



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

DESTIERROS PUERTAS ADENTRO

**MUJERES MAPUCHE, SERVICIO DOMÉSTICO Y TRAYECTORIAS DE LUCHAS
POR LA TIERRA DESDE SANTIAGO DE CHILE (1979-1988)**

TESIS

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO (A) EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

P R E S E N T A

Marie Juliette Urrutia Leiva

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Séverine Durin

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, septiembre de 2022



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
CIESAS SURESTE-NORESTE
PROMOCIÓN 2020-2022**

COMITÉ DE TESIS

Título: Destierros puertas adentro. Mujeres mapuche, servicio doméstico y trayectorias de luchas por la tierra desde Santiago de Chile (1979-1988).

Estudiante: Marie Juliette Urrutia Leiva

DIRECTORA: Dra. Séverine Durin

LECTORES/AS:

Dra. Aura Cumes Simón

Dra. Aracely Burguete Cal y Mayor

Dra. Fernando Pairican Padilla

*A Martha, mi madre;
a las trabajadoras que abrazaron las
esperanzas del porvenir entre los muros
de una casa patronal; a todo hijo e hija
que porta consigo el mismo delantal y, a
quienes han mirado con desobediencia
los tiempos de la desigualdad...*

AGRADECIMIENTOS

Muchas fuerzas individuales y colectivas confluyeron para que este trabajo tuviera forma. Parto por agradecer a cada mujer, *pu ñaña ka pu papay*, que me acogió con su palabra en las instancias de *nütram*; gran parte de este trabajo no hubiese sido posible sin las mujeres que se atrevieron a recordar su caminar hacia Santiago, los despojos varios por los que cruzaron y las apuestas que albergaron hacia el futuro. Este caminar en la investigación social me llevó a conocer de las trenzas cortadas por la patronada, de la mezquindad de comida y los viajes observando la luna mientras el sur se volvía nuboso, pero también de cómo dejaron los pies en la calle para reclamar lo que consideraron justo.

Por lo anterior, agradezco profundamente a Jacqueline Cuminao, Teresa Boroa, Eugenia Huenuqueo, Elba Huinca, Luz Vidal Huiriqueo, Eleonor Huechucura, Marina Montupil y Sixta Liempi. Así mismo, reconozco la importancia de sus familias en las profundas instancias de conversación, hijos, hijas, sobrinas y primos con quienes cruzamos camino en el andar de las memorias del servicio doméstico. Además, no puedo dejar de mencionar a todos los familiares de Zunilda y Graciela Ulloa Neculman, quienes me recibieron en su hogar para conversar sobre el epistolario en torno a la división territorial; me refiero, especialmente, a Luis y Marcia Cáceres.

Una mención especial merece mi directora de tesis, Séverine Durin, quien nunca se cansó de confiar en todo lo que conllevó este escrito y, sobre todo, por ser una guía y apoyo fundamental en el trabajo de campo, la rigurosidad metodológica y la posterior lectura de ideas. “No estamos llamadas a callar”, me repitió en muchas tutorías; yo, llena de dudas sobre qué podía decir y qué no sobre la tradición y la traición; ella, por su parte, con ánimo decidido a motivar el habla e intimidar al silencio.

En Chile, la educación responde un modelo de libre mercado. Acceder a una beca que financie la formación de posgrado es difícil. Por esta razón, no puedo dejar de mencionar Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), institución mexicana que me becó dos años, apoyo que fue central para realizar el trabajo de campo en Chile y vivir en México por el tiempo formal del programa. Así mismo, reconozco la vocación pedagógica y de compromiso social de las y los trabajadores del CIESAS Sureste, haber sido aceptada en su

programa y ser aprendiz de antropología en este centro de investigación, fue un honor. Por esto, no olvidaré jamás el apoyo permanente por parte de Santiago Bastos, Carolina Rivera, Aracely Burguete, José Luis Escalona, Jania Wilson, Aaron Pollack, Rey Alba Mendoza, Alma Lizárraga, Lucero Paniagua y Raúl Gutiérrez.

Así mismo, agradezco la lectura y la escucha que me brindó Aura Cumes, Fernando Pairican, Pedro Canales y Enrique Antileo. En tiempos apremiantes, siempre se vuelve necesario volver a la lectura crítica de pensadoras y pensadores comprometidos con las transformaciones sociales en América Latina. Además, valoro enormemente la colaboración que me brindó Javiera Ríos para la revisión de archivo de prensa y la constante palabra de aliento de mis entrañables amistades y colegas como Filip Escudero Quiroz-Aminao, Olga Moraga, Paula Malhue, Javiera Pincheira, Khaterina Palma Millanao, Daniela Millaleo, Gabriela Curinao, Paula Bizzi, Alma Ochoa y Jimena Montano.

Esta etapa de formación en Antropología Social no habría sido lo mismo sin el apoyo mutuo que forjamos entre mujeres. Es por esta razón que agradezco cruzar mi camino con Ana María Murcia y Sammya Quisintuña, compañeras de camino del pasado y futuro. A las tres nos unió la cordillera y la amistad que nos hizo fuertes en momentos adversos, en la distancia con nuestro terruño y la soledad, fuimos capaces de entrelazarnos para reproducir nuestra vida, de ellas son mi más profundo cariño y admiración.

Para finalizar, abrazo a mi familia nuclear, a mis sobrinas Emilia, Helena y Victoria, porque siguieron su vida con una tía ausente, pese a haberles prometido que las acompañaría un poco más, esa deuda aún debe ser saldada; a mi hermana Clara Elena, mujer valiente de quien aprendí la rigurosidad del trabajo y la comprensión social; a Pedro, mi padrastro, quien, con sus manos quebradas por las órdenes de un patrón, sabía acariciar mi cabeza en plena distancia, dándome su apoyo y amor. Pero, sobre todo, agradezco a mi madre, Martha Leiva, la mujer que ha sido el motor principal en este proceso de investigación. En algunos momentos pensé que no podría seguir adelante con la temática, sin embargo, su fuerza histórica me impulsó a terminar esta investigación. Martha, quien hace años se aferró a la esperanza de un mañana mejor, pese a tener todo en contra; hoy, inspiró estas letras de esfuerzo, desigualdad, dignidad y rebeldías.

¡Riime mañumkiilen! / ¡Muy agradecida!

DESTIERROS PUERTAS ADENTRO

Mujeres mapuche, servicio doméstico y trayectorias de luchas por la tierra desde Santiago de Chile (1979-1988).

RESUMEN

Este estudio buscó comprender de qué manera mujeres mapuche trabajadoras del hogar en Santiago de Chile, por medio de sus vínculos laborales, familiares y organizativos, desarrollaron estrategias de reclamos de tierras en sus comunidades de origen y en la capital, en el contexto de la urgencia del Decreto Ley 2.568 (1979-1988). Este dividió las tierras comunitarias mediante la entrega de títulos de dominios a las y los ocupantes productivos. Algunas mujeres mapuche, que se encontraban fuera de las comunidades de origen al momento de la división de las tierras, fueron catalogadas como “herederas ausentes” y desterradas, pese a mantener vínculos socioculturales y económicos con su terruño.

A partir de las conversaciones en profundidad con algunas de ellas y sus familiares, recorridos territoriales, ejercicios de cartografía, revisión de archivos personales, y de documentación organizativa y oficial, seguí sus trayectorias de los reclamos desde una perspectiva situada e interseccional. Para efectos analíticos, propongo tres ejes del reclamo, aun cuando estos se interrelacionan: 1) El envío de cartas dirigidas a la autoridad dictatorial; 2) El retorno a sus comunidades para obtener títulos de dominio y los procesos de legitimidad social; 3) Los vínculos organizativos en la ciudad de Santiago de Chile.

“Destierros entre muros”, refiere a una provocación analítica para comprender la división territorial, desde la experiencia del trabajo del hogar en la modalidad “puertas adentro”; es decir, a partir de las trayectorias de las trabajadoras que pernoctaban en la casa patronal, y en la que desarrollaron una subjetividad de no-tener. De esta manera, se analizan las trayectorias de sus reclamos, tanto fuera como desde los espacios laborales, en una intersección de poderes coloniales, neoliberales y patriarcales. Si su vivienda cotidiana fue la casa patronal, y ésta fue un espacio social construido de manera desigual para ellas, fue allí donde se gestó la búsqueda de un espacio propio para vivir.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	3
RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN.....	9
1. A puertas adentro de la división a modo de problemática.....	10
2. Tejer con las hebras de mi segunda piel: una hija del delantal en la investigación social	13
3. <i>Taiñ fillke rüpi</i> : las rutas por las que transitamos	18
4. <i>Ta ñ fillke rakizuameluwün</i> : apuntes preliminares	25
5. Entrar a la casa patronal y seguir los reclamos de lo propio	27
I CAPÍTULO	28
<i>ESA NO ES NUESTRA CASA: GEOGRAFÍAS DE LA DESIGUALDAD, DISPOSITIVOS DE CONTROL Y AGENCIAMIENTOS</i>	28
Palabras de inicio	29
1. Quienes abrieron camino: escrituras, pensamientos y acción	32
1.1. Nudos con los que comenzamos a tejer: apuntes preliminares	32
1. 2. Espacialización de la desigualdad en la casa patronal.....	36
2. La casa patronal: una geografía de la desigualdad	40
2.1. Trampas de la <i>resistencia</i> : callejón sin salida de la dominación.....	45
2.2. Los cruces del poder en la casa patronal	48
3. Suturas del poder y pedagogías de la dominación en la casa patronal: dispositivos de control y agenciamientos posibles	55
3.1. <i>Yo no sabía hablar</i> : el <i>mapudungun</i> como un marcador de subordinación	57
3.2. <i>El patrón tenía razón</i> : sujeción y disputas por el cuerpo del servicio.....	61
4. Maternar entre los muros y el destierro	67
Recapitulación	72
II CAPÍTULO.....	73
<i>HEREDERAS AUSENTES: UN DESTIERRO PUERTAS ADENTRO.....</i>	73
Palabras de inicio	74
1. Más allá de <i>Wallmapu</i> : mujeres indígenas en el acceso a la tierra y lazos de pertenencia pese a la distancia	76
2. Un tránsito movido por añoranzas: las rutas hacia la capital	81
2.1. Los primeros pasos en la capital y trayectorias afectivas.....	82
2.2. Letras entre muros: comunicar las urgencias entre el norte y el sur.....	88

2.3. Presentes pese a la ausencia: las remesas y visitas a la reducción	93
3. <i>Estábamos solas, pero nos encontramos</i> : redes sociales mapuche y laborales como soporte de la migración.....	99
3.1. La Quinta Normal y Estación Central: puntos de encuentros	102
3.2. Cités y vivir de allegados: experiencias mapuche de residencia.....	106
4. <i>La tierra es para quien la trabaja</i> : herederas ausentes por el decreto y sus comunidades	116
4.1. Herederas ausentes: aspectos centrales del Decreto Ley 2.568.....	119
4.2. <i>La gente se mató por la tierra</i> : apuntes sobre la mensura.....	127
Recapitulación	134
III CAPITULO	136
TRAICIÓN Y TRADICIÓN: RECLAMOS FRENTE AL DESTIERRO DESDE UNA LECTURA INTERSECCIONAL	136
Palabras de inicio.....	137
1. Epistolarios de la división: letras insurgentes	139
1.1. Cuando el archivo adquirió vida: punto de inflexión	141
1.2. Legitimar su presencia y tradición estratégica	146
1.3. <i>Siempre perderemos y seríamos como indignos</i> : rechazo a la indemnización de las herederas ausentes.....	152
1.4. Escribir al dictador: correspondencias pese al terror.....	155
2. Casi herederas ausentes: retorno a sus comunidades de origen.....	158
2.1. <i>Hasta encontrarla</i> : ahorro y redes de apoyo para sostener el retorno.....	160
2.2. <i>Andar con el catre a cuesta</i> : trayectorias del retorno a la reducción.....	163
3. Unión de causas: organización mapuche y asociación de trabajadoras de casa particular	168
3.1. Los hilos que atravesaron la división de comunidades indígenas	169
3.2. Teatro mapuche en la Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular: redes y alianzas plurales	178
4. Tomas de sitio: las condenadas de la tierra y la ciudad.....	185
4.1. Una nieta del <i>lonko</i> Neculman en la población Arturo Prat de Renca	187
4.2. <i>Me fui al trabajo y cuando volví ya había otra familia</i> : la toma de sitios puertas adentro.....	190
4.3. <i>Casi todos éramos mapuche</i> : campamentos en Santiago.....	196
4.4. Nacer en el despojo: una reflexión en torno al Decreto Ley 2.568 y las tomas de sitios en Santiago de Chile	199
Recapitulación	201

CONCLUSIONES	202
1. Extensión de las geografías de la desigualdad: un destierro puertas adentro	204
2. Una lectura interseccional: tender puentes como desafío epistemológico	206
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	211

INDICE DE TABLAS

Imagen 1. Mapa de creación propia usando herramientas de geolocalización para ubicar la capital de Santiago y la ciudad de Temuco, Chile.....	8
Imagen 2: “Un lugar que es tuyo”, Revista Surge, 1964.....	46
Imagen 3: Cartografía de la casa de Manquehue.....	51
Imagen 4: Arpillera resultado de un bosquejo realizado con Eugenia y Teresa.....	62
Imagen 5: Protesta de Mujeres por la Vida por el asesinato de Sofía Yáñez Calfupan....	63
Imagen 6: Fotografía de María Luisa Tora y su hija María Isabel.....	66
Imagen 7. Arpillera “Todos los aliños”, primavera 2021.....	84
Imagen 8. Cartografía del “Temuco chico”	107
Imagen 9. Reportaje de la “Tierra solo para quien la trabaj”	118
Imagen 10. Topógrafos en las reducciones	128
Imagen 11. Genealogía del reclamo	142
Imagen 12. Mostrario de costuras	173
Imagen 13. Fotografía de referencia de Lo Hermida	191
Tabla 1. Reparto de hijuelas de tierras en la comunidad Ignacio Neculman, 1982.....	91
Tabla 2. Sobre el apoyo de Asistencia Técnica y Crediticia.....	97
Imagen 9. Topógrafos en reunión con comunidades mapuche.....	98

INTRODUCCIÓN

“Desde entonces, hemos hecho lo que hemos podido por recuperar las tierras, lo que no tenemos son recursos [...] estas personas no se conforman con haberse reído de nosotros, aún nos amenazan con pegarnos si alguna vez vamos a la casa. Cuando hemos ido, somos unas visitas en nuestra propia casa”.

Carta de Graciela Ulloa Neculman, 1986

Desde una población en Santiago de Chile emergía el reclamo; con un pie en las orillas del Río Mapocho y el otro en lo profundo del Río Imperial. Graciela, proveniente del sector de Boroa, heredera del linaje Neculman y mujer de tantas vidas, migró siendo muy joven a la capital, empleándose en casa particular. Encontró en el envío de correspondencia, dirigido hacia las autoridades agrarias, una forma de denunciar el destierro y reclamar por las tierras cuando el despojo se institucionalizó mediante el Decreto Ley 2.568, el cual dividió tierras mapuche a partir de la entrega de títulos de dominios (1979-1988).

Como Graciela, otras mujeres se vieron en una situación similar, es decir, mujeres que comparten historias de migración desde sus comunidades siendo jóvenes, las que se emplearon como trabajadoras en el servicio doméstico y, una vez en Santiago, tomaron conocimiento del cambio de la tenencia de las tierras. Este supuso una transformación de su uso tradicional, cuyo valor central encarnó los acuerdos de palabras para administrarla; en el que se mantuvo formalmente un reconocimiento comunitario de la misma. Pero con la entrada en vigor del decreto, la tenencia de la tierra cambió a una privada e individual. Muchas mujeres experimentaron este cambio legislativo y sociocultural entre los muros de una casa patronal, en los parques de encuentros mapuche en la capital, en sus barrios y la constante comunicación con su terruño.

“Ser una visita en la propia casa”, como lo señala el extracto de una carta escrita al ministro de Agricultura, fue una frase que se ha repetido en las conversaciones con algunas mujeres. Sentirse ajena por la falta de derechos agrarios, vivir el destierro desde la capital y luchar contra este, son aspectos centrales de sus trayectorias de vida, y por consiguiente en esta investigación. De esta manera, las presentes páginas son un ejercicio analítico sobre este despliegue de reclamos, por mujeres mapuche trabajadoras del hogar en contexto de división de comunidades indígenas. Tal como aparecía en las palabras de Graciela: “desde entonces,

hemos hecho lo que hemos podido por recuperar las tierras’’, esfuerzos individuales y colectivos que, hasta la actualidad, son heridas abiertas para la tradición y traición mapuche.

1. A puertas adentro de la división a modo de problemática

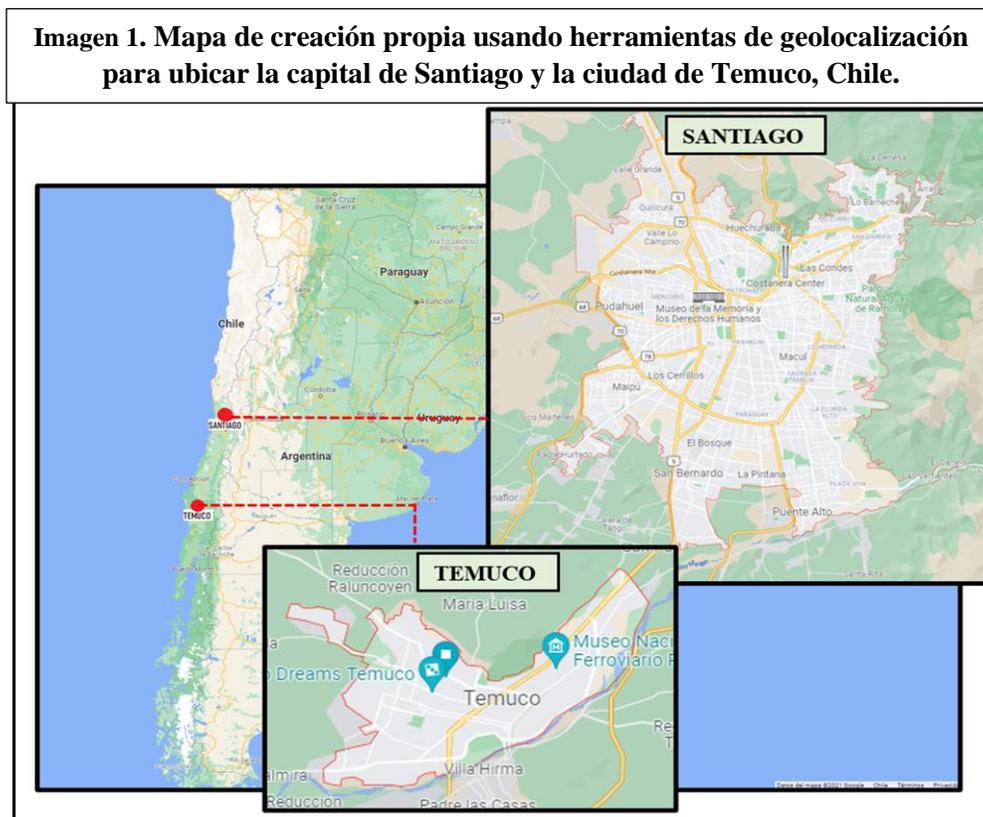
El Decreto Ley 2.568 de División de Comunidades Indígenas (1979-1988), tuvo entre sus múltiples consecuencias la división de las tierras comunitarias mediante la entrega de títulos individuales, provocando una profundización del empobrecimiento de las reducciones mapuche¹. Esto ha sido estudiado a partir de los impactos en las comunidades desde las percepciones de sus integrantes (Ulloa y Suazo, 1998; Rupailaf, 2002; Mallon, 2004; Canales, 2012). A su vez, se ha abordado la reorganización mapuche en tiempos de dictadura militar, considerando las demandas por educación, cultura y tierras (Mallon y Reuque, 2003; Martínez y Caniuqueo, 2011; Espinoza y Mella, 2013; Caniuqueo, 2013; García, 2021).

Estos estudios han abierto caminos para nuevas problemáticas, tales como las disputas familiares por la tierra, sobre todo, por quienes se encontraban fuera las comunidades de origen al momento de la división. Los títulos de dominio recayeron en ocupantes productivos, es decir, quienes justificaron el trabajo agrícola de las hijuelas, estos podían ser hombres y mujeres, mapuche y no mapuche. Esta situación significó un conflicto para las personas que residían fuera de las comunidades al momento de la división, quienes pese a ser herederos legítimos, no fueron sujetos de derechos agrarios al considerarse ausentes. Preguntarse por las historias de las y los mapuche residentes fuera de las comunidades en ese contexto es una deuda pendiente por las ciencias sociales y el movimiento mapuche.

Sobre este último punto radica el problema de esta investigación. Mapuche radicados en las ciudades fueron marginados de derechos agrarios pese a los lazos socioculturales y económicos que mantuvieron en sus reducciones. De esta forma, quienes no estuvieron presentes al momento de la división fueron clasificados socialmente como ‘‘herederos ausentes’’. Este fue el caso de algunas mujeres mapuche trabajadoras de casa particular,

¹ Para referir a la unidad de tenencia de tierra mapuche me referiré a ‘‘reducción’’ y no ‘‘comunidad’’. Aun cuando ocupe la segunda palabra producto de los recursos del lenguaje, me estaré refiriendo a la reducción territorial. Hablo de ‘‘reducción’’ y no de ‘‘comunidad’’, porque esta me permite colocar acento a una historia de larga duración sobre el proceso de guerra y negociación que conllevó a la reducción de territorio mapuche (1861-1922), y a su vez, en el proceso de radicación indígena mediante la entrega de Títulos de Merced a los sobrevivientes de la guerra, estableciendo la pérdida del 95% de las tierras mapuche (Mariman, et. alt., 2006).

originarias de reducciones cercanas a la ciudad de Temuco, Región de la Araucanía que, al momento de la división de encontraban viviendo en Santiago de Chile.



En Santiago, las “herederas ausentes”, experimentaron la profundización del destierro, institucionalizado por esta legislación. En este contexto, algunas mujeres mapuche desplegaron estrategias de reclamos interconectados, en búsqueda de un espacio propio para residir, ya sea, en sus comunidades de origen o en la ciudad como forma de hacer territorio, aún, en espacios de apremiante desigualdad. Una acción siempre en disputas porque remite a la apropiación y valoración del espacio en su sentido político y conflictivo (Giménez, 1999; Raffestin, 2011). Considero que, este despliegue responde a un entrecruzamiento de poderes, relacionados con aspectos étnico-raciales, de género y clase, sin agotarse en estas dimensiones. Lo que permite comprender la subalternización como proceso histórico dinámico, destacando las vías de transformaciones y negociaciones frente a estos embates.

“Destierros puertas adentro”, refiere a una provocación analítica para abordar la división territorial, a partir de las experiencias de trabajadoras de casa particular, específicamente, desde la modalidad “puertas adentro”. Esto implicó que la trabajadora

viviera en la casa de los patrones, lo que me permite ahondar en las relaciones cotidianas y la agudización de las desigualdades. Desde el campo de estudio, se ha dicho que el trabajo de planta, pese a que ha decaído debido a la transformación global del mercado que prefiere el trabajo por hora, sigue siendo característico de mujeres provenientes de contextos rurales e indígenas, generalmente jóvenes sin una residencia en la ciudad de destino, cuestión que las lleva a buscar un empleo en que se les permita dormir y alimentarse (Chaney y García Castro, 1993; Goldsmith, 1998; Valenzuela y Mora, 2009; Aquino, 2012; Durin, 2017).

Por lo tanto, el vínculo entre trabajo de casa particular y la profundización del despojo en sus comunidades de origen es fundamental para esta investigación. Fueron mujeres que salieron de las reducciones en busca de nuevos horizontes frente a una intersección de violencias. Una vez en Santiago, su vida cotidiana fue la casa patronal, espacio social construido de manera desigual mediante el uso de dispositivos que marcaron jerarquías sociales, étnico-raciales y de género. Embates que también sortearon. En este contexto, ellas no perdieron los vínculos afectivos, socioculturales y económicos con sus comunidades, lo que se materializó en el envío de dinero, comunicación mediante cartas y visitas ocasionales.

Entonces, la experiencia laboral puertas adentro permite distinguir la especificidad de su reclamo por tierras en contexto del Decreto Ley 2.568. Frente a esto me pregunto, ¿De qué manera mujeres mapuche trabajadoras del hogar, mediadas por sus vínculos laborales, familiares y organizativos en Santiago de Chile, desarrollaron estrategias de reclamo de tierras en sus comunidades de origen y en la ciudad, en contexto del Decreto Ley 2.568? ¿De qué manera el espacio vivido de la casa patronal influyó en la búsqueda de un espacio propio para residir lejos del control patronal? ¿Qué función tuvieron sus redes sociales en medio de la institucionalización del destierro? Y, ¿Cuáles fueron los aspectos que cobraron sentido, en sus reducciones de origen, que las clasificó como “herederas ausentes”?

Con esto, el objetivo general de esta investigación fue analizar de qué manera algunas mujeres mapuche trabajadoras del hogar, migrantes en Santiago de Chile, desarrollaron reclamos por tierras en contexto del Decreto Ley 2.568 (1979 -1988). Para esto, me propuse tres objetivos específicos. El primero, referido a conocer la experiencia de las trabajadoras en la capital; en lo relativo a la residencia en la casa patronal y sus vínculos con sus reducciones. El segundo, es identificar la importancia de las redes sociales de las mujeres

mapuche trabajadoras del hogar en Santiago, con la intención de identificar las articulaciones del reclamo de tierras. Por último, distinguir las distintas estrategias a las que recurrieron para reclamar un espacio propio de residencia, ya sea, en sus comunidades o en la capital.

Frente a la interrogante central, propongo tres ejes analíticos del reclamo: 1) Mediante el envío de cartas dirigidas a la autoridad dictatorial, las cuales se encuentran archivadas en las Carpetas Administrativas de Comunidades Indígenas, conformando un epistolario de la división; 2) El retorno a sus comunidades para obtener títulos de dominio y los procesos de legitimidad social; 3) Vínculos organizativos en la ciudad de Santiago de Chile con hombres y mujeres mapuche, participación sindical e integración en redes de apoyo mutuo con otras trabajadoras. Además, propongo analizar el despojo territorial a partir de las experiencias de tomas de sitios en Santiago, trayectorias que pretenden ser una provocación analítica para repensar el destierro y su función social.

En consecuencia, con todo lo que el trabajo de casa particular trae consigo, fueron sujetas activas en contra del despojo, generaron estrategias de reclamo territorial de forma individual y colectiva, en búsqueda de un espacio propio para residir. Sus experiencias me enfrentaron al desafío de comprender sus vidas desde un heterogéneo entramado, alejándome de las visiones que pretenden fosilizarlas como receptoras pasivas de violencias. Más, abrazo la posibilidad de comprenderlas como mujeres que fisuraron, en lo posible, las murallas de una casa ajena y corrieron el cerco de lo posible fuera de la casa patronal, pero que no han sido consideradas por la sociedad chilena ni la historia oficial mapuche.

2. Tejer con las hebras de mi segunda piel: una hija del delantal en la investigación social

Soy hija de una trabajadora no mapuche de casa particular y un padre mapuche ausente que integró las filas de la policía nacional; ambos provenientes del sur, ella de Freire y él de Río Negro, de la familia *Huentrutripay*. Las memorias del trabajo del hogar las tengo marcadas en mi piel, las de mi progenitor no tanto, lo que quizás me vuelve a mí una heredera en ausencia, con escasos derechos a reclamar. Al interior del Pueblo Mapuche hay voces que están autorizadas para develar los conflictos internos. Créanme, que estoy muy lejos de ser una de estas. Tanto porque resido fuera del territorio histórico mapuche y por ser hija de una

mezcla sin forma y poco heroica, es decir, una *champurria*². El termómetro de las purezas culturales, me arrojaría como resultado, que no soy tan chilena ni tan mapuche.

Tampoco pretendo ser una voz autorizada. No deseo escribir estas letras para atribuirme la exclusividad temática por ser hija de una trabajadora, una mujer o una mapuche a medias. No comparto las exclusividades de investigación, ni creo en las autoridades epistémicas, como si se tratara de un destino natural del *ser*. Pero debo transparentar mi lugar de enunciación donde aflora una sensibilidad particular; en la de reconocermé en la experiencia de mujeres mapuche trabajadoras de casa particular, en las que se unen mis afluentes de inspiración y compromisos. Esta posición me llevó a tomar decisiones metodológicas y analíticas, que incluyeron la conversación y la compañía a algunas mujeres.

Soy una hija de la desigualdad (Durin, 2017). El delantal que portó mi madre como dispositivo de control estético, para remarcar las jerarquías sobre su cuerpo de servicio, lo zurcieron en mi piel. Nací en una casa patronal y llevo el nombre de la patrona, caminé por las geografías mezquinas con las memorias de servidumbre a cuesta, y las volví a caminar en el trabajo de campo. No niego mi historia, si no que la dispongo al servicio de este estudio. Lo que me llevó a navegar por diversas formas de registrar la información y los vínculos que realicé con las trabajadoras y su descendencia. “¿Cuándo acabará el trabajo de campo?”, me pregunté luego de largas jornadas de conversación y reconocimientos territoriales, al punto que, al llegar a casa me esperaban relatos cotidianos y cercanos sobre lo mismo. Hoy me sigo preguntando si terminará mi trabajo de campo o incluso, cuándo lo comencé.

No siempre tuve el valor de decir que soy hija del delantal. La sociedad se encargó de inculcar una vergüenza por ser hija de la “criada”, lo que remite a un problema social de subvaloración. Es por esta razón que retomo las hebras de aquel uniforme, esas que me permiten develar las múltiples violencias encarnadas en sus cuerpos, pero también, el despliegue de trayectorias de rebelión. En este punto me detengo para hacer una aclaración. Se me ha repetido que esta investigación le “dará voz a las mujeres que no tienen voz”. Debate propio de los Estudios Subalternos de la India, cuando Ranajit Guha, quien lideraba esta escuela, propuso dar voz a los sujetos marginados de la historia oficial (2002).

² Denominación para los hijos e hijas cuya descendencia proviene del lado mapuche y chileno. También se le denomina *champurria* a la mezcla de las sobras de alimentos, cuya deformidad es la comida de los puercos.

A partir de este punto, los esfuerzos de esta corriente de pensamiento debían enfocarse en volver a la prosa de la contrainsurgencia (1997), es decir, volver a la escritura oficial que se levantó para reprimir movimientos anticoloniales, leer entre líneas sus documentos y encontrar a los subalternos con la intención de dar una voz. En su momento, cuando la hegemonía del debate la pugnaba el positivismo y los marxistas británicos, el pensamiento indio se presentó como un cambio radical al preocuparse por los marginados de las historias.

Reconozco el aporte de esta escuela, al entender lo subalterno como proceso histórico en movimiento, más que como una prisión analítica, en la que no se aspira a la subversión de esta experiencia, es decir, en que no esté “separado de las líneas de acceso al centro” (Chakravorty, 2011). Pero esta investigación no presume el paternalismo de dar voz, ni mucho menos hablar por ellas, como ha sido una de las críticas a la corriente decolonial en América Latina, quienes se posicionan como las y los nuevos liberadores de la colonización, encubriendo dinámicas de poder bajo entelequias intelectuales.

Este estudio se siente más cercano a lo propuesto por el Taller de Historia Oral Andino (THOA), cuya primera influencia fue los Estudios Subalternos de la India desde una mirada crítica, pero que le dio un giro al destacar la serie de relaciones de poder en la conformación social de la colonización y, lo transcendental del enfoque de las memorias e historia oral para los pueblos indígenas (Mamani, 1989). Remite a un compromiso, “que no tiene por objetivo sacar de la oscuridad los saberes indígenas, para superar una nostalgia de olvido y maltrato”, sino que “su fin es el de actualizar los saberes de la lucha para dar cuenta que en el pasado están las potencias de otros mundos posibles. Traducir es una vía para entenderlos, no como cosas sucedidas, sino como proyectos vigentes” (Inclán, 2016: 77).

Vocación de ventrílocua no tengo, me presté a escuchar y analizar críticamente las diferentes visiones de mundo con las que me encontré, no para destacar una historia antigua armónica, sino un entramado de relaciones de poder. Esta postura me ha hecho reflexionar sobre cómo se desarrollaron los juegos de poder en nuestras conversaciones; ser hija de trabajadora del hogar no me libra de las jerarquías de investigación social, ni de los desafíos de una práctica ética. “Pertener” en su sentido ontológico, no puede quedar al margen de una reflexividad y vigilancia epistémica permanente. Por lo tanto, el riesgo de permitir

autoridades epistémicas, ya sea en la enunciación y traducción, solo ayuda a censurar el debate disciplinar y validar prácticas de investigación sólo por *ser*.

Mi posición en el proceso de investigación podía cambiar en algunos contextos. Por ejemplo, en algunas conversaciones yo era vista como una estudiante de antropología, en otras, como *lamngen* hija de trabajadora y en otras como una *champurria* de Santiago. Recuerdo muy bien cuando unas *papay*³ se reían de mí, al no manejar ciertos códigos del trabajo agrícola. También cuando una familia me pidió averiguar el valor judicial de unos documentos, para efectos de una disputa legal, quienes vieron en mí una posición de profesional interesada en la tenencia de la tierra. En otro punto, fui vista como hija de una trabajadora, lo que permitió gestar relaciones más horizontales. Pero también sopesé hacer un trabajo de investigación como mujer y la vulnerabilidad social a la que me expuse.

Las trabajadoras de casa particular sí hablaron y lo siguen haciendo, el problema es que estos pensamientos no fueron escuchados en su tiempo. Aquí, las palabras de Silvia Rivera adquieren gran sentido al reinterpretar la destacada interrogante que hizo Gayatri Spivak, pensadora anticolonial de La India, cuando preguntó si los sujetos subalternos pueden hablar (1993). Rivera, por su parte, sostuvo que “en un país de sorderas coloniales, quizás valdrá la pena invertir la pregunta: ¿pueden escuchar las élites dominantes lo que dicen los subalternos cuando hablan?” (2011: 67). Es más, en una sociedad de sorderas coloniales, patriarcales y de clase, quienes detentan el poder no escuchan lo que las *subalternas* gritan.

La primera en enseñarme que las trabajadoras no son un receptáculo de violencia fue mi madre. La vi envejecer con una dignidad a cuestas. Pero también observé cómo el trabajo marcó sus piernas con várices, como símbolo de explotación. Mi engrosado y popular cuerpo vistió el calzado de las niñas ricas de la ciudad de Santiago, y esto me acompañó en el trabajo de campo. Soy la niña que uno de los patrones pidió se me regalase a esa familia al momento de nacer, argumentándole a mi madre que ella no podría cuidar de mí, ni darme educación. Fue ella quien decidió no entregarme a los patrones, aferrada a la esperanza de un mañana mejor. La misma esperanza en el porvenir que abrazaron tantas mujeres trabajadoras del hogar con quien compartí y conocí este último tiempo.

³ En *mapuzugun*, hace referencia a una mujer mayor.

Entonces, se imaginarán que este trabajo de investigación me hizo conocer una historia que desconocía, he aquí donde recae un doble juego; por un lado, identificarme con aspectos comunes, pero al mismo tiempo, ejercitar la capacidad de asombro frente a las memorias del trabajo del hogar, sobre todo en lo que refiere al maternar entre muros y la serie de redes sociales que se forjaron fuera de estos. Desde mi posición, percibía la ausencia, pero hasta ahora, logré comprender la otra cara de las problemáticas. Aquellas que refieren a vivir en una casa ajena, para ellas y su descendencia, geografías de la casa patronal en la que los hijos e hijas molestan porque demandan el tiempo de la trabajadora. Tiempo que ha sido pensado, exclusivamente, para resolver las necesidades de los patrones. Así, las mujeres me invitaron a recorrer con ellas esta forma de ser madres, ausentes y todo, pero que fueron capaces de desplegar sus propias utopías en la búsqueda de un espacio propio.

En este trabajo de campo me persiguieron fantasmas, y los expongo. Aún, en la escritura, no supe cómo ahuyentarlos. En los meses que me permití conocer historias de otras mujeres mapuche, atravesé los tiempos que me trajeron hasta aquí. Intenté reconciliarme con los rostros de la soledad presentes en cada rincón de una casa vacía, en la que faltaba la más importante. En el trabajo de campo, volví una y otra vez a la ventana que se convirtió en la bisagra de anheladas esperas, en estos meses me di cuenta de que no fui la única, sino que remite a un problema social. Confieso que, al iniciar este estudio, pensé que ser hija de una trabajadora me permitiría acercarme sin problemas a ellas, que podría escuchar los relatos del dolor sin ser afectada porque son historia que, pese a las diferencias, tienen mucho de común. Pero me equivoqué y, esta fue la primera prenocción derrumbada (Bourdieu, 1975).

En las primeras conversaciones con las mujeres trabajadoras de casa y sus hijas, yo sólo quería destacar las estrategias de resistencias. Me rehusaba a escuchar los relatos del dolor. Al inicio llevé preguntas esquematizadas, las que nunca estuvieron sobre la mesa, porque con el correr de las jornadas me fueron interesando sus trayectorias de vidas. En estas conversaciones, al abordar relatos de dolor, yo huía, pues, una de las consecuencias de posicionarme como hija del delantal, me involucraba un doble juego de escuchar analíticamente, pero a su vez, verme impactada en estos relatos.

A partir de los consejos de mi familia, mi directora y la conversación con las mujeres, entendí que para relatar las prácticas de agencias, debía pasar necesariamente por las

memorias de las violencias; sobre todo porque han sido naturalizadas. También insistía en encontrar formas de contener las emociones de las trabajadoras; Claudia Alcocer, una psicóloga comunitaria a quien recurrí para obtener, erróneamente, una especie de manual para la contención, me hizo entender que tras años de silencios, mi rol no era sujetar, sino escucharlas y entender. Esto tomó todo el sentido cuando un día, Teresa Boroa, me dijo: “ahora que cuento esto, duele. Pero mañana cuando lo vuelva a contar, me dolerá menos”.

“Déjate sorprender”, frase que escuché en cada seminario como aprendiz de antropología. Sin embargo, no siempre me vi asombrada de los relatos, luego entendí que son historias que se repiten más allá de las fronteras nacionales y que responden a una subvaloración del trabajo realizado por las mujeres (Chaney y García Castro, 1993). Lo que sí experimenté fue un esfuerzo por desnaturalizar mi posición mediante la vigilancia epistémica (Bourdieu, 1975; Devillard, 2004). Esto lo viví al escuchar los agradecimientos de algunas trabajadoras con sus empleadores, siendo que antes, me habían relatado historias de explotación. Esta ruptura me permitió acercarme a las hijas de las trabajadoras y, así mismo, entender la enunciación de cada una.

Finalmente, comprendo que esta investigación estuvo cruzada por mi inquietud de conocer los relatos de las trabajadoras de casa, en una dimensión situada que permita construir puentes en común. Así es como me pregunto, ¿A cuántas hija del delantal se nos impuso esconder el trabajo de nuestras madres? ¿Cuántas veces fuimos a trabajar con ellas para ayudar en las extenuantes jornadas laborales a escondida de la patrona, encarnando una relación de poder? ¿A cuántas se nos intentó humillar por ser hija de la “criada”, sin saber, que aquella catalogación, a la larga, nos llenaría de profunda dignidad? Mirar de frente estos cuestionamientos es mi desafío y, en lo posible, surcar con algo más que la letra, el camino que otras ya abrieron.

3. *Taiñ fillke rüpi*: las rutas por las que transitamos

Las palabras en *mapuzugun* que encabezan este apartado, se interpretan como “nuestros diversos caminos”, para referir a las rutas metodológicas de esta investigación. Senderos que realicé considerando mi experiencia en la educación popular, las herramientas de mi formación en Historia y los nuevos aprendizajes que he ido internalizando desde la Antropología Social. Asumo una perspectiva cualitativa para interpretar y comprender las

subjetividades de las colaboradoras de esta investigación, que tuvo como objetivo seguir las trayectorias de vida de las mujeres mapuche que reclamaron tierras entre 1979 y 1988.

Me había propuesto realizar un trabajo de campo digital debido a la contingencia sanitaria del Covid-19. Sin embargo, la presencialidad fue autorizada y me permití optar por el segundo plan metodológico, cuyo requerimiento principal fue seguir los reclamos territoriales y hundirme en sus historias de vidas (Chárriez, 2012). Esto mediante el trabajo de memoria (Winn, 2014), reconocimientos territoriales y revisión de archivos personales y oficiales. Para efectos de cumplir las normas sanitarias, esperé completar mi esquema de vacunación en Chile, lo que ocurrió a fines de septiembre del 2021. Esto fue una norma para acceder al Pase de Movilidad, el mismo que me permitió ingresar a otras regiones, residir entre Temuco y Santiago para visitar las comunidades y poblaciones periféricas en donde residen actualmente las mujeres que colaboraron con estas letras.

El primer mes de trabajo lo realicé en actividades presenciales al aire libre en Santiago. Mi objetivo fue acercarme a las y los descendientes de las trabajadoras, pues, desde el inicio pensé que necesitaba que la colaboración fuese voluntaria, desde un convencimiento real de aquello que realizaríamos. Darle el tiempo de que ellas realmente se sintieran seguras de compartirme sus memorias, tuvo impactos en la metodología, por esta razón, con mi directora de tesis, optamos por conformar relaciones profundas, más allá de la cantidad. A su vez, esto se relacionó con la autorización de su parte para nombrarlas sin pseudónimos, lo que rompe con una tradición de anonimatos en las historias mapuche.

Las colaboradoras principales de esta investigación fueron siete mujeres mapuche, cuatro de ellas provenientes de comunidades ubicadas en la Región de La Araucanía y dos nacidas en Santiago. Sus edades fluctúan entre los cincuenta y ochenta años, todas con descendencia de al menos dos hijos. Fueron trabajadoras de casa particular en tiempos de la dictadura militar, poseen memorias de la migración y la construcción de redes sociales en la ciudad. Las personas colaboradoras secundarias son siete, seis mujeres y un hombre, entre treinta y sesenta años. Todos corresponden a la descendencia de trabajadoras de casa particular que, en tiempos de dictadura laboraron en Santiago de Chile.

Uno de los primeros cambios en el trabajo de campo fue la delimitación espacial. Había planificado moverme exclusivamente en la capital. Sin embargo, para seguir las

trayectorias de los reclamos, necesitaba llegar a las comunidades de origen. En este recorrido comprendí que uno de los despliegues que ellas hicieron, en contexto de despojo territorial, fue retornar a sus comunidades para hacer valer el derecho de estar presente al momento de la mensura. Una problemática que no había dimensionado antes. Entonces, me trasladé permanentemente entre Santiago y Temuco, visité las reducciones, los principales puntos de encuentro de organizaciones mapuche y sindicales, conocí las tomas de sitios y llegé a la dirección de las principales casas patronales en las que se emplearon.

Aproveché las redes digitales para realizar los primeros contactos de personas que se habían enterado de mi trabajo y querían conversar sobre su experiencia, esto ayudó en mí interés en que la colaboración fuese voluntaria y en confianza. Estas primeras conversaciones fueron con hijas e hijos de las trabajadoras, lo que me permitió comprender una necesidad por desatar el habla de quienes me habían contactado. En ocasiones llegué a conocer a sus madres, en otras no fue posible. Además, puse al servicio de esta investigación las redes que porto como hija de trabajadora, estudiante de historia e integrante de organizaciones de educación, para esto me valí de la ayuda de cercanos que me permitieron hacer los primeros contactos de la técnica de bola de nieve.

Las primeras semanas recibí invitaciones a participar en varias actividades de difusión mapuche. Acepté estas convocatorias por compromisos con las organizaciones y, además, pensando en que lograría exponer la problemática de estudio. Si bien, esta participación no me logró contactar con nuevas colaboradoras, fue un escenario para que las mujeres con las que estaba iniciando conversación, escucharan públicamente mis motivaciones y vertientes de análisis. Muchas de ellas, hijas de trabajadoras, me escribieron para manifestar su opinión y reafirmar su voluntad de seguir conversando.

El 5 de septiembre se me invitó a compartir un taller en la comuna de Independencia, fecha conmemorativa del Día de la Mujer Indígena. Aproveché esta instancia para materializar el *Tendedero de la dignidad*, un cordel en el que se depositaron memorias mapuche del trabajo de hogar. El antecedente inmediato de esta actividad fue el taller que compartí de manera digital en junio del año pasado desde el *Trokiñ Peyepeyen*, el que denominé, “Memorias mapuche del trabajo de casa particular. Construyendo un tendedero

de la dignidad’’. Actividad en la que participaron alrededor de treinta personas, quienes colgaron simbólicamente una fotografía, escritura o recuerdo del trabajo de casa particular.

Luego de recibir la autorización de quienes colgaron sus memorias, para materializarlas de forma física, realicé un taller presencial en el parque mencionado anteriormente. Esta actividad fue el puntapié del trabajo de campo, fue un espacio de colectivización de las memorias, pero también de darnos cuenta de lo liberador que resultó arrancar del anonimato e intimidad estos relatos. Confieso que desde el inicio sentí las dificultades de posicionarme como hija de una trabajadora, pues, sentía que estaba transgrediendo memorias muy íntimas, lo que me llevó a practicar el no-dato etnográfico, experimentando dificultades para realizar anotaciones en el diario de campo. Sumado a esto, en el primer mes, no fui capaz de sacar la grabadora, lo que era compensado con las anotaciones. Por lo tanto, todos los meses de trabajo de campo significaron un aprendizaje constante y progresivo.

Mi interés por las trayectorias de vidas de las mujeres me permitió desarrollar el *nütram* o *nütramkawiin*, que es *mapuzugun* se interpreta como conversación. Reconozco en esta práctica mapuche una estrategia metodológica a partir de mi lugar de enunciación. Este diálogo se inició bajo un protocolo de presentación del nombre, indicar características del territorio de cual se proviene, antecedentes familiares y evidenciar la intención de la conversación. Se diferencia de una entrevista a profundidad, pues, no hay preguntas y respuestas unidireccionales, sino un compartir de experiencias. Lo que permitió conversaciones largas, entre comida, risas y llantos, pues “más que una entrevista ha sido contarse cosas, porque nosotros también hemos hablado de nuestras propias filiaciones y de los viajes familiares para llegar a la gran ciudad” (Antileo y Alvarado, 2018: 29).

Si bien, fueron conversaciones abiertas debido a que me interesaba conocer sus historias de vida, de acuerdo con lo que ellas me quisieran relatar. Yo sí tenía en mente el interés de conocer las trayectorias del reclamo desde una configuración histórica. Para lo cual había momentos en los que sí pregunté puntos claves, tales como las razones que las llevaron a emplearse en casas particulares, las vivencia en estos espacios, la formación de redes sociales mapuche en la capital y la relación con sus comunidades de origen. De este modo, los momentos de conversación individual fueron las instancias en las que mejor se logró

forjar confianzas y profundizar en las memorias. Por otra parte, el *nütram* colectivo también fue central para entregar antecedentes que ya habían olvidado y realizar cartografías.

La extensión de las jornadas de *nütram* se debe a que conocí y visité los hogares de muchas mujeres adultas mayores que reciben pocas visitas. En ocasiones las acompañé a los consultorios o hacer las compras como un gesto genuino por hacer compañía. Conocí a mujeres que en su tiempo fueron jóvenes trabajadora del hogar, pero ahora, muchas de ellas presentan enfermedades en sus piernas, caderas y columnas. Esto me lleno a pensar en cómo se está abordando la vejez mapuche desde las propias organizaciones. Conocer a las mujeres me hizo reflexionar en que el discurso de la ancestralidad y la sabiduría de los mayores, opera en el ámbito de las ideas, cuestión que ya es muy fuerte. Pero, cómo lo llevamos a la práctica cuando las mujeres, que en otrora dispusieron de su vida y trabajo por su gente, hoy parecen no ser de importancia para el Estado, ni para el pueblo mapuche en su dimensión política.

Las conversaciones colectivas fueron los primeros acercamientos entre madres e hijos o entre amigas. Fueron encuentros entre varias generaciones que compartíamos memorias del trabajo del hogar, llevados a cabo en la casa propia que todas consiguieron en el transcurso de su vida, ya sea en la capital o en la reducción. Si bien hablar de manera colectiva permite identificar historias en común, las conversaciones no pueden ser tan profundas sin antes gestar una confianza entre todas las personas involucradas. Esto requirió de un esfuerzo permanente para atrevernos a hablar y conocernos.

En estos encuentros colectivos aparecieron espontáneamente ejercicios cartográficos, toda vez que ellas manifestaban una necesidad de trazar el espacio por el que transitaron. Por lo mismo, en una hoja en blanco algunas mujeres trazaron líneas de la casa particular donde trabajaron, su habitación o, incluso, la sede de organización de las trabajadoras. En este ejercicio nunca busqué que ellas realizaran trazos exactos para que, luego yo juzgara su veracidad. Más bien, el ejercicio fue dibujar libremente un mapa en el que se detenían sus preocupaciones y memorias respecto al espacio que habitaron.

Los ejercicios cartográficos alimentaron mi interés por ahondar en las geografías de la desigualdad de la casa patronal, debido a la atención que le prestaron a las habitaciones de servicios y las entradas diferenciadas. La ejecución de mapas fue una acción dinamizadora de recuerdos y percepciones de sus trabajos. En este sentido, los ejercicios de cartografías

rompieron con la tradición geográfica de realizar mapas empleados para la dominación (Lacoste, 1977), más bien, abracé el desafío de “revelar los silencios, las omisiones, los límites y las contradicciones” (Barrera, 2018: 38).

Las conversaciones colectivas también dieron paso a la unión de voluntades para la creación de textiles, los que expresan memorias sobre el trabajo del hogar. Debido a mis permanentes visitas a las casas de las mujeres y las extensas jornadas en que las acompañaba en lo quehaceres diarios, el bordado y la creación de textil tomó fuerza como una forma de escribir estas memorias. Estos textiles siguen siendo realizados por las mujeres, quienes de acuerdo con sus tiempos están avanzando en la creación de las arpilleras de memorias del trabajo de casa. Las que pretendemos que sean expuestas de manera autogestionada en algún parque o centro cultural mapuche, en el tiempo en que consideremos oportuno.

Si bien, llegué al trabajo de campo con la idea de realizar una arpillera, la comencé a desechar por falta de tiempo. Sin embargo, fue en una conversación cotidiana por el mercado con Elba Huinca, cuando ella me propuso bordar; compramos hilos y agujas para comenzar una arpillera. Así nació la invitación a las demás mujeres, a unirse a este trabajo ya que me veían cargar los hilos y las telas en algunos *nüttram*. Este ejercicio me permitió conocer memorias a través de los bosquejos de las arpilleras. De esta manera, bordar también fue una escritura, conocer qué es lo que ellas querían contar públicamente. Al finalizar los *nüttram* recibí su autorización para bordar memorias que han quedado marcadas en mí, fueron relatos importantes y de esa forma se los hice saber. Así, compartimos hilos, agujas y palabra, con las que retomé las hebras de mi propia piel en este proceso.

A partir de las conversaciones con las mujeres y los ejercicios cartográficos, me pareció importante visitar las direcciones que sus mentes alojaron por tanto tiempo. Por lo tanto, realicé reconocimientos territoriales de las casas donde trabajaron, caminé e imaginé sus pasos por las calles de la estación de trenes en Temuco y Santiago, reflexioné afuera de las sedes de las organizaciones mapuche y sindicales. Logré observar empíricamente el problema de investigación, a través de las calles que ellas mismas rememoraron con vital importancia. Recorridos que fotografié y grabé, para luego mostrárselos a ellas, lo que también fue detonador de *nüttram*. En una ocasión una de las mujeres me mostró la casa en la que trabajó, lo que la llevó a recordar cómo llegó ahí y cómo se escapó siendo una niña.

La revisión de archivos personales fue un área en la que nunca me había desempeñado; fueron *nütram* a partir de los archivos familiares. Este ejercicio metodológico me permitió notar cómo narraron a partir de los documentos, fotografías y cartas. Por supuesto que los registros que me mostraron fueron valiosos, pero lo que más llamó mi atención fue las diferentes formas de abrir su archivo, en algunas ocasiones se posicionaron como guardadoras en las que ellas tenían el protagonismo total de la narración y, en otras, me entregaron sus archivos para que yo preguntara. Ellas me indicaron qué es lo que consideraban pertinente para hacerlo público y aquello que querían reservar en lo privado.

Una de las últimas rutas que perseguí fue el trabajo de archivo en la ciudad de Temuco y Santiago, dividido en dos partes. La primera revisión tuvo como objetivo conseguir las Carpetas Administrativas de tenencia de tierra que están en Archivo General de Asuntos Indígenas, ubicado en la ciudad de Temuco, Región de la Araucanía. Esta dimensión del trabajo de archivo se llevó a cabo para encontrar las cartas de reclamo hacia las autoridades agrarias y conocer los cambios en la tenencia de la tierra en contexto de dictadura militar.

El segundo enfoque, fue la revisión de prensa y boletines de organizaciones vinculadas con las mujeres mapuche. Específicamente, fue la revisión del Diario Austral de Temuco entre 1979 y 1989, periódico regional el cual publicaba de manera sistemática los avances y opiniones de algunos sectores mapuche sobre decreto. En cuanto a la revisión de revistas, el trabajo comprendió los boletines de organizaciones mapuche y sindicales, con la intención de identificar la oposición al decreto y las articulaciones de redes sociales en dicho contexto. Esto me permitió conocer los discursos oficiales y pesquisar documentos que podrían ser de interés para algunas de las mujeres mapuche con las que coincidí.

Este camino metodológico estuvo motivado por seguir las trayectorias de los reclamos territoriales, profundizar en encuentros colectivos con las mujeres y sus familiares, así como también, hundirme en las historias personales de cada una de ellas. Este recorrido lo inicié con el indicio de una carta enviada por Zunilda Ulloa Neculman, en la cual reclamaba tierras a sus familiares en la reducción. Al iniciar trabajo de campo (septiembre, 2021), es decir, los meses dedicado a conocer a las mujeres y desplegar la serie de rutas metodológicas, sólo tenía la huella de esta carta. Sin embargo, estas rutas me llevaron a destacar otras formas de reclamos y, aún más, reconocer la profundidad que hay en cada uno

de estos. Así mismo, fue importante experimentar una flexibilidad analítica; fui a campo a conocer de manera inductiva, no fui a levantar información para demostrar una teoría.

4. *Ta iñ fillke rakizuameluwün*: apuntes preliminares

Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün, escribió la Comunidad de Historia Mapuche (2013). Su significado en *mapuzugun* refiere a “nuestras distintas formas de pensarnos”, convirtiéndose en una apuesta teórica y práctica de comprendernos en nuestras diferencias como característica de todo pueblo. Esto conlleva repercusiones políticas y teóricas importantes en la construcción de conocimientos, toda vez que es una invitación a escudriñar un entramado complejo de heterogeneidad, lo que se traduce a “pensarnos como colectivo, el ejercitar la capacidad de mirarnos desde y en nuestra propia diversidad, teniendo en cuenta nuestro devenir histórico y la interacción constante con múltiples actores y dinámicas” (2013: 15).

El ejercicio de mirarnos en nuestra complejidad remite a las tensiones internas en la construcción de conocimientos mapuche. Según Héctor Nahuelpan en el esfuerzo por volver a visitar el pasado para gestar una historia contrahegemónica mapuche, “también hemos ignorado procesos e identidades mapuche que no ‘encajan’ con la representación del pasado y presente que deseamos construir y movilizar” (2013: 23). De esta manera, debemos tener presente que el llamado a reconocernos en nuestras diferentes formas implica un ejercicio por develar subalternidades al interior del pueblo.

Una de las cegueras que ha tenido la contra historia mapuche ha sido la experiencia de mujeres (García Migno, 2017). Los meta relatos han quedado reservado para héroes, guerreros y autoridades territoriales, más, al interior de aquello que se ha denominado lo “otro” hay nuevos “otros”, o para ser más específica, “otras”. Es por esta razón que esta investigación se plantea desde este necesario campo de batalla por las memorias (Winn, 2014). Mujeres que pese a la serie los embates que cruzan sobre sí, se rebelaron silenciosa y públicamente, frente al orden establecido. Por lo tanto, me uno al esfuerzo por “estrellarnos contra cualquier relato unívoco [...] [Porque] ser pueblo es ser y constituirse en múltiples devenires, asumirlos, contarlos y no callarlos” (Antileo y Alvarado, 2018: 31).

Uno de esos diversos devenires es la experiencia *mapurbe*, categoría acuñada por el poeta mapuche David Aníñir (2009), reconocido por su trabajo escritural desde la periferia

santiaguina e hijo de las tomas de terrenos. El significado de *mapurbe* estaría resumido en la fusión de dos palabras: mapuche y urbe. Para efectos de esta investigación, no uso esta palabra, exclusivamente, para la comprensión de las biografías de mujeres mapuche migrantes en la ciudad, sino como un enfoque analítico desde mi posicionamiento. Lo *mapurbe* como “un conflicto permanente [...] ubicado desde la rabia anticolonial, pero no rememorando un ancestro rectificador, sino asumiendo la imposibilidad del retorno, es decir: habitante rabioso del colonialismo” (Alvarado, 2021: 179). Conflicto permanente que no puede quedar al margen de los embates patriarcales.

En base a lo anterior, asumo la importancia de entrar a la casa patronal para desnaturalizar las relaciones de explotación deshumanizante; y seguir sus trayectorias vitales fuera y dentro de sus espacios laborales, comprender la acumulación de experiencias y aprendizajes en búsqueda de horizontes posibles, uno de estos, la lucha por la tierra. Se trata al final de una historia de un conflicto entre traición y tradición, en el que unen disputas por tierras y pertenencia identitaria en una larga dimensión. Para esto, es clave el componente histórico de una memoria anticolonial (Rivera, 1984), acompañado de un análisis interseccional que permita develar el cruce de violencias (Viveros, 2016). Al revisar las historias de vida de las mujeres es posible identificar cómo la “explotación acumula dolor y rabia transformada en dignidad que nutre el levantamiento” (Nahuelpan, 2015: 285).

Debido al carácter del estudio, me baso en el uso de la categoría de acumulación histórica como dinamizadora de las agencias de las trabajadoras (Nahuelpan, 2015). A la que agrego la perspectiva de género, son experiencias cotidianas invisibilizadas por los meta relatos mapuche, que han posicionado como protagonistas a varones dirigentes y autoridades tradicionales; aun cuando “la relevancia de las mujeres es indiscutible en todo este periodo. Mujeres que lucharon y que luchan por los derechos de su pueblo. Que han resistido por décadas [...] a pesar de históricamente no ser propietarias de la tierra” (Calfio, 2017: 263).

Insisto en que ellas desplegaron una serie de aprendizajes y prácticas constitutivas de una acumulación de experiencias de violencias y despojos, pero a su vez, de insurgencias como la escritura de cartas, reclamos hacia sus comunidades, tomas de terreno y organización en redes sociales en la ciudad de Santiago de Chile. Todas formas de tomar la palabra en un contexto en el que se entroncó la opresión dictatorial, colonial, patriarcal y de clase.

5. Entrar a la casa patronal y seguir los reclamos de lo propio

Invito a quienes lean estas letras a seguir las trayectorias de las mujeres que aquí se presentan. Entrar a la casa patronal y recorrer la ciudad, reclamando un espacio propio para vivir, ha sido mi intención analítica. Con el fin de comprender la especificidad del reclamo por tierras de las mujeres mapuche y, sus vínculos con el trabajo del hogar. Así, a partir de este ejercicio, también podrán reconocer en qué lugar de la historia se posicionan; descendientes del delantal, analistas, estudiantes, empleadores, despojadores, despojados o trabajadoras. Posiciones tremendamente conflictivas, pero que han sido constitutivas de esta investigación.

El primer capítulo, requiere de un esfuerzo por entrar a la casa patronal y develar las geografías de la desigualdad desde el espacio vivido por las trabajadoras. A partir de memorias, conversaciones, ejercicios de cartografías y revisión de archivos personales, planteo que la casa patronal es un espacio en el que se reproducen desigualdades basadas en jerarquías étnico-raciales, de género y clase. De esta manera, en su interior se despliegan dispositivos de control sobre la trabajadora, frente a los cuales disputaron sentidos de vida. El objetivo de este capítulo es comprender que la subjetividad del no-tener se agudizó al interior de sus trabajos, siendo un aspecto central en cómo se gestó el reclamo territorial.

En el segundo capítulo, expongo cómo las mujeres mapuche que migraron a Santiago para emplearse en casas, fueron clasificadas como “herederas ausentes” en el contexto de la división de comunidades indígenas. Esta clasificación legitimó la negación de derechos agrarios, pese a la existencia de lazos socioculturales y económicos que mantenían en sus comunidades. Esta profundizó el despojo territorial, el que inició a partir de su salida de las comunidades cuando eran niñas y adolescentes. En este contexto, se evidencia cómo operó el apoyo mutuo entre las personas mapuche en la ciudad por medio de sus redes sociales, particularmente, en la difusión de las consecuencias del decreto.

Por último, se reflexiona sobre el despliegue de reclamos territoriales por parte de mujeres mapuche trabajadoras de casa particular, desde un enfoque interseccional que permita analizarlos desde su especificidad, y la historia común entre estos. Los tres ejes analíticos del reclamo son la escritura de cartas, el retorno a sus comunidades de origen y los vínculos organizativo mapuche y gremial. Además, de una reflexión en torno a las tomas de sitios en la ciudad de Santiago y su relación con el destierro mapuche en su dimensión social.

I CAPÍTULO

ESA NO ES NUESTRA CASA: GEOGRAFÍAS DE LA DESIGUALDAD, DISPOSITIVOS DE CONTROL Y AGENCIAMIENTOS

“Yo duré una semana, le dije que me iba por las condiciones. El baño era un asco, no sé cómo ellos no pueden entender que eso es parte de su casa, hasta la pintura del baño se estaba despegando, insalubre. En cambio, en el resto de la casa eso no era así, no tenían los colchones como el mío. Entonces, eso es un menoscabo como trabajadora. No logro dimensionar el objetivo de tener así esa casa, esas condiciones para la trabajadora, aunque ahí duerma la trabajadora. Esa habitación es de su casa, les pertenece a ellos. Yo aquí tengo la bodega tan limpia como el resto de la casa, ¿por qué ellos no? Pero ellos menoscaban a la persona que se queda en esa habitación, por el oficio que ejerce. Por esto esa no es nuestra casa, es la casa donde trabajamos”.

Luz Vidal Huiriqueo, *Nüttram* en primavera del 2021, Padre las Casas, *Wallmapu*⁴

⁴ Territorio mapuche.

Palabras de inicio

Esa no es nuestra casa. Frase con la que cerramos un día de conversación con Luz en su comunidad Curuhuinca Vidal, Padre las Casas. Allí me recibió mientras compartíamos memorias sobre el trabajo de casa particular. Al momento de recordar las habitaciones de servicios por las que pasó, reparó sobre su cuarto y las diferencias abismales en comparación con el resto de la casa. Según su relato le parecía difícil comprender por qué la habitación de servicio carecía de las condiciones básicas. Luz, a raíz de su experiencia como trabajadora y dirigente del Sindicato de Trabajadoras de Casa Particular (SINTRACAP), ya planteaba una profunda problemática cuando de trabajo del hogar se refiere; el menoscabo por la trabajadora se espacializa en la casa patronal. Esto es, considerar la construcción desigual del espacio como un proceso inseparable de una práctica social (Harvey, 1977).

En este capítulo cruzo, analíticamente, el umbral de la casa patronal para identificar las desigualdades sociales basadas en razones de jerarquías de clase, étnico- raciales y de género. El argumento perseguido en este capítulo es que, al interior de las casas patronales, se experimentaron cruces de desigualdades sociales entre trabajadoras y empleadores, relaciones que estuvieron marcadas por dinámicas de dominación y apropiación. Por lo tanto, la experiencia al interior de la casa patronal, sumado a un contexto de despojo territorial institucionalizado por el Decreto Ley 2.568, configuró la urgencia por la búsqueda de un espacio propio donde residir. De esta manera, la unidad de análisis es la casa patronal comprendida desde el espacio vivido por las trabajadoras (Lefebvre, 1974; Frémont, 1976).

Comprendo que las casas patronales son espacios sociales productos y reproductores del cruce de desigualdades, a las que les llamaré *geografías de la desigualdad*. Categoría analítica que bebe de la geografía crítica latinoamericana y, de los aportes de Henri Lefebvre (1974) y David Harvey (1977; 2003; 2013). Aun cuando, para esta investigación los protagonistas no sean los obreros urbanos que, para estos geógrafos, serían los ejes centrales en la revolución. Esta investigación versa sobre un trabajo interpersonal en una casa, no en una fábrica; la discusión es pertinente en la medida que retomo la perspectiva de la construcción social del espacio a partir de relaciones de desigualdad, siempre conflictivas.

La categoría de *geografías de la desigualdad*, se ve directamente relacionada con los aportes de Harvey (1977), debido al acento que éste coloca en la producción y reproducción

desigual de los espacios sociales y el problema de distribución de la riqueza. Siguiendo, una lectura crítica de los aportes del geógrafo, éste consideraría que el espacio geográfico se constituye como condición, medio y producto para la reproducción de la acumulación del capital (Alessandri, 2008). De esta manera, se considera que esta acumulación es la base una desigualdad social. Pero, siguiendo los aportes del giro interseccional (Viveros, 2016), es necesario apuntar que no hay una sola base de explotación, sino múltiples dominaciones cruzadas. Por lo tanto, es preciso dar cuenta en cómo las dimensiones sexo-genéricas, étnico-raciales y de clase, sin agotarse en estas, producen el espacio de manera desigual.

A su vez, un tercer afluente teórico utilizado para profundizar en un análisis situado desde las experiencias de las trabajadoras de casa particular, es el aporte de la dialéctica de Lefebvre (1974); es decir, que un espacio está siempre socialmente construido a partir de relaciones de dominación y apropiación del *espacio percibido* (experiencia material), *concebido* (técnico) y *vivido* (experiencia de las personas). Esta dialéctica, la retomo para analizar las prácticas de dominación y apropiación que cruzan la experiencia de la casa patronal, lo que me permite movilizar el análisis desde los agenciamientos cotidianos de las trabajadoras a partir de sus concepciones y cómo interactúa el cruce de las dominaciones.

La identificación de las desigualdades requiere entender el poder desde un entramado multiforme de relaciones sociales, no como una maquinaria de dominación (Wolf, 2001), sino en las formas en las que estas se expresaron en las vidas de las mujeres. Así mismo, comprendo que estas relaciones se ven impactadas de forma permanente por los actos de coerción y consenso, que dan sostén a las estructuras sociales (Gramsci, 1975). En este punto, toma centralidad las agencias de las mujeres mapuche trabajadora del hogar, entendidas como acciones por sortear los embates en sus contextos y desarrollar negociaciones.

El análisis de estas geografías de la desigualdad se alimenta de las conversaciones con nueve trabajadoras mapuche de casa particular y sus familiares, especialmente, hijas. Además, se realizaron ejercicios cartográficos y revisión de archivos, con la finalidad de aportar a la comprensión de este fenómeno social desde una mirada interdisciplinaria. A partir de la detección de estas desigualdades, se comprenderá cómo, de manera permanente, se marcan fronteras entre empleadores y trabajadoras que pernoctan en la casas patronales.

En Chile a esta modalidad de trabajo se le conoce como “puertas adentro” y, en la época del estudio significaba que la trabajadora permanecía en el lugar de trabajo, negociando salidas.

Todas las mujeres con la que tuve la oportunidad de conversar, trabajaron puertas adentro, aunque esta no fue la única modalidad. Algunas, en ciertos momentos de su vida, cuando rentaron un cuarto o accedieron a una casa propia, dejaron de trabajar puertas adentro para emplearse por horas. En los siguientes capítulos mostraré cómo las modalidades “puertas afuera” y “puertas adentro” se vinculan con la formación de redes sociales en los barrios santiaguinos y sus comunidades. De momento, el análisis del trabajo puertas adentro permite comprender las geografías de la desigualdad, deteniéndome en las jerarquías étnico-raciales, de género y clase que se despliegan al interior de la casa patronal.

