias, los sujetos de investigación señalan que los hombres ocupan los principales cargos de autoridad y desempeñan los roles más significativos en las esferas privadas (familia) y públicas (política y ceremonial). Esta apreciación es compartida por Bacigalupo, quien sostiene lo siguiente:

> *"Los chilenos como los mapuche caracterizan las representaciones públicas, el liderazgo político formal y religioso, la ideología política, la ley, la racionalidad, la urbanidad, y las negociaciones formales con el Estado como masculino. Las mujeres son marginadas en el mundo formal de la política, mundo de los hombres". (Citado por Mattus, 2009, p.16)*

En esta perspectiva, los hombres construyen una imagen colectiva de sí mismos como personas importantes, puesto que son los encargados de desarrollar las actividades más significativas en sus familias y comunidades. En relación a esto Marques (1997, p.19) señala que ser varón es ser muy importante porque comunica con lo importante, ya que todo lo importante es definido como masculino. Asimismo, el varón va siendo informado, a través de su socialización, que forma parte de un prestigioso grupo constituido en especial por las más altas cimas de todas las actividades, no importa cuán diferentes sean estas:

> ***El hombre es importante en todo ámbito po… en el sistema laboral, el hombre siempre da la instrucción, pero no quita derecho a que la mujer pueda dar una sugerencia para hacer lo mejor posible el trabajo. En el tema espiritual, del acto religioso del pueblo mapuche, el hombre es siempre el que la lleva, la mujer está siempre para colaborar. En el sistema de tomar determinaciones y razonamientos, en el gülam [consejo que se entrega a los niños para su formación], en todo (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

De esta forma, puesto que los hombres desarrollan las actividades más significativas en el ámbito familiar (jefatura de hogar y trabajo) y comunitario (actividades políticas y ceremoniales), se configura una imagen colectiva de los hombres como seres importantes, lo que es percibido por los hombres e incorporado a sus identidades y subjetividades:

> ***Uno se siente bien de ser hombre, porque el privilegio que uno tuvo que Neguechén lo crió de poder ser hombre es bueno porque uno conoce más su entorno y se mira con más respeto a uno, no lo pasan a llevar como a una dama. Por eso en parte es muy bueno ser varón, identificarse un varón, serlo y sentirse bien de haber nacido hombre. Teniendo bien claras las propiedades, cualidades y rol que uno cumple y cómo uno se ha desarrollado (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

3.1.3 La mediación de las *machi*: ¿una autoridad en las comunidades mapuche?

Como ha sido posible apreciar, en la vida familiar y pública los hombres gozan de una posición diferenciada en relación a las mujeres, ya que ejercen autoridad en el interior de sus familias y ocupan los cargos de mayor importancia en el ámbito público. En esta perspectiva, es pertinente analizar el rol de las *machi* mujeres, ya que estas han irrumpido en la vida pública como figuras

de importancia para las comunidades, producto de su condición de mediadoras espirituales, sanadoras y portadoras de la cultura, lo que constituye una contradicción entre los roles tradicionalmente asignados a la mujer mapuche y los desempeñados por las *machi*. De esta manera, es pertinente identificar la posición de las *machi* en la sociedad mapuche y analizar si estas constituyen una figura de autoridad en el interior de sus comunidades.

A pesar de que en la actualidad no existen *machi* en las comunidades donde habitan los informantes de investigación, estos poseen conocimientos relativos sobre el papel de las *machi*, ya sea por su presencia en el pasado o por contactos con machi de otras comunidades cercanas. En este sentido, las y los sujetos de la investigación perciben que las *machi* son figuras de importancia en la esfera pública, tanto dentro como fuera de las comunidades. Asimismo, las *machi* son socialmente respetadas por sus poderes curativos, su conexión con lo divino y su rol como portadoras de la cultura mapuche en espacios externos a sus comunidades (principalmente en centros urbanos).

En este sentido, las *machi* ejercen más poder que las mujeres comunes en sus comunidades gracias a su relación con lo sobrenatural. Sin embargo, Bacigalupo (1994) sostiene que, a pesar de que las *machi* tienen mucho poder, socialmente son consideradas iguales a las otras mujeres y es por esta razón que el poder chamanico no es una amenaza a la estructura social patrilineal dominante. La mujer *machi* es una de las pocas personas conscientes de la contradicción que existe entre sus prácticas chamanicas y las normas sociales. Tal como señala un informante de investigación, se reconoce en las *machi* una posición diferenciada, pero esto no implica ejercer un poder formal en el interior de las comunidades:

> ***Que yo tenga conocimiento no he visto mujer cabeza de algo, siempre es el hombre. A excepción de la gente que son o hacen tratamiento medicinales como las machi. Ahí ya cambian, pero todo lo que es curaciones o tratamiento de sanación, pero en cuanto a lo que es dirigir, el lonko es el hombre, en todo (Nelson, comunidad Andrés Antillanca).***

Esta apreciación es coincidente con las observaciones de Bacigalupo, quien sostiene que las *machi* no poseen una posición social y política formal, aunque si tienen poder informal e influyen sobre las decisiones que se toman dentro de la comunidad. “Cuando Dillehay dice que las *machis* tienen “influencia política” se refiere al poder informal que poseen las machi” (Bacigalupo 1994)

> "*Las machis obtienen una autoridad informal dentro de las comunidades mapuche por su rol de intermediarias entre los seres humanos y el mundo espiritual y porque los mapuche creen que las machi son poseedoras de poderes sobre-naturales. Dice una machi de Chol- chol: 'las machis son distintas a las otras mujeres… tienen poder… hay que respetarlo más… porque han sido mandadas aquí por Dios'". (p.25)*

De esta manera, el poder informal de las *machi* les permite persuadir e influir en las decisiones que toma una comunidad de manera indirecta. Así, la *machi* es un mediador que legitima proyectos, eventos y otras acciones porque posee conocimientos tradicionales y poderes sobre – naturales, pero no por ejercer autoridad política:

> ***Esto es variado también, por ejemplo en algunas partes la machi hace alguna función, pero es más de sanación, de tratamiento, pero generalmente es el nempin el que hace todo eso en las ceremonias, en algunas comunidades las machi son importantes, pero igual no son la cabeza (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

3.1.4 Algunas contradicciones del poder entre los hombres mapuche: ser importante en el contexto de relaciones de dominación/subordinación con la sociedad chilena.

Tal como sostiene Kaufmann (1997), no existe una masculinidad única ni una experiencia única de ser hombre. Las experiencias de poder y carencias de los hombres se basan en una variedad de posiciones y relaciones sociales, de manera que el poder social de un blanco pobre es diferente del de uno rico, el de un negro de clase obrera del de un blanco de la misma clase, el de un homosexual del de un bisexual o un heterosexual, el de un judío en Etiopía del de un judío en Israel, el de un adolescente del de un adulto, y así.

En este sentido, los hombres ejercen un relativo poder en su mismo grupo, pero en la sociedad en su conjunto las cosas no siempre son tan claras. Desde mi perspectiva, esto es lo que ocurre con las experiencias de poder y carencias entre algunos hombres mapuche. Como fue posible apreciar anteriormente, los hombres mapuche ejercen un poder relativo sobre las mujeres al interior de sus familias y comunidades. No obstante, este poder no se ejerce de la misma forma cuando nos remitimos a la sociedad chilena en su conjunto, por el contrario, los hombres mapuche se perciben como miembros de un grupo étnico subordinado, cuestión que también afecta a sus masculinidades.

Siempre uno se siente más bajo. Aquí hay mucho huinca que viene y que ni siquiera tienen el cuarto básico, de repente vienen acá y yo me he dado cuenta que se gana siempre delante de mapuches y el grave error que está cometiendo el mapuche es que cuando se para frente a un huinca, siempre le creen más al huinca, siempre el mapuche baja el perfil, por desconocerse asimismo, por desconocer sus propios principios (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).

Como se planteó anteriormente, los hombres mapuche construyen una imagen colectiva de sí mismos como seres importantes. Sin embargo, al relacionarse con hombres no mapuche, muchas veces experimentan profundos cuestionamientos sobre esta imagen, sintiéndose menos importantes o "inferiores" a los hombres chilenos: lo que está en juego, entonces, es ser o no importante. Es a partir de este aspecto que los hombres mapuche experimentan una carencia de poder. De acuerdo a Kaufmann (1997), las nociones de masculinidad no se valoran del mismo modo en cada sociedad. En este sentido, sostiene que las masculinidades tienen poder porque describen y encarnan verdaderas relaciones de poder entre hombre y mujeres, y de los hombres entre sí: "el patriarcado no sólo es un sistema de poder de los hombres contra las mujeres, sino de jerarquías de poder entre distintos grupos de hombres y también entre diferentes masculinidad" (Kaufmann, 1997, pp.66-67).

De repente hay mucha diferencia, algunos chilenos son un poco agrandaditos, aunque no tengan estudios… puede ser un hueón que puede tener la básica apenas, pero siempre mira a uno en menos, no en todas las partes, pero hay chilenos que son medios agrandados, pero igual hay algunos de nuestra raza que tiene harto estudio y saben bastante (Alberto, comunidad Francisco Huaiquín).

Asimismo, esta sensación de carencia experimentada en relación a los hombres no mapuche está estrechamente vinculada al control sobre lo femenino. El siguiente relato permite esclarecer esta idea:

Lo otro es que las mujeres se están casando con huincas, que por último fueran profesionales, pero ni siquiera, se casan con huincas que no tienen ni una profesión. Las mujeres están cayendo en ese error, porque el huinca no es tan tostado, no es tan negro como el mapuche y por ese lado les son más agradable como para mejorar la raza (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín.)

En este punto se puede apreciar una articulación entre masculinidad/raza/poder, puesto que algunos hombres se perciben en una posición inferior respecto a hombres no mapuche producto de sus diferencias étnico –raciales, lo que afectaría sus relaciones con las mujeres mapuche, quienes a su vez preferirían relacionarse afectivamente con hombres chilenos debido a una supuesta valoración de lo blanco en detrimento a lo indígena, de lo negro. Esto guarda un miedo implícito a perder el control sobre lo femenino.

3.2 DISPOSICIONES SOBRE EL CUERPO Y LA SEXUALIDAD ENTRE LOS HOMBRES MAPUCHE.

El segundo elemento constitutivo de la identidad masculina entre hombres mapuche se relaciona a sus disposiciones corporales y sexuales. Como será posible apreciar, los hombres asocian determinadas posturas, gestos, movimientos, tonos de voz y otras expresiones corporales a lo propio de "lo masculino" y lo propio de "lo femenino". En relación a esto, se pudo identificar que, para los hombres mapuche, la manera más sencilla de referirse a "lo masculino" es en referencia a lo femenino. Asimismo, abordar las disposiciones corporales masculinas implica necesariamente referirse a la sexualidad, por lo que se analizan las formas hegemónicas en que se expresa la sexualidad entre los hombres mapuche. Finalmente, se analizan las representaciones sociales en torno a las identidades de género de hombres *machi* que asumen identidades de género masculinas, femeninas o de género dual –es decir que oscilan entre las polaridades de género masculino y femenino o combinan ambas- a los fines curativos.

3.2.1 La configuración de disposiciones corporales masculinas en oposición a lo femenino.

Las disposiciones corporales asociadas a lo masculino se definen, en buena medida, en contraste a lo femenino. Desde la perspectiva de los propios sujetos de investigación, la manera apropiada del comportamiento masculino consiste en no demostrar un *adzomo* (personalidad, carácter o parecido a una mujer). En relación a esto, es relevante destacar que, a diferencia de la palabra *adzomo*, los hombres no mencionan el término *adwentxu* (personalidad, carácter o parecido a un hombre) u otro de similares características para referirse a lo masculino (generalmente utilizan el término *wentxu* para referirse a "hombre", pero no utilizan ningún término que englobe aquello que consideran "masculino").

De este modo, los discursos más repetitivos señalan que las prescripciones básicas en el comportamiento de un hombre consisten en no demostrar debilidad, no caminar "desarmado" o "flexible" -como lo hacen las mujeres-, no tener un "perfil bajo", no tener un tono de voz afeminado, no realizar gestos afeminados, entre otros:

> ***Como hombre, uno tiene que tener el perfil de hombre, la parada, la facha. Normalmente, sea en caminar, en el trabajo o en el tono de voz. Que no sea femenino, porque hay unos que de repente tienen un estilo medio afeminado, de repente hay gente más como dama. Esos yo creo que pueden ser medio raros. Como en la forma de hablar, de caminar o en la forma de expresarse (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

En este sentido, diversos autores coinciden en señalar que la identidad masculina nace de la renuncia a lo femenino, no de la afirmación directa de lo masculino (Fuller, 1997; Kimmel, 1997; Olavarría, 2001). De acuerdo a mis datos de investigación, es posible establecer que este fenómeno también se produce en la construcción de las identidades masculinas entre hombres mapuche, quienes determinan que el comportamiento apropiado entre los varones no debe estar asociado a lo femenino. En relación con esto, (Bacigalupo 2004, p.14) señala que "en los discursos chilenos dominantes y en numerosos contextos mapuche, el hecho de volverse mujer en un cuerpo masculino implica una pérdida de estatus".

Además, tal como fue abordado en el capítulo sobre la autoridad masculina, los ordenamientos jerárquicos en las relaciones de género entre hombres y mujeres obtienen justificación y sentido en determinadas disposiciones de género que vinculan a los hombres con la potencia física, la capacidad de mantenerse rígidos frente a determinadas situaciones, la resistencia y la racionalidad. Mientras que lo femenino es más frágil, débil y emotivo. La aplicación de estas disposiciones en la vida material permite a los hombres ocupar un estatus superior en el ordenamiento de las relaciones y roles de género:

> *"La somatización progresiva de las relaciones fundamentales que forman parte del orden social desemboca en la institución de dos "naturalezas" diferentes, es decir, dos sistemas de diferencias sociales naturalizadas que se inscriben a la vez en los hexis corporales, bajo la forma de dos clases opuestas y complementarias de posturas, porte, presencia y gestos, y en las mentes que los perciben, conforme a una serie de oposiciones dualistas*

milagrosamente ajustadas a las distinciones que ellas han contribuido a producir, como la que se hace entre lo derecho y lo enderezado, lo curvo y lo encorvado, y que permitiría volver a engendrar todas las diferencias registradas en el uso del cuerpo o en las disposiciones éticas". (Bourdieu, 1990, p.23)

3.2.2 El mandato heterosexual.

Hablar de disposiciones corporales obliga necesariamente remitirse a la sexualidad. Entre los sujetos de investigación, la heterosexualidad se erige como un mandato del comportamiento afectivo y sexual masculino: ***"Uno tiene que enamorarse igual de repente, gustarle una mujer, porque si uno dice que ya no le gusta una mujer tiene que ser ya como otro tipo de ser humano" (Alberto, comunidad Francisco Huaiquín).*** De acuerdo a Lamas (2000), la heterosexualidad como norma se justifica en la complementariedad recreada en el lenguaje y en el orden representacional, que favorece una conceptualización biologicista de la mujer y del hombre, de la feminidad y la masculinidad, y formula una supuesta "naturalidad" de la heterosexualidad:

> ***Mi pensamiento es que, cuándo Dios creó el mundo, no creo a dos hombres o a dos mujeres, o a dos mujeres y un hombre, o a dos hombres y a una mujer, sino que creó un hombre y una mujer. En ese sentido, Dios le dijo al hombre que diera simiente con una mujer, no con dos, ni con tres, ni con un hombre. Porque un hombre con un hombre no pueden tener familia, no pueden tener descendencia y dos mujeres juntas tampoco. Es como la ley natural de la descendencia (Leonardo, comunidad Andrés Antillanca).***

Por otra parte, un sujeto de investigación me señaló de manera enfática que los homosexuales no existían tradicionalmente entre los mapuche y que corresponde a un fenómeno occidental introducido por los españoles en la época colonial: ***"más que nada ese tema culpamos al mundo occidental porque de repente la persona nace bien hombre, bien mujer" (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

En relación a esto, es conveniente remitirse a datos secundarios que permitan evaluar con mayor precisión esta aseveración. De acuerdo a Bacigalupo (2003) en la sociedad *reche* algunas personas masculinas participaban de actos sexuales entre individuos del mismo sexo, pero fueron

los españoles quienes rotularon de sodomitas a esas personas masculinas que tenían relaciones por vía anal con otros hombres[51].

Las personas a las que hace mención Bacigalupo corresponden a los *machi weye* de la sociedad *reche*, quienes eran chamanes o especialistas religiosos que gozaban de poder y autoridad. De acuerdo a esta autora, la mayoría de estos chamanes eran personas con genitales masculinos comunes que adoptaban identidades de género dual –es decir que oscilan entre las polaridades de género masculino y femenino o combinan ambas- a los fines curativos. De este modo, combinaban conductas, vestimentas y el estilo de hombres y mujeres en grados diferentes y, además, esta condición de género dual podía asociarse con actos sexuales activos, pasivos o con el celibato.

Desde la óptica del colonizador, los *machi weye* eran "putos"[52] porque se creía que tenían deseos femeninos por los hombres. Asimismo, se les consideró sodomitas porque se pensaba que gozaban siendo penetrados por otros hombres. Desde la óptica *reche*, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán –en cuya crónica se encuentran los únicos registros sobre *machi weye*- señala que los *reche* consideraban los actos sexuales entre varones como "viles" (1963, p.107 citado en Bacigalupo, 2003), lo que lleva a suponer que existía un rechazo hacia prácticas sexuales entre personas del mismo sexo por parte de los *reche*. No obstante, Bacigalupo (2003) rechaza la idea de que los *reche* hayan valorado negativamente estos actos sexuales. Por el contrario, sostiene que es probable que los *reche* hayan tenido –a lo menos– una aceptación humorística de los actos sexuales receptivos entre varones, pero duda de que estos actos hayan sido considerados viles o pecaminosos[53].

