



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

Historia de vida de Rosa Martínez, mujer mapuche sanadora. Una lectura desde el género.

Memoria para optar al título de antropóloga social.

Alumna. Isabel Pemjean Contreras
Profesora Guía: Michelle Sadler Spencer
2008



A la izquierda Rosa Martínez Catril, a la derecha su madre, María Catril Nahuelhual.

*“Todo lo que dios entrega es para entregarlo al mundo, es un sueño bueno
pronóstico, es para entregarlo”*

(Papai, EI).

Agradecimientos

En primer lugar, un agradecimiento gigantesco a la Papai, Rosa Martínez Catril, por permitirme conocerla y compartir con ella y su familia, por acogerme y haberme entregado la felicidad de las onces en su casa.

Profundamente a mis compañeras y amigas de antropología, a Carla por el ejemplo y el esfuerzo, a Camila por las continuas lecturas de pedacitos de tesis y sus correcciones, a Paula por la oreja para los desahogos y a Susana por el cariño.

Con mucho afecto a Michelle Sadler y a Alexandra Obach gracias a quienes me he encantado con los caminos de la antropología y la salud.

A Carolina Franch y Carmen Padilla por el apoyo incondicional, las palabras de aliento y las presiones necesarias, por las correcciones y sugerencias, pero más que nada, por compartir el día a día en confianza.

Y por último, pero no menos importante, a Álvaro por aguantarme las mañas y los malos humores.

ÍNDICE GENERAL

I.	PRESENTACIÓN	1
	Objetivos	3
II.	ANTECEDENTES	5
	II.1. Asentamiento mapuche en la urbe	6
	II.2. Reconocimiento de la salud	10
III.	MARCO TEÓRICO	13
	III.1. Sobre el concepto de género	13
	De la construcción simbólica del género	13
	Del poder y del género	15
	III.2. Salud y poder	19
	De la biomedicina y la biopolítica	22
	Del sistema médico mapuche	25
IV.	MARCO METODOLÓGICO	28
	IV.1. Metodología	30
	IV.2. Métodos	33
	IV.3. Muestra de estudio	35
	IV.4. Estrategia de recolección de información	35
	Técnicas de recolección de información	36
	Cuadros resumen de aplicación de técnicas	39
	IV.5. Estrategia de análisis de la información	39
V.	ANÁLISIS	42
	V.1. Encuentros con la Papai	42
	V.2. Genealogía: Historia familiar y paño de salud	48
	De la infancia: los inicios en la salud	54
	De la migración: el abandono de la medicina	58

Del asentamiento en la urbe: la repetición de lo aprendido	65
La emergencia de la lawentuchefe	69
V.3. El género, lo urbano y la salud	77
De la infancia: aprendizaje y rebeldía	78
De la migración: el empleo doméstico y la huída	81
Del asentamiento en la urbe: la repetición de lo aprendido	86
La emergencia de la lawentuchefe: el empoderamiento	93
VI. CONCLUSIONES	104
VII. BIBLIOGRAFIA	111

I. PRESENTACIÓN

El trabajo a continuación es la construcción de la historia de vida de una lawentuchefe¹ urbana, Rosa Martínez, y su lectura desde un enfoque de género en su vínculo con la salud.

Nos ha interesado el género en particular pues, a pesar de que el tema del mapuche urbano ya ha comenzado a investigarse, en especial desde los y las intelectuales de la misma cultura (Jufken Mapu, 2002; Cuminao y Moreno, 1998; Curivil, 1994), el sujeto femenino mapuche urbano ha sido escasamente problematizado². Así, aunque en la ciudad reside un número considerablemente mayor de mujeres que de hombres mapuche, la mayor parte de las publicaciones no incluyen enfoque de género, dirigiéndose generalmente a temas de desarrollo, incluso en el ámbito de la historia social (Bengoa, 1985; Aravena, 1998, 2000 a, 2000 b).

No obstante, uno de los fenómenos que más ha llamado la atención desde el contexto urbano es la construcción de la identidad de nuevos sujetos mapuche y su relación con otros procesos tales como las luchas territoriales y la actualización y adecuación de prácticas tradicionales al contexto urbano. Procesos que sostenemos deben ser estudiados a la luz de las relaciones de género, pues éstas, en tanto ideologías que establecen pautas y normas de comportamiento, limitan las relaciones de poder entre los propios mapuche, y también entre ellos y la sociedad mayor. Así, el estudio de las transformaciones en la construcción del género puede dar cuenta de cambios y procesos que se abren en un nivel social.

Ahora bien, uno de los espacios de poder que tradicionalmente ha tenido un estrecho vínculo con el género, ha sido la salud. Desde antaño la medicina ha estado en relación con las mujeres sanadoras, ellas han sido las portadoras y transmisoras de sus conocimientos. Antes de la aparición de los médicos profesionales, eran ellas quienes estaban a cargo del cuidado de los enfermos, y

¹ Lawentuchefe es definido por Rosa como “mujer sanadora”.

² Los principales aportes han venido de Ana Mariella Bacigalupo: 1999, 2002a, 2002b, 2003, 2004a y 2004b, quien se ha centrado en temáticas de salud y género; y de Sonia Montecino: 1984, 1995 y 1999.

también eran ellas las que oficiaban de parteras y comadronas, basando sus saberes en la empiria y en los conocimientos heredados. La salud era por tanto un saber femenino del que fueron despojadas por medio de la Inquisición que desprestigió a las sanadoras en tanto brujas y charlatanas, persiguiéndolas para llevarlas a la hoguera, y de la profesionalización de la medicina en un momento en que las aulas universitarias estaban cerradas para las mujeres (Turner, 1987; Ehrenreich y English, 1988). Sin embargo, el vínculo entre salud y mujeres ha pervivido, tanto en la alta presencia femenina en las carreras universitarias del área de la salud, como en las medicinas indígenas y complementarias.

Pero, ¿por qué relacionamos el vínculo entre género y salud con el poder? Porque la salud actúa necesariamente sobre la vida y la muerte. En efecto, la salud es definida por la Organización Mundial de la Salud, como el estado completo de bienestar físico, mental y social, y en armonía con el medio ambiente, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades (Wikipedia). Así, desde ella se define lo que es estar sano y lo que es estar enfermo y de la definición de lo sano y lo enfermo se desprenden una serie de medidas de prevención y curación que limitan los comportamientos aceptados socialmente (Good, 2003; Haro, 2000, Menéndez, 1994).

Estas características llevan a la salud a un espacio político, donde puede leerse como un territorio de poder, dominio y control de la sociedad, que se encarna en las denominadas ciencias de la salud, en especial en la medicina, entendiéndola como *“la ciencia dedicada al estudio de la vida, la salud, las enfermedades y la muerte del ser humano, que implica el arte de ejercer tal conocimiento técnico para el mantenimiento y recuperación de la salud, aplicándolo al diagnóstico, tratamiento y prevención de las enfermedades”* (Wikipedia). De esta manera, *“quien controla la medicina tiene el poder potencial de decidir quién ha de vivir y quién debe morir, quién será fértil y quién estéril, quién está “loca” y quién está cuerda”* (Ehrenreich y English, 1988:8). Así, la figura de la sanadora reúne, en sí misma, lo femenino y el poder. Asociación muy interesante si consideramos que por lo general, el primero de sus términos ha sido más bien identificado con la subordinación.

El género y la salud son elementos culturales y políticos sobre los que debemos reflexionar, los que en este caso, hemos abordado desde una sanadora mapuche urbana. Nos interesamos especialmente en la relación entre el ejercicio de la salud y la construcción del género –en tanto relaciones de poder- en Rosa, pues los espacios de participación y decisión con los que ella cuenta hoy, guardan vínculos con su ejercicio en los ámbitos de la salud. En efecto, la Papai³ es actualmente una figura indígena femenina validada y reconocida por sus pares – como fundadora y dirigente política y espiritual de su propia organización mapuche, Dhegñ Winkul- y también por el gobierno, como contraparte de las políticas de salud intercultural del Ministerio de Salud (MINSAL). Pero además, estos espacios se abren en un contexto particular, lo urbano, que en este caso puede leerse como el paso –en el proceso de migración- de una etapa de movimiento, a una de asentamiento en la ciudad. Ello pues, Rosa arribó a los 15 años a la urbe, donde dio a luz a sus hijas, las crió y educó, donde tiene nietos y nietas cuyo contacto con el campo es casi inexistente.

En este sentido, y volviendo a los procesos de asentamiento de los mapuche en la urbe, nos parece relevante y pertinente preguntarnos por las construcciones de género que se dan en este nuevo contexto. En especial por la situación de las mujeres y su vínculo con la salud. Interés desde el cual formulamos los siguientes objetivos.

Objetivo general:

Indagar en los tránsitos de las posiciones de género en Rosa Martínez, lawentuchefe mapuche urbana, a través de sus vínculos con la salud.

³ Rosa es también llamada “papai” o abuela en mapudungún, por sus familiares y cercanos. Ella me pidió que la nombrara de esta manera, por lo que en adelante se usa indistintamente Rosa y Papai.

