



Cherie Zalaquett Aquea

Universidad de Chile

chzalaquett27@gmail.com

Mujeres *weichafe* del Lago Lleu Lleu: el conflictivo tránsito desde el cuerpo colonizado hacia la conquista del territorio liberado*

***Weichafe* Women of Lake Lleu Lleu: The Conflictive Transit from the Colonized Body to the Conquest of the Liberated Territory**

Resumen

El objetivo de este artículo es rastrear la participación de mujeres en la secuencia histórica de los principales hitos de origen y desarrollo evolutivo de la Coordinadora Arauco Malleco a partir de la categoría “cuerpo-espacio/tiempo-territorio”, abordada por la filósofa Francesca Gargallo. El sujeto de estudio son los cuerpos situados en una espaciotemporalidad que transcurre en el entorno del Lago Lleu Lleu, el espacio geopolítico axial donde, desde la perspectiva chamánica mapuche, hace más de 30 años el espíritu del trueno hizo renacer el poder y la violencia de los antiguos guerreros del *weichan*. Dos generaciones de mujeres expusieron el cuerpo en la lucha por recuperar un territorio liberado, transgrediendo los mandatos culturales y cargando los costos de confrontar al Estado con la cárcel y la vida prófuga. Sin embargo, el protagonismo de las mujeres vinculadas a la CAM ha sido silenciado por la historiografía tradicional como también por el discurso masculino hegemónico de la misma Coordinadora. El devenir militante de las mujeres constituye una trama compleja que incluye desplazamientos de roles de género de la cultura mapuche y un tránsito de la militancia política del *weichafe* a roles espirituales auxiliares de la *machi* como *tayilfe*, *kuriche* y *dungumachife*.

* Este artículo contiene los hallazgos investigativos del proyecto “Memorias de la militancia indígena político-militar: Las mujeres de la Coordinadora Arauco Malleco (1990-2016)”, financiado por el Fondecyt Posdoctoral N° 3180431 y patrocinado por el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

Palabras claves*Mujeres weichafe; género y militancia mapuche; mujeres de la CAM; Lago Lleu Lleu.***Abstract**

The objective of this article is to trace the participation of women in the historical sequence of the main milestones of origin and evolutionary development of the Coordinadora Arauco Malleco from the category "body-space/time-territory", approached by the philosopher Francesca Gargallo. The subject of study are the bodies located in a space-time that takes place in the surroundings of Lake Lleu Lleu, the axial geopolitical space where, from the Mapuche shamanic perspective, more than 30 years ago the spirit of thunder revived the power and violence of the ancient warriors of the *weichan*. Two generations of women exposed their bodies in the struggle to recover a liberated territory, transgressing cultural mandates and bearing the costs of confronting the State with prison and a fugitive life. However, the protagonism of women linked to the CAM has been silenced by traditional historiography as well as by the hegemonic masculine discourse of the Coordinadora itself. The becoming militant of women constitutes a complex plot that includes displacement of gender roles in the Mapuche culture and a transition from the political militancy of the *weichafe* to auxiliary spiritual roles of the *machi* such as *tayilfe*, *curiche* and *dungumachife*.

Keywords*Weichafe women, mapuche gender and militancy, CAM women, Lleu Lleu Lake.*

-Turista chilena: ¿Por qué cobran entrada al camping de Playa Huillinco, en Chile las playas son libres?
 -Comunera María Llanquileo: Usted no está en Chile, este es territorio mapuche liberado.

A los pies de la cordillera de Nahuelbuta en el entorno del Lago Lleu Lleu, a mediados de la década de los 90, llegó el “tiempo de trueno” (*tralkan*). El estruendo de los dueños espirituales del bosque nativo y de los antiguos guerreros (Bacigalupo 9) resurgió en ese espacio sagrado para la cosmovisión mapuche.¹

¹ Diego Rosales en su Historia General del Reino de Chile de 1673, distingue entre el destino de las almas de cacique y guerreros muertos en combate de la de gente común. El espíritu de caciques podía convertirse en Pillan (volcán) y habitar en él. Así, la erupción expresa la cólera del espíritu. Los guerreros, en cambio, se elevaban a las nubes en forma de truenos y relámpagos, manifestaciones de ejercicios de guerra. (Ochoa 40)



Sin duda el Lago Lleu Lleu fue el centro geopolítico axial del renacimiento del *Weichan* (la lucha),² el alzamiento indígena que emergió después de más de un siglo de silencio tras la derrota militar en la ocupación entre 1861 y 1883. El Lleu Lleu está entre las comunas de Contulmo por el norte y Tirúa por el sur, allí se emplazan los dos principales polos que dieron origen a la Coordinadora Arauco Malleco en sus primeros años de existencia. Los dos núcleos insurgentes fueron las comunidades Pascual Coña, de Tirúa y Juana Millahual de Rucañanco, Contulmo, donde emergieron los primeros *weichafe* (guerrero)³ del incipiente movimiento. Pero, como veremos más adelante, fue en la comunidad Juana Millahual donde lo femenino tuvo mayor protagonismo, a través de un grupo de mujeres *weichafe*, quienes participaron activamente en los principales hitos fundacionales de la orgánica.

El punto de quiebre que detonó la confrontación mapuche con el Estado chileno se produjo con la quema de tres camiones madereros en Lumaco, en 1997. Este acto de sabotaje marcó el inicio de una proliferación de movilizaciones que perdura hasta hoy. Pero en ese momento fue apenas el comienzo del proceso fundacional de la CAM, que, en alianza con *lonkos*⁴ de diversas comunidades, se consolidó a fines de 1998, instalando una nueva subjetividad resistente en el mundo mapuche, que se expresó en lo teórico en un discurso autonomista, anticapitalista y de liberación; y en la praxis, con el uso de la violencia como estrategia de lucha (Llaitul y Arrate, *Weichan*), (Pairican, *Malon*).

² El *weichan*, la guerra, la lucha, no solo tiene una connotación épica, sino también espiritual dentro de la cosmogonía mapuche. Para Bengoa, la Guerra de Arauco, la belicosidad mapuche, su *ethos* guerrero, se explica por su relación entre el ser humano y la naturaleza. El deber de proteger a la *Mapu* (tierra) hizo que el pueblo mapuche utilizara la guerra como instrumento de sobrevivencia. (Ochoa 42-45). La tierra no tiene solo una dimensión material, sino también espiritual porque la tierra visible (*nag mapu*), “la tierra que andamos”, tiene su equivalente en el mundo de arriba *wenu mapu*, “espacio sagrado e invisible donde habita la familia divina, los espíritus del bien y los antepasados mapuche” (Ochoa 37).

³ El *weichafe* es el guerrero protector de la tierra que al morir, su ánima adquiere la condición del trueno (Ochoa 40).

⁴ En mapudungun *lonko* significa cabeza. Esta palabra designa a la autoridad que es jefe y cacique de un clan familiar o linaje.

Para muchos mapuche, la violencia y el poder adquieren la forma del trueno, que actúa en una temporalidad acronológica abarcando las guerras contra diversas fuerzas *wingka*,⁵ aunque estas sucedieron en distintos períodos cronológicos⁶ (Bacigalupo 11). Hay allí una dislocación temporal entramada con la memoria colectiva como refleja este testimonio:

Los wingka trajeron ejércitos de pinos y eucaliptus y destruyeron [los] espíritus dueños de los bosques nativos. Ahora, la naturaleza está exigiendo una revancha. Nosotros los Mapuche, [las] plantas y [los] bosques estamos en guerra contra las madereras y los funderos. El tiempo de los espíritus dueños del bosque y de la guerra ha regresado.⁷

En la cosmovisión mapuche, la pérdida de la tierra no es sólo un problema económico, sino también histórico, cultural y existencial, ya que el desmantelamiento de sus lugares sagrados, por las carreteras que rompen *menokos* y *trayencos* (espacios de significación cultural)⁸ los cerros y cementerios inundados por la Central Hidroeléctrica de Ralco, amenaza sus formas de vida y los despoja espiritualmente.

El sabotaje de Lumaco coincide con la lucha pehuenche contra la construcción de Ralco, encabezada por las emblemáticas hermanas Nicolasa y Berta Quintreman, quienes fundaron *Mapu Zomoche Newen* (Fuerza de la Mujer de la Tierra), movimiento de resistencia femenino donde también participaron futuras militantes de la CAM. Protestando con cortes de caminos, y bloqueos, paralizaron dos veces las faenas de construcción, desde agosto de 1997 a enero de

⁵ Winka en mapudungun designa a una persona blanca, no mapuche.

⁶ Según Bacigalupo (49) Weichan (guerra) se refiere a muchas guerras, incluyendo aquellas contra el estado inca (1483–1485), los españoles (1536–1818), el ejército chileno (1861–1883), el régimen socialista de Allende (1970-1973), el régimen militar de Pinochet (1973-1989) y los enfrentamientos post Pinochet entre Mapuche y Carabineros por disputas con patrones de fundo y forestales (1990-2014).

⁷ Testimonio del mapuche Fernando, recogido por Bacigalupo (17)

⁸ Los *menoko* son humedales, espacios pantanosos, abundantes en hierbas medicinales. Los *trayencos*, son saltos de agua, espacios sagrados y rituales, fuentes de reserva de hierbas medicinales.



1998 y desde septiembre de 1998 a enero 1999. Asimismo, humillaron al ministro subrogante de Mideplan, Antonio Labra, quebrando tazas de café y platos con galletas, arrojándolos como proyectiles, lo que obligó al ministro a refugiarse en una oficina contigua. La escena, donde aparece Patricia Troncoso, con la vestimenta tradicional mapuche y su pelo recogido en dos largas trenzas, quedó registrada en el premiado documental *Apaga y vámonos*, de Manel Mayol (Cayuqueo, “Sobre Nicolasa”).

Pero como bien señala Elisa García Mingo (*Zomo newen*), en la historiografía mapuche subsiste un “llamativo vacío” sobre la intervención de las mujeres en el *Weichan*, aunque: “han participado masiva, valiente y tozudamente en todas las instancias del *malon*⁹ mapuche: en marchas, tomas, ceremonias, instituciones, reuniones, acciones internacionales y, por supuesto, en la vida cotidiana en que transcurre toda resistencia” (García Mingo 17-18).

En la CAM, la representación hegemónica es masculina, son varones quienes instalan el discurso dominante: ellos la fundan, elaboran su planteo doctrinario y controlan la asignación de funciones. Por lo tanto, ese “vacío” sobre las mujeres, confirma la constatación de Enzo Traverso acerca de la existencia de “memorias fuertes y memorias débiles” (86). Las memorias oficiales que construyen los Estados y las instituciones, e incluso las orgánicas político/militares (Zalaquett, “Sujeto femenino indígena”), circulan en el ámbito público porque sus portadores monopolizan el control del discurso para inscribirlas en la memoria histórica colectiva. Sin embargo, para ello deben obliterar otras memorias “subterráneas, ocultas, prohibidas” (Traverso 86) o a veces simplemente descartadas como detalles irrelevantes para el discurso que se pretende historizar. Así, la enunciación y las experiencias de las mujeres, como sujetos políticos, se almacenan como memorias débiles circunscritas a los márgenes del relato histórico.

⁹ *Malon* designa una táctica militar mapuche descrita por los cronistas españoles de la antigua Guerra de Arauco, que consiste en un ataque sorpresivo de grupos de guerreros a caballo contra un poblado enemigo. Durante el *malon* se saqueaba provisiones y ganado y se tomaba cautivos a hombres, mujeres y niños.

Siguiendo la metodología de Guha (1-12): “escuchar la pequeña voz” es posible rastrear un patrón de la presencia femenina subalternizada en la constitución pública del discurso de la CAM. Más aún, esas voces inaudibles, pueden adquirir, en determinados contextos, roles de alto protagonismo y visibilidad mediática (voceras, mediadoras, interlocutoras) cuando, empleando la solidaridad como recurso de poder (Pirker 83), lideran diversas redes de apoyo, que operan como enlace entre la organización y el mundo exterior.

Asimismo, la intervención de mujeres en organizaciones clandestinas, semi clandestinas o al margen de la ley, que ejercen prácticas de violencia, problematiza la noción misma de militancia, porque al ser cruzada con categorías de género, raza, etnia, clase y generación, resulta insuficiente para abordar las prácticas políticas en culturas no occidentales portadoras de un estigma colonial. Desde esta perspectiva, no se puede hablar de un accionar de la CAM realizado sólo por militantes de la CAM, sino también por quienes se involucran en las luchas de la CAM, desde su condición familiar (madre, hermana, cónyuge, amiga); desde su rol de estudiantes, miembros de una comunidad indígena o de una organización política, cultural, ambientalista, o social. En consecuencia, definimos la militancia como “práctica social de carácter performativo que se da en escenarios de acción política, donde sujetos actores multiposicionales se vinculan a ellos a través de acontecimientos/espacios que determinan la intensidad de su compromiso con la transformación” (Zalaquett, “Sujeto femenino indígena” 136). Esta noción nos permite pensar a las mujeres mapuche que se vinculan a la CAM como identidades mestizas, híbridas y móviles, que podrían ser y no ser militantes. Estar en un permanente adentro y al mismo tiempo afuera, sin perder su lugar de enunciación políticamente situado en la causa de autonomía y liberación del pueblo mapuche. Aunque el vínculo se materialice en un tejido social exterior a la identidad militante orgánica, no por ello es menos relevante para la supervivencia de la organización.