En esta perspectiva, esta autora sostiene que no existe certeza de si la sociedad *reche* aceptaba o rechazaba los actos sexuales con personas del mismo sexo:

---

[51] Los agentes coloniales no tenían las ideas decimonónicas de la homosexualidad como una identidad social permanente que combinaba una "orientación psicológica patológica", la elección de un objeto del mismo sexo y una "práctica sexual desviada" (Halperin, 2000, p.110 citado en Bacigalupo, 2003).

[52] El término "putos" hace referencia a aquellos hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres (Fuente: Real Academia Española de la Lengua). Además, hace referencia a aquellos hombres que son penetrados por otros hombres o quienes ofrecen servicios sexuales a otros hombres (prostitución masculina).

[53] Esta autora señala que es probable que Núñez de Pineda interpretara el humor con que los *reche* hablaban sobre los actos sexuales entre varones como una crítica, o que uno de sus cristianos conversos *reche* haya notado el rechazo de Francisco hacia actos sexuales pasivos entre varones y haya criticado esas prácticas para calmarlo. A través de la experiencia, los *reche* aprendieron a suprimir, negar y criticar las prácticas sexuales aborrecidas por los agentes coloniales y los sacerdotes. También es imaginable que el conquistador jesuita describiera que sus amigos *reche* condenaban la sodomía para que estos se congraciaran ante los españoles.

> *"Solo podemos especular respecto de qué conceptos utilizaron los hombres reche para hablarle a Francisco sobre actos sexuales entre varones y qué es lo que realmente ocurrió en el intercambio verbal para llevarlo a escribir esa afirmación [que los Reche consideraban "viles" los actos sexuales entre hombres] sobre la condena reche respecto de la sodomía". (Bacigalupo, 2003, p.47)*

Asimismo, esta autora señala que en tiempos coloniales, los *reche* reconocían y valoraban al menos una identidad de género, además de la de hombres y mujeres, que correspondía a la de los *machi weye* y aceptaban muchos tipos diferentes de actos sexuales. En este sentido, los *machi weye* participaban de actos sexuales con individuos pertenecientes a categorías de género diferentes del propio, que anatómicamente podían ser masculino o femenino. Sin embargo, los actos sexuales entre *machi weye* eran tabú porque pertenecían a la misma categoría de género dual. En términos sencillos esto quiere decir que los *machi weye* eran considerados de un género distinto al masculino y femenino y, como la sexualidad de estos machi estaba basada en el género y no en el sexo, tener relaciones sexuales con un hombre o mujer no constituía ni una relación heterosexual ni homosexual:

> "*Las identidades de género dual de los machi weye, como la de los 'berdaches' (Whitehead, 1981, p.111), estaban determinadas por el comportamiento social, las ocupaciones y los actos sexuales, así como por los espíritus, y no por su elección de objeto sexual" (Bacigalupo, 2003, p.54).*

Debido a que estos actos sexuales no denotaban una identidad o categoría social permanente: "los actos sexuales de los *machi weye* no pueden incluirse dentro de las nociones modernas de personas homosexuales, heterosexuales o bisexuales" (Bacigalupo, 2003, p.54). Por esta razón, es imposible hablar de homosexuales mapuche en la época colonial: "lo que sí existía eran "*weye*" (en términos *reche*) o "sodomitas *reche*" (en términos españoles), pero no homosexuales mapuche" (Bacigalupo, 2003, p.44).

Remitiéndome a la actualidad, ningún sujeto de investigación declaró tener conocimientos sobre hombres que mantuvieran relaciones afectivas y sexuales con otros hombres, señalando que posiblemente éstas se mantenían en secreto. Esta apreciación es probable, considerando la norma heterosexual prescrita a los hombres y porque la mayoría de los discursos populares chilenos y, también algunos mapuche, estigmatizan la homosexualidad como desviada (Bacigalupo, 2003).

En relación a esto, un sujeto de investigación añade: ***"un hombre con otro hombre es como una persona que su pensamiento no está cuerdo, algo no está funcionando bien en su mente" (Leonardo, comunidad Andrés Antillanca).***

El mandato heterosexual y el rechazo generalizado hacia la homosexualidad explican, en parte, el desconocimiento de los sujetos de investigación sobre relaciones homosexuales al interior de sus comunidades. Esta apreciación también es sostenida por Bacigalupo (2011), quien plantea que la homosexualidad es vivida de manera silenciosa y el mandato heterosexual explica que la mayoría de los hombres mapuche que tienen relaciones sexuales con otros hombres mantienen sus actos sexuales en secreto para conservar su personaje público masculino heterosexual.

En este sentido, la heterosexualidad es un imperativo que valida socialmente a los hombres y, precisamente, las relaciones homosexuales son vividas en secreto porque la sexualidad masculina es uno de los elementos que está bajo escrutinio público, "una policía de género" (Kimmel, 1997, p.58).

Asimismo, la mayoría de los hombres entrevistados tienden a asociar estrechamente la homosexualidad con lo femenino ("los homosexuales son afeminados") y, en el sentido contrario, interpretan la feminización masculina como una expresión de su homosexualidad ("los hombres afeminados son homosexuales"). Los conceptos mencionados con mayor frecuencia para referirse a hombres homosexuales fueron *kayñe kayñe wentxu* (hombre medio raro) y *adzomo* (afeminado, carácter o personalidad femenina), de manera que la homosexualidad está estrechamente imbricada a nociones de género, por lo que el rechazo a la homosexualidad representa, implícitamente, un rechazo hacia lo femenino:

> ***Aunque uno puede ser que no le gusten las mujeres, pero la cuestión como hombre tiene que tener uno el perfil como hombre o la parada o la facha. Normalmente que sea para caminar sea o por el trabajo o por el tono o por la voz. Que no sea femenino, porque hay uno que de repente tiene un estilo medio afeminado, de repente hay gente más como dama, eso yo creo que pueden ser raros ya. Como en la forma de hablar, más como en la forma de caminar de repente o en la forma de expresarse (Alberto, comunidad Francisco Huaiquín).***

En un sentido opuesto, los sujetos de investigación asumen que los hombres que presentan un *adzomo* o son afeminados, posiblemente son homosexuales. En relación a esto, diversos autores señalan que las personas masculinas afeminadas y los travestis son vistos como un cierto tipo de homosexual, como un hombre maricón[54], pasivo, receptivo, anal, afeminado (Halperin, 2000, p.122; Lancaster, 2001; McKee Irwin, 2000 citados en Bacigalupo, 2003).

Además, la homosexualidad es rechazada porque representa un desafío a los ordenamientos tradicionales de género, ya que las relaciones entre personas del mismo sexo anulan las diferencias biológicas que justifican y dan sentido a la asignación diferenciada y jerarquizada de roles. Esto conduce a que los hombres se cuestionen respecto a las formas en que se ordenan y distribuyen los roles en una relación homosexual:

> ***No entiendo cómo hacen la vida, qué es lo que hacen… quién es realmente el que supera un poco más al otro, esos dos hombres que se juntan. En un matrimonio el hombre ordena o manda un poco más que la mujer. No sé si seré muy machista, pero siempre fue así es. Entonces yo no entiendo qué pasa con ellos, quien ordena ahí sí son los dos hombres porque siempre tiene que haber uno que mande (Carlos, comunidad Andrés Antillanca).***

¿Quién hace qué? y *¿quién manda a quién?*. Me parece que ambas interrogantes reflejan de manera clara lo que aquí trato de argumentar: las relaciones homosexuales cuestionan la estructura jerarquizada de relaciones de género porque anulan las diferencias biológicas que justifican tal jerarquización. No obstante, empleo la palabra "cuestionamiento" con una intencionalidad: admitir que, si bien los ordenamientos tradicionales de género sufren cuestionamientos, también existe la posibilidad de que las parejas homosexuales reproduzcan los modelos hegemónicos de masculinidad y los ordenamientos de género en sus relaciones afectivas y sexuales y no generen una ruptura o una especie de "contracultura de género", aunque sólo me remito a enunciar esto como una hipótesis y no abordo el tema, ya que escapa a los objetivos propuestos en esta investigación.

[54] "Maricón es un término popular latinoamericano que hace referencia a un hombre homosexual, gay o afeminado (Olavarría, 1998). Además William (2000) sostiene que la figura del maricón es reservada exclusivamente para el hombre que es penetrado. Otros sinónimos para este término son "invertido", "perverso" y "pervertido" (Sutherland 2002, p.73).

Por otra parte, la mayoría de los sujetos de investigación, al no tener referencias sobre casos de homosexualidad, no señalaron alguna diferencia entre prácticas sexuales activas y pasivas, excepto por un sujeto de investigación, quien durante la entrevista me preguntó entre risas: ***"¿quien hará de mujer?".*** En relación a esto, es posible encontrar referencias en un estudio desarrollado por (2004a) en el cual aborda, entre varios temas, las representaciones sociales sobre la sexualidad de una *machi* llamada Marta quien posee un sexo biológico masculino, una identidad de género femenina permanente y mantuvo durante un tiempo una relación amorosa con un hombre llamado Miguel. En relación a este caso, Bacigalupo logró identificar que la mayoría de los demás Mapuche coincidió con el paradigma popular chileno de penetración y consideraron que Marta era más homosexual que su esposo Miguel, porque ella era afeminada. Asimismo, supusieron que ella tenía un rol sexual receptivo, mientras que Miguel era considerado como la pareja penetradora y a menudo conservaba una identidad social de macho.

Considerando la interrogante de mi informante y el caso expuesto por Bacigalupo, se puede plantear –como una invitación a profundizar en el tema– que existe una tendencia a asociar nociones de género a determinadas posiciones sexuales. Como sucede en el caso de *machi* Marta, se presume que ella es más homosexual que Miguel y tiene un rol pasivo en sus relaciones sexuales porque es femenina. Con respecto a este fenómeno Almaguer señala:

> *"Distinto al sistema europeo/ americano, el sistema sexual mexicano/ latinoamericano está basado en una configuración de género/sexo/poder que se articula dentro de los ejes activo/ pasivo y se organiza a través del papel sexual preestablecido que uno juega… Dar es ser masculino, recibir es ser femenino. Esto funciona como ideal en todas las esferas de las transacciones entre y dentro de los géneros. Lo simboliza la percepción popular del órgano sexual masculino como 'activo' en la relación y el órgano sexual femenino (o el ano masculino) como 'pasivo'". (Almaguer, 1991, pp.49,51)*

De este modo, es probable que entre algunos mapuche se reproduzcan las ideologías de género de la cultura popular y rural chilena, asignando roles activos y pasivos a las parejas homosexuales y determinando la feminización ("quien hace de mujer"), masculinización ("quien hace de hombre") y una "mayor" o "menor" homosexualidad dependiendo de si se ejerce un rol penetrador o receptivo.

3.2.3 Machos y *machi*: una aproximación a las representaciones sociales en torno a *machi* hombres que asumen cualidades femeninas o de género dual con propósitos rituales y curativos.

Como se pudo apreciar anteriormente, los hombres construyen sus identidades masculinas a partir de un conjunto de disposiciones de género opuestas a lo femenino. Asimismo, a través de un análisis sobre la heterosexualidad y homosexualidad, fue posible determinar que existe un rechazo generalizado frente a la adopción de cualidades femeninas por parte de otros hombres, quienes pueden ser considerados "raros" o "desviados"[55]. No obstante, los sujetos de investigación señalan que existen *machi* hombres que asumen cualidades femeninas, a quienes tradicionalmente no se le designan como "desviados", "raros" u otros términos que sí son empleados para referirse a hombres comunes que adoptan cualidades femeninas en sus conductas.

En efecto, las evidencias etnográficas registradas por Bacigalupo (2004, 2011) demuestran la existencia de *machi* tanto hombres como mujeres, que asumen identidades masculinas, femeninas y de género dual –es decir que oscilan entre las polaridades de género masculino y femenino o combinan ambas– a los fines curativos. Como será posible apreciar, en el caso de los *machi* hombres, la adopción de características femeninas es socialmente legitimado, ya que se trata de una cualidad inherente a la condición de *machi*. No obstante, en la actualidad también se pueden identificar visiones que aminoran el estatus de estos *machi*, ya que son considerados como homosexuales, "maricones" y "desviados" entre aquellos mapuche que han adoptado las ideologías de género de la cultura popular y campesina chilena.

En la zona estudiada no se advierte la presencia de *machi* (ni hombres, ni mujeres, ni de género dual). Sin embargo, producto de sus interacciones con *machi* en el pasado o en otras comunidades cercanas a la zona de estudio, los sujetos de investigación conservan determinadas percepciones respecto a los *machi* hombres que asumen cualidades femeninas o de género dual. Con el propósito de elaborar una interpretación precisa, los datos recopilados se complementan con resultados de investigación presentados por Ana Mariella Bacigalupo (2003, 2004, 2011), quien ha estudiado en profundidad los casos de *machi* -hombres y mujeres– que asumen identidades de género dual.

[55] "Desviado" es un término empleado para referirse a hombres gays u homosexuales. En función de la norma heterosexual, este término se emplea, generalmente, para asociar la homosexualidad a un problema o enfermedad psicológica de desviación del objeto de deseo sexual.

Como ya mencioné, debido a la ausencia de *machi* hombres en la zona estudiada, el siguiente análisis se elabora a partir de las representaciones sociales en torno a las identidades de género de estos *machi*, aun cuando se reconoce la necesidad de recopilar información directamente por medio de *machi* hombres, ya que estos pueden proporcionar información relevante desde sus propias subjetividades, lo que permitiría desarrollar interpretaciones más precisas sobre este fenómeno.

Los sujetos de investigación identificaron a un fallecido *machi* hombre perteneciente a una de las comunidades de la zona estudiada que asumía en distintos grados características masculinas y femeninas en contextos cotidianos y rituales. Estos asignan a *machi* Ernesto[56] el género masculino, a partir de sus atributos físicos (rasgos faciales, contextura física y barba): "***usaba ese vestuario el hombre, pero era puro hombre no más, si no pintaba de mujer, tenía barba, contextura" (Vitorio, comunidad Francisco Huaiquín).*** Asimismo, este sujeto de investigación señala que *machi* Ernesto en su vida cotidiana combinaba características masculinas y femeninas, principalmente porque usaba barba, tenía un tono de voz de hombre, usaba pantalones y en algunas ocaciones el chamal que ocupan las mujeres mapuche. Además, señala que ***"nunca se le conoció pareja, parece que no tenía relaciones con nadie".***

Por otra parte, para efectos rituales y de curación, *machi* Ernesto adoptaba otras cualidades femeninas: ***"se pegaba unas buenas afeitadas, cambiaba su voz y usaba ropa de mujer…chamal, trapelakucha, trarilonko, plata y una rosita".*** En relación a esto, Bacigalupo (2011) señala que la mayoría de los *machi* masculinos usan chales (*killas*), pañuelos de cabeza y joyas de las mujeres mapuche durante sus rituales con el propósito de seducir a los espíritus –un componente central en las ceremonias *machi*– pero no los utilizan en la vida cotidiana:

> *"Los machi masculinos se tornan lo suficientemente femeninos como para acceder al poder espiritual a través de la voz, los gestos y las vestimentas rituales, tal como se lo exigen los espíritus, aunque al mismo tiempo se autoidentifican como hombres heterosexuales o célibes". (Bacigalupo, 2011, pp.17).*

Asimismo, los sujetos de esta investigación explican la feminización del *machi* debido a su llamado: ***"al machi lo apadrina una mujer machi, eso es como hereditario, por eso son así***

[56] Se trata de un nombre ficticio con el que me referiré a este machi de aquí en adelante.

como femeninos". Esta apreciación coincide con Bacigalupo (2003), quien sostiene que el poder espiritual de *machi* se transmite por la línea femenina, a menudo a través de la abuela materna y que en la actualidad algunos *machi* siguen teniendo que afeminizarse para ser poseído por los espíritus.

Lamentablemente, producto de los vagos recuerdos que los sujetos de investigación conservan, no fue posible establecer de manera específica si *machi* Ernesto asumía cualidades masculinas y femeninas de manera temporal o absoluta. Se sabe que en el ámbito cotidiano combinaba atributos masculinos y femeninos. Sin embargo, no queda claro si en contextos rituales asumía cualidades exclusivamente femeninas u oscilaba entre lo masculino y femenino (el informante de investigación señala que *machi* Ernesto cortaba su barba, usaba vestimenta femenina y cambiaba su tono de voz, lo que podría llevar a pensar que asumía exclusivamente cualidades femeninas)[57]. Sin embargo, Vitorio no recuerda con exactitud en qué grado *machi* Ernesto combinaba cualidades masculinas y femeninas en contextos rituales.

A pesar de estas imprecisiones, lo que más interesa en esta oportunidad es analizar las representaciones sociales que los sujetos de investigación elaboran en torno a la identidad y prácticas de género en *machi* Ernesto, con el propósito de explicar las razones de por qué la "feminización" de este *machi* no era considerada "rara", "anormal" o "desviada", a diferencia de los hombres corrientes que asumían cualidades femeninas, quienes sufrían una pérdida de estatus producto de su feminización.