Objetivos específicos:

- Caracterizar la historia de vida de Rosa Martínez Catril.
- Develar los tránsitos en las posiciones de género en la historia de vida de Rosa Martínez Catril.
- Indagar en la injerencia de la salud y la urbanidad en los tránsitos del eje identitario de género en la historia de vida de Rosa Martínez Catril.

En orden de desarrollar estos objetivos, el texto se estructura de la siguiente manera. En el apartado II presentamos los antecedentes, donde se consideran los procesos de asentamiento del mapuche en lo urbano y sus consecuencias para la salud, a modo de contexto en el que se inscribe Rosa Martínez. Luego, en el apartado III, abordamos dos entradas teóricas que nos entregan elementos importantes para comprender al sujeto de estudio, el género y la salud. Ambas entradas son presentadas a través de la discusión sobre el paradigma científico androcéntrico, al que ambas discuten desde su relación con el poder, estableciendo críticas al positivismo que son retomadas en el apartado IV – o marco metodológico-, donde epistemología, metodología y método responden a la necesidad de utilizar vías que se alejen de la visión científicista de búsqueda de objetividad. Así, contaremos con los fundamentos necesarios para lograr construir e interpretar una historia de vida que visibilice a la mujer indígena urbana como sujeto de conocimiento.

Desde allí ingresaremos al apartado de análisis, donde nos abocaremos a responder a los objetivos específicos a través de tres acápites: Encuentros con la Papai, Genealogía: historia familiar y paño de salud y El género, lo urbano y la salud.

II. ANTECEDENTES

En la región latinoamericana a partir de la década de los noventa, se comienza a hablar de la revitalización de los movimientos indígenas. Fenómeno que se origina por la emergencia de dos factores principales: por un lado convergen cuestión y demandas étnicas, las que se refieren a la presencia de nuevos actores indígenas y organizaciones y movimientos étnicos, por lo general urbanos, que se articulan en torno a *“peticiones de orden económico y material con la exigencia de respeto a la diversidad cultural y de gestión de la propia especificidad étnica”* (Varas, 2005:4). Y por otro, aparecen los procesos de globalización que a la vez de acelerar y facilitar la comunicación, traen consecuencias importantes para el ordenamiento político, social y económico de las naciones, donde su autoridad, control y autonomía se pone constantemente en cuestión, tanto por el creciente poder de las multinacionales, como por las distintas identidades étnicas, culturales y religiosas. En efecto, la tendencia homogeneización cultural que nos impone la globalización, trae aparejada, a modo de resistencia, la reivindicación de los derechos etnoidentitarios de los grupos culturalmente diferenciados.

Ahora bien, este marco general claramente tiene manifestaciones y consecuencias particulares para cada pueblo indígena y también para cada caso particular, por lo que a continuación, desde este panorama más amplio, presentaremos dos procesos que nos ayudarán a construir el contexto en el cual aparece la Papai: el asentamiento mapuche en la urbe y la salud e interculturalidad, ambos desde una mirada que releva el caso femenino.

II.1. Asentamiento mapuche en la urbe

En el caso del pueblo mapuche, la migración rural-urbano comienza en los años treinta y cuarenta del siglo XX, debido a la división e insuficiencia de las tierras en las comunidades, junto a las malas condiciones de trabajo asalariado en el campo y la ambición de las formas de vida urbanas (Bello, 2002; Varas, 2005).

Sin embargo, no todos migran por igual, son las mujeres las que más se desplazan. Desde la bibliografía, este fenómeno se explica porque las mujeres, además de vivir las situaciones ya expuestas, deben enfrentar dificultades en el acceso a la tierra. Ello pues a pesar de la Ley de división de Tierras de 1979 que las autorizó a acceder a ella, el patrilinaje⁴ imperante dificultó que esto se materializara, debiendo su patrimonio ser siempre mediado por un varón, sea padre, hermano o esposo. Pero además, se sostiene que las mujeres mapuche estaban acostumbradas a desplazarse de un lugar a otro, ya que en su cultura operaba la patrilocalidad que dicta que las mujeres deben vivir con su padre hasta casarse, momento en que parten a vivir con la familia de su esposo, por lo que el temor al desarraigo no operaría tan fuerte en ellas como en los varones (Montecino, 1984). Y a la vez, la ciudad se constituyó en el imaginario como el lugar donde se podría progresar económicamente y tener acceso a bienes de consumo y servicios inexistentes en el ámbito rural (Galaz, 2000).

No obstante, una vez en la urbe, debieron enfrentarse a una sociedad que se negaba a reconocerlos, pues antes de la Ley 19.253 dictada en 1993, aquellos mapuche que abandonaban sus territorios perdían automática y legalmente su identidad étnica, siendo imposible que existieran indígenas urbanos. Incluso, la Ley mencionada, aunque se encuentra fundamentada en el principio de diversidad cultural y étnica chilena –que les asiste a desarrollarse según sus propios criterios, cultura y costumbre, vivan en áreas rurales o urbanas- continúa invisibilizando un importante grupo de indígenas urbanos, pues deja fuera a sus descendientes que

⁴ Patrilinealidad define sociedades donde la derivación de herencia (financiera u otra), es originada por la línea del [padre](#).

por generaciones han carecido de tierras indígenas y aquellos que no practican habitualmente manifestaciones de su cultura.

Esta exclusión es reforzada hasta el día de hoy por los dos organismos más relevantes en materias indígenas, CONADI y el Programa Orígenes, ya que mientras el primero tiene una diferencia abismante entre los presupuestos entregados a zonas rurales y urbanas, el segundo –siendo el aporte directo más importante de la historia a los pueblos originarios- excluye expresamente al sujeto urbano. Incluso la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato tuvo la intención de no reconocer al mapuche urbano, situación redimida mediante una toma pacífica que finalizó en la constitución de una mesa de trabajo sobre el tema. A lo que se suma que sólo en el presente año, el gobierno aprobó el convenio 169 de la OIT⁵, mientras que en Bolivia, Perú, Ecuador, México y Paraguay se ha avanzado en reformas que tienden a reconocer un estado multicultural compuesto de distintos pueblos indígenas, culturalmente particulares y con derechos específicos (Valenzuela, 2002).

Toda esta situación produjo, sobre todo en las primeras décadas de migración, tal discriminación hacia la cultura mapuche, que muchos de los y las migrantes optaron por esconder su propia cultura, cambiando los apellidos de sus hijos y perdiendo la transmisión de la lengua mapudungun. Fenómenos que han llevado a algunos intelectuales a plantear que la identidad étnica mapuche no puede sobrevivir en la ciudad. Por un lado, Marimán (1990) sostiene que la urbe no ofrece un espacio para el desarrollo de la cultura mapuche. Por otro, Valdés (2000) plantea que la identidad mapuche se fundamenta en una memoria histórica, que al trasladarse a la ciudad pierde sus características propias, dando paso a una nueva identidad que ya no es mapuche.

⁵ OIT: Organización Internacional del Trabajo. El Convenio N° 169, es la única normativa internacional vigente que reconoce y cautela los derechos indígenas. Entre sus contenidos más importantes se destacan el reconocimiento de que los derechos indígenas no son sólo individuales, sino que, ante todo, colectivos. Que las sociedades indígenas y tribales pueden caracterizarse como pueblos y que la conciencia de su identidad es un criterio fundamental para su identificación. Además, reconoce el concepto de territorios y el derecho a la consulta y la participación en todas aquellas iniciativas legislativas y administrativas que los afecten

Sin embargo, para otros autores, sí existen posibilidades de desarrollar la cultura mapuche en la urbe, pues en ella hay elementos nuevos de los que la identidad tradicional puede apropiarse (Kilakeo 1992, Rebolledo, 1995). No por nada actualmente el panorama indígena urbano en la capital representa el 30,37% de la población nacional mapuche, la segunda mayoría luego de la región de la Araucanía. De hecho, la mayor parte de las mujeres indígenas reside en la ciudad (MIDEPLAN, 2005; INE, s/a), respecto a lo cual la encuesta CASEN 2003, nos señala que en la ciudad podrían tener mayor autonomía que en el campo, pues mientras en lo rural un 19,9% de los hogares cuenta con jefatura femenina, en lo urbano alcanzan un 23,5%, de los cuales un 76,7% cuenta con vivienda pagada o pagándose. Así, a diferencia de su situación en lo rural, las mujeres urbanas tienen acceso efectivo a la propiedad de la tierra, y desde ahí a transferencias monetarias estatales, las que representan un 5,2% de su ingreso, versus el 2,8% de los varones (MIDEPLAN, 2005).