El objetivo de este artículo es rastrear la participación de mujeres en la secuencia histórica de los principales hitos de origen y desarrollo evolutivo de la Coordinadora Arauco Malleco a partir de la categoría “cuerpo-espacio/tiempo-



territorio”, abordada por la filósofa Francesca Gargallo (*Feminismos desde Abya Yala*), sobre la base de las reflexiones de feministas indígenas comunitarias. Ciertamente, como remarca, Sonia Montecino (*Sol viejo* 39-40), el cuerpo de las mujeres es el soporte de todo el discurso simbólico mapuche, se asemeja a un espacio de residencia de las fuerzas cosmogónicas y genésicas; es el hogar donde habitan simultáneamente la naturaleza y la cultura, la vida y la muerte, los mitos y los ritos.

Se trata de cuerpos situados en una espaciotemporalidad que transcurre en el territorio demarcado por el entorno del Lago Lleu Lleu, y que al mismo tiempo se desenvuelve en una dimensión multitemporal circular característica de la memoria colectiva mapuche. Grebe (“La concepción del tiempo”) remarca que, a diferencia de la noción cuantitativa del tiempo occidental, la cosmovisión mapuche posee un concepto cualitativo de la temporalidad que ve reflejado en el espejo de la naturaleza. Los ciclos, las secuencias y los cambios de los fenómenos naturales determinan las actividades productivas, sociales y rituales. El tiempo gira en sentido contrario a los punteros del reloj, orientado de derecha a izquierda, en círculos de perpetuo retorno, alrededor del espacio terrestre dividido por los ejes simétricos de los cuatro puntos cardinales.¹⁰ En el argumento de Grebe (61) el pasado se asocia al tiempo remoto de los mitos de origen, a la vida antigua de los ancestros, héroes y chamanes fallecidos. El presente es el flujo temporal percibido por el transcurso del sol desde el este al oeste que configura el día y la noche, y el *we tripantu* (año nuevo) marca el avance de las cuatro estaciones. El futuro, en cambio, se deriva del *peuma*, sueño premonitorio; del *pewutun*, rito de adivinación; y del trance extático, en el cual el/la machi comunica vaticinios o profecías. En la memoria, estas categorías temporales no son fijas, sino que interactúan y se superponen en

¹⁰ La cosmovisión mapuche concibe el mundo como una dualidad donde cada entidad tiene su contrario: sol/luna, hombre/mujer, anciano/niño. La tierra material y visible que habita el mapuche está organizada desde los cuatro lados de la tierra, estos son los puntos cardinales: este: *puel mapu*, sur: *willi mapu*, norte: *pikun mapu*, y oeste: *lafken mapu*. A cada punto cardinal corresponde una identidad territorial: puelche, williche, pikunche, lafkenche. (Ochoa 37-38)

movimientos que pueden ir desde al presente al pasado remoto o bien desde el futuro que se presentifica mediante el pasado.

Siguiendo la taxonomía de las identidades propuestas por el artículo de Patricia Richards (“Bravas, permitidas, obsoletas”), nuestro sujeto de estudio son mujeres representativas del arquetipo de la india “brava”, quien transgrede los mandatos de subordinación de género impuestos a las mujeres por sus propias comunidades; que desafían al Estado con la ruptura de las leyes, ejerciendo control territorial en las ocupaciones de predios, reivindicando compensaciones por los derechos arrebatados y exigiendo autodeterminación del pueblo nación mapuche.

La hipótesis plantea que la intervención de las mujeres en el *weichan* se desenvuelve en la confluencia de múltiples dimensiones: una esfera política, en la cual subvierten el mandato cultural que las circunscribe al ámbito privado, familiar y doméstico; un espacio político militar donde ejercen roles de su cosmovisión, utilizando estrategias bélicas de sus ancestros; y un ámbito religioso y espiritual, donde tienen un rol preponderante las/los machi, pero que también emerge como vocación ritual en los/las *weichafe*. En otros casos, la espiritualidad puede asomar en sincretismo con símbolos figurativos de la religión católica, como la identificación con Jesús, la Virgen María y la condición de monja (Bacigalupo “El hombre mapuche”).

En la primera parte abordamos la identidad *lleulleuche* como el espacio simbólico que posibilitó la fundación de la CAM y el protagonismo de las mujeres en el origen y desarrollo del movimiento durante la etapa de ascenso de esta organización. En un segundo momento, distinguimos las diferencias entre la primera generación fundadora y la segunda camada de jóvenes que emergió en una fase de declive y desarticulación de la CAM por el encarcelamiento de sus principales líderes, y el alejamiento voluntario o la expulsión de *weichafes* protagonistas en la línea fundadora. En la tercera parte describimos la historia de la comunidad Juana Millahual, a través de las batallas jurídicas para recuperar las tierras usurpadas, cuyo fracaso los condujo a las ocupaciones ilegales. Los efectos de esta auto restitución revivieron las prácticas culturales y religiosas, como



poderosas aliadas de su estrategia político militar. El cuarto momento refleja las transgresiones de género y política, que les permitieron consolidar su territorio liberado, con la descolonización del cuerpo humano, el cuerpo tierra y el cuerpo lago, que constituyen la espacio temporalidad de su trayectoria de vida. En el último apartado desarrollamos algunas reflexiones finales.

Identidad *lleulleuche* en mujeres de la CAM

La identidad territorial de lo que fue la zona roja del conflicto mapuche en la década de 2000, está definida por el lago Lleu Lleu. Un cuerpo de agua con dimensiones físicas y espirituales que para la cosmogonía mapuche es la estructura tempoespacial que vertebra, con un ritmo crónico circular, el espacio que sostiene el modo de vida, las creencias y los rituales del pueblo nación mapuche arraigado en su entorno. “En sus mil alvéolos, el espacio conserva tiempo comprimido. El espacio sirve para eso”, sentencia Bachelard.¹¹ Así el Lleu Lleu condensa el conocimiento y la memoria colectiva propiciando encuentros entre diversas temporalidades que estimulan la conciencia del pasado en el presente y la movilización por el futuro.

Lleu Lleu en lengua mapuche significa desmoronarse, derretirse, como si fuera una licuación de la cordillera de Nahuelbuta cuyos cursos de agua se comunican con el mar. Las comunidades ribereñas han asumido desde siempre la protección del lago y gracias a sus cuidados para impedir la explotación minera y

¹¹ “Creemos a veces que nos conocemos en el tiempo, cuando en realidad sólo se conocen una serie de fijaciones en espacios de la estabilidad del ser, de un ser que no quiere transcurrir, que en el mismo pasado va en busca del tiempo perdido, que quiere “suspender” el vuelo del tiempo. En sus mil alvéolos, el espacio conserva tiempo comprimido. El espacio sirve para eso”. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p.38.

salmonera, sus aguas han sido catalogadas por la autoridad ambiental chilena como las más puras y prístinas de Chile y la región.¹²

Según su densidad demográfica, el entorno del Lago Lleu Lleu concentra el 15 por ciento de la población indígena de la provincia de Arauco. En sus orillas habitan desde tiempos prehispánicos unas 23 comunidades *lafkenche* (gente de la cordillera de la costa y del litoral). La identidad lacustre es tan potente que sus pobladores se autodenominan *lleulleuche* (gente del Lleu Lleu); tienen su propia lengua: *chedungun*, una variante local del *mapudungun*, hablado por los *pehuenche* de la VIII Región y por los mapuche de la cordillera de Nahuelbuta (Ojeda y Álvarez 164).¹³

El pueblo mapuche es conocido principalmente como gente de la tierra, sin embargo, posee también una dimensión acuática que, siendo crucial en su cultura, ha sido menos difundida. Benohr y Urrutia (4) subrayan que en la cosmovisión mapuche el río terrenal es un sistema simbólico que tiene una equivalencia en el mundo de arriba, el cielo. De esta manera, la vía láctea es concebida como un gran río galáctico donde habitan los antepasados que poblaron la tierra en sus orígenes. Bengoa (*Historia de los antiguos mapuche*) ha resaltado la cultura ribereña y las cualidades navegantes que caracterizaban a la sociedad mapuche desde tiempos precolombinos. Para navegar, construían *wampos*, unas canoas elaboradas con árboles nativos y manejadas con remos. Tras la violenta ocupación de la Araucanía, la construcción de embarcaciones y las prácticas náuticas cayeron en desuso. El Estado priorizó la explotación económica de los cursos de agua del sur y, a

¹²Informe de la Dirección General de Aguas (DGA) del 30 de marzo de 2017. http://bibliotecadigital.ciren.cl/bitstream/handle/123456789/32408/DGA_2017_informe_calidad_aguas_lago_LleuLleu.pdf?sequence=1&isAllowed=y

¹³ Existe controversia sobre el *chedungun*, algunos lo consideran un dialecto del *mapudungun*, otros piensan que es una lengua hermana, aunque tiene diferencias fonéticas y fonológicas. Ciertos investigadores denominan al *chedungun* una lengua *huilliche*, pero lingüistas como Salas (1992) aseguran que hay un desmantelamiento de nivel terminal en el *huilliche* osornino. Donde hay más hablantes de todas las edades es en el área *pehuenche* del Alto Bío-Bío. En cambio, en el sur de la provincia de Arauco (comunas de Lebu, Cañete, Los Álamos, Contulmo y Tirúa) escasean los hablantes competentes y el estado de la lengua es parecido al desmantelamiento que se observa en algunas áreas de las regiones de los Ríos y los Lagos (Gundermann et al. 2009:41).

comienzos del siglo XX, prohibieron el uso de *wampos* e introdujeron flotas a vapor para la explotación comercial de los bosques y el transporte de pasajeros.

Sin embargo, en el lago Lleu Lleu, según las investigaciones de Stüdemann (7) la memoria colectiva conserva recuerdos del *wampo* hasta la década del 60 del siglo pasado, como la vía principal de comunicación y contacto entre los asentamientos mapuche de la orilla del lago; eran utilizados como medio de transporte y también para la pesca de róbalo, salmones blancos y jarpas, muy abundantes en esos años.

Aunque la cultura, la cosmovisión y las tradiciones *lleulleuche* son las mismas que las mapuche, las comunidades del lago enfatizan la dimensión fluvial que determina su modo de vida, su alimentación, sus actividades productivas, rituales y la articulación de la memoria colectiva. Esta tradición náutica está íntimamente ligada a las mujeres. Como señala Bengoa (81-82) en la antigua sociedad mapuche, al casarse, las mujeres se trasladaban al *lof*¹⁴ del marido. Pero ellas viajaban en canoas a visitar a su familia y así iban esparciendo las noticias, los relatos, las historias, lo que fue creando una unidad lingüística y una memoria colectiva de las tradiciones, consolidando a las mujeres como transmisoras de la lengua y la cultura.

La categoría de lo femenino en la estructura social *lleulleuche* está subordinada de múltiples maneras a lo que Sonia Montecino denomina “la armazón patriarcal de la organización familiar y comunitaria” (15). En esa misma línea argumentativa, pensadoras feministas como Julieta Paredes, de Bolivia y Rita Segato, argentina, sostienen que en los pueblos indígenas sudamericanos existió un patriarcado anterior a la conquista. Según Paredes, el patriarcado indígena se entronca con el patriarcado del conquistador para el sometimiento de las mujeres. Segato afirma que el patriarcado indígena era de baja intensidad, porque había formas de jerarquía, pero los géneros eran concebidos en forma dual y plural. A su

¹⁴ *Lof* es una forma básica de organización social mapuche. Se trata de un clan familiar o linaje, que obedece a la autoridad de un *lonko* (cacique)

juicio, la modernidad exacerbó el patriarcado con tal impacto que agregó una letalidad que nunca tuvo antes. Introdujo, por ejemplo, concupiscencia en la mirada de los hombres indígenas sobre el cuerpo de las mujeres. El varón indígena es secuestrado por la colonización y en su tránsito a la criollización, se convierte en el colonizador de su propio hogar al ser cooptado por la lógica del hombre blanco, que es su antagonista en la guerra y con quien negocia los recursos y derechos. El paradigma del hombre blanco lo afecta de tal manera que lo vuelve letal para su propio mundo, porque aprende la pedagogía de la masculinidad. De ahí, la violencia contra sus mujeres.

Para Francisca Quilaqueo (21-23) la subordinación patriarcal de las mujeres mapuche fue introducida en Chile por la colonización española de la mano de la Iglesia Católica, que instauraron una sociedad basada en un fundamento masculino-militar. Este orden alteró significativamente las relaciones de género en la familia mapuche, basadas en un equilibrio de complementariedad entre lo masculino y lo femenino. Los hombres mapuche se ajustaron o imitaron el sistema de poder del adversario militar español. Este cimiento masculino-militar se agudizó en la República, particularmente durante la segunda mitad del siglo XIX, pero también reaparece en el transcurso del siglo XX y XXI. Por lo tanto, es posible decir que la militarización estatal en las comunidades mapuche, que se ha hecho cada vez más frecuente desde la emergencia de la CAM, es un sedimento conceptual de la Colonia.