Desde el pensamiento crítico especializado en el trabajo del hogar, el trabajo puertas adentro fue característico de los primeros pasos de la migración campo-ciudad (Goldsmith, 1998; Díaz, 2009; Aquino, 2012; Durin, 2017). Las experiencias mapuche en la ciudad de Santiago no fueron la excepción; así como había mujeres en casa particular que pernoctaron ahí, había varones que trabajaron y se quedaban en las panaderías (Alvarado, 2017; Manquel, 2021). En teoría, quedarse aseguraba un techo, la comida y un salario. En la práctica, a veces el techo fue el de una bodega con vista directa al cielo, la comida era poca y el salario bajo. Pernoctar en el lugar del trabajo, para las migrantes, profundizó amplias desigualdades que alimentaron la búsqueda de un espacio propio donde vivir, que se volvió urgente a partir del despojo territorial institucionalizado por el Decreto Ley 2.568.

Volver a entrar a la casa patronal, requiere visibilizar las encrucijadas de las dominaciones y las acciones cotidianas para negociar y disputar los sentidos de vida en su interior, sin caer en la exacerbación del optimismo de la opresión, ese que ve resistencia en todas partes. Como lo veremos en el desarrollo del capítulo, un análisis dedique, exclusivamente, los esfuerzos por develar las prácticas de rebelión, no ataca el problema de fondo de la dominación, sino que encubre y alimenta su perpetuidad. No soy pionera en estas reflexiones, hay quienes abrieron camino sobre la segregación espacial en el trabajo, y los dispositivos de control, así como, el anhelo de un espacio de vida propio. Veamos.

1. Quienes abrieron camino: escrituras, pensamientos y acción

Las primeras en abrir camino fueron las trabajadoras de casa particular. Desde el aparente silencio o la vociferación de sus realidades, iniciaron la problematización de las desigualdades al interior de las casas donde trabajaron. Es por esta razón que el presente apartado, además de dialogar con quienes han escrito sobre el trabajo del hogar, busca volver a la escritura de las trabajadoras, y así, retomar su potencia creativa con el fin de ahuyentar los aires de arrogancia temática. Combatir la exclusión histórica de las trabajadoras de casa particular, al interior y fuera de la casa patronales, también necesita de un ejercicio de revisión de sus escrituras y pensamientos con los cuales dialogar.

1.1. Nudos con los que comenzamos a tejer: apuntes preliminares

En el campo de estudio del trabajo de casa particular hay dos corrientes de pensamiento. Una de estas es el enfoque del “trabajo remunerado”, cuyos planteamientos se basan en que las labores reproductivas poseen un valor económico. Estudios que debaten la división sexual del trabajo y la opresión de las mujeres como fuerza no reconocida. De ahí que uno de sus objetivos ha sido reconocer al trabajo doméstico como una actividad laboral, la que requiere de regulación y práctica de derechos (Chaney y García Castro, 1993; Goldsmith, 1998; Rodríguez y Cooper, 2005; Valenzuela y Mora, 2009).

El trabajo de casa particular, está definido como un tipo de labor cuya función es “atender el consumo individual de los integrantes del núcleo familiar [...] el trabajo doméstico asegura el mantenimiento, la reposición y la reproducción de la fuerza de trabajo” (de Barbieri, 2005: 111). Con el correr del debate, este enfoque ha sostenido la crítica a la mercantilización del cuidado y la reproducción de la fuerza del trabajo. Tímidamente, se ha interesado en comprender que “es una ocupación que concentra un entrecruzamiento de desigualdades de género, clase y raza” (Valenzuela, Scuro y Vaca, 2020: 19).

Pese a los aportes de esta perspectiva, sobre todo en los análisis sobre derechos laborales a partir de Organización Internacional del Trabajo (OIT), esta investigación no posee un enfoque que privilegie la dimensión contractual, aunque no la niega. Más bien, comprendo el trabajo doméstico desde las relaciones interpersonales en el que se conjugan dimensiones estructurales como el étnico-racial, de clase y género, como a su vez los

elementos situados, específicos de su contexto. Este cruce de problemáticas distingue de forma relacional las jerarquías sociales que estructuran el “servicio doméstico” como forma naturalizada de subordinación, y a su vez, permite un análisis situado (Durin, de la O y Bastos, 2014; Camus y de la O, 2014; Cumes, 2014a; Durin, 2017).

Esta enfoque me permite ampliar el análisis de las relaciones laborales, hacia la dimensión de la servidumbre como relación de dominación, explotación y apropiación (Camus y de la O, 2014). Trayectorias “que tienen un lugar en el seno de un hogar donde habita una familia y a las asimetrías entre los trabajadores domésticos y sus integrantes, las cuales se ven reforzadas por la ausencia de derechos laborales, y son legitimadas mediante el discurso del cuasi parentesco” (Durin, de la O y Bastos, 2014: 27). Además, la vertiente crítica de la servidumbre doméstica me ayuda a sostener un análisis interseccional mediante la acumulación histórica de sus experiencias fuera y dentro de las casa patronal.

Procuraré no hablar de “sirvientas”, no porque niegue las relaciones serviles que allí se gestan (Durin, 2017), de ahí se justifica el uso de “casa patronal” para referir al espacio laboral. Tampoco desconozco que fueron nombradas como “chinas”, “criadas” o “nanas” (Cumes, 2014; Millaleo, 2016; Alvarado, 2021). Sin embargo, como hija de una mujer a la que llamaron sirvienta tantas veces para inferiorizarla, me niego a replicar ese término para nombrarlas. Uso la palabra “trabajadora” como disputa por el pasado que las denominó sirvientas, en nombre de quienes han dejado sus pies en la calle para ser llamadas como “trabajadoras” y, a su vez, como un combate de futuro, con la perspectiva de aniquilar los poderes estructurales que las posicionaron de tal manera.

Uno de los mayores aportes de considerar al trabajo del hogar como servidumbre doméstica, diferenciándose de la perspectiva del trabajo remunerado, ha sido la inclusión de la cuestión étnico-racial para destacar los procesos por los cuales las mujeres llegaron al servicio doméstico, y a su vez, como fueron clasificadas en permanente subordinación (Vidal, 2010; Cumes, 2014a; Millaleo, 2016; Durin, 2017; Alvarado, 2021a). Cabe destacar estos estudios difieren cuando se problematiza la categoría de género.

Estas diferencias son reveladoras desde lo planteado por Aura Cumes, quien, desde el análisis de Guatemala, plantea que las mujeres indígenas fueron convertidas en “sirvientas” a raíz de la instauración colonial que ordenó la vida de los indígenas, hombres

y mujeres por igual, como cuerpos explotables al servicio del criollo y sus descendientes (2014). En esta línea del debate, desde un análisis de subordinación como una situación colonial, también se encuentra Claudio Alvarado, al plantear la existencia de una continuidad colonial en la experiencia de las trabajadoras mediante la “reducción puertas adentro” (2021). Continuidad de relaciones coloniales-republicanas, a partir de la reducción de tierras desde la guerra de ocupación militar en el siglo XIX. Por lo tanto, el autor plantea que la experiencia de las trabajadoras de casa particular puertas adentro es una faceta más del proceso de reducción y radicación mapuche.

Esto último debe ser problematizado; ¿cómo explicar la experiencia reduccional puertas adentro como continuidad colonial del siglo XIX, con antecedentes del servicio doméstico previo al tiempo republicano? ¿Será que la reducción puertas adentro, más que una continuidad colonial republicana, es muestra de una intersección de estructuras de dominación que dieron paso a las desigualdades al interior de la casa patronal? A partir del trabajo de campo realizado, considero que, si sólo evidenciamos una continuidad colonial como base para la discusión del trabajo de casa, se pierde de vista la dominación patriarcal en las relaciones entre empleadoras, empleadores y trabajadoras. Sobre todo, cuando no asumo que el colonialismo conllevó, inherentemente, a una instauración del patriarcado en los pueblos indígenas.

Dudo que el patriarcado, como sustento de dominación hacia las mujeres, no se haya expresado previo a la colonización hispana. Así, esta investigación se siente más cercana a las propuestas del feminismo comunitario, aunque no sea una militante de esta postura, retomo la idea del cruce o entronque de patriarcados de diversos orígenes espaciotemporales (Cabnal, 2010; Guzmán, 2019). Confieso que alejo de la búsqueda por el ADN de la dominación patriarcal en las mujeres mapuche por dos razones. La primera es que excede los límites y tiempos de esta investigación; la segunda, tiene que ver con la incesante búsqueda de las génesis idealizada de un pasado mejor, es decir, una búsqueda de los ídolos de los orígenes sin preocuparse de los efectos y transformaciones (Bloch, 1952). Si bien, comprendo que ha existido un largo debate sobre el origen del patriarcado, la preocupación de esta investigación no es hallar su origen *verdadero*, sino cómo se ha encarnado.

Siguiendo lo anterior, entiendo que el trabajo doméstico responde a una lógica de subordinación por su carácter racializado y feminizado (Durin, 2017), el que no responde únicamente a un fenotipo, sino que remite a trayectorias en común de empobrecimiento y clasificación social. Dicho empobrecimiento, que las inserta como mano de obra barata en el campo laboral, es causado por un fenómeno de reducción de tierras a partir de la guerra de invasión militar del siglo XIX. Los y las sobrevivientes mapuche de esta guerra, fueron clasificados de acuerdo con un orden social étnicamente diferenciado. Esta distinción fue en perjuicio de la población mapuche. Sin embargo, la condición sexo-genérica de las mujeres mapuche las diferencia de los varones que pasaron por una misma historia colonial.

El trabajo de casa particular lo comprendo desde estas múltiples estructuras, las que, si bien teóricamente las podemos acomodar o separar, en la práctica funcionan como un entramado que responde a un tiempo y espacio en particular (Viveros, 2016). Así, las dominaciones en razones de clase, género y étnico-raciales pueden cobrar mayor sentido de urgencia o disminuirse en ciertos momentos, aun sin disolverse. Estos poderes han sabido acomodarse o, en ocasiones, actuar en forma voraz. En este juego se insertan las trayectorias de algunas mujeres mapuche trabajadoras de casa particular; acciones de desestabilización y negociación con el cruce de poderes.

La bibliografía especializada ha retomado la “cultura de servidumbre” de Raka y Qayum (2009). Lo que ha permitido avanzar hacia la desnaturalización de las relaciones de dominación sostenida entre empleadores y trabajadoras. Estudios que sostienen que “la dependencia y desigualdad, no sólo es tolerada, sino también aceptada por las partes de este orden hegemónico [colonialismo interno] que se reproduce en la interacción cotidiana” (Camus y de la O, 2014: 149). Análisis que han prestado atención a cómo la inferiorización se internaliza mediante mecanismos de violencia (Fanon, 1952). Sin embargo, estos sistemas de dominación no son totales. Si así fuera ¿qué posibilidad tendríamos de aspirar al cambio o aniquilamiento de los sistemas de opresión que, permiten la existencia de estas desigualdades? Me niego a creer en la internalización total de la dominación.

No puedo negar la existencia de un proyecto de dominación colonial (Camus y de la O, 2014; Cumes, 2014; Millaleo, 2016), el cual está interconectado y situado; más no concuerdo en su completa internalización por las trabajadoras (Blanco, 2014; Durin, 2017).

De ahí que me interesa seguir las trayectorias de sus reclamos, observar cómo la dominación no es total evidenciando fugas permanentes. Lo que también se ve expresado en la renuncia como método de protesta, el apoyo mutuo frente al abuso sexual, la subjetivación de espacios negados y la organización sindical de trabajadoras (Chaney y García Castro, 1993; Goldsmith, 1998; Blanco, 2014; Durin, 2017; Alvarado, 2021a).

Finalmente, retomo los aportes de quienes han cruzado el umbral de la casa patronal, para identificar la amplitud de las trayectorias en una compleja relación son las desigualdades vinculadas a las dimensiones étnico-racial, género y clase. Cuya gesta será desarrollada a lo largo de los capítulos, al distinguir los mecanismos de agenciamiento cotidiano al interior de las casas patronales; la organización sindical de trabajadoras y su vínculo con la organización mapuche en tiempos de dictadura; y el despliegue público de reclamos por un espacio propio para residir en sus comunidad o en la capital. Estas acciones no pueden ser entendidas sin dialogar, permanentemente, con los mecanismos de desigualdades que marcaron las trayectorias de las mujeres mapuche.

1. 2. Espacialización de la desigualdad en la casa patronal

Hace algunos años fui a dejar a mi madre al que fue su último trabajo. Casa a la que sólo se llegaba en automóvil, por lo tanto, la iba dejar su esposo o yo. Ella temía salir caminando del condominio por la cantidad de perros de las parcelas. Desde que tengo memoria cuida no lastimar sus piernas debido a los varices que la persiguen hace treinta años. Una mañana la fui a dejar a la casa patronal, bajó con los bolsos de siempre y un hasta pronto cariñoso, los dos perros de los patrones la esperaban. Para ese entonces ya había confianza para no temer a una mordedura voraz. Desde el retrovisor la vi cerrar el portón, recoger los bolsos que había dejado en el suelo y acariciar a los animales. Nunca la vi entrar por la puerta principal, siempre la vi desviar su camino a la entrada de servicio, al costado de la casa, allí donde alimentaba a los perros. “Esa es mi entrada”, me susurra en la memoria.

Estas formas de hacer ingreso a la casa patronal las reconocí en el trabajo de campo, memorias que se cruzaron en diversos *nütram*, los que dieron cuenta de cómo en la casa patronal se espacializan las desigualdades. Uno de los antecedentes para iniciar la discusión sobre esta afirmación, aparece en la resolución del quinto Congreso Nacional de Trabajadoras Domésticas de Brasil, llevado a cabo en Pernambuco en 1985. Documento decidor extraído

de *Muchacha no more household workers in Latin America and the Caribbean* (Chaney y García, 1993):

Constatamos todavía que escuchamos decir que la empleada doméstica es parte de la familia donde trabaja, pero sigue el desprecio y la discriminación, la mayoría no es tratada como persona humana, sino como objeto. Son algunas señales de esta discriminación: cuarto de empleada, ascensor de servicio, comida, apodosos humillantes, etc. Todas esas condiciones de trabajo y de vida traen como consecuencia un sentimiento de soledad y una revuelta” (García, 1993).

Las marcas de un trato no humano, la racialización, la precarización de la habitación de servicio y las formas despectivas de llamarlas, fueron preocupaciones que las trabajadoras avizoraron hace casi cuarenta años. Otras pensadoras, ligadas a las ciencias sociales, también fueron pioneras al desnaturalizar estos espacios. Coinciden en ubicar la habitación de servicio como el área de la casa más descuidada, un cuarto al fondo de la propiedad o muy cerca de la cocina, lo que “desmarcaba claramente una separación simbólica-social entre trabajadores y el resto de los ocupantes de la vivienda” (Goldsmith, 1998: 86).

La inferiorización del trabajo de casa particular, y por consiguiente de la persona que lo realiza, es una discusión inseparable de la espacialización de la desigualdad. Dicho desprecio ha sido analizado desde la perspectiva de género, debido al rol naturalizado de la mujer como cuidadora y encargada de la limpieza (Rollins, 1985; Chaney y García Castro, 1993; Goldsmith, 1998; Anderson; 2000; Cox, 2006; Valenzuela, Scuro y Vaca, 2020). Además, se evidencian otros análisis que advierten la relación de inferiorización vinculas a la condición “ilegal” de las trabajadoras, la cadena global y transmisión de cuidados sur-norte (Anderson, 2000; Chang, 2000; Stefoni, 2009; Arriaga y Todaro, 2012; Aquino, 2012).

Otra forma de comprender la desvaloración del trabajo de casa particular y de quienes lo realizan, es por su carácter feminizado y racializado (Durin, 2017). Sobre esto último, los cuerpos indígenas se asocian al servicio doméstico, constituyendo una institución colonial (Cumes, 2014a). Cuyo control no sólo es de carácter laboral, sino que comprende la vida misma a partir de mecanismos de sujeción y disciplinamiento de las trabajadoras, para sostener el estatus de sus empleadores.

Según Anderson (2000), el control se expresa en un poder personalista para crear una dependencia de la trabajadora hacia la empleadora; y a su vez, un poder materialista,

enfocado en el acceso a los recursos. Esto ha permitido ahondar en el lugar de los afectos involucrados en la relación trabajadora-empleadora y las ambigüedades de estos vínculos (Gutiérrez y Rosas, 2010; Gutiérrez, 2014; Canevaro, 2014; Jüssen, 2019). Aunque el debate también ha incluido los dispositivos de control como el disciplinamiento al cuerpo, el control de la alimentación, la educación y la sexualidad (Colen, 1993; Cumes, 2014b; Durin, 2014).

Los dispositivos de control se agudizan en la modalidad puertas adentro. Esto debido a la permanencia de la trabajadora en la casa y los vínculos afectivos. Esto es especialmente importante para este estudio, pues, las colaboradoras de esta investigación, iniciaron en el servicio doméstico siendo niñas y adolescentes, llegaron a emplearse a la ciudad sin tener un lugar donde pernoctar. Vivieron en casas en las que desarrollaron gran parte de su vida, experimentaron afectos en posiciones asimétricas, pues los empleadores, pese a tener diferentes formas de mandar (Durin, 2017), siempre ejercieron poder sobre sus casas y sobre el tiempo-vida de la trabajadora (Anderson, 2000; Cumes, 2014b).

Mientras las desigualdades se espacializan en la casa patronal, los dispositivos de control se materializan en el cuerpo de la trabajadora. Este será entendido desde la propuesta de Lorena Cabnal del *cuerpo-tierra* como territorio, aunque distanciándome de la autoridad epistémica en la que se posiciona. Siguiendo a la autora, el “cuerpo se vuelve el referente inmediato de la vida oprimida o liberada, sea en comunidades rurales o urbanas. Es en este cuerpo donde se constatan los efectos cotidianos de las violencias, pero también las emancipaciones” (2018: 114). Entonces, el cuerpo será comprendido desde sus disputas políticas, en el habitan los tiempos de la violencia, las negociaciones e insurgencias. Así, si el cuerpo de mujeres mapuche lo entendemos como una mezcla de tiempos, no es posible entenderlo, exclusivamente, como “espacios marcados por el racismo y la continuidad colonial” (Alvarado, 2021: 34), sino también por la encarnación de huellas patriarcales.

Dicho lo anterior, el disciplinamiento corporal, el control de la higiene, las burlas, la prohibición de consumir ciertos alimentos y la vigilancia de la sexualidad, son parte de los cruces encarnados en el cuerpo de las trabajadoras. Considero que estos mecanismos de disputa territorial, sumada a la experiencia de la casa como espacio desigual, crearon la *subjetividad de no tener*. De esta manera, me posiciono desde la continuidad de los esfuerzos

por desnaturalizar las relaciones de dominación, destacando cómo la desigualdad es capaz de materializarse en espacios y cuerpos-territorios en conflicto.

Otro nudo de debate en esta problemática es comprender el carácter privado de la casa patronal. Un espacio privado e íntimo, que le pertenece económicamente a los empleadores, no es experimentado de la misma forma por la trabajadora (Goldsmith, 1998; Anderson, 2000; Díaz, 2009; Cumes, 2014; Durin, 2017). El cuarto de servicio ha llamado la atención de los analistas debido al ficticio carácter privado que tendría para la trabajadora. La ficción de la privacidad se vuelve evidente cuando la habitación es asediada por los empleadores, los que revisaron el cuarto por las sospechas de robo (Aquino, 2012), o bien, el acoso y abuso sexual a las que se ven expuestas las trabajadoras (Viviano, 2007).

Entrar analíticamente a la habitación de servicio, permite comprender el lugar de las trabajadoras en relación con sus empleadores, cuyo vínculo siempre es asimétrico, pese a los camuflajes del poder. Dicho de otra manera, las asimetrías se pueden encubrir de acuerdo con un despliegue espaciotemporal. Solo así se puede entender que “el carácter ajeno y carente de significado del espacio laboral no debe verse de manera ajena e inamovible” (Díaz, 2009: 121). Efectivamente, la casa patronal se distingue por las marcas de separación y jerarquías en su interior, sin embargo, tal como se lo planteé en una conversación a Claudio Alvarado (2021), la percepción de lo propio y lo ajeno cambiará cuando los empleadores, a los que se le atribuye el poder, permanecen o desaparecen -momentáneamente- de casa.

Las dominaciones que se expresan en las geografías de la desigualdad no son totales. Si bien a la trabajadora se le hace saber cuál es su lugar en el servicio doméstico, mediante la espacialización de las jerarquías, hay fugas, apropiación, críticas y subjetivación de la casa patronal (Díaz, 2009; Durin, 2017; Alvarado, 2021). De esta manera, coincido en que “detrás de la aparente monotonía de sus jornadas de trabajo y una ilusoria actitud de docilidad frente a sus empleadores, las mujeres realizan una crítica permanente de su situación laboral, y emprenden diferentes acciones de insubordinación” (Aquino, 2012: 265).

Una de estas acciones frente a la apremiante condición de *no tener* es la búsqueda de un espacio propio. Adela Díaz es una referente al analizar la apropiación de la ciudad por parte de las trabajadoras, propone que se han “apropiado de espacios ante la ausencia de espacios residenciales propios en la ciudad, dándole a la Alameda el carácter estratégico de

nodo de un espacio vivido y practicado los fines de semana” (2009: 15-16). De este modo, uno de los principales motivos de la apropiación de la ciudad por parte de las trabajadoras es reunirse con sus paisanos y estar “lejos del control de los empleadores” (2009: 116).

En Chile, fueron las mismas trabajadoras quienes cimentaron el deseo de una residencia propia, inaugurando una Cooperativa de Vivienda. Lo expresaron en una escritura titulada *Un sueño que será realidad. La casa propia con el esfuerzo propio* (Revista Surge, 1959). En estas letras anónimas se expresa que “al trabajar cerca de los ricos, observamos la desigualdad tan extrema que existe entre los que tienen todo y los que no tenemos nada [...] Para los ricos no es un gran problema el comprar un sitio o una casa”, puntualiza. Así, se evidencian claras desigualdades en el acceso a una vivienda entre las trabajadoras y empleadores, pero también imaginaron el futuro: “¡Qué distinto se vive en lo propio, qué seguridad, qué estímulo para el trabajo, qué esperanza para el porvenir!” (1959: 10-11).

En efecto, pese a la apremiante experiencia de dominación, las trabajadoras de casa buscaron horizontes posibles al interior de sus trabajos y, como se verá en los próximos capítulos, accionaron en sus comunidades de origen y en Santiago, quienes retomaron los hilos para expandir el tejido mapuche en la capital. Limpiaron la mugre de las y los que se posicionaron como superiores, mientras atesoraron anhelos para la reproducción de su propia vida y la de su gente, como también la búsqueda de una vivienda propia frente a la violenta contradicción de *no tener*. Entonces, el gran desafío de estas letras es comprender cómo *las que no tienen nada* pueden imaginar y hacer efectiva la *esperanza para el porvenir*.

2. La casa patronal: una geografía de la desigualdad

Las geografías injustas de una casa patronal las llevo marcadas en mi memoria. Crecí viendo las habitaciones de servicio, aquellas que quedaban al lado de la cocina y el lavadero. De niña arropada en la cama de la desigualdad, entretenida con el cielo de una habitación resumido en tablas separadas. Embrionariamente, se alimentaba mi obsesión por problematizar los espacios desiguales por los que transitan las trabajadoras de casa particular. La sensación de humedad impregnada en esas paredes me recorrió en cada conversación sostenida con las mujeres que compartimos experiencias. Fueron ellas quienes me abrieron la posibilidad de acompañarlas en el viaje de la memoria a sus primeras casas patronales,

recordar los colchones negados, la inseguridad de una puerta sin pestillo ante el eventual poder del patrón y el frío castigador de noches solitarias.

Las desigualdades sociales se espacializan; la casa patronal es un ejemplo de aquello. Para desgranar esta afirmación retomo el pensamiento de Lefebvre (1974), determinante para comprender que los espacios son producidos por relaciones sociales, y no un contenedor de éstas. El autor coloca acento en el problema social circunscrito a relaciones de producción capitalista (1974: 223). Así, se logró problematizar la comprensión de la producción y representación espacial. Para efectos de este estudio, considero importante destacar el aporte de la geografía crítica latinoamericana que retoma la idea de que los espacios son producto de relaciones históricas de poder desigual, agregando al análisis problemáticas de género, etnicidad, racismo, migración y movilidad (Zaragocin, Moreno y Álvarez, 2018).

Esta lectura latinoamericana, no sólo se inscribe en la producción capitalista del espacio, sino también en estructuras de dominación ancladas en lo étnico-racial, género, sexualidad y edad. De esta manera, para analizar la casa patronal, retomo los aportes de la geografía de la interseccionalidad, toda vez que se ha preocupado por analizar cómo se interrelacionan estos poderes en la construcción social del espacio (Rodó de Zárate, 2016). En esta producción desigual también es posible “representar al espacio como expresión de las contradicciones de los modelos de desarrollo hegemónicos (Colectivo Geografía Crítica, 2017: 176)”, lo que permite identificar un campo de tensiones.

La casa patronal como geografías de la desigualdad las comprendo desde las “experiencias espaciotemporales” (Barrera, 2018). Siguiendo a Yves Lacoste, “la geografía, es un saber estratégico, es un poder” (1977: 18). Por lo tanto, se vuelve un desafío comprender qué poderes permitieron la existencia de las desigualdades al interior de las casa patronal, y cómo, a partir de los conflictos, negociaciones y producción de subjetividades, mujeres mapuche trabajadoras del hogar, emprendieron anhelos en búsqueda de geografías de las esperanzas. Las que entiendo como proyectos en los que “buscan ser arquitectos de un cuadro de vida alternativo” (Peña, 2014: 81) y arquitectas insurgentes que desarrollaron “estrategias alternativas y emancipatorias” (Harvey, 2003: 211).

Uno de los primeros espacios construidos de manera desigual que aparece en las conversaciones con las trabajadoras, es la habitación de servicio, aunque, no es el único. Sixta

Liempi fue una de las que me invitó a visualizar su primer cuarto. En la década del 60', con once años, su madre Carmen Cáceres hizo trato con una mujer de Galvarino, para enviar a la segunda hija menor de la familia a trabajar; esta comuna es la más cercana a la reducción Antonio Liempi de donde ella proviene. Sixta se enfrentó por primera vez al trabajo como “niña de mano”, categoría para consignar labores consideradas de menor dificultad como hacer camas, picar los alimentos, ir al mandado y servir el almuerzo.

Sixta me recibió en su casa de la reducción, ella es parte de las mujeres que actualmente tienen título de dominio en su comunidad de origen. La recuerdo como una mujer decidida, sentada sobre una roca, en su cabeza un sombrero y en la mano un palo para ahuyentar los posibles perros que saldrían al camino a causa de una visita poco regular como la mía. Mientras caminábamos a su casa divisé en el techo una flameante *wenüfoye*, nombre que recibe la bandera mapuche creada en 1992. En esta casa compartimos por primera vez memorias del trabajo del hogar y, un primer acercamiento a sus archivos personales.

Al entrar a la sala vi en las paredes un despliegue de fotografías que llamó mi atención. Todas referentes a la familia y vinculadas a la Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular (ANECAP). Después de muchas conversaciones y en la sede de su organización, entendería que la razón de esa forma de guardar archivos fue aprendida en la asociación, debido al registro permanente de las actividades. De hecho, en una de las conversaciones en las que Sixta me permitió navegar por sus archivos personales, aparece una fotografía en la ANECAP con Ana Millanao, una socia, que sostenía una cámara para registrar la actividad. En este punto, me comentó que para ella es fundamental dejar constancia de la historia organizacional, y personal de las trabajadoras, exclamando en varias ocasiones que al fin había preocupación por nuestras historias.

Frente a este desafío Sixta, sentada intercambiando mate, evocó con gracia el primer cuarto de la casa patronal de Galvarino, siendo una niña de once años. En ese entonces, se orinaba por las noches estando en el trabajo. La empleadora mandó a pedir a su padre que le construyera una payasa para dormir, quitándole el colchón que le había pasado. Una payasa es un saco relleno de paja de trigo, el que era sentado en un banquillo de madera o de alambres y convertido en cama. Lorenzo Torres Reuque, en una conversación, me indicó que las payasas eran ocupadas por la gente mapuche en el tiempo de mayor pobreza.

Con arrugas en su cara en señal de desagrado recordó la sensación de dormir sobre las payasas. Su gesto se debía a lo desagradable que le resultó la sensación de orinar sobre un colchón de trigo de paja, el olor y las pulgas de gallinas que se acumularon. Parásitos con los que convivía en el cuarto, debido a que su habitación correspondía a la bodega al final del sitio de la casa, justo al lado del gallinero. Esta situación, introduce dos aspectos para entender las geografías injustas de la casa patronal. Por una parte, la negación de un colchón que proporcione descanso luego de una jornada laboral, problemática generalizada en los relatos de las trabajadoras, su cuerpo llega a ser tan explotable (Cumes, 2014b), que aun en el descanso sin acceso a un soporte material que lo garantice, se reproduce la desigualdad. Así, al interior de la casa hay personas que descansan y otros que no.

Al respecto, los aporte de Frantz Fanon son reveladores, un psiquiatra y pensador anticolonial que se preocupó por la mente de sus hermanos negros en Martinica. Desde este esfuerzo comprendió que la explotación hacia los cuerpos racializados se debe al integrar una *zona del no-ser*, es decir, una clasificación social de no humanidad. Además, desde un lenguaje metafórico la identificó como “una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento”, invitando a bajar “a los verdaderos infiernos” (1952: 42). Dicho descenso al inframundo, no es otro que ser consciente la subordinación.

Un segundo elemento para considerar desde la experiencia de Sixta, es problematizar por qué la habitación de servicio está separada de la casa. En el caso específico de ella, vale la pena destacar que la bodega ni siquiera fue considerada como una habitación para dormir, sino que una rancho para guardar aquello que no tienen lugar en la casa principal. De esta manera, se conjugan dimensiones de la desigualdad en base al soporte del descanso, como materialización de la inferiorización a partir de los muros de la habitación de servicio, otrora bodega, como parte de un proceso de separación social. Profundicemos.

La negación de un colchón confortable hacia las trabajadoras es una problemática que sugiere la consideración de una relación desigual. Los empleadores sí poseen un lugar confortable para reproducir su vida, más, las trabajadoras no son consideradas sujetas de descanso. Siguiendo a Séverine Durin, lo problemático de esta situación es cuando “se convierten en una clasificación de calidad humana, donde unos asumen ser más y otros

menos, lo que se traduce en considerar que las necesidades de los trabajadores son pocas, como si no fueran humanos” (2017: 154).

El baño de servicio es otra muestra de las geografías de la desigualdad en la casa patronal, desde la separación social que involucró su construcción; un ejemplo de esto es la prohibición del agua caliente para la ducha de las trabajadoras. Jacqueline Cuminao, quien se desempeñó como trabajadora de casa particular en tiempos de dictadura militar, mientras sostenía otro trabajo como bibliotecaria en Santiago y así, poder ahorrar para su casa propia. Me indicó que su empleadora fue tan mezquina que, el baño que ella utilizaba no tenía conexión con el gas para calentar el agua.

La negación de agua caliente, no fue una decisión momentánea de la empleadora, sino que, en la construcción de la casa, desde su misma arquitectura se materializó la diferencia para el baño de servicio. En este punto entra al debate lo que Lefebvre denominó espacio vivido, concebido y percibido, como una dialéctica en la producción del espacio (1974). Estas tres dimensiones actúan como una interrelación de poder entre el dominio y la apropiación. Siguiendo la memoria de Jacqueline y los aportes de Lefevre (1974), el *espacio percibido*, que refiera a una práctica social como lo es tomar una ducha luego de un día laboral, está impactado por el *espacio concebido*, en un nivel técnico, debido a que la planificación de la casa, en su arquitectura, no permitía el acceso del gas hacia el baño. A la vez, esta interrelación se vincula con el *espacio vivido* de acuerdo con la creación de una representación cotidiana para Jacqueline, de una ducha negada.

Sobre la misma arquitectura de un baño se pueden gestar diversas formas de enajenación, como lo fue para Jacqueline. Sin embargo, tal como lo he señalado, los espacios no son contenedores estáticos, sino que son producidos socialmente, por lo tanto, es posible entrever actos de apropiación de un mismo espacio, como lo fue para Sixta Liempi. “Yo estaba tan cansada, que para tener un momento libre me iba a sentar al baño que era de pozo. Me veían un rato parada y me mandaban. Claro, yo iba a descansar, aunque tuviera que soportar esa hediondez”, evocó en un *niitram*. Relato que expresa con claridad cómo la dominación y la apropiación conformaron la experiencia de estar en un baño ajeno. Sentada en una maloliente superficie, no por necesidad biológica de orinar, sino para descansar del poder patronal de mandar a todo tiempo (Anderson, 2000).

Las geografías de la desigualdad deben entenderse situadas espaciotemporalmente, lo que da cuenta de los diversos contextos de dominación y agencia de las trabajadoras. Jacqueline, vivió el baño de servicio desde la violencia que significó la dialéctica del espacio desigual, representándolo como ajeno. Para Sixta, en ese momento de explotación, el baño significó un refugio microsocioal. Un gesto cotidiano que enfrentó el hambre de mandar, aunque, este espacio microsocioal no puede perder de vista las abismantes asimetrías que evocaron la pregunta de su empleadora: “¿qué tanto vas al baño? ¿vas a dormir?”.

Sobre estos gestos me tendré para introducir una problemática central del estudio: las dinámicas del poder en un campo de tensión. Para esto, retomo una lectura gramsciana que comprende la complejidad de las relaciones de dominación, específicamente, desde la subjetiva y el juego entre coerción y consenso en la instauración de un poder hegemónico. Antonio Gramsci, encarcelado por causas políticas en tiempos de la dictadura de Mussolini, escribió los *Cuadernos de la cárcel*, en su obra, el “interés último son las visiones del mundo capaces de movilizar a los oprimidos para superar esta opresión” (Crehan, 2002: 21). Por esto, una lectura no ortodoxa de los enfoques teóricos, permitirá tender puentes entre los debates, cuyo propósito sigue siendo la histórica preocupación por el cruce de la dominación neoliberal, colonial y patriarcal.

2.1. Trampas de la *resistencia*: callejón sin salida de la dominación

Cuando fui aceptada en el programa de maestría, me llamaba la atención resaltar las resistencias de mujeres mapuche trabajadoras de casa particular. Mi obsesión por esta categoría, se explica por una invitación que han realizados diversos pensadores mapuche a no revictimizar las memorias y hallar los históricos actos de rebelión. Estos han sido abordados desde el estudio de organizaciones mapuche (Calfío, 2009; Calbucura, 2013; Pairican 2014; Alvarado, 2017; Pairican, 2020) y las infrapolíticas o micro resistencias, desde perspectivas de la vida cotidiana (Nahuelpan, 2015 y 2016; Alvarado, 2016). En definitiva, me propuse seguir con el “esfuerzo por pensarnos y narrarnos menos como víctimas pasivas y más como sujetos activos” (Nahuelpan, 2015:273).

Inicie el programa llena de intuiciones y aferrada a una carta enviada por una mujer mapuche hacia las autoridades agrarias, en reclamo por tierras. Me vi seducida por relevar

en todo momento el carácter de rebelión de sus escrituras. Sin embargo, al conversar con las mujeres que colaboraron en esta investigación, flexibilicé la mirada. Si bien, los agenciamientos cotidianos realizados entre muros, aparecían en el relato, ellas me relataron historias de violencias. Lo que me llevó a comprender que no se puede hablar de manera directa de las resistencias, sin conocer sus trayectorias de vida, las subjetividades que experimentaron en la casa patronal y, las resignificaciones que realizaron de su propia vida. Hacerlo obstinadamente, habría sido reducir su vida cotidiana, cuando lo que hicieron en fue lo contrario: expandieron un tejido social en la casa patronal y fuera de esta.

Siguiendo la experiencia de la trabajadora refugiada en el baño, huyendo del control patronal, se podría analizar que buscar descanso entre esos muros, es un acto de resistencia oculta. James Scott es el teórico clave que ha posicionado la práctica oculta de los dominados, como una forma de actuar fuera de la escena del poder, es decir, comportamientos de quienes “están sujetos a formas refinadas y sistemáticas de subordinación social” (2000: 23). Si bien, sus análisis estuvieron concentrados en la cuestión agraria del Sudeste Asiático, logró instaurar en el debate de las relaciones de poder, las acciones cotidianas como conducta política de los dominados; “allá donde los estudiosos parecían encontrar sumisión, obediencia y conformidad, la mirada teórica de Scott supo identificar resistencia, insubordinación y disconformidad” (Roca, 2017: 92).

¿Es una resistencia oculta el comportamiento de buscar refugio en el baño? De forma apresurada, se diría que sí; que el acto de Sixta fue un discurso oculto para cuestionar el poder de la empleadora, al fugarse del acto de mandar. Sin embargo, ¿cuán peligroso puede ser encubrir la explotación laboral con la romántica búsqueda de resistencias en todo nivel? En otras palabras, ¿por qué seguir encubriendo abismales desigualdades sociales en la casa patronal, por el deseo genuino de hallar prácticas de rebelión subalterna? Si bien, considero de suma importancia identificar las agencias de las trabajadoras, no puede quedar al margen de las desigualdades a las que se enfrentaron.

Otra trampa a la que nos enfrentamos es a suponer que en dichas resistencias cotidianas, se desarrollan en posición de autonomía. El discurso oculto, ha sido definido como “la conducta "fuera de escena", más allá de la observación directa de los detentadores de poder” (Scott, 2000: 28). Si bien, son las acciones cotidianas que se enfrentan al poder,

no es posible considerar que éstas se desarrollen en condiciones autónomas, pues, el poder siempre está presente, no desaparece. Más aún, cuando el poder hegemónico no sólo se construye a partir de relaciones laborales, sino también patronal y patriarcal. Siguiendo con la experiencia de Sixta y el baño como refugio, éste nunca fue un espacio autónomo para la trabajadora o, en palabras de Scott, *fuera de escena*. Pese a que la observación directa de la empleadora se veía interrumpida por las paredes que las separaban, su poder se hacía evidente cuando la recriminaba por estar tanto tiempo en aquel lugar.

Otro punto en tensión sobre las *resistencias*, es que éstas permiten comprender los actos que se realizan para aguantar una situación de dominación, sin que estas, se traduzcan en un esfuerzo por transformar dicha subordinación. Para efectos de esta investigación, la centralidad de esto último es clave, aunque no niego los actos de resistencias, para soportar una dominación, pero, los reclamos que realizaron mujeres mapuche transformaron sus horizontes de vida. Entonces, se evidencia un complejo entramado de agencias, una cruce de experiencias íntimas por disputar los sentidos de desposesión en las casas patronales y fuera de éstas, como a su vez, acciones políticas individuales y colectivas de los reclamos.

Un esfuerzo por dismantelar la supuesta pasividad de los y las dominadas frente al poder, merece ejercitar analíticamente las acciones cotidianas y públicas, más no asumir que todo acto es resistencia. Si se asume esto último, se caería en el callejón sin salida de la dominación, es decir, se asumiría la existencia de “una voluntad de subordinación de los dominados. Se entra en un círculo vicioso, ya que siguen resistiendo aunque no exista posibilidad de superar su subordinación” (Henríquez, 2004: 16). Resistir para que nada cambie es una premisa analítica peligrosa; encapsularla y aislarla del cruce de dominaciones sería un ejercicio de optimismo que, solo alimenta el sentido de explotación.

Frente a lo señalado, me distancio de usar la categoría de resistencia en su dimensión individual, sin el necesario análisis del cruce de poderes que involucra la vida de las mujeres mapuche. Así, en el análisis de la dominación al interior de la casa patronal propongo observar las experiencias de las trabajadoras como uno de los pilares fundamentales de la subjetivación del reclamo territorial, la que entiendo como “formas y dinámicas de la conformación de subjetividades política” (Modonesi, 2010: 15). De esta forma, la *experiencia de no-tener* que se concibe en la casa patronal, guarda estricta relación con las

búsqueda de un espacio propio para residir en la comunidad de origen o en la ciudad. Por esta razón, en este análisis, más que circunscribir las trayectorias de vida de las mujeres mapuche a clasificarlas en categorías como “resistencia” o “micropolítica”, son vistas a la luz de la construcción histórica de un sentido subjetivo por el reclamo territorial.

2.2. Los cruces del poder en la casa patronal

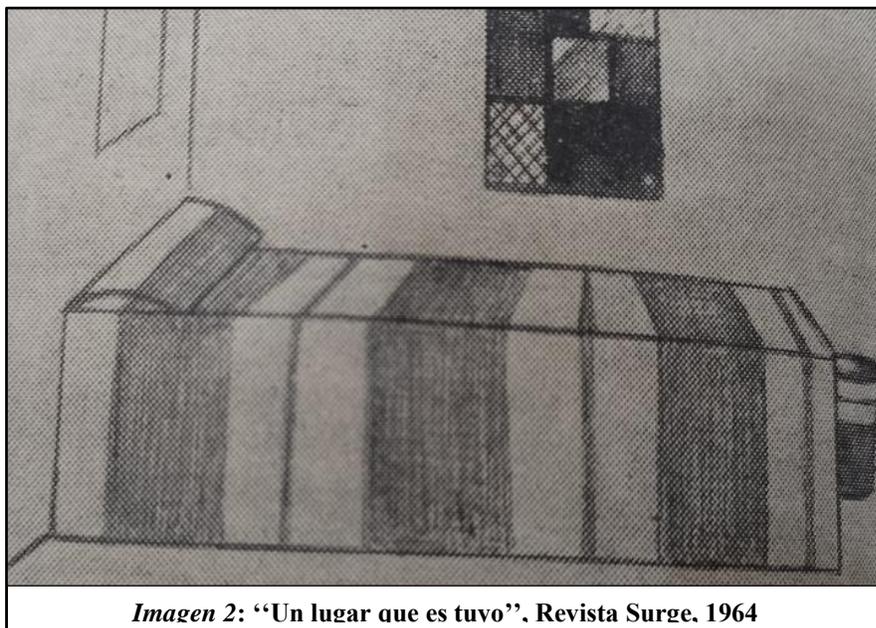
Las geografías injustas de la casa patronal requieren de una perspectiva interseccional, la que “busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros, 2016: 2). Enfoque que permite realizar un análisis socioespacialmente situado de las trayectorias de las trabajadoras de casa particular. En efecto, no se trata de analizar la casa patronal por capas de dominación separadas, lo que daría como resultado una aritmética sumatoria de la opresión y, en consecuencia, el encuentro del núcleo prístino libre de las relaciones de poder. Mas bien, se trata de un enfoque que permita observar la consubstancialidad y la co-extensividad de las relaciones sociales (Dorlin, 2009), es decir, “que cada una de ellas deja su impronta sobre las otras y que se construyen de manera recíproca” (Viveros, 2016: 8).

Pese al cruce y potencialización de las relaciones de dominación, las mismas trabajadoras supieron leer esta situación. Así queda de manifiesto en la Federación de Empleadas de Casa Particular, cuya experiencia he seguido para identificar las trayectorias de mujeres mapuche. Esta organización cuenta con antecedentes desde el Sindicato de Trabajadores Domésticos de Chile de 1927 que, luego de tensiones internas, se fracturó. La Federación contó con apoyo de las Juventudes Obreras Católicas (JOC), tal como ocurrió en otras latitudes de América Latina (Chaney y García Castro, 1993).

Una de las actividades de esta organización fue la publicación mensual de la Revista Surge escrita por trabajadoras, para la circulación interna de sus socias. En una de sus páginas aparece un llamativo titular de “*Un lugar que es tuyo*”. Referenciando a la habitación de servicio como sigue:

Tú puedes tener una pieza linda. Una pieza en que tú puedas descansar, pensar y soñar. Te debes a ti misma un lugar bonito a donde puedes escapar, huir de los problemas del día. Con tu propio dormitorio tienes la oportunidad de hacer este lugar lindo. Y si es chico ¡mejor! Así es más fácil volver a decorarlo (Revista Surge, 1964).

El tema central de este extracto, retoma la idea de remodelar la habitación de servicio haciéndola más acogedora o, en sus palabras, un espacio que les permita soñar. El texto íntegro entrega información del tipo de telas a comprar, la forma de hacer un cubrecama, una invitación a pegar afiches de revistas en las paredes, imágenes de habitaciones ideales, decorar con la tela sobrante basureros y espejos. Ejemplo de esto es la *imagen 2*, la que resalta cómo hacer propia la habitación de servicio.



Resalto esta imagen y su contenido porque desestabiliza lo que solemos suponer de una escritura de trabajadoras del hogar, generalmente, asociada a la búsqueda de derechos laborales (Chaney y García Castro, 1993; Valenzuela y Mora, 2009). En esta escritura, por el contrario, se evidencia una preocupación por asegurar una comodidad autogestionada del cuarto de servicio, pese al tamaño o la ubicación. El momento político de la década del 60’ no permitía la exigencia de condiciones laborales como lo establecieron las trabajadoras en los albores del siglo XX. De hecho, la adquisición de los derechos contemporáneos no hubiera sido posible sin las que abrieron camino al convertir la habitación ajena, en propia.

Alguien analizará este registro destacando lo poco combativa que podría ser la invitación a decorar la habitación de servicio. Incluso, podrían decir que lo único que expresa este llamado es a la naturalización de la falta de derechos laborales o, en otro extremo, a hallar una conjunto de resistencias en la decoración. Sin embargo, este antecedente me mueve

a pensar en cómo ellas minaron la geografía de la desigualdad y construyeron una subjetividad múltiple para vivir en la casa patronal. En efecto, una invitación a comprender cómo se “percibe, significa, se apropia y reproduce, su propio espacio” (Lerna, 2013: 226). Entonces, si bien la habitación para las trabajadoras de casa particular es un espacio desigual, “lograron perforar zonas del privilegio a modo de “agencia subalterna, [...] que se nos presenta en contextos de aplastante asimetría como un acomodamiento que no subvierte la jerarquía, pero sí los sentidos de inferiorización” (Alvarado, 2021b: 100).

Las pugnas por los sentidos de subordinación cruzan la geografía de la desigualdad. He aquí donde se vuelve relevante destacar las formas de construir una habitación en la que pudieran tener una mayor comodidad y sentir, al menos momentáneamente, que ese espacio es propio. De esta misma forma me lo comentó María Cotal, actual presidenta del sindicato de trabajadoras SINTRACAP; mientras caminábamos por la capital recordó una de las habitaciones en las que estuvo, preguntándose por las almohadas apelonadas. Recuerda que juntó dinero y compró su almohada para descansar. Esto no siendo suficiente hasta que su empleadora vio cuando llegó con ésta. Gesto que sin palabra alguna comunicó una geografía desigual y, a su vez, un encaramiento consciente al poder. Esta acción no desbarató las jerarquías, pero sí disputó los sentidos de subordinación en medio de las desigualdades.

Ahora bien, volviendo a la experiencia del colchón devenido en superficie de paja de Sixta Liempi, ¿qué imaginario se produce/reproduce cuando la habitación de descanso de la trabajadora mapuche está cerca del lugar de descanso de los animales? Valga la pena ir a las palabras de María Elena Rivas Mariqueo, una trabajadora del hogar quien participaba en un Taller de Literatura, cuando indicaba que para el mapuche “jamás hubo comprensión, cariño, ni piedad, sólo desprecio” (Revista Surge, 1959). Desprecio que se convirtió en la animalización de la trabajadora, aparentemente desposeída de humanidad y convertida en maquinaria de servidumbre (Durin, 2017: 148).

Héctor Nahuelpan ha sido un referente teórico de la inferiorización mapuche. En su texto *Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos*, problematiza la paradoja del colonialismo chileno que, desde la fase liberal del siglo XIX, operó como un discurso de incorporación mapuche a la ciudadanía chilena, “mientras que en los hechos a

estos incluso se les niega la condición humana, despojándolos de sus territorios y explotándolos como fuerza de trabajo racializada” (2015: 285).

En efecto, *nos explotaron como animales*, no fue un eufemismo. Los relatos aparecen a cada instante, desde la marcación a fuego en el cuerpo por parte de latifundistas para indicar propiedad, como lo fue la Marcación Painemal a inicio del siglo XX (Pinto, 2014), hasta las trayectorias de mujeres mapuche trabajadoras de casa, a quienes en tantas ocasiones de les dijo “esta raza no se cansa” para justificar la explotación. Dicha frase tan empleada por la patronada, es la muestra de cómo se ha naturalizado la jerarquía étnico-racial (Comaroff y Comaroff, 2006; Bastos; 2019). El cuarto cerca del gallinero es solo una expresión más.

Volvamos a entrar a la casa patronal. Allí se verá que Sixta no fue la única mujer que experimentó la habitación de servicio cerca del gallinero. A cientos de kilómetros de distancia, en el Santiago de los 50’, Eugenia Huenuequeo, proveniente de la reducción Juan Marigual cerca de Temuco, se encontraba en su primer trabajo en condiciones semejantes. Con quince años, una tía política la llevó por primera vez a la capital. Llegó a hospedarse con su tío Remigio en el sector de Vivaceta, para luego encontrar arriendo de cuarto en la comuna de Recoleta. Esta familiar le ayudó a buscar trabajo, empleándose con los dueños de una zapatería. En esa casa trabajó por tres años, se devolvió al campo debido al llamado de su bisabuela Carmen, la que enviaba constantes telegramas escribiendo: “vente luego”.

Eugenia Hunuequeo y Teresa Boroa, madre e hija respectivamente, portan memorias de la migración a Santiago, el retorno a su comunidad de origen y el trabajo de casa particular. Eugenia pasó por muchos trabajos en la ciudad. El primero la marcó a fuego debido a los aprendizajes que adquirió, el enfrentamiento a tecnologías que desconocía y la relación que sostuvo con sus empleadores. Eugenia hoy con casi noventa años agradece a sus empleadores que le hayan enseñado a trabajar. Lo que no la ubica en un lugar de ingenuidad, sino que, como lo veremos, se trata de una relativa interiorización de las relaciones desiguales y, una respuesta asociada al apremiante contexto de origen. En cambio, a Teresa, su hija de sesenta y ocho años, hace pública su indignación por los tratos a los que fue sometida su madre, entre estos el corte forzado de su pelo, la prohibición de comida como los huevos y leche, así como también la habitación separada de la casa principal, como es de esperarse, cerca del gallinero.

Abro un paréntesis. Me detendré brevemente sobre la situación que percibí en este *nütram*. Con Teresa sostuvimos un mirada cómplice mientras su madre agradecía la paciencia de los empleadores, no desde una supuesta superioridad epistémica en desmedro de la postura de la madre, sino una complicidad como hijas de las geografías de la desigualdad. Esto me permitió situarnos en diferentes posiciones a las tres, pese a tener trazos de historias en común, nuestros lugares de enunciación son diferentes. Cuando Eugenia indicó que al final de su trabajo sus primeros empleadores demostraron por ella cariño y preocupación, su hija Teresa, siempre sentada a su lado, pronunciaba con labios rígidos: “porque ella servía”.

Fuimos tres generaciones sentadas en una mesa tomando mate y compartiendo memorias. Una generación representada por Eugenia, marcada por la sobrevivencia a la guerra de ocupación militar de fines del siglo XIX. Trayectoria de vida que relató el hambre y las consecuencias de la primera reducción de tierras (Pairican, 2020). La segunda generación de Teresa, hija de la desigualdad, con una consciencia de pueblo y clase para sí, desde una experiencia política en organizaciones mapuche y sindical. Una tercera, representada por mí, quien escuchaba como hija de trabajadora de casa y una inexperta aprendiz de antropología social, tratando de comprender el sentimiento de agradecimiento de Eugenia, y el ceño fruncido de Teresa, al escuchar a la madre agradecida. En fin, para cerrar el paréntesis, un mismo relato atravesado por tres contradicciones vitales diferentes.

Retomando las dimensiones problematizadas a raíz de la habitación de servicio y el colchón de Sixta, es relevante distinguir cómo en medio de la espacialización de la desigualdad, ésta pudo ser aprovechada por las trabajadoras. Ejemplo de esto es la existencia de mayor independencia o la facilidad para negociar las horas de descanso. Tal fue el caso de Eugenia, quien acordó con su empleadora iniciar el trabajo a las siete de la mañana parte terminar la jornada a las ocho de la tarde, trece horas de trabajo que de no ser por aquella negociación, pudo haberse excedido. Efectivamente, muchas trabajadoras supieron leer esta situación desigual para disputar una calidad de tiempo justo para descansar.

Si la casa patronal es un espacio microsocioal de producción y reproducción de desigualdades sociales (Cumes, 2014b), la separación de la habitación de servicio no es otra cosa que la segregación espacial, para “remarcar jerarquías” (Durin, 2017: 154). Se busca separar a la servidumbre de los que se sirven, la muestra más radical de que esa casa ni

habitación le pertenece a la trabajadora. Eugenia Huenuqueo supo de esta desigualdad, pese a que hoy la agradezca. Ella tuvo diversos trabajos en la capital a los cuales volveremos más adelante, pero en este apartado destacaré aquel que tuvo en tiempos de promulgación del Decreto Ley 2.568. Se trata del trabajo al que le denominaremos la “Casa de Manquehue”, ubicada en la comuna de Las Condes, hoy a pasos del metro, hace cuarenta años uno de los sectores de residencia de la clase adinerada.

En la Casa de Manquehue trabajó por varios años, llegó a una negociación con sus empleadores, que consistía en que Eugenia trabajaría desde las siete la mañana hasta las ocho de la tarde, pese a estar en modalidad puertas adentro. Esta negociación fue a raíz de que su habitación se encontraba al final del sitio, distancia aprovechada para salir de la casa principal a las ocho de la noche e ingresar a la habitación de servicio. Cuando se enteró de la legislación, decidió volver al campo junto a su hija Teresa, por lo tanto, el tiempo restante que le quedó para descansar, lo usó para emplearse en otra casa cercana. Con este segundo trabajo, ahorró dinero para devolverse a su comunidad antes de que los topógrafos dividieran las tierras. Sobre esto volveré en profundidad en el último capítulo.

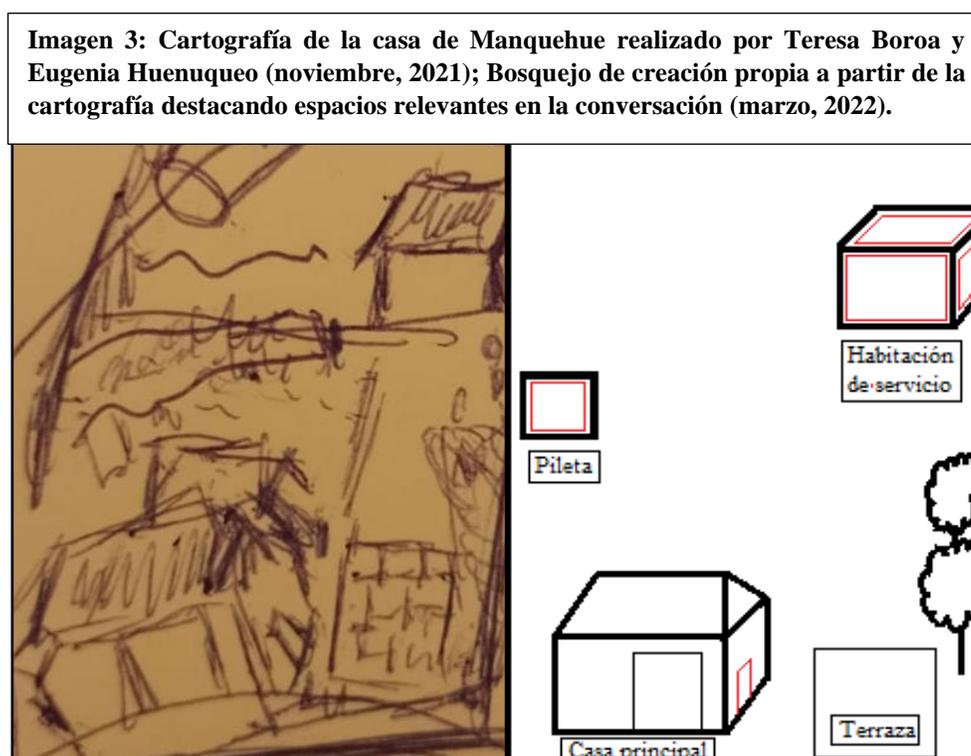
En nuestra conversación, Teresa, quien vivió en la habitación de servicio junto a su madre, tomó mi cuaderno de notas para intervenir con un impulso cartográfico. Desplegó una serie de líneas, dibujando el sitio de la casa y su construcción principal, indicándome las dos entradas que tenía la casa patronal: una puerta principal por donde entraba la familia y una puerta a un costado que daba directo a la cocina. En este punto, las historias se repiten. Ese umbral fue traspasado por el cuerpo de servicio constituido por Eugenia, ella como ayudante de su madre y Ester, una trabajadora encargada de lavar la ropa. Un acceso diferenciado que marcó una geografía de la desigualdad. Nuevamente, una arquitectura permeada por relaciones sociales que designan que un umbral puede ser traspasado por ciertas personas y para quienes -socialmente- se le está prohibido.

Mientras Teresa dibujaba la Casa de Manquehue, su madre Eugenia intervenía constantemente con sus propias memorias, indicándole a su hija cómo dibujar la casa, trayendo a la conversación lugares significativos para ella como lo fue la zona de los árboles, específicamente, los paltos. Cerca de ese sector Eugenia sembraba yerbas que conseguía con otras personas en Santiago. Un patio intervenido por relaciones mapuche que se

materializaron en el brote de diferentes plantas, seguramente, las semillas las consiguió conversando con otras trabajadoras, familiares en Santiago o bien las compró en alguna tienda en sus días libres. Lo interesante es cómo fue capaz de habitar aquel patio, para obtener yerbas medicinales que ella tenía en alta estima. Cuántas casas patronales tienen algo de *Wallmapu*, es decir, de territorio mapuche. Cuánta infancia adinerada se alimentó con yerbas que provenían del terruño de las trabajadoras, pese a que el cuidado del jardín, desde lo contractual, no tiene por qué ser parte del trabajo.

Otro aspecto en el que se centró la conversación fue la insistencia en dibujar la habitación donde descansaban, la misma que se encontraba fuera de la casa principal, esta vez sin gallinero, pero al final del sitio, tal como ha quedado representado en el ejercicio cartográfico de la *imagen 3*. En el bosquejo de creación propia destacué los espacios relevantes en la conversación, los mismos que dan cuenta de los espacios diferenciados constitutivos de una geografía desigual:

Aquí estaba nuestra pieza. Era un patio con ripio, no tenía muchas cosas adentro del patio. En este costado estaba la pileta del agua que era para regar en el fondo, para enchufar la manguera. Aquí había matorrales, no tenía jardín, tenía piedras y arena. Nosotros vivíamos aquí puertas afuera estando puertas adentro. Aquí estábamos las dos (*Niitram* con Teresa Boroa, 2021).



La habitación de servicio se encontraba lejos de la casa principal, cuestión que ya he problematizado. Pero, al momento de cartografiar, hubo un interés por dibujar la pileta. En medio de un patio lleno de pequeñas piedras y plantas cuidadas por Eugenia, había una pequeña pileta de color celeste desde donde se conectaba una manguera para sostener la belleza del jardín. De esta misma sacaban baldes de agua para reproducir la vida de Teresa y Eugenia al interior de la habitación de servicio. El agua que ellas consumían y con la que se aseaban diariamente fue provista por esa pileta. En la casa patronal, en las geografías de la desigualdad, ni siquiera el acceso al agua es propio.

En consecuencia, dejo constancia de las desigualdades producidas y reproducidas en la casa patronal, espacios vividos que fueron recorridos por trabajadoras de casa particular en condición de exclusión permanente. Ni el agua, ni la habitación, ni el colchón fueron propio para muchas de ellas. De manera constante se le hacía saber a la trabajadora que pese a estar la mayor parte de su tiempo en aquella casa, ese espacio no le pertenecía al estar demarcando desigualmente. La casa patronal como geografía injusta permite visibilizar el cruce de desigualdades interconectadas, pero también la capacidad de intervenir y negociar al interior de éstas, abriendo la posibilidad de soñar, como lo decía la Federación, con espacios propios como parte de las geografías de la esperanza.

3. Suturas del poder y pedagogías de la dominación en la casa patronal: dispositivos de control y agenciamientos posibles

Si hemos las desigualdades se espacializan en la casa patronal, lo que la convierte en un espacio microsocioal en el que se producen y reproducen jerarquías de clase, étnico-raciales y de género, es preciso detenerse en la complejidad del poder debido a las relaciones interpersonales que involucra a las trabajadoras y sus empleadores (Durin, de la O y Bastos, 2014). Comprenderé por suturas del poder a los mecanismos que logran confeccionar un tejido de control sobre las trabajadoras. Los que tampoco son rígidos en su totalidad, también presentan cierta flexibilidad, aunque siempre cumplen su función: suturar el poder.

Siguiendo los estudios sobre el poder (Gledhill, 1999; Wolf; 1998; Escalona, 2000; Modonesi, 2010), existe una preocupación por entender cómo opera la capacidad de autoridad de un grupo por sobre otro y, las respuestas frente a la dominación como condición estructural. Sobre lo primero, Eric Wolf, quien apostó por una visión global, propuso cuatro

formas de entender el poder (1998), el que más desarrolló fue el *poder estructural*, el que “permite delinear cómo las fuerzas del mundo inciden sobre las personas” (1990: 587). Ciertamente, escapa al objetivo de esta investigación definir qué es poder en su sentido ontológico, pero sí abrazó la posibilidad de reflexionar sobre los efectos de las fuerzas de dominación, en la vida las mujeres mapuche trabajadoras de casa particular.

Comprendo al poder desde las relaciones sociales, no como un maquinaria ordenada, sino, siempre conflictiva, pese al consenso que tampoco es armónico (Gramsci, 1975), se generan tensiones y disputas. De esta manera, entiendo el poder desde el cruce de dominación étnico-racial, sexo-genérica y de clase, “para superar la conceptualización aritmética de las desigualdades sociorraciales como fruto de la convergencia, fusión o adición de distintos criterios de discriminación” (Viveros, 2016: 8). Así, aparece la preocupación por la relaciones sociales desde los efectos del poder “en términos correlativos, en vez de imaginarlo como un “paquete de poder” concentrado” (Wolf, 1998: 20).

Para analizar este despliegue de relaciones sociales retomo la lectura gramsciana de hegemonía, no sólo como consecuencia de aparatos coercitivos, sino también de un consentimiento por parte de los grupos subalternos, a partir de los consensos y negociaciones. Esto porque “el poder no es mera fuerza bruta. Si lo fuera sería imposible entender que una pequeña élite sea capaz de dominar grandes masas; para una dominación prolongada es crucial lograr el consentimiento de los dominados” (Crehan, 2002: 122). Aunque cabe destacar que, dicha relación entre trabajadoras y empleadoras siempre se lleva a cabo en medio de relaciones conflictivas y asimétricas.

El consentimiento no es total y puede cambiar, así lo experimentaron las trabajadoras de casa particular, desarrollaron “aspectos subjetivos de la subordinación en un contexto de hegemonía: la experiencia subalterna, es decir, en la incorporación y aceptación relativa de la relación de mando-obediencia y, al mismo tiempo, su contraparte” (Modonesi, 2010: 37). Mujeres que, diferentes situaciones, se enfrentaron a una hegemonía cruzada por relaciones de poder, actuaron a nivel colectivo e individual, desde la casa patronal, en la comunidad y en la ciudad en busca de un espacio para residir. tampoco libre de las relaciones de poder.

En efecto, es momento de profundizar sobre los dispositivos de control de las geografías de la desigualdad y su uso pedagógico, desde el vínculo entre coerción y consenso.

Tal fue el caso de en el control del cuerpo, marcando la subordinación mediante la vigilancia de la alimentación, educación, sexualidad y la repetición de burlas. Análisis de los dispositivos de sujeción acompañado por los múltiples agenciamientos de las trabajadoras, pues, efectivamente, “no todo es dominación y miseria, sino que cada paso como seres inferiorizados fue construido con una dignidad a cuestas, dolorosa muchas veces, pero que permitió construir vidas a pesar del estigma y la segregación” (Alvarado, 2016:11)

3.1. *Yo no sabía hablar: el mapudungun como un marcador de subordinación*

Muchas niñas y adolescentes mapuche ingresaron a la experiencia laboral al interior de casas patronales, ya sea en Temuco y Santiago, portando consigo el *mapuzugun*, el habla de la tierra. Eugenia Huenuqueo recuerda que su primer trabajo en Santiago “no sabía hablar, puro mapuche no más, sufría mucho. La gente se reía porque uno no sabía hablar, hablaba puras leseras” (*nütram*, 2021). Sobre estas palabras, en plena conversación interrumpió su hija Teresa, para explicar que no su madre sí sabía hablar, pero los empleadores no entendían el habla mapuche porque tenían otros conocimientos.

El *mapuzugun* frente al castellano remite a un problema de jerarquías étnico-raciales, construido de manera histórica en Chile, lo que merece ser abordado desde la interseccionalidad, con la intención de entrever cómo se potencializa el poder. El idioma mapuche ha quedado minorizado a partir del proyecto civilizatorio de chilenización (Loncon, 2002; Nahuelpan, 2015b). Esta problemática, se ve reflejada en las experiencias de las trabajadoras enfrentadas a la barrera del idioma, comprensión del lenguaje central en la codificación en los mandatos de sus empleadores.

El recurso audiovisual *Dolores* (1984) es ejemplificador en este punto. Un documental interesado en las experiencias del trabajo de mujeres mapuche en la ciudad de Temuco, quienes integraron la Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular (ANECAP). Si bien, su argumento central es dar cuenta de cómo la asociación acogió a las mujeres, una revisión a contrapelo (Gilly, 2006), que permita releer los anonimatos y el contexto de producción, se advierte que el *mapuzugun* fue una problemática clave para las trabajadoras. Aparece un testimonio anónimo de una mujer mapuche, de voz suave y piernas cruzadas, quien relata su primera experiencia en una casa patronal, tal como sigue: “me costó

mucho. Cuando me mandaban no podía ir a buscar las cosas porque sencillamente no sabía qué es lo que era, muchas veces no lo conocía tampoco. Me costó mucho aprender porque era muy niña, tenía siete años”, continúa el relato de la incompreensión:

Me dijo la matrona: ¡lava la loza! Algo así fue. Entonces, yo no sabía qué es lo que era “loza”. Yo me quedé mirando. Pesqué un estropajo [tela]. Me moví de un lado a otro. Entonces, me volvió a repetir la matrona, me dijo: ¡te dije que lavarás la loza!, ¿qué no sabes lo que es loza?, me dijo. “No”, le dije yo... ¡Ay, la india que me trajiste! ¿Cómo trajiste a esa india que no sabe lo que son los platos? Entonces en ese momento yo me puse nerviosa (Eyzaguirre, 1984).

Lo primero por resaltar es la presencia de una niña mapuche integrando el cuerpo de servicio, enviada a trabajar bajo la promesa de que sus empleadores le brindarían estudio, pero esto nunca ocurrió. A lo largo del relato se evidencia una frontera lingüística, la que no refiera exclusivamente a un límite geopolítico de separación entre Estados Nacionales, sino que son categorías sociales polisémicas cargadas de historicidad las cuales adquieren dimensiones políticas, geográficas, sociales y culturales, “son membranas porosas y selectivamente cambiantes abiertas a reconexiones” (Briones y del Cairo, 2015, 14). Si se considera al idioma como una frontera porosa, es posible de entender el aprendizaje que hizo la trabajadora del idioma del empleador.