Desde esta perspectiva, hay quienes sostienen que la tradición de asociatividad que caracteriza al pueblo mapuche desde principios del siglo XX, es vector fundamental en la posibilidad de este pueblo de constituirse como tal en el espacio urbano, pues el migrante cuenta con espacios de intermediación que operan como atenuantes del paso entre un contexto y otro (Aravena, 1995, 2001; Cuminao y Moreno, 1998; Maldonado, 2006; Peysser, 2002; Galaz, 2002). A modo de ejemplo, aunque sólo a partir de la Ley Indígena de 1993 se reconoce el derecho a agruparse de los indígenas⁶, desde 1900 y hasta 1931 surgen y cobran relevancia tres organizaciones mapuche: la Unión Araucana, la Sociedad Mapuche de Protección Mutua y la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía; que con algunas transformaciones y modificaciones menores operan hasta 1961. En la década del sesenta y hasta 1973, otras organizaciones empiezan a desempeñar un papel relevante y al finalizar la dictadura militar hay

⁶ Ley que permite las “asociaciones indígenas” en función de algún interés u objetivo común (de carácter cultural, artístico, deportivo, profesional, etc.) y en un número no menor de 25 personas. Éstas, que bien pueden ser de indígenas rurales, urbanos o migrantes, son concebidas como agrupaciones funcionales de incorporación voluntaria, y son regidas, posterior al otorgamiento de la personalidad jurídica, por las normas que la ley común establece para las organizaciones comunitarias funcionales (Maldonado, 2006).

siete organizaciones que participan en la recuperación de la democracia, mientras que en la actualidad las organizaciones mapuche en Santiago han tenido un importante incremento, en especial en las comunas con mayor concentración indígena, pues se trata de un espacio que permite pertenecer a un grupo y ser reconocido, así como poder compartir experiencias pasadas y futuras.

Por ello, Munizaga (1961) llamó a las organizaciones mapuche urbanas “formas transicionales”, es decir espacios de encuentro en los que se intercambia información y se establecen relaciones de amistad y de pareja, lugares de aprendizaje de usos y costumbres propias de la ciudad. Proceso en el cual las mujeres juegan un rol preponderante, ya que según Montecino (1997), además de mantener una serie de tradiciones al interior de las familias que forman, las mujeres actúan como catalizadoras de familiares migrantes recientes, ayudándolos a colocarse en puestos de trabajo, congregando a la familia y reproduciendo algunas de las funciones de su comunidad de origen.

Estas organizaciones en general se articulan en torno al rescate y reconstrucción cultural mapuche, generando un proceso identitario bastante fuerte, donde cobra relevancia la figura de la sanadora, ya que es alrededor de ella que los mapuche urbanos se reúnen para recrear y reinventar sus prácticas rituales y religiosas, conservando la memoria del mito y del saber acumulado por generaciones. En este sentido, numerosos autores rescatan la emergencia de ceremonias como el nguillatún y la celebración del wetripantu en tanto expresiones del surgimiento de un indígena urbano (Curivil, 1994, Cuminao y Moreno, 1998; Kilakeo, 2002).

Ahora bien, este vínculo entre identidad indígena urbana y la figura de la sanadora y sus prácticas, se traduce en un reconocimiento y valoración desde los mapuche hacia su propia tradición de salud, con lo cual la salud mapuche pasa a ocupar un sitio entre las demandas étnicas que más arriba mencionamos como parte de la revitalización indígena. Así, la salud mapuche adquiere un impulso no sólo hacia lo indígenas, sino también hacia el resto de la sociedad.

II.2. Reconocimiento de la salud

El reconocimiento de la salud indígena es un fenómeno mundial que se origina fundamentalmente, a partir de las demandas étnicas, propias de la revitalización del movimiento indígena, y de los procesos propios de la globalización que ya enunciamos más arriba (MINSAL, 2006; Obach y Carreño, 2007, OMS, 2002). Reconocimiento que es programado y definido desde la autoridad en estos temas, la Organización Mundial de la Salud (OMS).

Desde los años sesenta, la OMS comienza a entregar lineamientos a sus países miembros, enfocados a la integración de las medicinas indígenas y complementarias. Pero lamentablemente su interés no responde totalmente a una mirada positiva hacia otros tipos de salud, sino más bien a una visión utilitaria y controladora enfocada a asegurar la cobertura sanitaria geográfica, cumpliendo con la meta “Salud para Todos” (Menéndez, 1994). Desde esta perspectiva es que la importancia de la medicina tradicional y de su integración en los sistemas oficiales fue reconocida por primera vez en 1978 en la Asamblea General de la OMS en Alma Alta. *“Los acuerdos de Alma Alta sentaron los principios de un sistema de salud pública sostenible, diseñado para extender globalmente la cobertura sanitaria a partir de recursos simples pero eficaces, culturalmente aceptables y adaptados tanto a las necesidades de salud de la comunidad como a las precarias condiciones económicas de los llamados países en vías de desarrollo”* (Obach y Carreño, 2007: 13).

En esta misma línea, en el documento de “Estrategias de la OMS para la medicina tradicional 2002-2005” (OMS, 2002), se definen cuatro lineamientos principales para cumplir con este fin. De ellos el primero, el político, efectivamente brega por la integración de las medicinas tradicionales a los sistemas de salud nacionales de cada país, pero siempre y cuando cumplan con los siguientes tres requisitos: seguridad, eficacia y calidad que se traducen en la aplicación de normas y estándares, a todos los sanadores por igual, así como a todos los medicamentos que usen, en especial a los elaborados en base a hierbas; el incremento de su disponibilidad y asequibilidad **enfaticando el acceso de las**

poblaciones pobres; y su uso racional, es decir sólo cuando la biomedicina no sea capaz de entregar respuestas (OMS, 2002).

En Chile, país miembro de la OMS, luego de la vuelta a la democracia, surge con fuerza la necesidad de compensar a los pueblos indígenas por la llamada deuda histórica. Compensación que se aúna con las demandas propias de dichos pueblos, encarnándose en medidas orientadas hacia la educación y la salud. Así, a partir del año 1996, se crea el Programa Especial de Salud y Pueblos indígenas cuyo propósito fue organizar y proveer servicios de salud integrales y culturalmente apropiados, así como formular, financiar e implementar estrategias y actividades que aportaran a la disminución de las brechas sanitarias en materia de acceso, calidad y efectividad para los pueblos indígenas. Desde aquí se comienza a hablar de interculturalidad en salud, entendiendo la misma como la posibilidad de que todos los tipos de medicina cuenten con la posibilidad de ser practicados en igualdad de condiciones, por las personas que lo han hecho tradicionalmente, con recursos y espacios para el intercambio de conocimientos, saberes, dones y prácticas que aseguren su desarrollo, revitalización y reproducción (Cunningham, 2002).

Esta iniciativa da paso en el año 2000 a la Unidad Especial de Salud y Pueblos Indígenas, como área específica de desarrollo del Ministerio de Salud, cuyo propósito general es crear orientaciones técnicas y políticas en salud intercultural a nivel nacional (MINSAL, 2006).

Luego, en el año 2001, se creó el Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas o Programa Orígenes cuyo fin es lograr generar las condiciones para el surgimiento de nuevas prácticas y relaciones en la sociedad, que eleven las condiciones de vida de los pueblos originarios y generen un país más integrado. En su componente salud, busca mejorar la situación de los pueblos rurales atacameño, aymara y mapuche mediante la implementación de modelos de salud intercultural co-gestionados con los servicios de salud y los conocimientos y prácticas de los sistemas médicos indígenas.

Teóricamente el MINSAL ha definido que la interculturalidad en salud puede darse sólo por medio de voluntad, reconocimiento y aprendizaje mutuo,

interacción, reciprocidad, horizontalidad y cooperación. Por ello, en sus lineamientos la política de salud y pueblos indígenas propone un cambio en la actitud de los equipos técnicos, así como la incorporación de estrategias para mejorar la accesibilidad, calidad y resolución de los problemas de salud de la población indígena. Se trata de garantizar la participación de los pueblos originarios en los planes, ejecución y evaluación de las actividades (MINSAL, 2006).

No obstante, cabe preguntarse si estas políticas representan un real acercamiento al reconocimiento y valoración de lo “otro”, o si se trata de un medio para saldar la deuda histórica con el pueblo mapuche sin dejar de controlar su inserción a lo urbano y a la sociedad chilena. Sin embargo, sea cual sea la respuesta, es innegable que la apertura del sistema oficial de salud a la medicina indígena ha entregado un nuevo espacio de poder y negociación para el pueblo mapuche y en especial para los y las sanadoras de esta cultura.

III. MARCO TEÓRICO

Una vez establecido el panorama general de lo urbano y la salud como contexto general, presentamos a continuación dos entradas teóricas que aportan elementos para la comprensión de los fenómenos que nos interesan en dicho escenario, la relación entre el género y la salud. El primero se presenta a partir de su vertiente simbólica, pues ésta profundiza en el concepto desde las relaciones de poder, entendiendo el género como una forma de ideología. Nos abocaremos a los marcos de análisis contruidos por pensadoras feministas, a partir de los cuales se construye el concepto de empoderamiento de género.

En un segundo momento, indagaremos en torno a la salud y el poder. Para lo cual nos referiremos a la antropología médica y la antropología médica crítica, pues desde sus desarrollos y estudios surgen las reflexiones sobre la medicina, o más bien, la biomedicina y el poder, para decantar en los postulados de Foucault sobre la biopolítica. Una vez planteados estos lineamientos nos internaremos en el sistema médico mapuche, desde aquellas características más relacionadas con sus agentes médicos.

III.1. Sobre el concepto de género.