En el periodo previo a la invasión española, el entramado patriarcal comunitario mapuche ya excluía a las mujeres de la tenencia de la tierra, mediante la tradición de matrimonio exogámico (casamientos fuera del linaje) y patrilocal (residencia de la mujer en el *lof* de su esposo). Pero durante el periodo de radicación, que siguió al despojo del territorio mapuche por el Estado chileno, el esquema patriarcal previo se coludió con el Estado masculino militar chileno para privar a las mujeres de recibir Títulos de Merced, que acreditaban la posesión de tierras. Según el Archivo General de Asuntos Indígenas (AGAI) de un total de 2.918 Títulos de Merced entregados en las regiones del Bio Bio, La Araucanía, Los



Ríos y Los Lagos, únicamente 320 mujeres recibieron estos títulos de dominio, mientras que a los hombres se les otorgaron 2.598. Las mujeres de toda la región del Bio Bio, recibieron apenas 7 títulos (Instituto Indígena Temuco/CONADI 18).

Según el Informe de Derechos Humanos de la Mujer Mapuche, ellas son triplemente discriminadas: “primero por ser indígenas, segundo por su condición de mujer y tercero por el estado de pobreza crónica al que se ven sometidas” (37-38). Además, padecen la violencia estatal en forma directa e indirecta por los continuos allanamientos a las comunidades. Las detenciones de sus familiares las obligan a hacerse cargo de la mantención de su hogar, pero también sus cuerpos son impactados por la violencia directa del Estado, como ha sido documentado en numerosos casos que afectan a menores de edad, ancianas y mujeres embarazadas.

No por ello las mujeres mapuche se definen por la condición de “víctimas”, porque, como recalca Montecino (14), lo femenino es ambivalente. Las mujeres detentan un “poder”, una potestad subterránea, temida y respetada, en conexión con las energías telúricas y la posibilidad simultánea de dar vida y provocar la muerte. En el caso de las mujeres lleulleuche, estos poderes radican en el enlace de los mundos físico y espiritual. La figura femenina une el cielo y la tierra, y es el canal por donde transita la energía divina (Mora 13). En el plano terrenal, poseen un estrecho vínculo con la naturaleza, dominan los secretos de la tierra, sus ciclos de siembras y cosechas, su fertilidad. Ellas son la prolongación fecunda del vientre de la Tierra y las aliadas mágicas de todo el orden natural.

En el territorio *lleulleuche*, los poderes femeninos están vinculados a las leyendas acuáticas como el mito del *sumpall*, seres que son mitad humanos y mitad peces, una especie de sirenas que tutelan las aguas de los ríos, lagos y mares (Montecino 53). Aunque hay *sumpall* masculinos, según las recopilaciones de Montecino, el *sumpall* está frecuentemente representado como figura femenina transgresora que rompe las leyes del matrimonio mapuche raptando ella a los novios, en lugar de ser raptada. En otros casos, acciona como justiciera, “castigando

a los *huincas* ricos” para impedir que sigan acumulando dinero a costa del despojo a los mapuche (58).

También las mujeres detentan el poder de influir en los resultados de la guerra. A ellas se atribuía forjar el coraje guerrero del viejo Arauco, mediante la práctica de un rito de embarazada, donde, con su mente, cada amanecer “inyectaba” al sol invicto mientras éste se asomaba desde el “útero” de los Andes. El embrión que ellas portaban en su vientre era el alma del futuro guerrero vencedor y solar que allí crecía (Mora 14). Los grandes guerreros de la legendaria Araucanía llevaban a sus mujeres al campo de batalla, porque ante su vista, ellas les hacían “parir la victoria”. Y si resultaban heridos de muerte, ante su presencia vivificante y transfigurante, el espíritu (*pellü*)¹⁵ era capaz de “subir al *Wenumapu*”, es decir al “Cielo” o plano superior, completando la elevación y superación de la condición humana (Mora 28).

Como transmisoras de la cultura, las mujeres mapuche están estrechamente ligadas al territorio. Su concepto de territorio, además del espacio físico, abarca todo lo que se encuentra inmerso en la superficie, en el subsuelo y en el dominio espiritual, de tal forma, que incluye no solo la naturaleza y sus variables, sino también lo empírico y lo sobrenatural. Desde la óptica de la geografía, Llantén (108-109) analiza la voluntad ineludible de la identidad *lleulleuche* de persistir en la lucha por la recuperación territorial, aunque se trate de una insurrección inexplicable porque enfrenta todo el sistema represivo estatal. Siguiendo a Foucault, (1-2) Llantén la califica como “una rebelión con las manos vacías”, interrogándose ¿de dónde nace ese coraje, esas ansias de mantenerse en una contienda tan asimétrica en la correlación de fuerzas?

nace de la urgencia de la libertad, el mapuche *Lleulleuche* lo que demanda cuando plantea la recuperación de tierras, es libertad, [...] cuando se toman un predio que era legítimamente ocupado por ellos anterior a la invasión, no están pidiendo tierras para labrar [...] no están pidiendo finalmente

¹⁵ En mapudungun *pellü* significa espíritu humano o alma.



respeto por los derechos humanos, [...] lo que se busca es territorio [...] consagrar su libertad, un espacio donde sus familias, su cultura y el quehacer mapuche transite libre, donde se aplique las tradiciones en [...] religión, educación, justicia [...] las demandas, van dirigidas hacia la libertad de un territorio mapuche Lleulleuche que es y se siente diferente al chileno. (Llantén, “Territorio mapuche lleulleuche” 109)

Indias “bravas” en dos generaciones de la CAM

Para comprender la participación femenina en la CAM, estudiamos una muestra de 11 mujeres que testimoniaron sobre sus experiencias en esta orgánica, mediante entrevistas personales semiestructuradas (Zalaquett, “Mujeres y etnia”). Un análisis general arrojó que solo dos de ellas hablan *mapudungun*; siete, cursaron estudios universitarios; cuatro, obtuvieron títulos profesionales (abogada, educadora diferencial, pedagoga intercultural y parvularia). Otras transitaban por diversos oficios: actriz, bailarina, fotógrafa, *rütrafe* (artesana en platería mapuche);¹⁶ una se convirtió en microempresaria turística. La mayoría proviene de comunidades rurales de la zona y emigraron a las ciudades para cursar estudios o conseguir empleo. No obstante, seis abandonaron sus profesiones para vivir en una comunidad. Asimismo, hay dos que llegaron desde Santiago para “mapuchizarse” al interior de comunidades rurales. Actualmente todas las participantes de esta muestra, de primera y segunda generación, se encuentran desvinculadas de la orgánica, pero siguen siendo parte del movimiento social mapuche y son activas en el *weichan*.

¹⁶*Rütrafe* es una palabra que se traduce como orfebre. Desde tiempos prehispánicos, los mapuche trabajaban los metales. Las obras de joyería de plata constituyen un patrimonio cultural de este pueblo. La variedad de diseños de sus ornamentos constituye una gama de representaciones de su cosmogonía, como el canelo, el árbol sagrado mapuche o aves como el cóndor. La plata está asociada con la luna, lo femenino y el cuerpo de las mujeres es el soporte de las joyas tradicionales asociadas a la representación simbólica de los rituales y tradiciones.

Estos desplazamientos en la adhesión a la causa mapuche fueron interpretados con la noción de acontecimientos/espacios, de Francisca Gutiérrez Crocco (“Militantismo sindical en Chile”), quien aborda las trayectorias militantes considerando la dimensión temporal, atendiendo a los cambios, avances, quiebres y retrocesos del compromiso militante. Asimismo, este modelo posibilita entender las diferencias que separan a una generación de otra en una determinada organización. La autora plantea “la noción de acontecimiento, como detonador de un proceso de subjetivación y la noción de espacio, como conjunto de posibles combinaciones de estrategias y determinaciones sociales” (108). Así, la trayectoria militante “se entiende como una serie de acontecimientos encadenados que van abriendo espacios relativamente nuevos distribuidos en el tiempo, donde se actualizan normas particulares y se potencian ciertas estrategias que le dan una forma específica al compromiso” (111). Entre un espacio y otro hay diferentes acontecimientos que abren un espacio bisagra que se da simultáneamente en continuidad y ruptura con el anterior. En continuidad, porque el acontecimiento bisagra está anclado en el espacio anterior; y en ruptura, porque el nuevo espacio contiene una parte de diversas estrategias posibles en una dinámica que pone en juego ciertas coacciones sociales antes inactivas o inexistentes. El método detecta “aquellos acontecimientos/espacios que crean las condiciones del compromiso inicial del individuo con una causa colectiva; y aquellos acontecimientos/espacios que modifican significativamente tal compromiso” (Gutiérrez Crocco 119). El cambio de un espacio a otro reconfigura las condiciones de acción y redefine el mundo habitado por el actor.

Con esta metodología, diferenciamos dos generaciones de mujeres vinculadas a la CAM. Un primer grupo conectado a los orígenes fundacionales en el marco de un compromiso radical con una transformación liberadora de las condiciones de opresión del pueblo mapuche. Esta generación fue duramente golpeada por la criminalización y el estigma de terrorismo, enfrentaron persecuciones judiciales y procedimientos de inteligencia como la “operación paciencia”, en 2001, destinada a condenarlas por asociación ilícita terrorista. Cuatro



mujeres de esta generación estuvieron presas en diversas cárceles y cuatro, vivieron fugitivas en la clandestinidad política.

Posteriormente, emergió una segunda camada más joven, que no ha sido perseguida directamente, aunque sí sus parejas, cónyuges o familiares. Estas jóvenes no enfrentaron la cárcel ni la clandestinidad, pero sus vidas cotidianas se recargaron con la doble tarea de cumplir sus obligaciones habituales y al mismo tiempo gestionar solidaridad con sus familiares encarcelados.

Ambos grupos se caracterizan por una filiación a la causa mapuche rupturista y radical, sin embargo, en la segunda generación, el nexo con la CAM es indirecto y más bien ambiguo. En algunos casos tuvieron una militancia activa, en otros, ocuparon cargos de representación: vocerías, mediaciones. Pero su presencia estuvo conflictuada por diferencias con la cúpula dirigente y carecieron del reconocimiento de la organización.

En la primera generación fundadora está Patricia Troncoso Robles, llamada también “La Chepa”, protagonista emblemática de la resistencia mapuche, aunque su compromiso es reconocido en Chile e internacionalmente como una opción política de activismo, no de pertenencia étnica. Desde niña militó en el catolicismo e incluso fue postulante a monja. El acontecimiento/espacio que cambia el rumbo de su trayectoria militante fue abandonar su carrera de Ciencias Religiosas y Teológicas en la Universidad de Valparaíso, a mediados de 1998, para incorporarse a las movilizaciones contra la construcción de Ralco. Patricia se instaló primero en la comunidad de Didaico, donde el *lonko* Aniceto Norín, después se mudó al sector de Chequenco, del *lonko* Ciriaco Millacheo. Pero se desplazaba también entre Temulemu, Pantano y otros sectores en conflicto, caminando con zapatos de clavetones, que dejaban en la tierra la huella de la tortuga de Bata. “Cultivaba una huerta, tejía en telar y con eso me daba vueltas para vivir. Allí comprendí el sentimiento de injusticia que sienten los mapuches. El avance de las forestales que compraron a precio de huevo las hectáreas y además recibían bonificación por plantación, tala y compra” (Zalaquett, “Guerreras mapuche”).

Fue acusada de participar en los incendios del fundo Poluco Pidenco y Nancahue, siendo juzgada y condenada con testigos sin rostro en el marco la Ley Antiterrorista. No obstante, asumió la cárcel y su propio cuerpo como instrumento de lucha para obtener su liberación. Protagonizó severas e inflexibles huelgas de hambre, una de ellas, iniciada en octubre de 2007, se prolongó por 112 días, considerada la más larga de la historia de Chile. Al igual que Bobby Sand, el mítico militante del IRA, Patricia estuvo dispuesta a morir en abstinencia. Gracias a la intervención de la Conferencia Episcopal, depuso el ayuno y logró que el gobierno le concediera beneficios carcelarios. Posteriormente, en 2014, la Corte Interamericana de Derechos Humanos sentenció al Estado de Chile a reconocer públicamente que se violaron sus derechos humanos, junto a los de otros siete comuneros enjuiciados, entre ellos los *lonkos* Pascual Pichun y Aniceto Norín. El fallo obligó al Estado a compensarlos económicamente, además de otorgarles beneficios de atención de salud y becas de educación para sus hijos. Pese a su lucha de años por la restitución de tierras a las comunidades mapuche, Patricia no ha sido reconocida como indígena ni recibe beneficios del Estado para las etnias originarias. Pese a su identificación con la cultura mapuche nunca renunció a la fe católica: “Sigo manteniendo una idea cristiana, en términos de Cristo, eso no lo voy a cambiar. Soy creyente en Dios, entonces llamarlo Jesús o [...] *Chau Ngenechen*¹⁷, no sé pus, yo apunto al bien, al amor, a esa fuerza ¿no cierto? generadora de todo, esa es mi concepción religiosa”.¹⁸

¹⁷ *Chau Ngenechen*: El prefijo *Chau* significa padre y se usa para hablar de *Ngenechen* que la deidad suprema más importante de la religiosidad mapuche actual. Antes de la invasión española no era considerado un dios omnisciente y omnipotente. Este concepto fue transmitido a los mapuche por los jesuitas buscando una equivalencia con el Dios cristiano. En la cosmovisión mapuche original los mapuche adoraban a una familia de dioses compuesta por un hombre viejo, una mujer vieja, un hombre joven y una mujer joven. Este principio cuatripartito es la base de la deidad *Ngenechen*. Según el historiador mapuche Antonio Painecura, estas cuatro divinidades son autoras de la creación. *Ngenechen* es dual: hombre y mujer y no es un dios único. (citado por Bacigalupo “Rituales de género” p.12)

¹⁸ Entrevista a Patricia Troncoso Robles en Angol, el 12 de agosto de 2013 en el marco del proyecto de investigación de tesis doctoral “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

En una carta a la revista *Punto Final*,¹⁹ denominaron “*lonko* de la CAM” a María Llanquileo Antileo, de la combativa comunidad Juana Millahual en Rucañanco. Aunque nunca aspiró a tener cargos María fue la primera *werken* (vocera)²⁰ de la CAM, junto a José Huenchunao, de Tirúa. Sin embargo, María descende de un linaje de *lonkos*. Su antepasada Juana Millahual era una *lonko*, cuya familia habitaba desde tiempos remotos la ribera oriental del Lago Lleu Lleu y poseía cerca de 10 mil hectáreas situadas entre los ríos Huillinco y Mahuilque. Al casarse con Juan Ignacio Llanquileo, quien había emigrado desde el Valle de Laraquete, escapando de la violencia que asolaba la frontera del Bio Bio en la década de 1850 se originó la comunidad Juana Millahual y su marido asumió como *lonko*.