Aunque esta reconexión o porosidad, presenta límites, toda vez que se desarrolla en una dimensión desigual. Generalmente, es la trabajadora quien aprende el idioma hegemónico al interior de la casa, pese a las extensas jornadas laborales y al cansancio propio del día (Aquino, 2012). Entonces, la supuesta porosidad de las fronteras también está cruzada por dinámicas de subordinación. Tal como lo denunció Sofía Painequeo, trabajadora de casa particular y fundadora de la organización *Folilche Aflayay* en dictadura militar:

Uno no puede hablarle a la patrona de lo que es un *nguillatun*, si escucho radio no voy a escuchar nada de mapuche. También el uso del término indio: lo usan para ofender, para insultar, y el mapuche que no tiene conciencia, que no tiene claro, se va a quedar callado y va a pensar que los indios son aquí, que los indios son allá. A mí me ha tocado y gente muy educada, doctores que para mí parecieran muy educados. Imagínate que te pregunta: “¡Oh!, ¿así que tú sabes hablar mapuche? ¿y cómo se dice poto? Yo les digo: “Mira, no me preguntes nada, porque nosotros los mapuches cuando aprendimos el castellano no le preguntamos a nadie como se decían esas partes del cuerpo” (Rulpa Dungu, 1990).

Desde lo expresado por Sofía, es posible identificar el casi inexistente interés por parte de los empleadores de conocer los lazos de pertenencia de las trabajadora, mucho menos de

aprender un idioma minorizado. Más, sí es posible identificar cómo se ha ridiculizado su origen, forma de hablar y vestir mediante las burlas. Así también lo recuerda Eugenia Huenuqueo, “me preguntaban los patrones cuando les servía el desayuno: ¿cómo anda tu gente allá? ¿con plumas en la cabeza?”. Estética históricamente asociada a la barbarie indígena. Aunque los mapuche no tienen ninguna relación con el uso de las plumas, se ha asociado una estética homogénea de la representación de lo indígena. Dicho imaginario también se desplegó en la casa patronal mediante preguntas incómodas y burlas hacia la trabajadora. Estas expresiones no son inocentes, sino que segregan y remarcan jerarquías.

“¡Ay la india que me trajiste!”, frase expresada por una empleadora al saber que la trabajadora no manejaba el mismo lenguaje para reconocer un artefacto doméstico. Esta expresión devela una marca étnica-racial sobre las trabajadoras, “que supuestamente se manifiesta en elementos culturales o fenotípicos [...] a partir de los cuales se le otorga una valoración social específica que sirve para justificar la dominación y exclusión” (Bastos, 2019: 16). Dicha dominación no debe ser entendida desde su totalidad, ni tampoco “es la anulación del otro, como indígena” (Millaleo, 2016: 46-47). Todo lo contrario, es un reforzamiento de una negación histórica, que deviene en la “acumulación histórica de rabias y rebeldías [...] de aquellas y aquellos mapuche que debían estar condenados a la servidumbre” (Nahuelpan, 2015: 297).

Pensemos en una mujer mapuche trabajadora de casa particular que, a partir de encontrarse en una situación límite de subordinación, es capaz de fisurar una frontera idiomática. Pese a estos aprendizajes, ¿cómo se explica el “no sabía hablar” de Eugenia Huenuqueo? Vale la pena problematizar la internalización de la inferioridad (Fanon, 1952). Aunque este proceso sólo se puede materializar si hay mecanismos que ejecuten dicha clasificación subalterna, como sostiene Alejandra Aquino, existen expectativas de reconocimiento por parte de las trabajadoras frente a sus empleadores, que no se cumplen, lo que se traduce en la “inferiorización, la infantilización, la invisibilización, la sospecha, la dominación y la explotación” (2012: 247).

Yo no sabía hablar, frase que necesitó de una pedagogía de la dominación para su relativa internalización, es decir, no solo necesitó de la coerción o la violencia física, sino también de una enseñanza mediante dispositivos culturales de legitimación. Uno de estos

mecanismos fueron las escuelas chilenas en territorio mapuche, las que enseñaron que un idioma estaba por sobre otro, minorizando el *mapuzungun*, (Canales, 1998; Porma, 2015). En la casa patronal también se evidencia proyectos pedagógicos para enseñar la dominación, esto se expresa en la relación interpersonal entre empleadores y las trabajadoras, la infraestructura de la casa e incluso, la enseñanza de cómo ser una buena trabajadora.

Entonces, ¿qué mecanismo se usaron para remarcar el *yo no sabía hablar*? Eugenia recuerda con precisión cómo fue que le enseñaron: “apenas había aprendido a hablar, no sabía hablar castellano. Es muy malo cuando uno no sabe, se ríen de uno. Por mientras, algo le entendía a los patrones, aprendí cuando ya llevaba años trabajando” (*nütram*, 2021). En este sentido, la burla aparece como mecanismo de subordinación en este análisis; risas patronales frente a la forma de hablar de Eugenia, provocó una falta de reconocimiento de su saber y, a su vez, de los esfuerzos por aprender otro idioma. Estas formas de desprecio “puede provocar que las personas o grupos que lo viven no logren tener una relación positiva consigo mismos, y que se abra en su personalidad una brecha síquica por la que se introducen emociones negativas, como la vergüenza y la tristeza” (Aquino, 2012: 247).

Ahora bien, ¿Quién no reconoce los esfuerzos de Eugenia? Queda claro que parte importante del desprecio fueron emitidas por los empleadores. Sin embargo, si analizamos este fenómeno desde la interseccionalidad, el que pretende identificar el cruce de diversas estructuras de poder, ¿Qué papel juega su comunidad de origen en el no cumplimiento de las expectativas del reconocimiento? (Aquino, 2012). Cabe destacar que las mujeres mapuche trabajadoras de casa tampoco han sido reconocidas como eslabón clave de la economía post-reduccional, quienes ayudaron a sostener los embates de la falta de tierras.

Al retomar la cuestión del *mapuzungun*, se evidencia la violencia explícita en la relación entre empleadores y trabajadoras. Además de una desvalorización histórica de los conocimientos mapuche, se evidencia la prohibición social de su uso al interior de la casa. Para ordenar se habla en castellano, por lo tanto, para asumir el mandato se necesita la comprensión de este idioma. Esto queda de manifiesto en la expresión de una empleadora al ver que la niña-trabajadora no comprende las órdenes, exclama: “¡te dije que lavarás la loza!, ¿qué no sabes lo que es loza? [...] (Eyzaguirre, 1984). En este escenario la frontera

lingüística devela una situación conflictiva que, si bien fue sorteada por las trabajadora, no deja de aportar a la comprensión de las marcas de subordinación.

Carlos Reboratti explica que en las fronteras “los conflictos se asoman con mayor claridad, frecuencia y violencia” (1990: 12). Si bien, el autor refiere a las fronteras agrarias en América Latina, es viable retomar esta dimensión para efectos de esta reflexión, ya que la casa patronal como construcción social del espacio es siempre conflictiva, en la medida que existen cruces de relaciones de poder, el que no remite exclusivamente a la unidireccional de la dominación sobre la trabajadora, sino que a un cruce múltiple. De esta manera, el idioma es una de las fronteras en las que se agudiza un conflicto de índole étnico-racial.

El idioma no fue la única marca de inferiorización a las que se enfrentaron como trabajadoras mapuche de casa particular. Otra sutura del poder identificada guarda relación con el control de su cuerpo, cuestión que se presentará a partir de dos dimensiones: el control de su alimentación mediante la prohibición de alimentos y el cumplimiento de cánones estéticos. Dimensiones para profundizar en las finuras del poder que se entrecruzan en la casa patronal, marcando geografías injustas en las trayectorias de mujeres mapuche, las que transitaron de manera permanente construyendo para sí un espacio vivido, pero no propio.

3.2. *El patrón tenía razón: sujeción y disputas por el cuerpo del servicio*

Nuevamente encabeza este apartado las palabras de Eugenia Huenuqueo, al recordar a su empleador dueño de una zapatería, el que simultáneamente fue su padrino; fue bautizada por esta familia sin su consentimiento. Este fue el primer trabajo al que llegó Eugenia quien, tal como lo he mencionado anteriormente, con quince años llegó a Santiago gracias al contacto de una tía que la ayudó a buscar trabajo. En esta casa estuvo por tres años hasta que decide renunciar debido al insistente llamado de su bisabuela Carmen, que la llamó mediante cartas. Esta casa es una de las más recordadas por Eugenia desde su experiencia y por Teresa, su hija, quien si bien no vivió el tiempo en que su madre trabajó ahí, heredó una memoria que marcó a fuego su existencia, mostrándose crítica.

Su empleador, dueño de una zapatería, le regaló unos zapatos de color verde que hasta hoy recuerda con mucho cariño. Los mismos que la acompañaron entre los muros de la casa patronal y en el retorno a la reducción Juan Marigual. A partir de las memorias de

Eugenia, tal como lo identifiqué en apartados anteriores, distinguí algunos puntos de tensión debido a dos interpretaciones de un mismo hecho entre ella y su hija. Esto lo resalto pues, desde el trabajo de las memorias, estas siempre están en disputa, no son recuerdos estáticos, sino que “son fuerzas históricas que mueven a individuos y colectivos a actuar de cierta manera y a su vez se constituyen en un campo de disputa por el papel que juegan en la toma de decisiones y los comportamientos” (Wills, 2009: 41). Así, el relato de la *papay* dice que:

El patrón tomaba desayuno temprano, a las 7 de la mañana ya tenía que ir a buscar leche. Me levantaba antes. Yo me acuerdo que tenía trenza muy larga cuando me fui a Santiago la primera vez. Después el patrón me dijo que me cortara la trenza porque me demoraba mucho en servir la leche. Ellos me hicieron “la permanente” porque me demoraba mucho. No quería hacerme los rulos ni cortarme el pelo, pero ellos estaban diciéndome mucho que me demoraba (*nütram* con Eugenia Huenuqueo, 2021)

Ahora bien, qué posibilitó el control del cuerpo de la trabajadora, al punto de llevarla a una peluquería y decidir por ella su mutilación. En ese punto, la trenza cargó con un estereotipo de atraso civilizatorio, en la década del 40’, a raíz de la creciente migración campo-ciudad, el imaginario de la mujer rural, sobre todo indígena, se caracterizó por portar una o dos trenzas. Por lo tanto, sugiero que el hecho de cortar su trenza no sólo se remitió a supuestos términos prácticos, como lo fue agilizar el servicio de desayuno. A los empleadores les molestó la trenza portada por un cuerpo de una mujer mapuche, apropiándose del derecho a decidir que debía ser cortada. La patronada controló su aspecto e higiene para integrarla al cuerpo de servicio, en su dimensión homogénea.

Retomando las ideas de Séverine Durin, quien ha planteado la existencia de un discurso higienista que busca disciplinar los cuerpos y a las personas dentro de la casa. El control se vuelve una forma de “despersonalizarlas y ubicarlas dentro de la categoría de personal de servicio, en contraposición con los señores” (2017: 146). En este sentido, el corte de su trenza adquiere sentido cuando sus empleadores desean despersonalizarlas para que integren el cuerpo de servicio, según las normas que ellos consideraron correctas: pelo corto, ondulado de forma permanente y con un uniforme, como fue el caso de Eugenia.

Así, se produce una paradoja de las relaciones de poder. Por una parte estos dispositivos de control operaron para despersonalizarlas y homogeneizar su estética para que integre las zonas del servicio, pero su ubicación es remarcada por la encarnación de

dimensiones étnico-raciales, género y clase, lo que responde a una historicidad particular. Entonces, pese a ser desprovista de atributos estéticos que la asocien a lo mapuche, aunque, la historia común que la identifica continúa, pues, “allí donde van los colonizados van también las relaciones que los inferiorizan” (Antileo y Alvarado, 2018: 54).

Esta ubicación como personal de servicio en contraposición a la de los empleadores, remarca las diferencias que atraviesan las relaciones dentro de la casa patronal y legitimación social de los estatus. Pese a la existencia de lazos de afectivos, agradecimientos y dependencia mutua (Gutiérrez, 2014; Jüseen, 2019), estos toman forma de suturas del poder, manipulaciones por las cuales se domina el tiempo y trabajo de la trabajadora. De esta manera, la construcción de un cuerpo destinado al servicio no es sólo estética, mediante la imposición de normas de conducta, sino que también es psicológica (Cumes, 2014a).

Por lo tanto, “el patrón tenía razón” es una expresión de la hegemonía como consenso y coerción, siempre, en condiciones desiguales de poder. A su empleador le convenía mantener su posición de jefe y a ella, internalizar el consentimiento relativo de la dominación, cuestión que le permitía seguir trabajando en casa debido a sus premuras contextuales. De esta forma, la frase que no sólo expresa el poder en su fuerza bruta, lo que se vería representado en el corte de su trenza o la prohibición de alimentación, sino también en la internalización de la dominación como urgencia de vida, es decir, como muestra de “condición subjetiva de subordinación en contexto de dominación” (Modonesi, 2010: 26).

Sobre este punto, valga la pena volver a los postulados de Frantz Fanon, cuyo horizonte no sólo estaba tensionado por la condición étnico-racial, sino también el posicionamiento de clase de los condenados de la tierra. En su célebre libro *Piel negra, máscaras blancas*, problematizó por qué los negros asumían las máscaras de los dominadores, colocando atención no sólo a su uso, sino a los procesos de violencia para que esto sucediera. Es así como Fanon se preguntó si “¿no es comprensible que trate de elevarse hasta el blanco? ¿Elevarse en una gama de colores a los que asigna una especie de jerarquía?” (1952: 91). Interrogantes que también encuentran sentido desde la experiencia de Eugenia, aunque su internalización tampoco es total, tal como se verá en los siguientes párrafos.

Sobre esto último, Aura Cumes, ha propuesto que el control del cuerpo de las trabajadoras posee una dimensión civilizatoria material y mental para convertirla en una buena

trabajadora. Siendo la casa patronal el lugar por excelencia donde las mujeres indígenas experimentan el proyecto de “civilización cotidiana que implica disponer de su deseo de aprender a ser obedientes, limpias, honradas y laboriosas, pues su valor radica en las virtudes que poseen” (2014b: 389); el despliegue del control afianzó desigualdades sociales que las posicionó en condiciones de subordinación.

Sin embargo, el proceso civilizatorio tampoco es total. La experiencia de Eugenia es reveladora para entender cómo, pese al control sobre el cuerpo, se evidencia la elasticidad de las suturas del poder producidas por las trabajadoras. Tal como he mencionado, cuando Eugenia trabajó en esta primera casa, la de su habitación de servicio cerca del gallinero, el corte de su trenza y la imposición de un uniforme, también se le prohibió acceder a ciertos alimentos. Entre estos se destacó la prohibición de comer huevos, de las mismas gallinas a las que dio de comer y recogió su mugre. Además, no tenía permitido ingerir la leche que, cotidianamente, buscó en el almacén para servir el desayuno a sus empleadores.

Siguiendo a Séverine Durin (2017: 172), si mediante la alimentación se reiteran jerarquías sociales, ¿cómo se materializan en el cuerpo de las trabajadoras? Si entiendo la corporalidad como cuerpo-tierra-territorio, es decir, como un disputar político permanente, se logra identificar cómo se cruzan las violencias pasadas y presentes desde las relaciones de armonización e indignación (Cabnal, 2017). Por lo tanto, la prohibición del alimento no sólo opera como condición objetiva de la dominación, la que se podría traducir en hambre, sino también alimenta una subjetividad de desposesión o de no-tener.

En medio del *nutram* con Eugenia, noté a su hija Teresa, incómoda con el relato, en varias ocasiones exhaló furia por lo que consideró un trato injusto. Prontamente, esa rabia fue canalizada en risas cuando Eugenia comentó algo que, para mí, era desconocido; ella escondía las cáscaras de huevo detrás del mueble de cocina. Pese a la restricción de sus empleadores sobre un alimento, cuando el poder patronal representado por sus empleadores se ausentaba de la casa, los hilos del poder parecieran flexibilizarse, más nunca desaparecer.

Cuando realizábamos el bosquejo de la arpillera de la memoria, ella y su hija, me relataban nudos centrales en esta representación. Uno de estos es que debía quedar muy claro el corte de la trenza de Eugenia, el pelo corto y crespo, como también el mueble como escondite de las cáscaras de huevo. Al realizar el bosquejo aparecieron cuestiones que no

habían sido recordadas, como el apego hacia los zapatos verdes que le regaló su jefe y el comer de pie, ya que tampoco se le era permitido sentarse a la única mesa de la casa. De ahí que en la arpillera sólo aparece representadas dos sillas, para el empleador y empleadora.

Imagen 4: Arpillera resultado de un bosquejo realizado con Eugenia y Teresa. Debido a su artrosis Eugenia no puede realizar costuras, por esta razón, le pedí autorización para materializar en esta tela algunas memorias que me compartió, la que fue zurcida por mí.



Los dispositivos de control no sólo son ejercidos por los y las empleadoras. La sociedad también sabe, produce y reproduce estos mecanismos. Si bien, comprendo que la hegemonía no sólo se traduce en coerción (Crehan, 2002), esta expresión brutal de la violencia sí se manifestó en algunas trabajadoras. Como lo fue para Sofía Yáñez Calfupan, asesinada en 1988, presumiblemente, por los agentes de la dictadura miliar. En la *Revista Pluma y Pincel*, medio de comunicación crítico a la dictadura, cubrió el caso titulándolo como “Un crimen insólito” (1988). El medio destacó la movilización realizada por Mujeres por la Vida, en contra del asesinato de Sofía. El registro de archivo la define como una trabajadora de casa proveniente de La Unión, de personalidad retraída, quien pasaba sus días libres en casa de familiares y trabajaba en casa de la abogada Carmen Hertz hace seis meses.

Según los anteceden recopilados desde el Museo de la Memoria y revisión de archivos, Carmen Hertz recibió constantes amenazas debido a un caso sobre presos políticos. Para ese entonces, la actual diputada por el Partido Comunista, ya destacaba como opositora

a la dictadura y vinculada como abogada a la Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago. Según las declaraciones de los abogados de la empleadora, debido a las amenazas había reforzado medidas de seguridad para evitar cualquier atentado, las que “eran cumplidas rigurosamente por todos los habitantes de su casa y en especial, por su asesora del hogar, brutalmente asesinada” (DAT, 24 de noviembre de 1988).

Imagen 5: Protesta de Mujeres por la Vida por el asesinato de Sofía Yáñez Calfupan. *Revista Pluma y Pincel*, diciembre de 1988.



“¡Cuida a tu patrona! ¡Te vamos a ir a ver a ti!” fue advertida Sofía mediante una llamada anónima, aseguró la *Revista Pluma y Pincel* (1988). Desde una lectura subterránea, se aprecia un estrecho vínculo de posesión entre la trabajadora y empleadora, la primera como extensión del cuerpo-propiedad de la segunda. Por lo tanto, dañar a Sofía, también significó el asedio a la abogada. De esta manera, esto no sólo es un crimen de violación a los derechos humanos realizado en dictadura militar, es la expresión radical de la naturalización del control y despojo de la trabajadora, vista como extensión de su empleadora. En este caso, la desvalorización del trabajo del hogar llegó al punto de retar la muerte.

Con todo, he seguido las trayectorias de mujeres mapuche trabajadoras del hogar reconociendo múltiples marcas de control sobre su cuerpo y los agenciamientos posibles.

Aunque mención aparte merece la problematización de la sexualidad y maternidad de la trabajadora, esto debido a la profundización de las urgencias de vida que conlleva el trabajo puertas adentro y la maternidad en contexto de destierros. Las encrucijadas de ser madre entre los muros de la casa patronal, posibilita otro marco de comprensión de las geografías injustas, las que incluye la perspectiva de los y las hijas de la desigualdad (Durin, 2017).

4. Maternar entre los muros y el destierro

Ejercer la maternidad puertas adentro es una muestra más de cómo las trabajadoras buscaron acomodos; claro, sin que esto signifique una aniquilación de las jerarquías. Eugenia Huenqueo, me indicó que “nosotras sufrimos harto, echaba de menos a mi niña [su hija], pero salimos adelante, tuvimos nuestra casa propia” (*nütram*, 2021). Para muchas mujeres colaborados de esta investigación, las palabras de Eugenia tienen un especial sentido desde la experiencia de ser madres entre los muros de la casa patronal, sobre todo, en lo relativo a las ansias por conseguir una vivienda propia para ellas y su descendencia.

María Luisa Tori, fue una mujer proveniente de la comunidad Colihuinca Tori de la comuna de Collipulli, nacida en el ocaso de la década de 1930, hoy fallecida. Desde los siete años se empleó en diversos campos como niña de alquiler, es decir, la rentaban para realizar labores de campo o tareas domésticas en los fundos. Su padre hacía el trato y se cobraba del dinero del trabajo de su hija. Al crecer, María quedó embarazada junto a un varón que se ausentó de su paternidad, al enterarse su padre sobre el estado de gestación, él decide expulsarla de la comunidad, debido a que habría dañado la honra de la familia. Al salir de la reducción fue en busca de oportunidades laborales en las ciudades de alrededor, sin éxito. Una vez que nace María Isabel, su hija, partió sola a Santiago, sin redes de apoyo, necesitada de una casa en donde la recibieran con su hija recién nacida.

En este punto me detengo, sobre todo para matizar la categoría de *diáspora*, muy recurrida en los estudios sobre migración mapuche. Principalmente, ha sido utilizada para comprender la salida de las comunidades hacia los centros urbanos, dispersión de las y los mapuche causada por el despojo territorial que significó la reducción de tierras, y consiguiente empobrecimiento (Mariman, 1997; Ancan y Calfío, 1998; Antileo, 2012; Rain, 2020; Alvarado 2021b). Este proceso diaspórico no se refiere a cualquier migración, sino que un movimiento con una “coherencia interna, y en todos los casos provocado por factores

exógenos al grupo” (Mariman, 1997: 218). En el debate actual, la diáspora estaría definida como un proceso que conllevó una razón radical común y una identificación colectiva en el punto de llegada (Alvarado, 2021:110).

Sin embargo, ¿qué encubre la categoría de “diáspora” cuando sólo se destacan las razones de carácter colonial, para explicar el flujo migratorio hacia las principales ciudades? Responder esta interrogante excede los objetivos de investigación, pero la dejo planteada como insumo para el futuro debate. Pero, a raíz del *nütram* con algunas mujeres mapuche, me atrevo a decir que los motivos de la migración no se deben -exclusivamente- al despojo colonial, como consecuencia de la Ocupación Militar del siglo XIX. Las configuraciones que explican la salida de muchas mujeres conjugan los relatos del hambre, propios de una historia reduccional, pero también de violencias por razones sexo-genéricas, ya sea porque el trabajo del hogar ha sido feminizado o, porque no cumplieron con el *deber ser* en sus familias.

María fue desterrada de su comunidad por su propio padre, quien la despreció por estar embarazada. No fue decisión de esta mujer migrar, ni tampoco producto de una violencia colonial, sino que fue un imperativo amparado por una tradición, debido a que, desde la hegemonía de la comunidad, ser madre soletera fue un desafío que rompió con el papel tradicional de madre-esposa (Montecino, 984). Nacida y criada en las tierras de Collipulli, trabajó desde niña para ayudar en la reproducción de la vida de la reducción, al no encajar con el *deber ser*, es expulsada sin más. De esta manera, cuánto más soportará la categoría de diáspora para encubrir las otras causas de flujo migratorio, tales como la violencia de género y los aspectos subjetivos de la búsqueda de nuevos horizontes (Aquino, 2012).

Inició un viaje con la vergüenza que otros incrustaron en su cuerpo, exiliada con un niño a cuestas. María Luisa Tori, llegó a Santiago, ya que entre sus múltiples periplos escuchó que en la capital la gente a trabajó bien. Pese a dificultarse el español, buscó un lugar en donde la recibieran junto a su hija. En esta apremiante urgencia por vivir, poco importó las condiciones del trabajo, sólo deseó de un techo que le diera el refugio que la tradición le negó. En Estación Central le entregaron el dato de trabajo, la dirección fue en Gaspar Oriente #481, según me manifestó su nieta Javiera Pincheira. Una dirección que traspasó tiempos, espacios por su valor y, por consiguiente, generaciones, tanto así que las calles se incrustaron a fuego en las memorias de las trabajadoras y su descendencia.

Fue en esta casa patronal el espacio en que María y su hija desarrollaron su vida. Vivieron entre muros hasta que la niña fue adolescente, y logró estudiar gracias al apoyo de los empleadores. En el *nütram* que sostuve con la niña-hija que aparece en la *imagen 6*, me invitó a imaginar cuando los empleadores no le permitían ver la televisión. Mantiene en su memoria la prohibición de ver aquella pantalla, hasta ese entonces desconocidas y de muy reciente adquisición por la clase acomodada de Santiago. María Isabel, nieta del exilio patriarcal, recordó cómo silenciosamente acomodó por las tardes, una silla detrás de la puerta de la sala de estar, lugar en el que la patrona veía la televisión. Siendo una niña, esperó que la empleadora se quedara dormida para asomar su cabeza y ver la televisión.

Imagen 6: Fotografía de María Luisa Tora y su hija María Isabel, casa patronal, Estación Central, 1960
Archivo personal de Javiera Pincheira.



Otras memorias sobre la maternidad entre los muros, son las salidas dominicales. Esta se hizo presente cuando estábamos conversando en una plazoleta de la comuna de Independencia; la niña de la fotografía me relató su experiencia como hija de una trabajadora del hogar en la década del 60'. Con emoción y agradecimiento habló de su madre mientras sus ojos alumbraron el cielo. Veíamos la fotografía impresa mientras cuando me indicó que

se trata del único registro junto a su madre. Lo que no deja de ser importante, que la única imagen haya sido inmortalizada en el antejardín de la casa patronal. Al mirar la fotografía “aún podía sentir el viento mover los vestidos, haciendo chocar la tela entre las piernas”, según relató. Ambas vestidas para salir durante algunas horas de un domingo, pasear por el parque con la mejor tenida confeccionada por María Tori, la madre que abraza a su hija.

Muchas hijas e hijos fueron criados en los cuarto de servicio. En este caso, madre e hija gestaron una confidencialidad que se expresó tempranamente, cuando su hija escribía cartas, dictadas por su madre, para intentar comunicar el norte y el sur. Su preocupación fue informar que estaban vivas en Santiago, pero nunca recibieron respuesta por parte de sus familiares en el sur, quienes hasta hace pocos años antes de su muerte, se enteraron de que María aún seguía viva. Un epistolario inconcluso confeccionado en puño y letra de una hija de las geografías de la desigualdad, dictado por la voz del destierro puertas adentro.

Si bien, las geografías son mezquinas con el cuerpo de servicio, es importante destacar las fisuras que las propias trabajadoras realizaron para surcar geografías de la esperanza (Peña, 2014). En este caso, María sólo quería ver televisión y lo logró, pero siempre en una relación desigual; la patrona dormida en el sofá, la niña expectante detrás de la puerta para asomar su rostro. Sobre estas desigualdades especializadas en la casa patronal, ¿es posible pensar en una solidaridad de género entre empleadora y trabajadora? Alvarado ha sostenido que “la sororidad es un imposible entre colonizadoras y colonizadas” (2021b: 93), lo que adquiere total sentido si analizamos el servicio doméstico desde un enfoque anticolonial.

Sin embargo, cuando operan vínculos de género, la respuesta frente a la pregunta planteada, puede ser diferente. Quizás valdrá la pena situar espaciotemporalmente las relaciones de dominación, las cuales, como he manifestado, pueden camuflarse, adquirir en unos momentos más relevancia que en otros. Así, siguiendo una lectura gramsciana de las relaciones de poder, estas son “siempre cambiantes y sumamente versátiles capaces de adoptar formas muy distintas en diferentes contextos” (Crehan, 2002: 122). Con esto digo que las desigualdades enraizadas en el dinámicas étnico-raciales, de género y clase no desaparecen, pero sí son movibles. De ahí que muchas mujeres encontraron en las empleadoras un refugio frente a los embates que vivían con sus familias.

De esta forma, urge saber por qué las trabajadoras buscaron refugio en las casas patronales, ¿qué habrá sido más desigual y violento que la casa patronal, para que se sintieran seguras entre los muros de las geografías injustas? Esta compleja situación ya la señalaba Jacqueline Cuminao, al recordar cuando vivía con su madre puertas adentro en una casa en Lo Curro:

Trabajamos las dos puertas adentro, yo estuve hasta los cinco años ahí ellos fueron personas con mi madre y conmigo. Pero yo sabía que era la hija de la ‘nana’, comíamos en la cocina. A mí no me gustaba irme a la población porque había mucha violencia. Me gustaba estar en la casa de los patrones porque veía a la familia, la que yo quería para mí (*nütram*, 2021).

El relato reúne toda la complejidad que amerita la comprensión del trabajo del hogar. Aparece la conciencia de un lugar de subordinación por ser hija de la trabajadora, pero al mismo tiempo, los refugios y seguridad que podía hallar entre los muros de la casa patronal. De esta manera, vuelvo a decir que no se trata de buscar sujetos fijos en estructuras inamovibles, que más que develar, encubren el poder que lo popular e indígena también pueden desplegar. En este caso, la violencia más radical no la vivió en la casa patronal, sino fuera de ella. Así, la profunda geografía desigual fue la población; y la geografía de la esperanza, paradójicamente, fue el trabajo de su madre, el mismo que sin duda fue marcado por las trayectorias de violencia, pero en el que pudo soñar otro mundo.

Cuestión parecida vivió María y su hija en la casa de Estación Central. Ellas inscribieron sus trayectorias en casas ajenas para soportar la vida, la niña de la *imagen 6* describió la relación con su madre como “siempre juntas”. Al ser la primera migrante, no contó con otros familiares que le recibieran o apoyaran sus primeros pasos en el ciudad. Estar gran parte del tiempo juntas configuró en ellas una confidencialidad particular, una forma de ejercer la maternidad en el destierro y entre muros, pues, “el servicio doméstico moldea la forma que ejercen su sexualidad y viven la maternidad” (Durin, 2014: 270).

En consecuencia, la maternidad puertas adentro involucró la agudización de las desigualdades. Esto se expresa en que muchas mujeres aceptaron precarias condiciones de vida, por el sólo hecho de ser recibidas con sus hijos. De esta manera, la maternidad y el empleo dan cuenta de otras trayectorias de la desigualdad en medio de estas geografías. Sin embargo, ejercer la maternidad entre muros también permite observar las historias de procedencia, cargando historias de violencias patriarcales que posibilitaron que en una casa

ajena, con todos los dispositivos de control que hasta aquí he mencionado, se sintieran más refugiadas que en el origen. Esta historia del conflicto les permitió anhelar y desplegar una serie de mecanismos por buscar el espacio propio para residir fuera del control patronal. Ahora, bien, al lograr la casa propia, ¿se eliminaron las violencias interconectadas?

Recapitulación

El presente capítulo se inserta dentro de los debates sobre el servicio doméstico, con énfasis en las relaciones sociales que se desarrollan en la casa patronal, específicamente, problematiza las relaciones de género, clase y étnico-racial, sin agotarse en estas dimensiones. Así mismo, dialoga con las preocupaciones analíticas sobre cómo las dominaciones y el poder se encarnaron en la cotidianidad de las mujeres, como sujetas activas, lo que fue traspasado a las generaciones mediante la memoria histórica. En este sentido, el argumento es comprender que algunas mujeres construyeron una subjetividad de no-tener, a partir del cruce de desigualdades sociales al interior de las casas patronales. Esto, sumado al contexto de destierro institucionalizado que significó el Decreto Ley 2.568, configuró una urgencia por la búsqueda de un espacio propio.

A través del *nütram*, de trabajo de archivos personales, de reconocimientos territoriales y de ejercicios cartográficos, entiendo que esta subjetividad del no-tener está cruzada por los dispositivos de control al interior de la casa patronal, tales como, las preocupaciones estéticas sobre el cuerpo de las trabajadoras, la prohibición de la alimentación y el ejercicio de la maternidad. Estos despliegues del poder son constitutivos de las geografías de la desigualdad en la casa patronal, es decir, de la espacialización de las relaciones asimétricas. Además, sostengo que para construir estas geografías se necesitó de una pedagogía de la dominación, pues, entendemos las relaciones de poder como fuerzas múltiples que transitaban entre la coerción y las negociaciones entre empleadores y trabajadoras.

II CAPÍTULO

HEREDERAS AUSENTES: UN DESTIERRO PUERTAS ADENTRO

“En tu tesis tienes que poner que gran parte de la gente que migró del sur, vienen por una consecuencia, no vienen a dar un paseo o conocer la ciudad. Son las consecuencia de estar pobre, de no tener zapatos ni tener comida, de ver a papá y a mamá envejecer y no tener nada. Me acuerdo de un tiempo de pobreza, mi papá compraba harina y venía con gorgojos. El hambre nos llevaba a comernos el pan con el bicho cocido, con el calor se moría. Mejor ni mirar el pan. Había hambre, pobreza y necesidad. Entonces, ahí no quedó otra que venir a Santiago a trabajar. Después, cuando uno regresa los papás ya no existen y las tierras las quitaron. Mucha gente de aquí vivió así el despojo”.

Elba Huinca Meliñir, *nütram* en primavera del 2021, Lo Espejo en Santiago de Chile.

Palabras de inicio

Elba Huinca nació en Santiago a mediados del siglo XX en la población Los Nogales, sus progenitores provenientes de Nueva Imperial. Desde pequeña escuchó decir que retornaron a la comunidad debido a que su padre observó la aparición de culebras en la habitación que arrendaron, lo que significó un mal augurio⁵. Siendo una niña retornó a la comunidad del padre, junto a su madre y hermana Ana, quien es un año mayor que ella. Allí aprendió la vivencia cotidiana de la reducción mapuche, el cuidado de animales, el *mapuzungun* y se educó en la escuela más cercana de la comunidad.

De niña quedó huérfana de madre, el padre se emparejó y su hermana se empleó en una casa en Nueva Imperial, consiguió un dato laboral en Santiago para Elba. A los trece años partió en tren a la capital sin lograr retornar, lo que ha sido un deseo manifestado en más de una oportunidad. En nuestro *niitram*, Elba es enfática en pedir que aparezca en este escrito las causas de la migración que para ella son significativas. Nuevamente, aparece la vivencia de la escasez como un motor movilizador en la búsqueda de un horizonte diferente para ella y su gente, “de ver a papá y a mamá envejecer y no tener nada”. Además, valga la pena destacar que quedó sin madre siendo niña, cuestión que impactó en las trayectorias de muchas niñas y adolescentes que han laburado en casa particular, debido a los vínculos interpersonales entre trabajadoras y empleadoras, y la vulnerabilidad (Vera, 2021).

Los relatos del empobrecimiento, la discriminación y la búsqueda de oportunidades, ha sido una constante expresada por todas las mujeres con las que conversé. Resultan ser tópicos recurrentes para explicar las razones de la migración hacia la capital. Tal como lo señalé, la migración mapuche, visto desde su dimensión colonial, se entiende como una de las consecuencias de la reducción mapuche iniciada con la guerra de ocupación militar del siglo XIX (Mariman, 1997). Sin embargo, también se debe problematizar en razones de género y, cómo las diferentes dimensiones se cruzan para potencializar la urgencia de migrar. Como lo fue para Marcelina Quepumil, quien aseguró “que la vida mía fue tan demasiado dura: trabajando para la casa, ser siempre la cocinera, que dije: ya está bueno, voy a hacer mi propia vida y a trabajar para mí” (Montecino, 1984: 113).

⁵ Sobre esta interpretación, el Dr. Fernando Pairican sostiene que también es símbolo de un cambio de etapa.

Si bien, el relato que antecede este capítulo es claro en la centralidad del empobrecimiento, se requiere de un esfuerzo analítico desde una perspectiva interseccional. De acuerdo con las trayectorias de vida de las mujeres con las que conversé, cabe preguntarse por las niñas que fueron enviadas a trabajar de acuerdo con una lógica feminizada del trabajo de casa particular, es decir, que las prepararon desde el hogar para efectuar esta labor. Así como también, cuántas niñas y adolescentes vieron en la capital la oportunidad de escapar de la violencia intrafamiliar y/o alcoholismo al interior de sus casas.

La migración mapuche a Santiago se observa desde inicio del siglo XX, fue en el contexto del Decreto Ley 2.568 (1979-1988), que se vivió una de las políticas que más resienten las personas mapuche en la ciudad. El decreto, al dividir las tierras comunitarias y convertirlas en propiedad individual, entregó derechos agrarios exclusivamente a quienes residían en las reducciones al momento de la mensura (Canales, 2020). De esta manera, las y los mapuche que se encontraban fuera de éstas, generalmente en los centros urbanos, fueron despojados de derechos agrarios, pese a ser herederos legítimos.

El despojo que vivieron las mujeres mapuche comenzó antes del decreto, pues remite a un problema histórico, pero se institucionalizó en este contexto. Esto lo comprendo desde el destierro, categoría analítica que contempla la expulsión o abandono de un lugar de origen por cuestiones políticas (Roniger, 2014). Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es argumentar que la aplicación del DL 2568 profundizó el despojo para las mujeres mapuche que residían en Santiago mediante el destierro, pese a que estas mantenían vínculos socioculturales y económicos mientras se desempeñaban como trabajadoras de casa particular en la capital. Tanto ellas como los varones que se encontraban fuera de la reducción, fueron catalogados socialmente como “herederos ausentes”, sin embargo, sobre las mujeres recayó una especificidad del acceso a la tierra y al trabajo puertas adentro.

Otra lectura que excede los objetivos de esta investigación, pero la dejo anunciada para un futuro, considero que fue en este periodo en el que se consolidaron indicadores de purismo étnico-racial, asumidos por el Estado y gran parte de la población mapuche que se quedó con la propiedad individual de la tierra. En relación con el primero, Augusto Pinochet fue un geógrafo del multiculturalismo y promotor de festivales culturales mapuche que colaboraron a crear socialmente una sola forma de ser mapuche. Esto se observa en sus

discursos y las publicaciones de prensa, haciendo llamados a la mujer mapuche por conversar los patrones culturales. Por otro lado, a partir de las rencillas familiares internas entre quienes se quedaron en las reducciones y los herederos ausentes, se legitimó la pertenencia de los primeros por sobre los segundos que viven en las ciudades. Un dilema que no lo resolveré, pero es una discusión colectiva, aún pendiente.

En consecuencia, ese capítulo tiene el objetivo de comprender cómo, algunas mujeres mapuche trabajadoras de casa particular, fueron catalogadas socialmente como “herederas ausentes”. Para esto he considerado tres aristas centrales: 1) La comprensión histórica del viaje hacia la capital y su inserción en las redes laborales, que las vinculó con sus empleadoras y otras trabajadoras. En este punto, fue central comunicar el norte y el sur, para sostener los vínculos sociales con el terruño; 2) La construcción de redes sociales mapuche en espacios desiguales. Destacando las redes de parentescos y/o étnico raciales, que soportaron los primeros pasos en la capital y, posteriormente, centrales en la difusión de las consecuencias del Decreto Ley 2.568; 3) Por último, he considerado las urgencias por las que atravesaron las comunidades al momento de la división de tierras, situando el destierro desde un contexto de apremiante precarización y disputas por la tenencia de estas.

1. Más allá de *Wallmapu*: mujeres indígenas en el acceso a la tierra y lazos de pertenencia pese a la distancia

Este capítulo presenta dos nudos centrales interconectados. El primero se refiere al acceso a la tierra por parte de mujeres mapuche. El segundo, relacionado con los lazos de pertenencia a las reducciones pese a la distancia física. Ambas problemáticas son trascendentales para comprender el despliegue de reclamo por tierras, realizado por mujeres mapuche trabajadoras de casa particular desde Santiago de Chile. Esto adquiere un sentido particular en el contexto de División de Comunidades Indígenas (1979-1988). Proceso que puso término a la propiedad colectiva mediante la entrega de títulos de dominio a quienes ocupaban productivamente las hijuelas, ya que el destierro se institucionalizó y amparó en un legislación debido a la ausencia de los herederos y herederas legítimas.

Ninguno de estos ejes es específico de la historia mapuche, sino que se encuentran insertos en una dimensión mayor. En América Latina las mujeres indígenas no han logrado

un acceso equitativo de la tenencia de la tierra (Pequeño, 2009; Caffó, 2017). Desde la experiencia de Ecuador, México y Colombia, Georgina Méndez, pensadora maya *cho' l*, destaca que las mujeres al interior de sus comunidades experimentan desigualdades respecto de los varones; así, “dentro de los pueblos indígenas no todos son “iguales”: las mujeres indígenas tienen condiciones y obstáculos específicos para el ejercicio o no de sus derechos en el marco de las relaciones sociales en sus comunidades y/u organizaciones (2009: 65).

Uno de estos obstáculos ha sido la tenencia de la tierra para las mujeres, una deuda por las políticas públicas y los movimientos indígenas. De hecho, desde los estudios especializados de las experiencias de mujeres maya, quichwa y mapuche, la única forma de acceso a la propiedad de la tierra, para las mujeres, ha sido que ella demuestre que cumple el rol de jefa de familia, rango que tradicionalmente se ha conferido a los varones (Ulloa y Suazo, 1998; Reyes, 2006; Pinchulef, 2014). De hecho, Sonia Montecino, antropóloga chilena e integrante del Centro de Estudios de la Mujer en Chile, planteó desde el trabajo de campo realizado entre 1978 y 1983, en el cual compartió con mujeres mapuche en contextos urbanos y rurales, que “la tierra, es heredada por los hijos hombres las mujeres por las reglas de exogamia y de patrilinealidad no acceden a ese bien, sólo heredan animales factibles de ser llevados al nuevo núcleo del cual formarán parte” (1984: 53).

El acceso a la tierra por las mujeres indígenas, problematiza la tenencia comunitaria. Característica esencial que las ciencias sociales ha asignado a los pueblos indígenas, aun cuando en la práctica esto es más complejo. Sin desconocer que los movimientos indígenas, también han asumido el control comunitario como una máxima a defender y/o alcanzar. Siguiendo a Federico Besserer (1999), quien realizó un estudio en las tierras mixtecas, problematizó la tenencia colectiva como práctica ancestral. En su estudio histórico, evidencia que esta, en primera instancia, fue una reivindicación de los plebeyos mixtecos frente a quien tenía poder dentro de la misma comunidad. Así, conforme pasaron los siglos, con la llegada de los hispanos, el derecho colectivo fue instaurado por los colonizadores mediante la entrega de reservas y documentos que las acreditaron.

Así también lo indica la historia mapuche de la reducción de tierras. Cuya inflexión central ha sido la entrega de Títulos de Merced después de la guerra de Ocupación Militar del siglo XX (Correa y Mella, 2010). Proceso de invasión militar que conllevó a

consecuencias económicas, administrativas, políticas, culturales y sociales de gran envergadura para el pueblo mapuche, una de estas, fue la institucionalización de la reducción. La pérdida territorial fue del 95% del territorio total, es decir, de las diez millones hectáreas mapuche que se reconocieron en los parlamentos, sólo 500 mil fueron reconocidas por el Estado de Chile a partir de la entrega de títulos de propiedad colectivos, entregados a los jefes de familia que sobrevivieron a la guerra (Mariman, et. Alt., 2006: 11).

Entre 1883 y 1929, se entregaron Títulos de Merced a los sobrevivientes de la guerra de ocupación militar de tierras mapuche, iniciándose un proceso de radicación y reducción mapuche. “Un total de 2.918 Títulos de Merced, tomando en cuenta las provincias de Arauco, Bío Bío, Malleco, Cautín, Valdivia y Osorno, por un total de 510.386 hectáreas para 82.629 personas, un poco más de 6 hectáreas por cada uno” (Correa y Mella, 2010: 64). Así, la tenencia comunitaria de la tierra fue instituida oficialmente por este documento radicador, llegando al punto de pensar en que estas familias serían las últimas (Guevara, 1913).

Pese a lo violento que significó su instauración, la defensa mapuche de estos títulos fue central durante el siglo XX, debido a que estos operaron como un documento legal que permitió defender la tierra reducida. Defensa en contra de latifundistas que corrían los cercos en perjuicio de las tierras. Por lo tanto, existió un sector del movimiento mapuche que se amparó en estos documentos legales para hacer frente al despojo (Foerster y Montecino, 1988). De esta manera, no es casual que el Decreto Ley 2.568, “un hito transgresor” (Canales, 1997: 13), atacara de manera directa dicho documento legal y hoy, en su mayoría, aparezcan como “cancelados”.

La hegemonía que construyó la reducción mapuche también estuvo cargada de mecanismos de coerción militar, pero también de negociación (Foerster, 2018; Nahuelpan, 2019; Pairican, 2020). Por lo tanto, la tenencia comunitaria de la tierra, necesariamente, involucra un juego de invención y tradición, entre guerras y negociación. Sobre este punto, vale la pena recordar las palabras de Antonio Mulato Ñunque, dirigente mapuche en tiempos de la profundización de la reforma agraria, otro momento histórico en el cual la tierra fue un punto de debate al interior del Pueblo Mapuche. Así, él en 1971 ya se preguntó, “¿qué el mapuche tiene sentido comunitario? ¡Garrafal error! Si ha vivido en comunidad es porque lo obligaron a someterse a ese sistema” (Urrutia, 2019: 106).

En efecto, una perspectiva poco esencialista de la tenencia comunitaria de la tierra, involucra saber cómo fue constituida; para el caso de los pueblos indígenas se ve directamente relacionado con la entrega de títulos de radicación en plenas guerras de conquistas en época colonial y republicana. Así como también, permite identificar despliegues del poder interno de las reducciones, sobre qué base se establece el dominio efectivo de la tierra y quienes tienen el poder para decidirlo. Nuevamente, la mentada subalternidad no es inamovible, sujetos históricamente subalternizados, como los pueblos indígenas, pueden al mismo tiempo, subordinar en su interior y decidir quien tiene derechos a una ciudadanía a través de la posesión de la tierra, y quienes no.

Lo anterior me lleva a posicionarme críticamente hacia los estudios decoloniales, una lectura que no pretende censurar, sino tender puentes teóricos. Dicha escuela plantea la existencia de una razón colonial que reprodujo una estructura de dominación moderna, cuya raíz problemática sería la colonización europea (Mingolo, 1995). Grupos de trabajo que tienden a “resumir la diversidad de las formas de dominación al eurocentrismo de la sola colonialidad, como factor monocausal de una dicotomía simple que niega, por tanto, las demás formas posibles de dominación” (Makaran y Gaussens, 2020: 33). Así, el presente estudio se plantea entender cómo entre los dominados, se goza de privilegios para subordinar.

Un segundo nodo de tensión en este capítulo es la ausencia de las personas en las comunidades a causa de la migración y, cómo se reivindica ciudadanía comunitaria desde la ausencia. Proceso de movilidad que ya no es abordado exclusivamente desde la mirada de necesidad económica/laboral, sino que ha integrado un enfoque situado, destacando motivaciones subjetivas como la aventura, liberación de las aprensiones internas y la búsqueda de nuevos horizontes (Aquino, 2012). Frente a la migración, se ha desarrollado un despliegue de mecanismos por parte de personas migrantes para que, estando fuera de sus comunidades, sigan siendo considerados como parte de éstas.

En Centroamérica, el principal mecanismo para seguir siendo un ciudadano con derechos en la comunidad de origen, es el cumplimiento de los sistemas de cargos administrativos y/o religiosos. Su ejecución es clave para mantener, en otras cosas, la tenencia de la tierra (Ramírez, 2006; Gutiérrez, 2012; Cárdenas, 2014). Así, cuando los integrantes de la comunidad migran, deben generar estrategias para el cumplimiento de estos

cargos. Generalmente, pagan a otra persona para que ésta cumpla, transfiriendo una responsabilidad por estar ausente, pero manteniendo derechos en las comunidades de origen (Aquino, 2012). Así también se evidencia la experiencia kichwa urbana en diferentes naciones de América Latina, quienes, pese a la lejanía con el terruño, han existido lazos de pertenencia con el lugar de origen (Fernández, 2016; Tuntaquimba, 2020).

Otras formas de mantener los vínculos, es el mantenimiento de una doble residencia (Bastos, 1999; Durin, 2006). Esto quiere decir que, mientras se reside en la ciudad por razones laborales, mantienen su vivienda en las comunidades de origen. Lo que implica volver permanentemente a ambas residencias para conservar la fuente laboral y los derechos comunitarios. En Guatemala, estas dobles residencias son experimentadas, principalmente, por comerciantes (Camus, 2002). Otro de los mecanismos, usados por migrantes indígenas, para mantener lazos socioculturales en sus comunidades de origen, es la participación en ritos y eventos significativos para la comunidad, como son los trabajos de la tierra (Bastos, 1999). Así como también el envío de remesas por parte de los migrantes hacia la familia de origen, como forma de hacerse presentes (Montecinos, 1984; Rus y Rus, 2008).

La mantención de estos vínculos con las comunidades de origen, rebaten las propuestas sobre la desterritorialización de los migrantes. Este debate avizoró el desvanecimiento de las identidades a partir de la globalización. De esta manera, se pensó que los indígenas que estuvieran fuera de las comunidades, experimentarían una desterritorialización y, con ello, una pérdida identitaria. Sin embargo, las experiencias han demostrado nuevas formas de hacer territorios tanto en sus comunidades de origen como en las ciudades de destino (Bastos, 1998; Camus, 2002; Durin, 2006; Diaz, 2009; Antileo y Alvarado, 2018). Esto ha permitido entender que las identidades y lazos de pertenencia “trascienden el espacio, lo supera como categoría cerrada y exclusiva para convertirlo en simbólicamente inclusiva” (Bastos, 1998: 200).

Las experiencias de migración indígena han demostrado que su movimiento, no significó un abandono o un desvanecimiento del territorio, sino que se trata de “una precarización territorial de los grupos subalternos. En general, lo que los grupos hegemónicos consideran como desterritorialización, representa en realidad la vivencia de una multiterritorialidad” (Haesbaert, 2013: 9). Por lo tanto, en diferentes contextos

socioespaciales, se experimentó una reconstrucción territorial e identitaria, vinculada a los procesos de precarización.

Con lo dicho hasta aquí, las problemáticas territoriales para los migrantes indígenas van más allá de la realidad mapuche en *Wallmapu*, pues, hay dinámicas sociales que se repiten en América Latina. Tal como el poco acceso a la propiedad de la tierra para las mujeres, la división de tierras de hecho o por vía legal, que también ha sido una historia común. A esto se agrega, la transversalidad del despliegue de mecanismos usados por los y las migrantes indígenas, quienes buscaron solucionar la urgencia de hacerse presente en sus comunidades, aun en la distancia. Así, las trayectorias de las mujeres mapuche migrantes en Santiago de Chile, se insertan en un debate latinoamericano por hacer territorios múltiples, quienes pese a la dispersión y frente a los despojos, se vuelven a encontrar una y otra vez.

2. Un tránsito movido por añoranzas: las rutas hacia la capital

Seguir las trayectorias del reclamo territorial que realizaron mujer mapuche, me llevó a interesarme en sus historias de vida. Esta decisión metodológica se justifica por la intención de comprender, profundamente, aquello que no es posible observar a simple vista en una carta o en una noticia de periódico. De esta manera, fue en el mismo trabajo de campo, en conversaciones y caminatas territoriales con las mujeres, en el que entendí que no me interesaba hacer preguntas que tuvieran exclusiva relación con los reclamos que ellas hicieron en sus comunidades o en la capital, sino que me veía confrontada en ahondar en sus historias de vida. Lo que permitió conversar sobre las memorias de la reducción, los linajes, las razones de la salida de las comunidades, de alegrías y miedos.

Siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui, hay memorias que traspasan la temporalidad de vida física, son memorias de tiempos y espacios otros, posible de ser analizadas desde una perspectiva anticolonial (1984: 214). Es así como, seguí las memorias de las mujeres, sus trayectorias de vida desde las comunidades hacia Santiago. Pero no sólo se trató de un esfuerzo de análisis bilocal, es decir, desde su lugar de origen y de destino (Besserer y Kearney, 2006). Sino que también las rutas que transitaron en el transcurso de los múltiples movimientos que realizaron desde un enfoque multisituado (Marcus, 1995; Hirai, 2012). Esto me llevó a identificar múltiples retornos a las comunidades de origen y las trayectorias

laborales, afectivas y organizativas que muchas de ellas desplegaron en la ciudad de Santiago, Temuco y en las reducciones.

Por lo tanto, este apartado tiene como finalidad comprender la salida desde sus comunidades, atendiendo a los afectos involucrados en dicho proceso migratorio. Así, no sólo me interesó saber el dato sobre la fecha y espacio al que se movieron, sino cómo lo hicieron, bajo qué urgencias se materializó su viaje y, sobre todo, cómo experimentaron las rutas hacia la capital desde sus emociones y objetos que portaron consigo. Considero que en el viaje hacia la ciudad de Santiago se conjugaron los deseos por nuevos horizontes, pero también la incertidumbre para muchas niñas y adolescentes. En fin, el viaje hacia la capital permite develar un entramado complejo de razones, percepciones, sentimientos y redes que ellas mismas fueron formando en su andar capitalino.

2.1. Los primeros pasos en la capital y trayectorias afectivas

Qué es Santiago y en dónde está, se preguntó Celia Huentuelle mientras iba en el tren. En la medida que miró la noche, tomó razón de lo que estaba pasando. Las horas transitaron y aquello que llamaron Santiago, aún no aparecía. Lloró pensando en su gente a la que, posiblemente, en su razonamiento de trece años, no volvería a ver. Su cuerpo iba sentado en el vagón, con un vestido de lana y una canasta de mimbre bajo sus pies; sobre su falda un ramo de copihues blancos, con esas flores en mano, su empleador la reconocería al llegar a Estación Central, última parada del tren. El copihue blanco, una flor sureña muy escasa, fue la marca de reconocimiento. Su especificidad me interroga por cuántas niñas más, parecidas a Celia, viajaron en el tren, que se necesitó de una distinción semejante.

En el *nütran* colectivo con Celia y su hija Jacqueline en Santiago, conversamos sobre el viaje como parte central en la migración. En ese instante, madre e hija se volcaron sobre la memoria de cómo se llegó a la capital, sin siquiera saber su significado ni mucho menos dónde se encontraba. Así, recuerda que, a mediados del siglo XX, su viaje tuvo un giro radical al llegar a Temuco, la ciudad más cercana a su comunidad de origen. De hecho, muchas mujeres vieron en esta capital regional, un lugar de tránsito y aprendizaje para emplearse puertas adentro, y así, más tarde, migrar a Santiago.

En esa época, el padre de Cecilia le pidió a su hija mayor trabajar en casa, ya que la condición de empobrecimiento se volvió apremiante para la familia. Es así como su padre la llevó en carreta a la casa donde se empelaría, él ya lo había acordado con la empleadora en la capital regional. Cuando llegaron, la dueña de casa indicó que unos familiares necesitaban de una persona para cuidar niños en Santiago. En ese instante, Manuel, su padre y la señora, le preguntaron a Celia si le gustaría irse a Santiago, quien respondió un sí por impulso. Según su relato, ella ni siquiera entendía el significado de esta palabra, sólo había escuchado que se trataba de una tierra a donde iba la gente mapuche y volvían con dinero para su gente.

Esa misma tarde, por telegrama se informó a los empleadores de Santiago que recibirían a una niña de mano. Celia, se despidió de su padre y acordaron que su madre, Carmen, no sabría del viaje a la capital. Llegó la noche, señal de que iniciaría el viaje, la señora le preparó una canasta con comida para cuando manifestara hambre. Enseguida, la dejó en el vagón sentada al lado de la ventana. Al pasar las horas, Celia se percató de gran distancia y lloró profundamente; hoy, a sus ochenta años, persiste el recuerdo de cómo se le cerró la garganta y no pudo comer nada de lo que llevó en la canasta.

Manuel, al llegar a la comunidad, se arrepintió de lo sucedido. Allí le contó a su esposa del trato que hizo, ella se desesperó y partió a las casas de quienes tenían familiares en la capital, preguntando cómo vivía la gente allá. Carmen pensó que había perdido a su hija. El padre, tomó su carreta y partió de vuelta a Temuco en busca de Celia. Llegó a la casa de la señora, pero su hija ya había partido. Sus hermanos cuentan del amargo llanto del padre al saberse responsable de la integridad de la menor. En medio de esta situación, la única solución posible fue escribir una carta con la dirección de la señora de Temuco. Con el tiempo, esa casa patronal se volvió un centro para recibir y enviar telegramas que conectaron el norte y el sur. Celia logró comunicarse con su familia, sus empleadores la ayudaron a entender las direcciones, horarios y trayectorias que debía seguir para enviar las cartas.

Según Jacqueline, hija de Celia, “ella les tiene mucho cariño a sus empleadores porque nunca la maltrataron, la protegieron” (*nütram*, 2021). Frente a la incertidumbre y el caos interno que sintió siendo una niña, es posible entender el agradecimiento. Este sentimiento de apego hacia los empleadores no es único de la experiencia de algunas mujeres mapuche, sino que se repite a nivel latinoamericano, de hecho, es común que esta relación

laboral sea definida como parte de un vínculo familiar. Sin embargo, cabe destacar que, los empleadores al “designar a una trabajadora del hogar a través del léxico de la familia, responde a la necesidad de borrar las desigualdades sociales que sustentan esta relación” (Durin, 2017: 250).

Entonces, si la clasificación como “parte de la familia”, esconde las profundas jerarquías sociales, cómo es internalizada por las trabajadoras, para que ellas expresen agradecimiento por sus empleadores. Sonia Montecino, desde su trabajo de campo con mujeres mapuche, identificó que hay una relación de subordinación rural que se repite en el espacio laboral, siendo hija, hermana, joven o niña en su lugar de origen, se repiten imágenes de madre-patrona o padre-patrón. Aún más en un espacio urbano, recién llegadas, sin muchas redes afectivas, “sentirse parte de la familia, es la clave para el acomodo de un espacio ajeno” (1984: 115). Aunque vale la pena recordar que estos acomodo siempre encubren relaciones de explotación laboral y desigualdades sociales.

Además, desde una perspectiva situada, a juzgar por las trayectorias de otras mujeres en una situación semejante, las palabras de agradecimiento de Celia, se entiende porque a ella no le tocó violencia física, ni prohibición de comida ni despidos injustificados. Lo que se deja ver en las mismas palabras de afecto de las trabajadoras. En esta sintonía, Celia cuenta que al llegar la tarde en su primer día laboral, comenzó a extrañar a su gente. Según indicó, una de la señoritas de las casa la sorprendió llorando y le dijo: “tranquila, niña, ya se va a acostumbrar a estar aquí, usted no se va a ir nunca”. Cuando escuchó estas palabras, mantuvo un diálogo interno: “yo no me voy a quedar, yo me voy a devolver” (*nütram*, 2021). Durante los primeros años en la capital, deseó retornar a su tierra, ánimos que se fueron disolviendo a medida que pasaron los años, después del nacimientos de sus hijos y su vida en Santiago.

En una situación semejante se encontró Elba Huinca. También se empleó a los trece años en el centro de Santiago a fines de la década de 1960, muy cerca del palacio de La Moneda, el mismo edificio que pocos años después fuera cruzado por los fusiles de la dictadura. Elba recuerda que subió al tren de la mano de su hermana de catorce años. Juntas emprendieron el viaje a Santiago, ella para laborar; Ana para cerciorarse de la seguridad de su hermana menor. Al igual que Celia, recuerda la ventana por la cual se diluyó el sur. Aunque en la memoria del viaje, se alberga con especial sentido la luna, ya que todas las

noches salía de la *ruka*⁶, buscándola para conversar sobre lo cotidiano. El viaje en el tren no fue la excepción, con vistas al cielo, encontró la luna y habló en su mente sobre ir a un lugar desconocido, ella deseaba que le tocara gente buena en su destino.

En medio de la incertidumbre, Elba se durmió. Al despertar notó que la luna ya no estaba. No sabía cuánto tiempo había pasado, no logró reconocer nada por la ventana. En su mente, de acuerdo con su conocimiento del mundo, asoció de inmediato que la luna no llegaba hasta Santiago, sintió una profunda tristeza y quebró en llanto. Con el histrionismo que hoy le caracteriza, riéndose de la situación, me ayudó a imaginar la escena, miró para todos los lados en busca de la luna, preguntándose, “¿lunita por qué no me acompañaste hasta Santiago?”. Al día siguiente llegó al trabajo, se despidió de su hermana y, al caer la noche, no fue capaz de conciliar el sueño ya que sentía mucha soledad al dejar a su gente en el sur. Al salir al patio la alegría volvió a su cuerpo, entendió que la luna sí la acompañó. “Me sentí más acompañada, como si trajera algo del sur”, indicó en el *nütram*.

La soledad, una constante en las conversaciones con mujeres mapuche trabajadoras del hogar. Quienes recordaron los primeros pasos por las ciudades y casas a las que llegaron a trabajar, resaltaron las diferencias cruciales que tenía la casa patronal con su lugar de origen. Siendo el impacto tecnológico uno de los primeros choques que sortearon al aprender nuevas formas de cocinar, electrodomésticos y las espacialidades de la casa. La falta de compañía fue un aspecto repetido en los *nütram*, como lo fue para Sixta Liempi, en uno de sus primeros trabajos, indicó que lo más difícil fue llegar a una casa desconocida:

Haber salido de mi hogar fue duro, la soledad sobre todo. Yo lloraba mucho. Los mapuche son así, siempre se juntan en las tardes, se conversa, uno se ve. Pero ahí en el trabajo, estar sola sin hablar con nadie, es una soledad que se siente con el alma. Ellos tomaban once y se iban a sus piezas, yo terminaba de hacer las cosas, sola, sin una radio. Para ocupar mi mente yo leía mucho, en mi primer trabajo yo leía los libro de la patrona (*Nütram*, 2021).

La soledad se espacializó en la casa patronal, esto debido a las jerarquías sociales de la casa patronal. “La soledad se sentía con el alma”, frase repetida por Sixta me lleva a indagar en las condiciones que le posibilitaron experimentar esto y, las acciones que

⁶ En mapudungun significa casa, pero también se ocupa para referir a la casa tradicional mapuche, construida con una sola habitación, en su centro el fogón y de estructura de ramas. Para efectos de esta cita, la *ruka* hace referencia a la casa tradicional mapuche.

remediaron este sentir. Sixta leyó los libros de la patrona, imaginó un mundo mediante esas letras, imágenes que le permitieron salir de los muros aunque sea por medio de la lectura.

En este sentido, “las migrantes coinciden en lo difícil que les resultó la separación con sus padres y reconocen que extrañan los hábitos alimenticios que dejaron atrás” (Durin, 2017: 214). Sin embargo, la soledad no sólo se expresó en la geografías de la desigualdad de la casa patronal, sino también en la ciudad. La misma Sixta recuerda que cuando ella se sentía sola, le gustaba salir a una plaza cerca de la ANECAP, por las calles de Tocornal. Allí veía el atardecer, “el primer año, yo miraba al sol cuando se estaba escondiendo y me acordaba que por allá estaba mi casa, me daba mucha pena. Pero yo decía: tengo que aguantar por mi hija” (*nütram*, 2021). Dicho sentimiento de soledad se acrecienta aún más cuando las redes de apoyo son débiles, especialmente, en los primeros meses de llegada en la capital.

Así lo experimentó Elba Huinca, a diferencia de Celia, no se sintió acompañada ni segura en la casa patronal, pero aun así agradece que los empleadores le hayan tenido paciencia para enseñar a usar los electrodomésticos. Conocimientos que luego le fue útil en otras casas donde trabajó. En su primera experiencia laboral en Santiago, su empleadora se encargó de mostrar el rostro de la humillación. Fue un día en que la empleadora le pidió a Elba realizar un caldo con todos los aliños. Según recuerda, no manejaba el significado y sabor de los condimentos. “Le eché clavos de olor, comino, ajo, canela, de todos los aliños. La sopa quedó negra. Ella iba a recibir a unas amigas. Serví el plato y casi vomitaron”, me relató jocosamente.

Una de las primeras cuestiones que me señaló cuando estaba haciendo la arpillera de su memoria, es la importancia de los especieros que contenían los aliños, su delantal celeste entregado por la empleadora, el pelo recogido en señal de orden y, sobre todo, la importancia de dibujar una silla. Esta sería la forma para comunicar que Elba fue trabajadora siendo una niña, necesitando de una silla para alcanzar los especieros, tal como se ve en la *imagen 7*. Arpilleras, que adquieren un sentido cuando estas han sido históricamente lienzos en blanco para plasmar denuncias, sobre todo en dictadura militar. Todas las arpilleras tienen la intención de comunicar, “representan escrituras que utilizan el cuerpo mismo como medio de moldear” (Agosin, 1985:524)

Imagen 7. Arpillera “Todos los aliños”, primavera 2021. Creación propia, guiada por los bosquejos que hicimos junto a Elba Huinca.



Este hecho le significó a Elba la salida de aquella casa, marcado por lo que ella denomina la “maldad de los patrones”. La pudieron despedir cuando sirvió la comida a plena luz del día, así, hubiese logrado encontrar un lugar para pasar la noche. Pero la empleadora esperó a que oscureciera y, en sus palabras, “tirarme a la calle”. Frente a esta situación se activaron las escasas redes sociales en Santiago, un apoyo entre trabajadoras y familiares que apoyaron los primeros pasos de la migración. Su hermana le había contado de una familiar que trabajaba cerca, le dejó el número de aquella casa para que se comunicaran. De esta forma, tuvo de manera inmediata otro trabajo cerca del Cerro *Huelén* en Santiago, cuyos empleadores la estaban esperando en el paradero del transporte público.

El viaje de mujeres mapuche es, generalmente, relatado como un proceso de incertidumbre, lo que las llevó a experimentar tristeza y soledad durante el viaje. Pero también vivieron las alegrías de pensar en otro futuro para ellas y su gente del sur. Por lo tanto, el sentido de ahondar en el viaje de las mujeres mapuche, no sólo implica abordar el la migración desde el punto de partida al punto de llegada (Cresswell, 2006), sino seguir la serie de movimientos e inmovilidades sociales, las problemáticas que van surgiendo en el camino

y el despliegue de relaciones sociales. Siguiendo a Alicia Rain y a otros autores, para el caso de las trabajadoras mapuche de casa particular, “la elaboración emocional de las pérdidas que implica el viaje y el asentamiento en una ciudad, llevó a transferir los afectos truncados a las personas que se cuidan en las casas que sirven, especialmente a las niñas y niños pequeños” (2020: 351).

Hundirme en las subjetividades del viaje, me llevó a comprender las necesidad de comunicarse con los suyos, unir Santiago y el terruño que dejaron, desplegando una serie de mecanismos del lenguaje en la capital y activando redes laborales y afectivas. Este interés por informar a su gente de la llegada y establecer una comunicación permanente, se materializó en el envío de cartas. Esto surte especial sentido, cuando en contexto del Decreto Ley 2.568, se apeló a una ausencia física para despojar, sin considerar la serie de vínculos socioculturales y económicos que los migrantes mapuche en general, y las mujeres trabajadoras de casa en particular, mantenían.

2.2. Letras entre muros: comunicar las urgencias entre el norte y el sur

Muchas mujeres mapuche experimentaron el destierro entre los muros de la casa patronal. En Santiago, fuera de sus comunidades de origen, no fueron consideradas como sujetas de derechos agrarios por ser consideradas “herederas ausentes”. Esto ocurrió pese a que ellas mantenían vínculos socioculturales y económicos, mientras se desempeñaron como trabajadoras de casa particular en la capital. Estos vínculos se expresaron en comunicaciones mediante cartas, envío de remesas y visitas a la reducción de origen. Es por esta razón que este apartado busca dar cuenta de cómo las mujeres se hicieron presente en sus familias de origen pese a la ausencia físico. Una de estas formas fue la escritura de carta, especialmente importantes para comunicar el viaje, las necesidades materiales y afectivas. Así, urge volver al ejercicio escritural no sólo en su contenido, sino también en su contexto de creación.

La escritura como campo de debate ha sido problematizada como una estrategia para el diálogo político a partir del siglo XIX. Una de las primeras recopilaciones de escrituras de dirigencias mapuche fue trabajado en *Carta mapuche del siglo XIX* (Pavez, 2008), en el que se destaca la escritura como herramienta política por parte de las autoridades territoriales mapuche, en pleno proceso de colonización republicana. Por su parte, Enrique Antileo y

Claudio Alvarado (2019), a partir de la revisión de prensa y boletines de organizaciones mapuche, han ubicado la pulsión escritural de dirigencias mapuche del siglo XX, como parte de una genealogía escritural, un archivo descolonizador y contrahegemónico.