- **De la construcción simbólica del género**

Para comenzar, es fundamental comprender que al hablar de género, necesariamente nos referimos también a la identidad, que comprendemos como un proceso dinámico, en constante mutación y relación con lo histórico, lo social, lo político y lo económico, siendo un fenómeno relacional y evolutivo que opera según la diferenciación de lo otro. En este sentido, la identidad de género tampoco es un dato estable, sino que es una construcción histórica que se va reajustando de acuerdo a cada momento del ciclo vital del sujeto. Tiene un carácter dinámico y contextual, y podemos entenderla como *“el sentimiento de pertenencia a la categoría femenina o masculina, que no deriva mecánicamente de la anatomía*

sexual o de las funciones reproductivas, sino que de los significados que cada grupo humano elabora sobre estas definiciones” (CIEG, 2007:171).

Desde esta vertiente del género, planteamos que las diferencias sexuales son la base desde la cual se estructuran categorías simbólicas que definen lo que corresponde a lo masculino y lo femenino en cada contexto particular. Lo que a su vez define prácticas, ideas y discursos que dan forma a las estructuras de prestigio y poder de cada sociedad, es decir, a una ideología particular (Montecino y Rebolledo, 1996; Ortner, 1979; Fuller, 2000).

El género por tanto, se entiende como *“el conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres”* (Lamas, 2000: 97), por lo que lo masculino y lo femenino deben concebirse como construcciones culturales, desde las cuales los sujetos perciben todo lo demás; lo social, lo político, lo religioso y lo cotidiano, entre otros. El género es entonces, un agente socializador que al prescribir una cierta ideología que incluye conductas y comportamientos, modos de relacionarse, lo prohibido y lo aceptado, se transforma en uno de los principios estructurantes de la sociedad.

En este sentido, entendemos el concepto como una construcción relacional, pues se define siempre en correspondencia con el/la otro/a, e intenta dar cuenta del tipo de relación que se establece. De esta manera, su mutabilidad depende - por una parte- de la estabilidad o transformación del otro/a con que se relaciona; pero también de su propia variabilidad, por lo que nunca debemos considerar el género como un rasgo único, capaz de construir por sí sólo la identidad de un sujeto; al contrario, necesariamente debe configurarse en complementariedad con otras características, como por ejemplo, la edad, la clase social, ocupación y etnicidad. En su carácter dinámico entonces, es fundamental tomar en cuenta el entorno social, económico y político.

Considerando estas características, podemos definir el género como relaciones socioculturales dominadas por una ideología particular, la que según algunos autores (Olavaria,2003; Viveros, 2002; Fuller, 2000), en nuestro caso

proviene de *“la familia nuclear patriarcal, donde el varón, como autoridad paterna y guía, proveía y dominaba sin contrapeso la vida cotidiana, distinguía entre lo público y lo privado –el trabajo, la política y la calle para los hombres y la crianza, acompañamiento de los hijos y cuidado del hogar para las mujeres-, y establecía la división sexual del trabajo –los hombres en la producción y las mujeres en la reproducción”* (Olavarría, 2003a:92).

De esta manera, los mandatos de la familia patriarcal construyen las identidades masculinas y femeninas por medio de un mecanismo simbólico binario, que les asigna espacios y lugares no sólo distintos, sino también jerarquizados. Así, a cada uno de los términos –en este caso varón y mujer- se les da una serie de caracteres opuestos entre sí, de manera tal que encontramos lo masculino junto con lo público, el empleo y lo activo –entre otros- y lo femenino en unión con lo privado, lo doméstico y lo pasivo. Y al mismo tiempo, a esta división se le asigna una valoración jerárquica, quedando el poder, la autoridad y el estatus del lado de lo masculino y la invisibilidad del de lo femenino. Así, comportamientos, sentimientos, actividades y labores, al ser simbólicamente asignadas a uno u otro término, adquieren también su estatus y jerarquía.

De esta manera, se impone una mirada androcéntrica que otorgó y otorga el poder a lo masculino. La misma que opera con un mecanismo binario que construye la división sexual del trabajo separando artificialmente lo público de lo privado, y situando a las mujeres en la posición de desventaja. Situación ampliamente analizada por las pensadoras feministas, las que plantean mecanismos que pueden permitir a los géneros subordinados revertir su posición.

- **Del poder y el género**

Las relaciones entre el género y el poder han sido analizadas desde distintas perspectivas. Sin embargo, considerando que este estudio gira en torno al análisis del género en una situación muy concreta, nos basamos en una corriente de pensadoras cuyas reflexiones surgen del análisis de múltiples situaciones particulares de distintas mujeres. Nos referimos a las pensadoras del

desarrollo, como Naila Kabeer, Caroline Moser y Kate Young, entre otras, que durante el siglo XX, se interesaron por los modos en que se podía impulsar un cambio en la subordinación de las mujeres (Schuler, 1997).

Para construir su marco de análisis, se basan en la literatura del poder como relación social, fundamentalmente en los planteamientos de Gramsci y Foucault. Del primero, toman la importancia de los mecanismos de participación en las instituciones y la sociedad en la búsqueda de un sistema igualitario, y del segundo, que el poder opera en todos los niveles de la sociedad, desde los intermedios e íntimos, hasta los más altos escalones del Estado (Schuler, 1997). Desde donde entienden el poder como una relación social entre grupos que determina el control –es decir el acceso y uso- sobre los recursos materiales (físicos, financieros, de tierra, de agua, del cuerpo o del trabajo), intelectuales (conductas, información e ideas) e ideológicos (creencias, valores o actitudes), (Batlilawa, 1997; Schuler, 1997).

Continuando con su análisis, se definen distintos tipos de poder, entre los que encontramos el **poder sobre** y el **poder desde el interior**. El **poder sobre** se refiere a las decisiones que se toman en relación al control de los bienes y recursos, se ejerce cuando un sujeto impone su voluntad sobre la de otros/as sin mediar una negociación, en lo que se incluyen también las decisiones “silenciosas”, es decir sobre la definición de los ámbitos que son susceptibles de disquisición. Por su parte, el **poder desde dentro**, también llamado **poder del interior**, es aquél que surge en base a la toma de conciencia de los modos por los cuales se produce la subordinación de un género. Se trata de un poder que se construye y cuyo objetivo es revertir, desde la propia experiencia, una posición subordinada (Kabeer, 2006; Deere y León, 2000; Schuler, 1997; Kabeer, 1997; Rowlands, 1997).

Sin embargo, es necesario comprender que una situación de dominación es mantenida tanto por subordinados como por dominadores, por lo general a través de *“camino puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento”* (Bourdieu, 1998:12). Esto es lo que Bourdieu ha llamado la “violencia

simbólica”, mecanismo que actúa en ideologías y símbolos subyacentes que por lo mismo se vuelven invisibles y hacen necesaria no sólo la conciencia de la opresión para superarla, sino también el conocimiento de los mecanismos que la reproducen en el tiempo. Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales, lo que puede llevar a una especie de autodepreciación, o sea de autodenigración sistemáticas, generalmente visible en su adhesión a una imagen desvalorizada de sí mismo/a.

Desde estas concepciones, surge el marco de análisis del empoderamiento. El concepto se origina en Estados Unidos en los años sesenta, en los movimientos afroamericanos de derechos civiles como un llamado a los afrodescendientes a reconocer su herencia ancestral y construir sus metas, organizando sus propias comunidades. Luego, en los años setenta, es aplicado en los movimientos de mujeres, cuando a partir de la falta de voluntad de las autoridades de generar soluciones a sus demandas y problemas, las mujeres se deciden a desarrollar el poder por sí mismas. En este contexto, el empoderamiento se define como un proceso para transformar, mantener o reforzar la naturaleza y distribución del poder en un contexto particular, lo que significa incrementar la capacidad de configurar la propia vida y el entorno.

En el caso del empoderamiento de género, se define como *“un desafío a la ideología patriarcal con miras a transformar las estructuras que refuerzan la discriminación de género y la desigualdad social”* (León; 1997:20). Para lo cual se requieren tres capacidades básicas: **psicológicas** para generar autoestima y autoconfianza, **cognitivas** para adquirir un nuevo conocimiento capaz de crear un entendimiento diferente de las ideologías de género patriarcales, y sociales y **políticas** para analizar críticamente el medio y contexto político -social, logrando la capacidad de organizar y movilizar cambios sociales (Aldana, 2001; Schuler, 1997; Stromsquist, 1997; Rowlands, 1997). Sin embargo, hay que tener cuidado con confundir empoderamiento y participación, pues el primero incluye al segundo, y no viceversa.

Lamentablemente, a lo largo de los años, la masificación del concepto del empoderamiento ha contribuido a su simplificación, haciendo entender que se trata de un proceso meramente individual, dejando de lado que los cambios en la distribución del poder deben involucrar necesariamente el impulso de un movimiento social. A la vez, ha sido reducido a una perspectiva de las mujeres, en lugar de género, pues si bien es cierto que generalmente el empoderamiento se aplica al estudio de las mujeres, no es menos real que apunta a los intereses estratégicos de género⁷, por lo que su logro no afecta exclusivamente a la subordinación femenina, sino que la de todo género que se aleje del hegemónico.