María pertenece a una familia de larga tradición en la lucha judicial para la recuperación de tierras usurpadas, que se remonta a 1930. Posteriormente, tras sucesivas usurpaciones de colonos particulares, la comunidad quedó reducida a solo 120 hectáreas. María agradece a su padre quien desde niños les transmitió los relatos de sus abuelos sobre el despojo que habían sufrido: “Nosotros crecimos con esa conciencia sentimiento y cuando fuimos más grandes nos preguntábamos ‘¿qué hacemos?’”²¹

Entre los años 1994 y 1995 empezó a participar en encuentros con jóvenes de distintas organizaciones acerca de qué hacer. Estaba trabajando de empleada doméstica en la ciudad cuando supo que la Pascual Coña y su propia comunidad habían sido las primeras en movilizarse por la recuperación. Ese fue el acontecimiento/espacio que la llevó de vuelta a Rucañanco para integrarse a la lucha. A fines de 1996, su comunidad se tomó por la fuerza un predio de 205

¹⁹ El texto se publicó en la sección Tribuna del lector de *Punto Final*. Número 486 del 15 de diciembre de 2000 p.30. <https://www.puntofinal.la/3dissue/2000/486/index.html>

²⁰ *Werken* significa mensajero y es una autoridad tradicional consejera del *lonko*.

²¹ Entrevista a María Llanquileo, en el sector Playa Huillinco de Rucañanco, el 29 de abril de 2013, en el marco del proyecto de investigación “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”

hectáreas de la Forestal Mininco y María constató rápidamente un mejoramiento sustancial de la situación económica de la comunidad. Utilizaron la madera para construir sus casas y el remanente lo iban vendiendo para sembrar trigo, papas y otros alimentos. Esta experiencia fue un segundo acontecimiento/espacio que la llevó a participar en la fundación de la CAM. Su hermano mayor, Iván, *lonko* de la comunidad, su hermano José y el padre de su hija, José Huenuche se integraron también a la naciente Coordinadora. En un allanamiento policial a su comunidad, María fue detenida en 2007, pero solo por 10 días, entonces pasó a la clandestinidad por algunos meses hasta que fue capturada en un operativo en San Ramón, y estuvo arrestada en la cárcel El Manzano de Concepción. Esa experiencia, unida al encarcelamiento de sus dos hermanos, y al paso de su cuñada Angélica Ñancupil a la clandestinidad, fue el acontecimiento/espacio que modificó su compromiso militante. Decidió priorizar el cuidado de su familia y se alejó de la CAM, pero siguió apoyando las recuperaciones de su comunidad y busca construir procesos de autonomía local para lograr mayor poder y soberanía sobre sus territorios ancestrales.

Angélica Ñancupil vivió su infancia en una comunidad en Nancahue, donde su hermano mayor era *lonko*. Su participación en las protestas contra la construcción de Ralco fue una primera aproximación a la causa mapuche. Sin embargo, su ingreso a la Universidad Católica de Temuco, a la carrera de pedagogía intercultural fue el acontecimiento/espacio que impulsó su compromiso militante. Mientras fue dirigente universitaria, lideró las movilizaciones para “recuperar” un inmueble de INDAP en calle Las Encinas de Temuco, hasta conseguir que fuera traspasado a CONADI y se destinara a residencia estudiantil, “como un derecho de hospedaje para los jóvenes mapuche”.²² Los jóvenes convirtieron el hogar en un foco de resistencia: “Queremos un lugar para estudiar, pero también para recuperar

²² Entrevista a Angélica Ñancupil en el sector Playa Huillinco de Rucañanco, el 29 de abril de 2013, en el marco del proyecto de investigación “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

nuestra historia, nuestra cultura"; "Conquistar espacios en la ciudad, también es conquistar territorio mapuche", eran las consignas.

En esa experiencia Angélica aprendió que la lucha y la movilización eran los únicos caminos para obtener respuesta a sus demandas. Por ello, más adelante, cuando ya estaba en segundo año de universidad y la invitaron a las primeras reuniones de la Coordinadora Arauco Malleco, se sintió interpretada con la estrategia de la nueva organización. Angélica comenzó a participar en las visitas a los "presos políticos mapuche" y organizaba actividades para recolectar alimentos para las comunidades. En ese contexto conoció a su marido, José Llanquileo Antileo, de la comunidad Juana Millahual, quien era vocero de la CAM. Desde ese momento, su compromiso político se fue radicalizando hasta costarle la cárcel y la vida prófuga en clandestinidad. En 2002, la pareja vivía en una casa, ubicada en el sector Padre Las Casas de Temuco. Allí se coordinaban con Patricia Troncoso, CH. B., Cecilia Salazar, María Llanquileo, y otros jóvenes, para organizar acciones de protesta a favor de la resistencia mapuche, como "tomas" de la Iglesia San Francisco de Temuco en protesta contra las detenciones de los *lonkos* Aniceto Norín y Pascual Pichún. También organizaron "tomas" de sedes de la Universidad Católica y de la Universidad la Frontera de Temuco, así como de la Intendencia Regional.

Al mismo tiempo, Angélica y José realizaban la vocería de la CAM emitiendo los comunicados de sus acciones que se difundían en la prensa. En su casa se pintaban los lienzos y pancartas para las manifestaciones y se elaboraban los panfletos de la organización. También contaban con un camarógrafo, quien filmaba videos de las actividades políticas, recreativas, deportivas y culturales de la CAM.

Angélica estaba contratada como supervisora de proyectos interculturales en la Fundación de Desarrollo Campesino cuando fue detenida en diciembre de 2002. En esa redada apresaron a varios dirigentes de la CAM, entre ellos a su pareja, José Llanquileo, quien además fue acusado de incendio. El hogar de ambos fue

calificado de "casa de seguridad" por los efectivos de inteligencia policial que los vigilaban. La audiencia del juicio oral concluyó el 22 de julio de 2005 en el Juzgado de Garantía de Temuco y el fallo desestimó los cargos de asociación ilícita terrorista, absolviendo a todos los acusados.

Angélica no supo que había sido absuelta del cargo de terrorismo. Tras su detención en diciembre de 2002, estuvo algunos meses en la cárcel de Temuco, y después se le concedió arresto domiciliario, situación que aprovechó para pasar a la clandestinidad, antes que enfrentar una justicia que no le daba garantías de neutralidad.

En 2008, se distanció de la CAM por diferencias con Héctor Llaitul, quien, a su juicio, “no se subordinó a las decisiones de las comunidades y se alejó de las bases [...] enfatizando un trabajo más militar que político”. Subraya que ocupa la palabra “militar”, en el sentido de acciones fuertes, no de ataques armados contra la vida de las personas. Piensa que las orgánicas han perdido credibilidad y que las comunidades pueden levantarse en forma autónoma: “Como lo estamos haciendo nosotros, en coordinación con otras comunidades, porque la gente está como cansada de un líder que nos diga lo que hay que hacer”.²³

No obstante, reconoce que el ideario de la CAM constituyó para ella la mejor escuela de formación política:

lo que la Coordinadora en su tiempo sembró, es lo que existe hoy día como movimiento, como expresión de lucha; tenga el nombre que tenga, sea una lucha de comunidad o no, pero yo creo que gran parte de lo que todo hoy día hay, es producto de lo que en su tiempo fue la CAM [...] sus dirigentes debieran sentirse satisfechos de que, en realidad, hoy día como nombre ya no existe, pero sí las ideas están y se siguen proyectando, se sigue sembrando sobre esa base. (Entrevista a Angélica Ñancupil)

²³ Entrevista a Angélica Ñancupil.

Su proyecto a largo plazo es establecer a orillas del lago Lleu Lleu un territorio mapuche autónomo del Estado de Chile.

CH.B., es mapuche, nieta de un *lonko* de Chol Chol, pero por su lado paterno tiene ascendencia aymara. Aunque había vivido siempre en la población Lo Hermida de Peñalolén, un acontecimiento/espacio la impulsó a viajar al sur a encontrar su identidad étnica: la noticia de la quema de camiones en Lumaco en 1997. Asistió a una marcha en el Paseo Ahumada contra la represión al pueblo mapuche y recuerda su profunda emoción al escuchar el sonido de las *trutrukas* y *kultrunes*.²⁴ “Sentí que ahí pertenecía”.²⁵ Al comienzo, realizaba viajes frecuentes al sur a visitar a los presos mapuche. Después, en 2000, se incorporó a la CAM, aunque la primera exigencia fue una etapa de preparación política radicándose en la comunidad de Pidima, de Ciriaco Millacheo, “para desurbanizarse y mapuchizarse”. Además, participaba en un grupo de base con Angélica Ñancupil, María Llanquileo, Cecilia Cuminao, Patricia Troncoso, Jamelia y Marina Pichún, recorriendo las comunidades en conflicto. En la cotidianeidad de la vida en el campo, aprendió a amasar el pan, lavar ropa en artesa, pero también a fabricar y utilizar armas ancestrales mapuche como la boleadora o *wetruwe* y también se adiestró en el tejido de bolsos para portar las piedras. Coordinaba la realización de actividades tradicionales como el *palin* (juego de la chueca), los *trawun* (reunión o encuentro para deliberar sobre un tema) y apoyaba a las comunidades en la ocupación de tierras usurpadas. En una de esas acciones le tocó vivir muy de cerca la muerte del primer joven *weichafe*, mártir de la CAM, Alex Lemun, de 17 años. Recuerda que el 7 de noviembre de 2002, el *lof Montutui Mapu*, del sector Aguas Buenas de la comuna de Ercilla estaba ocupando pacíficamente el fundo Santa Elisa, de Forestal Mininco:

²⁴ *Trutruka* es un instrumento musical del género de las trompetas compuesto por una caña enrollada y un cuerno. *Kultrun* es el tambor ceremonial de la *machi*, compuesto de madera y forrado en cuero. Tiene estampada la plataforma terrestre y los cuatro puntos cardinales.

²⁵ Entrevista CH.B. en Temuco el 2 de mayo de 2013 en el marco del proyecto de investigación “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

Hubo una rogativa días antes para que todo saliera bien. Ese día buscamos leña para cocinar. Con los *lamngen*²⁶ esperábamos que llegaran los pacos, si llegaban y en eso nos dieron como las cinco de la tarde, entonces me tenía que ir a coordinar un *palín* del fin de semana. El Alex se me acerca y me dice, así como en tono jocosos: “¿Y *lamngen*, me va a llevar a mí?”, y yo le digo: “¡claro pus *lamngen*, sí, jaja, necesitamos *palife*²⁷ p’a que jueguen, como no lo voy a llevar!” Esa fue la última conversación que tuve con el Alex. Caminé como un cerro de distancia cuando sentí los balazos y le dije al *lamngen* con que iba: “devolvámonos, porque hay balazos.” Me dijo: “No *lamngen*, deben estar los pacos puro leseando no más”. Seguimos caminando y me llama la Ceci: “dicen que murió alguien y es mapuche”. Me vino una desesperación terrible y nos fuimos corriendo de vuelta, orillando el camino y empezó a pasar mucho paco, ambulancias. Ya estaba entrando la noche y cada cierto rato teníamos que agacharnos para que no nos vieran. Cuando llegamos a la comunidad, abracé a los *lamngen* y ahí ya me quebré, me puse a llorar. El cuerpo ya no estaba se lo habían llevado al hospital. (Entrevista a CH.B.)

Al día siguiente se instaló con Angélica y Cecilia en el hospital de Temuco. Ya tenían claro que solo dos carabineros llegaron armados a la ocupación. “¡Dos pacos con balas de verdad y nosotros solo con piedras...!; dispararon al cuerpo, le cayó la bala al Alex y él dijo: ‘¡ohh qué habrá pasado que me dispararon!’²⁸ y cayó al suelo. Alex Lemun estuvo cinco días agonizando y las mujeres militantes lo acompañaron a él y su familia, día y noche hasta que murió el 12 de noviembre de 2002.

²⁶ *Lamngen* significa hermana de una mujer o hermano de una mujer. Es un tratamiento afectivo hacia una persona.