Un archivo en clave anticolonial requiere visibilizar que la escritura se gestó en un contexto de violencia colonial, que adquiere dimensiones aún más específicas en tiempos de chilenidad republicana, debido a la ocupación militar del territorio mapuche. Siguiendo a Héctor Nahuelpan, “si existe un *ethos* o atributo que define el proyecto colonial en *Wallmapu* [territorio mapuche] es precisamente la representación y el modelamiento del territorio y los sujetos mapuche como objetos a expropiar” (2015: 289). Despojos de tierras e inferiorización de los sentidos de vida mapuche y sus expresiones, entre éstas la escritura. La que ha sido asociada a un mundo intelectual y político letrado no mapuche, pero apropiada por hombre y mujeres mapuche, éstas últimas, incluso, trabajadoras del hogar.

Si bien, se ha trabajado con mayor atención la escritura mapuche organizada, se ha ampliado, cada vez más, la búsqueda de las letras que realizaron mujeres mapuche, desde una perspectiva organizativa, profesionales y familiar. Todas incluidas dentro de ese archivo descolonizador, como forma de reducir el silencio y desbordar las esencias culturales. La escritura amorosa y familiar, permitió dar cuenta de las “vicisitudes que pasan y lo mucho que se extrañan: un archivo epistolar donde además se relatan las necesidades y las urgencias que van marcando las vidas de las personas” (Antileo y Alvarado, 2018: 27). Entontes, qué más anticolonial que amenazar el silencio naturalizado por las jerarquías étnico-raciales, cuando el proyecto colonial en Chile posicionó lo mapuche como inferior, supuestamente, desprovista de habla, despojadas y reducidos.

La escritura cotidiana de algunas mujeres construyó un epistolario puertas adentro. Algunas que sabían leer y escribir, otras que buscaron esas habilidades en los parientes en Santiago o de sus empleadores. Así, “ante la experiencia colonial fue un deber arrinconar al silencio [...] son decididas ganas de desatar el habla, de extender la reflexión entre los suyos, de armar la crítica y la utopía” (Alvarado y Antileo, 2019:19). Pero, además, para el caso de las mujeres mapuche trabajadoras de casa, el silencio impuesto no solo es consecuencia de una violencia colonial, sino también patriarcal.

Las mujeres, lejos de asumir la reducción y el proyecto civilizatorio de manera pasiva, ampliaron los horizontes de vida para ellas y su gente. Habitaron geografías de la desigualdad, se atrevieron a viajar a lugares desconocidos en donde fueron violentadas por las jerarquías, extrañaron su hogar en el campo, en donde también experimentaron violencias, y se subieron al tren de la incertidumbre con una canasta de mimbre repleta de esperanzas por el porvenir. Así y todo, escribieron para mantener la comunicación con su gente, después de todo, según sus relatos, el principal motivo que marcó su salida y el trabajo puertas adentro, fue el empobrecimiento vivido en la reducción y la búsqueda de horizontes posibles.

Sobre esto último, en la *Revista Surge*, aparece una carta escrita por Margarita Romero, mujer proveniente del sur, letra dirigida a su hermana Carmen para comunicar que llegó bien a la capital. Sólo tengo esta huella, no sabemos a qué parte del sur hace referencia, pero sí podemos constatar muchas similitudes con las experiencia narrada en voz de las mujeres mapuche a las que referimos anteriormente:

No sabes cuánto deseaba escribirte para contarte todo, pero no he tenido un momento en todo el día, y ahora tengo que hacerlo bien cortito porque ya son la doce de la noche y quiero que mi carta parta mañana cuando vaya la otra empleada a buscar el pan. El viaje fue bien bueno, salvo que pasé hambre, porque había tanta gente en el tren y yo no me atreví a sacar mis cosas, que llevaba para comer, porque me dio vergüenza [...] Creerás que la gallina me la he venido a comer ahora en mi pieza, y me puse a llorar porque me acordé de la casa [...] En la estación pasé hartito susto porque no veía a mis patronos en ninguna parte, hasta que al fin se apareció el patrón (1959, v. 16, 7).

Uno de los elementos destacados por las mujeres con las que conversé, fueron los alimentos portados en el viaje de tren. Mujeres mapuche que migraron desde las reducciones hacia la capital coinciden en nombrar las provisiones para el viaje, de las cuales no probaron bocado hasta llegar a la casa que las recibiría. Alimentos como tortillas, pan amasado, harina, pollo, hierbas y manzanas, como si en aquella canasta de mimbre se contuvieran elementos del terruño para recordar a su gente, sus sabores y el aroma a *Wallmapu*. Estos alimentos no son una anécdota del viaje, sino que “son un vehículo por medio del cual el sujeto [...] representa y construye sus imaginarios, sus subjetividades, memoria, identidades y conciencias” (Hirai, 2012: 87). Así, las canastas y maletas, consideradas como objeto del viaje, portan los imaginarios con los cuales se viajó y se acompañó el tránsito de la capital.

El sentimiento de vergüenza que expresa la anterior cita es problemático. Posiblemente el aroma a gallina que desprendía aquel pan desataría las miradas de los pasajeros y ubicaría a las mujeres en un lugar susceptible a burlas. De esta manera, en el transporte público la sola existencia de un aroma a campo marcaría su inferiorización. ¿Cuántas tensiones habrá pasado por el cuerpo de las mujeres en el vagón del tren? ¿Qué fuerzas posibilitaron el sentimiento de vergüenza en un viaje que podría ser tan cotidiano? Si la vergüenza aparece como posibilidad futura, ésta no es antojadiza, sino que remite al problema social de fondo de las desigualdades sociales.

Seguir este alimento me llevó, necesariamente, a entrar a la casa patronal; imaginar de qué manera Margarita, logró comer el pan de gallina de campo al interior de la habitación de servicio. Una acción que logró impregnar las paredes de la habitación de servicio, el aroma a gallina de campo; un cuerpo subalterno que logró intervenir, fugazmente, las “zonas del privilegio” (Alvarado, 2021). Tal como lo señalé, el análisis situacional de la habitación de servicio siempre será cambiante, pues, el espacio laboral también puede ser apropiado por las trabajadoras, aunque sea momentáneamente. “Si bien las jóvenes no forman parte de la familia y desempeñan un rol asimétrico con sus patrones, en algunos casos las jóvenes han encontrado espacios que les permite significar” (Díaz, 2009: 121). Así, para Margarita, la habitación de servicio, en ese momento, sirvió como refugio para ingerir el pan que trajo de su terruño, pero en otros, también representó incertidumbre frente al poder patronal.

Otro aspecto que se desprende de la cita anterior, es la relación con otra trabajadora de la casa. Si la “migración indígena a las ciudades se organiza socialmente en redes” (Durin, 2006: 167), ha sido clave el encuentro con otras mujeres que comparten el rubro. Para efectos de este caso, la trabajadora anónima que aparece nombrada en la carta es una agente central para la comunicación entre Margarita y su familia en el sur, quien cuando fue a comprar el pan, pasó a dejar la carta para que ésta llegara al destino. Así, el apoyo mutuo entre trabajadora se vuelve fundamental para comprender su paso por la ciudad y el reclamo por un espacio propio en sus comunidades de origen y/o en la ciudad.

Las letras puertas adentro estuvieron relacionadas con la ayuda entre trabajadoras de la misma casa y, en algunos casos, con la colaboración de sus empleadoras. Celia, quien llegó a Santiago y comunicó a su padre que estaba bien, relató cómo la señora le enseñó a enviar

los telegramas, le indicó sobre las direcciones y los días de respuesta. Así también lo expresó Eugenia, quien recibió cartas de parte de su abuela Carmen, quien le indicaba de manera insistente: “¡Vente luego!”. Correspondencias recibidas gracias a la ayuda de la empleadora y de los familiares que ella tenía en la capital. Con esto no digo que las empleadoras difuminaran su posición de poder al ayudarlas, pues, fue realizada en contextos de abismante asimetría social. Lo cierto es que había una necesidad de comunicarse con sus familiares y, hallar compañía en estas letras frente a la soledad.

Estas escrituras al interior de los muros necesitaron de las respuestas del sur. En extensas conversaciones con algunas mujeres, me ayudaron a comprender cómo se materializó la urgencia de comunicarse entre los que se quedaron y los que se fueron a trabajar. Así me lo expresó Eleonor Huechucura, actualmente integrante de la organización mapuche *Ad-Kimün*. Ella, en la década de los 80’, se dedicó a trabajar en casa, estudiar y participar de los Centros Culturales Mapuche. En nuestro *niüttram* recordó cómo, siendo una niña, ayudaba a los mayores de su comunidad a escribir las cartas hacia las hijas que se había ido a Santiago a trabajar.

El abuelo de Eleonor, *lonko*, autoridad territorial de la comunidad, le enseñó a leer siendo muy niña. La enseñanza de la escritura comenzó mientras cuidaban las ovejas, tarea ampliamente realizada por la infancia mapuche, especialmente por muchas de las mujeres con las que conversé. “Cuidando las ovejas mi abuelo escribía con los palitos en la tierra, así me enseñaron la letra”, resaltando que, incluso “también nos enseñaba adentro de la *ruka* con un palito” (*niüttram*, 2021). Los relatos de sobre educación y escritura mapuche abundan, lo que se ve reflejado en el interés por educación en las propias comunidades y, la donación de tierras por parte de las autoridades territoriales, para la creación de escuelas (Porma, 2015).

Las memorias de la reducción mapuche, posterior a la guerra de ocupación militar, han relatado la escasez y la educación. Según las memorias de Eleonor, cuando compraban el azúcar y la yerba, venían envueltas en papel de diario porque compraban muy poco. Ella destacó que “mi abuelo siempre vaciaba el azúcar o la yerba y guardaba el diario, con eso también nos enseñó a leer con esos diarios, nos hacía ver las letras”. Preocupación por enseñar a leer y escribir a la infancia mapuche, fue central, aún más, en la comunicación con las trabajadoras que estaban en la capital. Así lo expresó Eleonor:

En las tardes venían a la casa las personas de la comunidad, en una mesa recibíamos a las personas, todas las que querían enviar cartas. Después teníamos que leerla. Ahora que nos acordamos con mi hermana nos da entre pena y risa, porque es como triste. Imagínate que alguien no sabe escribir ni leer, pero necesitaba comunicarse con sus familiares. Pedían que yo le escribiera: “falta plata, falta yerba, falta grasa y azúcar”. Justificando que esas cosas faltaban en la casa, para que no se olvidaran de enviar dinero. Les escribían a sus hijas que estaban trabajando (*nütram*, 2021).

“Falta plata y falta yerba”, uno de los mensajes que enviaban familiares de las reducciones, a las mujeres que estaban trabajando en Santiago y Temuco, principalmente. Una letra reveladora que fue escrita por una niña en la reducción, lo que da cuenta de la serie de mecanismos familiares que se elaboraron frente a la ausencia de la hija y/o hermana que se fue a trabajar en casa particular. Por lo tanto, la correspondencia de letras tanto de las trabajadoras, como de las familiares, intentó comunicar afectos y necesidades materiales, de alguna u otra manera, se hizo urgente comunicar el norte y el sur.

2.3. Presentes pese a la ausencia: las remesas y visitas a la reducción

En mi visita a su casa, Eugenia recordó un mantel verde que le había dado una empleadora de Santiago, con este habría viajado y llevado como regalo a su abuela Carmen. “¿Dónde estará el mantel?”, le preguntó insistentemente a su hija mientras estábamos compartiendo mate. Si bien, la conversación tomó otros causes, sobre cuestiones más cotidianas, la *papay* volvió a preguntar por su mantel, el que había enviado desde la capital. Ante las preguntas, su hija ríe con confianza, le toma su mano y le dice que probablemente se extravió, pues, han pasado muchos años.

La insistencia por saber de su mantel fue significativa. A partir de esa pregunta se abrió un espacio de conversación para recordar las trayectorias de vidas de ambas mujeres, aquellas relacionadas con el envío de remesas y las visitas a la reducción. El mantel siempre estuvo presente en el *nütram*. Pero las memorias de estas mujeres no son la excepción, hay un hilo común de relatos cotidianos, aquellos que se escuchan en la sobremesa de cada familia migrante en Santiago. Algunos recuerdan lo cargado que se iban a la estación de trenes, el transporte de ropa, envío de dinero para cubrir algunas necesidades en el sur y cómo sus familiares les recibieron. De alguna u otra manera, “la gente mantiene una presencia entre los que residen en lugares lejanos” (Boruchoff, 1999: 12).

Sobre el envío de dinero, Eugenia indicó que, mensualmente, enviaba más de la mitad del sueldo a su abuela. Según su relato, ella no necesitaba muchas cosas materiales porque tenía techo y comida en la casa patronal, aunque, como ya quedó manifestado en el capítulo anterior, tanto la alimentación como la habitación de servicio estaban lejos de ser confortables. Pero, aun así, ella destacó que con parte del sueldo se “compraba ropa y mandaba para acá también, a la abuelita”. Dinero que fue usado en gran parte para sostener, económicamente, las consecuencias de la reducción mapuche, pues, “ayudaron a sus padres con sumas importantes de dinero que se invertían en animales o que se expresaban en el envío de encomiendas de ropa y víveres” (Antileo y Alvarado, 2018: 101).

El tren sigue siendo parte central de las memorias mapuche. “Viajar cargados”, es una frase que se repite. Luis Cáceres, hijo de una mujer que envió cartas en reclamo de tierras en contexto del Decreto Ley 2.568, se preguntó cuántas veces, de la mano de su madre, fue cargado a la estación de trenes. Este *nütram* fue en la actual Estación Central, lugar donde salen los trenes, ahora, con recorridos mucho más acotados. En aquel lugar nos encontrábamos con un hijo de la desigualdad recordando las trayectorias de Zunilda Ulloa Neculmán, su madre hoy fallecida. Él miró la techumbre e indicó cuánto ha cambiado el lugar, así como también, me invitó a imaginar cómo todos los veranos iban a la reducción de origen, arrastrando las maletas de lo pesado que iban.

Esta sobrecarga de encomiendas es central en las memorias del primer viaje a la capital para trabajar. “Me fui con una maleta de mimbre, antiguamente se viajaba así, llevaba un poco de vestidos, ropa interior de bolsa de harina, pan, pollo para el camino y harina tostada”, me contó Eugenia. Luego de estas memorias del primer viaje, el que estuvo caracterizado por viajar con lo justo, recordaron cómo se devolvían a la comunidad, con las manos llenas de bolsos para su gente. Cuestión que las enorgullece. Así, su hija Teresa, señaló que “yo siempre le decía: “mamá, pero tantas cosas que llevas”. Eso se lo decía porque yo era la que cargaba con las cosas, subir y bajar todo del tren” (*nütram*, 2021).

Una vez en Temuco, la ciudad regional más cercana a su comunidad, se desplegaron una serie de mecanismos para esperar la descarga del tren e ir en busca de carretas que las llevaron a la reducción o, en el mejor de los casos, cuando había algún familiar esperándolas con el transporte resuelto. Experiencias múltiples, del primer retorno, luego de haber salido

de sus hogares, marcó a muchas mujeres mapuche que hoy recuerdan cómo fueron vistas en su llegada.

En la memoria de Eugenia está marcada la impresión de su abuela Carmen, al verla llegar sin su trenza y con un vestuario diferente. “Toda la gente que volvía de la capital venía a compartir lo que tenía, el azúcar, la yerba; hay que compartir con la gente todo lo que uno trae”, me comentó la *papay*. Al mismo tiempo, su hija, quien también posee memorias del retorno luego de haberse desempeñado como trabajadora de casa particular en Santiago, señaló que “aquí es una novedad enorme cuando se llega de la capital porque se supone que traes cosas ricas. Si fuiste a trabajar uno llega con cosas que se comparten con la gente, aunque sea una tacita de yerba. Si se supone que llegó el santiaguino, es porque llegó con algo” (*nütram*, 2021).

En el momento de la conversación, Eugenia irrumpió con gran vitalidad, pese a los dolores de huesos causados por la avanzada artrosis, movía sus manos imitando la bienvenida que le hicieron sus familiares. Agitaba sus brazos para enseñarme cómo eran de grande los bolsos que traía y, cómo sacaba las remesas para compartir con sus familiares. En todo momento me manifestó una satisfacción de haber podido llegar con nuevos objetos a la casa y, por otro lado, la alegría de que haya sido recibida de manera afectuosa; “la gente llegaba con pollo, huevos, manzanas, con lo que tuvieran en la casa, venía las personas a escuchar las novedades de la capital” (*nütram*, 2021).

Un sentimiento de satisfacción por parte de algunas mujeres trabajadoras de casa particular, es un elemento por resaltar. Esta expresión aparece cada vez que recuerdan las adquisiciones para sí y para su familia en la reducción, construcción de cercos, animales y alimentos refinados. Luz Vidal Huiriqueo, evocó cómo veía llegar a su hermana mayor a la comunidad, con sólo cinco años ya sabía que “era todo un evento esperar a los familiares santiaguinos [...] porque traían cosas nuevas y alimentos ricos” (*nütram*, 2021). Sin duda, estas memorias se entienden desde las disputas por los sentidos y el cambio subjetivo para las mujeres, de ser poseedoras de una fuente laboral, aunque precarizada, la que le permitió hacer tangibles las esperanzas depositadas en el porvenir.

Esta subjetividad de saberse proveedoras, no sólo se explicaría por una reciprocidad con la familia de origen, es decir, “de la existencia de una suerte de devolución implícita: las

hijas deberán retornar a sus progenitores lo que en su crianza se invirtió” (Montecino, 1984: 117). Toda vez que las mujeres que salieron a trabajar en casa, cumplieron labores domésticas en sus hogares, ellas crecieron aportando al sustento familiar reduccional, sin remuneración económica.

Más bien, concuerdo con los planteamientos realizados por Alicia Rain y otros autores, al sostener que “el acceso de las mujeres mapuche a empleos en las ciudades tiene un efecto dialéctico. Por un lado, favorece una subjetividad de colonización y contribuye a la subordinación, pero también contribuye al establecimiento de una subjetividad de mujer trabajadora, que da paso al agenciamiento” (2020: 351). Con esto se visibiliza la serie de violencias que cruzaron la experiencia de algunas mujeres, como también las acciones posibles que ellas realizaron; “con el sudor de su frente, apoyaron con dinero a los suyos en *Wallmapu*, ahorraron para la casa propia o pudieron mantener a sus familias solas, sin el marido que se fue. Poco a poco se fue incubando una independencia que no conocía la sociedad mapuche” (Antileo y Alvarado, 2018: 99).

Los familiares que se quedaron en la reducción, sabían de esta independencia económica fraguada por algunas mujeres mapuche. Las memorias de las infancias mapuche lo rememoran así. Si bien no tuve la oportunidad de coincidir con ningún niño o niña en los *nüttram*, es importante destacar que al seguir las trayectorias de vidas de las mujeres, pude profundizar en las memorias de infancia. Allí se alberga una serie de susurros que permiten entender las visiones de los y las más pequeñas de la reducción, quien vieron llegar a sus hermanas. En una conversación con Etelvina, hermana de Celia, la niña que viajó en tren con un ramo de copihues blancos, me contó que tuvo sus primeros zapatos gracias al trabajo de su hermana, siendo ella un apoyo fundamental para la economía familiar, ya que su padre recogía mensualmente el sueldo de la hija mayor.

A diferencia de Eugenia, la experiencia de la primera visita a casa de Celia, luego de haberse ido a Santiago, fue algo diferente, aunque ambas estéticamente parecidas; pelo cortado y un vestido ceñido a la cintura. Pero la adolescente que se marchó con un ramo de copihues, viajó de regreso con su padre, pues, con el tiempo éste iba seguido a la Santiago. Una vez llegados a la ciudad de Temuco, cruzaron la FERIA PINTO, la hija mayor se quedó en

un sector estratégico cuidando los bolsos con encomiendas, mientras su padre fue en busca de una carreta que los llevase a la comunidad.

En medio de la espera, a lo lejos Celia reconoce a sus hermanos menores comerciando verduras. Ellos no la reconocieron, más ella sí y, parte cautelosa con las bolsas a cuestas, sin alejarse tanto, les gritó. Al paso de unos segundos, sus hermanos la observaron y pese a lo diferente que se veía, lograron reconocerla. Corrieron hacia los brazos de la hermana mayor. Etelevina, una de las menores, actualmente evocó con emoción, frente a su hermana, ese encuentro tan inesperado. En ese instante, adquiere sus primeros zapatos de una tienda cercana a la Feria Pinto, cuya gratitud hacia Celia está presente hasta el día de hoy.

Los tres hijos y el padre, subieron a la carreta rumbo a la comunidad. Celia, manifestó alegría y nerviosismo porque no sabía cómo reaccionaría su madre, ya que hay que recordar que ésta no sabía que su hija se iría a Santiago a trabajar. Se bajó apresurada de la carreta y a lo lejos divisó la *ruka*, en la puerta se asomó el cuerpo firme de su progenitora; la hija mayor corrió por el campo aún no dividido y al desear abrazar a su madre a quien no había visto en tanto tiempo, ésta la aleja con las manos para observarla. Este gesto me lo repitió Celia en el *nütram*, como símbolo de sentirse apartada. Cuenta que sintió el rechazo de su propia madre, quien al verla no pudo reconocerla hasta que ella le señala su identidad. Luego esos segundos de incertidumbre, se abrazaron y la mujer mayor le preguntó qué ocurrió con su cabello, que parecía más claro e interrogándola por estar tan delgada.

“Con así una cinturita llegó la Celia”, señaló su hermana para referir a la delgadez con la que llegó de vuelta. Carmen, la madre se manifestó preocupada porque tenía miedo de que su hija no estuviera comiendo bien, así que preparó gran cantidad de comida. Otro recuerdo amargo, se manifestó en el encuentro con su tía, ella se enteró de que había llegado a casa, se inquietó por saludarla y le preguntó: “¿*kumelkaleymi?*”, pregunta para saber si la persona se encuentra bien. En la actualidad, para Celia, esta escena significa un pesar, pues, lejos de responder en el idioma mapuche, asintió con su cabeza indicándole un “sí, estoy bien”. Así, ella hasta hoy se pregunta, “¿por qué no le respondí en mapuche a mi tía? Ella me desconoció” (*nütram*, 2021).

El uso *mapuzungun* en contexto urbano es una marca de inferiorización. Algunas mujeres se aferraron al idioma mapuche como refugio interno en las casas patronales y otras,

no lo pusieron en prácticas debido a la internalización de las marcas a de la desigualdad, frente a la sociedad dominante. Entonces, cuando se retorna a la comunidad de origen, se podría suponer que, “hablar *mapudungun* en un lof resulta una necesidad para reencontrarse” (Rain, Pujal y Mora, 2020: 356). Sin embargo, el retorno a la reducción no sólo es un reencuentro familiar, muchas mujeres salieron siendo niñas de sus lugares de origen, internalizaron aprendizajes propios de una condición cruzada de poderes en la ciudad y sus trabajos. De esta manera, se entiende cómo muchas volvieron con nuevos gustos, formas de hablar y vestuarios. Lo que no significó una pérdida identitaria, sino un adopción social.

La estética de muchas mujeres ha sido problemática al volver a sus comunidades. Un debate que remite a las disputas internas sobre quién tiene el poder de decidir qué característica es más mapuche que otra. Sobre este punto, un relato de Sofía Painequeo es revelador. Sonia Montecino, antropóloga chilena, le preguntó sobre las jóvenes que visitan las comunidades en las vacaciones. Sofía respondió: “muchas llegan totalmente transformadas y llevan ropas para su madre, incluso, llegan quitándole a la mamá el chamal -que es su propia vestimenta-, [...] imponiendo lo que a ellos les han impuesto, y con una radio o con el pelo teñido” (Revista *Rulpa Dungu*, 1990).

Entiendo el punto de enunciación de Painequeo, que utilizó los domingos -sus días libres- para realizar talleres culturales dirigidos hacia la infancia mapuche, una mujer preocupada por concientizar políticamente a la población mapuche en Estación Central. Entonces, sus palabras encuentran sentido, toda vez que, un sector del movimiento indígena apostó por la “conservación cultural” para marcar la diferencia. En este tiempo se permitió construir y desplegar tradiciones. Reconozco lo difícil que debió ser enfrentar el racismo estructural de la capital al marcar la diferencia. Sin embargo, en la actualidad las políticas de conservación, que muchas veces permean los análisis sociales, avizoran un futuro fosilizado.

Sobre esto último, Fredrik Barth, prestó atención a las formas de organización étnica y a la persistencia de los límites entre diferentes grupos culturales, pese a variantes regionales o circunstancias ecológicas. Sostuvo que “con toda seguridad, un mismo grupo de individuos, con sus mismas ideas y valores, puestos frente a las diferentes oportunidades ofrecidas por un diferente medio, se verían obligados a adoptar diferentes patrones de existencia y a institucionalizar diferentes formas de conducta” (1976: 13). Esta adopción de

nuevas formas de vivir no significa la existencia de un nuevo grupo cultural, sino que la expresión de la diversidad interna y el derechos al cambio que todo grupo humano posee. Por lo tanto, el retorno a sus comunidades no sólo se vio impactado por las buenas nuevas que muchas de ellas portaron, sino también a una diferenciación social a partir de nuevos aprendizajes que las trabajadoras adquirieron según su contexto urbano y laboral.

En consecuencia con lo planteado, estamos frente a una serie de mecanismos gestados por las trabajadoras para estar presente en su familia de origen, pese a la ausencia física. Así, tanto las cartas, como el envío de encomiendas y la visitas por causas familiares o espirituales. De este modo, es posible evidenciar una “cuerda subterránea que atraviesa y define su pasaje urbano. Voz ininteligible, escondida para el huinca que sólo lee en ella una conducta incomprensible: pero que ordena da sentido a la existencia de las mujeres de la tierra en el laberinto urbano” (Montecino, 1984: 118). Sin embargo, estos hilos no fueron considerados en contexto del Decreto Ley 2.568, ni por la institucionalidad y mucho menos para algunos familiares que despojaron a las herederas legítimas.

3. *Estábamos solas, pero nos encontramos: redes sociales mapuche y laborales como soporte de la migración*

Toda migración necesita de la construcción de redes sociales para su sobrevivencia (Bastos, 1999; Camus, 2002; Durin, 2006). En estas relaciones de apoyo mutuo, operaron los vínculos de parentesco familiar y pertenencia étnico-racial. Así como también relaciones con personas no mapuche, pero que estaban vinculadas en el ámbito laboral o de género. Estas última permitieron desplegar “solidaridades transversales que resultaron fundamentales en el ámbito laboral y en la reproducción de la identidad étnica, pues permiten reevaluar cuales son los límites respecto de lo *propio* y de lo *ajeno*” (Durin, 2006: 168). Relaciones que son dinámicas y se acomodan de acuerdo con las urgencias, las que se acrecentaron aún más en contexto del Decreto Ley 2.568. Redes que permitieron la difusión y comunicaciones de las consecuencias de esta legislación entre los herederos ausentes.

Al respecto, valga la pena mencionar la multiplicidad de relaciones entre trabajadoras, mapuche y no mapuche, sobre todo, aquella intimidad que permitió enfrentar la violencia patronal ejercida por razones de género. Abusos y acosos sexuales que no se denunciaron,

porque constituye un “sistema de complicidades de orden social sexista, clasista y racista [...] Son protegidos los privilegios de las familias de unos cuantos varones ricos y blancos” (Durin, 2017: 2008). En medio de estos actos impunes, el apoyo mutuo entre trabajadoras fue central para sobrellevar la casa patronal. Esta solidaridad no es permanente y unívoca, también cambia. La misma que se expresó entre vecinas que solidarizaron e intervinieron, cuando al interior de las casas, los varones mapuche ejercieron violencia física y verbal. De esta manera, estas redes también poseen contradicciones internas, no responden a una planificación, sino a la premura por sobrellevar la ciudad.

Estábamos solas, pero nos encontramos, es una frase de Eugenia Huenueo al momento de describir el encuentro que tuvo con su sobrina, en una panadería de Santiago. Corría 1976, el humo de las tanquetas militares aún se resentía en la capital, su sobrina Elba había llegado hace pocos meses, aunque ella no lo sabía hasta ese momento. Para esta fecha, Eugenia junto a su hija se encontraban trabajando en la casa de Manquehue. Fue un día cualquiera cuando Eugenia fue a la panadería, allí era común ver a trabajadoras de casa, pero según cuenta, “de repente vi una mujer con pintora y me pareció conocida, me acerqué y era ella, mi sobrina, nos abrazamos y reímos. Tan difícil que es encontrarse con gente, nos topamos, estábamos solas, pero nos encontramos” (*nütram*, 2021).

Luego de encontrarse en la panadería, Eugenia acompañó a su sobrina a la casa en donde se empleó. Ella manifiesta que temía en qué condiciones estaba viviendo Elba, debido a que desde pequeña ha manifestado una personalidad tímida. “Me fui a presentarme y a conocer la dirección en donde trabajaba mi sobrina. Ella llegó a una casa muy pobre, no eran tan ricos. El patrón se enojó cuando le pregunté en dónde dormía y si le pagaba imposiciones” (*nütram*, 2021). Uno de los pocos testimonios en los que reconoce que enfrentó directamente al empleador, realizando preguntas relativas a la condición laboral. Eugenia, al ver cómo estaba su sobrina, alimentó en ella la idea de renunciar y buscar un trabajo mejor. El empleador no soportó la subversión de una mujer que, en su imaginario, debía guardar silencio, por lo que terminó despidiendo a la trabajadora.

Este encuentro es sugerente para comprender de qué manera se cruzaron, en una sola experiencia, relaciones familiares y laborales, las cuales ayudaron a sobrellevar la migración. En este caso, soportaron la urgencia que significó buscar otro horizonte laboral en el que

tuviera acceso a comida y a un mejor lugar de descanso. En este sentido, resulta ser de gran interés comprender cómo Eugenia, quien ya portaba más de veinte años de experiencia migrante, podía distinguir a qué condiciones laborales optar, aconsejando sobre este punto a su sobrina, quien integró desde ese momento su red de apoyo mutuo.

Eugenia, la misma niña que le cortaron su trenza en el primer trabajo, a quien bautizaron sin su consentimiento y, la misma que se comía los huevos a escondidas, veinte años después, recogiendo su experiencia, fue parte central en el mejoramiento de la experiencia migrante de Elba. En este caso, para referir al apoyo mutuo se podría hacer referencia al principio mapuche del *kelluwün*, pero para ser aún más específica, la expresión del *yafüluwayiñ* permitiría explicar las relaciones de solidaridad entre mujeres mapuche, lo que en *mapuzugun* sería interpretado como el fortalecimiento mutuo, “refiere a lo mutuo, a nunca estar solas, a interactuar en red” (Calfío, 2019: 237).

Es recurrente escuchar cómo hombres y mujeres mapuche se encontraron en la ciudad; “en un mundo hostil y de pocas oportunidades, como lo fue la *Fütra Waria* [gran ciudad] los mapuche se buscaron y se encontraron” (Antileo y Alvarado, 2018: 28). Sin embargo, dichos cruces no fueron antojadizos ni por suerte del destino, sino que responde a la problemática social de cómo se espacializan las desigualdades y las zonas habitadas por población mapuche migrante que, a partir de la ampliación de las redes sociales, permitió que las diversas identidades territoriales mapuche, se juntaran en la capital.

De este modo, cuando Eugenia se encontró con su sobrina en la panadería, no remitiría de manera exclusiva a lo azaroso del destino, sino a que aquella panadería del barrio alto de Santiago, es habitada mayoritariamente por cuerpos de la desigualdad. Entonces, cuando en un horario en particular se fue en busca del pan, porque remite a una actividad laboral, en un tiempo específico en el que las filas del servicio doméstico fueron ocupadas, mayoritariamente por mujeres mapuche, ellas se encontraron. No por suerte, sino porque en la ciudad también se espacializan las desigualdades (Harvey, 2013).

Ahora bien, ¿en qué otros espacios de la ciudad se desplegaron los encuentros de hombres y mujeres mapuche? ¿cuál es la especificidad de esos encuentros para las

trabajadoras de casa particular? ¿cómo se habrán difundido las noticias sobre las tierras, especialmente, en contexto del Decreto Ley? Veamos.

3.1. La Quinta Normal y Estación Central: puntos de encuentros

Aparte de las casas patronales y sus alrededores, existieron otros espacios de sociabilidad mapuche, tal como los desplegados en el Parque Quinta Normal, ubicado muy cerca de la estación de trenes. Inaugurado en 1841 y diseñado por el naturalista Claudio Gay, quien ensayó la plantación de diversas árboles nativos y foráneos (Yáñez, 2022). Este espacio, ocupado en un inicio por la clase políticas, y la aristocrática de la joven república chilena, durante el siglo XX, a raíz de un cambio de planificación urbana, fue dando paso a la apropiación por sectores populares. Para muchos mapuche migrantes, La Quinta operó como “escenario en donde se fortalecieron procesos de identificación bajo el aparente silencio de una micropolítica amorosa, laboral y festiva. Ese proceso de toma del espacio público es parte de la memoria mapuche de la diáspora santiaguina” (Alvarado, 2021b: 113).

Carlos Munizaga, antropólogo pionero en el análisis de la Quinta Normal como núcleo de encuentros mapuche, tuvo como una de sus preocupación más desafiantes, “un problema no resuelto aún por las ciencias sociales: el de cómo orientar a los migrantes rurales que se incorporan a las grandes ciudades” (1961: 9). Así, desde esta atención por la creciente urbanización y migración campo-ciudad, el antropólogo realizó una etnografía en el parque al que denominó “El Jardín”. Seguramente, en su trabajo de campo, en el que vio permanentemente a cerca de cuatrocientos mapuche, debió encontrarse con muchas trabajadoras de casa particular, incluyendo a Eugenia o Celia. Mujeres que para esa época ya se encontraban laborando en Santiago, quienes también poseen memorias de los recorridos y encuentros con la gente del sur en ese lugar.

Uno de los colaboradores de este antropólogo fue Lorenzo Aillapan, nombrado en la etnografía como “L. A.”. Según el relato, Munizaga pidió hablar con sus conocidos acerca del parque, para entender por qué la gente mapuche prefiere este espacio como centro de encuentros en la ciudad. Dentro de estas razones, está que “por carecer de un local apropiado o escenarios donde puedan recrearse y divertirse con sus propios amigos” (1961: 34). Si comparamos estudios similares, realizados en diferentes partes de América Latina, se podría decir que la razón es bastante parecida. Centros urbanos como Monterrey y Ciudad de

México, por sólo nombrar algunos, también poseen Alamedas que han sido apropiadas por migrantes indígenas a falta de un espacio propio (Díaz, 2009; Meneses, 2016).

Eugenia Huenuqueo y su hermana visitaron la Quinta Normal o como ella lo nombra, “la plaza de Matucana”. Con su hermana, los domingos tenían permiso para salir del trabajo puertas adentro, por las tardes se reunían las dos a caminar por el parque. También frecuentaron algunos locales aledaños para bailar al ritmo del *twist* y una que otra ranchera. Eugenia visitó por primera vez ese lugar de la mano de sus empleadores, tal como sigue:

Mi primera vez en la Quinta Normal me llevaron los patrones, para conocer en el barquito ese que había en el centro. No sé si anduve o no, pero el hecho que me llevó a Quinta Normal, muy grande era. Cerca de ahí se bailaba, había baile en los locales. Aunque cuando los patrones andan con uno, no se puede bailar, sin patrones sí se puede. Ahí se juntaban todos los conocidos, todos, mucha gente del sur la que estaba y la que llegaba (*niüttram*, 2021).

A la luz de las memorias de Eugenia, además se seguir alimentando que este parque fue un lugar de encuentro mapuche, es pertinente centrar la atención en la especificidad laboral en sus visitas a La Quinta Normal; sobre todo, en las relaciones de poderes que allí se gestaron. La espacialización de la desigualdad estaba internalizada en los empleadores, quienes sabían que, en un espacio como aquel parque, se juntaban los sureños para encontrarse. Si bien, este gesto de llevar a Eugenia, puede ser leído como un acto cariñoso y de buena voluntad, no hay que perder de vista cómo ellos, al llevar a la trabajadora también remarcaron su posición social. La *papay* sabía de estas relaciones asimétricas, “cuando los patrones andan con uno, no se puede bailar, sin patrones sí se puede”, dijo.

Otro aspecto que no he mencionado es cómo la música despertó nostalgias en muchos hombres y mujeres mapuche en la capital. Tal como lo indicaba Eugenia, muy cerca del parque había una serie de boliches y quintas de recreo para bailar. Estos espacios son recordados por las mujeres, quienes al escuchar las rancheras, se acordaron de su terruño con nostalgia. Así me lo hizo saber Teresa, hija de la *papay* del relato anterior; mientras nos encontrábamos bordando, ella me comenzó a mostrar la máquina de coser y la mesa, ésta regalada por su última empleadora. Me percaté del alto valor con el que cuida aquellos objetos y el orgullo con el que me lo mostraba, como si se tratara de una extensión de la casa patronal en su casa propia, considerándose merecedoras, apelando al sudor de su frente.

En ese instante de conversación y bordado, Teresa buscó unos *casette* de música ranchera para ilustrarme sobre qué música escuchaba en el campo y en la ciudad, especialmente en Matucana, es decir, en La Quinta Normal. También concuerda que fue un lugar de encuentro de gente sureña, campesinos y mapuche, indicándome que, “mi mamá y mi tía iban a bailar para allá. Entonces, esta música les traía nostalgia y se ponían a llorar allá en Santiago, se acordaban de su madre escuchando esta música” (*niütram*, 2021). De esta forma, además de ser un espacio de encuentros, en que las relaciones de poder no desaparecen, también fue un parque capitalino donde bailaron, se divertieron, pero también extrañaron.

Otro espacio público de encuentros de fin de semanas fue la Estación Central, el último destino del tren que las llevó a la capital. En algún costado de la inmensa estructura, sentados en una superficie las y los mapuche de diferentes territorios y ocupaciones laborales se encontraron. En un reportaje realizado Angelica Willson, titulado *un lugar de encuentro para el mapuche*, publicado por la *Revista Rulpa Dunggu*, cuyo comité editorial estuvo compuesto por mujeres mapuche y el Centro de Estudios de la Mujer (CEM). Entre sus narrativas se observa una descripción etnográfica, la que paso a detallar:

En los grupos, la conversación se mantiene animada, se recuerda a la familia, se intercambian experiencias y datos relacionados con el trabajo, se aprovecha para entablar nuevas amistades, se reciben consejos y ayudas, y también se puede encontrar pareja. Hay grupos que parecen asiduos visitantes del Paseo Estación Central, en contraste, algunos solitarios merodean tímidamente y tratan de establecer amistades con sus hermanos mapuche (1990: 39).

En estos espacios de socialización, sin pretensiones de conservación cultural (Alvarado, 2021), conformaron encuentros y una apropiación del espacio público de acuerdo con los aprendizajes adquiridos. Adela Díaz, problematizó cómo trabajadoras del hogar, se han apropiado de la Alameda en Monterrey, México, indicó que, “ante la ausencia de espacios residenciales propios en la ciudad, dotándole el carácter estratégico de nodo de un espacio vivido y practicado los fines de semana (2009: 15). Este estudio resulta ser una inspiración que, si bien sobrepasa esta investigación, permite comprender cómo se construyen redes sociales en la ciudad, vinculadas a la experiencia laboral. Parques y estaciones céntricas como espacios públicos, fueron convertidos en espacios íntimos para las trabajadoras, “han ido haciendo propio, en el que tienen una mayor autonomía en decisiones y acciones, fuera del control de los patrones y entre pares” (Díaz, 2009: 116).

Tanto en la Quinta Normal y la Estación Central, las conversaciones fueron variadas. Las memorias y archivos nos remiten a las temáticas laborales, la contingencia, asuntos familiares y amorosos. Es así como nos preguntamos, ¿en cuántos de estos encuentros se habrá conversado sobre el Decreto Ley 2.568 y, la situación de sus comunidades de origen? ¿quiénes habrán iniciado la conversación sobre este asunto en los espacios públicos? ¿cuáles habrán sido las estrategias de reclamos comentadas de forma cotidiana?

Sofía Painequeo, trabajadora de casa particular e integrante de la organización mapuche *Folilche Aflayay* es iluminadora al respecto: “nosotros estuvimos saliendo a la calle, a la Estación Central, por ejemplo, observando qué pasaba con nuestra gente y al mismo tiempo conversándoles y contarles qué pasaba con nosotros que estábamos comenzando a organizarnos” (*Rulpa Dungu*, 1990). En esta medida, el papel de las organizaciones mapuche en Santiago fue clave para la concientización y divulgación sobre el Decreto Ley. Sólo lo dejó anunciado ya que será retomado en los siguientes apartados. De momento, me interesa identificar que las organizaciones también fueron parte de la construcción de redes sociales mapuche en la capital, en los mismos espacios en los cuales se sellaron afectos.

En consecuencia, efectivamente estos espacios posibilitaron los encuentros mapuche. No fue “la lengua, el fenotipo o la vestimenta, lo que permitió el encuentro y la identificación colectiva, sino fue la *historia compartida*” (Alvarado, 2021: 113), es decir, la historia de -lo que el autor denomina- una diáspora mapuche en Santiago. Sin embargo, es importante destacar que las relaciones sociales se especializaron en la capital, por lo tanto, también se debe abarcar las relaciones de poder incrustadas en estos espacios. De esta manera, necesitamos avanzar hacia análisis que deleve las asimetrías internas y que escape de la romatización de la desigualdad.

Con lo anterior, me refiero a la extensión de la geografías injustas que vivieron algunas mujeres mapuche, especialmente, por su condición sexo-genérica. La etnografía realizada por Carlos Munizaga es reveladora en este punto, específicamente, cuando una joven mapuche identificada con las iniciales “R. C” le comenta una escena vivida hace algunos fines de semana:

Cuando estábamos con mi amiga el otro día apareció un chico que se puso más cargante. Con mi amiga... Mi amiga... ¡la cara que ella ponía!... El chico (mapuche) nos siguió. A la salida del lugar... nos habíamos juntado ocho (todas mujeres) y él nos invitó a todas nosotras al restaurante. Mi amiga inventó que yo era su hermana mayor, así que el chico se dirigía a mí para pedirme que el próximo domingo nos juntáramos de nuevo en “El Jardín” (1961: 36).

Para el antropólogo, este hecho significó que “el joven no les resultó simpático”. Hijo de su tiempo en el que las categorías de análisis eran otras, su principal interés fue comprender la inserción de la migración mapuche en la urbanización de Santiago. Siguiendo a Daniel Inclán, cada época construye las condiciones de entendimiento; “de ahí que el tiempo histórico por excelencia es el presente, el tiempo en que se conjugan todas las potencias pretéritas para proyectar futuros posibles” (2020: 54). Así, habiendo pasado años desde esta etnografía, hoy al volver sobre ésta, se abren nuevos rumbos de interpretación de acuerdo con los vínculos políticos con lo que se está observando ese mundo social. De este modo, la Quinta Normal, efectivamente fue un espacio de encuentro, pero éstos necesitan ser analizados desde las relaciones de poder que allí se desplegaron para las mujeres mapuche.

Nuevamente, ¿cuánto encubre un análisis que sólo destaque la dimensión colonial o anticolonial de estos encuentros en la ciudad? Sin lugar a duda, habitar estos espacios como varones o como mujeres mapuche involucró un asimetría, en el que unos se sienten con el poder se seguir a las jóvenes, mientras ellas inventaron mecanismos para protegerse. Dicho esto, los espacios no solo fueron “escenarios en donde se fortalecieron procesos de identificación bajo el aparente silencio de una micropolítica amorosa, laboral y festiva” (Alvarado, 2021: 113). Si no también donde se desplegaron los cruces de relaciones de poder.

3.2. Cités y vivir de allegados: experiencias mapuche de residencia

Otro espacio clave para la formación de redes sociales son las residencias. En los cités y la renta de habitaciones, se gestaron espacios de sociabilidad sobre la división de tierras comunitarias. Es el caso de Eugenia Huenqueo y Teresa Boroa, madre e hija, quienes, al momento de enterarse de la existencia del decreto, trabajaban en casa particular, pero tenían arrendada una habitación en un cité de Recoleta. Ambas mujeres decidieron retornar a sus comunidades, la madre para exigir ser considerada como heredera legítima de la tierra; la hija para integrar la organización mapuche en oposición a la dictadura militar. Aunque, antes

de retornar a la reducción, ahorraron dinero suficiente para costear el transporte y los trámites sobre las tierras, ahorro que sólo fue posible a partir del trabajo del hogar.

En Chile, los cités se caracterizaron por ser una edificación continua, que comparte un espacio común tales como el baño, lavaderos y pasillos, “su denominación tiene como origen esta forma especial de relacionarse con el espacio público que recuerda a la ciudadela medieval amurallada” (Hidalgo citando a Arteaga, 2002: 11). Durante el siglo XX, se transformaron en viviendas precarizadas para obreros, esto aunado por las condiciones sanitarias de la ciudad y el hacinamiento de la población urbana popular, debido a la creciente llegada de migrantes en busca de horizontes laborales. Llegaron las y los sobrevivientes a la Guerra del Pacífico del norte y, a la guerra de Ocupación Militar de La Araucanía en el sur. En la actualidad, algunos cités son ocupados por población migrante afrolatinoamericana.

La Cuestión Social en Chile (1890-1920) tiene gran importancia para entender el crecimiento de la capital, cuya base fue marcada por la precarización de la ciudad modernizadora (Rama, 1998). Etapa impactada por grandes conflictos políticos, económicos y de crisis sanitaria. En relación con esto último, los cités se consideraron focos “infecciosos” debido a las cañerías expuestas, las enfermedades broncopulmonares y los brotes de tuberculosis. Este contexto adverso, no estuvo exento de la emergencia de sentidos populares en búsqueda de mejores condiciones de vida. Tal como lo señala Julio Pinto, la cuestión social en Chile, fue un tiempo de desgarros y utopías que se extiende en el siglo XX, “en la construcción de un mundo más humano y mejor” (2007: 9). En este contexto de cuestión social extendida, las vivencias de Eugenia y Teresa en el cité, son microhistorias de cómo se encontraron con sus paisanos y conversaron del sur con desgarros y utopías.

Madre e hija llegaron a vivir al cité gracias al hermano mayor de Eugenia, quien tenía a una persona cercana viviendo allí. En dichas residencias había mapuche y no mapuche conviviendo. Aunque, según las experiencias de ambas mujeres, se relacionaron más con gente mapuche, pues, compartían lenguajes en común, muchos de ellos provenientes de comunidades cercanas entre sí. Sobre este punto, Teresa comentó que “se visitaban todos, compartían mate, mi mamá siempre visitaba a la señora Zoila Catril y a la señora Carmen Huichaqueo” (*nütram*, 2021).

La profundización de las relaciones entre paisanos no es una predisposición natural, sino que es parte de una configuración y espacialización de las vidas mapuche en la capital. En condiciones de residencias precarizadas, repleta de historias obreras y campesinas, también se fraguaron marcas de jerarquías étnico-raciales (Basto, 1999). Las experiencias mapuche recuerdan cómo sus propios vecinos generaban una distinción, “*este indio aquí, este indio allá*, como síntesis del agravio [...] se debía sortear cotidianamente los efectos castigadores del racismo” (Alvarado, 2021: 97).

Como memorias de estos agravios del racismo entre sectores populares, es que se entiende la experiencia de las mujeres que vivieron en lo que, despectivamente, se llamó al cité como el “Temuco chico”. Cada vez que deseaban ofender a alguien, sacaron a relucir la existencia de un cité indio, maloliente e indeseable, pues, los que vivían en el primer pasillo, provenían de comunidades colindantes a la ciudad regional. De este modo, sus pasos en la capital, entre las casas patronales y sus residencias temporales, fueron geografías desiguales. Sin embargo, en la actualidad, mientras realizábamos un *nütram*, ellas se reían de esta situación y la reivindicaron con dignidad, “llevamos un poco de Temuco a la capital”, me comentó Teresa con orgullo.

Tal como en otros párrafos, en los que ha sido importante destacar las memorias de infancias mapuche en estos procesos, como vivencias que marcaron un sentido de vida en la capital. Es de resaltar las experiencias de Jacqueline Cuminao en la población José María Caro. Una niña que, por la serie de procesos que vivió, se sabe muy madura para su edad, sigilosa captó cómo las vecinas del barrio las discriminaban por ser mapuche, cuestión que se reprodujo en la niñez popular de este lugar. “Cuántas veces que yo estaba jugando con niñas y me decían: “¡Ándate india tal por cual!” Entre los mismos niños, yo no sabía defenderme y me iba”, continúa:

Me daba cuenta porque uno escuchaba que se referían a nosotros como “los indios”. Hasta el perro era indio y los vecinos decían: “ya salió el perro indio”. En ese pasaje, recuerdo que sólo había una vecina mapuche al frente de la casa, de apellido Quinchao, ella quiso pasar piola, mis papás tampoco se asumieron en su tiempo (*nütram*, 2021).

Jacqueline se volvió una niña solitaria, muy observadora de su entorno y desconfiada. Características que la han acompañado en el transcurso de su vida, increíblemente, muchos

de los acontecimientos que forjaron su personalidad se hayan allí, en la interacción desigual con otros vecinos. Si bien compartían un posición social popular, los distanciaron los marcadores de corte étnico-racial, lo que provocó que mucha población mapuche en Santiago escondiera patrones culturales que las y los posicionara en desventaja. Sin embargo, “igualar el racismo de burgueses y proletarios contra el indio sería un error [...] El “racismo del desposeído” hiere la subjetividad, es cierto, queda como un recuerdo doloroso, pero el racismo de los sectores dominantes es uno que estructura relaciones y configura un lugar en el mundo para el indio” (Antileo y Alvarado, 2018: 54).

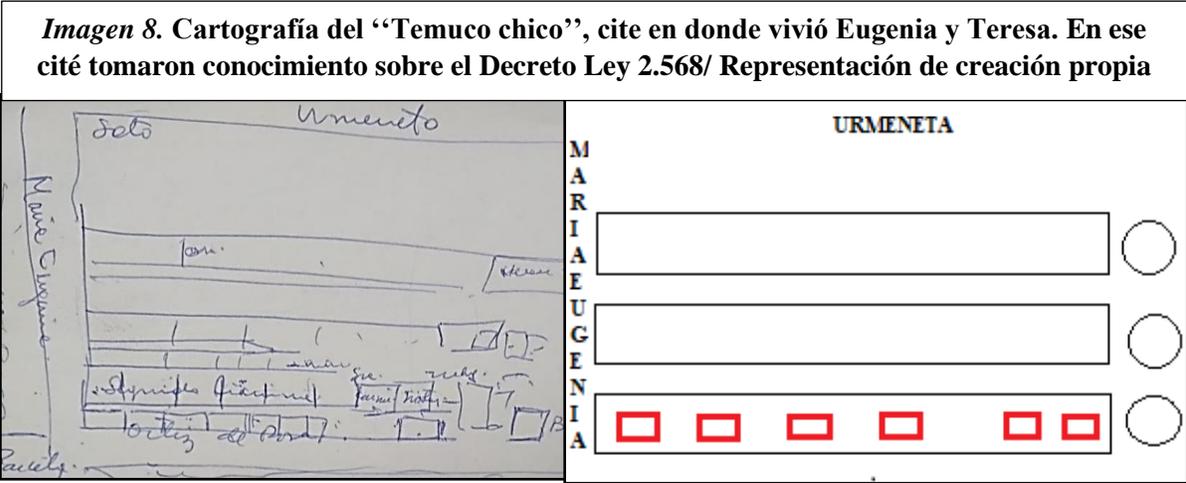
Tomando en consideración la apropiación de los espacios públicos como la Quinta Normal y Estación Central, la intervención mapuche en zonas populares, las tomas de tierras realizadas por mapuche despojados y las múltiples trayectorias de mujeres en los barrios acomodados, ¿estaremos frente a una “indianización de la ciudad”, es decir, de una apropiación a partir del componente étnico-racial, como lo ha denominado Manuela Camus (2002) para el caso de los mayas de Guatemala? Quizás valdrá la pena ahondar en las relaciones de poder que toda apropiación conlleva, además de la concientización mapuche sobre la ciudad y, ante todo, la construcción como proceso colectivo. Cuestiones que escapan a nuestros objetivos de estudio, pero que resultan de gran interés, cuando las redes sociales son capaces de construir territorios en espacios de despojos.

A partir de una cartografía de memorias junto a Eugenia y Teresa, fue posible dar cuenta de cómo las desigualdades interconectadas y, la espacialización de las redes de apoyo mutuo. El objetivo de la construcción de este mapa fue saber cuáles fueron los espacios que marcaron los encuentros entre mapuche. De esta manera, los primeros trazos fueron sobre el sector del lavadero, el baño de pozo negro y el pasillo como encuentros cotidianos entre mapuche. Teresa y Eugenia resaltaron los principales apellidos de las personas con quienes se relacionaron compartiendo comida, datos laborales, conversación cotidiana y apoyo mutuo. Dichas trazos evocaron memorias que no habían sido abordadas, tales como la sensación a la humedad y la soledad que sintió la hija en medio de las murallas del cité.

Así, este registro se puede entender como parte de una crítica a la geografía oficial, la que ha sido una herramienta “para organizar los territorios no sólo en previsión de las batallas que habrá de librar contra tan o cual adversario, sino también para controlar mejor”

(Lacoste, 1977:17). De esta manera, el ejercicio cartográfico, no buscó la identificación exacta de la arquitectura, sino los trazos que para ellas fue importante destacar en aquel momento de *nütram*. Así como también, “reconocer las otras espacio-temporalidades, así como las jerarquías que las intersectan en su construcción” (Barrera, 2018:43). Relaciones de poder que cruzaron las experiencias de las migrantes, y cómo se activó la solidaridad entre algunas mujeres de la población, frente a los actos de violencia intrafamiliar.

Entre las familias del “Temuco chico” estaban los Huichaqueo, Catril, Queupumil, Cayul y Huenuqueo. Así como se muestra en los cuadros rojos de la *imagen 8*, cartografía que muestra estas redes sociales en el cité. Al momento de recordar estos apellidos, observé una tensión en las memorias de Teresa, la hija. Su corporalidad me indicó una necesaria pausa en el *nütram*, el que fue retomado luego, sin la presencia de su madre. En este mencionó las vivencias al quedarse sola en el cité, ya que su madre trabajó, en algunos momentos en la modalidad “puertas afuera”, es decir, que llegaba todos los días a casa.



Durante el día, en ausencia de su madre, Teresa recibía pan y caldo de otras familias mapuche. Además, los vecinos se preocuparon de que el brasero quedara apagado, para evitar un incendio y el peligro de las viviendas. En retribución, cuando Eugenia llegaba del trabajo, devolvía estos favores mediante el cuidado hacia otros niños, ayudas cotidianas y la entrega de alimentos que traía de la casa patronal. De esta manera, el vínculo entre trabajo del hogar y las redes sociales capitalinas, vuelven a tomar centralidad. Por una parte, el cambio momentáneo de modalidad, obligó a que Teresa se quedara en el cité, desplegando una serie

de mecanismos de parte de ambas para sobrellevar la vida. Por otra, hay una puesta de los recursos del trabajo del hogar, puestos a disposición para la reproducción de esta red.

De acuerdo con Larissa Lomnitz, en uno de los estudios pioneros sobre los mecanismos de sobrevivencia de los marginados en la Ciudad de México, reivindicó la centralidad de la reciprocidad. Este principio, sería la base de las redes de intercambio que, “al compartir sus recursos, escasos e intermitentes, con los de otros en idéntica situación, el poblador de barriada logra imponerse en grupo a circunstancias que seguramente lo harían sucumbir como individuo aislado” (1975: 26). Cuestión que coincide con las experiencias mapuche en la ciudad, debido al uso de mecanismos de reciprocidad como parte de la redes sociales, recursos desplegados por las marginadas de la tierra y la ciudad. Aunque vale la pena no romantizar estos vínculos, pues se podría caer fácilmente en la representación de la pobreza para destacar las prácticas creativos por sobrellevar condiciones de desigualdad, amparado su perpetuación y no, su aniquilación (Bayón, 2015).

Las viviendas familiares a las que llegaron algunas mujeres mapuche desde el sur responde a un tipo de residencia dispersa, concepto usado para “caracterizar a las familias indígenas que se encuentran viviendo en unidades domésticas diseminadas” (Durin, 2006: 160). Ejemplos de estas residencias abundan en la historia mapuche santiaguina, a cada pasado fueron construyendo hogar mediante tomas de terrenos, renta de habitaciones y vivencias en los cites. Estas residencias aisladas soportaron los primeros pasos de la migración mapuche en Santiago, constituyéndose en parte fundamental de las redes sociales.

Muchas mujeres contaban con una red de apoyo que, ayudó, a la inserción laboral en Santiago de Chile. Esta inserción se observa de dos maneras. La primera, refiere a la consecución del empleo antes de salir de la comunidad. Situación que ha sido profundizada en el aparatado anterior. La segunda, en cambio, está marcada por la salida de sus comunidades sin tener empleo, lo que involucró apelar a las redes de parentesco para pasar las primeras noches en la ciudad y, conseguir empleo. Estas son las dos formas que se han expresado en la investigación, lo que no resta la existencia de otras variables.

Eugenia Huenuqueo fue una mujer que salió de su comunidad sin saber dónde se emplearía. La única certeza al viajar es que su tío Remigio la esperaría en la Estación Central,

parada final del tren en Santiago. A sus quince años, sólo tenía recuerdos de cuando él y su familia visitaban la comunidad de vez en cuando. “Llegué a Vivaceta, el tío me recibió. De ahí salí a buscar trabajo cerca con la señora del tío. Una vecina de ellos tenía una hija que trabajaba en el centro, esa niña me dijo que necesitaban muchacha para trabajar en otra casa de por ahí cerca”, me relató en un *nütram* mientras estábamos en la cocina de su casa en la comunidad Juan Marigual en Boyeco.

¿Cómo habrá sido el encuentro con su tío, luego de un largo viaje cargado de incertidumbre? ¿cuáles habrán sido los consejos de sus familiares en la ciudad para la recién llegada? Siguiendo a Alicia Rain y otros autores, previo al viaje de algunas mujeres mapuche, “las madres y los padres dieron paso a una serie de recomendaciones y consejos, que comprenden el *nütram*”, continuando con las recomendaciones “para el asentamiento en la ciudad de Santiago, y también en lo relativo a la adecuación a las normas de las familias mapuche que cuidaron de ellas, antes y durante sus primeras experiencias laborales” (2020: 353). Si bien, las memorias de Eugenia no me permitieron ahondar en estas sensibilidades, sí es posible dar cuenta de algunas luces, sobre todo, de la importancia del encuentro con los familiares santiaguinos y la entrega de encomiendas provenientes del sur.

La entrega de los alimentos a los familiares capitalinos fue un punto de encuentro. Los aromas y sabores surcaron las zonas populares. Así, un alimento fortalecía un red de apoyo en Santiago mediante el intercambio. “Antes era divertido viajar porque en el tren se llevaban muchas cosas, se llevaban chanchos, sacos, papas y harina. Toda la gente venía a buscar esas cosas acá. Siempre llevábamos un quintal de harina para Santiago, como vivíamos en el Temuco chico” (*nütram*, 2021), aseguró Teresa. En este punto, su madre intervino para decir cómo fueron vistas estas provisiones por los vecinos no mapuche: “ahí llegaron los indios con sus cosas, nos decía la gente” (*nütram*, 2021).

Entonces, si bien las encomiendas eran objeto de estigmas por sus propios vecinos, entre familiares y paisanos, se gestaron mecanismos para compartir aquello que venía del sur, como lo fue para Eugenia y Teresa, que repartieron algunas tazas de harinas entre las familias mapuche del “Temuco chico”. Incluso, en tiempos en que la historia reduccional estuvo marcada por los relatos del hambre, estas conexiones entre el sur y el norte permitieron

solventar necesidad básicas. Como lo expresó Jacqueline, “a mí nunca me faltó el pan ni para comer. Con mi mamá íbamos al sur, nos daban quintal de harina, traíamos muchos pollos y huevos, nunca nos faltó la comida” (*nütram*, 2021). En los únicos espacios donde recuerda faltarle comida en Santiago, a causa de la mezquindad, fue en algunas casas patronales.

Con todo lo dicho, no sólo el sur se vio intervenido por las mujeres. En un esfuerzo por un análisis relacional, las familias mapuche santiaguinas también recibieron aromas y sabores del terruño. Así mismo, desde una mirada que privilegie exclusivamente un análisis popular, no nos permitiría comprender de qué manera las hierbas y los alimentos que portó Eugenia, bajo la figura de *rokiñ*⁷, evocó un sentido pertenencia sociocultural mapuche reafirmando la red de apoyo mutuo. Dicho de otra manera, las encomiendas, pueden ser analizadas desde una interseccionalidad que permite comprender el sentido situado de las acciones, relaciones que “interactúan para moldear la vida de hombres y mujeres cuya ubicación dentro de estas categorías complejas afecta sus roles sociales, sus experiencias y sus perspectivas de vida” (Sieder, 2017: 22).

La residencia dispersa también fue la de vivir de allegados. Jacqueline Cuminao, quien vivió en una casa patronal junto a su madre, me invitó a revisar su experiencia en Puente Alto, otra comuna periférica de la capital. Se trató de la casa de un tío que había migrado hace años, él había participado de la toma de la Población José María Caro. Su padre se desempeñó en la ciudad en varios oficios, incluyendo la panadería; su madre, por su parte, había llegado a los trece años a trabajar puertas adentro. Al momento de su nacimiento, su madre ya no podía seguir en esta modalidad, por esta razón la opción de vivir de allegados resultó ser una solución a la demanda habitacional momentánea. Nuevamente, las dimensiones de la vida laboral y las experiencias de residencias, se entroncan.

Las memorias de Jacqueline, reivindican una casa en la que vivía muchísima gente, todos provenientes del sur, quienes llegaron en una situación similar a la de sus padres. Siendo la experiencia de los allegados la que marcó un deseo por conseguir un espacio propio donde residir: “vivir de allegados significa que en cualquier momento te podían echar, a

⁷La palabra *rokiñ* hace referencia a la comida que se comparte al llegar a cualquier casa. Esta figura se utiliza en ámbitos cotidianos para agradecer la instancia del recibimiento, y a su vez, el *rokiñ* también es usado para denominar al alimento que se lleva al terminar la visita en alguna casa.

dónde íbamos a ir, esa no era nuestra casa, no podíamos disponer de esta” (*nütram*, 2021), me relató. A partir de este testimonio, es posible volver a considerar cómo las redes sociales se espacializaron en un contexto migrante, cruzada por la vivencia de una permanente incertidumbre de habitar una casa que no es propia, en la que, en palabras de Jacqueline, *en cualquier momento te pueden echar*.

Las y los allegados poseen “aspiraciones por convertirse en propietarios, deseo concretado en su involucramiento en políticas neoliberales de vivienda, configuran sus reclamos por dignidad” (Pérez, 2019: 498). Entonces, para afectos de entender la casa en la que vivió Jacqueline, en la población José María Caro, es importante entender cómo se alimentó un deseo por conseguir una casa propia, los vínculos de esta forma de residir con el trabajo de casa que desempeñó su madre, y cómo fue capaz de contener los primeros pasos de familiares mapuche en la capital. Veamos a continuación algunas experiencias.

Llegar a la vivienda de algún familiar es una cuestión que se repite. Incluso, aquellas trabajadoras que llegaron de inmediato a la casa patronal, quienes luego de haber reforzado un contacto con su gente, en sus días libres, visitaron las viviendas de sus familiares. Este es el caso de Luz Vidal, quien en su primera salida de descanso visitó a su tía Marcelina en la comuna de La Cisterna, otro sector popular de Santiago. Su tía migró en los albores de la década del 70’ para emplearse como trabajadora de casa.

Luz nunca había visitado la capital, sólo había escuchado de la ciudad por boca de su hermana mayor, quien se fue muy joven a trabajar en trabajar en casa. En nuestra conversación, se evidenció un imaginario común que se tiene acerca de la población mapuche en Santiago y que, repercute de manera directa en la forma de relacionarse y, sobre todo, en las futuras disputas por tierras:

Nunca había ido a Santiago, sólo lo escuchaba de mi hermana. Nos contaba de la ciudad en cartas o cuando venía de vacaciones una vez al año. Nosotros de niños esperábamos con ansias a que llegara de la ciudad. Era todo un evento esperar a los familiares santiaguinos. ¡Viene la familia rica! ¡viene la familia cuica!, decíamos. Nosotros que somos del campo no teníamos las uñas pintadas, ni el pelo teñido. Uno los miraba con respeto. Después con el tiempo, que me tocó ir a trabajar a Santiago, conocí la realidad de los familiares en sectores aledaños. No es lo que tú te imaginas de los familiares de Santiago, sufrí una gran decepción cuando conocí

la realidad mapuche de allá. Nosotros siempre fuimos los parientes más pobres, pero la realidad no es así (*nütram*, 2021).

Luz, retrata desde la infancia mapuche, la cuestión migratoria, cruzándola con su propia experiencia laboral. La espera de la hermana mayor creó una serie de expectativas sobre los niños y adultos de la familia. Por lo tanto, la frase, *era todo un evento esperar a los familiares santiaguinos*, resume el despliegue de preparación familiar para recibir las buenas nuevas traídas desde la capital. Así mismo, en un cruce de memorias, Eugenia Huenuqueo también reconoce la espera como una novedad, debido a que portaron consigo materialidad y experiencias diferentes, las cuales se comentaron en su llegada.

Respecto al retorno de las mujeres mapuche, volvamos a las palabras de Luz Vidal, cuando señalaba que su hermana, la de uñas pintadas y pelo teñido representaría a la familia rica. Este imaginario construido sobre el mapuche migrante, como aquel que tiene más poder adquisitivo, es una falsedad con la que se ha encubierto, de manera histórica, la supuesta indiferencia que éste tendría con su lugar de origen. Además de justificar el envío permanente de remesas y, en ocasiones, sueldos completos. Estas ideas tomaron una fuerza inusitada en contexto del Decreto Ley 2.568, pues, en muchos casos se legitimó el destierro bajo el argumento de que el santiaguino no necesitaría la tierra.

“*Sufrí una gran decepción cuando conocí la realidad mapuche de allá*”, fue una de las frases con las que Luz se refiere a la situación mapuche en Santiago. Lo describe como una decepción, pues, tuvo que enfrentarse a esta realidad para comprender las condiciones de desigualdad. Cuestión que sólo logró asimilar desde su experiencia, es decir, cuando llegó a vivir de allegada a la casa de su hermana, cuyo alojamiento se hizo efectivo para los días sus días de descanso. Por lo tanto, es importante destacar que tanto las redes sociales, las subjetividades creadas a su alrededor y las experiencias de residencia en Santiago, confluyeron en una época decisiva para la población mapuche residente en la capital.

A raíz de lo expuesto, abordé el cruce de geografías injustas en la casa patronal y las incertidumbres del viaje hacia Santiago, la construcción de redes de apoyo mutuo para sobrellevar la urgencia de la migración, como a su vez, el anhelo un espacio para residir frente a la contradicción de no tener. El hilo conductor de estos apartados, ha sido comprender el viaje de muchas mujeres que salieron de sus hogares, para insertarse laboralmente en la

capital y, a su vez, la construcción de redes sociales que apoyaron la migración. Así mismo, se destacaron los vínculos socioculturales y económicos con sus comunidades, pese a la ausencia física, destacando que estos lazos se mantuvieron, aun cuando la residencia en Santiago fue precarizada. Tener estas consideraciones son de suma importancia al momento de enfrentar un análisis de los efectos del Decreto Ley 2.568 sobre las trayectorias de algunas mujeres, pues ayuda a comprender el cruce de urgencias a las cuales se enfrentaron.

Ahora bien, ya habiendo destacado el viaje de algunas mujeres y la construcción de redes sociales en la capital, es preciso profundizar en cómo se les clasificó como “herederas ausentes” desde sus comunidades de origen, pues, el decreto no fue el único que las consideró *herederas ausentes*, los suyos también se lo hicieron saber. Ciertamente, su ausencia es parte constitutiva de esta etiqueta, sin embargo, falta profundizar en el contexto del Decreto Ley 2.568, sobre todo, hundirnos en las perspectivas de quienes se quedaron en las reducciones y, recibieron los títulos de dominio. De esta manera, es necesario volver a su aplicación y adhesión en las reducciones, cuestión que remite a un problema histórico y no antojadiza. Para esto me pregunto, ¿cómo algunas comunidades internalizaron la división de tierras y, a su vez, evaluaron elementos socioculturales como indicadores de pertenencia?