Los casos de *machi* hombres que adquieren cualidades femeninas son sumamente relevantes para analizar la construcción de identidades masculinas, ya que estos desafían el modelo tradicional de hombre al transitar hacia lo femenino en contextos rituales y curativos. No obstante, la performance fluida de género entre los *machi* no impide la construcción de identidades y roles sociales para los *machi* como hombres y mujeres en sus vidas cotidianas. Esto queda en evidencia en el caso de *machi* Ernesto, ya que socialmente es rotulado como un hombre, aunque en sus prácticas rituales asumiera cualidades femeninas.

[57] Son los propios sujetos de investigación quienes asocian las vestimentas mencionadas y otros atributos a lo femenino o propio de las mujeres.

En esta perspectiva, fue posible identificar que a los *machi* hombres que asumen cualidades femeninas o identidades de género dual no se les designan conceptos como *kayñe kayñe wentxu* (hombre raro), *adzomo* (afeminado, parecido a una mujer) o *"desviado"*, términos que sí son empleados para referirse a hombres comunes –no *machi*- que asumen cualidades femeninas en sus conductas, ya que en los discursos chilenos dominantes y en numerosos contextos mapuche, el hecho de volverse mujer en un cuerpo masculino implica una pérdida de estatus (Bacigalupo 2004). Por el contrario, en el caso de los *machi*, el género alcanza una dimensión performativa, ya que -independiente de su sexo biológico- estos pueden oscilar entre ambos géneros en contexto rituales, a diferencia de los hombres no –*machi*, quienes deben asumir identidades y prácticas tradicionalmente asociadas a su sexo biológico: ***"solo los machi podían usar esas cosas, tenían que usar esos vestuarios porque eran machi. Nosotros que no éramos machi no podíamos usar esas cosas… no éramos machi po" (Vitorio, comunidad Francisco Huaiquín).***

Entre los sujetos de investigación que conocieron a *machis* hombres que adoptan cualidades femeninas o de género dual esta apreciación es generalizada. En esta perspectiva, a diferencia de los hombres comunes que asumen estas características, los *machi* no son considerados personas desviadas o anormales, por el contrario, son respetados y valorados, ya que su feminización es vinculada a su condición de *machi*. En relación a esto, Bacigalupo explica que la vinculación con lo divino, su posición y roles sociales y espirituales han permitido a los *machi* experimentar el mundo como personas diferentes a las demás:

> *"Los machi son inferiores a los espíritus y a las deidades pero superiores a otros humanos que no sean machi. Son simultáneamente hijas o hijos de los machi que los iniciaron, hijas o hijos de la deidad Ngünechen, de quien obtienen conocimiento, hermanos o hermanas de sus compañeras machi, y sabios padres y abuelos ancianos respecto de los humanos corrientes y su comunidad ritual. Estas relaciones, posiciones y roles sociales y espirituales son las que les han permitido a los machi experimentar el mundo como personas diferentes y adquirir diversas formas de conocimiento y poder" (Bacigalupo, 2004, p.15)*

La distinción que los mapuche elaboran entre las identidades y comportamientos de género entre hombres comunes y hombres *machi* es relevante porque demuestra que, en el caso de estos últimos, la dimensión performativa del género prevalece sobre la noción de género vinculada al

sexo. Los *machi* hombres pueden ser y comportarse como hombres en sus vidas cotidianas y, a la vez, pueden asumir identidades masculinas, femeninas o duales en contextos rituales.

En relación a esto, Bacigalupo (2004) sostiene que las performance de los *machi* en contextos rituales poseen implicancias en las teorías de género y de performatividad dentro del contexto de la práctica chamánica, puesto que las relaciones de los *machi* con el mundo de los espíritus indican que no hay una correspondencia simple entre el sexo y la sexualidad de un *machi*, por un lado, y las perspectivas femeninas o masculinas, por el otro. En este sentido, los *machi* otorgan fluidez a las identidades de género en sus performance rituales, lo que ilustra la idea de Butler (en Bacigalupo, 2004), de que el género no es una condición fija sino un estado de ánimo y de cuerpo que se mantiene a través de performance reiterativas. También esta autora destaca la relación artificial del género respecto de los cuerpos y las sexualidades.

Ahora bien, es conveniente señalar que en la actualidad no son pocos los mapuche que han incorporado a sus ideologías de género nociones basadas en el sexo y el rechazo de los *machi* "afeminados". Por ejemplo, un hombre antiguo explica que *machi* Ernesto adoptaba cualidades femeninas porque era ***"colipato"***[58] (se refería a "maricón" y homosexual), aun cuando reconoce no tener conocimientos sobre las prácticas afectivas y sexuales de este *machi*. En relación a este punto, Bacigalupo (2011) señala lo siguiente:

> *"En la actualidad, los Mapuche privilegian los conceptos chilenos dominantes de género y sexualidad por encima de las categorías mapuche históricas e interpretan las variaciones de género como homosexualidad y definen el término weye como 'homosexual', 'cola' (homosexual pasivo) y 'maricón'". (p.16)*

Por otra parte, una informante mujer definió a *machi* Ernesto como ***"ragin wentxu –ragin zomo"*** [mitad hombre, mitad mujer], aludiendo a que poseía ***"miembros de hombre y miembros de mujer, que tenía las dos cosas" (Catalina, comunidad Manuel Pinchulef)*** y, que por esta razón, asumía cualidades femeninas. Esta apreciación es similar a un registro etnográfico expuesto por Bacigalupo sobre el caso de *machi* Marta: "un agricultor chileno afirmó que Marta poseía genitales tanto masculinos como femeninos y esto explicaba por qué ella era domo –wentru" [hombre –mujer] (Bacigalupo, 2011, p.22). En relación a eso, esta autora señala que hoy

[58] El término colipato es un modismo popular chileno utilizado para referirse a un hombre homosexual, afeminado o cobarde (Fuente: Dictionary of Chilean Slang: Your Key to Chilean Languaje and Culture).

en día los mapuche ya no legitiman a los géneros variantes como los *machi weye* y en su vida diaria los y las *machi* se ven obligados a identificarse con el género que la sociedad dominante asocia con su sexo.

Según esta autora, esto explica que muchos *machi* masculinos estén dispuestos a masculinizarse en la vida cotidiana con el propósito de cumplir con las normas de género nacionales y evadir las imágenes homofóbicas nacionales que ven a los *machi* masculinos como homosexuales afeminados. y, de este modo, no perder su legitimidad social. No obstante, este proceso se produce, siempre y cuando, sus performatividades rituales de género no se vean comprometidas. Por esta razón, los *machi* contemporáneos han enfatizado en su similitud con sacerdotes célibes para afirmar su masculinidad y mantener su estatus social: "como sacerdotes célibes, los *machi* están relativamente protegidos del rótulo de homosexual o brujo" (Bacigalupo, 2003, p.38).

Muchos mapuche están incorporando las ideologías de género de la cultura dominantes y están cuestionando la legitimidad social de los *machi* hombres al considerarlos homosexuales afeminados. A pesar de esto, Bacigalupo (2003) señala que en el contexto de las actuales reivindicaciones políticas y de revitalización de la cultura mapuche, las nociones de identidades de género dual siguen teniendo una amplia difusión en contextos prescritos, ya que "el lenguaje del género dual legitima la cultura tradicional y la práctica machi y ha servido como un símbolo importante para ideologías fundamentalistas y la política de identidad de los mapuche" (Bacigalupo, 2003, p.58).

Finalmente, los casos de *machi* que asumen cualidades de género masculinas, femeninas o de género dual son sumamente complejos de analizar, ya que en la actualidad los mapuche generan ideologías de género híbridas. En este sentido, es posible identificar visiones que elaboran una marcada distinción entre hombres comunes y hombres *machi*, legitimando la adopción de cualidades femeninas entre los *machi* hombres, ya que se trata de una cualidad inherente a la condición de *machi*. No obstante, también existen visiones que han incorporado las ideologías de género de la cultura popular chilena que concibe a los *machi* hombres que asumen cualidades femeninas o de género dual como hombres homosexuales, "maricones" o "desviados".

Esto último es lo que ocurre con *machi* Marta:

"Marta es considerada una anomalía por los Mapuche contemporáneos, quienes no poseen ninguna categoría para la variación permanente de género semejante a la de los berdaches: 'personas que, en forma parcial o total, asumen el rol culturalmente definido del otro sexo y que no se clasifican ni como hombres ni como mujeres sino como géneros propios en sus respectivas culturas'". (Bacigalupo, 2004, p.15).

En relación a eso, esta autora explica que la multiplicidad de representaciones sociales entre los mapuche contemporáneos sobre los y las *machi* que asumen identidades de género dual se deben a que no existe en la actualidad una categoría para clasificar la variación de género entre los *machi* ni como masculino ni femenino, sino como un género propio, como sí existía en la época colonial (*machi weye*). En este sentido, asegura que, si esta categoría se reprodujera entre los mapuche contemporáneos, estos legitimarían la identidad y prácticas de *machi* Marta (Bacigalupo, 2004).

En el caso de *machi* Ernesto, su legitimidad es disputada y depende, en cada caso, de las nociones de género empleadas entre los sujetos de investigación para describirlo. De esta forma, las representaciones sociales en torno a la identidad y performance de género en *machi* Ernesto se encuentran en pugna: para algunos asume cualidades femeninas porque es homosexual, "colipato", "maricón" y "desviado"; para otros, su dualidad de género se vincula al sexo biológico, ya que se trataba de un hermafrodita que "tenía las dos cosas" y por esta razón asumía un género dual; finalmente, para otros se trata de una persona diferente a los demás hombres y mujeres mapuche y su dualidad de género se explica por su condición de *machi*.

3.3 EL MANDATO DE SER UN HOMBRE PROVEEDOR.

El tercer elemento constitutivo de la identidad masculina entre hombres mapuche corresponde al rol proveedor. El ideal masculino en la vida adulta consiste en convertirse en esposo y padre, cuyo principal mandato es proveer de recursos que aseguren la estabilidad económica familiar. Este rol constituye un mandato con el que los hombres deben congeniar y es sostenido de manera generalizada tanto por hombres como por mujeres: ***"bueno lo único que la mujer piensa es que los hombres trabajen, en la agricultura, que trabajen en el campo, para tener el sustento de la casa" (Fidelina, comunidad Andrés Antillanca).***

En esta perspectiva, Olavarría (2000) señala que la masculinidad y la paternidad pueden ser entendidas contextualizando su función en el sistema de parentesco y en el ordenamiento familiar de una sociedad determinada. Por esto, se analiza el mandato de ser un hombre proveedor contextualizando su función en el sistema de parentesco y ordenamiento familiar en el sistema reduccional (comunidades) mapuche.

De acuerdo a Faron (1969), las reglas de parentesco que rigen el sistema familiar mapuche son: el patrilinaje, la exogamia y la patrilocalidad. Un patrilinaje está formado por todos los miembros unidos por vínculos de parentesco paterno (la descendencia lineal se define a través de los varones). Asimismo, se consideran incestuosas las relaciones entre sus miembros, y está prohibido elegir pareja dentro del mismo linaje (entre hijos de hermanos varones, o primos patrilaterales paralelos) en el que vive congregado. Por esta razón, se debe buscar pareja fuera del grupo (exogamia) y la regla de residencia patrilocal exige que la mujer cambie de residencia después del matrimonio, y que se vaya a vivir con el grupo familiar de su esposo.

En función de estas reglas se efectúan tradicionalmente los matrimonios que configuran la familia elemental entre hombres y mujeres mapuche[59]. Para los hombres mapuche, el matrimonio y la constitución de una familia son experiencias fundamentales para consolidarse como hombres en la vida adulta. Por esta razón, se analiza el rol proveedor contextualizando su función en el matrimonio y paternidad. Además, incluyo en el análisis las implicancias de las reglas de parentesco y ordenamiento familiar en el desarrollo del rol proveedor.

Desde las observaciones de Inez Hilger en la década de 1950 es posible aproximarse a los mandatos prescritos a los hombres relativos a su función proveedora en el ámbito del matrimonio y la familia:

> *"Un hombre está listo para casarse cuando él sabe cómo cultivar el suelo, criar ganado y ovejas y ha adquirido la tierra y animales. Formalmente, un hombre también debía ser capaz de luchar en la guerra antes de que le fuera permitido casarse. Cuando un padre piensa que su hijo está listo para el matrimonio, le sugiere a su hijo que se case.*

[59] Cada mapuche nace dentro de una familia elemental, una unidad reproductiva formada por el padre, la madre e hijos, con los que se identifica hasta cierto punto en tanto que exista como una unidad, es decir mientras vivan sus padres. Asimismo, este autor señala que todavía hay familias elementales que se suman en los grupos de familias extensas, pero como indican las cifras, la incidencia a favor del separatismo de la familia elemental es mayor que a finales de siglo (Faron, 1969, pp.143,146).

Ocasionalmente, un hombre decide por sí mismo si está listo para casarse. 'Hoy día nadie se pregunta sobre ninguna cualidad, mientras ellos están casados', dice un hombre de 70 años". (Traducción personal Hilger, 1957, p.130)[60]

Evidentemente, con el cese de la guerra la lucha ya no es un indicador para determinar que un hombre está preparado para casarse. En cuanto a los otros aspectos mencionados por esta autora, las habilidades para cultivar el suelo, criar ganado y la posesión de la tierra continúan siendo relevantes, por lo menos entre las generaciones de hombres adultos mayores y de edad intermedia. Sin embargo, en el caso de los hombres jóvenes, estas actividades se desarrollan en menor medida, ya que prefieren abandonar sus comunidades con el propósito de obtener ingresos económicos en el mercado como asalariados o intentan acceder a la educación superior para profesionalizarse. A continuación, presento un caso etnográfico que permitirá comprender en profundidad la función proveedora prescrita a los hombres en el contexto del matrimonio:

Durante una conversación con Nancy, informante de la comunidad Tomás Ñancuán en el sector de Cayulfe, propuse abordar el tema de las uniones matrimoniales entre los mapuche. Nancy se mantuvo en silencio y no se refirió al tema. Sin embargo, su cuñada –quien presenció la entrevista–acotó lo siguiente: ***"antiguamente los matrimonios se arreglaban entre los padres"***. En efecto, Faron (1969) sostiene que, en las condiciones de vida de las reducciones, que implican escases de tierra y empobrecimiento material, los matrimonios se contraen sólo con la aprobación familiar.

Posteriormente, la cuñada de Nancy sonrío y realizó un guiño de ojo dirigido a esta última (interpretado en primera instancia como un guiño de complicidad)[61]. Acto seguido, ambas se mantuvieron en silencio y evadieron el tema. Unos minutos más tarde, con la sensación de haber logrado mayor confianza, decidí retomar el tema de las uniones matrimoniales. Entonces, Nancy decidió hablar sobre este tema y manifestó que aquella situación de risas y guiños se produjo porque ella contrajo matrimonio a partir de un arreglo matrimonial entre sus padres y la familia de su marido. En parte de su relato describe lo siguiente:

[60] En el caso de las mujeres, Hilger (1957) constató que una esposa deseable es aquella que puede hacer el trabajo que se espera de una mujer, es decir, el cuidado de los niños, plantar un jardín, preparar y cocinar los alimentos; y ella debe saber todas las cosas relacionadas con la preparación y el uso de la lana, tales como el lavado, hilado y tejido del chamal, choapino, mantas y otros artículos útiles.

[61] Inmediatamente recordé el ejemplo de Geertz (1973, p.21) sobre el "guiño de ojo" mediante el cual explica su propuesta etnográfica de la descripción densa[61], por lo que decidí indagar en este acontecimiento con el propósito de comprender el sentido de aquel guiño.

A una antiguamente la obligaban a muchas cosas, tenía que casarse con la persona que el papá quería y hacían trafkintu [intercambio], le pagaban al papá y el recibía las cosas de pago. Antiguamente era así, pagaban quintales de harina y animales. Lo pagaba la familia del hombre a la familia de la mujer. Ahí la mujer se iba a vivir donde el hombre, pero sin cariño pueh, más como obligación (Nancy, comunidad Tomás Ñancuan) [62]**.**

En efecto, bajo las reglas tradicionales de la residencia patrilocal (por la reducción), la mujer pasa por muchas adaptaciones, ya que abandona su grupo natal y se convierte en miembro del grupo residencial del marido (Faron 1969). En este contexto, la principal preocupación de una familia era el bienestar económico de la novia, ya que después del matrimonio ésta se distanciaba de sus padres y pasaba a depender de su marido. Por esta razón, los hombres debían demostrar su capacidad de proveer económicamente a sus esposas. De lo contrario, un padre podía rechazar una propuesta de matrimonio y/o sugerir otro hombre que presentara mejores condiciones económicas para formalizar una unión matrimonial:

A mí, mi papá me eligió por el sistema económico, porque me dijo que con el otro que a mí me gustaba me iba a morir de hambre, porque no tenía nada para solventarme, no tenía campo. Yo tenía otro hombre que quería, pero antes había que obedecer… El hombre y su familia tenían que tener recursos, eso era lo más importante para los papás, para que la mujer no pase necesidades y tenga buen pasar (Nancy, comunidad Tomás Ñancuán).

En este relato se evidencia un aspecto relevante para el análisis sobre las identidades masculinas en el contexto de la reducción, ya que es posible identificar un principio de jerarquía entre hombres a partir de la evaluación de sus capacidades como proveedor. Como señala Nancy, su padre desaprobó su relación con otro hombre, argumentando que ***"se iba a morir de hambre porque no tenía campo"***. En este sentido, el rol proveedor se vincula a las condiciones materiales en el sistema reduccional, en donde la tenencia de tierras se ha convertido en el principal artículo de riqueza y representa la parte más importante de la herencia (Faron 1969).