²⁷ *Palife* es el jugador del *palín* o chueca, un deporte ancestral mapuche. Para jugar se usa una bola y un bastón de madera. Dos equipos se enfrentan para sacar la bola del centro de la cancha. Desde 2004 está reconocido como deporte nacional en Chile.

²⁸ Entrevista a CH.B op.cit.



En ese momento comprobó la indefensión mapuche en la guerra desigual con el Estado. Pocos meses después fue encarcelada por 105 días, acusada de asociación ilícita terrorista como “encargada logística de la CAM”. Compartió celda con Angélica Ñancupil y Mireya Figueroa en el penal de Temuco. Los cargos en su contra no pudieron ser probados y al recuperar su libertad provisional, decidió pasar a la clandestinidad, viviendo oculta dos años. La CAM estaba muy satisfecha con su capacidad organizativa, incluso planificaron enviarla al exterior a crear redes de apoyo. Sin embargo, su militancia terminó abruptamente por un acontecimiento/espacio de su vida privada. La dirigencia de la organización desaprobó su relación sentimental con un abogado *wingka*, y ordenó su salida (Entrevista a CH. B.).

Ciertamente un paradigma del actor multiposicional, definido en este trabajo, es Mireya Figueroa Araneda, por la complejidad de los acontecimientos/espacios que determinaron su compromiso militante. Ella estaba afiliada al partido comunista y se involucró en las luchas de la CAM, como dirigente social de la comunidad de Tricauco. La trayectoria biográfica de Mireya se desenvuelve en continuos desplazamientos entre el escenario de acción política del PC y la causa mapuche. Fue acusada de incendio terrorista junto a otros militantes de la CAM y permaneció casi dos años detenida sin juicio en el penal de Temuco. Aunque el tribunal eliminó el carácter terrorista de su acusación, la mantuvo prisionera por supuestos trabajos de “concientización” a los indígenas. Apenas obtuvo su libertad provisional, Mireya fue candidata a concejal por el partido comunista en las elecciones municipales de Ercilla, en 2004. Pero optó por sumergirse en la clandestinidad, negándose a ser juzgada por delitos que aseguraba no haber cometido:

Me detuvieron bajo la acusación de pertenecer a la Coordinadora Arauco-Malleco, lo que no es efectivo. La Fiscalía agregó el cargo de “asociación ilícita de carácter terrorista” y ahora están agregando el cargo de

“incendio’ [...] He sido presidenta de la Unión Comunal de Talleres Laborales, he participado con PRODEMU, ANAMURI. Además, soy miembro de la Comisión Nacional del Pueblo Mapuche del Partido Comunista [...] El gobierno, como no ha sabido manejar el tema mapuche, necesita encontrar culpables de lo que ha pasado en el último tiempo. Por ello trata de vincular al Partido Comunista con el movimiento mapuche y eso es otro error. El Partido es una herramienta. Está con el pueblo mapuche, apoya su causa, pero los mapuche no reciben órdenes del PC. (Aguilar)

Vivió seis años oculta, lejos de su familia, de su tierra y, afectada por una severa depresión, contrajo un cáncer que avanzó rápidamente a un estado terminal. Mireya fue recapturada en 2009, en un control de identidad en una feria de Santiago, en la comuna de Pedro Aguirre Cerda, donde vivía, porque estaba recibiendo tratamiento oncológico en el Hospital Barros Luco. Tras unos meses de detención en Temuco y Angol su caso fue sobreseído temporalmente y pudo retornar a Santiago. Pero ya imposibilitada de recuperarse, falleció en marzo de 2011. Hasta su muerte, sólo reconocía su militancia en el PC, pero no en la CAM (Entrevista Mireya Figueroa).²⁹

V.C.J. tuvo que abandonar la escuela en Tirúa, porque para su familia era más importante la educación de su hermano. Tenía apenas 17 años cuando se vio obligada a emigrar a Santiago de empleada doméstica. Sin embargo, su retorno a la comunidad Pascual Coña fue el acontecimiento/espacio que transformó su vida, porque llegó a ser una connotada dirigente de su comunidad en las movilizaciones para recuperar la hacienda Lleu Lleu. A fines de la década del 90, se integró a la naciente CAM, y mientras participaba en acciones directas de control territorial, le tocó liderar enfrentamientos con la policía. “Nunca fue la pelea hacia carabineros,

²⁹ Entrevista a Mireya Figueroa, el 16 de noviembre de 2009 en el marco del proyecto de investigación “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

nosotros pedíamos que vinieran las autoridades, pero los carabineros no querían diálogo, sólo buscaban el desalojo”.³⁰ Para evitar la violencia de las expulsiones, se encomendaba a los espíritus ancestrales mapuche a través de sueños y oraciones en el *nguillatun*.³¹ Asegura que la bendición de sus dioses, siempre la acompañó, porque nunca fue detenida. Su comunidad logró recuperar la hacienda Lleu Lleu adquirida por CONADI cuando ella ya no estaba en la directiva y terminó muy decepcionada con el resultado de la movilización. “El dirigente mapuche a cargo del reparto se quedó con la mayor cantidad de hectáreas y favoreció incluso a gente que no era de la comunidad”. Actualmente es microempresaria turística en la zona del lago Lleu Lleu y dirigente fundadora de la Agrupación de Mujeres Mapuche Rayen Boye de Cañete, desde 1993, un colectivo que es parte de ANAMURI.³²

Marina Pichun, es hija del emblemático *lonko* Pascual Pichun, uno de los símbolos más notorios de la criminalización de las demandas del pueblo mapuche, quien estuvo entre los primeros condenados por la Ley Antiterrorista, sentenciado a cinco años de cárcel sin pruebas. Marina aprendió el mapudungun antes que el español, desde niña, sufrió pobreza y discriminación por ser india. Al calor del movimiento de recuperación de tierras vivió la violencia y la represión policial, así como la persecución contra su familia. Esas experiencias configuraron el acontecimiento/espacio que la involucró en la lucha. Marina fue pareja del dirigente de la CAM, Ramón Llanquileo, quien es padre de dos de sus hijos. No obstante, la relación concluyó, porque Marina sintió en un momento que la política copaba todos los espacios de su vida conyugal y ella cargaba sola con la responsabilidad

³⁰ Entrevista a C.V.J. el 26 de abril de 2013 en el marco del proyecto de investigación “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

³¹ El *nguillatun* es la ceremonia eje de la religiosidad mapuche que exalta y reactualiza la cosmovisión y refuerza la cohesión de la comunidad. Se trata de una rogativa para pedir por el clima, las siembras, las cosechas, la salud, el bienestar, la abundancia de alimentos, la fortaleza y vitalidad espiritual. Así como en la antigua guerra de Arauco se realizaba un *nguillatun* antes de entrar en combate, actualmente, antes de ocupar un predio, también se realiza esta rogativa para el éxito de la recuperación de la tierra usurpada.

³² Entrevista a C.V.J. el 26 de abril de 2013 en el marco del proyecto de investigación de tesis doctoral “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

de su familia. Aunque su comunidad recuperó en 2011 las tierras usurpadas, nunca se ha considerado militante de la CAM, y asegura que tiene diferencias con la demanda de autonomía planteada por la Coordinadora. Hoy Marina, como asistente de educación parvularia, trabaja en un jardín infantil enseñando a los niños el respeto a las diferencias culturales.³³

Segunda generación: subversión de género y nuevos roles en la cosmogonía mapuche

La segunda generación de esta muestra cobró visibilidad precisamente en vísperas de la celebración del bicentenario de la fundación de la república en 2010, cuando se produjo una prolongada huelga de hambre de comuneros mapuche cautivos en diversas cárceles por la Ley Antiterrorista. Esta huelga parecía un hito fundante de una posible revalorización de lo femenino en la CAM, dado que, durante el conflicto las jóvenes mapuche tuvieron alto protagonismo y visibilidad mediática. Emergieron nuevos rostros que oficiaban de voceras de los ayunantes, aunque no admitían públicamente una militancia en la CAM. Estas nuevas caras se vinculan a la Coordinadora de una manera más bien indirecta, a través de lazos de parentesco o de pareja con los presos ya que era riesgoso aparecer ligado a esta orgánica, que además se hallaba en declive por la prisión de la cúpula dirigente y la desconexión con la pérdida de influencia en comunidades

Natividad Llanquileo Pilquiman, hermana de Ramón Llanquileo, quien en 2010 era el segundo en la jerarquía de la CAM, es uno de los fenómenos de mayor visibilidad mediática. Durante la huelga de hambre, la joven estudiante de Derecho se posicionó como portavoz de las demandas de los comuneros y fue interlocutora del arzobispo de Concepción como mediador entre los presos y el Estado.

³³ Entrevista a Marina Pichun en Traiguén, el 1º de mayo de 2013, en el marco del proyecto de investigación de tesis doctoral “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

Transcurridos 82 días de ayuno, en octubre de ese año sucesivamente los reos depusieron la abstinencia y el Estado desistió de la acusación terrorista, replanteando sus querellas por el derecho penal común; asimismo el gobierno se comprometió a reformar el código de justicia militar para evitar que civiles fueran sometidos a un doble juzgamiento. En ese contexto, Natividad, con sólo 27 años, se transformó en el principal referente del movimiento de resistencia mapuche y en una de las voces más autorizadas ante los medios de comunicación. Con su cara lozana, sencilla, y claridad meridiana en sus planteamientos, la joven se ganó el favor de las audiencias masivas. Se abrieron tres sitios en *facebook* de apoyo a su causa, fue invitada estrella de universidades locales y expuso en organizaciones de París, Bruselas, Ámsterdam, Berlín, Ginebra, la ONU y la OIT. Fue muy precisa en advertir: “No pertenezco a la CAM. Soy vocera de los presos mapuche militantes de la CAM, juego ese rol. No tengo problemas en decir que trabajo con ellos, pero más allá yo no sé. Hay cosas que prefiero no saber tampoco”.³⁴ Su condición de estudiante de Derecho en una universidad de Santiago fue el acontecimiento/espacio que tensionó su compromiso político. Su esfuerzo por convertirse en abogada fue una forma de militancia más amplia al servicio de la causa mapuche. Sin embargo, Héctor Llaitul y su hermano Ramón Llanquileo, no lo interpretaron así:

Hubo aciertos y errores en la definición de vocerías femeninas. Como CAM estábamos muy golpeados, enfrentando un proceso de división y la cárcel. Con Ramón pensamos que con Natividad íbamos a tener una buena representante. Cumplió su rol en principio cuando siguió nuestros planteamientos hasta que tomó su propio camino. Luego dejó de ser vocera, pero seguían sus apariciones mediáticas y fue cooptada por otros

³⁴ Entrevistas a Natividad Llanquileo Pilkiman, en Santiago el 17 de julio de 2011 y el 14 de febrero de 2013, en el marco del proyecto de investigación “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

sectores, nosotros no queríamos desautorizarla, pero ya había dejado de representarnos. (Entrevista a Héctor Llaitul y Ramón Llanquileo)³⁵

Hoy Natividad tiene un cargo político de relevancia histórica para la república, es convencional constituyente en el cupo de los pueblos originarios.

La joven Rayen Navarrete Pailahual, se graduó de profesora intercultural en la Universidad Católica de Temuco en años de mucha agitación política. Había protestas por el asesinato de Alex Lemun y porque le negaban el derecho a titularse a Angélica Ñancupil, egresada de su misma Facultad. Rayen se incorporó a la Agrupación de Familiares y Amigos de los Presos Políticos Mapuche y en ese colectivo se enamoró del *weichafe* Matías Catrileo, estudiante de Agronomía en la Universidad La Frontera de Temuco, quien pertenecía a un grupo de apoyo de la CAM. Ese acontecimiento/espacio cambió su compromiso político, porque se fueron a vivir juntos y tenían planes de tener un hijo. Todo se quebró cuando él fue asesinado por la espalda en 2008, apoyando a la comunidad Lleupeco en la recuperación del fundo de Jorge Luchsinger. Tras la pérdida de su compañero, Rayen se unió a la familia de Matías en las protestas contra el carabinero que lo asesinó, a quien la justicia condenó sólo a una firma mensual y le conservó su trabajo. Tres meses después de la muerte de Matías, declaró al *Diario Austral de Temuco* que ella no militaba en la CAM, pero “gracias a las movilizaciones que han hecho sus comunidades se ha logrado mayor conciencia de la sociedad y más dignidad como mapuche”. Rayen decidió seguir adelante con su vida y tener el hijo que ansiaban con Matías, aunque él no pudiera ser el padre. Abandonó su profesión y se trasladó a vivir a una comunidad cerca de Curacautín (Entrevista Rayen Navarrete Pailahual).³⁶

³⁵ Entrevista a Héctor Llaitul y Ramón Llanquileo el 25 de septiembre de 2013 en la cárcel El Manzano de Concepción, en el marco del proyecto de investigación de tesis doctoral “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”.