4. *La tierra es para quien la trabaja*⁸: herederas ausentes por el decreto y sus comunidades

Una gran multitud se hizo presente para recibir al dictador en Villarrica. Días antes la prensa destacó el despliegue mediático y político de la visita de Augusto Pinochet a la región. Su

⁸ Frase utilizada para describir el proceso de división de comunidades indígenas amparado por el Decreto Ley 2.568 en Chile, entre 1979 y 1988. Sin embargo, la historicidad de esta frase inundó América Latina, sobre todo desde la Revolución Mexicana, acuñada como un lema del movimiento revolucionario zapatista para la repartición efectiva de las tierras (Zamora, 2016). Asimismo, valga la pena destacar que este lema se popularizó en América Latina, especialmente en contextos de Reformas Agrarias populares, como lo fue en Bolivia y Chile. De hecho, en este último país, el lema tuvo una gran importancia de movilización campesina e indígena entre 1970 y 1973, debido a que organizaciones exigieron la expropiación del gran latifundio y su redistribución. Proceso que se vio interrumpido por el Golpe de Estado, desarrollándose una contra reforma agraria, es decir, las tierras que se habían expropiado, fueron devueltas a los latifundistas (Corra, Molina y Yáñez, 2005). De esta manera, es relevante destacar que “la tierra es para quien la trabaja”, fue apropiada por los personeros de la dictadura militar, para transformar la tenencia comunitaria de las tierras mapuche. Entonces, frase que otrora sirvió para movilizar la redistribución de la tierra, en esta época sirvió para efectuar las primeras políticas neoliberales en territorio mapuche, agregando que “la tierra es para quien la trabaja, pero quien la trabaja bien”.

primera parada fue en la ciudad de Temuco, donde anunció la construcción de quinientas viviendas y la extensión del agua potable (DAT, 22 marzo, 1979, 1)⁹. Al día siguiente, el 22 de marzo de 1979, se aprestó a firmar el Decreto Ley 2.568 de División de Comunidades Indígenas. Legislación que modificó el artículo sobre la tenencia de tierra de la Ley Indígena N°17.729, promulgada por Salvador Allende en 1972, ley que recogió las propuestas de organizaciones mapuche, cuyo desarrollo fue detenido el 11 de septiembre de 1973, a causa de las tanquetas militares.

La firma de este decreto en Villarrica no deja de ser un hecho simbólico. Esta ciudad, a menos de cien kilómetros de Temuco, fue fundada por Gerónimo Alderete en 1552, desde esta fecha ha sido un territorio disputado. A fines del siglo XVI se desarrolló la Victoria de Curalaba, un enfrentamiento clave de la Guerra de Arauco entre fuerzas hispanas y mapuche. Hecho que terminó con la muerte del gobernador y la destrucción de ciudades y fuertes militares, construidos en territorio mapuche. La última fecha de fundación de esta ciudad fue en 1883, cuando se colocó fin, en lo discursivo, a la Ocupación Militar de la Araucanía.

La memoria histórica de la ciudad se hizo presente en la firma del decreto. En palabras de Amador Zerené, alcalde de Villarrica, se trató de un lugar en el que “poco menos de un siglo antes, *huincas* y araucanos se había reunido por primera vez bajo una misma bandera para firmar el tratado de paz definitivo” (DAT, 23 marzo, 1979). Así, el valor simbólico del escenario en donde se firmó la división de comunidades, adquirió relevancia. Especialmente, cuando el dictador promovía otra paz ficticia; “la necesidad de terminar con la discriminación que han sido objeto los indígenas” (DL 2.568, 1979).

De acuerdo con la revisión del prensa y los discursos oficiales, advierto que la dictadura militar promovió que las razones de la discriminación hacia el pueblo mapuche, fue consecuencia del trato diferenciado de la propiedad comunitaria de la tierra, en comparación con la tenencia individual de la agricultura chilena. Por lo tanto, para eliminar este derecho a la diferencia, incluyó las tierras mapuche a la ley común mediante la

⁹ La cita refiere al Diario Austral de Temuco el que para efectos del formato de citación CIESAS, será nombrado con las siglas DAT, de ahora en más.

parcelación de las comunidades y la entrega de títulos de dominio. Así, se desarrolló otro proyecto de chilenización mapuche, aunque, con un perfil neoliberal.

El alcance de este decreto tuvo revuelo internacional. En la *Revista América Indígena* de México, fue publicado un informe del Gobierno Regional de Chile. En este documento se resaltó la entrega de “igualdad de oportunidades a todos los chilenos; integrar a los mapuche al proceso económico, tecnológico y al progreso social del país; asegurar que como grupo étnico mantengan y se respeten sus tradiciones, costumbres e intereses propio” (*América Indígena*, 1988). Así, el director de Instituto Indigenista Interamericano, Oscar Arze, pidió un ejemplar de la ley para hacerles llegar comentarios de expertos, había oído que se buscaba corregir décadas de exclusión. Carta que fue publicada en el principal periódico de Temuco, con el fin de difundir la trayectoria internacional para su validación (DAT, 7 marzo, 1979).

Sumado a lo anterior, hay que destacar la participación de sectores mapuche en la aplicación del decreto, lo que contribuyó a una legitimidad social. Al lado de Pinochet, cuando este firma la legislación, estuvo un destacado dirigente del Comité Comunal Mapuche de Villarrica. Él indicó que “esta fecha se recordará con cariño por nuestro pueblo, porque es el comienzo de la solución de problemas” (DAT, 23 de marzo, 1979). Así también lo sugirió Guillermina Antilef, una mujer mapuche, quienes “como esposas y como madres hemos esperado mucho tiempo sentirnos dueños de la tierra donde hemos nacido y en la que trabajamos” (DAT, 23 de marzo, 1979). Así, estuvo el dictador, los personeros de instituciones agrarias y dirigencias mapuche cercanas al decreto, reunidas en una firma.

Recojo las palabras de mapuche que apoyaron la división de comunidades, pues, no concuerdo con las posturas que plantean una manipulación. La historia no trató de buenos ni malos, ni de títeres que son controlados por los hilos del dictador. Si no un entramado complejo de relaciones y tomas de decisiones que tienen un componente histórico. En estas no desaparecen las jerarquías, pero sí se evidencian negociaciones y despliegues de poder multidireccional. Sobre esto versa este apartado, comprender cómo operó el decreto ley en las reducciones, qué aspectos cobraron sentido a las comunidades que se dividieron. Así como también, las disputas internas por la tenencia de la tierra, destacando a las y los “herederos ausentes” que, al estar fuera de la comunidad de origen, fueron despojados por la institucionalidad y sus propia gente.

4.1. Herederas ausentes: aspectos centrales del Decreto Ley 2.568

Múltiples son las investigaciones sobre esta legislación, en su mayoría se han interesado por problematizar la rearticulación de las organizaciones mapuche a partir del decreto de división (Camacho, 2004; Martínez y Caniuqueo 2011; Espinoza y Mella 2013; Caniuqueo, 2013). Aunque también sobre las implicancias del decreto en las costumbres y tradiciones, sobre todo, porque el decreto no consideró la figura de *lonko*, quien es la autoridad territorial, ni los mecanismos consuetudinarios de herencia de la tierra (Ulloa y Suazo, 1998; Rupailaf, 2002; Mallon, 2004; Canales, 1998; 2012; 2020). Sin embargo, hay un vacío en cuanto a la problematización de tensiones familiares a causa de la tenencia de tierra y las experiencias urbanas de la división, es decir, de la “gente de la tierra, sin tierra” (Canales y Urrutia, 2022).

Para efectos del presente estudio, he considerado tres aspectos centrales sobre el Decreto Ley, específicamente, aquello que afectó de manera directa al despojo institucionalizado hacia las mujeres mapuche que estaban en Santiago. El primero, es que los títulos de dominio solo fueron entregados a quienes residían en las comunidades al momento de la división, por lo tanto, hombres y mujeres, mapuche y no mapuche que residían en la reducción, podían ser propietarios. Estos debían acreditar que efectivamente controlaron las hijuelas de tierras, de hecho, una de las consignas apropiadas por las autoridades agrarias fue: “la tierra para quien la trabaja, pero quien la trabaja bien”.

Un segundo aspecto, es el establecimiento de una “liquidación de comunidades”, última instancia judicial que dejó sin validez jurídica los Títulos de Merced y la entrega de una indemnización a quienes, teniendo derechos legales como herederos legítimos, no hayan recibido títulos de dominio ya que se encontraban fuera de las comunidades. Por último, como tercera dimensión, rescato la instrucción realizada por Pinochet de “no intervenir en los caso que haya discrepancia entre los comuneros” (DAT, 30 de marzo, 1979: 7). Es decir, el decreto apeló a la resolución interna de los conflictos por la tenencia de tierra.

Estos tres aspectos impactaron de sobremanera en la vida de mapuche que residían fuera las comunidades al momento de la división. Muestra de esto lo expresó el Comité Mapuche Exterior, exiliados en Inglaterra y, desde esta lejanía, se preguntaron por los artífices de la ley: “¿por qué se veían tan generosos y preocupados de la suerte del mapuche?

La respuesta es muy simple: para los que desean apropiarse de nuestra tierra, les es más fácil convencer a un mapuche en forma aislada que a una comunidad entera a que le vendan la tierra” (*Aukiñ*, 1986: 6). Estos reclamos de los herederos ausentes exiliados, permite comprender el sentido de urgencia por denunciar que la salida de las comunidades remite a un problema histórico, el que se relaciona directamente con el despojo. Así mismo, destacaron la premura con la que actuó el decreto ley.

El término de “herederos ausentes” no aparece en la legislación ni en los archivos que revisé, a estos se les suele denominar “herederos o cesionarios legítimos”. Las veces que fueron nombrados desde el oficialismo, fue para explicar los mecanismos de indemnización que, dicho sea de paso, en muchos casos no llegaron a una solución efectiva. Llamaré a las mujeres mapuche trabajadoras del hogar como “herederas ausentes” para reconocer que, al estar en Santiago, se les recriminó una no-presencia, aun cuando mantenían lazos socioculturales y económicos en sus comunidades de origen. Esta es categoría *emic*, es decir, propia de las mujeres con las que conversé. Ellas fueron las que me hicieron saber cómo se les denominó a los legítimos herederos desterrados.

Fue en casa de Eugenia Huenuqueo, en la comunidad Juan Marigual, donde internalicé la complejidad de ser una heredera ausente. Como se verá en profundidad en el siguiente capítulo, Eugenia, se enteró del decreto entre los muros de una casa patronal y en el cité de Santiago, ahorró dinero y se devolvió a su comunidad para estar presente en la mensura, y por consiguiente, en la obtención del título de dominio. En un *nüttram* colectivo entre ella, su hija Teresa y su sobrina Elba, dimensioné cómo operó el decreto ley en la subjetividad de quienes estaban en las comunidades al momento de la división. Todo cobró más sentido cuando en la conversación, apareció el debate sobre las elecciones presidenciales del 2021 y la figura del candidato de ultraderecha, lo que trajo a la memoria el tiempo de dictadura sobre el cual Elba comentó que “Pinochet lo hizo muy bien”.

Esta frase detonó miradas entre nosotras. Eugenia, la mujer mayor nunca manifestó una postura sobre la dictadura, pero fue ella quien se devolvió a la comunidad y le dio aviso al resto de sus hermanas que también se encontraban puertas adentro. Teresa, por su parte, interrumpió a su prima y le preguntó cómo puede pensar así, lo que se entiende debido su militancia en contra de la dictadura. Por otro lado, teníamos a Elba, que desde niña trabajó

en casas de Temuco y Santiago, pero que volvió a la comunidad antes de la promulgación del decreto. Ella ve con buenos ojos el orden que impuso la dictadura, sobre todo en el saneamiento de los títulos, la mejoría de las viviendas, la instalación de agua y la luz.

En esta misma conversación Elba comentó que la división estuvo correcta porque “la tierra es para quien la trabaja”. Esta frase tuvo la aceptación de Teresa y Eugenia quienes la escucharon atentas. Pese a las complejas diferencias entre ellas, Teresa indicó “que eso estaba estipulado en la misma ley”. Ese momento, al calor de un impacto de ideas y palabras, no me percaté del peso de dicha frase. En mi mente pensé que se trató de una confusión espaciotemporal, pues, “la tierra para quien la trabaja” fue una consigna política de la Reforma Agraria y, su profundización en el gobierno popular de Salvador Allende. Con esta frase se justificó la expropiación del latifundio, tierras que luego pasarían a manos de campesinos y cooperativas (Correa, Molina y Yáñez, 2005). Pensé que había una yuxtaposición de épocas, sin embargo, la equivocada fui yo (ver *imagen 9*).



El lema que usó Elba para describir el momento político de la división tiene todo el sentido. Fue una de las razones para justificar que las herederas ausentes quedaran sin tierras, pues, fueron ellas las que no las podían trabajar. “La tierra para quien la trabaja” no aparece en el decreto, pero es importante considerar que esta legislación es parte de la modificación a la Ley Indígena de 1972, la misma que fue promulgada por Salvador Allende. Valga la pena considerar que, en contexto de la profundización de la Reforma Agraria (1971-1973), existió una diversidad de participación política mapuche (Canales, Urrutia y Macaya, 2022), uno de estos sectores exigió que la tierra era para quien la trabajaba. En este tiempo, el receptor de este grito eran los latifundistas; en tiempo de la dictadura, la frase fue retomada para privatizar la tierra. De esta manera, es usual ver en la prensa regional, el discurso oficial que retomó el lema de la “tierra para quien la trabaja” desde un enfoque neoliberal.

Resulta importante hacer una detención en la apropiación de esta consigna por las autoridades dictatoriales, difundida en la prensa regional y en los discursos públicos. Su apropiación no es casual, sino que responde al manejo de información sobre el acceso a la tierra, fue usado en una de las primeras políticas neoliberales en territorio mapuche. De esta manera, resulta curioso cómo la creación de entelequias y encubrimientos discursivos, son asemejados a una “empresa de contrainsurgencia intelectual [que] resulta importante la invención de un lenguaje que permita dar la apariencia de una nueva alternativa” (Makaran y Gaussens, 2020: 28).

La información sobre el decreto no llegó a todas las mujeres. Tal es el caso de Elba Huinca, quien señaló que su gente en el sur no le comunicó lo que estaba pasando, llegándose a enterar años después. En su caso, el despojo ocurrió mucho antes que el decreto. Sin embargo, también existieron mujeres que sí tomaron conocimiento inmediato de esta situación, gracias a las redes de apoyo en Santiago. Este fue el caso de Sofía Painequeo, se preguntó, “¿quiénes somos y qué significa tener un pedazo de tierra? Y no venirse a Santiago para dejar su tierra con otra gente quizás no mapuche o al hermano -como están las leyes ahora que favorecen al que está en esta tierra- y al final quedarse como un vagabundo que nunca ha tenido nada” (Revista *Rulpa Dungu*, 1990).

Para esta época ya había un conocimiento de que una buena parte del Pueblo Mapuche residía en la ciudad. Así, en un diagnóstico que hizo el Centro Cultural Mapuche de Chile,

publicado en la *Cartilla Campesina*, se estipuló que el pueblo se conformaba de “un millón de personas, de las cuales, aproximadamente 600.000 viven aún en reducción o comunidades: el resto está disperso en los centros urbanos del país” (1980: 8). El Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA) también señaló el escenario de migración hacia la ciudad, siendo “en los últimos años, más de una persona por familia se ha ido de la comunidad de forma permanente, siendo la mayoría mujeres” (Antileo y Alvarado, 2018: 180), de las que 70% de ellas se desempeñó como trabajadora del hogar.

La Asociación Gremial *Ad-Mapu* también reconoció la existencia de mapuche residentes en la ciudad. Así se dejó ver en el documental titulado *Santiago: pueblo grande de huincas* (1987), en el que se relata el intercambio epistolar entre Lucinda y Felidor; ella trabajadora de casa en Santiago, él, preocupado por la división de tierras. En las escenas es posible identificar la visita de los dirigentes de *Ad-Mapu* a la población Lo Hermida de Santiago, junto con la presencia de una *machi*, autoridad espiritual que dirigía una rogativa tradicional. Este *guillatun*, en palabras de Floriano Cariqueo, se estaba “rogando para que nuestros hermanos residentes acá no se olviden de su pueblo, estamos rogando también para que ayuden a solucionar y defender la tierra de las comunidades en el sur que están a punto de perderlas” (Goldschmied, 1987).

Este conocimiento de la cuestión urbana contexto del Decreto Ley, fue reconocido por una sus principales organizaciones. Muestra de esto son los debates del IX Congreso Nacional de *Ad-Mapu* de 1985, en el que se reconoció la situación de “los inmigrantes mapuches que viven en la ciudad como verdaderos exiliados dentro del territorio nacional” (Antileo y Alvarado, 2018: 160). De esta manera, algunas comunidades y organizaciones mapuche, conocieron el problema de la migración hacia los centros urbanos; al entrar en vigor el Decreto Ley, adquirió aún más relevancia, debido a que la tierra sólo recayó en quienes vivían en las comunidades al momento de la división.

Una de las consecuencias de la aplicación del decreto, fue la modificación del sistema tradicional de herencia. Antes del decreto, la tierra se heredaba según un sistema patrilineal, generalmente, de padre a hijo mayor (Montecinos, 1984). Tradicionalmente, las mujeres no accedía a la tierra, se asumía que al casarse se trasladaban a vivir a la comunidad del esposo. De esta manera, otro de los principales impactos sobre la tenencia de la tierra, fue el acceso

a la propiedad para las mujeres. Paradójicamente, la tiranía les entregó a las mujeres lo que la tradición negó, aunque esta se consideraba individual e indivisible, sin posibilidad de traspaso por razones venta durante los primeros veinte años.

Este acceso a la propiedad de tierras para las mujeres se puede observar en la *Tabla 1*. La que fue construida mediante la revisión de la Carpeta Administrativa de la reducción Ignacio Neculman de Boroa, Nueva Imperial, comunidad de origen de Zunilda y Graciela Ulloa Neculman. Ambas mujeres que en tiempo de dictadura militar, desde Santiago de Chile y siendo trabajadoras del hogar, reclamaron tierras al reconocerse como herederas legítimas. Caso que abordaré en profundidad en el siguiente capítulo, de momento, ilustraré el acceso a la tierra para mujeres a partir de los datos de su comunidad de origen. Para realizar esta tabla identifiqué los nombres y las hijuelas, las que corresponden a una extensión de tierra.

Tabla 1. Reparto de hijuelas de tierras en la comunidad Ignacio Neculman, 1982.	
Sexo	Hijuelas
Varones	17
Mujeres	7

A raíz de los datos de la Carpeta Administrativa de dicha comunidad, se evidencia que, si bien el acceso a la tierra para mujeres fue real, en varios casos los varones accedieron a más de una hijuela, en comparación a las mujeres quienes en su mayoría sólo recibieron una. Cabe destacar que las hijuelas no tenían un número de hectáreas definido ni homogéneo entre los receptores. la cantidad de tierra que le correspondió a cada persona fue sobre el derecho a uso, es decir, tenían que justificar, frente las autoridades agrarias, la tierra que reclamaban como suya las que habitaron con viviendas, cosechas o animales.

Las diferencias internas sobre la cantidad de hijuelas fueron denunciadas en una carta enviada a Augusto Pinochet en 1979, por parte dirigencia mapuche, entre las que destaca la letra de Segundo Ñanco, heredero ausente y dirigente sindical panificador. En esta carta se indicó que la división de comunidades es un proceso injusto, que acrecienta conflictos entre las familias mapuche. Según la carta “pensamos que quienes apoyan la división la hace llevados” porque “tienen gran cantidad de tierras, razón por la cual, al tener título de propiedad individual dejarían de sufrir presión y reclamos de sus vecinos, que ven en esta

tenencia una injusticia”. Así, “encontramos familias que viven en varios cientos de hectáreas y otras que deben sobrevivir en UNA” (*Carta abierta a Augusto Pinochet*, 1979).

Pese a las diferencias entre la cantidad de tierras que correspondió a hombres y mujeres, lo cierto es que muchas accedieron a la propiedad, lo que creó expectativas de las mujeres que estaban en Santiago, enfrentadas a un cambio de subjetividad. La transformación de las mujeres como sujetas de derechos agrarios no fue considerada por la ley (Pinchulef, 2014). Sólo importó que esta fuese adjudicada a quienes eran considerados ocupantes; “la ley establece que son ocupantes las personas que, poseyendo o no derechos, exploten en forma independiente, en beneficio y por cuenta propia un goce de una reserva” (DAT, septiembre, 1979). Por lo tanto, las mujeres que recibieron tierras fueron consideradas jefas de familias productivas. De esta manera, las “adjudicaciones femeninas de hijuelas en la comunidad obedecieron a la necesidad de compensar una estructura demográfica desfavorable para la unidad familiar, originada en la ausencia de marido o hijos en edad productiva que asumieran el control de los medios de vida” (Ulloa y Suazo, 1998:1207).

Otro aspecto importante es el impacto en la herencia de la tierra, cuya tradición advertía que, si bien había un Título de Merced que fue entregado a inicio del siglo XX, el que definió los límites territoriales de los sobrevivientes a la guerra de ocupación, esta tierra seguía siendo administrada por una autoridad territorial, junto con la colaboración de los núcleos familiares. Pese a los diversos intentos de división de tierras que hubo en el siglo pasado, ésta seguía teniendo un carácter comunitario (Canales, 1997). Lo que no negó el desarrollo de acuerdos internos para administrar a qué familia le correspondía cada extensión. Las familias, generalmente encabezadas por varones, heredaban a sus descendientes por vía patrilínea a sus hijos, los que también reproducirían el modelo.

Sin embargo, a raíz de la migración hacia los principales centros urbanos de estos hijos, herederos legítimos de la tradición familiar, se desarrolló una transformación en las actividades de sobrevivencia en las comunidades. El cambio se vio reflejado en que estos hijos que otrora ayudaban en la actividad agrícola, se encontraban en las ciudades para enviar dinero a sus comunidades de origen. En reemplazo de estos, quedaron otros familiares como nietos, sobrinos y los hijos que no migraron. Fueron estos los que desempeñaron trabajo

agrícola y su administración. En ese marco, cuando se implementó el decreto de división de comunidades, quienes trabajaron la tierra, se convirtieron en propietarios.

Por último, otro aspecto a considerar sobre la parcelación de las tierras, fue su carácter indivisible, es decir, cualquiera que recibiera un título de dominio, no podía dividir esa propiedad para repartirla. En el mejor de los casos, si una persona, sujeta a título de dominio, quería conservar la tierra de los herederos ausentes, para luego devolvérselas según la herencia tradicional, en lo legal esta tierra no podía dividirse y ser entregadas. Sobre esto abundan las memorias de hombres y mujeres mapuche que, desde las ciudades, recuerdan cómo sus familiares se quedaron con la tierra que ellos reclamaron legítima. Esto no significó la expulsión directa de los herederos ausentes, pero sí la institucionalización de un despojo, en el que se sabe que la tierra donde se nació, no le pertenece.

Se estableció la figura de herederos ausentes a todos quienes residían fuera la comunidad de origen, sin importar el tiempo, sólo bastó no estar físicamente. Asociada a esta figura, aparece la idea de indemnización de las tierras. Hoy esta indemnización es una nublosa puesto que, si bien se les dijo que se les iba a reparar con dinero, en muchos casos, dicha indemnización no llegó, o no se aceptó. Frente a esto, se acrecentó una política de distinción por parte de las comunidades de origen con las y los mapuche urbanos, desplegando una serie de mecanismos de prohibición real y simbólica para no entrar a las comunidades.

En consecuencia con lo anterior, diría que a raíz de las redes sociales que fungieron como sostén de comunicación entre norte y sur, las mujeres logran enterarse de este decreto. En Santiago ellas experimentaron una serie de transformaciones subjetivas, legales y económicas. Tal como señalé, había un conocimiento del problema de la migración, desde la institucionalidad, las comunidades y las mismas organizaciones. Aun así, mujeres que quedaron consagradas en las memoria de la comunidad como herederas ausentes, sin derechos agrarios pese a ser herederas legítimas. En este sentido, cuáles fueron los aspectos que cobraron sentido desde las comunidades, para iniciar la división. En otras palabras, cuáles son las razones para que frase *la tierra es para quien la trabaja* se haya internalizado de tal manera. Veamos.

4.2. *La gente se mató por la tierra: apuntes sobre la mensura*

El título de este apartado no es una exageración. A partir de la revisión de documentación oficial, periódicos, comunicados de organizaciones mapuche y conversaciones con las mujeres, observé que muchas disputas por la tenencia de la tierra, terminaron en homicidios. Si bien, la memoria sobre la gente muerta a causa de rencillas familiares por tierras, no es un fenómeno que se haya inaugurado en tiempos de dictadura militar, sino que responde a una larga historia reduccional del siglo XX; las rencillas, al punto de llegar a la muerte, encuentran un sentido particular en la implementación del Decreto Ley 2.568.

Las palabras de Elba Boroa son claras al respecto:

La gente se mató por tierra, ahora no se ve mucho, pero antes sí. Ahora esto no se ve porque midieron la tierra, cada uno tiene su propia línea de tierra. Antes de eso eran puras peleas, era terrible. En el tiempo de Pinochet se mandó a medir la tierra para cada uno. Él hizo una cosa mucho mejor, dejó muy bien ordenado, cada uno cierra su tierra donde le corresponde y no hay más peleas. Después de que Pinochet dijo: “cada uno con su pedazo de tierra”, paró la pelea (Nütram, 2021)

Para efectos de comprender la complejidad de la aplicación del decreto, las palabras de Elba, permite entrever que el orden sobre los límites de la propiedad fue visto positivamente. Aunque para obtener los títulos no se acreditó pertenencia tradicional a la comunidad, sino que demostrar que la o el ocupante la explotó económicamente. Estas memorias del orden instaurado por Pinochet, se alimentan de la pavimentación de los caminos de las reducciones, la llegada de la electricidad a lugares alejados, las viviendas sociales y el agua potable. Por lo tanto, para comprender la valoración por algunas comunidades de esta política, es necesario visibilizar que éstas se realizaron en un contexto de apremiante precarización y empobrecimiento de las reducciones. Contexto socioeconómico que no niega el problema: el despojo de las herederas ausentes. Pero sí lo sitúa históricamente.

En un inicio, para hacer efectiva la división de las comunidades bastó con que una sola persona pidiera la mensura de las tierras (Canales, 2020). Esta solicitud la realizaba un abogado frente al juzgado local más cercano, posterior al estudio de la situación mediante las visitas en terreno, se planificó la división de tierras haciéndose efectiva la entrega de los

títulos de dominio. El proceso contó de tres partes: 1) Solicitud de la división mediante un abogado que llevara la causa frente a las autoridades legislativas; 2) Planificación y regularización de títulos, lo que se desarrolló administrativamente y en terreno. Insumos necesarios para el juicio en la que compadecían todos los involucrados; 3) Al pasar seis meses del juicio, se liquidaron las comunidades, última oportunidad para declarar inconformidades. Esta etapa entregaría la indemnización a las y los herederos ausentes.

Uno de los primeros artículos denunciados por los sectores mapuche opositores, fue el que estableció la libre voluntad de las comunidades para pedir la división. Pese a que las organizaciones lograron la modificación con el Decreto 2.750, que estableció que la tercera parte de la comunidad debía estar de acuerdo, esto en la práctica no siempre funcionó así. Esto se ve reflejado en los diversos comunicados publicados en el periódico regional, en el que denunciaron el ingreso de la fuerza pública para ejercer presión.

Lo anterior, quedó establecido en una carta enviada por *Ad-Mapu* al dictador en agosto de 1982. Escritura facilitada por Teresa Boroa, quien resguarda una serie de documentos de la organización en la que participó. Parte de la carta expone lo que sigue:

Aun cuando altas autoridades de gobierno han señalado que la división es voluntaria y por decisión de la mayoría, vemos en la práctica que ésta se impone por la fuerza. Se amedrenta a quien se niega a la división, amenazando cárcel y castigo para el que se oponga. Paralelamente, las autoridades de gobierno crean un organismo llamado "Consejo Regional Mapuche" cuya función es coordinar las acciones de aplicación de la ley. Se engaña al mapuche al señalar de que la actual ley permite recuperar tierras usurpadas, en consecuencia de que en ninguno de los artículos de la ley figura tal medida. Se utiliza la fuerza pública, quien por acto de presencia atemoriza y obliga a los comuneros a dividirse (*Nütram, 2021*).

Esta carta fue entregada por una comitiva de *Ad-Mapu* en el palacio de La Moneda. En plena capital se desplegó su presidente Mario Curihuentro; el subsecretario Rosamel Millaman; y Carmen Curin, autoridad espiritual mapuche; quienes esperaron la respuesta por en la ciudad. Dicha organización se decía representar a más de mil comunidades que estaban siendo perjudicadas por la legislación. Según lo relató el Diario Austral de Temuco (agosto, 1982), “con vestimentas típicas, al medio día llegaron a la Oficina de Partes”, para entregar el diagnóstico realizado por la organización mediante un trabajo en terreno, en el que destacó la difícil situación socioeconómica, la cuestión de la salud y educación.

En estas letras, aparece la denuncia a la supuesta voluntad para la división. Una ficción por parte de los personeros de la ley, al apelar a una suerte de mano invisible que regularía las tensiones internas. Nada más lejos de la realidad. “¡No obligamos a nadie! Lo que el gobierno quiere es que el comunero mapuche sea quien decida frente a la ley, que otorga la facultad de ser propietario de la tierra en que vive”, pronunció Raúl Arias, abogado del Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP), en una reunión sostenida con comunidades mapuche (DAT, septiembre, 1979). Sin embargo, el panorama fue más complejo, existió la denuncia frente a la serie de amenazas para quienes se negaron a realizar la división, así como el amedrentamiento simbólico de la fuerza pública al llegar a las comunidades en contexto de mensura.

Además de las amenazas a quienes se opusieron a la división, la información difundida por parte de las autoridades confundió sobre la recuperación de tierras, demanda histórica mapuche. Titulares como “Tierras fiscales serán traspasadas a indígenas” pudieron ser interpretados como una supuesta reivindicación (DAT, 26 de octubre, 1979). Junto a esto, el acceso al crédito fue otra iniciativa que promovió la división, pues, para acceder a estos se requerían títulos de dominio. Se trató del inicio neoliberal del endeudamiento mapuche, muchas familias no pudieran pagar los créditos, ofreciendo como pago las tierras

En el *nüttram* colectivo que sostuvimos con Teresa, su madre y prima, ella resaltó lo perjudicial que resultaron los créditos a mapuche. Así los explica:

Pinochet estudió muy bien esto porque a los mapuche les tenían que dar créditos, pero los mapuche no tenían un título o algo que respondiera en el pago de esos créditos por si no podían pagar. Todo esto fue pensado por el embargo de esa época. Embargar las tierras mapuche. Luego en los 90' las tierras fueron inembargables, pero en dictadura los bancos te embargaban. Nosotros con el título de dominio en Pinochet, entramos a una ley común donde teníamos que pagar impuestos, así como todas las casas de la ciudad que pagan contribuciones. Entonces, pensando en eso, los *winkas* hicieron que cada uno tuviera su título, se endeudara y luego poner la tierra por parte de pago (*Nüttram* con Teresa Boroa, 2021)

El proceso de división de las tierras comunitarias y, consiguiente, conversión en propiedad individual, estuvo emparejada con una política de modernización del campo. La institucionalidad dictatorial promovió un sin número de ayudas técnicas. El discurso para apoyar a mapuche propietarios fue la de “trabajar bien la tierra”, dicha política se materializó

en programas realizados por el Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP). Entre estos estaba el Programa de Asistencia Técnica, Programa Crediticio y el Programa de Acción Social (*Revista América Indígena*, 1988).

Siguiendo el informe realizado por el Gobierno Regional en 1985 en el marco del Consejo Económico y Social, las cifras de beneficiarios mapuche son mayor en los primeros cuatro años desde la ejecución del decreto. Esto se explica, entre otras cosas, por la agilidad que tuvo el proceso de división de comunidades indígenas, planificado para un plazo de cinco años, en los cuales se debía dividir las más de dos mil comunidades. Los datos expuestos en la siguiente tabla ilustran la asistencia crediticia de beneficiarios mapuche:

Tabla 2. Sobre el apoyo de Asistencia Técnica y Crediticia, recuperado en el Informe de "Realizaciones del Gobierno Regional en el sector rural y mapuche, IX región", América Indígena, Año XLVIII, número 4, octubre-diciembre de 1988. Biblioteca Jan de Vos, CIESAS-SURESTE.

Año	Número de beneficiarios	Monto
1980	3.829	184.436.22
1981	5.516	209.685.489
1982	4.548	103.320.931
1983	3.291	113.358.894
1984	3.729	156.198.111
1985	1.951	99.152.500

La expansión del crédito para trabajar la tierra, fue problemática, debido a que al eliminar el derecho a la diferencia mapuche desde la institucionalidad, fueron juzgados por la ley común de endeudamiento. Esto también fue criticado por las organizaciones mapuche, pues, se verían “sometidas a las mismas reglas generales que cualquier ciudadano chileno. Como se manifiesta en la política crediticia de INDAP que para postular a un crédito estamos sujetos a un interés de un 13% anual, más la Unidad de Fomento del Capital reajutable, medida que es desconocida para el mapuche” (*Carta de Ad-Mapu*, 1982).

Además, muchas de las políticas para acceder a la pavimentación de caminos, instalación de agua y luz eléctrica, tuvo como requisito tener un título de dominio para llevarse a cabo; es decir, “era una condición *sine qua non* para tener acceso al créditos, a los subsidios de vivienda rural y la promesa de que con ello se estaría superando la condición de pobreza y discriminación de que era objeto la población mapuche rural” (Rupailaf, 2002:

75). Esto no consideró la especificidad histórica de las consecuencias de una guerra de reducción hacia el Pueblo Mapuche, y que las tierra en este caso, poseen un valor más allá del económico, sino que de reproducción de la vida en el aspecto cultural, simbólico y social. De esta manera, la voluntariedad de la división fue mucho más compleja que la simple decisión libre y soberana de mapuche por dividirse.

Elba evocó la llegada de los topógrafos, autoridades de la legislación y personas de la comunidad, reunidas en casa de un familiar con bastante poder. En aquella reunión se informó sobre la división y pidieron las firmas de las personas, muchas no sabían leer ni firmar. Pese a que Elba es una mujer que agradece la política de división, ella destacó que hay gente de la comunidad que se quedó con tierra que no le correspondía, lo que se repitió en las reducciones cercanas. “Vino un ingeniero de INDAP con una maquinita. Ellos preguntaron cuál tierra era de quien y con la maquinita decían que es línea era la división. Una línea imaginaria porque aún no había cercos. Aunque hubo gente que quitó tierra por la fuerza” (*nütram*, 2021), señaló en Elba.



Imagen 10. Topógrafos en reunión con comunidades mapuche, Diario Austral de Temuco, 1979.

La máquina que destacó Elba está arraigada en las memorias mapuche de la división. La misma que fue difundida en varias ocasiones por el principal periódico regional para familiarizar sobre su uso, tal como se ve en la *Imagen 10*. Se trató de un electro-topo utilizado para medir las hectáreas y fijar los límites. Aunque en muchos casos se produjeron problemas porque había territorios que no se podía dividir, debido a que, culturalmente se les asignaba

un valor sagrado, habitados colectivamente. Dentro de estos estaban las tierras de pastoreo, los suelos de producción conjunta, bosques para sacar madera y lugares donde se realizaban ceremonias. En esta misma conversación Teresa comentó que “todos querían tener acceso al agua del río, pero cómo se iba a dividir el agua, hay límites que estas sueltos y están en común, es entrar a pelear con la gente” (*nütram*, 2021).

Los cercos, para delimitar los límites, habitan en las memorias de la división. Si bien estos habían sido implementados durante el siglo XX, sobre todo para separar el límite de las comunidades entre sí o con los fundos colindantes, en este tiempo, fueron el símbolo de la división interna de las tierras. Lo que también trajo muchas complicación debido a que los topógrafos indicaron en el aire los límites de las tierras, “ellos llegaron y midieron, le dijeron a la gente lo que era suyo, pero no dejaron ni siquiera un cordel para marcar”, según relató Teresa. Para rectificar los límites se volvió a llamar a los especialistas debido a los enfrentamientos. Según el mismo relato, estos conflictos trajeron “matanza, hubo muertos en Metrenco y en Niágara, la matanza fue por todos los lados porque la gente no sabía dónde estaban los límites que los ingenieros les habían dicho” (*nütram*, 2021).

De esta manera, se impusieron los cercos como forma de separar los límites de la tierra para cada propietario. Jacqueline Cuminao recuerda como fue llegar a Tromen, cerca de Temuco, siendo una niña y cómo esto cambió en la medida que fue creciendo. Ella visitó en las vacaciones la comunidad de su padre y madre, recuerda que uno de los cambios más significativos fue la construcción de cercos. Posee memorias de ser niña y correr por los campos libres, pero, en tiempos de dictadura, siendo ya adolescente, la construcción de cercos fue tal que en muchas partes, el acceso ya no fue libre y había que pedir permiso.

Con todo lo dicho, he intentado dar cuenta de las condiciones históricas del despojo territorial hacia el pueblo mapuche. El destierro hacia las “herederas ausentes”, amparado por el Decreto Ley 2.568, no fue antojadizo por parte de los ocupantes efectivos en las reducciones. Como revisé, la cuestión sobre la voluntariedad de la división fue cuestionada tempranamente, lo que complejizó el proceso de división. A esto se suma la presión crediticia y la precarización económica, ya sea porque los títulos de dominio fueron requisito para optar a créditos, viviendas, agua o electricidad, en un contexto de profundas carencias económicas y el ingreso del neoliberalismo. Esto conllevó a que un sector importante de la población

mapuche accediera a la división. Entonces, si la división fue un hecho casi irrenunciable, ¿Qué dinámicas sociales posibilitaron que estos hayan dejado fuera del título de dominio a las herederas ausentes?

En palabras de Elba, “hay gente a la que nunca se le avisó que quedaron fuera de la repartición”. Sobre esta situación, su testimonio ha sido clave para comprender la lógica detrás de la frase *la tierra es para quien la trabaja*, tal como continúa:

La gente se hizo dueña de la tierra. Además, que los winkas [personeros de la ley] vinieron a decir que los que estaban en Santiago no tenían derecho porque dejaron su tierra y no tenían derecho sobre ella. Los ingenieros en la reunión nos dijeron: “todas las personas que estuvieran en Santiago, cinco o diez años, si tienen tierra aquí, no les corresponde”. ¿Por qué estuvieron tanto años allá y nunca se acordaron, la persona que dejó tierra a cargo de alguien, esa persona se quedó con la tierra, toco el pedazo. La persona que está en Santiago no tiene ningún derecho porque esa persona se ausentó (*Nüttram*, 2021)

Las palabras de Elba reúnen todo lo dicho hasta aquí. Representan el sentir de aquello que he oído y leído sobre las razones del despojo hacia mapuche en Santiago. Desde mi caminar en diversos espacios organizativos y sociales en la ciudad, me ha tocado escuchar tantos relatos de la contracara, aquellos de hombres y mujeres que no se explican por qué, siendo herederos legítimos, no tuvieron acceso a la tierra. Cuestión que no les permitió volver a la comunidad pese a su deseo de retornar. Así me lo expresó Juan Cáceres, quien en la comuna de Renca, desde lo que fue una toma de terreno, me preguntó, con una expresión de angustia en su rostro, “mija, pero ¿por qué nuestra gente hizo esto?” (*niüttram*, 2021).

En este punto, adquiere mucha importancia la historia de apoyo mutuo que desplegó Eugenia. Estrategia que será profundizada en el siguiente capítulo, pero que retomo ahora para matizar este proceso histórico. Existieron excepciones a las personas que se quedaron con tierra que no les pertenecía. Eugenia, desde Santiago se enteró del decreto y comenzó a buscar a sus dos hermanas que también laboraban en casa particular. Ella no permitió que la gente en el sur las dejara sin los títulos de dominio. Según su relato, esa tierra les correspondía porque su abuela Carmen se las había dejado a ellas, una mujer que fue rechazada por la comunidad al hacerse cargo de la crianza de sus nietos huérfanos. Entonces, Eugenia no permitió que la tierra quedara en manos extrañas. Es así como avisó a sus hermanas y, todas alcanzaron a llegar para la entrega de los títulos de dominio.

Pese a lo anterior, el relato generalizado es que a los herederos ausentes se les dejó fuera de la repartición. Así mismo lo denunció *Ad-Mapu* en 1982, preocupados por la situación de la juventud que estaba en Santiago. Llama la atención la insistencia en las mujeres que trabajaban en la capital, lo que se puede explicar ya que la gran mayoría de las integrantes de esta organización, en algún momento de su vida, fueron trabajadoras de casa particular. Así, indican que muchos “herederos legítimos han quedado al margen de sus derechos, por el solo hecho de encontrarse afuera de la comunidad en pro de un mejor standard de vida”, destacando la experiencia de las trabajadoras, tal como sigue:

La situación de nuestras hermanas que se ven obligadas a una temprana edad a abandonar sus hogares y a emigrar a los centros urbanos pasando a engrosar las capas sociales más bajas de la población debiendo ofrecer sus servicios, en el mejor de los casos, como empleadas domésticas a cambio de una burlesca e irrisoria suma de dinero que fluctúa entre los \$1.200 a \$3000 y en muchas ocasiones lo deben hacer sólo a cambio de alimentación y algunas vestimentas usadas, trabajando un promedio de 18 horas diarias (Carta, 1982).

¿Cuánto integrantes de esta organización fueron a buscar a sus familiares para que no fueran despojados? ¿De qué manera estas palabras pasaron de ser un diagnóstico político a una práctica, para que su gente se enterara de los problemas? ¿cuántas de sus visitas a Santiago fue para levantar organización en apoyo, más no para difundir la problemática a la que se estaban enfrentando las y los herederos ausentes en la capital? Estas interrogantes las dejó esbozadas como dinamizadoras de una historia del despojo y, una extensión de las geografías de la desigualdad, en la que se intervino algo más que un decreto.

Recapitulación

A partir de las conversaciones sostenidas con mujeres mapuche, de ejercicios de cartografía, de recorridos territoriales, de la revisión de la prensa y de documentos de organizaciones, me he preocupado por comprender cómo se construyó socialmente la categoría de “herederas ausentes”, en el contexto del Decreto Ley 2.568 de División de Comunidades Indígenas. Considero que fue entre 1979-1988 cuando se profundizó el destierro hacia las mujeres mapuche que residían en Santiago, ya que no fueron consideradas como sujetas de derechos agrarios en sus comunidades de origen, al momento de la entrega de títulos de dominio. Este apartado legal no consideró los diversos vínculos socioculturales y económicos que las

mujeres mapuche desplegaron para seguir estando presentes, pese a la ausencia física, propia de la experiencia de la migración.

Para comprender cómo estas fueron catalogadas socialmente como “herederas ausentes”, he considerado tres aristas: 1) La comprensión histórica del viaje hacia la capital y su inserción en las redes laborales, que las vinculó con sus empleadoras y otras trabajadoras. En este punto, fue central comunicar el norte y el sur, ya sea por medio de visitas esporádicas a sus comunidades o la escritura de cartas, que sostuvieron los vínculos sociales con el terruño; 2) La construcción de redes sociales mapuche en espacios desiguales, especialmente, los residenciales, afectivos y de esparcimiento. También de redes de parentescos que soportaron los primeros pasos en la capital y, posteriormente, fueron centrales en la difusión de las consecuencias del Decreto Ley 2.568; 3) Las urgencias por las que atravesaron las comunidades al momento de la división de tierras, por lo que es imprescindible situar el destierro desde un contexto de apremiante de precarización y disputas por la tenencia de la tierra.

En este escenario de discusión, analicé las experiencias de las mujeres desde una perspectiva interseccional, es decir, busqué comprender sus historias de vidas cruzadas por dimensiones espacio temporales, identitarias, étnico-raciales, de género y clase. La interseccionalidad, como enfoque analítico, me permitió sostener que las geografías de la desigualdad, desde la coerción y la negociación, se extendieron en las trayectorias de las mujeres también estando fuera de la casa patronal.

III CAPITULO

TRAICIÓN Y TRADICIÓN: RECLAMOS FRENTE AL DESTIERRO DESDE UNA LECTURA INTERSECCIONAL

‘‘Estas tierras siempre fueron hereditarias dentro de la tradición mapuche, lo cual como hijos sabíamos lo que pasaría cuando nuestros padres fallecieran. En 1958 falleció mi padre, quedando mi madre viuda bastante joven, por tal motivo no hicimos nada hasta que ella dejara de existir. En 1979 el 11 de mayo falleció nuestra madre dejando unos sobrinos al cuidado de todo lo que había en la casa. Nuestros encargados nos dieron por muertos a los herederos legítimos, tomando ellos posesión de todos nuestros bienes’’.

Zunilda Ulloa Neculman en la carta que envió al ministro de Agricultura José Luis Toro Hevia desde Ñuñoa, Santiago de Chile, 1980.

Palabras de inicio

Las palabras que anteceden este capítulo refieren a una carta dirigida al alto gobierno de agricultura, a inicios de la década de 1980, enviada por Zunilda Ulloa Neculman desde Ñuñoa, un sector que para la época concentraba población de altos ingresos económicos. Una carta que circuló entre los muros de la casa patronal, la residencia que arrendó y la casa de su hermana Graciela en la población Arturo Prat de Renca, desde donde se imprimió la letra que contenía la correspondencia: “nuestros encargados nos dieron por muertos a los herederos legítimos, tomando ellos posesión de todos nuestros bienes”, recalcó la letra.

Tal como he abordado en el capítulo anterior, el Decreto Ley 2.568 cambió la tenencia comunitaria de la tierra a través de la entrega de títulos de dominio, la privatizó e institucionalizó, más no inicia, un destierro para hombres y mujeres mapuche que habían migrado hacia las principales ciudades del país. En este contexto, de transformación sociocultural y económica en la tenencia tradicional de la tierra, algunas mujeres mapuche trabajadoras de casa particular, desplegaron una serie de reclamos en búsqueda de un espacio propio para residir. Es por esta razón que el presente capítulo se concentra en comprender este despliegue por reclamar lo que ellas consideraron propio; enfrentaron la amenaza del destierro que, como se demostrará, se tradujo en un reclamo frente a la traición y tradición.

La lectura que presento sobre estos reclamos no se agota en el análisis presente en estas líneas, sino que se presentan como una invitación a escarbar en lo profundo de la potencia creativa de las mujeres mapuche que, en contextos de apremiante desigualdad, disputaron sentidos de vida. Más bien, mi interés es leer estos reclamos desde un enfoque interseccional (Viveros, 2016), el que permite dar cuenta de un cruce de relaciones de dominación. Poderes relacionados con la dimensión étnico-racial, de clase y género que he identificado en los capítulos precedentes, así, este capítulo sitúa los reclamos realizados por mujeres mapuche desde una intersección. Si bien, este enfoque ha sido central para develar el cruce de violencias (Cubillos, 2015), también lo ha sido para identificar cómo se desarrollaron acciones para subvertir o disputar las condiciones de dominación.

Desde los estudios especializados en el trabajo del hogar, se puede dar cuenta de un creciente interés por visibilizar las negociaciones, resistencias y agencias de las trabajadoras. Muchos de los cuales destacan los discursos ocultos cómo parte de resistencia cotidiana al interior de los espacios laborales (Aquino, 2012; Blanco, 2014; Durin, 2017). Así mismo, hay estudios que se destacan por el análisis social sobre la organizaciones de trabajadoras del hogar en América Latina (Chaney y García, 1993; Goldsmith, 2008, 2013; Vallejo, 2019; López y Loza, 2019). Lo que se repite en los estudios del trabajo de casa particular en Chile, especialmente aquellos que provienen de la sociología, antropología, historia y trabajo social, que se han destacado por analizar la organización sindical, la conquista e implementación de los derechos laborales (Stefoni, 2011; Del Campo y Ruiz, 2013; Ratto, 2020).

A su vez, desde los estudios sobre trabajadoras mapuche de casa particular, los esfuerzos han destacado la agencia de mujeres y las violencias por las que transitaron. Estos se han concentrado en comprender las micropolíticas de las trabajadoras en un nivel cotidiano (Millaleo, 2011; Nahuelpan, 2013, 2015; Alvarado, 2016, 2021a; Rain, Et. Alt, 2020). Todos estos análisis han abierto camino para realizar lecturas críticas a los relatos oficiales y androcéntricos mapuche, pero se sabe “muy poco sobre cómo resistieron organizadamente a los agravios de un capitalismo racialmente estructurado” (Antileo y Alvarado, 2018: 14).

Si bien esta investigación no tiene por objetivo reconstruir las trayectorias organizativas de mujeres mapuche en sindicatos y organizaciones, sí contribuye a problematizar sus experiencias fuera de la casa patronal, destacando las redes sociales y los vínculos asociativos en tiempo de dictadura militar. Como se verá en el presente capítulo, los reclamos por tierras están vinculados con su experiencia laboral, pero también con sus trayectorias familiares, vecinales y organizativas. De esta manera, desplegaron reclamos territoriales tanto en sus comunidades de origen como en Santiago, escribieron entre muros, se organizaron al calor de una oposición dictatorial y algunas retornaron a la reducción.

En consecuencia con lo anterior, este capítulo pretende desmarcarse de la figura multicultural atribuida a las mujeres mapuche en particular e indígenas en general. Visión construida a “partir de la imagen culturalista que reina sobre las mujeres indígenas, que las define únicamente desde un empoderamiento cultural, como “reservorios” de un pueblo, no permitiendo abrir una reflexión sobre las múltiples formas de organización que han

desarrollado durante el siglo XX” (Antileo y Alvarado, 2018: 105). De esta manera, persigo el impulso por pensar desde las trayectorias mapuche desde las “inapropiadas/inapropiables”, es decir, “desbordando las categorías claras y distintas, la promesas de pureza y separación; proponiendo nuevas geometrías posibles para considerar relaciones atravesadas y constituidas por diferentes diferencias” (Hooks, Et. Alt, 2004: 9).

Los ejes analíticos de los reclamos son tres, los que sólo han sido separados para efectos analíticos, pero en la práctica se interrelacionaron debido a que algunas mujeres mezclaron las estrategias de lucha. Si bien, estos ejes los pude identificar en el trabajo de campo, estos pueden ser profundizados y ampliados en investigaciones futuras. El primero de estos es el envío de cartas dirigidas a la autoridad dictatorial, las cuales se encuentran archivadas en las Carpetas Administrativas de Comunidades Indígenas. El segundo, refiere al retorno a las comunidades de origen para obtener los títulos de dominio, única forma por medio de la cual, mujeres lograron una respuesta positiva frente a la demanda.

Una tercera forma de reclamo, fue a partir de los vínculos organizativos en la ciudad de Santiago de Chile con hombres y mujeres mapuche, participación sindical e integración en redes de apoyo mutuo. Esto es analizado, específicamente, desde el vínculo entre la Asociación Nacional de Empleadas de Cada Particular (ANECAP) y la organización *Ad-Mapu*, como expresión de una alianza política para visibilizar las consecuencias de la legislación. Por último, fuera de los tres ejes analíticos del reclamo, reflexiono sobre la toma de sitios en Santiago, como una de las formas de conseguir un espacio propio, realizada por algunas mujeres mapuche. Pensar en esta experiencia histórica refiere a una provocación analítica, para destacar el destierro previo a la división de comunidades indígenas promovida por el Decreto Ley 2.568.

1. Epistolarios de la división: letras insurgentes

“Se te paró la pluma”, es una expresión ofensiva, de alta connotación étnico-racial, que se ha arraigado en el imaginario chileno, para señalar cuando una persona tiene enojo o rabia. La pluma se ha entendido como símbolo de incivilización, no como parte esencial de un ave, sino, como continuidad de los cuerpos indígenas. Es la materialización discursiva de una síntesis entre la clásica imagen mesoamericana de penachos, las vestimentas de los apaches

y sioux, y las prendas tradicionales mapuche, que se utilizan en el baile del *choike purun*, aquel que trata de emular los pasos del ñandú, un ave endémica de Sudamérica.

Esta imagen convoca la construcción de un estereotipo de lo indígena como reservorio de lo indeseado. Aquello que comprendió lo mapuche como un pueblo flojo, borracho y pendenciero (Baros Arana, 1883). Sin embargo, me apropio de esta frase con la intención de develar la agencia y humanidad de la pluma de mujeres mapuche, entendida como la letra, y el envío de cartas en contexto del Decreto Ley 2.568. Una escritura que no puede encerrarse “desde una pretensión enciclopédica, buscando orígenes, sino que como fuego para problematizar nuestro aquí-ahora” (Alvarado y Antileo, 2019: 13).

Para el presente apartado, retomo la prosa de la insurgencia, definida como la escritura con “decididas ganas de desatar el habla, de extender la reflexión entre los suyos, de armar la crítica y la utopía”, añadiendo que es una pulsión que se “rebeló a la prosa contrainsurgente de la letra colonial, que observaba todo lo indio como lastre, irracional, comandado por un instinto inconsciente, nunca reflexivo, casi inhumano” (Alvarado y Antileo, 2019: 19). Así, me propuse buscar las cartas enviadas por algunas trabajadoras mapuche de casa particular, sin encasillar su pulsión en categorías estáticas, sino comprender su lugar de enunciación y su preocupación por desatar el habla frente a los suyos.

Esta escritura, adquiere su dimensión específica desde el trabajo el hogar puertas adentro, debido a que la letra se convirtió en una de las formas de ejercer el reclamo. A la luz de las experiencias de las mujeres y los estudios especializados (Chaney y García; 1993; Goldsmith, 1998; Blanco, 2014; Durin, 2017), la modalidad puertas adentro o de planta, exige la permanencia de la trabajadora por una larga jornada laboral, pernoctar en la casa patronal y negociar los días de descanso. Para le época de estudio y desde la situación de las mujeres que colaboraron en esta investigación, esta realidad se volvió apremiante en contexto del decreto, pues, existió una dificultad para enfrentar los juicios por liquidación de comunidades en los juzgados regionales y, las visitas constantes a su familia de origen para reclamar lo que ellas consideraron su legítima herencia.

Trabajar puertas adentro y enfrentar los reclamos en sus comunidades, significó gestionar permisos laborales con sus empleadores y buscar alojamientos de conocidos y familiares que las apoyaran en este proceso, una vez llegada al sur. A esto se le suma los

recursos económicos que se debía tener para poder viajar de manera constante para enfrentar los juicios, los papeles administrativos y el gasto de transportes a Temuco y a las reducciones de origen. Por lo tanto, el envío de cartas logró subsanar las urgencias del momento: reclamar su presencia en la reducción, sin ausentarse de su trabajo.

Además de ser una letra que se rebeló al peso colonial de posicionar todo lo indígena como iletrado, también se enfrentó a las posiciones de clase y género, estructuras que han generado las condiciones para naturalizar roles en la sociedad. Por medio de la escritura ingresaron a la esfera pública. Esta entrada tensiona “el dominio masculino [...] viene a romper con la visión tradicional, al interior de una división sexual del trabajo, que sitúa a las mujeres de manera natural en el espacio doméstico” (2009: 119). Aún más, lo doméstico ha sido naturalizado como un espacio de dominación total, sin embargo, para el caso de las trabajadoras, es desde este espacio cotidiano y laboral, en su dimensión material e inmaterial, que fue decisivo en el reclamo territorial en sus comunidades de origen.

Ya sea en espacios públicos o privados, frente a un cruce de violencias, “debieron de ser conscientes de su enorme poder, es decir, de su capacidad para producir y para crear” (Davis, 1981: 20). De esta manera, esta escritura insurgente, como capacidad creativa de poder, fue una arremetida al deber ser de mujeres mapuche trabajadoras del hogar, a sus comunidades de origen y al Decreto Ley 2.568. Levantamiento que no remite, exclusivamente, a una acción defensiva, sino propositiva y transformadora (Lozano, 2016). Exigiendo la devolución de sus tierras, y en algunos casos, castigo para los responsables del destierro. Así, en sus letras emplumadas o pluma letrada, no hay espacios para sumisiones totalizantes, más sí, para las insurgencias en términos plurales.

1.1. Cuando el archivo adquirió vida: punto de inflexión

Corría la década de 1980, las hermanas Zunilda y Graciela Ulloa Neculman, habían tomado conocimiento de lo que estaba pasando en su reducción de origen. La división era inminente, la tramitación fue cuestión de tiempo. Seguramente no se imaginaron que su disputa territorial trastocaría los tiempos, ni que sus múltiples cartas serían archivadas en la burocracia de la transición democrática sin ninguna solución. Mucho menos, que dicha pulsión escritural, llegaría a mí a casi cuarenta años de haber elevado su pluma para reclamar.

Las cartas de Zunilda y Graciela las encontré por casualidad. Hace cuatro años me encontraba realizando trabajo de archivo, como apoyo a un reclamo territorial de una reducción. Erróneamente me pasaron la Carpeta Administrativa de Ignacio Neculman, ubicada en el sector de Boroa, Nueva Imperial. El archivo me atrapó con solo abrir la tapa que cubría la carpeta, la carta la *papay* Zunilda la encabezaba. Más que su contenido, que no la leí de inmediato, me atrapó el diseño del documento ya que se trató de un papel de esquila. Luego de algunas horas, tras la revisión completa de la carpeta, me percaté de otras correspondencias firmadas por su hermana Graciela. En esta lectura me percaté que la letra de ambas era idéntica, lo que abrió un mundo de posibilidades en su construcción social.

Lo cierto es que mi primer acercamiento a estos registros no implicó, de manera inmediata, una lectura exhaustiva, sino que fue su materialidad la que llamó totalmente mi atención. Me hizo viajar a mi infancia, específicamente, a los momentos que le escribía cartas a mi madre, tengo recuerdos de imprimir mi letra en una superficie semejante a la que en ese entonces, sentada en el Archivo Regional de La Araucanía, tenía en mis manos. Si bien, las cartas nunca mencionan que ellas se desempeñaban como trabajadoras del hogar, las urgencias a las que hacían mención, su materialidad y el lugar de emisión, me llevó concluir que se trató de mujeres que se desempeñaban entre los muros de la casa patronal.

Lo anterior se relaciona de manera directa con la apropiación y disputa de los sentidos del pasado, como un esfuerzo inacabado, es decir, las cartas encontradas no son valiosas para buscar su origen estático, sino como problematizador del presente. Siguiendo a Walter Benjamin, “articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (1991: 339-56). Por lo tanto, este análisis no intenta reconstruir una historia oficial de la división territorial a partir de la escritura de cartas, sino, entender cómo a través de estas dinamizaron su tiempo. En consecuencia, visibilizar estas escrituras “no tiene por meta la construcción de certezas, sino la formulación de preguntas que relampagueen e iluminen un presente de necesidades y potencias de transformación” (Inclán, 2015: 183).

En el trabajo de campo, años después de haber encontrado las cartas, pude hallar la casa que fue de Graciela Ulloa Neculman, una de las mujeres trabajadoras del hogar que, denunció a sus familiares por haberse quedado con la tierra que ella reclamó como propia.

Casi la mitad de su vida transcurrió en Santiago, donde murió a su avanzada edad, sin encontrar una solución efectiva al reclamo que comenzaron con su hermana en la década de 1980, al poco tiempo de iniciada la parcelación y entrega de título de dominio en la reducción Ignacio Neculman, su lugar de nacimiento. En medio de la población Arturo Prat de la comuna de Renca, muy lejos de río Imperial, afluente que vio nacer a Zunilda y Graciela en la post guerra de la Ocupación Militar y, más cerca del río Mapocho, el que presencié la toma de sitios en la que participó la más joven de las hermanas.

El encuentro de la casa, el acercamiento a sus familiares y vecinas, ocurrió en un recorrido territorial en busca de la dirección que aparecía en la carta enviada al ministro de Agricultura¹⁰. Encontramos el pasaje Mañío cercano a la costanera, vi a una mujer mayor que barría la calle. Al poco andar, me acerqué a ella, y llegué frente a la casa que había sido de Graciela Ulloa Neculman, bautizada por sus vecinos de manera cariñosa como la “Chelita”. Casa en donde vivió con su esposo panadero y su hijo estilista, el que tendría una participación central en el reclamo por tierras que ellas realizaron, pues, todas las cartas llevaban su letra. Tal como se reflexionará en las páginas posteriores, estas cartas son una invitación a comprender las redes socioculturales, familiares y afectivas como soporte de la escritura, en esta ocasión, sería un hijo de la desigualdad (Durin, 2017), quien mediaría entre las trabajadoras y la escritura como reclamo territorial.

La mujer con la que me encontré fue la señora Emelina Garrido, una antigua vecina de la población. Al consultar por Graciela, me indicó que había fallecido hace cinco años, pero que sus sobrinos vivían en la casa. Ni siquiera mencioné las cartas, pero me atreví a preguntar por la vecina ya fallecida. La mujer, mirando la casa, me señaló: “ella era del sur, pero su gente la dejó sin tierras, por eso vivió aquí”. Esta fue una frase que anoté con rapidez en la tapa de la carpeta que contenía las cartas. Así, la primera descripción que Emelina hizo de Graciela, pese a los años que han transcurrido, es la del destierro que vivió en tiempo del Decreto Ley 2.568. En este escenario, sus vecinos estaban al tanto de la situación.

¹⁰ Agradezco la compañía que me brindó mi colega Olga Moraga y su esposo, por iniciar junto a ellos los recorridos territoriales en la comuna de Renca. Ambos nacieron en este lugar, y me orientaron en los múltiples procesos de tomas de sitios que ahí se desarrollaron desde la segunda mitad del siglo XX.

La vecina me invitó a esperar a los sobrinos, ya que uno de estos debía llegar pronto a abrir el negocio de comida de animales. En este encuentro aparece la nieta de Emelina quien preguntó desconfiada quién era yo y por qué estábamos hablando, su abuela le explicó que quería saber la historia de la vecina Chelita. La joven tuvo una expresión de extrañeza y recordó que “la señora fue más rencorosa con la gente que le quitó las tierras en el sur”. En medio de la espera, sin la nieta, seguimos conversando, frente a la casa propia de la *papay*. Nuestros ojos no se despegaron del inmueble, mientras esto acontecía, la mujer destacó lo arreglada que siempre veía a su vecina, con los vestidos más hermosos, bien maquillada y peinada salía a trabajar, es sus palabras, como “empleada”.

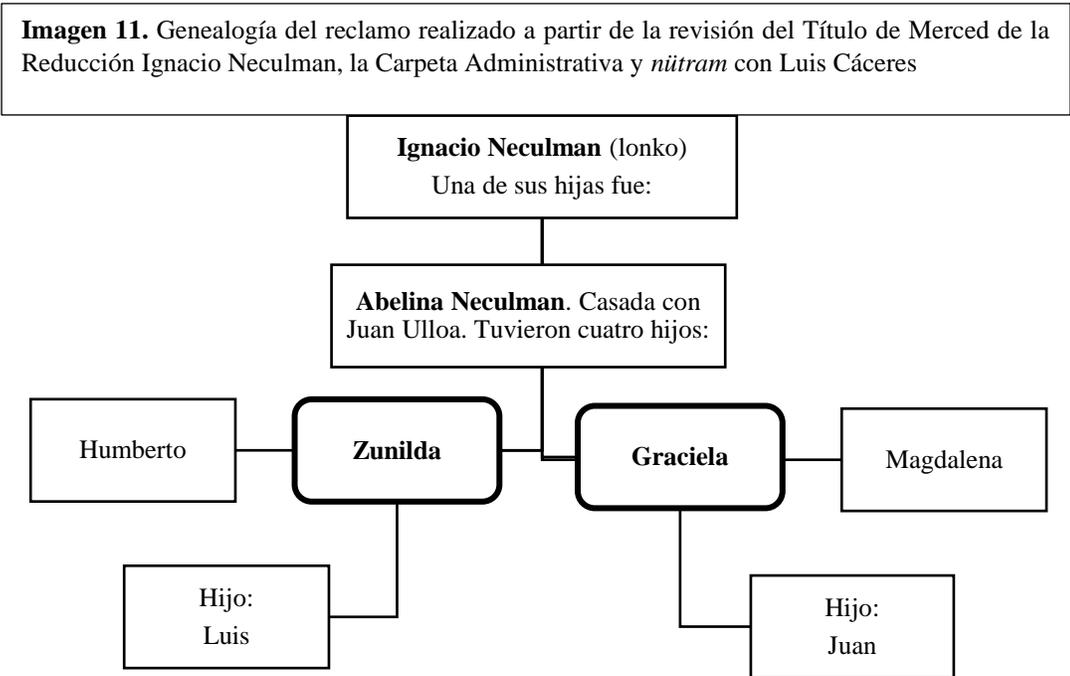
El recuerdo fue interrumpido con la llegada del sobrino. Tenía a tan solo metros de mí a un familiar directo, lo vi bajar del vehículo y fui rápidamente hacia él con la carpeta en mano, la que contenía las cartas de sus familiares. Me confundió con una testigo de jehová negándome el habla, no me dirigió la mirada. Apresurado intentó sacar su manajo de llave del cual colgaba un *wenüfoye*. Sin que lograra su mirar, le dirigí la palabra presentándome, con las cartas que tenía en mi poder, le pregunté si él consideraba justo que éstas estuvieran en manos de la familia nuclear. Logré su atención, detuvo la apertura de la puerta y se giró hacia mí con cierto recelo, pidiéndome más antecedentes. Este acto, como relámpago en un instante de peligro, lo aproveché para explicar el contenido de las cartas y saber si podía hacer *nütram* con la familia.

Su emoción fue grande, sus ojos se cristalizaron al tener en sus manos las cartas firmadas por las dos hermanas. Prontamente, acordamos una reunión en la que conocí a la sobrina de Graciela y nieta de Zunilda. Al poco tiempo conocí a Juan Cáceres, hijo de la última mujer nombrada a quien le entregué los documentos. Esta devolución está vinculada con la construcción de “archivos contrahegemónicos”, es decir, “desde donde podemos rastrear una genealogía escritural y visual propia, profundamente reflexiva, a la cual nos aferramos para pensar con ellos la historia y el devenir de nuestro pueblo [... capaz de construir narrativas no desde el verbo de la contrainsurgencia, sino que desde el habla de los oprimidos pero no vencidos” (Antileo y Alvarado, 2018: 29).

Huellas como las de Zunilda y Graciela Ulloa Neculman no resiste jaulas identitarias, epistémicas ni museográficas, sino que fueron detonadoras de acción en el pasado, y de

memorias en el presente. Sobre este punto, las palabras del hijo de una de las mujeres alientan este esfuerzo: “las cartas que usted me ha traído, me han aliviado; comprobar que algo se hace por mi mamá. Yo digo, por qué tanta maldad. Esto yo no lo converso con nadie, este tema para muchos ya está obsoleto como lo estuvo por tantos años, pero no, tenemos que darnos cuenta en qué estamos, como sucedió esta desgracia” (*nütram* Juan Cáceres, 2022).

Para efectos de comprender la red vinculada directamente con el reclamo territorial que presentaré en el siguiente apartado, identifiqué una genealogía de las personas involucradas, ya sea que estuvieron presentes en su dimensión física en el reclamo territorial (vivos para la época) y quienes ya habían fallecido, pero operaron como vínculos legitimadores. Entonces, para efectos analíticos, destaco a las dos mujeres, sus hijos involucrados como apoyo en los reclamos y su ascendencia, como su madre Abelina Neculman y su abuelo, *lonko* de la reducción, ambos fallecidos para la época. La centralidad de este último, la destaco porque fue una autoridad territorial que recibió, a fines del siglo XIX, el Título de Merced. Documento legal que definía la extensión de tierras que les correspondió a los sobrevivientes de la guerra de ocupación militar (Correa, 2021).