Desde estas consideraciones, tomamos dos modelos de indicadores de empoderamiento. Uno es el que Margaret Schuler (1997) extrae de su estudio en Bangladesh caracterizado por: sentido de seguridad y visión de un futuro, aspecto que se relaciona con la capacidad de tener el control de la propia vida, en el sentido de ser capaz de tomar decisiones y establecer una planeación a futuro; capacidad de ganarse la vida, es decir contar con un trabajo remunerado y tener el control del ingreso que éste produzca, junto al acceso a programas de apoyo (programas de créditos, fondos libres). Mayor poder de tomar decisiones en el hogar; capacidad de actuar eficazmente en la esfera pública y participación en grupos no familiares y uso de grupos de solidaridad como recursos de información y apoyo; y movilidad y visibilidad en la comunidad.

En cuanto al segundo modelo, es manejado ampliamente en la literatura del desarrollo, pero esta vez lo hemos tomado de un estudio preparado para UNICEF en 1997. Se trata de los llamados cinco niveles para la adquisición de poder definidos por el bienestar, acceso, concientización, participación y control, niveles que permanentemente se refuerzan unos a otros. El bienestar se refiere al bienestar material en materias tales como la nutrición, mientras que el acceso es el acceso a recursos como la tierra, el trabajo, el crédito y los servicios. Estos dos primeros niveles no aseguran por sí solos el empoderamiento, sino que sólo

⁷ Los intereses estratégicos, junto a las necesidades prácticas, fueron definidas por Molyneaux (2001). Mientras las segundas se refieren a necesidades materiales que no necesariamente significan cambios en las relaciones de género y la distribución del poder, los primeros apuntan a la equidad lo que significa cambios en los comportamientos de los sujetos y también en las condiciones estructurales de la sociedad.

entregan las bases necesarias para que este proceso comience a darse. Luego, la clave para el cambio del status quo, es alcanzar el nivel de la concientización donde se debe comprender que las desigualdades entre los géneros no son realidades naturales sino que construcciones sociales que pueden ser cambiadas. Sólo de esta manera, pueden cumplirse los dos niveles superiores que indican automáticamente empoderamiento: la participación en tanto participación en las tomas de decisiones y el control. Éste último debe entenderse como las relaciones de poder que se dan en distintas instancias, así por ejemplo, dentro de un hogar en que no está presente, el varón tendrá el control sobre el trabajo y el ingreso de la mujer, dando lugar a relaciones de poder desiguales. El control significa que tanto las mujeres como los hombres tienen el poder de influir en su destino y en el de su sociedad.

Específicamente en nuestro tema de investigación, analizaremos cómo se manifiestan estos indicadores en la biografía de Rosa Martínez. Los que además, podremos en relación con los ámbitos de la salud en los cuales la Papai se desenvuelve. Ahora, tal como mencionamos anteriormente, esta asociación no es arbitraria, sino que responde al estrecho vínculo que hay entre salud y poder. Vínculo del que intentaremos dar cuenta a continuación.

III.2. Salud y poder

“La medicina es una ciencia social, y la política no es más que medicina a gran escala” (Virchow en De Miguel y Kenny, 1980:13).

Como ya enunciamos anteriormente la salud actúa sobre la vida y la muerte, sobre las definiciones de lo sano y lo enfermo, y por tanto también sobre medidas de prevención y curación que limitan los comportamientos aceptados socialmente (Good, 2003; Haro, 2000, Menéndez, 1994). Planteamientos en los que profundizaremos en este apartado, para lo cual es necesario referirnos a la subdisciplina que se ha hecho cargo de este tipo de estudio, la antropología de la salud o antropología médica que estudia los modos en que las personas, en distintas culturas, explican las causas, procesos y modos de curación de la salud-

enfermedad.

No es hasta los años sesenta que se enuncia por primera vez el término de “Antropología Médica”, reuniendo aspectos aplicados y teóricos. Sus raíces pueden rastrearse en distintas fuentes, entre las que destacan los intereses etnográficos tradicionales en medicina primitiva, que incluyen magia y brujería, propios de los años veinte; luego en la década del treinta se desarrollan los temas de cultura y personalidad; desde los años cuarenta surge con fuerza la Escuela de Chicago que se centra en el análisis de los problemas psiquiátricos en la comunidad; misma época en que comienzan a aparecer estudios internacionales de salud pública apoyados por instituciones como la OMS¹ y la PAHO¹. Todos ellos basados en un fuerte énfasis ecológico y epidemiológico. Y finalmente, surge en la historia de la medicina un interés por lo social (De Miguel y Kenny, 1980).

En este sentido, desde sus inicios la antropología médica se ha caracterizado por contener una variedad de paradigmas teóricos que entienden los sistemas médicos como “*conjuntos organizados de creencias y acciones, de conocimientos científicos y habilidades de los miembros de un grupo perteneciente a una determinada cultura, relativas a la salud, la enfermedad y sus problemas asociados*” (Obach y Carreño, 2007:7). Entre dichos paradigmas teóricos encontramos por ejemplo, el etnomédico, el ecológico, el aplicado y el crítico, que se definen por un énfasis más culturalista o más histórico- crítico, siendo éste último el que nos interesa relevar para la presente investigación.

La antropología médica crítica (AMC) se caracteriza por interesarse particularmente en las relaciones de poder que se dan en los ámbitos de la salud, por ejemplo en cómo las fuerzas económicas y políticas se presentan en los estados de salud locales y en las instituciones médicas (Good, 2003). Por ello, para esta corriente ha sido fundamental la categorización de los sistemas médicos en hegemónico/subalternos, pues le permite estudiarlos justamente desde sus relaciones de poder. En este sentido, actualmente el sistema médico hegemónico sería el biomédico desarrollado en Occidente⁸ (Comelles y Martínez 1993), y los

⁸Se le llama sistema hegemónico, biomédico, científico y alópata.

alternativos subordinados todos los otros sistemas médicos, desde las medicinas indígenas, hasta las terapias complementarias (Menéndez 1994). Desde estos planteamientos la AMC ha criticado enfáticamente la biomedicina, en especial por las relaciones de dominación que ha establecido con los otros sistemas médicos, como con sus usuarios/as a quienes ha situado como sujetos pasivos e ignorantes de los malestares que les afectan.

Ahora bien, nos interesa rescatar, tanto de los estudios culturalistas como de los críticos, los resultados de sus investigaciones sobre el sistema biomédico, pues son ellos los que dan cuenta de las relaciones entre salud y poder que nos interesan.

En primer lugar, es necesario comprender que aunque por lo general la práctica biomédica ha considerado que su sistema se basa en un conocimiento objetivo, toda ciencia médica es una formación ideológica que no se funda en una realidad empírica, sino que en cierta creencia de lo que es “moral” o “sano” y “anormal”. Creencias que se fundan en la selección -entre toda la gama potencial del comportamiento humano- de determinadas formas de personalidad que se idealizan y consagran con el sello de la moralidad y lo desviado (Good, 2003).

En esta línea, algunos autores se han interesado en la biomedicina y su reproducción de las relaciones de poder dominantes. Entre ellos, Nichter y Lock, quienes sostienen que cuando un modelo médico adquiere el estatus de hegemónico, se convierte automáticamente en un medio de control social donde las políticas de salud son reflejo del aparato estatal que se encuentra por detrás (Nichter y Lock, 2002). Así por ejemplo, los síntomas de desnutrición o de enfermedad que resultan de la pobreza, son a menudo medicalizados, tratados como cuerpos individuales, en lugar de entenderlos como una cuestión social y política colectiva. De esta manera, se neutralizan problemas políticos al transformarlos en preocupaciones médicas, hallándose en relación con los intereses de la clase hegemónica. *“Las redes semánticas son profundas asociaciones culturales (como la que existe entre la obesidad y el autocontrol) que, a los miembros de una sociedad, les parecen simplemente que forman parte de la naturaleza o que son una variante endógena del mundo social y que, por lo*

tanto, están insertas en estructuras hegemónicas” (Good, 2003:113). En este mismo sentido, encontramos los análisis de Foucault de la medicina y la psiquiatría como instituciones disciplinarias básicas en la sociedad moderna (Foucault, 1966).

Sostenemos que estas reflexiones pueden ser generalizadas a todo sistema médico entendiendo que en el concepto de salud, y también de medicina, subyace una noción de normalidad que se emplea como patrón discriminatorio para diferenciarse de aquellos que no son como el poder quiere que sean, como por ejemplo los locos, los histéricos o aquellos que tienen retrasos mentales, para quienes además existen espacios segregados del resto de la población. Todo sistema médico no es sólo una construcción cultural, sino también un sistema ideológico. Escenario frente al cual no es sorprendente que el terreno de la salud sea un territorio en disputa, al fin y al cabo las definiciones que de él emanan, influyen directamente en el tipo de ordenamiento de la sociedad en que vivimos.

Disputa que caracteriza actualmente, los procesos de encuentro, quiebres y rupturas entre el sistema biomédico y los indígenas, pues se trata de negociaciones marcadas por el poder. En este sentido, veremos brevemente las principales características de la biomedicina, así como sus desarrollos en relación al poder: la biopolítica.