[62] En relación al cariño, Faron (1969) sostiene que el arreglar el matrimonio no implica necesariamente indiferencia por los sentimientos de la joven pareja en cuestión, aunque a veces no se toman en cuenta. Puede definirse más bien en relación con la contribución de la familia al intercambio de bienes y al apoyo subsecuente representado por lo buenos oficios de los parientes próximos. En las condiciones de vida de las reducciones, que implican escases de tierra y empobrecimiento material, los matrimonios se contraen sólo con la aprobación familiar.

De este modo, la tierra constituía el principal indicador para determinar la capacidad proveedora de un hombre, ya que mediante la posesión y uso de la tierra se aseguraba la construcción de una vivienda y la obtención de recursos económicos generados mediante producciones agrícolas. En este contexto, el rol proveedor se inserta en una lógica de competencia y jerarquías, puesto que no todos los hombres disponían de la misma cantidad de tierras o de otros recursos que aseguraran la estabilidad económica familiar.

Ahora bien, es conveniente señalar que las prescripciones en torno al rol proveedor no sólo aplican a los casos de arreglos matrimoniales, ya que también se manifiestan en aquellos matrimonios de libre elección. En estos casos, la aprobación o desaprobación familiar puede influir en la decisión de casarse, pero no impide estrictamente la unión matrimonial. Si la novia abandona su reducción y contrae matrimonio con la desaprobación de su familia puede ser castigada a través de la prohibición de visitar a sus familiares en su antigua reducción. Este es el caso de Patricia, habitante de la comunidad Francisco Huaiquín, cuya familia no aprobó su unión matrimonial, ya que consideraban que su marido era un hombre "flojo", "sin recursos" y provenía de una familia "peleadora". Al igual que en el caso de Nancy, le aconsejaron que buscara a otro hombre porque de lo contrario tendría "un mal pasar".

Por otra parte, el incumplimiento de la regla de residencia patrilocal, es decir que un hombre, por diversos motivos, debiera trasladarse a la reducción de su esposa (residencia uxorilocal), constituía un hecho que no pasaba desapercibido, ya que en espacios de sociabilidad masculina era comentado por los demás hombres de la reducción. En relación a esto, algunos sujetos de investigación señalaron que existía un término peyorativo para referirse a aquellos hombres que se trasladaban al grupo residencial de sus esposas: ***"anükompay"***, cuya traducción es "se vino a sentar acá", "se vino a instalar" o "se lo dieron en bandeja". ***"Se rumoreaba, se decía 'anükompay', se vino a sentar acá, no se le decía directamente, pero lo comentábamos, era como un poco humillante decirle anükompay a un hombre (Nelson, comunidad Andrés Antillanca).***

En relación a esto, Faron (1969) sostiene que el matrimonio de un hombre con una mujer del patrilinaje residente simboliza su posición de extraño al grupo exogámico. Si bien una co – residencia larga y pacífica es suficiente para integrar a un hombre casado a las actividades económicas y ceremoniales de la reducción, este no obtiene nunca lugar en el patrilinaje de su

esposa. La posición de un hombre casado en estas circunstancias (uxorilocalidad) es la de un extraño.

Mi propia experiencia en terreno permite reafirmar las ideas de Faron con respecto a los hombres que se trasladan a la residencia de sus esposas. Durante mi permanencia en una de las comunidades mapuche visitadas durante mi trabajo de campo, una familia me facilitó una pequeña vivienda desocupada, propiedad de una fallecida hermana de uno de mis sujetos de investigación. Actualmente, esta vivienda y el terreno donde está emplazada se encuentran en disputa entre la familia de la mujer fallecida y su ex esposo, quien fue expulsado de la vivienda cuando su esposa falleció.

Esta situación se produjo porque el ex marido de la propietaria de esta vivienda provenía de otra reducción (matrimonio con residencia uxorilocal) y no formaba parte del patrilinaje de su esposa, razón por cual la familia de esta mujer le solicitó que abandonara la vivienda y le destinaron un terreno colindante de menor tamaño. Posteriormente, la vivienda fue ocupada por un hermano de la mujer fallecida. Esto reafirma el argumento de Faron (1969) al señalar que el hombre no obtiene nunca lugar en el patrilinaje de su esposa y es, generalmente, visto como un extraño, cuestión que en este caso se acentuó con el fallecimiento de la mujer.

En este sentido, el patrón de residencia patrilocal era un aspecto relevante para la construcción de las identidades masculinas, ya que los hombres que se trasladaban a la residencia de sus esposas (uxorilocalidad) experimentaban una pérdida de prestigio como hombres, ya que podían ser considerados “flojos” o “mantenidos”, cuestión que sólo podían evitar demostrando que eran hombres trabajadores. Asimismo, sufrían una pérdida de estatus en el ordenamiento familiar patrilineal, ya que nunca formaban parte del patrilinaje y eran considerados unos extraños por los miembros de la familia de la esposa. De esta manera, la posesión y uso de tierras bajo un patrón de residencia patrilocal era la forma adecuada de asumir el rol proveedor.

No obstante, cabe mencionar algunas diferencias entre el patrón de residencia patrilocal y uxorilocal: en el primero, la evaluación de los hombres se producía hasta que se realizaba el matrimonio, ya que los contactos entre la novia que abandonaba la reducción y su familia disminuían considerablemente; mientras que en los casos de hombres que se trasladaban a las reducciones de sus esposas, estos seguían siendo evaluados por otros hombres, ya que eran

considerados extraños por el grupo residencial y la única manera de conservar cierto prestigio era trabajando, ya que de lo contrario su desprestigio de acentuaba aún más.

Mediante la descripción y análisis de los mandatos de masculinidad en el contexto del matrimonio y ordenamiento familiar es posible establecer que los hombres deben legitimarse socialmente entre sus pares varones (en el caso de matrimonios sus pares son el padre y hermanos de la novia). En relación a esto, Kimmel (1997) señala lo siguiente:

> "*Estamos bajo el cuidadoso y persistente escrutinio de otros hombres. Ellos nos miran, nos clasifican, nos conceden la aceptación en el reino de la virilidad. Se demuestra hombría para la aprobación de otros hombres. Son ellos quienes evalúan el desempeño. El crítico literario David Leverenz (1991) argumenta que 'las ideologías de la virilidad han funcionado principalmente respecto a la mirada de los pares del varón y a la autoridad masculina'". (p.54)*

3.3.1 "Sentirse como inválido": la paradoja de ser un hombre proveedor en el contexto de empobrecimiento de las comunidades mapuche.

El rol proveedor es fundamental en la construcción identitaria de la masculinidad entre hombres mapuche. La valoración individual que los hombres realizan de sí mismos (autoimagen) y su evaluación social (imagen) radica, en buena medida, por su capacidad para proveer económicamente a sus familias, ya que este rol implica un conjunto de otras características que van a definir la personalidad de los hombres. Un buen hombre proveedor a menudo es considerado responsable, preocupado, buen jefe de hogar, buen esposo, buen padre, un hombre serio, maduro, correcto, etc. Por el contrario, un hombre que no cumple con este rol es considerado irresponsable, despreocupado, mal esposo, mal padre, inmaduro, etc. Por esta razón, tal como plantea un sujeto de investigación, el trabajo y la capacidad para proveer son aspectos fundamentales para la legitimización individual (autoimagen) y social (imagen) entre los hombres:

> ***Yo creo que el trabajo es fundamental para sentirse bien como hombre, para poder sustentar a la familia, porque es nuestro deber (caso 3, grupo de discusión, comunidad Pascual Ñancupil).***

De esta manera, el trabajo y el rol proveedor corresponden a las principales esferas en donde los hombres se legitiman socialmente. Asimismo, les otorga prestigio, reforzando su posición de autoridad en el hogar y su autoimagen como personas importantes. En esta perspectiva, Núñez (2007) señala que "ser un buen hombre proveedor es sin duda el elemento más importante en el ámbito de la pareja y la reproducción, constituyendo el sentido de la hombría adecuada" (p.154). Un sujeto de investigación añade lo siguiente:

> ***El trabajo es muy importante porque si un hombre no trabaja es mal visto, yo creo que en ningún ámbito, ninguna originalidad es muy bien visto si el hombre no trabaja po, excepto que sea discapacitado o tener algún problema de salud para no poder trabajar, ahí entra a cumplir un rol la mujer, pero en medio de eso es complicado (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

No obstante, las condiciones materiales de vida en las comunidades indígenas muchas veces no permiten a los hombres desempeñar este rol a cabalidad. Un estudio desarrollado por Pilar Vergara (en Bengoa y Valenzuela 1983, p.134), demuestra que las comunas rurales de la Provincia de Cautín que se encuentran en peor situación en sus condiciones materiales de vida (clasificadas como "más pobres" y "menos pobres") son justamente aquellas comunas que poseen mayor población mapuche: Puerto Saavedra, Galvarino, Nueva Imperial y Toltén , precisamente en esta última se ubican las comunidades mapuche de esta investigación.

Datos actuales señalan que un 34,1% de la población de la comuna de Toltén se encuentra en condiciones de pobreza (CASEN 2011). De acuerdo a Fundación para la Superación de la Pobreza, el índice de pobreza es de un 36, 7%. Asimismo, esta institución elabora un índice que mide el nivel de carencias en las condiciones materiales de vida, que en el caso de la comuna de Toltén son definidas como "críticas"[63].

Además de estos datos, son los propios sujetos de investigación quienes se perciben a sí mismos como personas pobres. Asimismo, señalan que poseen carencias en sus condiciones materiales de vida, demandan mayores beneficios por parte del Estado para aumentar sus bajas producciones agrícolas, mientras que otros demandan mejores oportunidades de trabajo en el mercado laboral. El punto que genera mayor preocupación entre los hombres mapuche tienen relación con la

[63] El índice en la comuna de Toltén es de 0,4446. La información se encuentra disponible en: http://www.adoptaunhermano.cl/info-pobreza-archivo/09_region_de_la_araucania_2011.pdf

irregularidad en los ingresos económicos y con la incapacidad de satisfacer las necesidades familiares. En relación a esto, es pertinente mencionar que la mayoría de los ocupados en la comuna de Toltén (57, 7% de los hombres) son trabajadores por cuenta propia que se desempeñan en el sector agricultura, en particular en el cultivo de cereales (trigo y avena) y la siembra de papa, y la pesca (Fuente: "Organización Internacional del Trabajo". www.oitchile.cl).

En esta perspectiva, debido al clima lluvioso, generalmente entre los meses de Abril y Agosto, la producción agrícola, ganadera y pesquera disminuye considerablemente. Además, producto de la inundación de terrenos, las familias deben destinar parte de sus ingresos en arriendos de terrenos cercanos a sectores altos para trasladar a sus animales y así evitar que estos se enfermen o mueran. En este contexto, los hombres asumen el rol proveedor sometidos a constantes presiones, ya que se consideran los principales responsables de asegurar el bienestar de sus familias (en la comuna de Toltén un 75,98% de los hogares poseen jefatura masculina, CASEN 2009). En este sentido "no fallar" a la familia y a sí mismos constituye la consigna básica entre los hombres, ya que de lo contrario se sienten hombres incompletos o incapaces:

> ***Ahí es donde digo yo que nosotros como personas que pasa si quedamos un día así inválidos. Ser una persona que pueda tener la oportunidad de trabajar y decirle al hijo que tengo trabajo estable y que con eso se le va a poder ayudar a salir adelante con el estudio… Ahí es donde veíamos que uno no se encuentra incapaz, como hombre, de realizar sus sueños, que los sueños se hagan realidad (caso 2, grupo de discusión, comunidad Pascual Ñancupil).***

A esto hay que agregar que en la actualidad los hombres asumen no solo la responsabilidad de proveer de recursos básicos a sus familias, sino que además deben destinar ingresos para el consumo de otros bienes. En este punto, los hombres que son padres destacan que lo más importante a largo plazo es la educación superior de sus hijos e hijas, cuestión en la que todos los sujetos de esta investigación coincidieron. Por esta razón, los hombres deben buscar nuevas estrategias para ingresar recursos en el hogar que permitan generar ahorros para futuros gastos, orientados prioritariamente a la educación de sus hijos e hijas:

> ***Entonces yo abrí una libretita para ver más adelante, pero no es como una persona cuando está con un trabajo estable y tiene platita todo el tiempo. Ahora los niños no pueden estudiar sin un computador, entonces uno no tiene la capacidad de decir, ya voy***

a Temuco y le compro uno. Hay que juntar moneda por moneda por moneda y cuando ya las juntas y pasó el tiempo (caso 2, grupo de discusión, comunidad Pascual Ñancupil).

Asimismo, las nuevas generaciones mapuche se encuentran insertos en la lógica de consumo, por lo que los padres deben considerar recursos para comprar televisores, celulares, computadores, entre otros bienes de consumo. Este escenario –novedoso para las generaciones de mayor edad- implica generar nuevas estrategias para la obtención de ingresos económicos que permitan cubrir las necesidades básicas familiares (alimentación, salud, vivienda, educación), adquirir bienes de consumo en el mercado y generar ahorros para gastos en el futuro.

Hoy en día, la estrategia de mayor tendencia entre las familias mapuche para obtener nuevos ingresos económicos corresponde a la inserción laboral de las mujeres. En este sentido, "la necesidad" constituye el principal argumento para que las mujeres decidan incorporarse al mundo productivo (como asalariadas, producción de alimentos, etnoturismo, artesanías, entre otros) y para que los hombres legitimen esta incorporación. De este modo, las mujeres están generando ingresos a la economía familiar con el propósito de cubrir aquellas necesidades que no pueden ser cubiertas mediante un salario único. Tal como sostiene un sujeto de investigación: **"*mientras esté la necesidad, si ella quiere aportar algo y hacer sus monedas, está bien" (caso 1, grupo de discusión, comunidad Pascual Ñancupil).*** Este fenómeno será abordado en profundidad en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV.

TRANSFORMACIONES Y TRAYECTORIAS EN LAS RELACIONES DE GÉNERO E IDENTIDADES MASCULINAS.

En este capítulo se analizan las transformaciones en las relaciones de género, impulsado en buena medida por la incorporación de las mujeres en esferas tradicionalmente vinculadas a los varones y por el fenómeno de globalización que ha expandido nuevos discursos sobre las relaciones de género incorporados en las identidades y prácticas de las mujeres.

Asimismo, se analizan las respuestas masculinas –resistencias, legitimaciones y negociaciones– respecto a estas transformaciones. De este modo, será posible identificar actitudes de resistencias frente a estas transformaciones, basadas principalmente en discursos de diferenciación respecto a la cultura occidental y de conservación de los ordenamientos tradicionales de género en la cultura mapuche. En relación a esto, Boccara (1999), señala que la globalización impulsa la re – emergencia de culturas e identidades cuya existencia había sido negada hasta entonces. Además, será posible identificar respuestas masculinas de legitimación frente a los nuevos ordenamientos de género y al desarrollo de relaciones más igualitarias, aun cuando este proceso ha debido pasar por determinadas negociaciones y estrategias de conciliación entre los nuevos roles asumidos por las mujeres y aquellos tradicionalmente asignados (tareas domésticas).

Finalmente, para que estos cambios se incorporen en la vida privada, este proceso ha debido pasar por la experiencia de generaciones anteriores, de manera tal que se encuentran plenamente asumidos en los más jóvenes de ambos sexos. Por esta razón, se analizan los elementos constitutivos básicos de la identidad masculina entre hombres jóvenes, los nuevos elementos que incorporan a sus ordenamientos de género y las trayectorias que siguen sus identidades masculinas.

4.1 De pajareras y charqueadoras a mujeres productoras: relativización de la división sexual del trabajo, disputa por el rol proveedor y las erosiones en los patrones tradicionales de masculinidad.

Tanto hombres como mujeres mapuche del área de estudio perciben diversos cambios en los patrones de relaciones y roles de género. Estos han sido impulsados, principalmente, por la paulatina incorporación de las mujeres en las esferas productivas y públicas, ámbitos tradicionalmente vinculados a los hombres[64]. Estos cambios son visibles desde una perspectiva generacional, ya que las mujeres de mayor edad, al comparar sus propias experiencias de vida con las de sus hijas, observan diversas transformaciones las relaciones de género actuales. Asimismo, las mujeres de generación intermedia identifican cambios en las relaciones y

[64] Toledo (en Huenchuán 1995) identifica cuatro rubros productivos desempeñados por las mujeres mapuche: agropecuario (huertas, chacras, frutales, ganado menor y recolección), artesanal (textilería, cestería y alfarería), comercialización (venta de su producción agropecuaria para compras) y venta de fuerza de trabajo (asalariadas).

distribución de roles entre hombres y mujeres a partir de la comparación que realizan en relación a sus generaciones antecesoras (madres y abuelas).