Cabe destacar que esta genealogía no remite a una réplica de todos los descendientes o familia nuclear, sino a los familiares que tuvieron un rol central en los reclamos, ya sea como apoyo, testigos con los cuales pude conversar o como amparo que legitimó la pertenencia. Por ejemplo, en la *imagen 11*, sólo aparece un hijo de Zunilda, cuando ella tuvo dos. Sin embargo, su hijo Luis fue quien la acompañó a dejar las cartas a las diferentes oficinas ministeriales para resolver el problema por tierras, por esta razón aparece destacado en la genealogía.

1.2. Legitimar su presencia y tradición estratégica

Zunilda y Graciela Ulloa Neculman, migraron a Santiago siendo muy jóvenes, empleándose en casas particulares. Según cuentan sus familiares cercanos, siempre tuvieron muy presente a su madre Abelina Neculman, quien enviudó en 1958 y “desde entonces se dedicó a administrar su predio con siembras y animales que criaba, tenía para sus gastos y con ayuda de nosotros también, ya que nunca le faltó el apoyo de nosotros”, establecía la carta enviada por una de las hermanas al ministro de Agricultura en 1986.

Esta colaboración que sus hijas hicieron en vida, fue recordada por Marcía y Juan, familiares directos, testigos de los innumerables viajes que ellas realizaron hacia la reducción a ver a la *papay* Abelina, la madre de la familia, hija del histórico *lonko*, Ignacio Neculman. Así fue como en la Estación Central, antiguo sector al que llegaban y salían los trenes hacia la ciudad de Temuco, el hijo de Zunilda, recordó cómo fue llegar a la comunidad y ver a su bisabuela, a quien recuerda con una trenza muy larga y siempre vestida con *kupan*, vestido tradicional mapuche. “Mi abuela nos recibía muy bien allá, ella nunca se cortó el pelo, se alegraba tanto de vernos llegar”, rememoró su bisnieto, destacando que Abelina también iba a Santiago en las semanas más duras del invierno sureño: “mi mamá la mandaba a buscar, le compraba los pasajes y la veníamos a esperar aquí, a la estación de trenes” (*nütram*, 2021).

Una de las primeras cartas emitidas por las “herederas ausentes”, fue en los primeros meses de haber sido solicitada la división territorial en la reducción. La mensura se llevó a efecto en marzo de 1980, a la que acudieron funcionarios de INDAP, y seis meses después, como lo estipuló la legislación, se llevó a cabo el comparendo. Este juicio se realizó “con el fin de que se formularan las oposiciones al proyecto y plano de hijuelación elaborados por INDAP. Como consta de la fotocopia adjunta de dicho comparendo, no se formuló oposición

alguna a la división de la Reserva'' (Carpeta Administrativa, 1983), tal como lo indica la respuesta oficial del Ministerio de Justicia, al reclamo emitido por Zunilda.

Fueron cinco cartas enviadas por estas hermanas, al menos, las que tengo registro. Sus receptores comprendieron a instituciones relativas a la tenencia de la tierra, tales como el Ministerio de Agricultura y el Ministerio de Justicia, así como también el periódico Las Últimas Noticias, un medio de comunicación de alto impacto mediático. Al no tener una respuesta positiva, que respondiera el reclamo territorial, la hermana mayor envió una carta a Augusto Pinochet, sin recibir contestación. Todos los requerimientos enviados a las instancias ministeriales tuvieron respuesta, especialmente de Rubén Monsalve Schwerter, director de División de Asuntos Indígenas. En estas se expone que existieron declaraciones juradas de los mismos vecinos de la reducción, quienes legitimaron la ocupación productiva de los sobrinos de las mujeres reclamantes. Familiares que, en las cartas, son denunciados por estas mujeres de una apropiación sin sustento en la tradición mapuche.

Sobre este último punto me detengo, se evidencia un uso estratégico de la tradición mapuche en cuanto a la tenencia de la tierra. Me explico. Por un lado, las mujeres apelaron a las autoridades para que se respete la herencia de la tierra desde la tradición mapuche. Sin embargo, si esto se hubiese concretado, por usos y costumbres de la tenencia de la tierra, esta sólo habría recaído en Humberto, el hijo. Lo que no se condice con el ánimo del reclamo que emerge de las cartas, debido a que ellas como mujeres, se ven a sí mismas como herederas legítimas. Por lo tanto, se evidencia un uso estratégico de la tradición mapuche que traspasa la tenencia de la tierra a los hijos, pero al mismo tiempo, se valen del vacío legal del Decreto Ley 2.568, que permite que las mujeres puedan acceder como propietarias. Así, se vuelve interesante comprender la tradición, no como un pasado estático, sino desde su permanente invención (Pairican, 2020).

Para profundizar en lo anterior, es necesario volver a las cartas enviadas por las mujeres, con el fin de establecer los principales puntos de tensión frente a las autoridades y a los familiares en su comunidad de origen. Un aspecto central expuesto por Zunilda y Graciela, fue que a ellas, como herederas legítimas, sus sobrinos las dieron por muertas. Luego del fallecimiento de Abelina Neculman en 1979, madre de las *papay*, ellas dejaron a

los sobrinos al cuidado de la casa, en estos meses la reducción pidió la división de las tierras, la que se llevó a cabo con el paso del tiempo.

La mayor de las hermanas reclamó que los personeros de gobierno cometieron irregularidades al no investigar, pues, “los ingenieros aprovechándose de la situación, por ciertas sumas de dinero que ellos exigían, les decían ahora esto es de ustedes. Todo esto fue una etapa por que no hubo justicia”, es más, se quejan de que el juicio de liquidación de comunidades, última instancia legal para ejercer el reclamo, “se nos cerraron las puertas. Incluso se decía que había una audiencia en el 1er juzgado de Temuco para exponer el caso, pero nunca llegó a cumplirse esto” (Carpeta Administrativa). Estas irregularidades coinciden con una amplia lista de denuncias publicadas en el Diario Austral de Temuco en los primeros años del decreto (1978-1985), muestra de esto es la reunión que sostuvo el Comité Comunal de Mapuche de Villarrica con el representante de INDAP. Hay que recordar que esta organización asistió a la firma de la legislación y, pese a mostrarse a favor de esta, denunciaron las irregularidades en este proceso (DAT, octubre de 1978).

Ahora bien, mención aparte merece una reflexión sobre el engaño denunciado por las mujeres: haberlas pasado por muertas. A la luz de la aplicación efectiva de la división, más allá de que estuvieran vivas o muertas, si ellas no estaban presentes al momento de la división y, a su vez, si no demostraban una ocupación productiva de las tierras, de todas maneras quedarían sin títulos de dominio. Si bien, el hijo de Zunilda Ulloa Neculman, engloba este engaño como “una maldad”, es importante considerar que en las comunidades también se conformaron alianzas y redes, para que la entrega de las propiedades recayera en estos familiares. De esta manera, es posible observar las declaraciones juradas de algunos vecinos, quienes declararon a favor de los sobrinos. Así, el destierro fue inminente.

A través de la correspondencia se hicieron presente como herederas, destacando el uso de mecanismos para enfrentar la ausencia física en aquellas tierras, tales como el envío de dinero y remesas, las visitas de verano y el cuidado de su madre. En este punto, el *nüttram* con los familiares de ellas fue revelador. Sobre todo la conversación que sostuve con Juan Cáceres, hijo de Zunilda y sobrino de Graciela, quien actualmente vive en La Pintana, histórica población santiaguina. Él era enfático en verse como testigo de todo lo que hacía su madre para reclamar sus tierras y, los vínculos afectivos y económicos con el sur.

Junto a Luis, estábamos en la estación de tren, en medio del ruido de personas y vendedores ambulantes que caracteriza el lugar, nos imaginamos cómo habría sido la llegada de su madre a los diecisiete años y el arribo de su tía Graciela. Me apuntó con propiedad dónde se detenía el tren y cómo ellos se subían a este, cada primera semana de enero junto a su madre, su tía Chelita, su primo Juan y su hermano: “justo en el último carril, salía el tren. Dos meses nos íbamos para allá, ¡Qué felicidad más grande! Nos íbamos cargados de cosas, llenos los bolsos y una felicidad tremenda la de mi tía y mamá, de todos” (*nütram*, 2021).

Según Luis, al llegar a Temuco debían contratar un señor que les ayudaba a llevar todas las cosas desde la estación de trenes, hasta el terminal de buses. A ese trabajador se le apodó el “número”, quien tuvo la tarea de custodiar todos los bultos de encomiendas con los que viajaron, y subirlos a la parrilla del bus que salía hasta, por la tarde, al sector de Boroa. Por mientras, ellos caminaban por la ciudad para hacer hora. Todos esos buses iban así de cargados, generalmente, para esa fecha viajaba mucha gente sureña de vuelta al campo. Luis recuerda que “allá en el campo nos estaba esperando mi abuela y los primos en carreta. Al frente vivía un tío muy cariñoso que también nos ayudaba a llevar las cosas. Mi tío le tenía caballos a mi papá para ir a carnear y yo a las ancas de mi papi” (*nütram*, 2021).

Sobre estas constantes visitas y ayudas versó la carta de Zunilda: “yo y mi hermana menor vivimos varios años aquí en Santiago, pero nunca abandonamos a nuestra madre, tenemos testigos que son tíos ya mayores”. Algunos hermanos de Abelina acompañaron a las mujeres a INDAP para hacer los reclamos y llevar testigos, son quienes vieron cómo los ingenieros pedían dinero para la división, asegurando el despojo. De hecho, Manuel Neculman, heredero legítimo y ocupante productivo, intentó ayudarlas, pues, él como otros familiares, sabían el trato de palabras al que habían llegado con los sobrinos. Graciela, la hermana menor involucrada en el reclamo, envió cartas, hoy archivadas en la Carpeta Administrativa, en las cuales se destacó su presencia en la comunidad, “todas las personas cerca de la casa veían cuando íbamos, que no llegábamos de brazos cruzados”.

Otro de los puntos centrales del epistolario del reclamo territorial, fue apelar al linaje Neculman del cual ellas eran parte. De hecho, Zunilda, mujer mapuche trabajadora de casa particular en Santiago, reclamó su vínculo histórico con su abuelo, quien fue el *lonko* de la reducción. Ella expresó frente al periódico Las Últimas Noticias, que no se estaba respetando

la tradición, pues, “estas herencias nunca fueron vendibles se heredaban de hijos a hijos, incluso mi bisabuelo fundó la Misión Boroa, aquí él donó el terreno y todos los niños mapuche se educan” (Carpeta Administrativa).

El reclamo del linaje no puede ser obviado. Las mujeres sabían de su pertenencia y la historia política de la reducción, cuyo antecedente inmediato son la serie de negociaciones acontecidas en Boroa. Fueron las tierras administradas políticamente por Juan de Dios Neculmán, autoridad que pactó con el Estado Nación de Chile en la Ocupación Militar de la Araucanía, a fines del siglo XX. Negoció el fin de la guerra en aquel territorio a cambio de la entrada del ejército y la religión cristiana (Nain, 2017). Este pacto tuvo como consecuencia la construcción de la Misión Boroa en Nueva Imperial, institución religiosa donde se educó parte de la niñez mapuche de la zona y, lugar de expansión de la religión en el territorio.

Entre los familiares directos de esta autoridad, estuvo Ignacio Neculman, abuelo de Zunilda y Graciela. Él también donó tierra para que se construyera la misión que brindaría educación chilena y evangelización a la niñez mapuche. Cabe destacar que la escuela en territorio mapuche, fue apropiada y requerida por las principales autoridades mapuche, instalada cerca o al interior de las comunidades con un claro proyecto asimilacionista (Candia da Silva, 2017), lo que se tradujo a que “el mapuche como sujeto histórico, en determinado momento, tuvo voluntad y suspendió repertorios culturales en respuesta a mejorar su situación” (Porma, 2015: 202).

María Catrileo, lingüista mapuche, recuerda cómo la marcó la influencia de sus tíos que estudiaron en la Misión Boroa, educación marcada porque en “esos tiempos que las tierras eran muy escasas en el campo y, por tanto, los niños debían educarse para lograr alguna ocupación fuera de la comunidad” (Molina, 2004: 55). Niñas y niños mapuche educados en estas misiones capuchinas y anglicanas. En las que se puede advertir que la educación era diferenciada en términos sexo-genéricos, a las niñas se les “proveía de vestidos, alimentación y férreo control que apuntaba a la “transformación productiva” de sus cuerpos: cocer, bordar, lavar [...] Estos oficios de servidumbre marcan el futuro laboral para los mapuche, educados para ser la mano de obra barata” (Calfío, 2013: 284).

Me he detenido en profundizar las razones de la insistencia por pertenecer, específicamente por su recurrencia al apelar al linaje Neculman, es decir, como parte de

una familia que ha contribuido a la educación chilena en contexto mapuche. De esta manera, no es casual que ellas posicionen la importancia de que la Misión Boroa, esté construida sobre el territorio administrado políticamente por su abuelo. Por lo tanto, a la luz de lo expuesto, sostengo que apelar a un linaje político, les entrega cierta legitimidad al momento de enviar la carta y reclamar su pertenencia. Ser nieta de un *lonko* con alto prestigio para la tradición mapuche no sólo les entregaría validación frente al Estado, sino, sobre todo, frente a las personas de la comunidad que dieron por muertas a las nietas de la autoridad tradicional.

Con lo anterior, quiero señalar que las mujeres mapuche tampoco son una unidad homogénea, se observan dinámicas de poder. Muchas de estas enraizadas en linajes de pertenencia, es decir, apellidos desde los cuales se puede hacer una genealogía dirigenial o de poder dentro del Pueblo Mapuche. En concordancia con una lectura gramsciana sobre las relaciones de poder, éstas no las entiendo como una maquinaria uniforme, con engranajes que calzan perfectamente, sino siempre relaciones conflictivas, movibles y que requieren consensos (Gramsci, 1975). Por lo tanto, cuando se analizan las relaciones sociales entre mujeres mapuche, no es posible advertir una homogeneidad y armonía como parte de un *ethos*, es decir, como característica intrínseca. Si no que al ser parte de una compleja red de relaciones, se evidencian juegos y movilidades, en las que en ciertos contextos, hay mujeres mapuche que hacen valer su legitimidad y poder por sobre otras.

De ahí que me niego a posicionar a las mujeres desde el rol, exclusivamente, subalterno, es decir, como sujetas que están siendo constantemente inferiorizadas, en condición de subalternidad permanente. Si bien, esta investigación es heredera de principios de esta corriente epistémica, sobre todo, desde comprender la subalternidad como proceso histórico, es posible mencionar las jaulas analíticas a las que podríamos caer. Un intento por librarse de esto es asumir la heterogeneidad de experiencias de mujeres mapuche y las diferentes formas que adquiere el poder en estas relaciones.

En este sentido, si la interseccionalidad como enfoque situado es un aporte que permitió cuestionar, en su momento, a “La Mujer” universal (Viveros, 2016). Con el cual se destacó las diferencias entre las mujeres, los procesos históricos que las cruzan y, por consiguiente, la multiplicidad de dominaciones históricas. Desde un análisis de las vivencias de mujeres mapuche, cabe destacar que tampoco existe “La Mujer mapuche”, sino que

prima una diversidad interna, pese a compartir historias en común. Seguir pensando en términos de una esencia singular del *ser* mujer mapuche, sólo es obstinación.

Por lo tanto, vale la pena preguntarse por las experiencias de mujeres que no hicieron reclamos territoriales en sus comunidades de origen. Cuántos no-reclamos se explicarían por la falta de legitimidad, ya sea porque nacieron fuera del territorio histórico, pese a ser herederas legítimas o, porque migraron siendo muy jóvenes, experimentando el destierro mediante mecanismos socioculturales, sin la necesidad de la implementación del decreto. Problemática que será abordada en el último apartado de este capítulo, a modo de provocación analítica basada en las tomas de sitios.

1.3. *Siempre perderemos y seríamos como indignos: rechazo a la indemnización de las herederas ausentes*

Pese al posicionamiento como herederas de un linaje, y la búsqueda de legitimidad, ambas mujeres fueron desterradas. Si bien, tuvieron respuestas oficiales, éstas siempre estaban asociadas a reafirmar la sentencia de división, legitimando la ocupación productiva de los sobrinos y, haciéndoles saber que tenían derecho a reclamar una indemnización. La que según Luis, nunca llegó porque su madre se negó a recibir algo a cambio de una tierra que ella consideraba propia. Zunilda ni Graciela reclamaron una indemnización, de hecho no le dieron seguimiento a este proceso, a ellas les importó recuperar sus tierras. De hecho, Graciela relató que, de aceptar una indemnización monetaria, “siempre perderemos y seríamos como indignos” (Carpeta Administrativa).

La recuperación de las tierras no fue posible. Ambas mujeres fallecieron fuera del territorio histórico, una en Ñuñoa y la otra en una población de Renca. Zunilda muere de una pulmonía y Graciela de enfermedades crónica, cuidada por sus vecinas, especialmente por la señora Emelina y sus sobrinos. Sus familiares y vecinos recuerdan que la hermana mayor siempre viajaba al sur, de hecho, a los ochenta años fue la última vez que visitó la tierra de sus antepasados. Desde lejos, en la casa de unos de los tíos que le ayudó en el proceso de los reclamos territoriales, ella veía el hogar en el que creció, y del cual salió siendo adolescente para emplearse en Santiago. Su nieta Marcia viajó muchas veces con ella, quien indicó que la “mami Zuni cuando le quitaron la tierra nunca dejó de ir al sur. No iba a las tierras que le

quitaron, pero llegaba a la casa del tío Norindo que era de la comunidad. Nunca dejó de ir, de hecho ella me llevaba al sur, siempre viajó y yo la acompañaba” (*nütram*, 2021).

Por su parte, Graciela, la hermana menor, guardó gran rencor por su gente en la reducción. Sus vecinas recuerdan que ella comentaba la situación, de hecho, cuando Emelina aceptó hablar conmigo, evocó que lo que más caracterizó a su vecina Chelita, fue el gran enojo por las tierras que le habían quitado. Recuerda que conoció a estos familiares sureños porque asistieron a su funeral, pero que nunca profundizó en alguna conversación con ellos. Así también lo rememora Marcia, que en cambio su “tía Chela cuando le quitaron las tierras nunca más fue al sur. Ella quedó con rencor. Mi mami Zuni la invitaba para pasar el verano, pero ella nunca fue. Decía que no, que no, porque le habían quitado sus tierras y ella no tenía dónde llegar” (*nütram*, 2021).

Estas últimas palabras cobran sentido como una experiencia colectiva, quien explica cómo las mujeres comprendieron el destierro: “no tener dónde llegar”, fue el sentir de muchas de ellas en este contexto de desposesión. Estas mismas palabras las escuché al hablar con Jacqueline Cuminao y Marina Montupil, ambas con una historia diferente a las herederas de Neculman, no reclamaron un linaje con poder, ni mucho menos un tenencia de tierra en las comunidades de origen, pues, ambas son partes de las experiencias de mujeres que nacieron en Santiago. No tener un lugar propio para llegar en la comunidad fue un problema para muchas mujeres mapuche, sensibilidad que alimentó su sentimiento de destierro, pese a que pudieron visitar el lugar de origen, este ya no les pertenecía.

Frente al posible cierre de redes de apoyo en sus propias comunidades de origen, Zunilda y Graciela lograron tejer relaciones en sus espacios cotidianos, como lo fue el vecindario, y la familia que construyeron en Santiago. Así se logra dar respuesta a una de las grandes interrogantes al momento de seguir el reclamo de Graciela y Zunilda; la cuestión de la similitud de la letra entre todas las correspondencias. Esto fue dilucidado de forma inmediata en el primer encuentro con la sobrina y nieta de las *papay*. La letra correspondía a al hijo de Graciela, su nombre es Juan, fallecido hace algunos años, recordado como un hombre de mundo e interesado en los debates nacionales. Un hombre de letra sueve y arqueada, un hijo de la desigualdad que prestó su escritura a favor del reclamo territorial de las herederas ausentes que, según el relato de sus familiares, no sabían leer ni escribir.

Sobre esta política de reparación a la que se negaron ambas mujeres, es necesario comentar que fue una práctica establecida por la ley, aunque, su aplicabilidad varió en cada comunidad. La instancia para hacer efectiva esta indemnización para los herederos ausentes, fue el juicio de liquidación de comunidades. Instancia que, además, fue el último momento para manifestar las inconformidades sobre la entrega de los títulos de dominios. Sin embargo, como lo he podido identificar en la revisión de archivos y los *nütram*, las *papay* no accedieron al resarcimiento. De hecho, pese a haber transcurrido más de cinco años desde que se llevó a cabo la división de tierras, pedían un juicio justo y castigo para los que resultaran responsables del destierro, tal como sigue:

En resumen estas personas no se conforman con haberse reído de nosotros, aún nos amenazan con pegarnos si alguna vez vamos a la casa cuando hemos ido, somos unas visitas en nuestra propia casa [...] Por lo tanto, pensamos que tiene que haber alguna ley que nos proteja en este caso de recuperar nuestra herencia, para nosotros vale mucho más el terreno y todo lo que hay en él por lo patrimonial, porque aunque nos dieran dinero siempre perderemos y seríamos como indignos de haber nacido como chilenos, si nadie nos quiere escuchar y apoyar en que la justicia castigue a estas personas que nos estafaron y más aún estas personas son destructivas, son como plaga, en seis años no progresaron, nunca lo harán, ellos piensan que los demás tienen que darles, y si ellos no trabajan de igual manera perderán las tierras porque no tendrán cómo pagar bienes raíces a lo que sí estamos convencidos, que esa es su meta que la tierra no sea de nadie (Carta de Graciela Ulloa Neculman, 1986).

Tal como lo señalé en las páginas que inician este capítulo, los reclamos no sólo son analizados desde una posición defensiva, sino también propositiva y transformadora. Para el caso de ambas mujeres, es posible destacar la exigencia de una legislación que permitiera recuperar las tierras, más no una reparación monetaria. Esto resulta interesante en la medida que años después, en la década de 1990, este debate que tomó fuerza en plenas discusiones sobre la Ley Indígena de Patricio Aylwin (Pairican, 2014). Si bien, esta no se centró en la problemática de las herederas ausentes que fueron desterradas, sí existieron programas para hacer efectiva la indemnización, más no la recuperación de las tierras.

Para finalizar, otro acento de las cartas, fue denunciar que el reclamo es un problema mapuche colectivo. En casi todas las cartas, dedicaban sus últimos párrafos para nombrar la experiencia común con otras personas mapuche que estaban pasando por el mismo problema. Así aparecía la correspondencia enviada por Zunilda al ministro de Agricultura, expresando que “además quiero que sepa que cómo el caso de nosotros hay muchos también”. Así como

también la enviada a la ministra de Justicia, solicitando una reunión apelando a que “nosotros somos pobres, no tenemos para pagar, lo único que pedimos que esta tierra pase a nuestras manos, que se respete la tradición mapuche [...] Hay mapuches que se han acriminado debido a esto, es algo espantoso vivir esta situación” (Carpeta Administrativa).

En consecuencia, he identificado una negación a la indemnización monetaria y una búsqueda por la tenencia de tierra, sumada a la justicia que ellas exigían. Así mismo, se manifestaron preocupadas por otros conocidos que estaban viviendo una situación similar, seguramente, se trató de vecinos o paisanos que integraban a su red de apoyo en la ciudad. Vínculos que se fortalecieron en la comunicación laboral y las viviendas, específicamente, en la toma de sitios en la que participó Graciela Ulloa Neculman. Estas nociones comunes por los herederos ausentes, también fueron reclamadas en cartas dirigidas hacia Augusto Pinochet, ya sea en escrituras personales o enviadas por organizaciones mapuche integradas por trabajadoras del hogar, como se verá a continuación.

1.4. Escribir al dictador: correspondencias pese al terror

El Pueblo Mapuche cuenta con una amplia memoria escritural (Pavez, 2008: Alvarado y Antileo, 2019). Las cartas han configurado parte importante de esta, hombres y mujeres que hicieron de la letra un arma de reclamo y configuración de ideas de futuro. Se ha dicho que la escritura en castellano, ha sido vista como una imposición occidental; sin embargo, como me he posicionado crítica al binarismo que conlleva dicha posición, comprendo que la escritura mapuche es parte de una reivindicación por “participar libremente de tales avances en la medida en que sean necesarios y compatibles con su proyecto civilizatorio. La incorporación de estos elementos no es percibida como adición de rasgos extraños, sino como recuperación del trabajo expropiado (Bonfil, 1981: 43).

Punto aparte merece la gesta escritural hacia Augusto Pinochet, en un tiempo inaugurado por la prisión política, tortura y desapariciones forzadas. Política del terror que también se materializó en la quema de libros, la censura editorial y el control de los medios de comunicación, “no es solamente la destrucción de volúmenes materiales, la dimensión física de la publicación, sino que es un atentado a la memoria” (Montealegre, 2014: 206). Pese a las diferentes formas de hacer hegemonía en la dictadura, hubo un proyecto común en

estos años: “imponer el olvido, saquear la memoria” (Mardones, 2015: 77). De esta manera, se vuelve urgente indagar sobre las prosas mapuche y los embates por las memorias.

Zunilda Ulloa Neculman, envió una carta al dictador a mediados de la década de 1980, sin obtener ningún tipo de respuesta. Esto la llevó a recurrir a diversas instancias para que su reclamo fuese escuchado, asumir viajes a la ciudad de Temuco y el envío de correspondencia a los ministerios. Así mismo lo expresó en una de estas misivas:

También le envié una carta a su excelencia el presidente de la república pero no tuve respuesta, por esto mismo son cientos los casos parecidos que incluso se han llegado a matar [...] espero que el presidente don Augusto Pinochet Ugarte, se entere de estos errores de personas irresponsables, nos han estafado siendo nosotros los herederos legítimos de todo lo que nos pertenece y que se nos haga justicia, eso es lo que queremos, además en nuestras condiciones de personas modestas no tenemos para andar gastando, como también deseamos que se nos entreguen las tierras, según en INDAP están dando dinero, pero nosotros deseamos recuperar todo lo que nos pertenece (Carpeta Administrativa).

En esta carta se evidencia un interés de hacer pública las irregularidades del proceso, desde la denuncia de corrupción de los personeros de gobierno, hasta el problema colectivo que enfrentaron los herederos ausentes. Esto último, caracterizó muchas historias de hombres y mujeres mapuche migrantes, las que se sumaron a las memorias del destierro, tal como fue explicado en el aparato anterior. Además de esta correspondencia, desde una insistencia colectiva, otra carta fue enviada por *Ad-Mapu*. Organización mapuche opositora a la dictadura militar, que usó como herramientas de reclamo, la escritura, ya sea en convocatorias o misivas publicadas en medios de comunicación.

Una de estas letras fue enviadas al dictador Augusto Pinochet en agosto de 1982, en la que aparecía una diversidad de demandas sociales, económicas y culturales, evidenciando una profunda preocupación por las consecuencias del Decreto Ley 2.568. En medio de los reclamos, aparecía el tema de la migración hacia los centros urbanos como un proceso preocupante, aún más, es planteado como un “panorama de superexplotación de nuestro pueblo que es más dramático aún en el campo de nuestra juventud”. Asimismo, se evidencia una inquietud por la realidad de muchas trabajadoras de casa particular, que “es la situación de nuestras hermanas que se ven obligadas a una temprana edad a abandonar sus hogares y a emigrar a los centros urbanos pasando a engrosar las capas sociales más bajas de la población

debiendo ofrecer sus servicios, en el mejor de los casos, como empleadas domésticas a cambio de una burlesca e irrisoria suma de dinero” (*Carta de Ad-Mapu*, 1982).

Me detengo en este punto para resaltar el interés por explicitar la situación de las mujeres mapuche. En *nūtram* con Teresa Boroa, una de las mujeres que firmó esta carta y, quien estuvo presente en las jornadas de creación y, diálogo para que esta llegara a manos del dictador; recordó cómo gran parte de las mujeres presentes, señalaron la serie de problemas que atravesaron como trabajadoras de casa en los centros urbanos. Muchas mujeres, incluida Teresa, tenían memorias puertas adentro y experiencias de migración hacia las principales ciudades. De esta manera, es importante señalar que la redacción de la carta estuvo permeada por las trayectorias de vida de mujeres que vivieron “oficios mal remunerados, pasando a integrar de esta manera, los estratos más bajos de la marginalidad urbana y sufriendo problemas de desadaptación”, tal como aparece en la correspondencia.

La preocupación por el aumento de la migración mapuche en este tiempo tiene una clara arista de género; “las mujeres migraron en masa con la publicación del decreto 2.568 porque no eran propietarias. La única opción fue salir a la ciudad a buscar trabajo y seguir sosteniendo la economía mapuche campesina” (Calfío, 2017: 271). Entonces, muchas mujeres que aún estaban en la comunidad al momento de la división, no lograron demostrar una ocupación productiva de la tierra, quedando en manos de otros familiares. En este contexto de transformación de la tenencia de la tierra, muchas se fueron a la capital y ubicaron otros horizontes de vida, donde sí lograrán la certeza de un espacio propio.

En efecto con lo que hasta aquí se ha planteado, mujeres mapuche que trabajaron puertas adentro, en diferentes tiempos, desde sus espacios vividos y sus propias memorias, se aferraron a la pluma para alzar el reclamo frente a Augusto Pinochet y los personeros ministeriales. Cuando la letra fue censurada y el temor seguía latente, ellas opinaron y propusieron soluciones frente al Decreto Ley 2.568; comentaron las injusticias del reparto de la tierra, se negaron a recibir dinero a cambio de estas y, avizoraron las divisiones familiares. He aquí la importancia de destacar sus letras emplumadas e insurgentes como parte de un epistolario de la división, quienes usaron la escritura como forma de reclamo, pues, “frente a esta realidad legislativa carente de toda legitimidad democrática, la urgencia fue tejer lo deshilvanado por la tiranía” (Antileo y Alvarado, 2018: 156).

2. Casi herederas ausentes: retorno a sus comunidades de origen

Corrían las primeras tres décadas del siglo XX y, Carmen Boroa Ñanco, mujer mapuche de Cancha Cruz, histórico territorio del linaje de los Painemal, se transformaría en la piedra angular de su descendencia. Fue testigo de la entrega de Títulos de Merced, documentos que sellaron la reducción de tierras y la usurpación de estas por parte del Estado de Chile después de la guerra de invasión militar (1861-1883). Ella fue testigo del paso de un *Wallmapu* libre del ejército chileno y su arrinconamiento. Carmen fue una sobreviviente de esta guerra, además de ser la encargada de traer al mundo a los hijos e hijas de la tierra bajo el nombre de *püñeñelchefe*. Sus pasos vuelven como relámpago para encender nuestro presente a partir de las memorias de su nieta Eugenia Huenuqueo, y las cartas que le hacía llegar a Santiago con un “vente luego”.

Los pasos de Carmen, la gran referente femenina de la familia, también impactaron la memoria de su bisnieta, Teresa Boroa, quien al recordarla abría su brazos, haciéndolos aún más extensos con el movimiento de sus dedos, esto para reflejar cómo su abuela la protegía: “me arrebozaba como un ave”, me señaló en un *nütram*. Su ampliación en la memoria larga, alcanzó a la hija mayor de Teresa, cuando la recuerda y dedica una prosa:

Ella que sin sospecharlo/ ha sido la feminista mapuche/ Más antigua de mi linaje, / ella que ha vivido tantos años, / ella que fue pedida desde pequeña, / por un viejo desgraciado/ la que puso resistencia/ ocupando como guarida/ la espesa *mawida* [...] La encontraron/ descubrieron su escondite/ los buitres (Claudia Anchio Boroa, 2019).

Carmen Boroa cuidó de sus nietos cuando su hija enviudó, entre estos estaba Eugenia Huenuqueo, quien migró a los quince años a Santiago, cuyo primer empleo fue para los dueños de una zapatería, en ese lugar encontró el corte de su trenza. El padre de Eugenia yació en medio de un conflicto por tierras con una familia, Juana, su madre, murió al poco tiempo. En medio de este contexto, los cuatro hijos quedaron huérfanos en la comunidad Juan Marigual, lugar de nacimiento del padre. Entonces, la abuela materna, Carmen, decide trasladarse desde la tierra de los Painemal de Chancha Cruz, hacia las tierras de sus nietos.

En el relato familiar, el rol de esta sobreviviente a la guerra es central. Para llegar a este punto, pasamos por muchas conversaciones y recorridos. La profundidad del *nütram* se logró una madrugada, a los pies del fuego de la cocina a leña y compartiendo mate. Teresa comenzó a contar qué es lo que ella ha sentido con todas las jornadas de conversación, y con

ojos vidriosos me relata que “nuestras historias se parecen. Están llenas de soledad, carencia de amor y afecto” (*nütram*, 2021). En ese momento de la conversación volvió a recordar los abrazos de su bisabuela y la importancia de que las nuevas generaciones, sus nietos y su descendencia, nunca olvide que su tierra, fue producto de una lucha que emprendió Carmen:

Esa abuelita fue muy importante porque ella defendió a su gente, si no fuera por ella no tendríamos terrenos, ni mi tía, tío ni mi mamá. Esa abuelita tomó fuerzas por sus nietos porque había otra gente que la quería echar cuando llegó aquí. Cuando murió su hija y yerno, esa abuelita defendió la tierra que le pertenecía a sus nietos (*nütram*, 2021).

Carmen estaba emparejada con una autoridad territorial, luego de la muerte de su hija Juana, se fue a cuidar a sus nietos y a ocupar las tierras que, posteriormente, serían para estos, incluyendo a Eugenia. Al abandonar su propia reducción, la mujer se enfrentó a tremendos desafíos, cargó con el estigma de una esposa que había abandonado al *lonko* por ir a cuidar a los niños huérfanos. Esto involucró de “toda su energía para encontrar las estrategias que le permitan reproducirse, ya sea sola o con sus hijos. Así, se emprende el camino de la automantenimiento, y la búsqueda de los medios para proveerla” (Montecino, 1984: 103).

Encaró la realidad de la crianza de sus nietos, el trabajo reproductivo de la tierra y, además, los embates de sus propios vecinos y familiares que le hacían saber que ella no pertenecía a ese lugar, aunque, efectivamente los nietos, sí serían legítimos de ahí. En tanto crecían, para hacerse cargo de la tierra, ella se ocupó de la mantención de la vida de la reducción instalándose a la fuerza, pese a que “la comunidad la miraba feo por ser una mujer soltera y aún más por defender la tierra para sus nietos que estaban chicos, lo que en ese tiempo era aún más inusual porque a la mujer la tierra no le pertenecía; ella se instaló y la gente de aquí le desarmó la *ruka*” (*nütram* con Teresa Boroa, 2021).

Le desarmaron la casa que había fortalecido para sus nietos, la despreciaron por ser una mujer que ya no tenía de esposo a la autoridad territorial y, por defender la tierra reducida de inicios del siglo XX. Es común encontrar huellas de documentos y testimonios que den cuenta de la quema de *ruka*, como estrategia de colonización republicana, especialmente practicada por el ejército chileno (Pinto, 2012; 2014). Sin embargo, poco se sabe de la destrucción de casa mapuche realizado por los propios familiares, menos, de cómo estas dificultades estuvieron cruzadas por una dimensión de género.

La casa habitada por Carmen y sus nietos, no fue destruida por el ejército ni latifundistas, sino por sus familiares como forma de expulsarles de la comunidad. Le gritaban “qué hacís de vuelta con los huachos”, recuerda su bisnieta Teresa; pese a esto volvía a aparecer para reconstruir la *ruka* una y otra vez. Teresa, recibió de ella la crianza mientras su madre trabajaba puertas adentro, escenario común en la que muchas trabajadoras “delegan los cuidados a sus madres y ejercen la maternidad a distancia” (Durin, 2014: 292). Ambas mujeres desarrollaron un estrecho vínculo, lo que marcó el traspaso de memorias que, sin vivir la época, su bisnieta rememora la palabra de Carmen: “la gente de acá la echaba para que se devolviera con sus nietos a la tierra de donde ella era. Pero la abuela se quedó porque era la tierra de su descendencia, eso lo defendió hasta el final de sus días” (*nütram*, 2021).

Esta memoria histórica es trascendental al explicar el retorno de Eugenia y Teresa a la reducción en contexto del Decreto Ley 2.568. Había una memoria que las ligaba a su terruño, referida a la lucha que emprendió Carmen por defender la tierra que sería de ellas. Así, volver a los tiempos antiguos y, hundirme en la experiencia contada de una mujer de inicios del siglo XX, no es un anacronismo; sino que en aquel pasado residen los apremios por retornar, en un contexto que amenazó la tierra defendida por Carmen. Entonces, esta inquietud no tiene que ver con “descubrir una cultura propia o un pasado glorioso” (Makaran y Gaussens, 2020: 13), sino identificar aquello que avizoraron estas mujeres para retornar a la reducción. Así, el decreto no sólo puso en juego la tenencia inmediata de la tierra, sino también los sentidos de urgencias fraguados en la historia.

2.1. *Hasta encontrarla: ahorro y redes de apoyo para sostener el retorno*

Eugenia y Teresa, madre e hija respectivamente, retornaron a la comunidad para recibir los títulos de dominio. Ambas mujeres, tal como lo señalé en el capítulo anterior, tomaron conocimiento del Decreto Ley 2.568 en medio de la relación con sus vecinos mapuche del cité en Recoleta. Información que, a su vez, era movilizaba por el padre de Teresa en sus viajes a Santiago, él un histórico dirigente del *Ad-Mapu*. Ambas mujeres manifiestan que siempre tuvieron la idea de retornar, de hecho, los vecinos mapuche del cité, llamado despectivamente como “Temuco chico”, fueron integrante de comités para la toma de sitio en La Pincoya. Intentaron convencer a Eugenia para integrar esta organización, sin embargo, ella se negó, tenía la intención de retornar tarde o temprano.

En la mayoría de los *niüttram* colectivos que sostuvimos, ellas destacaron dos cuestiones acerca de su retorno. Lo primero, fue la urgencia de ahorrar dinero para volver a la reducción con un sustento que les permitiera acomodarse. Lo segundo, fue la necesidad de parte de Eugenia por buscar a su hermana Francisca, quien también se encontraba trabajando en casa particular. Sin saber de su paradero exacto, sólo el antecedente que trabajó en casa, pero a partir de las redes sociales de apoyo en Santiago, la hermana mayor de la familia logró encontrarla. El objetivo de hallarla fue uno, según sostuvo su hija: “nosotros fuimos los primeros en venirnos para alcanzar tierra, mi mamá encontró a la tía y se la trajo para que recibiera la tierra que le correspondía” (*niüttram* con Teresa, 2021).

Ahora bien, vale la pena profundizar en estos dos aspectos. Sobre todo porque ambos están directamente relacionados con el trabajo de casa particular, pues, dicho ahorro sólo fue posible gracias a esta labor. El principal interés de Eugenia por juntar dinero fue para llegar con una base económica que le permitiera hacer todos los trámites de la división de tierras. A su vez, esto me permite hacer dos reflexiones sobre los ahorros para a satisfacer la mensura. Por una parte, tensiona la pretensión de los discursos públicos de Augusto Pinochet y de los personeros del Ministerio de Agricultura, cuando señalaron que la población mapuche estaba informada del proceso. Cuya tramitación no tenía ningún valor, sino que era de carácter gratuito. Sin embargo, esta información no fue internalizada por la población mapuche que se preocupó de tener sustento económico para enfrentar el proceso de división.

En una segunda lectura, se evidencia la denuncia de tantas herederas ausentes acerca de las irregularidades del proceso y los pagos que exigían los geomensores, que medían las hectáreas de los títulos de dominio. Así lo denunció Zunilda Ulloa Neculman, quien desde territorio santiaguino sostenía que “los ingenieros aprovechándose de la situación, por ciertas sumas de dinero que ellos exigían, les decían ahora esto es de ustedes. Todo esto fue una etapa por que no hubo justicia, en INDAP se nos cerraron las puertas” (Carpeta Administrativa). Por lo tanto, el ahorro del dinero que realizó Eugenia, podría vincularse a la corrupción en la que se veían obligadas a pagar para que se le respetaran las hectáreas ya que, oficialmente, la tramitación de la división no tuvo costo.

Cabe destacar que frente a la urgencia de retornar, Eugenia encontró un segundo trabajo; lo que ayudó a resolver económicamente su viaje, como lo fue el transporte y el

alojamiento. En el primer capítulo identifiqué la Casa de Maquehue, como una de las geografías de la desigualdad por donde transitó ella y su hija, la misma que tenía entradas diferenciadas y una pileta desde la cual recogían el agua para sus necesidades básicas. En ese capítulo, señalé la importancia de la negociación que la trabajadora sostuvo con su empleadora; aprovechó la distancia que existía entre la casa patronal y la habitación de servicio, donde descansaba junto a su hija, para acordar un horario de término del trabajo diario. Pese a tener rentado un cuarto en el cité, ella seguía trabajando puertas adentro, pero con una negociación de por medio.

Eugenia iniciaba todo los días la jornada laboral muy temprano y terminaba a las ocho de la tarde. En palabras de su hija Teresa, “trabajaba puertas afuera, estando puertas adentro”, pues, su madre al enterarse del decreto comenzó a planificar los ahorros y buscó un segundo trabajo en una casa cercana. A este asistía después de cumplir el horario laboral de la Casa de Maquehue, es decir, fue un momento en el cual trabajó puertas adentro debido a que pernoctaba en esta primera residencia, pero, también cumplió labores de trabajo de casa en un hogar cercano, donde el horario fue escaso y la paga parecida.

Esto fueron los últimos trabajos de Eugenia en la capital, por medio de los cuales logró ahorrar dinero para retornar, hasta que la primera empleadora la despidió. Si bien, no se sabe con claridad los motivos del despido, recuerda que la patrona se enojó cuando se enteró de que la *papay* laboraba en otro hogar por las noches. Según relató Eugenia, la señora la había culpado de arrancar unas plantas del patio, “puras mentiras, no hallaba como echarme”, señaló en el *nüttram* mientras hacíamos la cartografía de esta casa. Este enojo por parte de la empleadora se puede entender porque se espera que las “trabajadoras siempre estén disponibles, que sean sexualmente recatadas, laboriosas, acomodadas y respetuosas de las jerarquías, o de lo contrario, se exponen a ser despedidas” (Durin, 2017:183). A esto se le suma la sensación de desconfianza que podría significar transitar por dos hogares, al fin y al cabo, las trabajadoras se saben poseedoras de la intimidad de los dueños de casa.

Eugenia logró juntar el dinero suficiente para comprar los pasajes y retornar. Aunque en este mismo periodo otro desafío se imponía: buscar a su hermana para que no fuera desterrada. Francisca también se encontraba trabajando en casa particular en Santiago, Eugenia la buscó hasta encontrarla y, se la llevó al campo para que recibiera el título de

dominio. Este encuentro fue muy importante para las mujeres, porque de no ser por esta búsqueda, las hermanas habrían quedado despojadas por estar ausentes de la reducción.

De esta manera, si bien el reclamo territorial tuvo una intención individual por parte de algunas mujeres mapuche, este también adquirió un sentido colectivo de quienes estaban siendo consideradas herederas ausentes. En este contexto, se negaron a dicha clasificación y retornaron a sus comunidades de origen. Luego de que consiguieran el título de dominio, ambas hermanas persiguieron trayectorias de vida diferentes. Eugenia permaneció en la tierra que había dejado encargada con su familia, se le respetó la palabra y, hasta el día de hoy, ella vive ahí junto a su hija Teresa. Por su parte, Francisca, si bien obtuvo el título de dominio gracias a la ayuda de su hermana mayor, vendió las hectáreas para pagar una deuda crediticia que había adquirido hace algunos años.

Ahora bien, ¿cómo fue el retorno a la comunidad de origen para una mujer soltera con una hija mayor de edad? Tal como lo señaló Sonia Montecino (1984), las mujeres también lideraron con una serie de estigmas comunitarios por ser madres soletas, viudas o separadas. Así mismo lo vivió Carmen, la bisabuela de estas mujeres, quien ha dotado de gran sentido en la memoria larga del reclamo territorial. Aunque Eugenia y Teresa, madre e hija respectivamente, sortearon una serie de embates, sus trayectorias se vieron impactadas por su paso en la capital, no llegaron ahí siendo las mismas mujeres que se fueron, sino que portaron consigo los recorridos y aprendizajes que les dejó su vida en la gran ciudad.

2.2. Andar con el catre a cuesta: trayectorias del retorno a la reducción

De trenes saturados y carretas llenas, una gran cantidad de movimiento; la feria colindante a la estación ferroviaria en Temuco fue el principal punto de encuentro, una vez llegadas a la región. Ni Teresa y Eugenia llegaron de inmediato a la comunidad, primero rentan un cuarto en la capital regional, específicamente en el sector de Tromen. Luego de unos meses, la madre retornó a la reducción, previo a esto averiguó los antecedentes de la división y los trámites del proceso. Su hija Teresa, reconoce que no se devolvió de inmediato a la comunidad, más bien, intentó trabajar en Temuco e integró las filas de la organización mapuche contra la dictadura militar. Cuestión que abordaré en el siguiente apartado.

En medio del *nüttram*, hay una detención en la habitación que rentaron en Temuco, cuya dueña era una mujer mapuche, conocida por la familia. “Arrendamos una pieza con baño de pozo negro. En todas partes arrendamos así, en ese tiempo no teníamos para arrendar más”, evocó Teresa. Renta que se pagó con el ahorro gestado en los muros de una casa patronal en Santiago. Un detalle capturó mi atención, y es cuando Eugenia, la madre, intervino la palabra de su hija para esclarecer su postura, y al mismo tiempo diferenciar su voz, indicó que “esa pieza era mucho mejor que las que tuvimos en Santiago, por lo menos tenía piso” (*nüttram*, 2021).

La intervención de la *papay* no fue menor, cada vez que su hija nombraba las situaciones de desigualdad o empobrecimiento, Eugenia insistió en resaltar los avances que, con su trabajo, había logrado. Por lo tanto, pese a que la habitación haya sido precaria, destacó que al menos el piso no era de tierra y, no lo debía encerar. Su hija cayó en cuenta de esto y agregó que, “pasó tantos años pasando el chanco a mano, que nunca más quiso una casa con ese tipo de piso”. Nuevamente se produjo un choque entre ellas, lo que se explica por un lugar de enunciación diferente, pese a compartir historias en común, la madre, fue hija de los sobrevivientes a la guerra de ocupación, vivió los momentos más difíciles del arrinconamiento territorial, quedando huérfana de niña. Teresa, en cambio, nació en plena reducción, cuidada por su abuela y con una progenitora que ejercía la maternidad a distancia, con muchas necesidades materiales, pero con un lugar de enunciación diferente.

Sobre la característica del piso, destacado por la *papay*, me detendré. Esto porque refleja una problemática del trabajo del hogar: los aprendizajes adquiridos en la casa patronal y las experiencias que no quieren volver a pasar lejos de los muros. Para la mujer, los momentos de mayor explotación laboral y sacrificio, fue pasar a mano la máquina con la que se dejó reluciente el piso. Por lo tanto, en cuanto tuvo la posibilidad de elegir, rechazó volver a vivir en un espacio donde el piso requiriera de este trabajo. Así, entendí cómo las vivencias en la casa patronal pueden marcar las historia fuera de estas, aun cuando el tiempo haya pasado, las marcas de la explotación continúan. Huella que no sólo se caracterizan por los tratos abusivos, sino también por las experiencias que ellas remarcaron como positivas, es decir, lo que aprendieron en sus trabajos y lo replicaron en sus propios hogares.

Esto lo vi en muchas casas que visité. La forma de colocar la mesa y servir los alimentos son significativos, gestos que podrían pasar desapercibidos, pero que aparecen sin decir una palabra en el *niüttram*. La forma de colocar la comida, los platos y los cubiertos acomodados en una manera similar. Lo noté porque a mí también me enseñaron el orden de la mesa, la centralidad de los cubiertos y, por ejemplo, que la taza de té debía tener un plato porque de lo contrario, dejaba manchada la mesa o mantel; cuestión que traería aún más trabajo para desmugrar. También lo noté en las formas de vestir, como el de Eugenia, una mujer de casi noventa años, quien en plena reducción, con bastón en mano, en cada conversación vestía elegantemente, con sus medias, faldas y blusa de forma impecable.

Resulta interesante cómo la casa patronal se trasladó al espacio propio de muchas mujeres, aún sin la mirada vigilante de la patronada. Como lo veremos en otros apartados, una vez que adquieren su espacio para residir, muchas de las geografías de la casa patronal son repetida. Lo que se manifiesta en la integración de las vajillas heredadas, muebles, utensilios, ropa o las formas de organizar su hogar, las que están vinculadas a las memorias del trabajo de casa particular. Ya sea en rechazo a ciertas prácticas laborales, como lo fue tener una aberración a encerar el piso, o bien, en lo interiorizado de los horarios de las comidas, la estética y arquitectura de la casa, o los muebles comprados a sus empleadores. Estos últimos no fueron regalos, sino adquiridos con su trabajo, los que lleva consigo en su retorno a la reducción como símbolo de estatus. Lo que explicaré a continuación.

El catre de bronce, se volvió un objeto importante en el retorno de Eugenia. Una cama poco común en el campo, asociada a una superficie santiaguina, mucho más cara debido al bronce de su estructura, lo que la hacía aún más diferente debido al color y al brillo de su material. Entonces, en plena década de los 80', en medio de una crisis económica a partir de las políticas económicas neoliberales (Almonacid, 2016), Eugenia llegó a la reducción en una carreta llena de bolsos y un catre reluciente. Su llegada no pasó desapercibida, el camino para llegar hasta las hectáreas del reclamo es largo. Una vez ahí debió bajar todas sus pertenencias y desempolvar el brillante catre, para instalarse como heredera legítima.

Eugenia compró esta cama en su segunda ida a Santiago, había ahorrado lo suficiente y, una vez adquirida, la instaló en el cité en Recoleta. Sin embargo, este catre no sólo habitó los barrios populares, sino también, algunas casas patronales; el mismo que cobijo tantas

veces a madre e hija, ya sea en la capital, en Temuco y en la reducción. “Andaba con el catre auestas”, señaló Teresa al evocar el viaje con su madre, destacó cómo fue posible trasladar semejante estructura desde Santiago a Temuco, la ayuda de los vecinos del cité a llevar toda la estructura y, una vez en la ciudad regional, portarla sobre una carreta blanca.

A la *papay* le hizo sentido esta frase, al recordarlo se reía y manifestó un sentimiento de orgullo; ella compró algo propio para descansar, dinero que ahorró entre los muros de la casa patronal, y, que trascendió las geografías hasta llegar al terruño de origen. Asimismo, en contexto de apremiante disputas territoriales y la amenaza de ser desterrada, Eugenia llegó a la comunidad para reclamar su herencia mediante el título de dominio, pese a su ausencia por causas laborales, la llegada con un catre de bronce representó un cierto estatus económico y poder como heredera retornada.

La primera noche que pasé en su casa, se me invitó a conocer el catre, cuyo bronce ya se encuentra oxidado, pero desprende el brillo de las memorias de ambas mujeres. Dormí en esta superficie y a la mañana siguiente ellas me hicieron saber que había sido algo especial: “¿cuándo se tiene el privilegio de dormir en la historia?”, me decía Teresa. Ambas mujeres resaltaron la travesía del catre y lo significativo que fue poder comprarlo. A esto añadieron otros objetos con los cuales retornaron, como una máquina de coser Singer y un *kankawe*, un fierro utilizado para atravesar carne y asarla.

La máquina de coser es otro objeto por el cual atraviesan las memorias. Como se verá en el siguiente apartado, la costura tiene una dimensión de larga data en la vida de las mujeres. Tal como fue para Teresa, una mujer que no se devolvió de inmediato a la comunidad, sino que residió en Temuco debido a su participación en organizaciones en contra de la dictadura militar. En sus labores de militancia, la costura y la máquina de coser tendrá una gran importancia debido al trabajo territorial y productivo que emprendió junto a otras mujeres. Costuras que, para el caso de Teresa, se remontan a sus años de infancia en el cité del “Temuco chico” y, posteriormente, sería clave en sus años de trabajo puertas adentro.

La costura estuvo presente desde niña en la vida de Teresa, tanto así, que me invitó a conocer la máquina de coser Singer, traída desde Santiago en la década del 80’. Hasta ese momento no me había invitado a ingresar a su casa, que queda al lado de la de su madre, sin embargo, luego de largas jornadas de *nütram*, me invitó para iniciar la pintura de un lienzo.

Insistió en que la máquina de coser no fue un regalo, sino una compra que ellas hicieron. Su ubicación actual es un detalle no menor, pese a tener un gran espacio en el resto de su casa, la posicionó al lado de su cama, la misma ubicación que tenía en su último trabajo, aunque con otra máquina de costura. Nuevamente, aprendizajes y acciones que trascendieron la casa patronal, viajaron en el tren de la memorias y, se instalaron en sus propias geografías.

Según la vivencia de Teresa, en aquella casa patronal, vivió mucha soledad; servía la comida y la última tarea fue dejar todo ordenado para la mañana siguiente. “Cada uno para su habitación, sin hablar más allá de lo necesario”, por esta razón, una vez en su habitación, en vez de encontrar voces de conversación, halló el sonido de la máquina de coser que la acompañó por algunas horas antes de dormir. El ruido no importó, su habitación estaba lejos de los patrones. En esos momentos de dedicó a confeccionar piezas de ropa, sábanas y reparaba algunas costuras de su empleadora. Un detalle atraviesa esta historia, la mesa que sostenía aquella máquina había sido regalada por la señora de la casa.

Los regalos de las empleadoras tampoco deben ser naturalizados. En el transcurso de la trayectoria laboral, son parte de los dispositivos de control. No niego la existencia de afectos en estas dádivas, pero estas se desarrollaron dentro de las geografías de la desigualdad, es decir, en profundas asimetrías. Lo que “construye vínculos de dependencia y subordinación mediante una política emocional fundada en el sometimiento de expresar amor a quien no se quiere” (Raín, Pujal y Mora, 2020: 351). Entonces, cuando las mujeres son enfáticas en señalar qué objetos fueron regalados y, cuáles fueron comprados a sus empleadores, hay que prestar atención a esta dimensión afectiva del control. En efecto, la dependencia y la subordinación fue cuestionada en estos actos de compra y, hoy operan en un sentido de orgullo frente a la experiencia laboral y el retorno a su reducción.

Con todo, las vivencias del retorno a su comunidad de origen para reclamar su legitimidad como herederas, también debe preguntarse por el aspecto sensible. Los primeros pasos del retorno tuvieron que sortear las urgencias económicas y de legitimidad social. Mujeres que construyeron un hogar para sí en su terruño y sortearon las dificultades de la tenencia de la tierra y, en el caso de Eugenia, de volver siendo madre soltera, lo que significó un conflicto permanente. La *papay* se devolvió con todo el aprendizaje sociocultural que adquirió en la ciudad, en su hogar se manifestaron costumbres adquiridas en las casas

patronales. Así, las vivencias entre los muros se trasladaron con ellas, en sus memorias, objetos que llevaron a cuesta y, sobre todo, en las experiencias cotidianas, aun estando en sus comunidades de origen, sin la vigilancia de sus empleadores.

3. Unión de causes: organización mapuche y asociación de trabajadoras de casa particular

En Chile, la dictadura militar desenhebró el tejido social de la organización mapuche que le caracterizó en el periodo anterior. En el gobierno popular de Salvador Allende, las demandas campesinas y los reclamos históricos mapuche por recuperaciones de tierras, se unieron (Suazo, 2014; Navarrete, 2018; Canales, Urrutia y Macaya, 2022). Sin aprensiones de afirmación culturalista, sino unidos por las urgencias de su momento. Heriberto Ailío lo indicó en la conmemoración de los 48 años del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR): “el *winka* pobre, era también mi *peñi*”¹¹, es decir, el no mapuche empobrecido, fue convertido en hermano de lucha. Lo que no significó una relación libre de conflictos, pero al menos, fue una expresión que sirvió para tender puentes entre diversos cauces.

Otra forma de reclamos por las tierras, aunque esta vez desde una defensa de la tenencia comunitaria de estas, fueron los impulsos colectivos integrados por mujeres mapuche trabajadoras del hogar. Ellas construyeron puentes entre diversas demandas como lo fue la organización de trabajadoras, especialmente, la Asociación Nacional de Trabajadoras de Casa Particular (ANECAP) y, la organización mapuche en otra de la dictadura, específicamente, los Centros Culturales Mapuche y *Ad-Mapu*. Esta unión de diversos causes se materializó en la gestión de espacios de reunión y el desarrollo de actividades que buscaron convencer de formar oposición al decreto y, a la dictadura militar.

Si bien, se ha dicho que el periodo de la reorganización mapuche desde la década de 1980 tuvo un fuerte carácter étnico-nacional (Mariman, 2012), no supuso un cierre inmediato de las fronteras culturales y el diálogo con otros sectores sociales. Más bien, en el aspecto nacional, el paso a esta forma de organización respondió a un momento político en disputa, tiempos en que se necesitó de una reafirmación de características mapuche, frente a los

¹¹ La palabra “*winka*” es interpretada como extranjero o invasor; “*peñi*” es interpretada como “hermano”. Palabras de Heriberto Ailío en el encuentro “Nadie nos trancará el paso (MCR,48 años)”, subterráneo de la Iglesia Pentecostal de Chile, Temuco, 15 de septiembre del 2018.

embates de la dictadura militar en la tenencia de la tierra y, la eliminación de las oficinas institucionales, que se encargaban de asuntos indígenas. Esto sumado a la gran revuelta indígena en América Latina, cuyo vuelco histórico se caracterizó por pasar de “la sumisión a la emancipación, de la resistencia pasiva a la iniciativa, del repliegue sobre sí mismo o la insurrección sin porvenir, a la acción colectiva organizada y duradera” (Le Bot, 2013: 37).

El objetivo de este apartado es comprender que la oposición a la dictadura militar, específicamente frente al Decreto Ley 2.568, necesitó de una unión estratégica entre organizaciones populares y mapuche. Así, algunas mujeres que se desempeñaron como trabajadoras de casa particular y, además, integraron los brotes de la organización mapuche en dictadura militar, lograron transitar por estos mundos. Allí, entre las paredes de las sedes de la ANECAP y las calles ocupadas por los Centros Culturales Mapuche y el *Ad-Mapu*, se tejieron vínculos de oposición al decreto de división de comunidades, más allá de la casa patronal. Por lo tanto, los debates en torno a la oposición mapuche a la dictadura, no puede obviar la experiencia situada de mujeres centrales en la unión de los causes.

3.1. Los hilos que atravesaron la división de comunidades indígenas

El Golpe de Estado interrumpió violentamente la organización social en Chile, fuerza militar usada para torturar, detener y desaparecer. Como ya lo he dicho, para el caso mapuche, la dictadura cortó el proceso social de la Ley Indígena N°17.729 de 1972, legislación que fue realizada con la participación de la Confederación Nacional de Asociaciones Mapuche (Canales, Urrutia, Macaya, 2022). Si bien, esta ley pasó por una serie de modificaciones en el senado, cuyo núcleo de oposición fue el Partido Nacional, representado por parlamentarios latifundistas, garantizó la devolución de tierras mapuche usurpadas, así como también, el reconocimiento en su aspecto étnico, proyectos de educación, salud y economía. Sin embargo, esta legislación no contó con el tiempo suficiente para que hoy podamos hacer un balance, fue interrumpido por el Golpe Militar.

Augusto Pinochet y las autoridades agrarias retomaron la ley promulgada en el gobierno popular y modificaron, entre otros aspectos, el artículo sobre tenencia de tierra. Dicha modificación fue la promulgación del Decreto Ley 2.568 de División de Comunidades Indígenas en 1979. Desde el debate sobre la historicidad de este proceso, se ha dicho que la rearticulación de la organización mapuche comienza con la promulgación de este apartado

legal. De hecho, este aspecto es el más destacado por las organizaciones como *Ad-Mapu* y los Centros Culturales, pero esto no fue así. Hay antecedentes previos de organización mapuche que, identificó en la Junta Militar, una posibilidad de intervenir en favor de demandas históricas como la educación y las tierras (Caniuqueo, 2014).

Siguiendo lo anterior, coincido en que se ha desarrollado una memoria oficial de la reorganización mapuche que, posicionó a la práctica política opositora a la dictadura militar como el inicio de un movimiento reciente. Siguiendo a Sergio Caniuqueo, “*Ad-Mapu* desarrolló, de esta forma, un horizonte ideológico contra el régimen pinochetista y, con ello, una moral que la autolegitimaba”, por lo tanto, “todo lo que venía de la dictadura era malo, atentaba contra los mapuche y quienes estaban en contra de ella encarnaban el verdadero sentimiento de la población indígena” (2014: 46).

El tiempo histórico siempre será un momento de disputas por los sentidos (Inclán, 2020). De esta manera, toma sentido el *taiñ fillke tripa rakizuameluwün* (Comunidad de Historia Mapuche, 2013), es decir, las diferentes formas de pensarnos como un principio analítico. La organización mapuche no nace en la década del 80’, más bien, adquiere un sentido nacionalista y culturalista propio de un contexto latinoamericano, en el que también se expresaron alianzas y rupturas con sectores no indígenas. En efecto, esta disputa por la configuración del tiempo, requiere de una visión pluralista, que no niegue, más sí explique, la experiencia de los sectores mapuche interesados por debatir en la esfera pública, participar como autoridades institucionales, centrados en la discusión sobre educación, tierras y cultura, tal como lo fue el Consejo Regional Mapuche (Caniuqueo, 2014).

En este tiempo, como en ninguno, hubo relaciones de armonía absoluta, se expresaron relaciones de poder y diversos debates en torno al futuro mapuche. Todos los sectores apostaban por ser representativos, aun cuando había mucha diversidad. Mucho se ha discutido de las serie de tensiones internas y las fractura que sufrió *Ad-Mapu*, desde la cual surge una serie de otras expresiones políticas (Mella, 2001; Martínez, 2009; Caniuqueo, 2014). Vale la pena mencionar que esta organización nace del impulso de los Centros Culturales Mapuche creados en septiembre de 1978, cuyos primeros vínculos territoriales fue en Victoria, al alero de la Iglesia Católica, los que luego se extienden al resto de la región. De hecho, su primera directiva quedó “conformada por el miembro de la pastoral católica

Mario Curihuentru, como presidente; el *longko* de Lumaco, José Luis Huilcamán, como vicepresidente; y Melillán Painemal, como tesorero. Como secretaria fue nombrada Isolda Reuque, también de la pastoral católica” (Martínez, 2004: 600).

En sus inicios, los Centros Culturales Mapuche tenían como “objetivo agrupar en un solo movimiento a todos los mapuches de Chile, estén donde estén: en el campo o en la ciudad; sean campesinos, obreros, comerciantes, intelectuales, profesionales, jóvenes, adultos, hombres, mujeres... Todos somos mapuches, gente de la tierra” (*Cartilla Campesina*, 1980). En pleno contexto de promulgación del Decreto Ley 2.568, algunos sectores mapuche se agruparon para exigir una autonomía como pueblo y la conducción del destino mapuche, aspirando a:

Defender la tenencia de la tierra en comunidad, porque esto es lo que nos une como pueblo desde tiempos ancestrales; Que nos respeten como pueblo étnico, con todo nuestro patrimonio cultural: queremos seguir siendo mapuches; Desarrollarnos como pueblo aborígen, conservando todo lo bueno de nuestra organización tradicional y aceptando lo bueno de la sociedad que nos rodea; Respeto a nuestras manifestaciones artístico-culturales, idioma, forma de vida, clase de toda sociedad humana y cristiana (*Cartilla Campesina*, 1980).

En el segundo encuentro realizado en 1980, aprobaron su estatuto y “firmaron un acta notarial que permitió legalizar su organización, adjudicándose un nuevo nombre, Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche Ad-Mapu” (Mella, 2001: 91). A partir de este hecho, es común que se asuma una linealidad que permita entenderlos como dos entes indiferenciados o bien, que los Centros Culturales Mapuche desaparecen con el cambio de nombre. Sin embargo, esto no ocurrió así, la unificación mapuche en torno a la oposición de la división de comunidades se fue debilitando, al mismo tiempo que la legislación avanzó de manera voraz. Así lo destacó el Aroldo Cayun, integrante de la base *Fot’M Mapu* de Santiago, debido a que “empezó a percibirse que era insuficiente, como elemento aglutinante, la simple oposición al Decreto 2.568” (*Revista Nüttram*, 1989).

Ad-Mapu comenzó a volcarse a una agenda etno-partidista, es decir, “redes que articularon las organizaciones indígenas con las partidarias” (Martínez, 2004: 595). Esto se puede explicar porque muchas de sus dirigencias militaron en el Partido Socialista (PS), el Partido Comunista (PC) y la Democracia Cristiana (DC). Al perder terreno en las luchas por evitar la división de las comunidades, se comenzó a discutir “temas relativos a la contienda

por la democratización del país” (Martínez, 2004: 600). esto generó tensiones, que terminaron con la refundación de los Centros Culturales Mapuche y, el surgimiento de otras como Nehuen Mapu, Calfulican, Lautaro Aillarehue y Folilche Aflai. Así mismo, el Comité Mapuche Exterior vio con preocupación lo que ocurría, culpando al sectarismo de los partidos políticos y “que nuestros dirigentes no hayan salvaguardado la autonomía orgánica del Pueblo Mapuche dejando así en el desconcierto a muchos hermanos” (Aukiñ, 1986).

Una situación parecida me relató Teresa Boroa en una conversación mientras revisábamos archivos. Ella, luego de diecisiete años en la capital y, habiéndose enterado del Decreto Ley 2.568, retornó junto a su madre a la región. Ambas mujeres enfrentaron de diferente forma la división de tierras. Como lo decía en el apartado anterior, su progenitora, ejerció el retorno como forma de reclamo territorial; más, ella se integró a los Centros Culturales Mapuche con vínculos en el Ad-Mapu, su padre Lorenzo Boroa fue dirigente de esta última organización. Con él, en los años de fractura, crearon *Lautaro Aillarehue*, de la cual Teresa se deslindó rápidamente. En su relato, recuerda que el quiebre de *Ad-Mapu* se debió a que “comenzaron a chocar, algunos querían fortalecer la cosa mapuche, alguno no tanto, cada uno tenía sus intereses propios. Todos eran líderes” (nütram, 2021).

Para Teresa la experiencia en las organizaciones mapuche en dictadura militar, significó un apropiación identitaria en la esfera pública y, un despertar de conciencia política de su pertenencia a un pueblo. Sobre este punto me detengo ya que establece otra dimensión del retorno, vinculado a la legitimidad social mapuche. Con esto, digo que no bastó sólo con retornar a un lugar de origen, sino que este proceso tuvo que ser reconocido y, medianamente, aceptado/tolerado por el resto de los integrantes de la comunidad. Si bien, Teresa no retornó de manera inmediata a la reducción Juan Marigual, sí lo hace años después. Por lo tanto, su inserción y compromiso con los Centros Culturales y *Ad-Mapu*, no sólo es muestra del convencimiento de una lucha, sino también como proceso de legitimación social.

Otro hilo que travesó la experiencia en oposición al decreto, fue la represión en tiempo de la dictadura, sobre todo en los años de movilización mapuche pública, quienes presenciaron la prisión de los dirigentes, la dispersión violenta de las marchas, la persecución política de los allanamientos a las sedes y, la amenaza directa que realizaba la Acción Chilena

Anticomunista (ACHA) al dejar arreglos fúnebres en las puertas de *Ad-Mapu*. Sobre esto, le pregunté si en algún momento había sentido miedo, respondiendo:

Es que en esa época cuando uno es joven no siente miedo de nada, yo lo hacía con tanto cariño. Nunca dimensioné que algo me podría pasar o si alguien me andaba siguiendo. Mi madre no sabía en lo que yo andaba. Yo sólo me dediqué a eso al cien por ciento porque era un trabajo de terreno en el cual volví a conectarme con lo que era; venía de la ciudad, mapuche que vivió 17 años en la ciudad y que volví a recuperar lo que soy, este acercamiento a mi pueblo me hace ser más grande, siempre en preparación. Entonces no tenía tiempo para volver a trabajar en casa, tiempo completo a la lucha, no podía distraerme (*nütram*, 2021).