- **De la biomedicina y la biopolítica**

En concordancia con nuestro foco de estudio, la biomedicina nos interesa particularmente en su carácter de sistema médico hegemónico. Estatus que consiguió al imponer su concepción de la salud-enfermedad y del cuerpo, sobre otras concepciones presentes en la sociedad, como por ejemplo la ya mencionada expropiación de los saberes femeninos (Michelet, 1989)

En el siglo XVII, la medicina alópata modela sus concepciones sobre los sujetos al hacer suyos los planteamientos de Descartes sobre la división del individuo en dos partes separadas: el cuerpo en tanto organismo imperfecto que obedece a leyes mecánicas, y el alma como elemento divino fuera del alcance de

la ciencia (Le Breton, 2006). La concepción del proceso de salud-enfermedad se restringe a sus condiciones bioquímicas, siendo explicado exclusivamente en función del cuerpo físico. Modelo heredero de la tradición científica y positivista que omite la integralidad del individuo, otorgando cada vez menos importancia a los factores ambientales, psicosociales y de comportamiento de la enfermedad, siendo un sistema a-histórico, a-social y mercantilista (Obach y Carreño, 2006; Citarella, 2000).

Ahora, su institución hegemónica no se da hasta finales del siglo XIX, principalmente a través de un proceso de profesionalización de la medicina moderna. Este proceso fue asegurado por el Estado, mientras que la biomedicina, a través de mecanismos que ya hemos mencionado, aseguró su ayuda en el establecimiento de las condiciones de dominación (Turner, 1992).

Una vez establecida la biomedicina como sistema médico hegemónico, ha continuado contribuyendo al establecimiento de poderes políticos. Así, en la misma línea de lo que hemos venido planteando, nos encontramos con los planteamientos sobre la biopolítica de Foucault. Por política podemos entender la administración, por lo general legítima, del poder civil con fines de gobernabilidad, eso sí sin olvidar que *“toda política es una lucha por poder”* (Arendt en Kotow, 2005:112).

La “biopolítica [es] el modo en que, desde el siglo XVII, la práctica gubernamental ha intentado racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros. Somos conscientes del papel cada vez más importante que desempeñaron estos problemas a partir del siglo XIX y también de que, desde entonces hasta hoy, se han convertido en asuntos verdaderamente cruciales, tanto desde el punto de vista político como económico” (Foucault, 1997:119).

Ahora bien, una de las bases de estos postulados es que la política es siempre política del cuerpo, siendo la lucha fundamental la corporalidad y no la ideología. Para comprender las políticas del cuerpo, Foucault designa el pasaje de una sociedad soberana a una sociedad disciplinaria como el desplazamiento de una forma de poder que decide y ritualiza la muerte, a una nueva forma de poder que calcula la vida en términos técnicos de población, salud e interés nacional.

Más acá de ese gran poder de la soberanía que consistía en poder hacer morir, aparece, con la tecnología del biopoder, un poder continuo, científico: el de hacer vivir. En este sentido, el disciplinamiento del cuerpo individual responde a la búsqueda del control de la población, no por el individuo mismo, sino por lo poblacional, lo asociado a la estadística social, lo que regula (Foucault, 1997; Kotow, 2005; Chaves, 2004; Preciado S/A) *“El «cuerpo» social dejó de ser una simple metáfora jurídico-política (como la que se formula en el Leviathán) para convertirse en una realidad biológica y en un terreno de intervención médica. El médico debía de ser pues el técnico de ese cuerpo social, y la medicina una higiene pública”* (Chaves, 2004).

Los planteamientos de Foucault son interesantes en la medida que nos muestran hasta donde puede llegar la articulación entre biomedicina y poder. Llega a plantear que la medicina alópata se transforma en la razón perfecta para el Estado en la exclusión de los anormales, pues gracias a ella logra destituir a estos individuos de su calidad de sujetos, construyéndolos solamente desde alguna de sus características biológicas, la que es calificada de anormal o desviada, como por ejemplo ser VIH positivo. Ahora bien, claramente sus estudios se refieren a la biomedicina, pues éste es el sistema médico hegemónico presente en Occidente, pero vale la pena preguntarse si se trata de características propias de la medicina alópata o si en general los sistemas de poder son espacios privilegiados de poder. En nuestro caso, nos inclinamos por esta última opción. La que es especialmente relevante para nuestro foco de estudio donde indagaremos en las relaciones entre el género y la salud como espacio de poder, y no en descripciones generales sobre el sistema médico mapuche. En este sentido, hemos decidido finalizar este apartado con algunos rasgos de dicho sistema médico, aquellos que pueden indicarnos las relaciones entre sus agentes médicos y el poder.

- **Del sistema médico mapuche**

Para comenzar, debemos precisar que nos referimos aquí a los agentes médicos indistintamente como sanadoras y curanderas, evitando sus denominaciones como machi y lawentuchefe pues mientras en algunos autores se habla sólo de machis (Bacigalupo, 2002, 1999, 1993), en otros se precisa que hay numerosos agentes médicos, con distintas especializaciones (Citarella, 2000). Además, tanto en la literatura como en los testimonios no existen diferencias claras entre machi y lawentuchefe. Y también precisar que hablamos en términos femeninos, pues si bien los cronistas concuerdan en que antes del siglo XIX el rol era ejercido exclusivamente por varones, luego de esa fecha comienza a aumentar progresivamente la cantidad de mujeres, hasta que en el siglo XX se vuelve difícil encontrar sanadores varones (Citarella, 2000). Según Bacigalupo (1993), este cambio coincide con el reemplazo de la guerra abierta y constante por la dedicación a la agricultura, con su consecuente cambio en el carácter de las rogativas, que pasan de lo masculino a lo femenino, permitiendo la complementariedad del rol curativo de las sanadoras con el liderazgo espiritual. En este sentido, se entiende que la medicina mapuche *“está íntimamente ligada a un cuerpo de creencias, mitos y re-actualizaciones rituales que proporcionan pautas normativas para la interpretación de sus formas y contenidos”* (Bacigalupo, 1993: 23).

Por ello, es necesario tener en cuenta que la medicina mapuche vincula estrechamente los contenidos médicos con el ámbito social, religioso y la cosmovisión de grupo, por lo que las dos nociones que la bibliografía señala como fundamentales en su cultura –la reciprocidad y la dualidad- se encuentran también presentes en la organización y visión de su sistema médico. La reciprocidad nace de la relación de los hombres con lo sobrenatural y se traduce por un lado, en una serie de obligaciones rituales y religiosas, y por otro, en un elemento normativo de la vida social y económica del grupo, asegurando así la mantención del orden establecido por la cultura tanto en lo que respecta a lo humano como en lo relativo a lo sagrado y sobrenatural. A su vez, la dualidad estructura la realidad en

términos de polos opuestos y complementarios, cuya existencia se asegura por la coexistencia entre el “bien” y el “mal”.

Contenidos que podemos ligar a su sistema médico, por el vínculo entre la concepción dual de los procesos de salud/enfermedad y el ideal de reciprocidad, destacando la creencia en que, cuando el orden establecido por las divinidades entra en crisis, el mal aparece y con éste la enfermedad. Así, los males se explican por determinada violación del “admapu”, es decir, la transgresión de los principios que regulan la reciprocidad con el objeto de mantener los equilibrios duales. Esta cosmovisión deja entrever que no es posible separar nítidamente la esfera del cuerpo de lo que se encuentra externo a éste, sino por el contrario, el organismo constituye una entidad abierta y en constante relación tanto con el universo sagrado/religioso como con el ordenamiento socioeconómico y ecológico que predomina en las relaciones entre los hombres. En consecuencia, los factores biológicos se presentan como consecuencias de hechos morales, sociales y religiosos, por lo que la sanación de las enfermedades en lugar de concentrarse en los síntomas, se focaliza en sus causas originarias (Citarella, 2000).

Por su parte, en las sanadoras, la dualidad se expresa en dos opuestos fundamentales, lo femenino/masculino y el bien y el mal. Mientras el último se ve en el peligro permanente de que una sanadora se transforme en bruja, en kalku, el primero entrega el paso de lo natural a lo sobrenatural (Bacigalupo, 1993).

En cuanto a quién ejerce la sanación, según la literatura no se trata de un rol que se asume por voluntad, sino por herencia matrilateral del espíritu de salud, de la fuerza, del nehuén, que se revela en sueños, visiones o enfermedades, reclamando a la soñadora como curandera. Así, hay distintos tipos de llamados que según su naturaleza definen diferentes agentes médicos, identificándose sanadoras que reciben su poder de jóvenes, otras que son llamadas durante catástrofes naturales, y también las de perrimontum o sueños, que se caracterizan por sufrir enfermedades en la infancia y no necesitar entrenamiento con otras sanadoras pues son oficiadas en sueños (Montecino, S/A; Citarella, 2000, Bacigalupo, 1993). Todas ellas tienen por misión el resguardo de la salud individual y colectiva y al estar la enfermedad estrechamente ligada a las

transgresiones, la prevención del mal se relaciona con el resguardo, transmisión y reactualización de la cultura, por lo que son las sanadoras las encargadas de mantener un continuo tanto en el orden físico como cultural de la comunidad.

Ahora, volviendo a los cambios adaptativos de las sanadoras, que mencionamos más arriba en el paso de la guerra abierta a la agricultura, Bacigalupo (1993) también señala que las curanderas han expandido su campo de acción a lo político. Según esta autora, luego del fin de la guerra abierta el lugar de la dirigencia política habría quedado vacante y serían las curanderas, al tener ya un poder espiritual, las más “aptas” para asumir este rol, reuniendo en sí mismas ambos poderes.