³⁶ Entrevista a Rayen Navarrete Pailahual el 3 de mayo de 2013 en el marco del proyecto de investigación de tesis doctoral “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”

Con el nombre de María Tralcal, Lisette Melillan fue *werken* de los presos políticos mapuche de Temuco durante la huelga de hambre de 2010; por un corto periodo compartió la vocería con Natividad Llanquileo. Lisette nació en Santiago en un hogar mapuche urbano y mientras estaba en el colegio ocurrió el acontecimiento/espacio que determinó su vida al integrarse a la Agrupación Quilapan, una base de apoyo a la CAM. Allí conoció a su pareja, Luis Tralcal Quidel, un militante que estaba en la clandestinidad y quien poco después fue capturado. Cuando él obtuvo su libertad, ella estaba embarazada y se trasladaron a vivir juntos en la comunidad Lleupeco-Catrileo, que adoptó ese nombre, porque en ese *lof* murió Matías Catrileo, apoyándolos en la recuperación del predio del agricultor Jorge Luchsinger. En enero de 2013, se cumplió el quinto aniversario de la muerte del joven Catrileo. Lisette asegura que en ese momento era feliz en su vida conyugal, tenían una hija, y con Luis decidieron aumentar la familia. Sin embargo, ocurrió un dramático hecho que estigmatizó aún más al movimiento mapuche, acentuando sus divisiones internas. La madrugada del 4 de enero de 2013, el matrimonio de ancianos Werner Luchsinger y su esposa Vivian Mackay, murieron calcinados en un ataque incendiario contra su fundo en Vilcún, el único inculpado del crimen fue el *machi* de la comunidad Lleupeco-Catrileo, Celestino Córdova. El caso puso en la mira de la justicia a Luis Tralcal y a su primo José Tralcal Coche. Lisette asegura que ella y su marido se encontraban en un motel de Temuco cuando ocurrió el atentado. No obstante, los Tralcal fueron requeridos por la justicia y finalmente delatados por un testigo que señaló que su confesión fue en condiciones de tortura. Luis Tralcal y su primo José Tralcal Coche fueron condenados a 18 años de prisión. A través de un comunicado, emitido el 8 de enero de 2013, la CAM rechazó públicamente el crimen de los ancianos y negó su participación en ese hecho, apuntando a “grupos descolgados de sus filas de Ercilla, Vilcún y Lleu Lleu que no tenían relación política ni orgánica con la CAM”. Además, acusó la infiltración de personas de derecha en algunas células descolgadas de su organización, que habrían negociado en forma separada y secreta

poner término a la huelga de hambre del 2010, a través del ministro Larroulet, las que se desarrollaron fuera de la Mesa de Diálogo mediada por Monseñor Ezzati.³⁷ El documento alude indirectamente al *lof* Lleupeco-Catrileo que depuso la huelga de hambre en forma independiente de las negociaciones de Natividad Llanquileo.³⁸

Millaray Garrido, actriz, bailarina, *rëtrufe*, es descendiente de la *machi* Llanca Nahuel. Es la única de esta muestra que se declara feminista, atreviéndose a criticar el machismo de la cultura mapuche y la preeminencia masculina en la CAM. Su gran referente en el movimiento mapuche ha sido la trayectoria de vida de Angélica Ñancupil, a quien admira como modelo de mujer resistente. El acontecimiento/espacio que llenó de sentido su trayectoria de vida fue su participación en un *nguillatun* en 2006: “Nunca más mi vida fue igual después de eso, nunca más. O sea, lo que vi ahí, se me clavó, cómo, no sé si en el corazón, en la cabeza, en el cuerpo. [...] mi forma de hablar, mi forma de pensar, de moverme de vestirme, de lo que fuera, iba en, en pro del ser mapuche y más mapuche, y sacarme de mí lo que tenía de *wingca*”.³⁹

Por primera vez escuchó el *küymin* (trance)⁴⁰ de la *machi* lo que despertó su espíritu y su memoria lingüística, asegura que abrió su comprensión y el habla del *mapudungun* y pudo entender cómo los *pulonko* (jefes, espíritus ancestrales) decían que el *weichan* era de todos y para todos. Al mismo tiempo, allí conoció al *weichafe* de la CAM, José Huenuche y relata que en ese mismo *nguillatun*, él asumió espontáneamente el rol ceremonial de *kuriche* (ayudante de la *machi*).⁴¹

³⁷ Artículo en el vespertino La Segunda on line el 8 de enero de 2013. <http://www.lasegunda.com/Noticias/Nacional/2013/01/812390/La-CAM-se-desliga-de-atentados-que-han-dejado-victimas-fatales-en-La-Araucania>

³⁸ “La CAM plantea que las comunidades en proceso de recuperación de tierras realicen simbras productivas y acciones de resistencia contra transnacionales: No quemamos escuelas ni actuamos contra campesinos ni hacemos acciones para asesinar”, aunque existen otros grupos que tienen otros planteamientos”. Entrevista a Héctor Llaitul, op.cit.

³⁹ Entrevista a Millaray Garrido Paillalef en el marco del proyecto de investigación de tesis doctoral “Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Chile y Bolivia 1990-2010”

⁴⁰ El trance o estado de éxtasis de la *machi* le permite el tránsito de una región cósmica a otra: de la tierra al cielo a los infiernos.

⁴¹ El *kuriche* cumple un rol auxiliar de la *machi* en los rituales. No pueden ser más de cuatro varones que ayudan en diversas tareas a recrear un espacio de comunicación con el mundo sobrenatural. Ese espacio se denomina *rewe* y se compone de una figura antropomorfa de madera tallada en peldaños orientada hacia el este; ramas de árboles y hierbas medicinales; cántaros con agua y

Millaray estaba embarazada cuando detuvieron a José, acusado de participar en el atentado a un fiscal. Enfrentó la cárcel de su pareja movilizándose como mujer de preso mapuche y apoyando con energía a Natividad Llanquileo en su rol de *werken*. Afirma que por las críticas que ella hizo al autoritarismo de Héctor Llaitul, su pareja fue expulsada de la organización. Piensa que la única mujer que ha logrado ser un ícono de la CAM, respetada por los hombres dirigentes ha sido “La Chepa”, pero lo atribuye precisamente a que ella no es mapuche. “Lo que yo viví y sentí es que la mujer mapuche a los ojos de los hombres mapuche, es el gomero, un objeto utilitario, que aguanta mientras ellos están presos, que tiene que mantener todo, porque es su deber” (Entrevista Millaray Garrido).

Después de ser desvinculada de la CAM, Millaray comenzó a sufrir una serie de enfermedades autoinmunes sin que la medicina pudiera lograr su sanación. En una comunicación personal en 2018,⁴² relató que solo pudo recuperar la salud cuando descubrió su vocación ritual de *tayilfe*. Este rol consiste en acompañar a la machi en cantos sagrados que se usan en algunas ceremonias (Velásquez Arce 252). Por ejemplo, en el *machitún*, un rito de sanación, la *machi* emplea cantos para curar al enfermo (Tapia Carmagnani 56). *Tayilfe* es quien ejecuta el *Tayil*, que es una dimensión cósmica de interpretación de la música; es la música para conectarse con el mundo estelar, el mundo que mueve las ondas y períodos lunares, la clave de los ciclos naturales mapuches. Para Tapia Carmagnani, “es la música relacionada con los *Antupainku*, los linajes de culturas extraterrestres [...] se genera a partir de las cuatro deidades creadoras de la música [...]al parecer estas deidades[...]atraviesen todos los mundos conocidos por los mapuche” (521).

Así como la participación en el acontecimiento/espacio que fue su primer *nguillatun* en 2006, Millaray Garrido sintió que su vida había tomado una nueva dirección, también su pareja de entonces, José Huenuche, en esa misma ceremonia

alimentos. El *kuriche* por ejemplo, desentierra el follaje y ayuda a fabricar el *kultrun* y envía las invitaciones al ritual (Espinoza y Jelvez 128-131).

⁴² Comunicación personal de Millaray Garrido en casa de Angélica Ñancupil el 26 de octubre de 2018.

vivió el acontecimiento/espacio de iniciarse como *Kuriche*, ayudante de la *machi*. Desde entonces hasta ahora ha participado al menos en un *nguillatun* por año cumpliendo ese rol. También ha ido evolucionando en su trayectoria espiritual, porque ahora está iniciándose como *dungumachife*, el traductor de las palabras que la *machi* profiere en estado de trance.⁴³ Aunque en el momento en que fue desvinculado de la CAM, por priorizar a su familia y no a la militancia, sintió que era injusto, ahora entiende que fue su destino:

Era el tiempo que yo debía salir de eso. Mi camino no iba para allá [...] como le digo, nada se da por azar. [...] me ha tocado pasar de ser urbano a ser militante de una organización que aboga por la recuperación del territorio y que tiene un carácter político bien marcado y después, ya a mi salida de esa organización, pasar a otra etapa donde me encontré con el verdadero camino que debe seguir uno como mapuche [...] el *weichan* también es un camino de espiritualidad [...] el rol de *weichafe* viene marcado desde antes que nazca la persona. De hecho, eso afecta hasta vidas pasadas [...] Hace dos años, cuando me hice un *machitún*,^[44] logré saber cómo soy, quién soy, qué forma tengo, cómo son las transiciones que he tenido, cuáles son las herencias, en términos de *kupalme* (linaje familiar) las herencias que cada mapuche trae [...] Así me hice más consciente de cómo es mi tronco familiar, genealógico hacia atrás, por papá y mamá. Por el lado de papá y mamá en mi familia siempre ha habido machis, *lonkos*, *weichafe*, *palife*, *ayecafe* (músicos). [...] Me dijeron que mi *kupalme* estaba relacionado con la vida de los machi, entonces por esa

⁴³ *Dungumachife*, el traductor de la machi, generalmente es su esposo. Ayudado por los *kuriche* se encarga de proveer los recursos necesarios para el ritual.

⁴⁴ El *machitun* es un rito ancestral de acción terapéutica para sanar a los enfermos del "mal" que le han causado "espíritus malignos". Esta ceremonia incluye cantos y oraciones acompañadas del sonido del *kultrún*, trance, masajes, infusiones de hierbas medicinales, "aspersiones, fumigaciones con tabaco, exorcismo, danza y una comunicación ritual que se establece entre la machi y su espíritu benefactor" (Gutiérrez 99).

misma razón esa [primera] vez accedí a ser *kuriche*. (Entrevista a José Huenuche)⁴⁵

Ante el exitoso fenómeno de visibilidad con las nuevas vocerías, surgió la hipótesis de una posible revalorización de la subjetividad femenina en la cultura orgánica de la CAM, lo que no se cumplió, y el fracaso en la incorporación de las jóvenes no solo indica resistencia al potencial de los liderazgos femeninos, también reafirma un autoritarismo masculino político militar que ensimisma a la organización.

No obstante, las jóvenes de esta generación experimentaron un desplazamiento en su compromiso político. Ellas lograron subvertir los estereotipos tradicionales de género en la cultura mapuche. Natividad Llanquileo se situó en el ámbito político asignado a lo masculino. Y Millaray Garrido, se distanció del ámbito masculino militar que había asumido como *weichafe*, para situarse en la profundidad del plano espiritual, asignado tradicionalmente a lo femenino.

Historia de la comunidad Juana Millahual

La historia de las poblaciones circundantes al lago Lleu Lleu se remonta al periodo previo a la conquista española cuando residían allí numerosos asentamientos indígenas, liderados por importantes caciques. Como registra el cronista Mariño de Lovera (297), el gobernador Pedro de Valdivia, entregó en encomienda veinte mil indios de Tirúa a Pedro de Villagrán, capitán y maestre de campo del conquistador, en compensación por sus servicios. El historiador Martín Correa remarca la importancia política de la zona reflejada en la presencia de sus caciques en los parlamentos de Yumbel, en 1692 y Tapihue, en 1774, lo que

⁴⁵ Entrevista a José Huenuche, realizada el 3 de octubre de 2019, en su casa, ubicada en el km 42 del camino entre Cañete y Contulmo a orillas del Lago Lanalhue. Proyecto de investigación posdoctoral Fondecyt Conicyt N°3180431

también se demuestra en la memoria colectiva registrada por Correa en testimonios orales, como el del *lonko* de Choque, Juan Carilao, quien recuerda la enorme extensión territorial que estaba bajo dominio mapuche. “Antes era un *lof*, abarcaba desde [...] el Lago Lleu-Lleu al río Tirúa y de mar a cordillera. Abarcaba ¡estancias! digamos, se perdía la vista” (Correa 11-12).

La ocupación de la Araucanía desintegró todo el sistema productivo y de tenencia de la tierra propios de la sociedad mapuche. Significó el desplazamiento de miles de refugiados que quedaron sin hogar y fueron forzados a radicarse en reducciones que menguaron al mínimo el espacio territorial asignado a la población indígena.

Álvarez Vandeputte (31-32) puntualiza que los relatos de los *fütakeche* (personas mayores, ancianos, antepasados), de la comunidad Juana Millahual, señalan que el ejército chileno reclutó forzosamente a numerosos indígenas para que combatieran como soldados. Juan Ignacio Llanquileo, el cacique del *lof* fue secuestrado por los militares y llevado al campo de batalla. Su familia nunca más volvió a saber de él y su esposa Juana Millahual, tuvo que hacerse cargo del *lof*, situado entonces en Tranaquepe.

Con la derrota mapuche en la guerra de ocupación, se intensificó la colonización espontánea de las tierras indígenas por extranjeros y chilenos. Así, el diputado Javier Ovalle se adjudicó las tierras en las que emplazó la hacienda Tranaquepe, desde la ribera del lago Lleu Lleu hasta el Océano Pacífico; latifundio que finalmente vendió a la familia Ebensperguer. Las familias indígenas de la zona fueron desalojadas y el *lof* Llanquileo tuvo que emigrar a Rucañanco (Álvarez Vandeputte 32).