En el caso de las mujeres mayores, estos cambios son más bien recientes y no fueron experimentados en gran parte de sus historias de vida. En cambio, son las mujeres de generación intermedia y juvenil entre quienes se encarnan estos nuevos ordenamientos de género, de manera que estas transformaciones son visibles a medida que se comparan y evalúan en relación a las trayectorias de vida de las distintas generaciones de mujeres:

> ***Mi papá era el superior en la casa, al que se le respetaba como el patriarca como se dice. Pero a estas alturas ya no porque todos entendimos que no puede ser más el hombre que la mujer, porque en el fondo uno trabaja igual que el hombre, hace cosas de hombre a estas alturas… ya se rompió eso (María, comunidad Francisco Trekán).***

Tal como señala Sonia, en la actualidad se puede identificar una tendencia hacia la ruptura o crisis de los ordenamientos tradicionales de género. En algunos casos, estas rupturas han surgido desde las propias experiencias y trayectorias de vida de las mujeres, quienes han impulsado cambios en sus relaciones de pareja a partir de su incorporación en la esfera productiva y la demanda por relaciones más igualitarias. Es el caso de esta informante, cuyo relato describe el proceso de transformación de sus prácticas cotidianas, transitando desde actividades cooperativas como "charqueadora" de pescado y "pajarera" a pescadora independiente, *lawentuchefe* (yerbatera) y asesora cultural:

> ***Los hombres sacaban el pescado, los llevaban a la casa, y nosotras con mi mamá los lavábamos, los charqueábamos, les poníamos sal, los secábamos y los cuidábamos. Después venía un comprador y mi papá los vendía… Nosotras éramos las pajareras, porque los pájaros se comían los pescados. Así era la vida antigua, pero ahora no po (María, comunidad Francisco Trekán).***

Asimismo, las mujeres han captado transformaciones en las relaciones de género que han sido impulsados a escala global, incorporándolos para reforzar sus demandas de mayor autonomía y participación en la esfera productiva y en la toma de decisiones al interior de sus hogares. Las mujeres señalan que su incorporación al trabajo y la disputa por espacios de poder tradicionalmente masculinos forman parte de un proceso de modernización de la sociedad en

general "***ahora nosotras tenemos la gran posibilidad de trabajar, por la modernidad de ahora" (María, comunidad Francisco Trekán).***

En relación a esto, Olavarría (2001) señala que en el período de transición democrática, los discursos de la modernidad y las demandas de la globalización han comenzado a hacerse presentes en los discursos de las personas, de manera que en el ámbito privado el discurso que comienza a tener expresiones mayoritarias corresponde al de la modernidad. En efecto, la modernización y democratización en las relaciones de género son recursos argumentativos incorporados en los discursos de mujeres mapuche. *"El mundo ahora está así", "tuvimos una presidenta mujer", "la presidenta de Argentina y la de Brasil"*, forman parte de las imágenes globales de emancipación femenina que las mujeres han incorporado a sus discursos con el propósito de generar cambios en sus vidas privadas. En relación a esto, Ximena Valdés señala lo siguiente:

> *"La aparición en los noventa de un 'nuevo contrato de género' que bajo el lema de la 'igualdad de oportunidades para las mujeres' haría posible la instalación de nuevos derechos, conforma por una parte un novedoso ingrediente discursivo que sin duda ayuda a la emergencia de nuevas imágenes de género que contribuyen a la erosión de los patrones de masculinidad tradicionales". (Valdés, X., 2000, p.30).*

En este contexto, interesa analizar los efectos que estos cambios han producido en los patrones de masculinidad tradicionales entre varones mapuche. En general, la tendencia entre los hombres es hacia la legitimación de estos nuevos patrones de relaciones de género, siempre y cuando, las mujeres logren conciliar el desempeño de nuevas actividades con los roles domésticos que tradicionalmente se le asignan. Sin embargo, en un sujeto de investigación fue posible identificar una actitud de negación y resistencia frente a estos cambios. Interesa profundizar en este caso porque, desde su perspectiva, los nuevos discursos y ordenamientos de género se insertan en la lógica de dominación política y cultural de la sociedad chilena que estaría imponiendo nuevos discursos de igualdad de género en la sociedad mapuche.

4.1.1 Resistencia y negación de los hombres frente a los nuevos ordenamientos de género: la complejidad de "lo tradicional" y "lo moderno" en el contexto de transformaciones socioculturales.

Pedro (comunidad Francisco Huaiquín) sostiene que las transformaciones en las relaciones de género y las demandas femeninas por relaciones más igualitarias se insertan en la lógica de dominación política y cultural de la sociedad chilena contra la sociedad mapuche. En este sentido, evalúa negativamente estos cambios porque representan una ruptura en los ordenamientos tradicionales de las relaciones entre hombres y mujeres mapuche:

> ***Ahora que digan que el hombre mapuche es machista, ese es un concepto, un lavado de cerebro que nos hace el mundo occidental, es un conocimiento del mundo occidental porque el hombre y la mujer siempre han mantenido su mismo nivel (Pablo, comunidad Francisco Huaiquín).***

Desde su punto de vista, la emancipación femenina y los nuevos ordenamientos de género no sólo quebrajan las relaciones de género tradicionales, sino que también representan un peligro para la conservación de la cultura mapuche en general. En relación a esta postura, una intelectual mapuche reflexiona críticamente, señalando lo siguiente:

> "*El fenómeno de la discriminación se encuentra incluso en el ámbito indígena, en donde a veces se utiliza el pretexto del respeto a los 'usos y costumbres', la falsa idealización del mito del 'buen salvaje', 'la complementariedad' y otras figuras creadas, generalmente por hombres, para explicar o justificar la subordinación y las relaciones desiguales". (Calfio, 2009, p.107)*

En esta perspectiva, las mujeres entrevistadas no comparten la misma visión de Pedro, ya que consideran que los hombres, sobretodo de generaciones anteriores (padres y abuelos), eran "machistas" y no se arriesgan a afirmar o negar si en algún período existieron relaciones de género simétricas. Contrario a lo señalado por mis informantes mujeres, existen otras investigaciones que exponen discursos de mujeres mapuche similares al de Pedro, entre quienes se sostiene que en la cultura mapuche tradicional no existían posiciones diferenciadas de género y que la cultura occidental/cristiana ha influenciado a los mapuche a establecer relaciones jerárquicas:

> "*Según ellas, la sociedad mapuche está influenciada por la ideología patriarcal y machista occidental y cristiana pero esta ideología no corresponde a la cultura mapuche*

que tradicionalmente no tiene formas de jerarquía y que cree en una sociedad dual en los papeles 'hombre-mujer'". (Mattus, 2009, p.20).

En relación a esto, Calfio (2009) señala que las mujeres indígenas han establecido como prioridad las demandas por el reconocimiento de pueblo, entendido como un todo integrado que reconoce a hombres y mujeres. En el caso particular mapuche, esto se debe a que "la lógica mapuche funciona y adquiere sentido en el colectivo, lo comunitario y familiar, que es el único soporte para dar continuidad a la práctica social y cultural, transmisión de conocimientos y fortalecimiento de identidad" (Cuminao, 2009, p.122). En este mismo sentido, Calfio (2009) sostiene que las mujeres mapuche muchas veces ocultan su subordinación para evitar el debilitamiento de los movimientos indígenas.

4.1.2 Legitimación masculina de los nuevos ordenamientos de género: espacios en disputa y negociación de roles.

Como se plantea anteriormente, la tendencia entre los hombres es hacia la legitimación de la incorporación de las mujeres en esferas productivas y públicas. En este sentido, el argumento de mayor peso para que las mujeres decidan incorporarse al trabajo y los hombres legitimen esta decisión es la necesidad de palear los costos de la vida familiar, justificación que no cuestiona la capacidad proveedora de los hombres, sino mas bien se inserta en la lógica de satisfacer las necesidades que no pueden ser cubiertas con un único salario: "***eso no significa que uno le falte el respeto al hombre, si yo trabajo en lo que yo sé hacer, eso no significa que yo le esté faltando el respeto al hombre, le estoy aportando al bienestar de mi hogar no más" (María, comunidad Francisco Trekán).***

Tal como se planteó en el capítulo anterior, en el contexto de pobreza, carencias e irregularidad salarial en las comunidades mapuche, los hombres creen que es importante que las mujeres trabajen, ya que un único salario no es suficiente para solventar todas las necesidades familiares, cuestión que se acentúa con la presencia de hijos e hijas. Sin embargo, la legitimación por parte de los hombres sobre la incorporación femenina a la esfera productiva no es un proceso sencillo, ya que está marcado por constantes negociaciones respecto a los roles en el interior de los hogares. En este sentido, la principal tensión se produce en el ámbito de la jefatura de hogar, ya que las mujeres, al aportar ingresos económicos para la economía familiar, han comenzado a demandar mayor autoridad y participación en la toma de decisiones: ***"yo le dije a mí esposo:***

somos una familia y, por lo tanto, yo necesito tener opinión porque yo también 'me pongo', yo necesito conversar, planificar, hacer mis cosas también" (María, comunidad Francisco Trekán).

La autoridad masculina se incorpora de manera no consciente en las identidades y prácticas masculinas. Se trata de una configuración histórica de género, ya que los hombres toman como referencia a sus generaciones antecesoras para determinar que esencialmente ellos deben asumir el este rol: ***"siempre ha sido así"***, sostuvo un sujeto de investigación anteriormente. En esta perspectiva, la participación de las mujeres en la producción de ingresos para la economía familiar ha implicado una demanda por mayor autoridad al interior de sus hogares, produciendo una crisis de la autoridad masculina tradicional:

> ***A mí me han contado que el matrimonio de la antigüedad no es como el de ahora, antes por ejemplo le decía: 'viejito sabe que tengo que ir a tal lado, ¿tú me darías permiso? No le decía el mapuche y la pobre mujer ahí se quedaba. Yo siempre he dicho que yo me casé, pero no para estar amarrada, porque ¡qué pasa!, uno tiene que tener comunicación, le dice: 'sabe que tengo que ir a tal parte', y si uno va a Toltén no va a ir por cualquier cosa, uno tiene una diligencia, por algo sale, pero basta con avisar y yo salgo poh. A eso voy yo, a que antes era como más cortante el hombre con la mujer, como que le decía ´no no más' y había un dominio absoluto. En cambio ahora no (caso 4, mujer, comunidad Pascual Ñancupil).***

Esta configuración histórica de género incorporada de manera no consciente –casi natural– entre los hombres ha comenzado a ser disputada:

> *"En un marco cultural en el que el modelo hegemónico de masculinidad implica ser jefe de hogar en tanto se es proveedor, la incorporación de la mujer como un nuevo aportante de ingresos al hogar constituye un factor que erosiona las bases sobre las que se sustenta la autoridad del hombre en el hogar. Los patrones de funcionamiento de los hogares transitan hacia redefiniciones de roles en la pareja, y esto, comúnmente, no está exento de conflictos en el interior de las familias". (Gutiérrez y Osorio, 2008, p.119)*

A diferencia del pasado, en donde la autoridad masculina era “lo obvio”, “lo lógico”, “lo natural”, los hombres en la actualidad se ven obligados a generar estrategias argumentativas que les permitan justificar su autoridad en el hogar:

> ***En ese caso tiene sus pro y sus contras porque el trabajo y la casa tiene que ser todo compartido y conversado, pero yo creo que siempre el que da la última palabra tiene que ser el hombre, porque si no entraríamos en el otro plano, que la mujer va a mandar al hombre en la casa… yo creo que de todas maneras el hombre tiene que mandar más (caso 2, grupo de discusión comunidad Pascual Ñancupil).***

Sumado a lo anterior, la legitimación sobre la incorporación femenina al mundo productivo pasa también por un proceso de negociación sobre la conciliación entre las nuevas actividades y los roles domésticos tradicionalmente asignados a las mujeres. Este constituye uno de los aspectos que produce mayores tensiones en la vida en pareja, ya que los hombres asumen con dificultad la ausencia de las mujeres en el hogar provocada por su salida al mundo público (redes de contacto, espacios de sociabilidad, talleres, grupos de mujeres, etc): “***como que a mi marido le complica un poco, pero uno tiene que seguir trabajando y avanzado. Yo le pido que me ayude a hacer cosas…a veces me dice que sí, pero a veces ni me contesta. Entonces yo encuentro que ahí a lo mejor a él le molesta” (Nancy, comunidad Tomás Ñancuán).***

Estas transformaciones son más evidentes para hombres y mujeres de generación intermedia, en comparación a sus generaciones anteriores, de manera que estos nuevos ordenamientos se van instalando progresivamente y sólo se encarnan como tales una vez que el recorrido generacional las pone de relieve: ***“antiguamente, hace unos 45 años esa era la vida de mi mamá…el hombre siempre mandó más, ahora no porque estamos todos en igualdad. Ahora la mujer también está saliendo a trabajar” (María, comunidad Francisco Trekán).***

En relación a esto, Ximena Valdés (2000) señala que, para que estos cambios se incorporen en la vida privada, este proceso ha debido pasar por la experiencia de generaciones anteriores, de manera tal que se encuentra plenamente asumido en los más jóvenes de ambos sexos. En esta perspectiva, es pertinente analizar los patrones de masculinidad tradicionales que se reproducen y los nuevos ordenamientos de género incorporados a las identidades y prácticas entre hombres jóvenes mapuche.

4.2 Las identidades masculinas entre hombres jóvenes mapuche: una construcción con nuevos y viejos elementos.

La identidad masculina entre hombres jóvenes mapuche está estrechamente vinculada a su estrato generacional, puesto que perciben la masculinidad como un estado al que aún no llegan debido a su juventud. Si bien se consideran hombres por haber nacido con sexo masculino (identidad biológica), conciben la masculinidad como un proyecto de vida: "**hay que hacerse hombre**", **"se debe llegar a ser un hombre"**, **"hay que consolidarse como hombre"**:

> ***Me falta todavía para ser un hombre. Falta primero pensar: si voy a tener una familia, cómo la voy a mantener, en qué voy a trabajar, a qué área me voy a dedicar, dónde vamos a vivir, cómo vamos a vivir, porque si en estos momentos con los 19 años que tengo me pongo a hacer hijos ¡imagínate!, no tengo trabajo, no tengo casa, no tengo ingresos (Leonardo, comunidad Andrés Antillanca).***

La identidad masculina no es un estado inmutable, por el contrario, es un proceso que requiere de la prescripción y desarrollo de determinadas prácticas y formas de relacionarse para consolidarse como un hombre. En este sentido, es posible identificar tres elementos constitutivos de la identidad masculina que configuran el ideal de masculinidad entre los hombres jóvenes, quienes incorporan estos elementos a sus expectativas y proyecciones sobre la vida adulta. Estos elementos corresponden a: arquetipo de hombre esposo –padre –proveedor; ser heterosexual; ser y llegar a ser importante.

Como se puede apreciar, existen importantes similitudes entre los elementos constitutivos de la identidad masculina entre hombres jóvenes y sus generaciones antecesoras, de manera que los significados y prácticas asociados a lo masculino tienden a reproducirse. Sin embargo, en el caso de los hombres jóvenes estos elementos presentan algunos matices, ya que incorporan nuevos ordenamientos y discursos de género inclinados hacia el desarrollo de relaciones más igualitarias en sus vidas privadas y públicas.

4.2.1 Convertirse en esposo–padre–proveedor: el arquetipo consagratorio de la masculinidad en la vida adulta.

Al igual que entre las generaciones antecesoras, los hombres jóvenes representan el ideal masculino mediante el arquetipo esposo –padre –proveedor, caracterizado por la constitución de una familia a partir del matrimonio con una mujer, la procreación de hijos e hijas y la obligación de sustentar económicamente a la familia. Este arquetipo constituye el ideal de masculinidad y representa la transición hacia la vida adulta:

> ***Yo creo que voy a ser un hombre de verdad cuando yo vea que por lo menos tengo una familia estable, que mis hijos pudieron estudiar, cuando mis hijos sean más que yo, ahí voy a poder decir que soy un hombre hecho y derecho, ahí voy a estar satisfecho conmigo mismo (Leonardo, comunidad Andrés Antillanca).***

Ahora bien, las formas en que se expresa este modelo de masculinidad son más flexibles respecto a otras generaciones, ya que los jóvenes se muestran abiertos a la posibilidad de que las mujeres tengan la misma participación en actividades productivas y en la provisión de los hogares. Asimismo, evalúan negativamente las formas de relacionarse entre sus generaciones antecesoras: desaprueban la desvalorización y violencia contra las mujeres (observada en sus abuelos y padres), están en desacuerdo con la exclusividad masculina en el rol de autoridad familiar y comunitaria, y critican la falta de comunicación y confianza en las relaciones de pareja. Por el contrario, aceptan que las mujeres cumplan roles de autoridad familiar y representen a sus comunidades en instancias comunitarias y extracomunitarias y tienen expectativas de establecer relaciones más igualitarias, otorgando una significativa importancia a la comunicación y confianza que, desde sus propias perspectivas, constituyen los elementos fundamentales para establecer buenas relaciones de pareja:

> ***Yo me doy cuenta con mi abuelo que antes era mucho machismo, él quería hacer todo, porque mi abuela le proponía algo y no le gustaba. No se valorizaba en nada a la mujer. La relación de mis abuelos era más distante, porque no había comunicación, o sea por lo que me contaba mi abuela. En cambio ahora la mujer se está valorizando a sí misma. Y eso yo encuentro que está bien porque ella también es ser humano y tiene que tener la misma oportunidad y está bien. Yo creo que debería hacer lo mismo que hace un hombre, tienen las mismas capacidades, yo creo que en todo aspecto, en el trabajo, en todo. En mi caso con mi pareja somos una buena pareja, nos llevamos bien porque se mantiene la comunicación (Vladimir, comunidad Manuel Pinchulef).***

La incorporación de nuevos elementos entre los jóvenes mapuche se explica, en buena medida, por su movilidad social y geográfica. En relación a esto, es conveniente acotar que los y las adolescentes de comunidades mapuche rurales acceden al sistema de Enseñanza Media bajo la modalidad de internado, de manera que pasan el mayor tiempo de su adolescencia en sectores urbanos (Nueva Toltén, Pitrufquen y Temuco). Particularmente entre los tres jóvenes entrevistados también existían experiencias migratorias temporales posteriores a sus egresos de Enseñanza Media (en Santiago y Temuco). De acuerdo a Olavarría, estas experiencias permiten que los jóvenes conozcan determinados procesos o tendencias fuera de sus comunidades e incorporen nuevos discursos y estilos de vida:

> *"Diversos autores, no obstante, señalan que estamos en un periodo de cambios debido a la movilidad social y geográfica de las últimas décadas, a la expansión de los sistemas educativos y los niveles de estudios adquiridos, a las demandas del feminismo y las presiones del movimiento de mujeres, al creciente proceso de aceptación y reconocimiento de los hombres homosexuales y las demandas del movimiento gay, así como a las exigencias de la modernización. Este conjunto de situaciones, estarían abriendo un debate en torno a otras masculinidades e identidades femeninas más equitativas, no subordinadas o subalternas de la versión hegemónica". (Olavarría, 1999, p.264)*

4.2.2 Las paradojas de convertirse en hombre: la consagración de la masculinidad adulta y la renuncia a la juventud.

Los hombres jóvenes valoran positivamente el hecho de asumir la responsabilidad de asegurar su bienestar económico individual y el de otras personas, porque significa que se están convirtiendo en hombres adultos, en "verdaderos" hombres. Sin embargo, este proceso implica renunciar a los estilos de vida y prácticas desarrolladas durante sus juventudes, como por ejemplo: destinar recursos para la adquisición de bienes de consumo personales (vestuario, artículos electrónicos, etc), frecuentar espacios de sociabilidad masculina (fiestas, deportes, etc), planificar estudios superiores, establecer relaciones afectivas y sexuales casuales con otras mujeres, entre otras. Por el contrario, convertirse en esposo –padre –proveedor demanda que los jóvenes dejen de pensar en sí mismos y comiencen a pensar en otros, de manera que la transición desde la juventud hacia el arquetipo esposo –padre –proveedor está caracterizado por la renuncia y postergación.