En el caso de la Papai, ella se define como lawentuchefe, asegurando que al contrario de las machis, ella sí tiene la facultad de comunicarse con lo espiritual, sobre todo porque a ella nadie le enseñó, sino que fue el nehuén quien se comunicó directamente con ella a través de los sueños.

IV. MARCO METODOLÓGICO

Una vez planteados tanto el contexto general en que aparece la Papai, como los lineamientos teóricos desde los que abordaremos el análisis de su vida, a continuación presentaremos la visión metodológica desde la cual se construyó esta investigación.

En concordancia con nuestros fines, partimos este apartado desde una de las primeras críticas al cientificismo en la metodología de la investigación, la mirada feminista. El feminismo notó prontamente que la total preponderancia del saber patriarcal se fundaba en la invisibilidad analítica de la mujer, aquella que no excluía a la figura femenina de los estudios en cuanto sujeto pasivo, pero sí como individuos activos con sus propios modelos de conocimiento, imponiendo un prejuicio etno y androcéntrico y excluyendo a las mujeres de los tres niveles de la metodología de la investigación: la epistemología en tanto teoría del conocimiento, pues la ciencia occidental ha sido producida casi totalmente por varones y ha evolucionado bajo la influencia del ideal masculino; la metodología como teoría sobre los procedimientos que debe seguir la investigación, pues en ella predomina un saber androcéntrico que toma al hombre como medida de lo humano, lo que vuelve difícil su aplicación en el estudio de las mujeres; y los métodos en tanto técnica de recolección de información (Gordillo, 2004; Harding, 1998). Por ello, a continuación pretendemos establecer una pequeña discusión epistemológica desde donde presentaremos luego, nuestra perspectiva de la metodología y las técnicas de recolección de la información.

El feminismo, basa sus críticas al positivismo en la discusión de sus tres características fundamentales, la objetividad -por ser una forma de ciencia que busca desentrañar y formular de manera precisa las leyes que rigen la vida social y natural -, la neutralidad - por tratarse de un racionalismo que concibe un sujeto investigador y un objeto cognoscible totalmente separados-, y la universalidad, por presentarse como productor de conocimientos cien por ciento verdaderos y válidos para todos y todas (Harding, 1998). Críticas a partir de las cuales las feministas se proponen tres tareas principales: *“acabar con lo que se ha llamado más*

recientemente “ceguera de género” en la investigación social; producir conocimientos que den cuenta de las condiciones de vida específicas de las mujeres; y producir una teoría o los conocimientos necesarios para liquidar la desigualdad y subordinación de las mujeres” (De Barbieri. 1998:106).

Como respuesta, dentro de las nuevas epistemologías feministas, llama la atención el Feminist Standpoint (FS) o punto de vista feminista, que nace entre mujeres científicas sociales relacionadas con las epistemologías de Marx, Engels y Lukás, cuyas principales pensadoras son Sandra Harding, Patricia Hill Collins y Sandra Ruddick. El FS, para evadir las pretensiones de objetividad, neutralidad y universalidad, plantea dos vías principales: producir nuevos recursos empíricos y teóricos partiendo desde la experiencia de las mujeres y construir conocimientos situados.

Ahora, frente a la primera vía, concordamos con que partir de problemas que nacen desde una mirada femenina se justifica en tanto amplían la visión parcial de los hechos que han sido enfocados exclusivamente desde la perspectiva masculina. Sin embargo, no adscribimos a la posición del FS que plantea que *“el sistema de referencia que parte de la experiencia de las mujeres es privilegiado, porque proporciona un punto de vista que permite el logro de un conocimiento más profundo del mundo natural y social” (Magallón, 1999: 66).*

En este sentido, nos parece más interesante la segunda vía. Construir conocimientos situados significa visibilizar al/a la investigador/a y el contexto en el cual se inscribe su estudio, de manera tal que *“la investigadora o el investigador se nos presentan no como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la de un individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos” (Harding, 1998: 25).* De esta manera, la epistemología feminista hace propias las características del concepto de género, definiéndose como contextual, relacional, dinámica, subjetiva y comprometida (Gordillo, 2004). Características desde las cuales las corrientes feministas abren el debate sobre la ética de la investigación en cuanto a la posición del investigador/investigado y la discusión sobre la objetividad y subjetividad en el proceso de estudio, concluyendo que la única objetividad a la que se puede pretender es la mayor visibilización de la propia

subjetividad. Así, se vuelven fundamentales tanto la necesidad de situar al investigador/a, como la de considerar al investigado/a como sujeto de estudio y no como un objeto pasivo (Harding, 1998). Y finalmente, en orden de escapar de la universalidad, se debe tener siempre en cuenta que *“la situación de un grupo se construye desde constructos de multiplicidad que tienen en cuenta otras variables y que residen en las estructuras sociales”* (Magallón. 1999: 74), donde se cruzan etnia, edad y clase social, entre otras, dejando claro que el conocimiento está sujeto a cada contexto particular. De esta manera, la presente investigación se enmarca en una epistemología que reconoce el valor de la intersubjetividad, pues valora la participación del investigado en tanto sujeto activo que negocia permanentemente con quien dirige la investigación. De este modo, se rescata la riqueza de la interacción humana reconociéndola en su carácter dinámico y contextual, intentando profundizar en su conocimiento en lugar de otorgarle valor universal.

En este sentido, la epistemología feminista introduce un nuevo punto de vista que intenta escapar del androcentrismo al interpretar los fenómenos desde una perspectiva de género. Por ello es fundamental comprender que aunque se utilicen los mismos métodos de investigación en que se basan las corrientes androcéntricas, la diferencia está en el modo de interpretarlos y construirlos (Gordillo, 2004; Harding, 1998).

IV.1. Metodología

En coherencia con los principios recién expuestos, para situar esta investigación y en coherencia con ello presentar la metodología, es necesario mencionar que el encuentro y acercamiento con Rosa comenzó cuando durante el año 2006, un grupo de investigación –en el cual participé como alumna en práctica- perteneciente al Centro Interdisciplinario de Estudios de Género (CIEG)⁹, realizó un estudio para FOSIS¹⁰ en *“Significaciones, actitudes y practicas de*

⁹ CIEG, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

¹⁰ FOSIS: Fondo de Solidaridad e Inversión Social, Ministerio de Planificación.

familias mapuche en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años". Dentro de la selección de informantes clave en el tema de crianza mapuche, se entrevistó a personas que pudieran compartir su conocimiento tanto a nivel teórico como práctico en los temas de gestación, nacimiento, cuidado infantil y su visión acerca de las relaciones de negociación, resistencia y aceptación entre los sistemas oficiales de salud y educación, y los tradicionales mapuche. Entre estos informantes estuvo Rosa Martínez, lawentuchefe considerada en su comunidad un referente en los temas de crianza infantil. En el curso de las entrevistas y a medida que contaba su vida, Rosa, mujer mapuche migrante, sanadora de setenta años, se interesó en el trabajo de antropólogos y antropólogas hasta solicitar que alguien de esta disciplina escuchara y construyera su historia de vida.

Emprender este camino fue un doble desafío. Por un lado, Rosa estaba decidida y exigía que fuera un antropólogo profesional con años de trabajo en la disciplina, quien se encargara de su historia de vida. Expresamente se oponía a que fuera una estudiante y más aún, una que estuviera realizando su tesis. Debido a tales expectativas el camino de acercamiento y convencimiento para que yo hiciera su historia de vida fue largo. Debieron pasar varias visitas, conversaciones y miradas para que finalmente me aceptara. Y por otro, en lugar de iniciar la tesis desde un problema de investigación, comencé desde la selección de la muestra.

El acuerdo con la Papai fue que del material generado se crearían dos productos: por un lado, su historia de vida, donde ella sería la autora y yo la editora, un relato completamente en sus palabras; y por otro, mi tesis. En este sentido, la historia de vida de la Papai, entendida como el texto construido a partir de la edición de las grabaciones, no está incluida en la tesis más que como método, pues ese texto pertenece a Rosa Martínez. Sin embargo, me gustaría poder considerar también una historia de vida el relato que se presenta más adelante, eso sí, no una "escrita" por su protagonista, sino una que luego de haber sido co- construida es reinterpretada y analizada por la investigadora, pues *"el papel del investigador no concluye con la elaboración del texto autobiográfico, sino que tiene que agregar un trabajo preciso de reflexión, crítica y contextualización"*

del texto oral, en el marco sociohistórico correspondiente, con la finalidad de comprender el “sentido propio” y particular de la experiencia personal relatada por el sujeto en cuestión” (Aceves, 1999:48).

Así, el motor de este estudio se inicia con una historia de vida pero continúa con la necesidad que juntas fuimos percibiendo de entregar una visión sobre la experiencia de las mujeres mapuche que residen en la capital hace ya toda una vida, que han construido sus propios linajes, sus lenguajes y costumbres en el contexto urbano, pero que tienen otra historia anterior, aquella del campo y del sur. Esta figura arquetípica de la migrante del sur a Santiago que significa la Papai, necesitábamos llenarla de contenido encontrando hilos conductores que lograran unir los capítulos de su vida. Para ella, la cotidianidad del ser mujer es aquello que le ha permitido enfrentar sucesivos cambios. En este sentido, la tesis que leen es un **estudio exploratorio y descriptivo** que pretende indagar en los significados del género para mujeres mapuches en el contexto urbano, de sus transmutaciones y permanencias. Alejándose de la migración como eje central, intenta adentrarse en la sujeto mapuche urbana posicionándola como sujeto de conocimiento.