El *lof* Juana Millahual abarcó en Rucañanco una superficie de alrededor de 10.000 hectáreas. Sin embargo, cuando la comunidad recibió el Título de Merced en 1904, se le asignó apenas 300 hectáreas, que en la práctica eran solo 125, porque hacía bastantes años que colonos chilenos se habían instalado en el valle Huillenco, usurpando de facto los territorios de la comunidad. Con el fallecimiento de Juana Millahual, su hijo Juan Ignacio Llanquileo se hizo cargo de las tierras y en 1931



interpuso una demanda por usurpación en el Juzgado de Indios de Victoria. Si bien ganó el juicio, los expoliadores permanecieron en el lugar. Posteriormente, en 1987, otros integrantes de la comunidad, Sebastián y Pablo Llanquileo, presentaron una nueva demanda por usurpación, pero el colono ya había vendido el predio, el cual, después de sucesivas enajenaciones, finalmente quedó en poder de Forestal Mininco.

En la demanda presentada ante CONADI, en 2012, la comunidad solicita la restitución de mil hectáreas usurpadas, de las cuales, ellos ya habían ocupado ilegalmente 150, correspondientes a tres predios de propiedad de José Paulino Contreras, Francisco Ulloa y Halda Herrera. En 2013, CONADI adquirió para la comunidad esos terrenos, que ahora les pertenecen en forma legal (Aldunate y Infante 55-56).

El texto de la demanda explica que “al verse agotada la vía legal”, la comunidad optó en 1996 por auto restituirse un fundo de Forestal Mininco. Destaca que esa recuperación tuvo logros importantes, porque el predio se destinó a actividades agrícolas y a la crianza de animales. Pero remarca la relevancia que en este proceso de lucha ha tenido el fortalecimiento cultural y religioso, ya que se cuenta con un espacio para realizar ceremonias religiosas (*ngillatuwe*, espacio para realizar el *nguillatun*) y un *Paliwe* (lugar donde se practica el *Palin*). Asimismo, señala que es de vital importancia la propiedad comunitaria de los predios “lo cual nos ha permitido unirnos aún más y con esto mejorar las relaciones con todos los miembros de nuestro *lof* y así reestructurar poco a poco nuestra forma de vida”(Demanda territorial Comunidad Juana Millahual/CONADI).

Del documento jurídico se desprende el valor que la comunidad le concede a la reconstitución de sus formas de vida ancestrales en el marco de la religiosidad mapuche. Ello es particularmente importante, porque la comunidad había sido aculturada por la religión evangélica. María Llanquileo asegura que su padre, Sebastián Llanquileo, se hizo evangélico, después de enviudar cuatro veces y sufrir la muerte de varios hijos pequeños. “Eso mismo lo hizo llegar hasta la iglesia,

porque ahí iba a encontrar la sanidad, según todos esos cuentos que se engrupían antes. Se puso bien terco después que se metió a la religión y los vecinos, las *machis*, gente que practicaba la cultura mapuche p'a él eran brujos".⁴⁶

La madre de don Sebastián era *machi* y él la apoyaba, pero cuando se hizo evangélico, se distanció de ella y no permitía que sus hijos se acercaran a la abuela, aunque eran vecinos. "En la religión le empezaron a meterle que las *machi* eran brujas poh, que su propia *machi* le mataba los hijos".⁴⁷ Sin embargo, cuando estuvo muy anciana, ya centenaria, su padre la llevó a su casa y la cuidó hasta su muerte.

Después el *machi* Pedro Nahuelqueo, fue la autoridad religiosa de la comunidad, pero cuando murió, en 2000, su hijo Ireño se negó a asumir el legado paterno (Aldunate y Infante 107-108). Hasta ahora la comunidad no tiene machi, pero ellos desearían que renaciera. Por eso, apenas recuperaron las tierras de Forestal Mininco, habilitaron el *nguillatuwe* sobre una colina, donde realizaron un primer ritual de sanación de la tierra ante *Chao Ngenechen*. Allí también hacen las rogativas por la fertilidad en las cosechas y el bienestar de la comunidad. Pese a los años de dominio patriarcal evangélico, las prácticas culturales y religiosas tradicionales permanecieron vivas y latentes.

Ese proceso de recuperación cultural y religiosa Álvarez Vandeputte (72) lo denomina: "reconstitución de una comunidad cültica", noción que recoge de Foerster (1995) para indicar la "comunidad de creyentes" articulada en la religiosidad mapuche tradicional, en torno a los rituales intercomunitarios o "ritos convocantes", definidos por Bengoa (1996). Esos hitos son el *nguillatún* o la celebración del *we tripantu* (año nuevo), entre otros, que a la vez que se expresan en prácticas espirituales, reúnen y reafirman los lazos comunitarios. Se trata del mismo concepto que Faron (1969) describe como "congregacionismo ritual".

Angélica Ñancupil enfatiza la íntima conexión entre la lucha por la recuperación de la tierra y las prácticas rituales de la religiosidad mapuche. Relata que después de la reapropiación de un espacio, se organiza un *nguillatun* con una

⁴⁶ Entrevista María Llanquileo.

⁴⁷ Ibid.

doble función. Por un lado, la rogativa se dirige a las divinidades para que la tierra sea fértil y produzca en abundancia; y, por otro lado, para pedir también que se consolide la ocupación y ellos tengan la fuerza de resistir los desalojos. En ese sentido, la dimensión espiritual y la potencia de sus divinidades son aliados muy poderosos en la estrategia político-militar del *weichan* mapuche.

Así lo confirma el relato de C.V.J, una ex militante de la CAM y ex dirigente de la comunidad Pascual Coña, quien recuerda una recuperación precedida por un rito convocante, durante la ocupación de un fundo de Mininco en 1996: “Sabía que tendríamos que pelear con carabineros, yo antes soñé dos o tres veces en las noches cómo íbamos a dar esa pelea. En mi sueño había un cerro y había agüita y de ahí todos nadaban hacia el lago”. Cuando llegó el momento, se juntaron 15 familias y se fueron a Lumaco. “No sé si ese fundo nos eligió a nosotros. Era una contienda que venía de antes, dijeron los ancianos”. En la noche celebraron un *nguillatun*. El sonido del Kul Kul le hizo sentir que debían tomar ese fundo. Oraron a *Chao Ngenechen*, pidiendo ser bendecidos espiritualmente:

Yo iba con eso, porque no tuve miedo. Esa pelea fue bien fuerte. Toda la gente de mi comunidad pensaba que me iban a llevar presa. Yo estaba al medio de todos los carabineros. “¿Usted no sabe que aquí estoy en tierra mapuche?” le dije. El capitán estaba muy enojado, pero yo le hablé, yo tenía una fuerza, sentía mi corazón engrandecido. “¿Sabe que vamos a hacer un desalojo?”, me dijo. Ellos eran como un regimiento y nosotros apenas 30, pero igual le dije: “Vaya a buscar a toda su gente y aquí le esperamos”. “¿Me está chacoteando?, ¡media hora le doy para que organice el tema”, dijo. Mientras ellos se fueron echamos abajo el puente de madera y cuando volvieron los carabineros con las tanquetas y guanacos, el puente ya no estaba y no pudieron pasar.⁴⁸

⁴⁸ Entrevista C.V.J.

En la interpretación de Ana Mariella Bacigalupo (“Negociaciones pragmáticas”), las orgánicas de resistencia mapuche han propiciado una “creciente chamanización” de las identidades indígenas y una politización de los roles chamánicos, reconfigurando las relaciones de poder con el Estado chileno y las empresas forestales. Al mismo tiempo, con ello se produce una transgresión de los roles tradicionales de género en la cultura mapuche.

En el *weichan nguillatun*, donde la/el *machi* realiza sus rogativas a los espíritus ancestrales y a *Chao Ngenechen*, tanto para proteger al *weichafe* y a todos los participantes de la represión estatal, como también para consolidar la ocupación, según Bacigalupo “han masculinizado” el rol de *machi* al transformarlo en sujeto agente político y guerrero espiritual. Esta reformulación del género ocurre mediante una operación que combina “el rol espiritual, tradicionalmente de dominio femenino, con actos políticos y tropos de guerra, asociados tradicionalmente a la masculinidad” (Bacigalupo 530- 532). Esta masculinización afecta también a los varones *machi*. Sean hombres o mujeres, las/los *machi* son vistos como afeminados, debido a su conexión con el mundo espiritual: “Independientemente del sexo de un *machi*, él o ella se viste con ropa femenina [...] durante ciertos rituales para ‘seducir’ a los espíritus” (Bacigalupo 511).

Liberación y autonomía en Rucañanco

María Llanquileo y Angélica Ñancupil lideraron con éxito un proceso de lucha para recuperar sus tierras usurpadas. Quebraron el confinamiento en que se hallaba su comunidad, ensanchando el espacio territorial y levantando un proyecto autosustentable en lo que denominan “territorio ancestral liberado del Estado de Chile”.

El sometimiento colonial que sojuzgaba los cuerpos mapuche en ese espacio territorial todavía está fresco en la memoria de la comunidad de Rucañanco. En un pasado no muy lejano, vivían confinados en los terrenos pedregosos poco aptos



para los cultivos y debían trabajar sin sueldo para los colonos *wingka* a cambio algunos víveres (Aldunate y Infante 48).

María Llanquileo recuerda que desde niños no podían pasar a la playa del Lago, porque los propietarios de predios les impedían transitar por temor a que les robaran sus cosechas de papas. Actualmente ellos son quienes arriendan los terrenos comunitarios para la crianza de ganado. Otra fuente de ingresos ha sido el camping de ecoturismo que beneficia a las familias de la comunidad. Durante el verano María y Angélica reciben a los turistas que llegan a vacacionar a la orilla del Lleu Lleu. Para hospedarlos, acondicionaron cabañas decoradas como el interior de una ruka mapuche, con troncos de árboles y con pinturas del huillin,⁴⁹ un animal anfibio ya extinguido que habitaba en el entorno del lago. Además, preparan sopaipillas, pan amasado, tortillas de rescoldo, merkén, mermeladas y otros productos autóctonos para abastecer a los turistas.

Angélica Ñancupil, señala que el régimen de propiedad comunitaria permite a cada familia, disponer de cinco hectáreas de libre disposición, todo el resto pertenece a la comunidad. Así cada familia tiene sus propios cultivos que a veces les deja un excedente para vender en el mercado local. Generalmente las plantaciones forestales impiden el crecimiento de arbustos con especies comestible. En Rucañanco hay espacios donde crecen avellanas, changle, digüeñe, murtilla, champiñones y los cultivos orgánicos han permitido el rebrote de las yerbas medicinales.

La piel de estas mujeres está curtida por las pesadas labores del campo, pero sus frentes son amplias y sus rostros tienen una altivez que proviene del orgullo de su pasado de lucha. Angélica ha velado para que las nuevas generaciones de la comunidad conserven la memoria de proceso de recuperación que realizó su comunidad, liderado por las mujeres. Construyeron una escuela donde otras

⁴⁹ Huillín. (Del mapuche *williñ*). m. Especie de nutria chilena. Según los cronistas españoles, era un cuadrúpedo fluvial y roedor, muy estimado por su piel y parecido al castor. El nombre Huillin está clasificado como “mapuchismo” en el diccionario de la RAE, desde la Vigésimo Segunda Edición.

mujeres militantes de su generación, e historiadores mapuche dictan talleres para los niños instruyéndolos en la cultura y la lengua, así como en la historia de Rucañano, como espacio de propagación de la dignidad de su pueblo.

Asimismo, desarrollaron prácticas éticas para la preservación de la naturaleza, que incluye la prohibición de plantar eucaliptos, priorizar los cultivos orgánicos sin fertilizantes y el reciclaje de basura para minizar el impacto ambiental de los desechos.

Los *mingacos* o trabajos colectivos son obligatorios para todos los socios, hombres y mujeres cumplen este deber que beneficia a toda la comunidad. Al mismo tiempo, la cultura del trabajo productivo comunitario ha tenido un efecto importante en la disolución de las jerarquías de género. Se preparan comidas y bebidas para todos y no son únicamente las mujeres las encargadas de estas tareas, sino que los hombres pueden ocuparse de la cocina, mientras ellas están en labores de cosecha o limpieza de los predios. (Aldunate e Infante 99)

La liberación de su tierra no solo les ha permitido mejorar sus condiciones de vida y asegurar un futuro a sus hijos, también han reconstituido la identidad *lleulleuche* reviviendo sus rituales para fortalecer su acervo cultural y religioso.

María y Angélica se sacudieron la colonialidad que sojuzgaba sus cuerpos humanos, el cuerpo tierra, el cuerpo lacustre, y el cuerpo bosque que constituye su espacio de vida. Ellas encarnan la vocación transgresora del *sumpall* femenino, que tiene el coraje de romper las leyes que entorpecen el “buen vivir” de su cosmovisión. También heredaron de sus antepasadas, el poder de parir la victoria en las guerras injustas para despojarlas de su territorio, el espacio sagrado que para ellas es el primer lugar de enunciación, el lugar para ser sanado, emancipado y liberado, el lugar para ser feliz.