El caso de Vladimir, quien asumió una paternidad a los veinte años de edad, permite comprender en profundidad el proceso de transición hacia la masculinidad adulta. Producto de su paternidad, este joven pasó de ser un hijo sustentado económicamente a ser un padre proveedor, lo que implicó la adquisición de nuevas responsabilidades: ***"ya no pienso en mi mismo, sino que pienso en mi señora y en mi hijo, porque son como dos cargas por decirte, es mi responsabilidad mantenerlos a ellos" (Vladimir, comunidad Manuel Pinchulef).***

En este caso, convertirse en hombre adulto fue una transición paradójica porque las nuevas responsabilidades que debió asumir aumentaron su valoración sobre sí mismo como hombres, pero a la vez, la adaptación a su nueva realidad como padres fue un proceso complejo y lleno de tensiones, ya que debió postergar proyectos personales (un trabajo fuera de su comunidad), debió priorizar gastos en su hijo y disminuyó su presencia en espacios de sociabilidad masculina (fútbol):

> ***Tuve que asumir la responsabilidad, pero es bueno porque te sabi valorizar a ti mismo po viejo, como persona… Es duro eso sí porque es un cambio… tu estay acostumbrado, por ejemplo, cuando estay con tu familia, con tus padres, es relajado, como en todo joven, no te preocupai del trabajo. Y después de ser papá es como un cambio brusco porque teni que estar preocupado de que no le falte nada a tu hijo. En ese sentido cachay (Vladimir, comunidad Manuel Pinchulef).***

En esta perspectiva, cuando los hombres jóvenes se acercan al ideal masculino en la vida adulta, ya sea planificada o circunstancialmente, experimentan un doble proceso: consagran su masculinidad y transición a la vida adulta, pero al mismo tiempo se genera una ruptura respecto a sus estilos de vida y prácticas desarrolladas en su juventud. Este fenómeno es más visible cuando se debe asumir una paternidad juvenil, ya que los primeros años constituyen un período de adaptación y las tensiones son más intensas, cuestión que disminuye con los años, hasta que se produce la transición completa hacia la vida adulta:

> ***Al principio te despreocupay de ti, dejay cosas de lado las cosas que a ti te gustaban. O sea, no las dejay de golpe, pero las vay dejando de a poquitito. Es algo fuerte viejo, por las amistades, pero después al final te acostumbray, todo tiene solución en la vida (Vladimir, comunidad Manuel Pinchulef).***

4.2.3 La reproducción del mandato heterosexual y la expresión de emociones entre hombres jóvenes mapuche.

Respecto a la sexualidad masculina, el mandato heterosexual se reproduce entre los hombres jóvenes y sus argumentos son similares a los proporcionados por los hombres de otras generaciones: la existencia de dos cuerpos y la complementariedad reproductiva. Si bien en la actualidad se produce un creciente proceso de aceptación y reconocimiento de los hombres homosexuales y las demandas del movimiento gay (Olavarría, 1999), los tres hombres jóvenes mapuche entrevistados, al igual que sus generaciones antecesoras, desaprueban las relaciones homosexuales, considerándolas "desviadas" y "poco masculinas":

En relación a las emociones, los tres hombres jóvenes coinciden en señalar que sus padres y abuelos eran "más duros" o poco expresivos. En cambio, ellos señalan que están más dispuestos a compartir y expresar sus experiencias afectivas y emocionales, aunque esto dependerá, en cada caso, de sus personalidades y trayectorias individuales de vida, de manera que es posible identificar diversas formas de experimentar y expresar las emociones:

> ***Yo dejo fluir mis emociones, si tengo pena a veces es mejor desahogarse. A veces tu tení confianza con una persona y le contay a esa persona y a veces te da afecto y se pone en el sentido tuyo. Mis emociones las saco al viento como se dice, a veces solo, o cuando estoy con una persona le cuento, es que no es bueno guardarse las emociones (Vladimir, comunidad Manuel Pinchulef).***

Si bien Vladimir expresa con libertad sus emociones, reconoce que también intenta controlarlas, de manera que, independiente de cómo y cuándo se expresen las emociones, existe un imperativo al autocontrol. Tratar de "aguantarse" y "ser fuertes" son las actitudes con las que, en teoría, los jóvenes deben enfrentar intensas cargas emocionales. Sin embargo, muchas veces las emociones son incontrolables:

> ***A veces uno no las puede controlar siempre, a veces cuando te recuerdas y no quieres llorar, igual lloray. A veces no todo es controlable, a veces te dejay llevar por tus mismas emociones (Vladimir, comunidad Manuel Pinchulef).***

Si no pueden controlarse, muchas veces la actitud de los jóvenes consiste en ocultar y mantener en privado la expresión de sus emociones:

> ***Uno trata de ocultarse, cosa de que si uno anda triste, no sé po, irse al baño y que otros no vean la debilidad del otro. A mí me pasó cuando se murió mi abuela paterna, entonces menos mal que estaba solo y estaba hablando con mi mamá y me dio la noticia, yo me emocioné y me puse a llorar, me subí a mi cama y ahí lloré un rato (Leonardo, comunidad Andrés Antillanca, Pocoyán).***

Como es posible apreciar en el relato anterior, las emociones también son ocultadas por los hombres, por lo que es pertinente preguntarse por qué y de quién son ocultadas. En este sentido, las emociones se ocultan para no demostrar debilidad, actitud atribuida a las mujeres, a lo femenino. "Admitir debilidad, flaqueza o fragilidad es ser visto como un enclenque, afeminado, no como un verdadero hombre" (Kimmel, 1997, p.54):

> ***Igual como que da vergüenza porque a uno desde chico que lo acostumbra a que los hombres no lloran, entonces uno como que está estigmatizando eso de que los hombres no lloran, entonces el hombre como que no da mucho a conocer sus emociones (Alberto, comunidad Francisco Huaiquín).***

Las emociones son ocultadas a otros hombres. Tal como plantea Kimmel (1997), como adolescentes, aprendemos que nuestros pares son un tipo de policía de género, constantemente amenazando con desenmascararnos como afeminados, como poco hombres. Estamos bajo el cuidadoso y persistente escrutinio de otros hombres. Ellos nos miran, nos clasifican, nos conceden la aceptación en el reino de la virilidad. De esta forma, controlar y ocultar las emociones se relaciona a la huida de lo femenino, ya que de lo contrario, la capacidad masculina de autodominio, autosuficiencia, racionalidad, etc. puede ser fuertemente cuestionada:

> *"En términos más concretos, la adquisición de la masculinidad hegemónica (y la mayor parte de las subordinadas) es un proceso a través del cual los hombres llegan a suprimir toda una gama de emociones, necesidades y posibilidades, tales como el placer de cuidar de otros, la receptividad, la empatía y la compasión, experimentadas como inconsistentes con el poder masculino… Eliminamos estas emociones porque podrían restringir nuestra capacidad y deseo de autocontrol o de dominio sobre los seres humanos que nos rodean y*

de quienes dependemos en el amor y la amistad. Las suprimimos porque llegan a estar asociadas con la feminidad que hemos rechazado en nuestra búsqueda de masculinidad". (Kaufmann, 1997, p.70)

4.2.4 La consigna de ser un hombre importante: los mecanismos de su reproducción entre distintas generaciones.

Al igual que en las generaciones de hombres adultos, los jóvenes mapuche también construyen sus identidades masculinas en base a la consigna de ser y deber ser importantes. Sin embargo, es posible identificar algunas diferencias generacionales respecto a las formas de asumir esta consigna.

Tal como señala Bacigalupo, "los chilenos como los mapuche caracterizan las representaciones públicas y el liderazgo político y religioso" (citado en Mattus, 2009, p.16). Esto conduce a los hombres a construir una imagen colectiva de sí mismos como personas importantes, porque consideran que desarrollan las actividades más significativas al interior de sus familias y comunidades. En este sentido, los hombres de mayor edad se sienten importantes porque ocupan una posición central al interior de sus familias (jefatura de hogar) y en sus comunidades (liderazgo político y religioso). Ahora bien, los hombres jóvenes agregan elementos novedosos a la consigna de ser y deber ser importantes, relacionados a las expectativas de cursar estudios en la educación superior, profesionalizarse y acceder a mejores ocupaciones en el mercado laboral. De hecho, son precisamente los abuelos y padres quienes incorporan estos nuevos elementos, no a sus propias vidas, pero sí como parte de las expectativas que tienen sobre sus hijos y nietos:

Yo estoy contento porque mis nietos están todos casados y son profesionales. Yo quiero que Pablo, mi otro nieto, también estudie y sea profesional (Roberto, comunidad Manuel Pinchulef).

Probablemente, estos nuevos elementos se insertan en la lógica de escolarización universal, no presente en las generaciones más antiguas y por las condiciones materiales de vida en las reducciones que conducen a los jóvenes a emigrar en busca de nuevas oportunidades educativas y laborales. Asimismo, en el imaginario social, actualmente la certificación (los títulos) abre las puertas al mundo laboral. La profesionalización, más que la experiencia, permitirían ascender o moverse en el mercado laboral (Mauro, A., Araujo, K., Godoy, L., 1997). No obstante, estos

autores agregan que, aunque exista consciencia de esta necesidad, la deserción escolar está muy relacionada con privación y carencias, a las cuales se responde con la inserción temprana en el trabajo, cuestión que ocurre justamente entre los tres jóvenes entrevistados, quienes tienen expectativas y planifican la realización de estudios profesionales, ya que al momento de egresar de la educación media no tuvieron la posibilidad, debiendo comenzar a trabajar en actividades agrícolas y ganaderas.

En esta misma perspectiva, los hombres jóvenes señalaron que se sentirán personas importantes cuando sus propios hijos lleguen a ser personas importantes en el futuro, lo que implica acceder a la educación superior, lograr autosuficiencia económica, casarse, tener hijos y ser proveedores. Como se puede apreciar, los hombres proyectan la consigna de ser importantes en sus hijos y nietos, de manera que un hombre se siente importante cuando sus hijos llegan a ser personas importantes. A su vez estos últimos se sentirán importantes cuando sus futuros hijos lleguen a serlo también:

> ***Cuando tenga hijos y ellos lleguen más lejos que yo, me voy a sentir gratificado, voy a estar saciado conmigo mismo. Me voy a sentir hombre, o sea, así como una persona importante, porque un hombre igual es importante en la familia, porque cuando los hijos tienen más logros uno se siente importante, como que uno se jacta de lo que sus hijos tienen, de lo que sus hijos han logrado. Uno trata de jactarse de lo que sus hijos logran, no sé por decirte una persona que tiene cuarto medio, para esa persona que su hijo haya ido a un instituto es gratificante porque tiene más estudios que uno, o sea se ha podido superar más (Leonardo, comunidad Andrés Antillanca).***

De este modo, es posible determinar que la consigna de ser importantes se retroalimenta entre las generaciones de padres e hijos, ya que un hombre fomenta que su hijo sea una persona importante y, a su vez, el éxito de un hijo refuerzan la sensación de ser importante en su padre. En relación a esto, Marques (1997) menciona lo siguiente:

> "*El proceso de socialización consiste en fomentar ciertas posibilidades del individuo varón y amputar o reprimir otras… En general se les reprime la afectividad y el interés por lo íntimo y lo doméstico y se les fomenta todo aquello que sirva para convertirse en sujeto pleno y exitoso en la vida social". (p.20)*

Por último, también se puede identificar que los hombres jóvenes mapuche experimentan en muchas oportunidades carencias de poder en relación a sus pares varones no mapuche. Si bien señalan que han experimentado en menor medida situaciones de discriminación en comparación a sus padres y abuelos, estos reconocen determinadas situaciones en las que se han sentido inferiores a jóvenes no mapuche. Por ejemplo, Antonio –habitante de la comunidad Francisco Huaiquín- percibe que algunos chilenos **"son agrandados"**:

> ***De repente hay mucha diferencia, algunos chilenos son un poco agrandaditos, aunque no tengan estudios… puede ser un hueón que puede tener la básica apenas, pero siempre mira a uno en menos, no en todas las partes, pero hay chilenos que son medios agrandados, pero igual hay algunos de nuestra raza que tiene harto estudio y saben bastante (Alberto, comunidad Francisco Huaiquín).***

No obstante, la masculinidad es un campo de relaciones sociales en el que los hombres generan discursos y acciones para validarse frente a sus pares, de manera que los jóvenes mapuche, aunque experimentan carencia de poder en determinadas situaciones frente a otros hombres, también generan discursos y acciones que les otorgan prestigio como hombres. Por ejemplo, Vladimir reconoce que muchas veces experimenta una sensación de inferioridad en relación a sus pares masculinos por el hecho de que estos últimos trabajan en sectores urbanos, reciben ingresos regularmente y tienen un amplio manejo de las nuevas tecnologías, a diferencia de él que desarrolla actividades en el campo, no tiene un sueldo regular y no está actualizado sobre las nuevas tecnologías. Sin embargo, intenta equilibrar la balanza cuando sus pares se trasladan al escenario donde él se desenvuelve cotidianamente.

> ***A veces te pasa, a veces ellos tienen sus ventajas y sus desventajas en eso. Yo me siento superior a ellos, es que yo he invitado a mis amigos a veces acá a la casa y puta yo les enseño la pega que yo hago y no saben, en eso me siento superior yo a ellos. Pero después ellos me invitan a sus casas y me ponen un computador obviamente que lo vay a ocupar pero no sabi lo que ellos hacen. En eso es como balanceado, es lo mismo, si yo los invito acá ellos no saben y si ellos me invitan a la suya, está como pareja la cosa (Vladimir, comunidad Manuel Pinchulef).***

Como se puede apreciar, los hombres pueden experimentar una pérdida o ganancia de prestigio de acuerdo al contexto en el que desenvuelven. En el caso de este jóven, experimenta una

carencia de poder y pérdida de prestigio en contextos donde sus pares masculinos se desenvuelven de mejor manera. Sin embargo, cuando son sus amigos quienes se trasladan al campo a visitarlo, Vladimir despliega todas las acciones que le permitan ganar prestigio frente a sus amigos: demuestra y exacerba sus habilidades para trabajar en el campo (destreza con la herramienta y animales); demuestra su fuerza y resistencia física, entre otras. Esto le permite reforzar su identidad masculina y ganar prestigio frente a sus pares en el contexto que mejor le favorece. De ahí a que todas las experiencias masculinas de poder/carencia, prestigio/desprestigio y validación/desaprobación sean contextuales y puedan ser puestas en disputa:

> *"El grado en que un hombre se consuela o se angustia ante el Modelo –Imagen es variable y depende de factores biográficos personales como de circunstancias sociales más amplias. Sin embargo, habrá que hacer dos precisiones. En primer lugar, convendría fijarse en el carácter holgado del modelo. Al haberles reservado el patriarcado la mayor cantidad de cualidades y ser éstas en buena parte contradictorias, al varón se le ofrecen muchas posibilidades de identificarse con el modelo. Puede que no se sienta fuerte, pero sí inteligente y ésta es oficialmente masculina. Puede que no se perciba inteligente pero sí audaz y la audacia es oficialmente masculina. Puede que no se siena audaz, pero en cambio responsable y el sentido de la responsabilidad es oficialmente masculino. Puede que no se sienta responsable, sino gozador y juerguista, y cierto tipo de desorden o de trasgresión es oficialmente parte del indómito carácter masculino. Puede considerarse siempre o casi siempre muy masculino en cualquier caso". (Marques, 1997, pp.21-22)*

TERCERA PARTE

1. CONCLUSIONES

A través de esta investigación fue posible analizar el sentido de complementariedad que caracteriza el sistema de relaciones de género entre los mapuche de la zona estudiada. Asimismo fue posible identificar un conjunto de significados, disposiciones sobre el cuerpo y la sexualidad, roles y prácticas que configuran los tres elementos constitutivos de la identidad masculinas incorporados por los hombres. Por otra parte, fue posible identificar los procesos de transformación en los ordenamientos de género, sus efectos sobre los patrones tradicionales de masculinidad y las respuestas masculinas frente a estos cambios. Finalmente, fue posible describir las trayectorias en las identidades masculinas entre hombres jóvenes en comparación a sus generaciones antecesoras.