“Volví a recuperar lo que soy”, uno de los aspectos que recalcó Teresa a lo largo de esta conversación. Ella destacó que su entrega fue tan grande que durante esos años, dejó de trabajar en casa particular ya que la organización demandó tiempo. Frente a la insistencia de los relatos de las mujeres organizada en dictadura militar, que provienen de la migración mapuche a las principales ciudades, la recuperación cultural debe ser analizada desde una legitimación interna de pertenecer, al haber estado lejos de la reducción de origen.

De esta manera, se ha dicho que las organizaciones mapuche en dictadura militar fueron girando a una esfera culturalista, es decir, “formas organizativas pensadas desde la diferencia cultural, lo que trajo consigo un cierto cerramiento culturalista que cosificó en rasgos lo pensado como mapuche, pero fue lo que justamente permitió construir un primer sentido común aglutinador: una unidad basada en una historia común” (Alvarado, 2021b: 130). Cuestión que dialoga con el debate sobre esencialismos estratégicos en América Latina (Hoffmann y Rodríguez, 2007), centro de discusión para analizar la aparición de las esencias culturales para diferenciarse del grupo dominante, cuyo acto refiere a una estrategia para marcar cuerpos colectivos. Así, por ejemplo, Eleonor Huechucura, recuerda que una de las formas de etnizar un movimiento social, fue cuando las dirigencias comenzaron a usar la *makiin* y el *trarilonko* de manera pública, lo que significó un asombro para ella, acostumbrada a ver esa forma de vestir en lo privado de la reducción.

Esta cerramiento culturalista que, si bien, operó como elemento de unidad mapuche debido al uso de códigos comunes, debe ser problematizado a la luz de las experiencias de quienes retornaron a las comunidades desde las ciudades; ya que “la migración generó en el interior de la sociedad mapuche una disminución de estatus para quien migraba. Se había *awinkao*, [es decir], había adquirido códigos y costumbres del otro” (Alvarado, 2021b: 173).

Estos aprendizajes, como ha sido analizado en el segundo capítulo, significaron una diferenciación y desigualdad interna, en la que muchas mujeres se vieron cuestionadas. Por lo tanto, la experiencia del retorno a un territorio histórico, trajo consigo desafíos propios de la legitimación comunitaria. Así, la insistencia en el *nütram* sobre la recuperación de aspectos culturales y el ingreso a organizaciones, no puede ser visto sólo como una diferenciación que se hace respecto de otro grupo cultural, como frontera étnica (Barth, 1976), sino también ahonda en las fricciones, diferenciaciones y desigualdades propias del grupo.

Otro tipo de tensiones que observé a raíz de la experiencia de Teresa Boroa, fueron las acciones cotidianas de la organización. Uno de los aspectos menos profundizados ha sido la participación de mujeres mapuche en este tiempo histórico y las problemáticas que sortearon en una dimensión de género. Pese a esto, una de las autoras que ha desmanatelado estos, ha sido Margarita Calfío, quien ha categorizado la participación de las mujeres mapuche como *weychafe zomo*, categoría que escuchó en el funeral de Eliana Quilaqueo, histórica integrante de *Ad-Mapu*, para describir su trayectoria dirigencial, interpretación que “alude a mujeres guerreras, valientes, que dan la batalla, que no se rinden” (2017: 264).

Desde un trabajo de historia oral y testimonial, se ha dicho que “las mujeres se integran a la lucha contra la ley de división de las comunidades, denominada Decreto 2.568 [...] jugaron un rol protagónico en la lucha contra la dictadura a través de la participación de organizaciones opositoras al régimen y haciendo trabajo político en las comunidades” (Calfío, 2017: 278). Estudios que han abierto camino para dar cuenta de las dirigencias femeninas en contra del Estado y el Decreto Ley 2.568, análisis que hoy permiten que esta investigación pueda profundizar en otras aristas, como son las relaciones de poder internas y los desafíos coyunturales e históricos a las que se vieron desafiadas las *papay*.

Uno de estos fue la creación de talleres de costuras de *Ad-Mapu*, otros hilos que atravesaron las trayectorias de la división territorial. Según Antonia Painequeo, una de las dirigentas de estos espacios, “las mujeres se agruparon, también en torno a un proyecto que era de costura porque tenían máquinas, llevamos una máquina, pero ahí las mujeres decían que era importante estar organizados, hablábamos de la organización, hablábamos de la ley, de lo malo que era” (Calfío, 2017: 277). Máquinas de costura que fueron adquiridas gracias al apoyo del Comité Exterior Mapuche, es decir, mapuche exiliados que estaban en el

extranjero, fueron gestores de recursos para enviar dinero, y con este apoyo, comprar las herramientas para los diversos talleres de la organización.

Teresa Boroa fue una de las facilitadoras de este taller en 1981; la que había aprendido de costuras en el cité de Recoleta, la misma que años después, usaría la máquina de coser en su trabajo para distraerse y encontrar compañía entre los muros. Colocó todo su aprendizaje, al servicio de los talleres de concientización. Según su relato, pese a ser un proyecto productivo, que buscó enseñar a reparar la ropa como apoyo al sustento familiar, mediante la creación de un mostrario de costuras, el objetivo central fue difundir las consecuencias del decreto, informar y convencer a las mujeres de que se unieran a la oposición de la legislación.

Los talleres requerían de una planificación y visitas previas a las comunidades, que aceptaron a las facilitadoras por dos semanas. Ellas dormían en diferentes hogares para rotar los gastos que involucró tenerlas en casa. Además, ayudaron en las labores cotidianas de la alimentación y crianza de animales en el campo, conformándose vínculos íntimos con otras mujeres. Así, el taller nunca se trató sólo de zurcir para reparar vestimentas dañadas, sino que involucró una sociabilización y construcción de confianzas previas, de apoyo mutuo entre mujeres que accedieron en la intimidad familiar.

En estos talleres se eligieron dirigentas, bajo la figura de *werken*, es decir, mensajera. Según el relato de Teresa Boroa, Ana Llao se formó en estos talleres junto a una serie de otras actividades que ella realizó. Ella fue elegida mensajera y asistió de manera permanente a reuniones y congresos a la ciudad, para luego informar a las bases. Una histórica dirigente del *Ad-Mapu* originaria de Tranaman de Puren, quien reconoce la importancia de su abuela y madre, en su trayectoria política. Cabe destacar que su progenitora fue trabajadora de casa particular en Talcahuano, cuyos empleadores médicos pidieron que la recién nacida, Ana Llao, fuese regalada a ellos, más su madre se negó (Pairican en *Nütram*, 2018).

Cada mujer que asistió al taller facilitado por Teresa, debía terminar con la construcción de un mostrario como el de la *imagen 12*. “Las *lamngen* sabían del proyecto que llevábamos que era aprender algo para producir y ayudar a sus familias, en este caso, remendar la ropa que ya estaba rota”, en medio de esto, “las mujeres no sabían del decreto hasta que estábamos ya en el taller aprendiendo costuras; mientras trabajábamos con aguja

yo sacaba la cartilla e iba leyendo. Esos quince días eran super intensivos, dentro de eso juntábamos 10-15 mujeres” (*nütram* con Teresa Boroa, 2021).

La lectura del documento mencionado por la *papay* es la *Cartilla Campesina N°25 “Soy mapuche”*, archivo que pude revisar gracias a Teresa, quien después de nuestra primera conversación, me citó para el día siguiente, con la intención de mostrarme estos documentos. Llegué aquel día, y ella tenía una bolsa con archivos seleccionados, me los pasó juntos y me instó a que yo le preguntara. Uno de los archivos que conserva con profunda seguridad es el mostrario de costura como resultado del taller de 1981. Me explicó cada uno de los puntos y las formas de hilvanar, como si repitiera el taller en pleno siglo XXI.

Imagen 12. Mostrario de costuras como resultado del taller productivo de 1981. Archivo Personal de Teresa Boroa.



“Esto es historia, ñaña”, me dijo con el mostrario del taller entre sus manos, lo acariciaba indicándome las costuras, recordando a las mujeres que conoció, a quienes le enseñó a reparar ropa y, que en cada jornada leía algunas páginas de la cartilla campesina, la misma que guarda en sus archivos. Este documento fue publicado por el Departamento de Comunicaciones del Instituto Chileno de Educación Cooperativa y, editado con asesoría de la Fundación Instituto Indígena y los Centros Culturales Mapuche. Las primeras páginas de esta cartilla, daban la bienvenida así:

Hermanos, somos un pueblo con idioma propio, costumbres propias, con una inmensa riqueza cultural que poco a poco se ha ido perdiendo por la implantación de otra cultura [...] Así, hemos ido haciendo nuestro lo que ha venido de afuera en desmedro de nuestros propios valores, para terminar muchas veces creyéndonos inferiores y sin perspectivas futuras. Esto no puede continuar (*Cartilla Campesina*, 1980).

En los primeros párrafos de este documento, las intenciones de la escritura fueron claras. Letras firmadas por la directiva de los Centros Culturales Mapuche: “A raíz de la reciente dictación de una legislación que amenaza de muerte a nuestro pueblo, nos hemos sacudido definitivamente del estado de letargo en que nos encontrábamos hemos decidido organizarnos para luchar por rescatar nuestra cultura y nuestras costumbres ancestrales” (*Cartilla Campesina*, 1980). El documento de más de treinta páginas fue leído en estos talleres, que en su conjunto conforman una declaración de principios y un recuento de la situación mapuche contemporánea en cuanto al despojo territorial.

No todas las mujeres tenían conocimiento sobre la lectura, por lo tanto, Teresa leyó colectivamente los principios de la organización y, las principales razones para justificar la oposición a la legislación. Otro de los grandes desafíos que enfrentó, fue obtener el convencimiento de los esposos y varones de la comunidad. Teresa mencionó que había que seguir una serie de protocolos de presentación, hacer mención del linaje familiar y destacar las intenciones productivas de los talleres, aun sabiendo que el objetivo oculto fue convencerlas de oponerse al Decreto ley 2.568. En sus propias palabras:

Había que visitar a las mujeres casa por casa, conocerlas y conversar con ellas para poder sacarlas de su casa. En ese tiempo era muy difícil sacar a las mujeres de las casas porque el hombre, sus maridos, no querían que salieran. Además, en ese tiempo de dictadura nadie se podía juntar, entonces la gente tenía miedo de juntarse. Lo más difícil para trabajar con las *lamngen* fue el permiso de los esposos, por eso yo buscaba una persona que tuviera conexión con otras mujeres. Ella me ayudaba a reunirla y a veces nos reuníamos en una casa, pero

también en el patio porque en ese tiempo no había sedes, debajo de un árbol, en cualquier zona que pudiera servir para esto hacíamos las costuras (*nütram*, 2021).

Así, el poder entre las relaciones comunitarias recaía en la decisión del varón, quien permitía o no el acceso de las facilitadoras, las que sacarían a las mujeres de las tareas asignadas tradicionalmente. He aquí la importancia de destacar el trabajo que se realizó con los talleres, pues, fueron instancias de debate y concientización política entre mujeres mapuche. De esta manera, resulta interesante ver cómo en la memoria de Teresa aparecen dos máximas dificultades: la prohibición militar de juntarse y el poder de los esposos para que esto ocurriera.

3.2. Teatro mapuche en la Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular: redes y alianzas plurales

Corría la década de 1980, las primeras políticas neoliberales instauradas por Augusto Pinochet ya habían alcanzado sus primeros impactos. Las organizaciones sociales, por su parte, se comenzaron a organizar ocultamente para la explosión masiva de movilización que ocupó las calles en las jornadas de protestas nacionales (1980-1986). En este entonces, ya se tejían políticas subterráneas, entre los muros de las escuelas, universidades, iglesias, sedes de organizaciones sociales reprimidas y en las casas patronales.

Tal fue el caso de la organización de Estudiantes Universitarios Mapuche de Temuco, quienes elaboraron la *Revista Pelquitun*¹², cuyo director fue José Mariman. En estas páginas se destacan escrituras sobre cultura y política, entre estas aparece la letra de Elisa Loncon, estudiante para ser profesora de inglés en la Universidad de la Frontera, y, Armando Marileo, quien dirigió los primeros pasos del Teatro Mapuche en tiempos de dictadura militar. Volviendo sobre la interpretación del quehacer de la Historia (Inclán, 2015), mientras revisaba estas revistas, un relámpago de pasado iluminó mi presente al encontrar una entrevista realizada a Eleonor Huechucura, una de las protagonistas de la obra de teatro *Wuitranpaiñmu ta iñ pu lonko* (1983); perteneciente a la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos *Ad-Mapu*.

Esta obra de teatro fue dirigida por Armando Marileo, tanto él como los actores estaban vinculados a los Centros Culturales Mapuche y al *Ad-Mapu*. Obra que se llevó a cabo

¹² Revista que pude revisar gracias a la gestión de Enrique Antileo.

en las dependencias de la Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular de Temuco (ANECAP). He aquí una de las primeras huellas de dos cauces unidos en tiempos de urgencias. Sin embargo, si ya tenemos antecedentes de la unión entre ambas organizaciones, ¿Cuáles son las razones que explican este vínculo? Pregunta que fue encontrando sentido y respuestas en la medida que realicé recorridos territoriales por las organizaciones, los *nüitram* con sus protagonistas y el trabajo de archivos personales. Veamos.

A la *papay* Eleonor Huechucura la conocí hace algunos años cuando participábamos en un Internado Lingüístico de *Mapuzugun*; su voz aparecía en los archivos autogestionados de las organizaciones mapuche de dictadura. Por lo tanto, al igual que como lo hice con las cartas de Zunilda y Graciela Ulloa Neculman, acordamos que la iría visitar y le llevaría el documento de la entrevista para que integrara su archivo personal. Eleonor, se unió a las filas de la organización mapuche desde sus últimos años de escuela, quien al mismo tiempo de estudiar y organizarse, trabajaba en casa particular en la ciudad de Temuco.

En esta entrevista, se le preguntó qué había representado para ella el personaje de Rayen, cuyo papel interpretó en la sede de ANECAP. Su respuesta es iluminadora para este esfuerzo analítico: “he aprendido a reencontrarme con mi pueblo, porque desde muy niña salí de mi casa por problemas económicos, me sentía muy alejada de mi realidad, es difícil sentirla cerca dentro de la ciudad, pero doy gracias al teatro porque he vuelto a vivir cosas que me recuerda mucho a mi niñez” (*Pelquitum*, 1983). Sus palabras son como ese destello iluminador de presente, al abordar una temática que cruza este estudio, tal como los dilemas identitarios, el retorno a sus lugar de origen, el empobrecimiento y la vida en la ciudad.

Si para Eleonor, el teatro la ayudó a volver a sus infancia, ésta se hizo muy presente en el *nüitram* que sostuvimos en su hogar. Quien me comentó la importancia que tuvo la organización mapuche en su convicción de oponerse a la división de tierras y, además, la búsqueda de recursos socioculturales que le permitieran entender el contexto. De esta manera, el apoyo que buscó en el conocimiento de su padre sobre el *mapuzugun* fue central, debido a que las obras de teatro sólo se presentaban en el idioma de la tierra. “Mi papá me ayudaba con los guiones, me iba al campo y me ayudaba a pronunciar. Pero no quería que siguiera participando porque había mucha represión, una vez estuve detenida y eso no le gustó”, evocó en un *nüitram*.

El teatro mapuche se inserta dentro de procesos de creatividad en Chile durante la dictadura, esfuerzos de carácter popular y contestario “como fuerza poderosa, vivificante y transformadora que proclama la alegre relatividad de todo orden” (Lepeley, 1998: 58). Según sus protagonistas, “se diferencia del teatro tradicional chileno tanto en su forma de expresión artística, en su puesta en escena, como en su temática y forma de comunicación” (CENECA, 1987). Dentro de esta última, resalta el hecho de que las obras sólo fuesen presentadas en *mapuzungun*, lo que da cuenta al público mapuche que deseaba llegar, aún más, cuando estas eran presentadas en la sede de la asociación de trabajadoras de casa particular.

Eleonor, integrante del grupo de teatro mapuche, proviene de la reducción Agustín Chihuaicura Huillinco de Chol-Chol, en su vida tuvo mucha importancia la figura de su abuelo, Pedro Huechucura que le enseñó a leer mientras cuidaban la ovejas, escribiendo en la tierra las letras para que memorizadas. Su abuelo habló el antiguo idioma de la tierra y las historias tradicionales llamadas *epew*. Eleonor se acercó al *Ad-Mapu* para terminar sus estudios de enseñanza media y postuló a una beca que entregó esta organización a estudiantes mapuche. Apoyo económico enviado por el Comité Exterior Mapuche, conformado por exiliados mapuches. Su ingreso al teatro mapuche, tuvo una primera necesidad de solventar una urgencia económica. Sin embargo, de a poco, se fue aferrando a un compromiso con la organización y la práctica del teatro, tal como lo recuerda en el siguiente extracto:

Empezamos a hacer teatro mapuche y visitar a las comunidades. Me acuerdo que fuimos a Panguipulli, a Chol-Chol, cerca de los Painemal. También anduvimos por Lumaco. Fue en ese tiempo que nosotros salíamos mucho. Cuando salió el decreto este de dividir las tierras, salimos a las comunidades e informar a la gente de que se resistieran, de que no permitieran que las tierras se dividieran. Hubo harta movilización en varias comunidades, pero al final se dividieron igual (*Nütram*, 2021).

Convencer para la oposición a la división de las tierras, fue uno de los objetivos del teatro mapuche. Dicho trabajo se realizó en diversas reducciones y en los centros urbanos, había conciencia de que gran parte de la población mapuche residía en las ciudades. Los eventos culturales fueron esenciales en dictadura, siguiendo a Teresa Boroa, “los jóvenes de la ciudad y el campo necesitaban juntarse y concientizar a la población urbana. La única forma más segura que se encontró fue con el teatro, se juntaron y ellos armaron su grupo más autónomo para poder conseguir las obras, escribían las historias y actuaban” (*nütram*, 2021).

Una de las sedes urbanas fue ANECAP, ubicado en la calle Claro Solar de Temuco. La importancia de este espacio fue radical debido a su ubicación y el uso de sus instalaciones. Según Eleonor, las obras de teatro se hacían allí porque “Ad-Mapu era una organización mapuche y las empleadas que se organizaban ahí, eran mayoritariamente mapuche que venían de las comunidades. Además tenían una casa muy grande, tenían los espacios para hacer la presentación” (Nütram, 2021). Así, la concientización adquirió otro sentido en las ciudades; el público que observó las obras de teatro fueron los y las herederas ausentes, en su mayoría, las socias de la Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular.

El papel de Dolores Rivas, presidenta de esta asociación, fue clave. Mario Curihuentro, presidente de Ad-Mapu tenía frecuentes conversaciones con ella, para solicitar las instalaciones. Según Teresa Boroa, “la ANECAP le prestaba las salas para reuniones y que los dirigentes pudieran dormir. Para prestar servicio que no siempre estaba ocupado por las trabajadoras, ellas arrendaban la casa para que se quedaran a dormir porque no se podían devolver a las comunidades” (nütram, 2021). La unión de causas fue irremediable; la sede fue ocupada por las dirigencias de la organización mapuche, toda vez que muchas socias se encontraban puertas adentro. Esta especificidad fue usada estratégicamente, las dirigencias obtenían techo para pasar la noche, luego de extensa jornadas de discusión; mientras las trabajadoras rentaban el espacio, poco usado entre la semana.

Tuve la oportunidad de hacer un reconocimiento territorial en esta antigua sede, cuyos dueños la convirtieron en una escuela de estética. Actualmente la sede de ANECAP de Temuco se encuentra en las afueras de la ciudad. Logré identificar la dirección gracias al registro audiovisual *Dolores* (1984), en el que aparece la fachada junto a la numeración. Al llegar me recibió su dueña, cuyo nombre no fui autorizada a mostrar, ni tampoco a realizar registros fotográficos, a excepción de uno de los baños del segundo piso. La dueña mandó a llamar a una colaboradora para que abriera el baño y me lo mostrara, de acuerdo con una insistencia en demostrar que habían recibido el espacio en malas condiciones.

Desde que iniciamos el recorrido por las instalaciones, me insistía que cuando se hicieron dueños, tanto el piso, las paredes y los salones estaban sucios, esto se reforzó aún más, cuando me mostró la actual cocina preguntándose cómo tenían así la casa si eran “nanas”, como ella misma denominó a las socias. Al llegar a la segunda planta me mostró

extensos salones, que hoy están divididos por murallas, se trató del antiguo espacio destinado a los cuartos compartidos. En el recorrido nos encontramos con su esposo, quien me hizo mostrar el video del cual yo había adquirido la dirección. Se sentía emocionado de remontarse a cuarenta años atrás y ver cómo fue ese espacio. Fue él quien me abre otra ventana de análisis al señalar que compró esa casona a una organización vinculada a la iglesia católica.

Efectivamente, ANECAP no es una organización sindical centrada en la búsqueda de derechos laborales, se inició como una asociación gremial de refugio para las trabajadoras de casa particular, asociada a las Juventudes Obreras Católicas (JOC), de inspiración cristiana. Tuvo como promotor al Monseñor Bernardino Piñera, hermano de uno los últimos presidentes de derecha que tuvo Chile. De hecho, en su boletín orgánico titulado *La voz*, es claro su vínculo como organización histórica dedicada a “promover el Evangelio de Jesucristo y la Pastoral en medio de las trabajadoras de casa particular, ayudándolas en su formación y vivencia de la fe” (2001: 2). Así como también representar a las trabajadoras en forma gremial, fortalecer la capacitación escolar y promoción de actividades recreativas.

Para las lecturas esencialistas mapuche y de izquierda, esto sería una aberración histórica. Sin embargo, la iglesia católica en Temuco estuvo muy cerca del debate en oposición al Decreto Ley.2568. Uno de sus altos críticos fue el obispo de la ciudad, el Monseñor Sergio Contreras Navia, quien organizó una reunión entre las autoridades eclesíásticas del sur y Augusto Pinochet, para manifestarle las modificaciones que debía contener la legislación. Este obispo, declaró al Diario Austral de Temuco que, la reunión se realizó en representación de algunas dirigencias mapuche y cuya conclusión principal fue “modificarla en dos aspectos del tipo formal, como aquello que dejaban de ser mapuches los que se acogían al sistema de la tenencia de tierras o, como que para que la ejecución de lo acordado había que recurrir a la fuerza pública” (DAT, 25 de mayo de 1979).

Por lo tanto, otro vínculo se tejía entre la organización mapuche y ANECAP, mediante la Fundación Instituto Indígena, creada por la iglesia católica, de orientación demócrata cristiana, con la “finalidad de servir a la evangelización y promoción humana del pueblo mapuche” (DAT, marzo de 1980). Esto se hizo visible en la firma de colaboración de asesoría y capacitación a los Centros Culturales Mapuche de Victoria, por un plazo prorrogables de dos años. Según este comunicado, publicado por la prensa regional, el

convenio posibilitaba que la Fundación Instituto Indígena formara monitores, otorgara capacitación agropecuaria, nutricional y artesanal, asistencia jurídica en el aspecto de la tierra y la defensa de los derechos mapuche; así como también “asesorará a los Centros Culturales, en todo lo que sea extensión, difusión, comunicación y capacitación a dirigentes campesinos mapuche” (DAT, marzo de 1980). Entre estas actividades de extensión se encontró la gestión de la sede de ANECAP y la Casa del Ejercicio en el centro de la ciudad de Temuco.

La base de *Ad-Mapu* en Santiago tuvo un estrecho vínculo con la ANECAP de la capital, de hecho, en 1983 facilitó su sede para recibir a Melillan Painemal, Antonia Painequeo y Rosamel Millaman, dirigentes mapuche de la organización central. Fue en la sede de la asociación de trabajadoras de casa particular en donde “nace la Base Fot’m Mapu. Su historia quedó relatada en su primer boletín llamado *Hunelfe*¹³, específicamente en su editorial redactada por un joven dirigente de apenas veinticinco años, Aroldo Cayun Anticura” (Antileo y Alvarado, 2018: 158). Aparece la creación del Centro Femenino ubicado en Pudahuel, conformado por veintidós socias. Además, se difundía la necesidad de un diagnóstico de la realidad mapuche de Santiago, sobre todo por el impacto que tuvo el Decreto Ley 2.568 y la preparación para enfrentar las Jornadas de Protestas.

En una entrevista realizada a Arturo Caurapan, residente en Santiago y proveniente de Villarrica, quien para ese entonces era el primer presidente de la base de Ad-Mapu en la capital, señaló que los integrantes de la organización la “conforman todos los mapuches que han tomado conciencia de nuestro problema. Hay campesinos, obreros, empleadas de casas particulares, dueñas de casa, estudiantes y profesionales” (*Hunelfe*, 1983). La mención a trabajadoras de casa particular no es aislada, sino que aparece en las bases de la organización, como lo fue el nombramiento de Sofía Painequeo en la dirección del Departamento de Cultura Mapuche. Entre las actividades del departamento dirigido por una mujer mapuche, estuvo la elaboración de un curso básico de *mapuzugun*, con miras a la formación de un diccionario, la realización de clases de los encuentros de *ayekan*, artesanías y espiritualidad.

A su vez, la centralidad del trabajo del hogar se destacó por el compromiso que se adquirió con la sede de ANECAP de Santiago: “los dirigentes de nuestra base sostuvieron una reunión con la directiva nacional de esta institución, el día miércoles 5 de enero a las 17

¹³ Agradezco a Enrique Antileo por compartirme este boletín.

hrs. Como resultado de esta gestión obtuvimos un lugar para nuestras reuniones de base'' (Hunelfe, 1983). Así, las reuniones de esta organización fueron realizadas todos los segundos sábados de cada mes en la histórica dirección de Tocornal #303. Aunque la especificidad del trabajo de casa particular no se agota en que la principal sede de reunión de la Base *Fot'm Mapu* haya estado en las instalaciones de una de las principales organizaciones de trabajadoras de casa particular, sino que hay una dimensión cotidiana.

Sofía Painequeo, histórica dirigente de organizaciones mapuche en Santiago, vinculada con el Comité Exterior Mapuche de Inglaterra, fue interrogada por su situación laboral. En esta entrevista destacó que el proceso de migración a la ciudad fue muy difícil debido al cambio de mundo, el ordenamiento territorial distinto expresado en semáforos y ruidos diferentes. A esto se le sumó el trabajo de casa particular, sobre todo, destacó los nuevos aprendizajes y la soledad vivida entre los muros, según su testimonio, "es tan triste cuando tú llegas a una casa que no conoces, la señora te da órdenes y te maneja como un mono, que hay que hacer esto, estás haciendo una cosa y te manda a hacer otra y antes de terminar ya tienes otra" (*Revista Rulpa Dungu*, 1990).

Tal como señalé en el primer capítulo, las geografías de la desigualdad se reproducen constantemente, de trayectoria dinámicas, las que encuentran una serie de mecanismos para disputar los sentidos de vida dentro de la casa patronal. Es así como, Sofía relata una situación que involucra pensar estos espacios de desigualdad habitado bajo los intereses de las propias trabajadoras. Relató que su empleadora la interrogaba sobre su demora, cuando pedía permiso para salir a las reuniones de las organizaciones, con la excusa de que debía hacer compras. Su empleadora sabía de su participación en *Fot'm Mapu*, que luego pasaría a llamarse Folilche Aflai. Sin embargo, cuando había reuniones entre semana, la trabajadora pedía permiso para ir a comprar, "me demoraba un rato y me llegaba todo el control, la patrona me decía: te demoraste tanto" (*Revista Rulpa Dungu*, 1990).

Entonces, Painequeo recuerda que constantemente la empleadora le decía "tu familia invítala para acá, tus amigos, ya que pasan con sus reuniones pa'allá pa' acá. Y yo le decía: mire, présteme el patio siquiera, ya que yo no tengo otra parte, y así, lo hacía" (*Revista Rulpa Dungu*, 1990). Esta situación concentra problemáticas que ya han sido abordadas, como la falta de un espacio propio para residir en la ciudad, y por lo tanto, la imposibilidad de hacer

reuniones privadas. Si bien la sede formal de reuniones fue facilitada por la ANECAP un sábado al mes, al calor de aquellos tiempos, un día al mes se hacía insuficiente, debido a la intensidad de los debates en los que se discutía el Decreto Ley 2.568, las fracturas de las organizaciones, las consecuencias de las alianzas con partidos políticos y, en cómo sería la participación del Pueblo Mapuche en el futuro democrático del país.

De esta manera, en aquellos tiempos urgía la necesidad de encontrarse seguido y discutir. Tal como se ha señalado, la sede la organización de trabajadoras fue central en este proceso, así como también la población Violeta Parra de Pudahuel, donde se había formado el primer Centro Cultural Femenino mapuche de Santiago, pero también fue la casa patronal. Entre esos muros del privilegio circularon los debates mapuche, hombres y mujeres subieron a Las Condes, Providencia o Ñuñoa, seguramente, luego de arduas jornadas laborales a discutir los futuros posibles de la organización mapuche. Profesionistas, obreros, panificadores, estudiantes, trabajadoras de casas y maquileras, en el patio de una casa patronal, haciendo circular la palabra y el *mapuzungun* sobre un futuro democrático.

4. Tomas de sitio: las condenadas de la tierra y la ciudad

Las tomas de terrenos rurales han despertado un interés en los estudios sociales mapuche, por quienes han posicionado la recuperación territorial como una demanda histórica mapuche entre el siglo XX-XXI (Bengoa, 1999; Correa, Yáñez y Molina., 2005; Pairican, 2014; Redondo, 2015; Urrutia, 2018; Escudero y Malhue, 2020). Diferente es el caso del análisis social sobre tomas de terrenos realizados por mapuche en las principales ciudades del país. Mas bien, el centro del debate ha estado en las reivindicaciones culturales en contextos ciudadanos y las problemáticas identitarias frente al racismo (Ancan, 1995; Aravena, 2001; Gissi, 2010; Lagos, 2012; Zañartu, Et. Alt., 2017; Rain, 2020).

Otro aspecto clave de los debates sobre los mapuche urbanos, son los trabajos racializados o nichos laborales étnicos en la ciudades (Millaleo, 2011; Antileo, 2015; Alvarado, 2016; Imilan y Álvarez, 2017; Manquel, 2022). Así como también, estudios sobre la asociatividad mapuche santiaguina (Foerster, 1983; Curivil, 2006; Alvarado, 2017; Antileo y Alvarado, 2018) y la problemática multicultural en las políticas públicas para abordar la experiencia urbana (Figueroa, 2004; Núñez, 2010; Antileo, 2013), Así mismo, desde los estudios sobre el espacio social, se concentró un interés por pensar las geografías mapuche

en la ciudad, las discusiones sobre apropiación espacial y la segregación (Munizaga, 1961; Gissi, 2004; Thiers, 2014; Imilan, 2014; Alvarado, 2021b).

Como puede observarse, abundan los estudios sobre migración mapuche y su inserción en la ciudad, todas problemáticas inacabadas y en permanente reelaboración. Sin embargo, la toma de sitios en contextos urbanos no tuvo el mismo interés. A no ser por dos estudios que impulsaron la discusión. Uno de estos aborda la geografía indígena como parte de un mosaico urbano, experiencias que han quedado soterradas a una historicidad homogénea de pobladores, pese a que muchos “mapuches se sumaron en las organizaciones comunitarias como meros pobladores, estas pudieron constituir, en ocasiones, el espacio de una etnicidad clandestina” (Sepúlveda y Zúñiga, 2014: 134).

Otra propuesta que han abierto caminos ha sido la identificación de las narrativas de “los condenados de la ciudad en la Capital del Reyno [Santiago]. Las tomas son hitos que permiten hablar de un advenimiento de los olvidados de la urbe, de aquellos que en el disimulo soportaron por décadas la pobreza y la indignidad, entre cités y callampas clandestinas” (Antileo y Alvarado, 2018: 76). En este estudio, resulta interesante que los autores destacan la participación de un histórico dirigente panificador en la toma de La Victoria a fines de la década de 1960, una de las primeras reivindicaciones territoriales de los empobrecidos y empobrecidas de la ciudad. “Allí estaba don Segundo Ñanco, reclamando una tierra nueva donde vivir, expandiendo la *waria* [ciudad]. Un heredero de los despojados por la pacificación [...] luchaba y dirigía en 1957 los quehaceres de un combate por la conquista de la tierra y el techo digno para vivir” (Antileo y Alvarado, 2018: 79).

En consecuencia, este apartado pretende ser una continuación de los esfuerzos por develar aquella mapuchidad clandestina en los barrios populares, considerando que aún la Historia Social chilena (Campero, 1987; Garcés, 2002; Cofré, 2011; Cortés, 2014; Angelcos y Pérez, 2017), que se ha encargado de analizar el movimiento de pobladores, no ha incorporado la dimensión étnico-racial a los estudios. Esto no es una recriminación, cada época ha tenido sus urgencias intelectuales. Han realizado aportes fundamentales para que hoy se puedan visibilizar otras aristas; como la perspectiva de género en estos procesos y su descentralización metropolitana (Hiner, 2019). Más bien, me interesa proponer que la

historicidad del movimiento de pobladores también puede ser analizado de manera interseccional, con el fin de destacar dimensiones étnico-raciales, clase y género.

En correspondencia con las conversaciones sostenidas con mujeres mapuche, la revisión de cartas y el examen exhaustivo del Diario Austral de Temuco entre 1979 a 1989, fue posible distinguir que muchas mujeres mapuche se unieron y/o profundizaron su habitar en las poblaciones populares. Para esto, entenderé el habitar como “sinónimo de relación con el mundo [...] asume un alcance más amplio del que se limita a la relación con la vivienda, para situarse en el cruce de distintas perspectivas disciplinarias” (Giglia, 2012: 9). Entonces, el habitar distingue el cruce de tiempos y espacios de las experiencias de mujeres mapuche tomadoras de sitios, condenadas de la tierra y la ciudad. No pretendo ir al origen de su participación, más bien, es un análisis para reflexionar sobre la historicidad de los destierros

4.1. Una nieta del *lonko* Neculman en la población Arturo Prat de Renca

En el movimiento de pobladores, un punto de inflexión es la histórica toma de La Victoria en 1957, esto no porque haya sido la primera, sino por su realce público; “marcó un antes y un después en la historia urbana de Santiago de Chile [...] con esta toma, los pobladores se harían visibles como actores sociales, impidiendo que la situación de este grupo social continuara siendo ignorada por el resto de la sociedad” (Cortés, 2014: 240). Así, las y los pobladores comenzaron a tener una importancia pública como sujetos políticos. Tal como sostiene Mario Garcés, un especialista en la materia, “el movimiento de pobladores, se fue convirtiendo en el actor urbano más dinámico de la ciudad” (2002: 5).

Santiago fue una ciudad receptora de cientos de migrantes que provenían del norte y el sur del territorio nacional, impactadas por las consecuencias del empobrecimiento de las guerras de soberanía. En el norte la Guerra del Pacífico, y en el sur la Ocupación Militar de la Araucanía. El crecimiento desmedido de la ciudad provocó una saturación de las demandas habitacionales. Razón por la cual se explica la irrupción del movimiento de pobladores desde la mitad del siglo XX hasta la fecha. Juan Lemuñir, poblador mapuche de La Victoria, sostiene que “el drama de los marginados era terrible y sus condiciones de vida eran verdaderamente inhumanas. El peor caso era el de quienes residían a orillas del Zanjón, brazo

de agua que descendía del río Colorado recogiendo desperdicios de la ciudad [...] las ratas infaltables compañeras de la miseria” (1990: 10).

Segundo Ñanco, otro susurro de un condenado de la ciudad y de la tierra, dirigente panificador y, posteriormente en la década de 1980, encargado del departamento de cultura mapuche de este gremio. Según un relato realizado por sus familiares, le gustaba caminar por la población, recogiendo el aire y saludar a la gente que veían pasar. La llegada de Ñanco y su esposa Enedina Valenzuela fue un acontecimiento, pues se sabía de su rol directivo en el sindicato de panificadores; “cerca de la década del ‘50 llega junto a su familia y vecinos del Cerro Blanco a tomarse la Población 7 de Febrero, la cual hoy nos acoge. Aquí se desempeñó durante muchos años como presidente de la Junta de Vecinos, luchando junto a ellos por lograr metas para la comunidad” (Guerrero, Schuster y Yáñez, 2006: 55).

Las trayectorias mapuche en las tomas de sitios no se agotan con los casos nombrados. Graciela Ulloa, una de las nietas del *lonko* Ignacio Neculman del sector de Boroa, también participó de una toma de sitio (1960-1970), levantamiento popular de los sintecho que terminó en lo que hoy se conoce como la Villa Arturo Prat en Renca, al borde del Río Mapocho. Otro afluente fundamental en la toma de sitios urbanos debido a que en sus orillas emergieron un sinnúmero de campamentos, agua que cruza la ciudad de Santiago, desde los barrios más adinerados hasta los periféricos, consigo lleva -al igual que el Zanjón de la Aguada- los desperdicios biológicos de la capital. Se ha dicho que este río representa una frontera, no sólo como una muralla que separa las clases sociales, sino como la representación de un “receptáculo simbólico de los males, ya que al determinar un margen, abre un espacio, una zanja para que conviva todo lo que está fuera de lo permitido, al límite de lo concebido, al borde de lo imaginado (Muñoz, 2005:3).

En Santiago de Chile, el periodo más álgido de las tomas de sitios fue entre 1970-1973. Boris Cofré, a partir de un exhaustivo análisis de contraste de documentación periodística, contabilizó 166 tomas exitosas (2011: 135). Dentro de esos números, de seguro se hallaba Graciela Ulloa Neculman, quien junto a su esposo panificador y con un hijo a cuestas, habitaron el campamento a las orillas del Río Mapocho. Muy lejos del principal afluente imperialino que la vio nacer en el sector Boroa. Según el relato de su vecina y amiga, Emelina Garrido, la conoció cuando vivía en el campamento. En estas conversaciones,

Graciela hacía uso de la memoria histórica de la toma de terreno, aquello que en *mapuzugun* sería representada como el *weupin*, es decir, el o la que vuelve a decir:

Yo llegué después aquí, cuando ellos ya tenían las casitas del campamento. Doña Graciela invitaba a tomar once, me contaba que todo esto fue un campamento por las tomas, todo esto era tierra y mugre. La señora Graciela, Juana, Angelica y Elsa, estaban encallampaos¹⁴. Todos haciendo fuego para calentarse y cocina, me contaba que ahí tomaban tecito. Después nos hicieron un traslado de sitio porque el sitio fue tomado allá [en la Costanera a unas cuadras de la actual ubicación de la casa de las mujeres], pero nos trasladaron para acá (Entrevista a Emelina Garrido, 2022).

Así, a partir del relato de una vecina que conoció a una joven Graciela, es posible dar cuenta de uno de los nodos temáticos centrales para las trayectorias del movimiento de pobladores, que es dar cuenta de sus orígenes y evaluaciones del proceso (Fauré y Vera, 2022). En este punto, cuando Emelina recuerda que la nieta del *lonko* fue una de las personas que volvía a decir los procesos de la toma y, lo difundía en las conversaciones cotidianas con las vecinas recién llegadas, es posible insertar las trayectorias de mujeres mapuche en las tomas de sitios. Inscripción que no sólo se realizó en clandestinidad étnica, sino en una conjunción de tiempos, tal como lo revisé en apartados anteriores, los vecinos de Graciela estaban al tanto del conflicto por tierras en el sur.

El registro de la carta enviada al ministro de Agricultura Jorge Prado en 1983 es clave para seguir profundizando en su trayectoria santiaguina. Esto debido a que la narrativa, de manera permanente menciona tres ejes interrelacionados: 1) Justificar la pertenencia a la comunidad dando cuenta de un origen campesino y mapuche; 2) Destacar la historicidad de su abuelo Ignacio Neculman y su madre Abelina Neculman, para legitimarse como heredera; 3) Dar cuenta de la escasez de recursos económicos de ella y su hermana Zunilda en la ciudad de Santiago. Si bien estos tres aspectos son centrales en reclamo de tierras en sus comunidades de origen, se relacionan de manera directa con su trayectoria poblacional. Tal como se ha dicho, sus vecinas sabían de despojo territorial y los sentimientos de rencor que se albergaron en Graciela, nieta del *lonko* Neculman y heredera ausente, fueron sociabilizados al borde del Río Mapocho.

¹⁴ Se le llaman poblaciones callampas a aquellas que emergieron, supuestamente, espontáneamente en las orillas de ciertos ríos o extensiones de tierras. Se le caracterizó por ser una forma de construcción de la vivienda.

Además, cabe destacar la importancia de la firma de la carta mencionada, sobre todo porque la *papay* es enfática en solicitar una respuesta por parte del ministro. Solicitó un juicio justo para que se les devolviera la tierra y castigo para los que resultaran responsables. Así, “quedando en espera de prontas y favorables respuestas”, se despidió de la autoridad agraria, insertando la dirección de la población. Acto central en el envío de correspondencia ya que, si se espera respuesta a dicha ubicación, es porque existe seguridad de su permanencia allí.

El trabajo del hogar también impactó su relación en la población, de hecho, en muchas ocasiones la vecina de la *papay* Chelita destacó su forma de vestir, sobre todo la atención a las faldas elegantes, el corte de su cabello y el maquillaje que usaba recurrentemente. En sus últimos años de trabajo, la recuerda como una mujer que “trabajaba haciendo las cosas de empleada y cuidaba a una señora. No supe dónde trabajaba, pero trabajaba de empelada. Se levantaba tempranito para partir al trabajo. Trabajaba puertas afuera, llegaba a su casa a ver a su esposo” (Entrevista Emelina Garrido, 2022). Así mismo, la evocó como una mujer solidaria, compartía la ropa que le daban en su trabajo a las mismas vecinas de la población.

Emelina, de origen campesino de Talca, sabía bien la dinámica laboral debido a que ella fue trabajadora de casa. Siendo niña de doce años llegó a emplearse a la Avenida Matta; “no me pagaban, pero me compraban zapato y ropa”, me señalaba en nuestra conversación en su sala de estar. De esta manera, ambas mujeres compartían un lenguaje común sobre el trabajo del hogar, si bien, la diferenciaba una pertenencia étnica, las unían trayectorias populares y de género. Así, cuando Emelina insiste en darme a conocer el aspecto estético de Graciela, comenta un lugar común. De este modo, ella entendía que “allá en los trabajos uno se arregla antes de venirse a la casa. A la Chelita le gustaba pintarse la boca, los ojos, bien pintura, anda bien elegante con sus faldas. No le gustaba andar así no más, solo con sus cosas lindas. Bien elegante a trabajar salía y volvía” (Entrevista, 2022).

4.2 Me fui al trabajo y cuando volví ya había otra familia: la toma de sitios puertas adentro

Lo Hermida ha sido otro territorio histórico de tomas de sitios, ubicados en la comuna de Peñalolén, extensión de tierras que al inicio del siglo XX fuera una hacienda. Es un territorio caracterizado “por su tradición combativa, forjadora desde abajo de la ciudad y la democracia” (Alvarado, 2021b: 153); conocida por su activa participación en la oposición a

la dictadura militar y en las Jornadas de Protesta Nacional, que se extendieron entre 1980 a 1986, cuyo desarrollo a lo largo del país, empujó la salida de Augusto Pinochet.

Según un grupo de historiadores locales de esta población, su origen fue a través de la Operación Sitio, inaugurada por el entonces presidente Eduardo Frei, específicamente a inicios de la década de 1960. Esta política habitacional consistió en la entrega de sitios y una instalación sanitaria mínima a quienes estuvieran inscritos en el Comité de Los Sin Casas, además, comprometidos a ahorrar en la libreta de la Corporación de la Vivienda (CORVI). En esta fecha, cientos de familias se trasladaron al terreno que había comprometido el Estado, esperaron meses para que se asignaran las divisiones, pero esto no ocurría. Frente a esto, se organizaron para la división y la toma efectiva en mayo de 1970 (Cáceres, 2018:40).

La presencia de hombres, mujeres e infancia mapuche estuvo presente en estas ocupaciones de tierras, que luego dieron paso a históricas residencias urbanas. Hay huellas indelebles en la historia para situar esta afirmación. Tal es el caso de un documento que da cuenta de la detención de un poblador mapuche, Héctor Prieto Cayupil, integrante del Ejército de Liberación Nacional, lo que provocó una gran represión policial (*Revista Mensaje*, 1972). De esta manera, hay que considerar que “el telar mapuche se expandía, ahora tejido con nuevas hebras. A las memorias de la reducción, de las luchas por seguir siendo pueblo, se incorporaron las memorias de las huelgas, asociatividades y matanzas del pueblo pobre chileno” (Antileo y Alvarado, 2018: 76).

Este hecho causó gran conmoción y, desembocó la visita de Salvador Allende a Lo Hermida. En los registros de este recorrido aparece el presidente, el ministro de Vivienda y pobladores con *makiin*, portando sobre sí su manta mapuche. En un medio de comunicación vinculado al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), cuestionan el actuar policial amparado por la detención del poblador mapuche, indicando que al “no encontrarlo, pusieron dos metralletas en el pecho de su compañera [...] al no lograr intimidarla, quisieron hacerlo maltratando a su guagua [bebé] de tres meses” (*Punto Final*, N°165, 1972).

Otro registro histórico de la presencia mapuche en su dimensión étnico-racial en dictadura militar, es el registro audiovisual *Santiago: pueblo grande de huincas* (1987). En este destaca la voz de Floriano Cariqueo, dirigente del *Ad-Mapu*, al señalar en medio de una ceremonia tradicional que “estamos rogando que nuestros hermanos residentes acá no se

olviden de su pueblo''. Mientras se escucha la voz del dirigente, las escenas muestran la caminata polvorienta de *mapurbes*, algunas personas con vestimentas tradicionales, otras con faldas elegantes y pantalones formales. En sus manos sostenían el *llaf-llaf*, constituidas por ramas de canelo o boldo, movimientos al ritmo del *kultrun* en medio de la población.

El plano de la imagen es fascinante, toda vez que deja ver la especificidad mapuche en medio de viviendas populares, lo que se tejió clandestinamente, emergía en lo público. Este registro, no sólo es valioso como rebelión hacia la historia oficial del movimiento de pobladores, sino por el reflejo de las diferentes formas de habitar como mapuche. La imagen es clara: una ceremonia tradicional mapuche en Lo Hermida, se hicieron cita las autoridades tradicionales, pobladores, dirigencias, niños y niñas que crecieron en el despojo. Una imagen que no resiste esencialismos ni una dimensión estática, obstinarse en hacerlo, “sólo consigue retenerlo, atrapado en la jaula colonial” (Makaran y Gaussens, 2020: 11).

Cabe destacar que este registro audiovisual (1987) está inspirado en una serie de cartas enviadas dos hermanos. Sus nombres ficticios son Lucinda y Felidor Nahuelhual, ella escribiendo desde Santiago, él desde el sur, específicamente del sector Prado Huichahue de la comuna de Padre las Casas en la Región de la Araucanía. “Quiero saludarte y decirte que hace mucho tiempo no recibo noticias de ustedes, por mi parte tengo mucha pena porque me ando acordando de cuando me vine a Santiago [...] las ganas de empezar a trabajar para poder enviarles mercadería”, relató la mujer, pidiendo ayuda porque estaría presentando problemas de salud. En la narrativa, la respuesta enviada por su hermano se ve lo que sigue: “estamos muy preocupados por ti, no te pude contestar antes porque hemos tenido muchos problemas, la producción ha estado mala y no tenemos dinero [...] por acá andan dividiendo y mensurando, parece que otra vez nos van a quitar las tierras” (Goldschmied, 1987).

Lo anterior podría parecer una narrativa ficticia. Sin embargo, a la luz de lo expresado a lo largo de esta tesis, resulta ser la síntesis de muchas trayectorias de mujeres mapuche que vivieron las divisiones entre los muros de la casa patronal; o de cómo las consecuencias de Decreto Ley 2.568 fueron difundidas mediante las redes de apoyo mutuo las poblaciones. Además, vale la pena señalar que parte del registro audiovisual *Santiago: pueblo grande de huincas* (1987), estuvo inspirado en el libro de *Los sueños de Lucinda Nahuelhual*, cuyas protagonistas a quienes se les agradece, son del sector de Prado Huichahue de la comuna de

Padre las Casas (Montecino, 1985 CIRCA). Por lo tanto, las problemáticas señaladas no responden a una ficción fuera de lógica, sino como un cruce de experiencias laborales, migratorias y organizativas de la época en cuestión.

Para efectos de conocer antecedentes sobre las voces de este video, me desplacé a Padre Huichahue, donde tuve la oportunidad de hacer *nütram* y recorridos territoriales con Luz Vidal Huiriqueo, originaria del sector, quien reconoció el lugar donde fue grabado el documental. Además, pude conversar sobre sus intuiciones en torno a los protagonistas de la correspondencia. Luz, quien fue trabajadora de casa particular por largos años, concordó con que la situación de despojo a hombres y mujeres mapuche en tiempo de dictadura, fue grave. En este punto, recuerda que la tierra de una de sus tías se las quedó un familiar, mujer que luego de irse a trabajar a Santiago, enfermó gravemente y al no poder volver a su tierra como heredera legítima, llegó a vivir y morir como allegada a la casa familiar de la reducción.

En las caminatas, Luz me señaló con su mano la extensión de tierra y la casa que debió ser de su tía, pero fue desterrada. En este mismo recorrido territorial me hacía observar el entorno, las huertas y animales, mientras me llevaba delantera, señaló que:

Quando yo te mostraba los huertos y la tierra por donde caminar, necesito volver acá. En Santiago me siento como encerrada en una jaula, yo miro a los *lamngen* que tienen que vivir en esas situaciones, los que vivieron en el campo y luego llegaron a la ciudad y tener que vivir en un espacio tan pequeño. Yo que conocí la ciudad y conocí la precariedad de las condiciones de los *lamngen* en la ciudad, por eso valoro mucho mi tierra (*nütram*, 2021).

Así, las trayectorias de mujeres mapuche despojadas de su comunidad y, las vivencias en las poblaciones están íntimamente ligadas, las que adquirieron una urgencia en tiempos del Decreto Ley 2.568, aunque no exclusiva de este tiempo. Hombres y mujeres que frente a una situación de despojo histórico buscaron espacios propios para residir, cuyas acciones no sólo fueron ocupaciones exitosas, como lo han demostrado los estudios sobre el movimiento de pobladores (Garcés, 2002; Cofré, 2011), sino también muchas fallidas. Las ocupaciones no sólo enfrentaron la represión policial o las difíciles condiciones para su asentamientos colectivo, sino también a la escases de redes de apoyo mutuo e impedimentos situados desde cada experiencia. Entonces, me pregunto, ¿qué ocurrió con las ocupaciones de sitios que no lograron permanecer? ¿qué fuerzas actuaron para que algunas tomas no fueran exitosas?

Elba Huinca Meliñir, proveniente de Nueva Imperial se involucró en una de las etapas de la toma de Lo Hermida. Sin embargo, carecía de redes sociales que sostuvieran un apoyo de la ocupación. Por lo tanto, sus dos intentos por tomarse un sitio no fueron exitosos. La toma fue impactada de forma directa por su trabajo puertas adentro: “me fui al trabajo y cuando volví ya había otra familia” (nütram, 2021). En algunos momentos de nuestra conversación, en medio de su casa propia en Lo Espejo, con la expresión y energía que le caracteriza, movía sus manos para conformar un triángulo con el que me daría a conocer la estructura de la casa construida con cartón, nylon y zinc, tal como se muestra en la *imagen 13*, la que expongo como referencia, cuyo autor fue Armindo Cardoso, fotógrafo, dedicado a registrar movimientos sociales durante la Unidad Popular, tal como la toma de Lo Hermida.

Imagen 13. Lo Hermida, 1972 por Armindo Cardoso. Memoria Chilena (archivos).



La *papay* posee una larga historia de búsqueda de un espacio propio para vivir, tal como lo decía en el primer capítulo, nació en la población Los Nogales de Santiago, a muy temprana edad se fue junto con sus progenitores a la reducción del padre. Allí creció hasta los trece años, para ese entonces quedó huérfana de madre. Su hermana mayor le consiguió trabajo en la capital, viajaron juntas y la menor se quedó con el empleo puertas adentro. Siendo una joven de unos veinte años, la invitan a habitar esta toma; no fue exitosa debido a que su situación laboral le implicaba pernoctar en la casa patronal. Así, resulta interesante comprender cómo el servicio doméstico no sólo impactó la vida de las trabajadoras en el ámbito contractual, sino que trascendió a la búsqueda de un espacio propio, en el exterior.

“Esa es la ley de la toma, si no se cuida, otra familia llega”, me señaló en una conversación. Me llevó a imaginar las sorpresa, al regresar del trabajo y ver que otras personas habían ocupado la casa que levantó. Luego de esta situación, volvió a instalarse en otro sitio, repitiéndose la misma historia. Después de esta experiencia entendió que la toma no podría sostenerse debido a su ausencia. Continuó trabajando puertas adentro, con los años sus horizontes laborales se diversificaron; se empleó en una maquiladora, y posteriormente, se desempeñó como educadora tradicional en el Colegio Mustafa de Lo Prado.

La búsqueda de un espacio propio para residir no se agotó en el intento de toma de sitio, no cesó hasta encontrar la oportunidad. La casa en la que actualmente vive es de su propiedad, resultado de la postulación a los proyectos habitacionales de la dictadura militar. Adquisición que estuvo directamente relacionada con su última empleadora, quien le abrió una cuenta de ahorro de la vivienda, una exigencia para postular a los subsidios de la Corporación de Viviendas (CORVI). Según el relato de Elba, ella al ser tan joven no logró dimensionar por qué su empleadora la había llevado a un banco y, todos los meses le hacía depositar cierta cantidad de dinero. Esto puede ser explicado por las atribuciones que toman las empleadoras, desde su forma de mandar en una dimensión maternalista y paternalista (Durin, 2017). Empleadoras que asumieron la educación y porvenir de la trabajadora concibiéndola como una infante, que necesitaría ser guiada.

El ahorro cobró sentido al perder la toma de sitio en Lo Hermida, momento en el que ella decidió iniciar un proceso de postulación a viviendas sociales. En este punto, se acercó a las instituciones correspondientes y para su sorpresa la libreta de ahorro, que su empleadora había abierto, fue central para la obtención de su casa en Lo Espejo. Todo partió con la entrega de un sitio lleno de maleza, la que sacó poco a poco, cuando su trabajo se lo permitía. Al tiempo, ya había dado a luz a su primer hijo y su esposo trabajaba en oficios varios, logró un subsidio de una casa con un solo espacio, lo que ella denomina como un “par de planchas que levantaron, se llovía todo, pero al menos teníamos paredes”. En los momentos de conversación, ella se levantaba de su silla para indicarme cuánto ha crecido su casa y la serie de ampliaciones que ha podido realizar gracias a su trabajo.

Presté atención a los gestos que tenía con su casa, los candados bajo los cuales se guarda, la protección de sus pertenencias y la espacialidad su hogar. Se mostraba orgullosa

de contar sus habitaciones y los baños que había logrado construir, “tan bonitos como los de una patrona que tuve” (*niitram*, 2021). A mi parecer, este punto es relevante al momento de cruzar la dimensión laboral y la búsqueda de un espacio propio, tal como lo señalé en apartados anteriores, la experiencia del servicio doméstico para algunas mujeres mapuche impactó las formas de habitar sus residencias. Esto se ve reflejado en las costumbres y aprendizajes que adquirieron en las casas patronales, las cuales replicaron aún en su vivienda. Por lo tanto, cabe preguntarse cuánto de la arquitectura de sus casas propias están vinculadas a la casa patronal, como lo fue ese baño parecido al de la patrona.

4.3. *Casi todos éramos mapuche: campamentos en Santiago*

Marina Montupil, una pobladora mapuche de la Población Chacarilla de Macul, ubicada a pocos kilómetros de Lo Hermida. Nacida y criada en los bordes de la ciudad de Santiago, heredera de historias de migración de sus padres y nacida en despojo. Al alrededor de la década de 1960, siendo una niña de siete años, su madre la envió a trabajar puertas adentro a un sector cercano, los tratos fueron tan deshumanizantes por meses, que Marina se escapó. Ella recuerda esa noche lluviosa, siendo tan pequeña, logró fugarse de la casa patronal y correr, quien encontraba cobijo bajo los árboles. Al llegar a su casa, descrita por ella misma como un par de tablas que se sostenían unas con otras, logró saltar unos cercos.

En la madrugada, mientras sus padres dormían y el calor de las brasas del fogón seguía presente, tomó un cartón y se recostó al frente del fuego; con gritos y una paliza fue levantada por su madre, pidiéndole explicaciones de su fuga. Marina había vuelto al campamento, lugar que ella misma denominó como una “jaula de pájaro”, ya que, “era todo muy reducido, mi papi algo tenía: dos camas, al tiro la cocina, la mesita, todo reducido”. Así, se podría establecer una genealogía de los procesos reduccionales para mapuche que migraron hacia la ciudad (Alvarado, 2021a), desde el proceso de Ocupación Militar que redujo legalmente las tierras mapuche al 5% (Mariman, et. Alt, 2006), y los procesos de migración a los principales centros urbanos (Antileo, 2012).

Si bien la situación de empobrecimiento y la urgencias materiales vividas en las poblaciones de Santiago, fueron cuestiones compartidas entre mapuche y no mapuche, es posible distinguir una dimensión étnico-racial específica. Aquella que remite a una memoria larga de los pueblos indígenas (Rivera, 1983), pues las población fueron habitadas cargando

sobre sus hombros la especificidad de la reducción territorial, cuestión que imprime una diferenciación histórica entre pobladores. En este sentido, cuando la *papay* Marina dice que su abuela materna, “era más pobre que una rata”, debe ser analizado a partir de las consecuencias del proceso de Reducción y Radicación Indígena (1983-1929).

Ahora bien, si se establece una genealogía de la reducción mapuche, aparecerán diferencias cruciales como el problema colonial, pero también experiencias comunes, entre las que destacan que “la población mapuche llegó a vivir en las mismas instalaciones de la masa trabajadora que por esos años comenzaba a llenar Santiago” (Antileo y Alvarado, 2018: 51). Un estudio que se interese por el cruce de violencias en el entramado de relaciones sociales, deberá enfrentar los pactos patriarcales en contexto populares, especialmente, lo que involucra comprender la serie de dinámicas que sostienen la dominación masculina sobre las mujeres. En este punto, una perspectiva situada y fractal del poder, tan necesaria para comprender las alianzas patriarcales entre varones mapuche y no mapuche en zonas populares, permite entender que “cada repetición por pequeña que parezca comparte la misma estructura, es decir, reitera un patrón general” (Menéndez y Sosa, 2022: 43).

Un patrón repetido en las experiencias de mujeres pobladoras, es la de ser testigo u objeto de violencia física y simbólica por parte de algunos varones. Así como también se ha destacado en las conversaciones la relación con vecinas mapuche y no mapuche en el apoyo mutuo en estos contextos de violencia. Con esto quiero introducir futuras problemáticas para develar las desigualdades que cruzan estas experiencias, sus alianzas y negociaciones, tan necesarias en todas las miradas que se propongan la desencialización de las historias mapuche. Cuestiones que pueden esconderse bajo la alfombra anticolonial.

Ya habiendo reflexionado de la experiencia de la reducción y sus impactos en la problematización de las poblaciones. Cabe destacar los relatos locales de la población Chacarillo, cuyo origen ha sido establecido en la Avenida Grecia, cerca del Estadio Nacional, mediante extensas tomas de sitios que conformaron un cordón de viviendas informales desde la mitad del siglo XX. Las conformaron cinco poblaciones entre las que estaba San Nicolás y San Eugenio. Sin embargo, fueron erradicados y trasladados a Macul, otro sector periférico de la ciudad. Las historias colectivas que aparecen en un registro audiovisual, atribuyen que las razones de este desplazamiento fue la preparación del mundial de fútbol de

1962, según Hilda Retamal, “nos sacaron a nosotros porque venían los jugadores de otros países, y el gobierno que teníamos no quería que hubiera ranchas y cochinas. Entonces a nosotros nos sacaron y nos tiraron aquí” (Valderrama, 2013)

Marina Montupil, quien nació y vivió en la población San Nicolás de Avenida Grecia hasta que los trasladaron, recuerda que había diferencias entre la misma gente empobrecida, lo que se expresó en este desplazamiento forzado. Quien tuvo más ahorros, logró casa en lo que hoy es Villa Olímpica, pero quienes no los tenían vivieron un proceso de violento destierro: “A los que se quedaron en la Villa Olímpica cuando le dieron casas, llevaban camas sobre el hombro, mientras que a quienes nos trajeron aquí no, fue con los milicos, en camiones militares tiraron todas nuestras cosas y aquí no había nada, es como si te fuera a desterrar” (*nütram*, 2021).

Su infancia se hacía presente en nuestro *nütram*, distinguió su experiencia antes y después del desplazamiento forzado hacia Macul. Una de las constantes en su relato fue nombrar las condiciones que provocó la falta de agua, el empobrecimiento y las experiencias en la Escuela el *Piñen*, que paradójicamente, es un término que en *mapuzugun* es interpretado como suciedad o mugre, centro educacional al que “llegaba de todo, de pies pelaos’, despeinados, muertos de hambre, mucha suciedad, polvo hediondez, la leche malísima pero había que tomarla porque teníamos tanta hambre” (*nütram*, 2021). La *papay* notó mi sorpresa al escuchar el nombre de la escuela y le pregunté las razones del nombre, ante lo cual ella, de forma internalizada, me señaló que la mayoría fue población mapuche

Si bien no puedo analizar cuantitativamente esta afirmación, sí es posible entender la razones que la posibilitan. Lo cierto son las trayectorias de hombres y mujeres mapuche en esta población, las visitas, tensiones internas y apoyo mutuo que se establecieron entre familias mapuche. Esto podría tener como consecuencia que en la memoria de Marina se establezca una gran cantidad de mapuche en estos sitios populares urbanos, no en su dimensión cuantitativa, sino en las relaciones que ella fue realizando con estas familias y sus dinámicas cotidianas. De esta forma, la *papay* señala:

Estaban los Nahuel, Quinchavil, nosotros, los Ancalaf. Los Quinchavil son familiares de mi mamá, son de Imperial, también los Antiman, Carril, cualquier indígena vivía ahí. Son los mismos que estamos aquí, todos vivíamos en esa inmundicia, que luego nos trajeron para acá y seguimos juntos. Aquí llegamos a un cuadrado, terreno pelao, se veían casitas de madera

como jaula de paloma y los trazados de lo que te pertenece con alambre de pua y al medio una jaula de pájaro (*nütram*, 2021).

La población mapuche que migró a Santiago y su descendencia participó de las tomas de sitios y construcción de campamentos, con todo el cruce de realidades que allí se experimentaron. Fueron experiencias constitutivas de la capital, mujeres que lucharon por un espacio propio para residir. Aun así, “son historias que no aparecen en la imaginaria de la ciudad. Son memorias denegadas” (Antileo y Alvarado, 2018: 108). En esos sitios, algunas mujeres mapuche se enteraron del Decreto Ley 2.568, algunas reclamaron derechos legítimos en el sur, desplegando una serie de estrategias para defender lo que ellas consideraban propio. Sin embargo, otras mujeres no lo hicieron, no sólo porque ya tenían un espacio físico para residir, originados por la toma de sitio, sino porque nacieron desterradas en plena capital.

4.4. Nacer en el despojo: una reflexión en torno al Decreto Ley 2.568 y las tomas de sitios en Santiago de Chile

De todas las mujeres con la que pude establecer conversación y profundizar en sus trayectorias de vida, tres de ellas sostienen no haber realizado un reclamo por tierras en sus comunidades de origen, en contexto de la división de comunidades indígenas. Se trata de Jacqueline Cuminao, quien no se enteró de este proceso, pues no tenía un vínculo tan estrecho con la comunidad de su madre. Situación similar fue para Marina Montupil, cuyos vínculos estableció en la comunidad de su padre. Elba Huinca, por su parte, nacida en Santiago, pero criada desde niña en la reducción de su progenitor, señaló que por tradición, su hermano se había quedado con la herencia de la tierra, pero que él le guardó lo que le correspondía. Hoy ella se encuentra en la etapa de construcción de su casa en esta comunidad.

Estas tres mujeres nacidas en la capital, conformaron la primera generación de mapuche santiaguinos de su familia nuclear. Poseen memorias y experiencias del trabajo de casa particular y su impacto en la búsqueda de un espacio propio para residir en la ciudad. Un hogar propio que lo construyeron a lo largo de su vida, ya sea por la toma de sitios exitosos y las que no lo fueron. Experiencias que luego se transformaron en campamentos y, posteriormente, en poblaciones; o en la postulación de vivienda con la ayuda de sus empleadoras, ambas, como se ha dicho, no son excluyentes.

Esto abre una problemática que merece de una reflexión diferenciada, pues, hasta aquí podría interpretarse que el Decreto Ley 2.568 generó las condiciones para el destierro hacia las mujeres mapuche que se encontraban fuera de las comunidades de origen. En cierto punto, como se ha dicho en el segundo capítulo, esta legislación fue un respaldo legal que institucionalizó, más no inició, un despojo hacia hombres y mujeres mapuche que se encontraban en las ciudades, quienes fueron catalogados como “herederos ausentes”. Es por esta razón que cobra sentido las experiencias de estas mujeres nacidas en la ciudad como sinónimo de un destierro embrionario, el que se afianzó en contexto del Decreto Ley 2.568.

Otro aspecto que merece atención es señalar que las tomas de sitios, para el caso de las experiencias de las mujeres mapuche, no son una respuesta directa al despojo que vivieron en tiempo de dictadura militar, sino que son una vivencia que se inicia tempranamente, por lo tanto, son parte de una acumulación histórica que no se limitó a una época particular, sino a una urgencia migratoria propia de los y las empobrecidas de la ciudad. A su vez, reflejan un despojo internalizado en la sociedad mapuche, el que se expresa en que “la migración generó en el interior de la sociedad mapuche una disminución de estatus para quien migraba” (Alvarado, 2021b: 173). Esto se expresó en constantes reproches sobre las adopciones socioculturales de las mujeres migrantes, por lo tanto, se evidenció un desplazamiento de su posición legítima de pertenecer, al estar en la comunidad, hacia los márgenes identitarios, por migrar.

Por último, cabe destacar que dentro de las lógicas tradicionales de la tenencia de la tierra, históricamente las mujeres mapuche no tuvieron acceso a estas (Calfío, 2017). A lo largo del siglo XX, dependió del traspaso patrilineal, es decir, el padre sólo heredaba a los hijos varones, debido a que las mujeres, al casarse, solían irse a vivir a la comunidad del esposo (Montecino, 1984). Sin embargo, este ideal de la tenencia de la tierra no siempre se respetó, algunas no se fueron a residir la comunidad de su esposo, ya sea porque tampoco tenían tierras o porque el origen era diferente. En este sentido, es necesario decir que las mujeres mapuche experimentaron los cambios de tradición y el destierro mucho antes de la entrada en vigor del Decreto Ley 2.568, que forjó tensiones entre quienes se quedaron en las reducciones y quienes migraron a los centros urbanos, es decir, entre los condenados de la tierra y la ciudad.

Recapitulación

Este último capítulo tuvo por objetivo comprender el destierro y el reclamo territorial por parte de mujeres mapuche quienes, en el contexto del Decreto Ley 2.568, actuaron en pro de conseguir un espacio propio para residir. Analicé sus trayectorias de reclamo de manera multidimensional, y busqué comprender el papel de las redes sociales gestadas afuera y adentro de la casa patronal. A partir de una interpretación interseccional, di cuenta de los reclamos al historizar la construcción de tradiciones y de las consecuencias sociales de la traición que un sector reclamó.

Para efectos analíticos, presenté tres ejes del reclamo, aun cuando estos se interrelacionaron: 1) El envío de cartas dirigidas a la autoridad dictatorial, las cuales se encuentran archivadas en las Carpetas Administrativas de Comunidades Indígenas, conformando un epistolario de la división; 2) El retorno a sus comunidades para obtener títulos de dominio y los procesos de legitimidad social; 3) Vínculos organizativos en la ciudad de Santiago de Chile con hombres y mujeres mapuche, participación sindical e integración en redes de apoyo mutuo con otras trabajadoras. Por último, propuse analizar el despojo territorial a partir de las experiencias de tomas de sitios en Santiago, trayectorias que pretenden ser una provocación analítica para repensar el destierro y su función social.