Reflexiones finales

En el transcurso de este artículo fue posible subsanar el vacío de las mujeres en el *weichan* rompiendo el discurso dominante masculino militar que subalternizó su accionar militante en la fundación y desarrollo evolutivo de la Coordinadora Arauco Malleco. Llenamos con nombres de indias bravas ese hueco o ese blanco en las páginas de la historiografía oficial respecto al protagonismo de las mujeres en la CAM. Porque como advierte Hayden White (61) al final, los hechos de la narración histórica son el resultado del ordenamiento que realiza el historiador. De esta manera, los historiadores no están contando el relato de “lo que realmente sucedió”, sino que son agentes humanos, que, en un acto autoral, organizan los eventos como relatos.

Por cierto, en el caso de la CAM, se trata de relatos donde las voces de las mujeres son inaudibles o circunscritas como memorias débiles a las notas al pie de página del texto principal. Sin embargo, hubo dos generaciones de mujeres militantes, la línea fundadora que confrontó al Estado quebrantando leyes que, desde su perspectiva, entorpecían el “buen vivir” del pueblo mapuche y expusieron sus cuerpos a los altísimos costos de la respuesta estatal: la cárcel, la vida prófuga y hasta la muerte, como resultado de la vida en clandestinidad, como fue el caso de Mireya Figueroa. Y la segunda generación, aunque careció del reconocimiento de la orgánica, con su alejamiento voluntario o la expulsión lograron subvertir los estereotipos de género de la armazón patriarcal familiar y comunitaria, transitando de roles femeninos subordinados a la jerarquía orgánica a roles masculinos activos como la participación en la política institucional. Fue sorprendente el hallazgo de dos casos de ex militantes político militares de distinto sexo que transitaron a la religiosidad mapuche. Para ello debieron intercambiar roles de género, tradicionales de la cultura mapuche. Una joven *weichafe* revirtió el rol masculino militar para asumir la vocación ceremonial de *tayilfe*, que acompaña el canto de la *machi*. Asimismo, un *weichafe* fundador de la Coordinadora se transformó en

kuriche y *dungumachife*, roles espirituales que la tradición mapuche asigna al ámbito femenino.

La complejidad de la militancia de subjetividades indígenas portadoras de marcas coloniales en organizaciones político militares nos permite constatar la pluralidad de géneros que abarca la dualidad mapuche en el equilibrio entre lo femenino y lo masculino. Una forma de comprender la militancia de las mujeres en la CAM es mediante la convergencia de espaciotemporalidades en tres dimensiones: un ámbito político, una esfera bélica detonada por el trueno del *weichan* y un campo religioso espiritual propio de su cosmogonía. Estos tres campos son inseparables en el compromiso con la causa mapuche, pero se producen en grados variables de acuerdo a los quiebres avances y retrocesos de los acontecimientos/espacios que reconfiguran las condiciones de acción o de repliegue de la actividad militante en las trayectorias biográficas de los actores multiposicionales.

El conflicto o *weichan* proviene de una memoria ancestral remota difícil de comprender desde la óptica occidental, de ahí el fracaso de las estrategias estatales en buscar una paz social que solo puede surgir de una política dialogante con la diversidad cultural. La militarización de las zonas rojas solo ha logrado el surgimiento de nuevos grupos armados con planteamientos aún más radicales que los de la propia CAM. Si bien los esfuerzos por desarticular a la Coordinadora tuvieron éxito, no pudieron apaciguar la violencia del espíritu del trueno ni el clamor ancestral del *Marichiweu*: “Diez o mil veces venceremos”.

Bibliografía

- Aguilar, Patricio. «Podrán apresar mi cuerpo, pero no mis ideales. Entrevista a Mireya Figueroa, prisionera política mapuche.» *Agencia Mundo Posible*. Santiago, 2003. Kolectivo Lientur. 17 de noviembre de 2021.
<<http://www.mapuche.info/mapu/lientur030308.html>>.
- Aldunate, Santiago y Infante Benjamín. *La comunidad Juana Millahual y el conflicto territorial en las localidades de Huillinco y Rucañanco (1979-2014)*. Seminario de grado: Habitar y explotar el territorio. Economía, medioambiente y sociedad en Chile contemporáneo. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Ciencias Históricas, 2015.
- Álvarez Vandeputte, Javier. «La política de las comunidades mapuche del Llu Llu. Movilización por la tierra y reconversión religiosa. Tesis de magister en Ciencias Sociales, mención Sociología de la modernización.» Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de posgrado, 2016.
- _____. *Apaga y vámonos*. Dir. Manel Mayol. Andoliado Producciones. 2005. documental.
- Bacigalupo, Ana Mariella. «El hombre mapuche que se convirtió en mujer chamán: Individualidad, transgresión de género y normas culturales en pugna.» *Scripta Ethnologica* XXXIII (2011): 9-40.
- _____. «El tiempo del trueno guerrero mapuche: lo silvestre, el Estado chileno salvaje y las machi civilizadas.» *Mitológicas* XXX (2015): 9-60.
- _____. «Negociaciones pragmáticas de género de chamanes con movimientos de resistencia mapuche y autoridades políticas chilenas.» *Identidades: Estudios Globales en Cultura y Poder* (2004): 501-541.
- Bengoá, José. *Historia de los Antiguos Mapuches del Sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Catalonia, 2003.
- _____. *Historia del Pueblo Mapuche*. Ediciones Sur. Colección Estudios Históricos, 1996.
- Benohr, Jens y Pablo Urrutia. *Río Bio Bio: una historia de degradación y sacrificio*. 5 de julio de 2018. 12 de noviembre de 2021.
<<https://laderasur.com/articulo/rio-biobio-una-historia-de-degradacion-y-sacrificio/>>.
- Cayuqueo, Pedro. «Sobre Nicolasa Quintreman: “Será recordada como una de las más grandes dirigentes mapuche del siglo XX”.» 25 de diciembre de 2013. *El mostrador.cl*. 19 de noviembre de 2021.
<<http://www.elmostrador.cl/pais/2013/12/25/cayuqueo-sobre-nicolasa->



- quintreman-sera-recordada-como-una-de-las-mas-grandes-dirigentes-mapuche-del-siglo-xx/>.
- Colectivo Nawelbuta. «Critican a Punto Final.» *Punto Final* 15 de diciembre de 2000: 30. 21 de noviembre de 2021.
<<https://www.puntofina.la/3dissue/2000/486/index.html>>.
- Comisión Mapuche de Derechos Humanos. Auspice Stella wangülen kellueyew/Comunidad Juan Paillalef 9ª Región Wallmapu/Equipo de Derechos Humanos. *Informe sobre los Derechos Humanos de la Mujer Mapuche*. Temuco, 2012.
- Comunidad Juana Millahual. «Demanda territorial ante CONADI.» *Antecedentes históricos de la comunidad Juana Millahual*. 2012.
- Diario Austral de Temuco/Mapuland. «Entrevista a Rayen Navarrete Pailahual “Matias siempre será un ejemplo a seguir de todos los jóvenes mapuches. Trascenderá su sueño de libertad”.» 27 de marzo de 2008.
Mapulandblogspot.com. 22 de noviembre de 2021.
<<http://mapuland.blogspot.com/2008/03/matias-siempre-ser-un-ejemplo-seguir-de.html>>.
- Espinosa, Bernarda y Ivonne Jelve. «Ngeikurewen: Ceremonia de renovación de los poderes de la machi.» *Lengua y Literatura Mapuche* 6 (1994): 127-131.
- Faron, Louis. *Los Mapuche su estructura social*. Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria, 1995.
- Foucault, Michel. «Una rivolta con le mani nude [Una revuelta con las manos desnudas].» *Corriere de la sera* 5 de noviembre de 1978: 1-2.
- García Mingo, Elisa. *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Ed. Elisa García Mingo. LOM ediciones, 2017.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*. Ediciones desde abajo, 2012.
- Grebe, María Ester. «La concepción del tiempo en la cultura mapuche.» *Revista chilena de antropología* 6 (1987): 59-74.
- Guha, Ranahit. «The small voice of history.» Amin, Shahid y Dipesh Chakrabarty. *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*. Oxford University Press, 1996. 1-12.
- Gutiérrez Crocco, Francisca. «Militantismo sindical en Chile. Subjetivación, estrategia y socialización en trayectorias.» *Revista de Psicología* 9.1 (2010): 108-128.



- Gutiérrez, Tibor. *El "Machitún": rito mapuche de acción terapéutica ancestral*. Ponencia. I Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, 1985.
- Instituto Indígena Temuco/CONADI. *Segundo Informe de Avance y final. Objetivos 2 y 3. Estudio de tierras, aguas y mujeres mapuche. Regiones de Bio Bio, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos*. Temuco, 2013.
- Llaitul, Héctor y Jorge Arrate. *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Ceibo Ediciones, 2012.
- Llantén, Sebastián. «Territorio mapuche lleulleuche: naturaleza territorial y conflicto en el Estado chileno. Tesis para optar al título profesional de geógrafo.» Santiago: Universidad de Chile, Facultad de arquitectura y urbanismo, Escuela de geografía, 2011.
- Mariño de Lovera, Pedro. *Crónica del Reyno de Chile*. Vol. VI. Santiago: Colección de Historiadores de Chile, 1865[1895].
- Montecino, Sonia. *Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche*. SERNAM Servicio Nacional de la Mujer, 1995.
- Mora, Ziley. *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral*. Uqbar editores, 1992.
- Ochoa, Héctor. «Cosmovisión Mapuche y Emergencia de la Mapu desde la Identidad Étnica.» *Publicitas Comunicación y Cultura* 1 (2013): 34-54.
- Ojeda, Patricia y Javier Álvarez. «Elementos para la construcción social del chedungun a partir del discurso en torno a la lengua de hablantes bilingües de la VIII Región.» *Boletín de Filología* XLIX.2 (2014): 161-185.
- Pairican, Fernando. *La nueva guerra de Arauco. La coordinadora Arauco Malleco y el Conflicto Mapuche en el Chile de la Concertación 1997-2002 (Tesis de maestría)*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile, 2009.
- _____. *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Pehuen, 2014.
- Paredes, Julieta. *Descolonización, despatriarcalización y Estado*. Curso de Extensión "Género y Etnicidad: reflexiones desde el Sur del mundo" Módulo III. Cátedra Indígena de la Universidad de Chile/Centro de Estudios Interdisciplinarios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales, 2014.
- Pineda, César. *Marrichiweu "Antagonismo e insubordinación por la tierra y la autonomía: el pueblo indígena mapuche en Chile"*. Tesis de maestría (inédita). Universidad Autónoma de México, 2013.

- Pirker, Kristina. *La redefinición de lo posible. Militancia política y movilización social en El Salvador (1970-2004)*. Tesis doctoral inédita. Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Quilaqueo Rapiman, Francisca. *Mujer mapuche. Historia, persistencia y continuidad*. Ed. Francisca Quilaqueo. Icaria. La mirada esférica, 2013.
- Richards, Patricia. «Bravas, Permitidas, Obsoletas: Mapuche Women in the Chilean Print Media.» *Gender and Society* 21.4 (2007): 553-578.
- Segato, Rita Laura. *Cátedra: Relaciones de género del orden colonial moderno en el mundo-aldea*. Curso de Extensión “Género y Etnicidad: reflexiones desde el Sur del mundo”. Módulo II. Cátedra Indígena de la Universidad de Chile/Centro de Estudios Interdisciplinarios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales, 2014.
- Stüdemann, Nicolás. «El wampo que navegó en el Lavkenmapu: un registro desde el kimvn mapuche, hacia una reflexión en torno a la teoría decolonial.» *Bajo la lupa. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural* (2018): 1-31.
- Tapia Carmagnani, Diego. «El newen la fuerza que mueve a la música lafkenche en el lago Budi.» *Tesis de Magíster en Artes, Mención Musicología*. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Artes. Escuela de Postgrado, 2017.
- UPI, Agencia. «La CAM se desliga de atentados que han dejado víctimas fatales en La Araucanía.» *La Segunda on line* 8 de enero de 2013. 22 de noviembre de 2021.
<<http://www.lasegunda.com/Noticias/Nacional/2013/01/812390/La-CAM-se-desliga-de-atentados-que-han-dejado-victimas-fatales-en-La-Araucania>>.
- Velásquez Arce, José. «Patrimonio Musical mapuche, su presencia en la comunidad y en la escuela. Consideraciones culturales necesarias para la enseñanza en el aula de música.» *Tesis doctoral en didáctica de la educación física, de las artes, visuales, de la música y de la voz*. Bellaterra (Cerdanyola del Vallès),: Universidad Autónoma de Barcelona. Facultat de ciències de l’educació, Departament de didàctica de l’expressió musical, plàstica i corporal, 2017.
- Zalaquett, Cherie. «Guerreras Mapuche. Su vida en las cárceles de la Araucanía.» *Revista Sábado de El Mercurio* (2003).
- _____. «Mujeres y etnia en la violencia política: Un estudio comparativo entre la militancia femenina de la CAM de Chile y el EGTK de Bolivia.» *Ponencia presentada al XIII Encuentro boliviano-chileno de historiadores, intelectuales y científicos sociales*. La Paz: Carrera de



Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés y la Fundación Huáscar Cajías
Kauffmann, 2014.

_____. «Sujeto femenino indígena y participación política en organizaciones clandestinas: La construcción del concepto de militancia como práctica performativa.» *izquierdas.cl* 16 (2013): 115-139.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



This site is published by the [University Library System](#), [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#) and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).