De este modo, emergen las siguientes conclusiones de investigación:

a) Los hombres construyen sus identidades masculinas en un sistema de relaciones de género caracterizado por la complementariedad y cooperación. Sin embargo, el sentido práctico de la complementariedad consiste en que la mujer sea el complemento del hombre y no que este sea, o deba ser, el complemento de la mujer, de manera que la complementariedad tiene un sentido asimétrico y existe una posición femenina general de subordinación.

"Ninguna masculinidad surge, excepto en un sistema de relaciones de género" (Connell 1997, p.35). Por esta razón, era imprescindible analizar el significado de la complementariedad entre hombres y mujeres mapuche, con el propósito de comprender el sistema de relaciones de género en el que se producen las identidades y prácticas masculinas. En esta perspectiva, se pudo establecer que las relaciones de género entre los mapuche se caracterizan por la complementariedad, basada en la división sexual del trabajo que supone una mutua necesidad entre hombres y mujeres, resuelta por la complementariedad de las cualidades de uno y otro.

Sin embargo, la incorporación de la mujer en actividades productivas y políticas, el desarrollo de relaciones cooperativas y la co–participación en roles de gestión comunitaria relativizan la división sexual del trabajo. Desde la visión masculina, existe una valoración respecto a la

capacidad de las mujeres de desempeñar actividades asociadas a los varones. Sin embargo, se espera de ellas que realicen estas actividades exclusivamente cuando el hombre falle o se encuentre incapacitado para realizarlas.

Por lo tanto, desde la teoría del rol es sumamente complejo identificar algún principio de asimetría en las relaciones de género entre los mapuche. No obstante, al analizar el sentido que los hombres otorgan a la complementariedad, es posible establecer que las mujeres ocupan una posición general subordinada, ya que estas se constituyen como el complemento del hombre y no a la inversa. En este sentido, lo que define las relaciones de género entre los mapuche no es tanto una distribución arbitraria e injusta de roles, sino más bien una posición general femenina de subordinación. De esta manera, los hombres incorporan determinados elementos constitutivos de la identidad masculina que les permiten sostener un estatus general de superioridad y alcanzar legitimidad individual y social.

b) Los hombres mapuche construyen sus identidades masculinas a partir de un conjunto de significados, disposiciones corporales y prácticas que se pueden agrupar en tres elementos constitutivos de la masculinidad: ser "*lonko*", "cabeza" o autoridad; ser heterosexual/ no afeminado; y ser proveedor.

Se observa que los hombres mapuche de comunidades indígenas rurales construyen sus identidades masculinas a partir de un conjunto de significados, disposiciones corporales, roles y prácticas que configuran los tres elementos constitutivos de la masculinidad. Estos elementos constituyen esquemas de percepción, pensamiento y acción que los hombres incorporan a sus identidades y prácticas cotidianas.

Ser lonko o autoridad constituye un ideal de masculinidad en la vida adulta que consiste en ejercer el rol de jefatura en el ámbito familiar, político y religioso. Este rol es una configuración histórica de género incorporada a las identidades masculinas, ya que los hombres toman como referencia hechos históricos y a sus propias generaciones antecesoras para estimar que deben ser **"*lonko*"** o **"cabeza"** en el ámbito familiar y comunitario, sencillamente porque "***siempre ha sido así"*** y no conocen otra forma de ordenamiento de los roles masculinos.

Relacionado a esto, el rol de autoridad desempeñado en la esfera familiar, política y religiosa conduce a los hombres a generar una imagen colectiva de sí mismos como personas importantes,

ya que consideran que desempeñan las actividades más significativas en sus familias y comunidades, de manera que "ser importante" es una consigna incorporada a las identidades masculinas. Si bien las *machi* han irrumpido en la vida pública como figuras de importancia para las comunidades, producto de su condición de mediadoras espirituales, sanadoras y portadoras de la cultura, estas gozan de un poder informal, pero no son reconocidas como figuras de autoridad en sus comunidades y no representan una amenaza a la estructura social patrilineal dominante.

Sin embargo, cuando nos remitimos a la posición de los hombres mapuche en la sociedad chilena en general, estos experimentan sensaciones de carencia de poder y desprestigio, ya que se perciben como miembros de un grupo social subordinado en relación al resto de la sociedad chilena, afectando sus identidades y subjetividades como hombres, y sobre todo, su sensación de que son personas importantes.

Ser heterosexual/ no femenino es un esquema de pensamiento, percepción y, sobretodo acción que estructura las disposiciones corporales, afectivas y sexuales masculinas. Los hombres construyen sus identidades y definen la masculinidad apropiada en oposición a lo femenino. Las disposiciones corporales -movimientos, gestos, tonos de voz, emociones o cualquier actitud- consideradas apropiadas en los hombres no deben asociarse a lo femenino. En este sentido, los discursos chilenos dominantes y en numerosos contextos mapuche, el hecho de volverse mujer en un cuerpo masculino implica una pérdida de estatus social (Bacigalupo, 2004). De esta forma, los hombres mapuche –como en otras sociedades- construyen su masculinidad como una renuncia a lo femenino.

Asimismo, las disposiciones corporales diferenciadas por género justifican y dan sentido al anterior elemento constitutivo de masculinidad (ser *lonko* o autoridad), ya que lo masculino se asocia a la fuerza, potencia, resistencia, rigidez, **"perfil alto"**, ***"norche"*** (pensar correctamente), todos atributos necesarios para ejercer autoridad. Mientras que lo femenino es más frágil, débil y emotivo. La aplicación de estas disposiciones en la vida material otorga sentido a la autoridad masculina en la familia y comunidad.

Por otra parte, los hombres mapuche asumen que el comportamiento afectivo y sexual adecuado en un hombre es la heterosexualidad y justifican este mandato por la existencia de dos cuerpos y la complementariedad reproductiva. Asimismo, la heterosexualidad es un elemento constitutivo de la identidad masculina porque valida socialmente a un hombre. Como hemos podido apreciar

en los resultados de investigación, las relaciones homosexuales son rechazadas entre los sujetos de investigación, quienes las consideran **“desviadas”.**

En este sentido, los hombres asocian la homosexualidad con lo femenino (los homosexuales son afeminados) y, en el sentido contrario, interpretan la feminización masculina como una manifestación de una posible homosexualidad (los hombres afeminados son homosexuales). Conceptos como *kayñe kayñe wentxu* (hombre medio raro) y *adzomo* (afeminado, carácter o personalidad femenina) son mencionados para referirse a personas homosexuales. Esto permite concluir que el rechazo a la homosexualidad representa, implícitamente, un rechazo hacia la adopción de cualidades femeninas en cuerpos masculinos.

Como vemos, la homosexualidad conecta con lo femenino. Por el contrario, la identidad masculina se define como todo aquello que no sea femenino, lo que explica que la heterosexualidad sea un imperativo entre los hombres y defina la masculinidad adecuada.

El rol proveedor es asumido como un mandato de masculinidad que otorga prestigio individual y social a los hombres. Además, se trata del atributo más importante para determinar la transición a la vida adulta y motiva una de las prácticas que definen el sentido de la hombría adecuada: el trabajo. Si bien se trata de un rol que otorga prestigio y legitimidad social, en el contexto de pobreza y carencias en las condiciones materiales de vida en las reducciones mapuche, los hombres asumen este rol sometidos a constantes presiones y la consigna básica es **“no fallar”** a sus familias y a sí mismos, porque de lo contrario experimentan la sensación de ser hombres incompletos e incapaces.

Por otra parte, el rol proveedor se manifiesta en mayor grado en el contexto del matrimonio, ya que es la principal instancia en donde los hombres deben demostrar sus capacidades como proveedores. En el contexto reduccional mapuche, la tierra era el principal indicador de la capacidad de un hombre para ejercer el rol proveedor y asegurar estabilidad económica a una esposa y futuros hijos/as. Esto se debe a que en el sistema reduccional la tenencia de tierras se ha convertido en el principal artículo de riqueza y representa la parte más importante de la herencia (Faron, 1969). Relacionado a esto, fue posible establecer que, entre los hombres mapuche, también se producían masculinidades jerárquicas y algunos hombres ocupaban una posición más prestigiosa que otros en función de sus recursos económicos (tierras y animales).

Por otra parte, fue posible determinar que las reglas de patrilinealidad, patrilocalidad y exogamia en el contexto reduccional influían en la función proveedora de los hombres. En este sentido, el término ***'anükompay'*** (se vino a sentar acá", "se vino a instalar" o "se lo dieron en bandeja"), cuyo empleo servía para denostar o humillar a un hombre que se trasladaba a vivir a la reducción de su esposa (uxorilocalidad), permite comprender la importancia de la regla de patrilocalidad en la construcción de la identidad masculina, ya que los hombres que se trasladaban a la residencia de sus esposas experimentaban una pérdida de prestigio y estatus en el ordenamiento familiar patrilineal, ya que la posición de un hombre que se trasladaba a la reducción de su esposa era la de un extraño y nunca llegaban a formar parte del patrilinaje.

En síntesis, estos tres elementos constitutivos de la identidad masculina agrupan un conjunto de significados, prácticas y disposiciones del cuerpo y la sexualidad que definen la forma apropiada de ser hombre. Ser *lonko* o "cabeza", ser heterosexual/ no afeminado y ser proveedor son los elementos más regulares incorporados por los hombres para construir sus identidades masculinas.

c) Los patrones tradicionales de masculinidad están siendo cuestionados en el contexto de transformaciones en los ordenamientos de género entre los actuales mapuche de la zona estudiada. Estos cambios se han producido, en buena medida, por la incorporación de las mujeres en esferas tradicionalmente vinculadas a los hombres. No obstante, para que estos cambios se incorporen en la vida privada han debido pasar por la experiencia de generaciones anteriores, de manera que los nuevos ordenamientos de género se encuentran más asumidos por los y las jóvenes.

Los patrones tradicionales de masculinidad se han visto afectados producto de diversas transformaciones en los ordenamientos de género impulsados, en buena medida, por la paulatina incorporación de las mujeres en las esferas productivas y públicas, ámbitos tradicionalmente vinculados a los hombres. Asimismo, las mujeres han captado nuevos discursos inclinados hacia la democratización de las relaciones de género, que les han permitido reforzar sus demandas sobre mayor autonomía y participación en el rol proveedor y en la toma de decisiones al interior de sus hogares.

No obstante, estos cambios no se han producido de manera repentina, sino que se han ido instalando progresivamente y sólo se encarnan como tales una vez que el recorrido generacional los pone de relieve. Los nuevos ordenamientos no sólo han transformado las relaciones de

género, sino también han producido efectos en las identidades masculinas, ya que los patrones tradicionales de masculinidad han comenzado a ser cuestionados. En respuesta, los hombres han debido comenzar a generar estrategias argumentativas para conservar su posición de autoridad y han comenzado a negociar la distribución de roles en el interior de sus hogares. Asimismo, la tendencia es hacía la legitimación de la incorporación de la mujer en las esferas productiva y pública, cuyo principal argumento es ***"la necesidad"*** de ingresar mayores recursos para la economía familiar y satisfacer las necesidades que no pueden ser cubiertas con un salario único.

Sin embargo, el proceso de legitimación de este nuevo escenario no ha sido sencillo para los hombres, ya que implica tensiones en la vida en pareja, principalmente, por la jefatura de hogar y porque los hombres asumen con dificultad la salida de las mujeres a la esfera pública y la ausencia en sus hogares. En este sentido, la legitimación sobre la incorporación de la mujer en esferas tradicionalmente masculinas implica generar instancias de negociación y búsqueda de conciliación entre los nuevos roles y las actividades domésticas tradicionalmente asignadas a las mujeres.

Ahora bien, para que estos cambios se incorporen en la vida privada, este proceso ha debido pasar por la experiencia de generaciones anteriores, de manera tal que se encuentra plenamente asumido en los y las más jóvenes. En este sentido, los nuevos ordenamientos de género se incorporan en los hombres jóvenes a través de sus proyecciones en torno a sus relaciones con las mujeres y vida en pareja. Si bien los jóvenes reproducen buena parte de los elementos constitutivos de la identidad masculina de sus generaciones antecesoras, estos incorporan nuevos discursos de género inclinados hacia nuevos modelos de masculinidad y de relaciones de género que legitimen la inclusión de la mujer en esferas productivas y públicas e intenten generar una mayor participación de los hombres en el ámbito doméstico y de crianza. Además, los jóvenes agregan otros elementos novedosos a sus identidades masculinas, asociados a la posibilidad de profesionalizarse y acceder a mejores ocupaciones en el mercado laboral.

Finalmente, mediante esta aproximación etnográfica, realizada entre 2012 y 2013, fue posible identificar los modelos de masculinidad elaborados entre los actuales mapuche que residen en comunidades indígenas rurales. A partir de esto, surgen nuevas interrogantes y temas orientados a futuros proyectos de investigación:

El primero, tiene relación con los modelos históricos de masculinidad en la sociedad mapuche, por lo que se proponen las siguientes interrogantes:

- ¿Qué modelos de masculinidad se pueden identificar a partir de los relatos etnohistóricos sobre la sociedad mapuche en el período colonial?

- ¿Cómo fueron descritos los hombres mapuche desde la óptica española?

- ¿Qué modelos de masculinidad se pueden identificar a partir del material etnográfico disponible sobre la sociedad mapuche?

El segundo tema se orienta a vincular los resultados de esta investigación al fenómeno de la violencia de género y doméstica contra la mujer mapuche. En esta perspectiva, los resultados aquí expuestos proporcionan antecedentes relevantes para investigar este fenómeno en el contexto sociocultural mapuche.

Por último, desde mi perspectiva, la proyección más relevante de esta investigación consiste en la posibilidad de que organizaciones, movimientos, comunidades o el pueblo mapuche en general tengan acceso a las ideas aquí propuestas, con el propósito de que podamos discutir, dialogar y generar nuevas ideas respecto a las relaciones de género e identidades masculinas en la cultura y sociedad mapuche. Por esta razón, he denominado esta investigación un “acercamiento”, ya que de ningún modo pretende ser concluyente respecto a los temas propuestos. Me parece que esta tarea también debiera convocar a intelectuales mapuche, con el propósito de analizar la condición actual de hombres y, principalmente, de las mujeres mapuche en sus comunidades y ciudades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Alarcón, A. y Nahuelcheo, Y. (2008). Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas. *Chungará Revista de Antropología Chilena 40(2), pp.193-202.*

Allen, T y Eade, J. (1999). *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict*. The Netherlands: Kluwer Law International.

Almaguer, T. (1991). Hombres chicanos: una cartografía de la identidad y del comportamiento homosexual. *Difference, A journal of Feminist Cultural Studies, 3-2, pp. 46-77.*

Archetti, E. (1998). Masculinidades múltiples. El mundo del tango y del fútbol en la Argentina. En D. Balderston y D.J. Guy (Comp.). Sexo y sexualidades en América Latina (pp.291-315).

Bacigalupo, A.M. (2003). La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena, 6, pp.29-64.*

Bacigalupo, A.M. (2004). Rituales de género para el orden cósmico: luchas chamánicas mapuche por la totalidad. *Scripta Ethnologica, 26, pp. 9-38.*

Bacigalupo, A.M. (1994). El poder de las machis mujeres en los valles centrales de la Araucanía. En Y. Kuramochi (Ed.). Compresión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales (pp.11-56).

Bacigalupo, A.M. (2010). Las prácticas espirituales de poder de los machi y su relación con la resistencia mapuche y el estado chileno. *Revista Chilena de Antropología 21, pp.9-37.*

Bacigalupo, A.M. (2011). El hombre mapuche que se convirtió en mujer chamán: individualidad, transgresión de género y normas culturales en pugna. *Scripta Ethnologica, 33, pp.9-40.*

Badinter, E. (1993). XY. *La Identidad Masculina*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Barley, N. (1983). El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Barth, F. [1969] (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, J. (1985). *Historia del pueblo Mapuche*. Santiago, Chile: Editorial Interamericana.

Bengoa, J. 1995. *Los mapuche. Comunidades y localidades en Chile*. Santiago, Chile: Ediciones Sur.

Boccara, G. (1999). Antropología diacrónica: dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En G. Boccara y S. Galindo (Eds.). Lógica mestiza en América Latina (pp.21-60).

Bolin, A. (2003). La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género. En J.A. Nieto (Ed.). Antropología de las sexualidades y diversidad cultural (pp.231-260).

Bourdieu, P. (1990). La dominación masculina. *La Ventana, Revista de Estudios de Género, 3, pp.7-95.*

Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas 4(12), pp.165-204.*

Bourdieu, P. (1998). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto.* Madrid: Santillana Ediciones.

Bourdieu, P. (1999). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bourdieu, P. (2000). La dominación masculina. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Argentina: Editorial Siglo XXI.

Butler, J. (1999). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.

Calfio, M. (2009). Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia. En A. Pequeño (Comp.). Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes (pp.90-100).

Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En E. Lander (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas (pp.145-161).

Código de Ética de la Asociación Antropológica Americana (AAA). 1998. Traducido por D. Guerra y J.C. Skewes.

Connell, R.W. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.). Masculinidad/es. Poder y crisis (pp.31-48).

Connell, R.W. (1998). El imperialismo y el cuerpo de los hombres. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.). Masculinidades y equidad de género en América Latina (pp.53-67).