CONCLUSIONES

Hace algunos días, antes de terminar de redactar estas letras, recibí la llamada de un hijo de las geografías de la desigualdad, en su mano sostenía las cartas que había enviado su madre para reclamar tierras en la comunidad de origen. Desde que se las entregué, me cuenta que las ha leído en reiteradas ocasiones, para encontrar salida a sus interrogantes. En medio de nuestra conversación, sentí que dejó caer las hojas y se dispuso a colocar su mano sobre la frente, en señal de aflicción. Él, como tantas otras personas, todavía no puede comprender cómo su madre, hoy fallecida, fue desterrada. Han pasado más de cuarenta años, la documentación fue archivada en los juzgados de liquidación de comunidades indígenas y, la descendencia de las “las herederas ausentes” sigue buscando respuestas frente al despojo institucional y comunitario.

Lo anterior remite a la comprensión del pasado en movimiento, para la cual acudí a las herramientas de la Antropología e Historia, con miras a identificar que en este tiempo de división comunitaria, se enquistaron muchas de las actuales fracturas para el pueblo mapuche. Repercusiones que siguen presentes, en las rencillas entre residentes en las urbes y en las reducciones o, en las innumerables disputas familiares por la tenencia de la tierra, quiebres fraguados en el despojo institucionalizado. De este modo, las trayectorias de vidas de las mujeres mapuche que reclamaron tierras entre 1979-1988, son parte de un pasado que se niega a desaparecer, no porque sea una decisión antojadiza mía, sino porque este destierro fue colectivo, trascendiendo tiempos y espacios, que se aferraron a las memorias mapuche.

Las historias aquí relatadas no son la suma de hitos, en la dimensión más clásica de causa-efecto, ni tampoco se trata de la obstinación por buscar los orígenes de las problemáticas que esta investigación interconectó, sino, cómo estas fueron encarnadas en momentos específicos de las trayectorias de algunas mujeres. Entonces, me esforcé en distanciarme del fantasma de los anticuarios, que persigue al oficio de la Historia dejándola sin movimientos y, me concentré en abrazar las configuraciones del tiempo y sus vínculos en la actualidad, apoyada de herramientas antropológicas. Esto porque comprendo que “el tiempo histórico por excelencia es el presente, el tiempo en que se conjugan todas las potencias pretéritas para proyectar futuros posibles” (Inclán, 2020: 15).

Desde el debate local, posiciono este estudio desde la larga trayectoria escritural mapuche, que ha intentado ahondar en las historias jaspeadas y heterogéneas constitutivas de un pueblo, cuya interpretación ha quedado marginada de la historia oficial mapuche. Esto es así porque “en el esfuerzo por explicar históricamente nuestra marginalidad y en revertirla a través de una contrahistoria o historia contrahegemónica, tal vez hemos reforzado o creado, nuevas subalternidades (Nahuelpan, 2013a: 25). De esta manera, las trayectorias de mujeres mapuche empleadas en el servicio doméstico en Santiago y, el despliegue de una serie reclamos territoriales, forman parte de estas memorias que no encajan con un discurso oficial, que prestó demasiada atención a la armonía de los héroes y guerreros.

Sin embargo, no me basta con destacar que me inserto en el esfuerzo por “ampliar la mirada que tenemos sobre nuestra colectividad y, derechamente estrellarnos contra cualquier relato unívoco que quiera silenciar la migración como parte de la historia reciente” (Antileo y Alvarado, 2018: 31). Dicho de otra manera, no me convence el ejercicio dicotómico de establecer relatos analíticos sobre mapuche con poder, en una vereda y, en la otra, la mapuchada subalterna migrante. Más bien, me interesó comprender cómo se fueron tejiendo las relaciones de poder mapuche, que fueron cambiantes de acuerdo con la condición espaciotemporal. En efecto, esta investigación no sólo se interesó por cómo dentro del margen, hay otros márgenes posibles, sino cómo estos adquieren movilidad y complejidad en las relaciones de poder intersectadas frente a una situación laboral, comunitaria y estatal.

A su vez, seguir las trayectorias de las “herederas ausentes”, significó insertar la discusión sobre los derechos agrarios para las mujeres indígenas en América Latina, e identificar la serie de mecanismos para mantener los vínculos socioculturales y económicos con su lugar de origen. Así he comprendido que estas problemáticas no son específicas de *Wallmapu*, sino que se insertan dentro de un debate mayor, sobre las ciudadanías indígenas y los lazos de pertenencia desde la multiterritorialidad (Haesbaert, 2013). En este escenario de discusión, he analizado las experiencias de las mujeres desde una perspectiva interseccional, es decir, identifiqué los cruces de las dimensiones espacio temporales, identitarias, étnico-raciales, de género y clase, sin agotarse en estas. Enfoque que me permitió sostener que las geografías de la desigualdad, desde la coerción y la negociación, se extendieron más allá de la casa patronal.

1. Extensión de las geografías de la desigualdad: un destierro puertas adentro

La división de comunidades indígenas (1979-1988), tuvo entre sus múltiples consecuencias la privatización de las tierras comunitarias, mediante la entrega de títulos de dominio. Esta primera política neoliberal en tierras mapuche, fue especialmente resentida para quienes vivían fuera de las comunidades de origen al momento de la mensura, pues, al estar ausentes fueron excluidos de los derechos agrarios, pese a ser herederos legítimos. Este fue el caso de algunas mujeres mapuche quienes, estando en Santiago de Chile, trabajando puertas adentro, fueron desterradas por sus propios familiares, amparados por el Decreto Ley 2.568.

Lejos de ser sujetas pasivas de este embate, algunas mujeres desplegaron una serie de mecanismos para enfrentar el destierro, unas lograron su cometido, otras, en tanto, buscaron respuesta hasta sus últimos alientos de vida. Desde el trabajo de campo compuesto por el *nütram*, recorridos territoriales, ejercicios de cartografía, revisión de archivos familiares, organizativos y oficiales, he podido destacar tres formas de reclamo: 1) Mediante el envío de cartas dirigidas a la autoridad dictatorial, constitutivas de un epistolario de la división; 2) El retorno a sus comunidades para obtener los títulos de dominio y los procesos de legitimidad social; 3) Vínculos organizativos en la ciudad de Santiago de Chile, participación sindical e integración en redes de apoyo mutuo con otras trabajadoras. Además, fuera de estos ejes analíticos, propuse analizar el despojo territorial a partir de las experiencias de tomas de sitios en Santiago, trayectorias que dan cuenta de cómo el destierro hacia algunas mujeres mapuche, no necesitó de una legislación para ser efectivo.

Desde un debate local de las ciencias sociales en Chile, dialogo con estudios sobre las consecuencias de este decreto, especialmente desde la experiencia de mapuche urbanos, quienes fueron despojados de derechos agrarios pese a ser herederos legítimos; en suma, de cómo la gente de la tierra se quedó sin tierra (Canales y Urrutia, 2022). Además, dialogo con los estudios especializados que se han centrado en los impactos del empobrecimiento de la población mapuche tras esta legislación (Ulloa y Suazo, 1998; Rupailaf, 2002; Mallon, 2004; Canales, 2012), y a su vez, en el necesario reconocimiento de la participación de estas mujeres, en la reorganización mapuche en tiempos de dictadura militar (Mallon y Reuque,

2003; Calfío, 2009; Martínez y Caniuqueo, 2011; Espinoza y Mella, 2013; Caniuqueo, 2013; García, 2021).

He sostenido que en Santiago de Chile, las “herederas ausentes” experimentaron la profundización del destierro, institucionalizado por esta legislación, más no iniciado por ésta. En este contexto, algunas mujeres mapuche desplegaron estrategias de reclamos interconectados, en búsqueda de un espacio propio para residir, ya sea, en sus comunidades de origen o en la ciudad como forma de hacer territorio, aún en espacios de apremiante desigualdad. Una acción siempre en disputa porque remitió a la apropiación y valoración del espacio en su sentido político y conflictivo (Giménez, 1999; Raffestin, 2011).

Lo anterior, me inserta en los debates sobre la espacialización de las desigualdades sociales, cruzadas por dimensiones étnico-raciales, de clase y género. En base a esto, he planteado la importancia de destacar a la casa patronal como una *geografía de la desigualdad*, por las que transitaban algunas mujeres mapuche, concentrándome en las relaciones sociales del servicio doméstico, las trayectorias de los dispositivos de control, las negociaciones, y los espacios vividos por las trabajadoras. Planteo que estas geografías de la desigualdad fueron centrales en la construcción de una subjetividad de no-tener. Esto, sumado al contexto de destierro institucionalizado que significó el Decreto Ley 2.568, configuró una urgencia por la búsqueda de un espacio propio.

Seguir los reclamos territoriales de algunas mujeres, me llevó a entrar analíticamente a la casa patronal, pero también, atravesar sus muros. Estas entradas y salidas me llevaron a comprender cómo las trabajadoras migrantes fueron clasificadas socialmente como “herederas ausentes”, en el contexto del Decreto Ley 2.568 de División de Comunidades Indígenas. Este análisis fue posible a partir de tres aristas. Primero, la comprensión histórica del viaje hacia la capital y su inserción en las redes laborales. Proceso en el que se comunicó el norte y el sur, para sostener los vínculos con el terruño. En segundo aspecto, fue central identificar la construcción de redes sociales mapuche en la capital. Redes de parentescos que soportaron los primeros pasos en la ciudad y en la difusión de las consecuencias de la división. La tercera arista, consideró las urgencias, históricas y coyunturales, por las que atravesaron las comunidades al momento de la división de tierras.

En todas estas trayectorias, fue importante destacar los vínculos con el trabajo del hogar en modalidad puertas adentro, particularidad laboral que implica que la trabajadora pernocte en la casa patronal, negociando las salidas. Esta forma significó una profundización de las relaciones interpersonales y las desigualdades sociales (Chaney y García, 1993; Goldsmith, 1998; Valenzuela y Mora, 2009; Durin, 2017). De este modo, fue importante destacar que el reclamo territorial, realizado en la esfera pública, tiene conexiones con la vida cotidiana desde sus espacios vividos (Lefebvre, 1974; Fremont, 1976), como lo fue la construcción de una subjetividad de no-tener. Así mismo, todas las formas de reclamo tuvieron conexiones explícitas e implícitas con el servicio doméstico, ya sea porque favoreció el ahorro de dinero, la afirmación de vínculos socioculturales y económicos y, la legitimidad social en la que se posicionaron al retornar a sus territorios.

A partir de lo anterior, he dialogado con los estudios especializados en el trabajo del hogar, que me brindaron elementos para pensar el servicio doméstico desde las relaciones interpersonales de la casa patronal (Durin, de la O y Bastos, 2014; Camus, 2014; Cumes, 2014; Durin, 2017; Alvarado, 2021). Considero que el aporte de esta investigación al campo de estudio, es comprender las trayectorias de las trabajadoras dentro y fuera de los espacios laborales, analizar sus vivencias como sujetas activas de sus destinos, siendo consciente de las estructuras de poder que cruzaron sobre sus experiencias. Así, este estudio pretende insertarse en el debate sobre las violencias hacia las trabajadoras del hogar, y su vez, en las disputas por los sentidos de vida que más allá de los muros de las casas patronales.

2. Una lectura interseccional: tender puentes como desafío epistemológico

Desde los estudios mapuche, en los últimos veinte años ha primado el análisis sobre el colonialismo republicano y sus impactos en las historias mapuche. Esta categoría sería definida como la instauración de “soberanía extranjera en un territorio conquistado, puesto que la conquista se termina por alcanzar con las operaciones militares planificadas por la República de Chile y que desarrollaron en el marco de la “Pacificación de la Araucanía” a fines del siglo XIX” (Cabrera, 2016: 188). De esta manera, el colonialismo ha sido pensado como una maquinaria de despojo, que se vale de la violencia colonial que “conlleva el despliegue físico y concreto de una agresión de carácter sistemática y masiva, antecedida por

una ocupación e invasión territorial que además se materializa por la vía de cuerpos, gente, seres, máquinas y objetos colonizadores” (Comunidad de Historia Mapuche, 2015:115).

Si bien, esta investigación coincide en retomar la violencia colonial como una dimensión en la vida de las mujeres, esta no actuó como una maquinaria totalizante. Tal como se ha planteado, el poder no actúa como un bloque homogéneo (Wolf, 2001), en el que calzan de manera perfecta los engranajes de la negociación y coerción. Más bien, considero que la dominación se fraguó en una compleja relación de poderes, que no siempre actúa como una estructura totalizante, sino que se combina, cruza y se camufla con otras formas de dominación. En este sentido, un enfoque interseccional (Viveros, 2016), permite comprender una red de poder, desde una perspectiva que conjugue lo estructural y lo situado.

Tal como ha quedado expresado en las letras de esta tesis, he planteado la necesidad de situar las experiencias de las mujeres mapuche, para develar cómo, pese a compartir historias en común de colonización con los varones u otras mujeres, hay dimensiones enraizadas que los distancia. Así, hay espacios que han sido reivindicados como una apropiación mapuche en medio del racismo estructural de Santiago. Y la perspectiva de género permite desestabilizar las lecturas románticas sobre estos y, develar las relaciones de poder que allí se inscriben. En efecto, debemos ser cautelosos con los enfoques teóricos usados en la investigación social y, develar las lecturas subterráneas que éstos encubren.

La interseccionalidad, como concepto, fue puesto en la escena pública a fines de la década de 1990, a partir de un alegato judicial en la que Kimberle Crenshaw, abogada afroamericana, en un juicio en contra de *General Motors*, buscaba destacar las múltiples discriminaciones enfrentadas por las mujeres negras en dicha compañía (Caballero, 2015). Sin embargo, la interseccionalidad como práctica por develar los cruces de opresiones por razones étnico-raciales, de clase y género, posee una trayectoria en los movimientos feministas negros. La declaración de la Colectiva Río Combahee, es reveladora en este punto, quienes insistieron en “luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, y vemos en nuestra tarea particular el desarrollo de un análisis y prácticas integrales basadas en el hecho de que los mayores sistemas de opresión están interrelacionados” (1974).

La interseccionalidad es la encarnación de las dominaciones y las agencias, es una categoría que permite analizar estructuras sociales y, a su vez, situar las experiencias.

Enfoque que nació para aportar a la vida social y a las transformaciones del poder, de ahí que sus grandes teóricas insisten en “la importancia de mantener la reflexividad autocrítica que los estudios de interseccionalidad estimulan, para evitar el riesgo de convertir esta perspectiva en la repetición despolitizada de un mantra multiculturalista” (Viveros, 2016: 2). Esta precaución cobra todo el sentido cuando las políticas públicas se han apropiado de este enfoque para incidir en las agendas políticas, pero han obtenido como resultado una despolitización sobre las condiciones de dominación. Ya sea porque no hay una práctica de esta categoría o, porque las condiciones estatales no propician un campo de fuerza plural, constitutivo de la interseccionalidad. Además, un riesgo en el que se podría caer, es que en la complejidad de los cruces de dominación, podamos encapsular los análisis.

Así, la trayectoria del concepto ha permitido comprender los cruces del poder, pero también su articulación. “Esto apunta a cómo las distintas formas del poder y la opresión se entretajan para naturalizar formas de violencia y jerarquías de clase, raza, género y sexualidad; y como éstas interactúan para moldear la vida de hombres y mujeres cuya ubicación dentro de estas categorías complejas afecta sus roles sociales, sus experiencias y sus perspectivas de vida” (Sieder, 2017: 22). En efecto, este enfoque, me permitió comprender cómo las diferentes formas de dominación se cruzaron y/o potencializaron sobre la vida de mujeres mapuche. Lo que fue analizado desde las geografías de la casa patronal, la construcción de redes sociales y las vivencias en sus comunidades de origen. Cabe destacar que esta perspectiva ha sido comúnmente usada en estudios desde/sobre mujeres, pero su potencia analítica permite ahondar en todas las esferas sociales que incluya una preocupación por las articulaciones del poder.

El interés por lo plural ha sido una constante en este estudio. Partimos estas páginas el “*taiñ fillke tripa rakizuameluwün*”, lo que es interpretado como las diferentes formas de pensarnos, lo que “implica que la actividad intelectual ha sido y es parte de nuestra cotidianeidad, a la vez que es acción de los múltiples y diversos sujetos que existen y han existido en nuestra compleja y fracturada sociedad” (Comunidad de Historia Mapuche, 2013:18). Por lo tanto, este estudio no inaugura una perspectiva situada de la historia mapuche, pero sí intentó profundizar en la madeja de relaciones sociales de las trayectorias de mujeres mapuche trabajadoras del hogar.

Otro aspecto fundamental del uso de un enfoque interseccional y, el análisis situado, es que se aleja “de todo “giro epistemológico” que pretende encapsularlas en categorías absolutas como la identidad, la cultura, la raza o el género” (Makaran y Gaussens, 2020: 35). Tal como lo he señalado, las trayectorias de las mujeres mapuche trabajadoras del hogar no resisten a las esencias, sus pasos desbordaron los límites del reservorio cultural, al que han sido empujados los análisis multiculturalistas. En efecto, esto ha permitido comprender que no existe UNA mujer mapuche, pese a la existencia de trazos de historias comunes, hay una profunda diversidad. Si en otro tiempo, la interseccionalidad sirvió para enrostrarle al feminismo blanco y burgués “que no se puede asumir, ni teórica ni políticamente, que las desigualdades de género y raza y sus articulaciones son universales” (Viveros, 2016: 9); hoy, nos ayuda a develar que ni aún como pueblo, se puede asumir una homogenización de las experiencias de mujeres mapuche.

Sobre esto último me detengo, pues, ha existido una fuerte corriente de pensamiento decolonial en América Latina y Estados Unidos que, pese a los aportes que conllevó la desnaturalización de la condición de colonización y la inclusión de la “raza”, como término central de clasificación social, han sostenido unívocas formas de comprensión de los mundos, atomizando el análisis, sin tender puentes entre diferentes realidades. Estos estudios decoloniales “fomentan un enfoque culturalista que tiende a resumir la diversidad de las formas de dominación al eurocentrismo de la sola colonialidad, como factor mono causal de una dicotomía simple, que niega, por tanto, las demás formas posibles de dominación. (Makaran y Gaussens, 2020: 33).

De esta forma, se ha generado una trampa dicotómica de la dominación, aun cuando la realidad social está repleta de mixturas del poder. Se presenta como una fórmula teórica peligrosa en un contexto latinoamericano en el que no necesitamos encapsular los análisis sociales, sino ampliarlos. Dicho de otra manera, retomo la premisa del movimiento indígena en Ecuador, quienes en los albores del siglo XXI reclamaron que “*nada sólo para los indios*” (Luca y Cucurella, 2001), lo que posibilita la comprensión de trazos comunes y puentes epistemológicos, pese a las legítimas diferencias entre pueblos o sectores sociales. Por lo tanto, me pregunto, ¿a qué fuerzas le sirven los análisis sociales que atomicen la experiencia de las mujeres mapuche, aun cuando sus vidas ampliaron los horizontes? En una realidad

latinoamericana, de apremiante precarización de la vida y de guerras para diversos grupos sociales, encapsular las experiencias sólo puede ser parte de una trampa multicultural, que pone “en juego la teatralización de la condición “originaria”, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino” (Rivera, 2010: 58).

Así, a partir de las trayectorias de las mujeres mapuche que han colaborado en esta investigación, es imposible reducir sus vidas a las maniobras de dominación, tampoco me fue posible encapsular sus historias, pues, son trayectorias inapropiadas e inapropiables (Hooks, Et. Alt, 2004). Desde sus experiencias, ellas cruzaron múltiples mundos, habitaron la reducción, las ciudades; desde los barrios periféricos y los más adinerados, fueron capaces de expandir el horizonte propio y el de su gente, lo que no estuvo fuera del cruce de violencias. De esta manera, el enfoque interseccional me permitió distinguir su especificidad histórica, en una permanente relación estructural, pero al mismo tiempo evidenciar cómo ellas tendieron puentes de conocimientos por un destino mejor.

Ahora bien, una cosa es la declaración de intenciones por desgarrar las perspectivas esencializadoras, y otra, lo que en realidad pude hacer, seguramente serán las futuras lecturas y generaciones quienes lo evaluarán. Por eso lo dejo esbozado, y me pregunto en qué medida pude lograr mi objetivo, y aún más, alejarme de la romantización a la que fácilmente pude caer, al ser una hija de las geografías de la desigualdad. Así mismo, esta investigación no pretende abrir o profundizar las fracturas mapuche, ni tampoco hallar culpables, el cual sería un ejercicio dicotómico por encontrar “buenos” y “malos”. Más bien, intenté comprender cómo algunas mujeres mapuche experimentaron los despojos y el destierro puertas adentro, a qué urgencias respondió la división de las comunidades, de qué forma fueron capaces de cruzar los muros de la desigualdad para reclamar lo propio, transformar las geografías de la desigualdad en esperanzas, e insistir, en cómo a muchas se les fue la vida en este cometido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agosin, Marjorie

- 1985 “Agujas que hablan: las arpilleras chilenas”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LI, N° 132-133.

Alessandri, Ana

- 2008 “De la geografía de la acumulación a la geografía de la reproducción: un diálogo con Harvey”, *Scripta Nova*, Vol. XII, núm. 270.

Almonacid, Fabián,

- 2016 “Neoliberalismo y crisis económica: políticas estatales, mercado y agricultores en Chile, 1973-1985”, *Historia Crítica*, N° 62.

Alvarado, Claudio

- 2016 “Silencios coloniales, silencios micropolíticos. Memorias de violencias y dignidades mapuche en Santiago de Chile”, *Alethia*, Vol. N°6, N°12.

- 2017 “¿Qué pueden temer los winkas si los mapuche nos unimos?” Raza, clase y lucha sindical mapuche. Santiago, 1925 – 1980”, *Revista Cuhso*, 27(2), pp. 121–151.

- 2021 “El habitar doméstico de trabajadoras mapuche puertas adentro: arquitectura reduccional, espacios porosos y las brechas de la belleza. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (41), 91-112.

- 2021 *Mapurbekistan. Ciudad, cuerpo y racismo. Diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*, Santiago de Chile, Pehuén Editores.

Alvarado, Claudio y Enrique Antileo

- 2019 *Diarios Mapuche 1935-1966. Escrituras y pensamientos bajo el colonialismo chileno del siglo XX*. Santiago de Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche

Ancan, José

- 1995 “Rostros y Voces tras las Máscaras y los Enmascaramientos: los Mapuche Urbanos”, *II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G*, Valdivia.

Ancán, José y Margarita Calfío

- 1998 “El retorno al País Mapuche. Preliminares para una utopía por construir”, *Revista Liwen*, Vol. 5, pp. 43-74

Anchio, Claura

- 2017 “Püñelchefe Carmen”, en Sara Carrasco (coord.). *Zomo. Trazos de una historia*, Chile, Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos DIBAM.

Aniñir, David

- 2009 *Mapurbe. Venganza a raíz*, Santiago de Chile, Pehuen Editores.

- Anderson, Bridget
 2000 *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*, London/New York, Zed Books.
- Angelcos, Nicolás y Miguel Pérez
 2017 “De la “desaparición” a la reemergencia: Continuidades y rupturas del movimiento de pobladores en Chile”, *Latin American Research Review*, vol. 52, núm. 1, pp. 94–109.
- Antileo, Enrique y Claudio Alvarado
 2018 *Fütra waria o Capital del Reyno. Imágenes, escrituras e historias mapuche en la gran ciudad, 1927-1992*, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Antileo, Enrique
 2012 *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*, Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- 2013 “Políticas indígenas, multiculturalismo y enfoque estatal indígena”, *Revista De Historia Social Y De Las Mentalidades*, Vol. 17.
- 2015 “Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile”, *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, N°4
- Aquino, Alejandra
 2012 *De luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*, México, CIESAS; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Aravena, Andrea
 2001 “La identidad mapuche - warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana”, *IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G.*, Santiago de Chile.
- Arriagada, Irma y Rosario Todaro
 2012 *Cadenas globales de cuidados: el papel de las migrantes peruanas en la provisión de cuidados en Chile*, República Dominicana, ONU Mujeres.
- Barrera, Gerónimo
 2018 “Las “otras geografías en América Latina: alternativas desde los paisajes del pueblo chatino”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. N°. 61, pp. 11-32.
- Barros, Diego
 1883 *Historia Jeneral de Chile. Vol. XIV*. Santiago de Chile, Colección de la Biblioteca Nacional de Chile.

Barth, Fredrik

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, México, Fondo de Cultura Económica.*

Bastos, Santiago

- 1999 “Migración y diferenciación étnica en Guatemala. Ser indígena en un contexto de globalización”, *Papeles de Población*, Vol. 5, N° 22, pp. 199-243.
- 2019 *Introducción: Desigualdad ‘La etnicidad recreada: desigualdad, diferencias y movilidad en la América Latina global, México, CIESAS, pp. 15-44.*

Bayón, María Cristina

- 2015 *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México, México, UNAM.*

Bengoa, José

- 1999 *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX, Chile, Editorial Planeta Chilena.*

Benjamin, Walter

- 1991 *Écrit francois, París, Gallimard.*

Besserer, Federico y Michael Kearney

- 1999 “Lugares paradójicos de la Mixteca”, *Alteridades*, Vol. 9, N° 17, pp. 29-42.
- 2006 “Introducción”, en Federico Besserer y Michael Kearney (eds.). *San Juan Mixtepec: una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras, México, Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.*

Blanco, Blanca

- 2014 “Negociaciones y resistencias: relaciones diádicas en el empleo doméstico de mujeres guatemaltecas en Tapachula, Chiapas”, en Séverine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano, México, CIESAS, EGAP/Tec. de Monterrey, pp. 201-230.*

Bloch, Marc

- 1952 *Introducción a la historia, Fondo de Cultura Económica, México.*

Bonfil, Guillermo

- 1981 *Utopía y revolución, México, Editorial Nueva Imagen*

Boruchoff, Judith

- 1999 “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago”, en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, Colegio de Michoacán, pp. 499-518.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron
1975 *El oficio de sociólogo*, Argentina, Editorial Siglo XXI.
- Briones, Claudia y Carlos del Cairo
2015 “Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia”, *Universitas Humanística*, N° 80, pp. 13-52.
- Cabnal, Lorena
2010 “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, España, ACSUR (Asociación para la Cooperación con el Sur)- Las Segovias.
2018 “Relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”, en Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.), *Tiempos de Muerte. Cuerpos Territorios Resistencias*, Buenos Aires y Chiapas, CLACSO/ Cooperativa Editorial RETOS/ISS-EUR.
- Cabrera, José Luis
2016 “Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche”, *Revista Izquierdas*, núm. 26, pp. 169-191.
- Cáceres, Consuelo
2018 *Asociatividad y politización en las organizaciones de pobladoras de Lo Hermida durante la Dictadura Militar en Chile (1975-1986)*, Informe final para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile.
- Calbucura, José
2013 “Resistencia: una respuesta indígena al neoliberalismo. El caso mapuche”. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*, vol. 14, núm. 25, pp. 33-51.
- Calfío, Margarita
2009 “Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989)”, *Revista Nomadías*, núm. 9, pp. 93-112.
2013 “Peküyen”, en Comunidad de Historia Mapuche (eds.), *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
2017 “Weychafe Zomo. Mujeres Mapuche: resistencias, liderazgos y vocerías en Dictadura”, *Revista Anales*, núm. 13, pp. 263-28.

- 2019 “Yafüluwayiñ Mapucheke pu Zomo Mongelechi Newentun siglos XIX ka XX. Yufluayñ, mujeres mapuche. Resistencia viva en los siglos XIX y XX”, en Comunidad de Historia Mapuche (eds.), *¡Allkütunge, wingka! ¡Ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Camacho, Fernando
2004 “Historia Reciente del Pueblo Mapuche (1970-2003): Presencia y protagonismo en la vida política de Chile”, *Revista Pensamiento Crítico*, núm. 4, pp. 1- 18.
- Campero, Guillermo
1987 *Entre la sobrevivencia y la acción política: Las organizaciones de pobladores en Santiago*, Santiago de Chile, ILET.
- Camus, Manuela
2002 *Ser indígena en la Ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- Camus, Manuela y María Eugenia de la O
2014 “El encanto de la colonialidad tapatía: notas sobre la cultura de la servidumbre” en Séverine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*, México, CIESAS, EGAP/Tec. de Monterrey, pp. 145-171.
- Canales, Pedro
1997 “Recuerdos de un pasado que no marcha. Emergencia y tránsito de la comunidad mapuche Gallardo Tranamil”, *Última Década*, núm. 7, pp. 1-13.
- 1998 “Peyepeyen. Escuelas chilenas en contextos mapuche. Integración y resistencias, 1860-1950”, *Última Década*, núm. 9, pp. 3-18.
- 2012 “Memoria y voz mapuche en la creación de la historia: la división de la comunidad Gallardo Tranamil, 1979-1985”, *Revista Tiempo Histórico*, núm. 5, pp. 129-144.
- 2012 “Huincúl kimvn. Mirando la historia desde arriba”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 16, núm. 2, pp. 107-132.
- 2020 “La división de las tierras mapuche en la reducción Gallardo Tranamil, 1979-1985” *Diálogo Andino*, núm. 61, pp. 93-103.
- Canales, Pedro, Marie Urrutia y Patricio Macaya
2021 *El Cautinazo. Un episodio de luchas mapuche por la tierra, 1971*, Chile, Editorial Escaparate.
- Canales, Pedro y Marie Juliette Urrutia

2022 “La gente de la tierra sin tierra: migración, leyes chilenas y tensiones reduccionales en el siglo XX”, *Revisa Cultura, Hombre y Sociedad* [Artículo aceptado, en proceso de publicación].

Candía Da Silva, Fernando

2017 “La escuela misional entre los mapuche: ensayos para una «escuela indígena» en la Araucanía (1896-1924)”, *Anuario de la Sociedad Argentina de Historia de la Educación*, vol. 18, núm. 2, pp. 1-10.

Canevaro, Santiago

2014 “Afectos, saberes y proximidades en la gestión del cuidado de niños. Empleadas y empleadoras del servicio doméstico en Buenos Aires” en Séverine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*, México, CIESAS, EGAP/Tec. de Monterrey, pp. 173-200.

Caniuqueo, Sergio.

2013 “Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, núm. 1, pp. 89-130.

2014 “La dictadura y las respuestas organizativas mapuches, 1973-1989. El caso de dos organizaciones”, en Claudio Barrientos (ed.), *Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile: una mirada desde la historia y las ciencias sociales*, Santiago de Chile, RIL Editores.

Cárdenas, Erika

2014 “Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas”, *Intersticios sociales*, núm. 7, pp. 1-28.

Chakravorty, Gayatri

2011 “El nuevo subalterno: una entrevista silenciosa”, en Raúl Rodríguez (comp.), *La (re) vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*, Chile, Editorial Qillqa, pp. 358-378.

Chaney, Elsa y Mary García

1993 *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta... más nada [muchachas no more: household Workers in Latin America and the Caribbean]*, Venezuela, Editorial Nueva Sociedad.

Chang, Grace

2000 *Disposable domestics, immigrant women workers in the economy global*, Canadá, South End Press.

Chárriez, Mayra

2012 “Historias de vida: una metodología de investigación cualitativa”, *Revista Griot*, vol. 5, núm. 1, pp. 50-67.

Cofré, Boris

- 2011 “El movimiento de pobladores en el Gran Santiago: Las tomas de sitio y organizaciones en los campamentos, 1970–1973”, *Tiempo Histórico*, núm. 2, pp. 133-157.

Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador

- 2017 “Geografiando para la resistencia”, *Journal of Latin American Geography*, vol.16, núm. 1, pp. 172-177.

Colectiva Río Combahee

- 1974 “The Combahee River Collective Statement”, consultado el 12 de julio del 2022 en:
<https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf>

Colen, Shellee

- 1993 “Solamente un poco de respeto: trabajadoras del hogar antillanas en la ciudad de Nueva York”, en Elsa M. Chaney y Mary García Castro (eds.), *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*, Venezuela, Editorial Nueva Sociedad. pp. 155-174.

Comaroff, John y Jean Comaroff

- 2006 “Sobre totemismo y etnicidad”, en Manuela Camus (comp.), *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*, Guatemala, CIRMA, pp. 111-137.

Comunidad de Historia Mapuche

- 2013 *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- 2015 *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Correa, Martín y Eduardo Mella

- 2010 *Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio de Malleco*, Chile, LOM Ediciones.

Correa, Martín

- 2021 *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Pehuén; CEIBO Ediciones.

Correa, Martín, Raúl Molina y Nancy Yáñez

- 2005 *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*, Chile, LOM Ediciones.

Cortés, Alexis

- 2014 El movimiento de pobladores chilenos y la población La Victoria: Ejemplaridad, movimientos sociales y el derecho a la ciudad”, *EURE*, vol. 40 núm.119, pp. 239-260.

Cox, Rosie

- 2006 *The servant problem. Domestic employment in a global economy*, London, Nueva York, Tauris.

Crehan, Kate

- 2002 *Gramsci, cultura y antropología*, España, Ediciones Bellaterra.

Cresswell, Tim

- 2006 *On The Move. Mobility in the Modern Western World*, New York, London, Routledge Taylor & Frances Group.

Cubillos, Almendra

- 2015 “La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista”, *Oxímora. Revista Internacional De Ética Y Política*, núm. 7, pp. 119-137.

Cumes, Aura

- 2014a *La india como sirvienta. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*, tesis para optar al grado de doctora en antropología, CIESAS, México.
- 2014b “La casa como espacio de civilización”, en Séverine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*, México, CIESAS, EGAP/Tec. de Monterrey, pp. 371-397.

Cuminao, Clorinda

- 2009 “Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena”, Andrea Pequeño (comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Ecuador, FLACSO, pp. 111-124.

Curivil, Felipe

- 2006 *Asociatividad Mapuche en el espacio urbano Santiago, 1940-1970*, informe final de Seminario de Grado para obtener el grado de Licenciado en Historia por la Universidad de Chile.

Davis, Angela

- 1981 *Mujeres, raza y clase*, España, Ediciones Akal.

De Barbieri, María Teresita

- 2005 “Notas para el estudio del trabajo de las mujeres: el problema del trabajo doméstico”, en: Dina Rodríguez y Cooper Jennifer (comp.), *Debates sobre el trabajo doméstico. Antología*, México, UNAM, pp. 109-120.

Devillard, Marie

- 2004 “‘Antropología social, enfoques (auto) biográficos y vigilancia epistemológica’”, *Revista de antropología social*, vol.13, pp. 161-184.

Díaz, Adela

- 2009 *Migración indígena y apropiación del espacio público en Monterrey. El caso de la Alameda*, México, Centro de Estudios Históricos; Universidad de Monterrey; Universidad Autónoma de Nuevo León; CIESAS.

Dorlin, Elsa

- 2009 “‘Introduction: Vers une épistémologie des résistances’”, en Elsa Dorlin (ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, París, PUF, pp. pp. 5-20.

Durin, Séverine

- 2006 “‘¿Nuevos rostros? Poblaciones indígenas en Nuevo León: redes sociales y reproducción étnica’”, en Isabel Ortega (coord.), *El Noreste. Reflexiones*, México, Fondo Editorial de Nuevo León.

- 2014 “‘Servicio doméstico de planta, embarazo y crianza. Dilemas y estrategias de las trabajadoras domésticas en Monterrey’”, en Séverine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*, México, CIESAS, EGAP/Tec. de Monterrey, pp. 269-294.

- 2017 *Yo trabajo en casa. Trabajo del hogar de planta, género y etnicidad en Monterrey*, México, CIESAS.

El Campo, Andrea y Soledad Ruiz

- 2013 “‘Empoderamiento de Trabajadoras de Casa Particular Sindicalizadas’”, *Psyche*, vol. 22, núm. 1, pp. 15-28.

Escalona, José Luis

- 2012 “‘Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder’”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 4, pp. 533-560.

Escudero, Filip y Paula Mahue

- 2020 “‘De corridas de cerco al control territorial. Panorámica de la resistencia mapuche durante tres décadas, del Movimiento Campesino Revolucionario a la Coordinadora Aurko-Maleko (1970-2002)’”, en Robert Austin, Joana Salém y Viviana Canibilo (comp.), *La vía chilena al socialismo 50 años después. Tomo I. Historia*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 521-538.

Espinoza, Claudio y Magaly Mella

- 2013 “‘Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile’”, *Pacarina del Sur*, año 5, núm. 17, pp. 1-22.

- Fanon, Frantz
1952 *Piel negra, máscaras blancas*, España, Ediciones Askal.
- Fauré, Daniel y Vera, Felipe
2022 “Las historias locales poblacionales en Chile: memoria popular y producción de saberes desde el sur”, ponencia presentada en la 9ª Conferencia de CLACSO, UNAM, México, del 7-10 de junio del 2022.
- Fernández Mora, Nora
2006 *Migrantes kichwas y Regeneración Urbana en Guayaquil*. Informe final del concurso: Migraciones y modelos de desarrollo en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.
- Figueroa, Verónica
2004 *Capital social y desarrollo indígena urbano: una propuesta para una convivencia multicultural*. Los Mapuches de Santiago de Chile, Doctoral dissertation, Universitat Ramon Llull.
- Foerster, Rolf y Sonia Montecino
1988 *Organizaciones, líderes y contiendas mapuche (1900-1970)*, Chile, CEM.
- Foerster, Rolf
1983 *Martin Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche*, consultada el 26 de junio del 2022, disponible en <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122469>>
- 2018 *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco*, Chile, Pehuén Editores.
- Fremont, Armand
1976 *La région, espace vécu*, Presses Francia. Universitaires France.
- Garcés, Mario
2002 *Tomando su sitio; el movimiento de pobladores de Santiago, 1957-1970*. Chile, LOM Ediciones.
- García Migno, Elisa
2017 *Zomo Newen: relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los pueblos indígenas*, Chile, LOM Ediciones.
- García, Mary
1993 “En sus propias palabras”, en Elsa Chaney y Mary García, *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta... más nada [muchachas no more: household Workers in Latin America and the Caribbean]*, Venezuela, Editorial Nueva Sociedad.
- García, Santiago

2021 “Disputas por la identidad ¿Mapuche o chilenos? Relaciones entre las organizaciones mapuche y el Estado en dictadura (1973-1986)”, *Revista Izquierdas*, núm. 50, pp. 1-25.

Giglia, Angela

2012 *El habitar y la cultura: perspectivas teóricas y de investigación*, Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Gilly, Adolfo

2006 *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, Edición Era.

Gissi, Nicolás

2004 “Segregación Espacial Mapuche en la Ciudad: ¿Negación o revitalización identitaria?”, *Revista De Urbanismo*, vol. 9, pp. 1-12.

2010 “Migración y fronteras identitarias: los Mapuche en los márgenes de la metrópoli santiaguina”, *Revista Líder*, vol. 17, año 12, pp. 19-36.

Gledhill, John

2000 *El poder y sus disfraces*, España, Ediciones Bellaterra.

Goldsmith, Mary

1998 “De sirvientas a trabajadoras. La cara cambiante del servicio doméstico en la ciudad de México”, *Debate Feminista*, vol. 17, pp. 85-96.

2008 “Disputando fronteras: la movilización de las trabajadoras del hogar en América Latina”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers*, núm. 14.

2013 Goldsmith, Mary, (2013), “Los espacios internacionales de la participación política de las trabajadoras remuneradas del hogar”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 45, pp. 233-246

Gramsci, Antonio

1975 *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de*
[1999] *Valentino Gerratana*, México, Ediciones Era.

Grupo de investigación Historia de Lo Hermida

2013 *Población Lo Hermida. Peñalolén. Los Orígenes. 1970-1973*, consultada el 20 de junio del 2022, disponible en <https://issuu.com/fabianignacioalvarezcruz/docs/exposici__n_final>

Guerrero, Néstor, Sofía Schuster y Ximena Yáñez

2006 *Población Siete de Febrero. Vecinos, Vecinas, Vivencias, Vivienda*, Chile, Editorial Tiempo Nuevo.

Guevara, Tomás

- 1913 *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Tomo VII, Chile, Editorial Barcelona.
- Guha, Ranajit
 1999 “La prosa de la contrainsurgencia”, en Saurabh Dube (comp.), *Pasados Poscoloniales: Colección de Ensayos Sobre la Nueva Historia y Etnografía de la India*, México, Colegio de México.
- 2002 *Las voces de la historia*, España, Editorial Crítica.
- Gutiérrez, Encarnación
 2013 “Trabajo doméstico-trabajo afectivo: sobre heteronormatividad y la colonialidad del trabajo en el contexto de las políticas migratorias de la UE”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 45, pp. 123-134.
- Gutiérrez, Lorenza y Marcela Rosas
 2010 *Entre muros. Cuatro testimonios de mujeres indígenas en la ciudad*, México, Expresión Cultural Mixe Xaam.
- Gutiérrez, Paola
 2012 *Impactos de la migración en el sistema de cargos: caso San Jerónimo Progreso, Municipio de Silacayoapam, Oaxaca*, tesis para optar al grado de maestría en desarrollo rural, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Guzmán, Adriana
 2019 *Descolonizar la memoria. Descolonizar feminismos*, Bolivia, Tarpuna Muya.
- Haesbaert, Rogério
 2013 “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”, *Cultura y representaciones sociales*, vol.8, núm.15, pp. 9-42.
- Harvey, David
 1997 *Urbanismo y desigualdad social*, México, Editorial Siglo XXI.
- 2003 *Espacios de esperanza*, España, Editorial Akal.
- 2013 *El derecho a la ciudad y revolución urbana*, España, Editorial Akal.
- Henríquez, Mercedes
 2004 “Una aproximación teórica a James C. Scott”, *Cuicuilco. Nueva Época*, vol. 11, núm. 31, pp.1-20.
- Hidalgo, Rodrigo
 2002 “Vivienda social y espacio urbano en Santiago de Chile: Una mirada retrospectiva a la acción del Estado en las primeras décadas del Siglo XX”, *EURE*, vol. 28, núm. 83, pp. 83-106.

Hiner, Hillary

- 2019 *Violencia de género, pobladoras y feminismo popular. Casa Yela, Talca (1964-2010)*, Chile, Tiempo Robado Editoras.

Hirai, Shinji

- 2012 “¡Sigue los símbolos del terruño!”: etnografía multilocal y migración transnacional”, en Marina Ariza y Laura Velasco (coord.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; El Colegio de la Frontera Norte, A.C, pp. 77-107.

Hoffmann, Odile y María Teresa Rodríguez

- 2007 *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; CIESAS.
Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y CIESAS, México.

Hooks, Bell, Avtar Brah, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa

- 2004 *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, España, Traficante de Sueños.

Imilan, Walter y Valentina Álvarez

- 2008 “El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 14, pp. 23-49.

Imilan, Walter

- 2014 “Experiencia warriache: espacios, performances e identidades mapuche en Santiago”, Walter Imilan, Alejandro Garcés y Daisy Margarit (eds.), *Poblaciones en movimiento: etnificación de la ciudad, redes e integración*. Santiago, Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp.254-278.

Inclán, Daniel

- 2015 *El problema del sujeto de la historia. Los discursos críticos latinoamericanos a finales del siglo XX*, México, Colección Investigación Doctoral, UNAM.
- 2016 “Contra la ventriloquía: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica”, *Revista Cultura Hombre y Sociedad*, vol.26, núm.1, pp.61-80.
- 2020 “La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado”, en Gaya Makaran y Pierre Gaussens (coords.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México, Tierra A.C.; Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 45-66.

Jüssen, Lara

2019 “La biopolítica de los afectos en el trabajo del hogar. Interseccionalidad, cuerpo y dinámicas de espacios laborales en el caso de migrantes latinoamericanas en Madrid”, en Santiago Bastos (ed.), *La etnicidad recreada: desigualdad, diferencias y movilidad en la América Latina global*, México, CIESAS, pp. 225-253.

Lacoste, Yves

1977 *La geografía: un arma para la guerra*, España, Editorial Anagrama.

Lagos, Cristian

2012 “El mapudungún en Santiago de Chile: Vitalidad y representaciones sociales en los mapuches urbanos”, *Revista de lingüística teórica y aplicada*, vol. 50, núm. 1, pp. 161-184.

Le Bot, Yvon

2013 *La gran revuelta indígena*. México, Océano.

Lefebvre, Henri

1974 “La producción del espacio”, *Revista de Sociología*, vol. 3, pp.219-229.

Lemuñir, Juan

1990 *Crónicas de La Victoria. Testimonio de un poblador*, Chile, Centro de Estudios y Promoción Social (CENPROS).

Lepeky, Oscar.

1998 “Teatro y dictadura: Emergencia de un teatro chileno contestatario”, versión digitalizada, pp. 58-64.

Lerma, Enriqueta

2013 “Espacio vivido: del espacio local al reticular. Notas en torno a la representación social del espacio vivido en la globalización”, *Revista Pueblos y frontera digital*, vol. 8, núm. 15, pp. 225-250.

Lomnitz, Larissa

1975 *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI Editores.

Loncon, Elisa

2002 “El mapudungun y derechos lingüísticos del Pueblo Mapuche”, *Working Paper*, serie 4, consultada el 17 de marzo del 2022, disponible en: <<http://200.10.23.169/trabajados/elisaq.pdf>>

López, Magdalena y Jorgelina Loza

2019 “El trabajo doméstico remunerado en Paraguay: luchas laborales y simbólicas de trabajadoras invisibilizada”, *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 83, pp. 121-137.

Lozano, Betty

- 2016 “Feminismo negro-afrocolombiano: ancestral, insurgente y cimarrón. Un Feminismo en-lugar”, *Revista Intersticios de la política y la cultura*, vol. 5, núm. 9, pp. 23-48.

Luca, Kintto y Leonela Cucurella

- 2001 “*Nada sólo para los indios*”. *El levantamiento indígena del 2001: análisis, crónicas y documentos*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.

Makaran, Gaya y Pierre Gaussens

- 2020 “Autopsia de una impostura intelectual”, en Gaya Makaran y Pierre Gaussens (coords.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México, Tierra A.C.; Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-41.

Mallon, Florencia y Rosa Isolda Reuque

- 2003 *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*, Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana DIBAM.

Mallon, Florencia

- 2004 *La sangre del copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Aillío y el Estado Chileno, 1906-2001*, Chile, LOM Ediciones.

Mamani, Carlos

- 1989 *Metodología de la historia oral*, Bolivia, Ediciones de THOA.

Manquel, Yerko

- 2022 “Cambios y permanencias en el oficio de panadero. El caso de los panaderos mapuche en Pan León, comuna de Macul, 1990-2020”, ponencia presentada las VII Jornadas de Historia Regional y Social CEHyCSO, modalidad virtual, 27 de enero de 2022.

Marcus, George

- 1995 “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. [2001] *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, pp. 111-127.

Mardones, Marjorie

- 2015 “Las manchas de la memoria. Editorial Quimantu y Editorial Gabriela Mistral”, *Revista Faro Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Playa Ancha*, vol. 1, núm. 21, pp. 72-80.

Marimán, José

- 2012 *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI*, Chile, LOM Ediciones.

Mariman, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil.

2006 *¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Chile, LOM Ediciones.

Mariman, Pedro.

1997 “La diáspora mapuche: una reflexión política”, *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen*, núm. 4, pp. 216-223.

Martínez, Christian

2009 “Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990)”, *Estudios Sociológicos*, vol. 27, núm. 80, pp. 594-618.

Martínez, Cristian y Sergio Caniuqueo

2011 “Las políticas hacia las Comunidades Mapuche del Gobierno Militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983”, *Veriversitas Revista Universitaria*, vol. 1, núm. I, pp. 145-185.

Mella, Magaly

2001 *Movimiento mapuche en Chile 1977-2000. Un estudio por medio de la prensa escrita*, tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología Social por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.

Méndez, Georgina

2009 “Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México)”, en Pequeño, Andrea (ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Ecuador, FLACSO.

Menéndez, Marina y María Sosa

2022 “Politicidad feminista expansiva contra la fractalidad expropriatoria del pacto patriarcal. Claves para orientarnos en medio de la tormenta”, *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*, año 3, núm. 5, pp. 21-50.

Meneses, Marcela

2016 “Jóvenes indígenas migrantes en la Alameda Central. Disputas pacíficas por el espacio público”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 80, año 37, pp. 39-68.

Millaleo, Ana

2011 *Ser ‘Nana’ en Chile: Un imaginario cruzado por género e identidad étnica*, tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género, Mención Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Chile.

2016 “Ser ‘nana’ en Chile: un imaginario cruzado por género e identidad étnica”, en Millaray Painemal y Andrea Álvarez, Andrea (Comps.), *Mujeres y pueblos originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización*, Chile, Pehuén Editores.

- Mingolo, Walter
 1995 “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 47, pp. 91-114.
- Modonesi, Massimo
 2010 *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Argentina, CLACSO.
- Molina, Ricardo
 2004 "María Catrileo", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 8, pp. 51-72.
- Montealegre, Jorge
 2014 “Cenizas de la memoria: testimonio sobre censuras, autocensuras y desobediencia”, *Revista Anales*, séptima serie, núm. 6, pp.199-210.
- Montecino, Sonia
 1984 *Mujeres de la Tierra*, Chile, CEM-PEMCI.
- 1985 *Los sueños de Lucinda Nahuelhual*, Chile, Círculo de Estudios de la Mujer; [CIRC Programa de Estudios y Capacitación de la Mujer Campesina e Indígena; Gráfica A] Andes.
- Munizaga, Carlos,
 1961 *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*, Chile, Notas del Centro de Estudios Antropológicos, núm. 6, publicación 12.
- Muñoz, Cecilia
 2005 “Memoria y fronteras urbanas. El caso del río Mapocho”, *Diseño Urbano y Paisaje*, año 2, núm. 6, pp. 1-13.
- Nahuelpan, Héctor
 2013a “Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, núm. 1, pp. 11-33.
- 2013b “Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu”, en Comunidad de Historia Mapuche (coord.), *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 119-152.
- 2015 “Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos. Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche”, en Comunidad de Historia Mapuche (coord.), *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew*.

Violencias coloniales en wajmapu, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 271-300.

- 2019 “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX”, *Revista de Historia Regional y Local*, vol. 11, núm. 21, pp. 211-247.

Nain, Víctor

- 2017 *Ñizol Lonko Juan de Dios Neculman. Territorio de Boroa, siglo XIX. Antecedentes etnohistóricos preliminares para la reconstrucción del liderazgo sociopolítico mapuche de los territorios mapuche de Nueva Imperial*, Chile Ilustre Municipalidad de Nueva Imperial.

Navarrete, Jaime

- 2018 *Movimiento Campesino Revolucionario*, Chile, Ediciones Escaparate.

Núñez, Juan Gustavo

- 2010 “Música, etnicidad e identidad mapuche. una mirada crítica al chile multicultural”, *Historia Actual Online*, núm. 23, pp. 147-154.

Pairican, Fernando

- 2014 *Malon. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*, Chile, Pehuén Editores.

- 2020 *Toqui. Guerra y tradición en el siglo XX*, Chile, Pehuén Editores.

Pavez, Jorge

- 2008 *Cartas Mapuche siglo XIX*, Chile, CoLibris Ediciones.

Peña, Luis

- 2014 “Acciones colectivas contenciosas, proceso político y seguridad urbana. Construyendo geografías de la esperanza”, *Territorios*, vol. 31, pp. 57-83.

Pequeño, Andrea

- 2009 *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Ecuador, FLACSO.

Pérez, Miguel

- 2019 “El derecho a la vida digna: luchas por la vivienda y vida cotidiana en Santiago de Chile”, *Chungara. Revista de antropología chilena*, vol. 51, núm. 3, pp. 497-508.

Pinchulef, Carola

- 2014 *Mujeres mapuche en lucha por la tierra: reivindicando derechos y utopías comunitarias frente al patriarcado*, tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, FLACSO, Ecuador.

Pinto, Jorge

- 2012 “Parlamento de Coz Coz y la Marcación de Painemal, un giro en la relación de la sociedad chilena con el Pueblo Mapuche, 1907-1913”, *Revista TEFROS*, vol. 10, núm. 1-2, pp. 1-23.

Pinto, Julio

- 2007 *Desgarros y utopía en la pampa salitrera. La consolidación de la identidad obrera en tiempos de la cuestión social (1890-1923)*, Chile, LOM Ediciones.

Porma, Juan

- 2015 “Violencia colonial en la escuela: el caso de la comunidad José Porma en el siglo XX”, en Comunidad de Historia Mapuche (coord.), *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en wajmapu*, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, pp. 189-206.

Raffestin, Claude

- 2011 *Por una geografía del poder*, México, Colegio de Michoacan.

Rain, Alicia, Margot y Enrico Mora, Enrico

- 2020 “Mujeres mapuche en la diáspora y el retorno al Wallmapu: entre micro-resistencias de género y despojos coloniales”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 52, núm. 2, pp. 347-360.

Rain, Alicia

- 2020 “Resistencias diaspóricas e interseccionalidad: Mujeres mapuche profesionales en la ciudad de Santiago y el Wallmapu”, *Psicoperspectivas*, vol. 19, núm. 3, pp. 1-11.

Raka, Ray y Seemin Qayum,

- 2009 *Cultures of servitude. Modernity, Domesticity and class in India*, Estados Unidos, Stanford University Press.

Rama, Ángel

- 1998 *La ciudad letrada*, Uruguay, Editorial Arca.

Ramírez, Saúl

- 2006 “Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes de Oaxaca en Estados Unidos”, *Migraciones internacionales*, vol. 3, núm. 3, pp. 31-53.

Ratto, Nicolás

- 2020 “Las estrategias sindicales de las trabajadoras de casa particular en Chile en su lucha contra la precariedad (2010-2014)”, *Izquierdas*, vol.49, pp. 1155-1176.

Reboratti, Carlos

- 1990 “Fronteras Agrarias En América Latina, Geocrítica”, *Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, año XV, núm. 87, pp. 3-43.

- Redondo, Jesús Ángel
 2015 “Las tomas de fundos en la provincia de Cautín (Chile), 1967-1973”, *Cuadernos de Historia*, núm, 42, pp. 153-178.
- Reyes, María Eugenia
 2006 “Mujeres y tierra en Chiapas”, *El Cotidiano*, vol. 21, núm. 139, pp. 20-30.
- Rivera, Silvia
 1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa*, [2010] 1900-1980, Bolivia, La Mirada Salvaje.
 2010 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.
 2011 “De Tupác Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes”, en Esteban Ticona (comp.), *Bolivia en el inicio del Pachakutic. La larga kucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*, España, Ediciones Akal.
- Roca, Beltran
 2017 “Pensar con James Scott: dominación, conocimiento, resistencia”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 19, núm. 37, pp. 91-113.
- Rodó-de-Zárate, María
 2016 “Geografies de la interseccionalitat: llocs, emocions i desigualtats”, *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, núm. 82, pp. 141-163.
- Rodríguez, Dina y Jennifer Cooper
 2005 *Debates sobre el trabajo doméstico. Antología*, México, UNAM.
- Rojas, Georgina y Nidia Contreras
 2018 “Resistencia activa de las trabajadoras del hogar en México: talleres, aprendizajes y empoderamiento”, *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, vol. 2, núm. 3, pp. 1-38.
- Rollins, Judith
 1985 *Between Women. Domestic and their Employers*, Filadelfia, Temple University Pres.
- Roniger, Luis
 2014 *Destierro y exilio en América Latina. Nuevos estudios y avances teóricos*, Buenos Aires, Eudeba.
- Rupailaf, Raúl

2002 “Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000)”, *Revista de la Academia*, núm. 7, pp. 59-103.

Rus, Diane y Jan Rus

2008 “Migración de trabajadores indígenas de Los Altos de Chiapas a Estados Unidos, 2001-2005: el caso de San Juan Chamula”, en Daniel Villafuerte y María García(coords.), *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 343-382.

Scott, James

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Editorial Era.

Sepúlveda, Bastien y Paulina Zúñiga

2015 “Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile”, *Revista de Geografía Norte Grande*, núm. 62, pp.127-149.

Sieder, Rachel

2017 “Introducción. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina: repensando la justicia y la seguridad”, en Rachel Sieder (coord.), *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, México, CIESAS, pp. 13-48.

Spivak, Gayatri

1998 “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertios*, año 3, núm. 6, pp. 175-235.

Stefoni, Carolina

2009 “Migración, género y servicio doméstico: Mujeres peruanas en Chile”, en María Elena Valenzuela y Claudia Mora (eds.), *Trabajo doméstico: Un largo camino hacia el trabajo decente*, Chile, ILO, pp. 191-232.

2011 *Mujeres inmigrantes en Chile, ¿mano de obra o trabajadoras con derechos?*, Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Suazo, Cristian.

2018 ¡Nadie nos trancará el paso! Contribución a la historia del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la provincia de Cautín (1967-1973), Chile, Londres 38-Espacio de Memoria.

Thiers, Jenniffer

2014 “Santiago Mapuche. La dimensión indígena del espacio urbano en Chile”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. 47, núm. 493, pp. 1-24.

Tuntaquimba, Sergio

2020 *El pueblo indígena kichwa Otavalo y su proceso migratorio a la ciudad de Bogotá. Caracterización y aproximación al mantenimiento de sus saberes y*

cosmovisiones ancestrales, tesis para optar al título de Sociólogo, Universidad Externado de Colombia, Colombia.

Ulloa Elena y Tomás Suazo

1998 “Implicancias del D. L. 2.568 sobre el Sistema de Parentesco Mapuche en Relación a los Principios que Regulan el Acceso y Transmisión de la Tierra en la Actualidad”, *Actas del III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco*, pp. 1205-1213.

Urrutia, Marie Juliette

2019 *El desalambre d ellos kuyfikeche. Una aproximación a las corridas de cerco en el Fundo Nehuentúe, 1971*, tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad de Santiago de Chile.

Valenzuela, María Elena y Claudia Mora (eds.)

2009 *Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente*, Chile, Organización Internacional del Trabajo.

Valenzuela, María Elena, María Lucía Scuro e Iilina Vaca

2020 *Desigualdades, crisis de los cuidados y migración del trabajo doméstico remunerado en América Latina*, Chile, Naciones Unidas.

Vallejos, Juliet

2019 *Las trabajadoras remuneradas del hogar: acción colectiva y sindicalismo en Latinoamérica, 2000-2016*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia.

Velasco, Laura

2007 “Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana” *Papeles de Población*, vol. 13, núm. 52, pp. 183-209.

Vera, Cristina

2021 *Vidas liminales. Trabajo del hogar infantil, parentescos y experiencias organizativas en México y Ecuador*, tesis para optar la grado de doctora en antropología, CIESAS, México.

Vidal, Dominique

2010 “Etnicidad, empleo doméstico y sociedad democrática en Río de Janeiro”, en Séverine Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en Las Américas. Proceso de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, México, CIESAS; Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública del Tecnológico de Monterrey, pp. 37-54.

Viveros, María

2016 “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, *Debate feminista*, vol. 52, pp. 1-17.

Viviano, Teresa

2007 *Detrás del Mandil, maltrato y hostigamiento sexual en trabajadoras del hogar*, Perú, Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES).

Wills, María Emma

2009 “Historia, memorias, género: trayectoria de una iniciativa y aprendizajes”, en *Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer UNIFE: Justicia Desigual. Género y derechos de las víctimas en Colombia*, Colombia, UNIFEM-Región Andina, pp. 41-85.

Winn, Peter

2014 “La batalla por la memoria histórica en el Cono Sur: conclusiones comparativas”, en Peter Winn, Steve Stern, Federico Lorenz, Aldo Marchesi (eds.), *No hay mañana sin ayer: batallas por la memoria histórica en el Cono Sur*, Chile, LOM Ediciones, pp. 327-358.

Wolf, Eric

1990 “Facing Power - Old Insights, New Questions”, *American Anthropologist, New Series*, vol. 92, núm. 3, pp. 586-596.

1998 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS.

[2001]

Yáñez, José

2022 “Parque Quinta Normal”, *Cuadernos Médicos Sociales*, vol. 62, núm. 1, pp. 47-50.

Zamora, Carla

2016 “La tierra es de quien la trabaja. Acción colectiva desde la perspectiva campesina. Un acercamiento desde la UNORCA y el EZLN”, *Estudios Rurales*, vol. 5, núm. 8, p. 48-66.

Zañartu, Natalia, Andrea Aravena, Pamela Grandón, Fabiola Sáez y Carola Zañartu

2017 “Identidad étnica, discriminación percibida y procesos afectivos en jóvenes mapuches urbanos”, *Revista Cultura, Hombre y Sociedad*, vol. 27, núm. 2, pp. 229-250.

Zaragocin, Sofía, Melissa Moreano y Soledad Álvarez

2018 “Hacia una reapropiación de la geografía crítica en América Latina. Presentación del dossier”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 61, pp. 11-32.

NÜTRAM/CONVERSACIONES EN PROFUNDIDAD

Boroa, Teresa, [*nütram* entre MJUL], Historia de vida en la que se destacó su infancia en la comunidad, su migración a Santiago y las trayectorias laborales personales y colectivas junto a su madre. Así mismo, se destacó la participación en organizaciones en contra de la dictadura militar, primavera y verano, 2021, Boyeco, Chile.

Cáceres, Luis, [*nütram* entre MJUL], Memorias sobre el destierro de su madre y tía, Zunilda y Graciela Ulloa Neculmán, respectivamente. primavera y verano, 2021, Renca; Estación Central, Santiago de Chile.

Cuminao, Jacqueline, [*nütram* entre MJUL], Memorias mapuche en la población, trabajo de casa particular de su madre y las trayectorias laborales como hija de una trabajadora del hogar. En algunas de estas instancia estuvo presente su madre y tía, quienes también portan memorias sobre el trabajo del hogar y el destierro puertas adentro, primavera y verano, 2021, Conchalí, Santiago de Chile.

Garrido, Emelina [entrevista con MJUL], Sobre las trayectorias poblacionales de Graciela Ulloa Neculman, la sociabilidad en torno a los conflictos por tierras en el sur y las tomas de sitios, primavera, 2021, Renca, Santiago de Chile.

Huechucura, Eleonor, [*nütram* con MJUL], Trayectorias de vida en las que se destacó su participación política en la organización en contra de la dictadura y parte de su historia familiar, primavera, 2021, Temuco, Chile.

Huenuqueo, Eugenia, [*nütram* entre MJUL], Historia de vida en la que se destacó su infancia en la comunidad, su migración a Santiago y las trayectorias laborales personales y colectivas junto a su hija. Así mismo, su experiencia en contexto del Decreto Ley 3.568, primavera y verano, 2021, Boyeco, Chile.

Huinca Elba, [*nütram* entre MJUL], Historia de vida laboral, memorias de su lugar de origen y sus trayectorias en la capital, primavera y verano, 2021, Lo Espejo, Santiago de Chile.

Montupil, Marina, [*nütram* entre MJUL], Memorias sobre la experiencia mapuche en la ciudad, relatos de infancia y el trabajo de casa particular, primavera y verano, 2021, Macul, Santiago de Chile.

Vidal, Luz, [*nütram* entre MJUL], Memorias de trayectorias laborales y familiares sobre el trabajo de casa particulares, historias poblacionales en Santiago y participación en el Sindicato de Empleadas de Casa Particular (SINTRACAP), primavera y verano, Estación Central; Temuco; Padre las Casas, Chile.

REGISTROS AUDIOVISUALES

- Eyzaguirre, Joaquin
1984 “Dolores”, consultado el 18 de febrero del 2022 en:
<<https://www.youtube.com/watch?v=a5hEIT7X27w>>
- Goldschmied, Rony
1987 “Santiago: Pueblo Grande de huincas”, consultado el 05 de junio del 2022 en: <<https://vimeo.com/25837134>>
- Parican, Fernando (CIIR)
2014 “Nütram con Ana Llao” como parte del ciclo de “Nütram: conversaciones con la historia contemporánea mapuche”, consultado el 26 de junio del 2022 en: <<https://www.youtube.com/watch?v=5nUwAcOBIBE>>
- Valderrama, Francisco
2013 “Historia Población Chacarillas de Macul”, consultado el 26 de junio del 2022 en: <<https://www.youtube.com/watch?v=YpEqdruGM6w>>

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

América Indígena

- 1988 "Realizaciones del Gobierno Regional en el sector rural y mapuche, IX región", Año XLVIII, número 4, octubre-diciembre de 1988. Biblioteca Jan de Vos, CIESAS-SURESTE, San Cristóbal de las Casas, México.

Aukiñ. Boletín del Comité exterior Mapuche-Inglaterra

- 1986 Información relativa a la organización mapuche en tiempo de dictadura militar, núm. 12, año. 7. Archivo Nacional de Santiago de Chile.

Aukiñko. Boletín de circulación interno.

- 1984 – [CIRCA] Boletín de circulación interna de la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad-Mapu, Temuco, Chile, núm. 4. Archivo personal de Teresa Boroa.

Carta abierta al presidente de la República, Augusto Pinochet

- 1979 Enviada por la Unión Araucana Galvarino, Liga Cultural Araucana Millelche, Sindicato de Panificadores, n°4, Santiago, 26 de enero de 1979. Archivo facilitado por Enrique Antileo.

Carta a Augusto Pinochet

- 1982 Carta enviada a Augusto Pinochet por Ad-Mapu. Archivo personal de Teresa Boroa.

Cartillas Campesinas

- 1980 “Soy Mapuche”, núm. 25. Archivo personal de Teresa Boroa.

Diario Austral de Temuco

- 1978-1989 Noticias relativas a: 1) Decreto Ley 2.568 de División de Comunidades Indígenas; 2) Respuestas mapuche frente al decreto (cartas, movilizaciones y convocatorias); 3) Programas sociales sobre viviendas, mejoramiento de desarrollo rural y urbano. Archivo Nacional de Santiago de Chile y biblioteca Galo Sepúlveda de la ciudad de Temuco, Chile.

Hunelife

- 1983 Boletín de la organización Fot'm-mapuche, base del Ad-Mapu en Santiago, año I, núm. 1, marzo de 1983. Archivo facilitado por Enrique Antileo.

La voz de ANECAP

- 2001 Boletín de la Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular (ANECAP), consultado el 30 de abril del 2022 en:
< <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0056094.pdf>>

Revista Mensaje

- 1972 “Lo Hermida: sangre de una población”, vol. 21, núm. 212, consultado el 26 de junio del 2022 en:
< <https://repositorio.uahurtado.cl/handle/11242/16524>>

Revista Nüttram. Conversación, palabra e historia

- 1986-1993/4 Revista de difusión sobre la situación mapuche, en la cual se publicaron ensayos y comunicados públicos de las organizaciones mapuche en dictadura militar. Archivo Nacional de Santiago de Chile.

Revista Rulpa Dunggu. Transmitir la palabra

- 1987-1990 Revista mensual del Proyecto Mujeres Mapuche del Centro de Estudios de la Mujer. Archivo Nacional de Santiago de Chile.

Revista Surge. Escrito por empleadas para las empleadas. Publicación mensual de la Federación de Empleadas de Casa Particular

- 1958-1965 Escritura de circulación entre trabajadoras de casa particular asociadas a la Federación de Empleadas de Casa Particular. Archivo Nacional de Santiago de Chile.

Revista Peliquitun

- 1983 Publicación de los Estudiantes Universitarios Mapuche de Temuco, Año II, núm. 5, septiembre de 1983. Archivo facilitado por Enrique Antileo.

Revista Pluma y Pincel

- 1988 “El degollamiento de Sofía Yáñez Calfupan. Un crimen insólito”, núm., 51, p. 22.

Revista Punto Final

1972 “Expediente negro de Lo Hermida”, consultado el 26 de junio del 2022 en:
< https://punto-final.org/PDFs/1972/PF_165_doc.pdf>

Teatro y animación de base en Chile, CENECA

1987 “Experiencia del Teatro Mapuche: el grupo Ad-Mapu”, núm. 95. Archivo Nacional de Santiago de Chile.

DOCUMENTACIÓN OFICIAL

Carpetas Administrativas de Comunidades Indígenas. Archivo de Asuntos Indígenas de la CONADI, Temuco, Región de La Araucanía, Chile.

Decreto Ley 2.568 de División de comunidades indígenas. Biblioteca Nacional de Chile.