Connell, R.W. (2006). Desarrollo, globalización y masculinidades. En G. Careaga y S. Cruz (Eds). Debates sobre Masculinidades, Poder, Desarrollo, Políticas Públicas y Ciudadanía (pp.185-210).

Contreras, S. y Ramírez, M. (2012). Reflexiones en torno a la masculinidad hegemónica en niños de una escuela rural de Chile. *Psicoperspectivas, 11(1), pp.158-179.*

Cuminao, C. (2009). Mujeres mapuche, voces y escritura de un posible feminismo indígena. En A. Pequeño (Comp.). Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes (pp.111-124).

De Barbieri, T. (1992). Sobre la categoría de género. Una introducción teórica- metodológica. *ISIS Internacional, 17, pp.111-128.*

De Barbieri, T. (1995). Certezas y Malos Entendidos sobre la Categoría de Género. En L. Guzmán Stein y G. Pacheco (comps.).Estudios Básicos sobre Derechos Humanos IV (pp.47-84).

De Ovalle, A. (1644). *Histórica Relación del Reyno de Chile.* Santiago, Chile: Colección de Historiadores de Chile, Imprenta Ercilla.

De Rosales, D. (1674). *Historia General del Reyno de Chile.* Valparaíso, Chile: Imprenta El Mercurio.

Dillehay, T. (1990). *Araucanía: presente y pasado*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.

Encuesta de Caracterización Socio- Económica (CASEN, 2011).

Encuesta de Caracterización Socio- Económica (CASEN, 2009).

Ercilla, Alonso de. (1569). *La Araucana.* Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.

Fachel, O. Suicidio y honor en la cultura gaucha. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.). Masculinidades. Poder y crisis (pp.113-124).

Faron, L. (1969). *Los mapuche: su estructura social*. México: Instituto Indigenista Latinoamericano.

Flick, U. (2004). *Una introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.

Foerster, R. (1980). Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente. Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile.

Foerster, R. y González, H., Gundermann, H. (1978-1979). Kai- Kai y Tren- Tren. Análisis estructural de un grupo de mitos mapuches. *Acta Literaria, 3-4, pp.27-40.*

Foerster. R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

Frazer, J. (1922). *La rama dorada: magia y religión*. Traducido por E. Tadeo e I. Campusano I. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuller, N. (1997). *Identidades masculinas: Varones de clase media en el Perú.* Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Galeano, M E. (2004). *Diseños de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad EAFIT (Escuela de Administración, Finanzas e Instituto Tecnológico).

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas. Barcelona*, España: Ediciones Gedisa.

Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona, España: Paidós.

Goetz, J. y LeCompte, M. (1988). Etnografía *y Diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, España: Morata.

Goicovic, F. (2000). Mujer, socialización, tabú y relaciones intergrupales: la Identidad de Género en la Cultura Mapuche de los siglos XVI y XVII". *Revista Derecho y Humanidades, 8, pp.349-372.*

Goicovic, F. (2003). En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana. *Historia (Santiago), 36, pp.159-178.*

Gomáriz, 1992. Los estudios de género y sus fuentes epistemológicos. En FLACSO-Programa Chile (Ed.). Serie Estudios Sociales 38.

Grebe, M., Pacheco, S., Segura, S. (1972). Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional, 14, pp.46-73.*

Grebe, M.E. (1998). *Culturas indígenas de Chile: un estudio preliminar.* Santiago, Chile: Pehuén Editores.

Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Guba, E. G., y Y. S. Lincoln. (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. En N.K. Denzin y Y.S. Lincoln (Eds.). Handbook of Qualitative Research (pp.105-117).

Guba, E. y Lincoln, Y. (2002). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. En C. Denman y J.A. Haro (Comps.). Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social (pp.113-145).

Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad.* Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.

Gundermann, H. (1981). Análisis estructural de los ritos mapuches nguillatún y pentevún. Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile.

Gutiérrez, E. y Osorio, P. (2008). Modernización y transformaciones de las familias como procesos del condicionamiento social de dos generaciones. *Última década 29, pp.103- 135.*

Gutmann, M. (1998). Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. *Revista de Estudios de Género. La ventana., 8, pp.47-99.*

Gutmann, M. (1998). Los hijos de Lewis: la sensibilidad antropológica y el caso de los pobres machis. *Alteridades 4(7), pp.9-19.*

Hilger, M.I. (1957). *Araucanian child life and its cultural background*. Washington: Smithsonian Institution.

Huenchuán, S. (1995). Mujeres rurales e indígenas en la Araucanía: huellas demográficas y aspectos de sus condiciones de vida. *Liwen 4.*

Janesick, V. J. (1994). The Dance of Qualitative Research Design. En N.K. Denzin y Y.S. Lincoln (Eds.). Handbook of Qualitative Research (pp.209-219).

Kaufmann, M. (1997). Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.) Masculinidad/es. Poder y crisis (pp.63-81).

Kimmel, M. (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.). Masculinidad/es. Poder y crisis (pp.49-62).

Lagarde, M. (1992). Identidad de género. En Cenzontle (Ed.). Serie Cuadernos de Trabajo (s/n).

Lagarde, M (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y horas.

Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría “género”. *Nueva Antropología 3(30), pp.173-198.*

Lamas, M. (1999). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población, 5(21), pp.147-178.*

Lamas, M. (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género.* Universidad de Michigan: Taurus.

Lamas, M. (2004). Género, algunas precisiones conceptuales. Conferencia Magistral presentada en el XIII Coloquio Anual de Estudios de Género. México.

Lamas, M. (2012). Transexualidad: identidad y cultura. Tesis doctorado Instituto Estudios Antropológicos, Facultad de Filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

Latcham, Ricardo E.; 1924. *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.

Lavanchy, A. (2007). Comment rester Mapuche au Chili? Autochtonie, genre et transmission culturelle. Pour l'obtention du titre de Docteure ès LettresA l'Institut d'ethnologie, Faculté des Lettres Université de Neuchâtel.

Malinowski, B. (1922). Los *Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, España: Ediciones Península.

Marcús, J. (2011). Apuntes sobre el concepto de identidad. *INTERSTICIOS Revista sociológica de pensamiento crítico, 5, pp. 107-114.*

Marques, V. (1997). Varón y patriarcado. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.). Masculinidad/es. Poder y crisis (pp.17-30).

Martinez, M. (2006). La investigación cualitativa (síntesis conceptual). *Revista IIPSI Facultad de Psicología, 9(1), pp.123-146.*

Mattus, C. (2009). *Los derechos de las mujeres mapuche en Chile, "pilares invisibles de la resistencia de su pueblo"*. Instituto de Estudios Políticos de Grenoble, Universidad Pierre Mendes, France, Francia.

Mauro, A., Araujo, K., Godoy, L. (1997). Trayectorias laborales masculinas y cambios en el mercado de trabajo. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.). Hombres, identidades y violencia. 2° Encuentro de estudios de masculinidad: identidades, cuerpos, violencia y políticas públicas (pp.55-72).

Mejía, J. (2000). El muestreo en la investigación cualitativa. *Investigaciones Sociales, 5, 165-180.*

Mendizábal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En I. Vasilachis (Coord.). Estrategias de investigación cualitativa (pp.65-105).

Miguelez, M. (2006). La investigación cualitativa (síntesis conceptual). *Revista IIPSI, Facultad de Psicología UNMSN, 9, pp.123-146.*

Minello, N. (2002). Masculinidades. Un concepto en construcción. *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales, 61, pp. 11-30.*

Moesbach, E. (1936). *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago: Imprenta Universitaria.

Montecino, S. (1995). *Sol Viejo, Sol Vieja. Lo femenino en la cultura mapuche*. Santiago, Chile: SERNAM.

Montecino, S. (1997). *Palabra dicha: escritos sobre género, identidades y mestizaje.* Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Colección de libros electrónicos. Serie: Estudios.

Mosse, G.L. (2000). *La imagen del Hombre. La creación de la masculinidad moderna*. Madrid, España: Talasa Ediciones.

Mora, Z. (2001). *Filosofía Mapuche: palabras arcaicas para despertar el ser*. Concepción, Chile: Editorial Kushe.

Mora, Z. (2012). *Magia y Secretos de la Mujer Mapuche*. Santiago, Chile: Uqbar Editores.

Núñez de Pineda y Bascuñán, F. (1673). *Cautiverio Feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile.* Santiago, Chile: Colección de Historiadores de Chile.

Núñez, G. (2007). Vínculo de pareja y hombría: “atender y mantener” en adultos mayores del Río Sonora, México. En A. Amuchástegui e I. Szasz (Eds.). Sucede que me canso de ser hombre. Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México (pp.141-184).

Olavarría, J., Benavente, C., Mellado, P. (1998). *Masculinidades populares: varones adultos jóvenes de Santiago*. Santiago: FLACSO.

Olavarría, J. (1999). Adolescentes/jóvenes: que poco sabemos de ellos. En FLACSO Chile (Ed.). Chile 98’ Entre la II Cumbre y la detención de Pinochet (pp.255-276).

Olavarría, J. (2000). De la identidad a la política: masculinidades y políticas públicas. En J. Olavarría y R. Parrini (Eds.). Masculinidad/es. Identidad, sexualidad y familia. Primer Encuentro de Estudios de Masculinidad (pp.11-28).

Olavarría, J. (2001). Hombre e identidades: crisis y globalización. En J. Olavarría (Ed.). Hombres, identidad/es y violencia. 2° Encuentro de Estudios de Masculinidades: identidades, cuerpos, violencia y políticas públicas (pp.13-36).

Olavarría, J. (2003). Los estudios sobre masculinidades en América Latina. Un punto de vista. *Anuario Social y Político de América Latina y el Caribe, Flacso, Unesco, Nueva Sociedad 6, pp. 91-98.*

Olavarría, J. (2005). Género y masculinidades. El hombre como objeto de estudio. *Persona y Sociedad, 9(3), pp.141-161*.

Olavarría, J. (2007). Distribución del trabajo en las familias y las (nuevas) masculinidades. CEPAL. Mesa redonda: el futuro de las familias.

Olavarría, J. (2009). La investigación sobre masculinidades en América Latina. En J. Toro (Ed.). Lo masculino en evidencia: investigaciones sobre la masculinidad (pp.315-344).

Orobitg, G. 2003. Sexo, género y Antropología. En S. Tubert (Ed.). Del sexo al género: los equívocos de un concepto (pp.253-280).

Ortiz, R. (1996). Otro *territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Parrini, R. (2003). Catálogo bibliográfico de publicaciones académicas sobre hombres y masculinidades. América Latina y el Caribe (1990-2003). FLACSO-Chile, Santiago de Chile.

Parrini, R. (2001). Apuntes acerca de los estudios de masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad. Red de Masculinidad.

Peredo, E. (2004). *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*. Unidad Mujer y Desarrollo de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Ragin, C. (1994). *Constructing Social Research*. The Unity and Diversity of Method. California: Pine Forge Press.

Reed, E. (1975). *La Evolución de la Mujer, del Clan Matriarcal a la Familia Patriarcal.* México D.F: Editorial Fontanamara,

Richards, P. (2002). Expandir el concepto de la ciudadanía de las mujeres: la visión de pueblo y la representación de las mujeres mapuche en el SERNAM. En FLACSO Chile. Impactos y desafíos de las crisis internacionales (pp.267- 298).

Rivano, E. (2010). *Dictionary of Chilean Slang: Your Key to Chilean Languaje and Culture.* Bloomington, Estados Unidos: Author House.

Rodríguez, G., Gil, J., García, E. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga, España: Ediciones Aljibe.

Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. *Revista Nueva Antropología 8(30), pp.95-145.*

Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En J. Amelang y M. Nash (Eds.). Historia y Género: las Mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea (pp.23-56).

Scott, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (comp). El género: la construcción cultural de la diferencia sexual (pp.265-302).

Strauss, A. y Corbin, J. (2000). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.

Streicker, J. (1995). Race, Class and Gender in Cartagena, Colombia. *American Ethnologist, 22(1), pp.54-74.*

Sutherland, J.P. (2002). Maquillajes masculinos y sujeto homosexual en la literatura chilena contemporánea. En J. Olavarría y E. Moletto (Eds.). Hombres, identidad/es y sexualidad/es (pp.71-77).

Taylor, S. J. y Bogdan, R. [1996, 1997] (1998): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.

Ulin, P; Robinson, E; Tolley, E. (2006). *Investigación aplicada en salud pública: métodos cualitativos*. Washington: OPS (Organización Panamericana de Salud), OMS (Organización Mundial de la Salud).

Urrea, F. y Quintin, P. (2001). Jóvenes negros de barriadas populares en Cali: entre masculinidades hegemónicas y barriales. En Ponencia presentada en el Terceiro Porgrama de Treinamiento em Pesquisa sobre Direitos Reprodutivos na América Latina e Caribe, Homens-Masculinidades, Fundación Carlos Chagas, Recife.

Valdés, T. y Olavarría, J. (1997). Masculinidad/es. Poder y crisis. Santiago, Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Valdés, X. (2000). Masculinidad en el mundo rural: realidades que cambian, símbolos que permanecen. En J. Olavarría y R. Parrini (Eds.). Masculinidad/es. Identidad, sexualidad y familia. Primer Encuentro de Estudios de Masculinidad (pp.29-46).

Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional.* Madrid: Editorial Síntesis.

Vasilachis de Gialdino, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.

Vendrell, J. (2002). La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la antropología. *Nueva Antropología Revista de Ciencias Sociales, 61, pp.31-52.*

Viveros, M. (1997). Los estudios sobre lo masculino en América Latina. Una producción teórica emergente. *Nómadas 6, pp.55-67.*

Viveros, M. (1998). Quebradores y cumplidores: biografías diversas de la masculinidad en Colombia. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.). Masculinidades y equidad de género en América Latina (pp.36-56).

Viveros, M. (2001). Masculinidades. Diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia. En M. Viveros, J. Olavarría, N. Fuller (Comps.). Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina (pp.35-153).

Viveros, M. (2002). *De Quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia.* Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Wade, P. (1997). *Gente Negra, Nación Mestiza: Dinámica de las Identidades Raciales en Colombia*. Universidad de los Andes, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Weston, K. (2003). Estudios lésbicos y gays en el ámbito de la antropología. En J.A. Nieto (Ed.). Antropología de la sexualidad y diversidad cultural (pp.161-192).

William, D. (2000). *Producción cultural e identidades homoeróticas. Teorías y aplicaciones.* San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Wolcott, H. (1993). Sobre la intención etnográfica. En H. Velasco, J. García y A. Díaz (Eds.). Lecturas de Antropología para educadores (pp.127-144).

Zavala, J.M. (2000). *Los mapuches del Siglo XVIII: dinámicas interétnicas y estrategias de resistencias.* Santiago, Chile: Editorial Universidad Bolivariana.

Referencias web.

Organización Internacional del Trabajo. Disponible en: www.oit.cl (consultado 10 Julio 2013).

(2001). Cartillas de Información Territorial Región de la Araucanía. Propuesta País 2011, Fundación para la Superación de la Pobreza. Disponible en: www.superacionpobreza.cl. (consultado 10 Julio 2013)

Diario La Nación. Disponible en: http://www.lanacion.cl/juana-cuante-la-primera-lonko-huilliche-la-gente-de-la-ciudad-pasa-a-tu-lado-y-no-te-ve/noticias/2012-07-04/205738.html. (consultado 05 Junio 2013).

ANEXOS.

Carta de consentimiento informado.

Por medio de la presente carta, declaro haber sido informado sobre el tema, propósitos y procedimientos de investigación, para la elaboración de una tesis titulada: "Construcción de identidades masculinas entre hombres mapuche lafkenche de la comuna de Toltén, Provincia de Cautín, IX Región de la Araucanía", cuyo investigador responsable es Matías García Dumenes, estudiante egresado de Antropología social y cultural de la Universidad Austral de Chile, Valdivia.

Declaro haber sido informado sobre: el propósito de esta investigación, que consiste en analizar las relaciones de género e identidades masculinas entre los habitantes de las comunidades consultadas, a través de relatos históricos y actuales sobre el tema señalado; y que los resultados de investigación serán presentados en el documento de tesis de titulación y en un documento escrito, solicitado por la Unidad de Desarrollo Económico Local (UDeL) de la Municipalidad de Toltén , con el propósito de conservar las experiencias de vida de los y las entrevistado/as como parte del patrimonio cultural de las comunidades mapuche de la comuna de Toltén

Declaro haber sido informado que **el anonimato de mi identidad será garantizado** y que, de no cumplirse este acuerdo, tengo el derecho de denunciar al investigador responsable.

Finalmente, el uso de cámaras y grabadoras se debe realizar, siempre y cuando, las personas consientan el uso de estas. Asimismo, los entrevistados tienen derecho de finalizar las entrevistas cuando lo estimen conveniente y de solicitar las transcripciones de las entrevistas realizadas.

Para realizar consultas sobre la investigación, diríjase a:

Profesor Fernando Maureira Estrada, director Escuela de Antropología Universidad Austral. Facultad de Filosofía y Humanidades. Fono: 063- 221472. Email: fmaureir@uach.cl.

Profesora Debbie Guerra Maldonado, profesora guía tesis, Instituto de Salud Sexual y Reproductiva, Facultad de Filosofía y Humanidades. Fono: 063- 22 19 15. Email: guerradebbie@hotmail.com.

Investigador responsable Matías García Dumenes. Fono: 09- 8255585. Email: matiasgarciadumenes@hotmail.com.

Pilar Briones, Directora Unidad de Desarrollo Económico Local (UDeL). Fono: 045-924558.

Firma investigador responsable	Firma colaborador