De esta manera, no es mi pretensión –en ningún caso- hablar por Rosa Martínez Catril, sino que a través del trabajo que juntas realizamos, lograr aportar con una visión sobre procesos de rearticulación del género en la ciudad. Esta relectura se hace desde una visión totalmente occidental por lo que se aplican conceptos como el de género, la asignación de estatus a lo femenino y lo masculino, entre otros. No obstante, en el curso del trabajo de campo pude comprobar que por lo menos este tipo de distinciones sí se encuentran presentes en la Papai.

La **orientación metodológica** general fue la cualitativa pues privilegia el conocimiento intersubjetivo y profundo entre las sujetas involucradas en la investigación. Su eje central es conocer e interpretar la subjetividad de las personas, intentando comprender el punto de vista de los actores de acuerdo con sus propios sistemas de representaciones simbólicas. Así, permite y exige acercarse al sentido que los propios individuos otorgan a sus vivencias, para lo

cual se utiliza una perspectiva inductiva que necesita alimentarse de las variadas interpretaciones que los sujetos hacen de su entorno y de sus propias prácticas. Lo cual exige a su vez, que los conceptos usados sean flexibles, de modo de poder modificarlos y adaptarlos a medida que se van produciendo nuevos hallazgos. Un punto fundamental en la aplicación de esta metodología es que hay un proceso constante de interpretación y re-interpretación que no sólo enriquece el texto construido, sino también la relación social que se encuentra en su base, pues la investigación debe ser construida en conjunto entre investigador/a e investigado/a (Rodríguez, Gil, García, 1999; Canales, 2006).

IV.2. Métodos

Para este fin, utilizamos **el método biográfico y el etnográfico**. El primero ha tenido un importante resurgimiento desde los años setenta y ochenta, debido al subregistro y las dificultades de acceder a la realidad femenina a través de la historia, pues, por medio de historias y relatos de vida es posible explorar dimensiones no reveladas por los registros oficiales. Aquellas que persisten ocultas bajo las formas rutinarias de actividades que se hacen para deshacerse, ya que *“en sus relatos, los sujetos de las historias de vida muestran las contradicciones a las que se les somete en su exclusión: revelan sus prácticas de resistencia, de acomodación y transformación silenciosa”* (Bengoa, 1999: 30). Dicha producción, acompañada de una relevante elaboración teórica y discusión metodológica, ha llevado a que el método biográfico se erija en tanto *“estrategia de producción de conocimiento para enfrentar, aprehender y comprender procesos y realidades sociales a partir de la reconstrucción narrativa de los acontecimientos vitales de los sujetos, en tanto estrechamente enlazados a las condiciones objetivas del escenario histórico y cultural dentro de los cuales se producen”* (Lay, 2006:54).

De esta manera, el método biográfico, en concordancia con el Feminist Standpoint, hunde sus cimientos en postulados que apuntan a un nuevo tipo de conocimiento que se aleja del método positivista y el cientificismo. Pretende

construir los procesos sociales desde los aconteceres vitales de los sujetos, lo cual significa reconocer la alta complejidad de la realidad que la metodología debería ser capaz de integrar para dar cuenta de ellos.

Al igual que el FS se trata de abandonar pretensiones objetivistas proponiendo un camino en el cual se integren las subjetividades de los involucrados/as para lograr una mayor objetividad. No se trata ya de intentos de verificación para validar el conocimiento, sino que de la explicitación de las interpretaciones realizadas gracias a una metodología que debe exponerse claramente. Sólo podemos aspirar a la re-construcción de las sendas recorridas, y ello es justamente lo que más puede acercarnos a la mentada objetividad.

Por otro lado, en cuanto a la validez del método, es necesario recordar que *“las memorias personales han sido consideradas como una fuente creíble por los historiadores, porque se fundamentan en el testimonio: yo lo vi, yo lo conocí, yo estuve ahí. Son crónicas directas de testigos presenciales”* (Correa, 1999:16). Además, el método biográfico concibe a los sujetos en una doble dimensión: como productos de la historia en tanto resultado de ciertas condiciones estructurales, y también como productores de historias en tanto sujetos creativos capaces de resignificar y cambiar constantemente dichas estructuras. Se reconoce entonces, valor de conocimiento a la subjetividad de cada individuo rescatando su singularidad y vivencia individual (Bertaux, 1999).

Dentro del método biográfico, nos situamos en las **historias de vida**, las que se encuentran entre las llamadas fuentes orales o vivas de la memoria, aquellas que se diferencian -aunque pueden complementarse- con fuentes documentales, como son las memorias, cartas, diarios, crónicas y autobiografías. Historias de vida que se distinguen de sus parientes, los relatos de vida, pues mientras las primeras buscan abarcar un testimonio global, los segundos profundizan en temas y temporalidades específicas (Aceves, 1999; Bertaux, 1999; Balán, 1974).

En nuestro país, principalmente a partir de los años ochenta, las historias de vida comienzan a ganar popularidad entre los científicos sociales, especialmente entre los/as antropólogos/as, versando principalmente sobre las

identidades y las alteridades, fundamentalmente de las mujeres, campesinos e indígenas (Montecino, 2006). Desde donde se reconoce el valor de su carácter testimonial que -a través de la rememoración en la que se transita constantemente entre el pasado y el presente - permite conocer los procesos de largo alcance y cambio social, entregando una interpretación de la propia vida bajo los tintes de procesos sociales mayores, uniendo así, en la narración, macro y micro historia. En este sentido, es necesario tener presente que la acción de recordar no trata simplemente de relatar hechos que ya sucedieron, pues *“las vivencias no tienen significado en sí mismas, el significado no radica en la acción, sino que es siempre una atribución de sentido que alguien hace; el significado está presente en la vivencia que recuerdo y en cómo es recordada”* (Piña, 1999:78).

Ahora bien, creemos que el método biográfico no puede ser ajeno al método etnográfico, pues éste, en su particular mirada, nos ofrece tiempo para observar, registrar e interpretar, alejándose, nuevamente, de las pretensiones de objetividad. El método etnográfico, caracterizado por el trabajo de campo, se constituye como un proceso en donde se entrecruzan una serie de acciones, comportamientos, acontecimientos, percepciones y motivaciones de los actores sociales a investigar y también del investigador, es la instancia máxima de acercamiento y comprensión de la problemática a investigar ya que se funda en el acercamiento empírico con la realidad a investigar. A través suyo *“se aprende el modo de vida de una unidad social concreta, (...) se persigue la descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo de la cultura, formas de vida y estructura social del grupo investigado”* (Rodríguez, Gil y García, 1999). De esta manera, el método etnográfico complementa lo biográfico al entregarle el telón de fondo donde luego se bordará la historia o relato de vida (Canales, 2006).

IV.3. Muestra de estudio:

Al fundarse esta investigación en una historia de vida, la muestra de estudio está dada principalmente por Rosa Martínez Catril, protagonista del relato. Sin embargo, en orden de construir una narración más amplia y de cotejar las visiones

de la Papai con la de los/as otros/as implicados/as, se realizaron entrevistas en profundidad a aquellas familiares que viven con ella. Así, se entrevistó también a las dos mujeres adultas familiares directas de Rosa, que residen junto a ella y que son sus acompañantes y organizadoras en todas sus actividades, es decir Laura – hija de Rosa-, y a su hija, Jimena. Ambas son mujeres jóvenes, casadas con hombres winkas, que han construido ampliaciones al hogar original de la Papai, para que las tres familias vivan juntas.

IV.4. Estrategia de recolección de información

En primer lugar es necesario mencionar que la recolección de información se realizó durante un año, entre diciembre del año 2006 y diciembre del año 2007, cumpliendo con uno de los requisitos del método etnográfico que señala que es necesario permanecer un tiempo suficiente en el escenario estudiado, tiempo cuya prolongación puede variar ampliamente pero que se define por un criterio de saturación.

- **Técnicas de recolección de información**

En concordancia con la metodología, los métodos y los objetivos definidos para esta investigación, usamos dos técnicas principales: la **observación** y las **entrevistas**, las cuales fueron relevadas, luego de cada visita a la Papai, en forma de registros etnográficos que incluyeron notas de campo y grabaciones.

Usamos la **observación participante** porque permite conocer los aspectos más íntimos y cotidianos de los/as sujetos observados en el propio contexto socio cultural donde suceden. Por lo cual debemos tener presente, que si bien en el pasado la observación se construyó como una técnica “objetiva” capaz de dar cuenta de los distintos fenómenos sin que la presencia del observador/a incidiera en la situación, hoy, se trata más bien de una técnica experiencial y sensitiva, pues se asume que al provocar el acercamiento directo entre los/as implicados/as en el estudio, se involucran necesariamente las complejidades de sus biografías

(Canales, 2006). Así, postulamos que no existe una observación “desde fuera o desde dentro”, al contrario, toda observación permite al investigador/a, desde sus propios códigos culturales, oscilar continuamente entre el adentro y el afuera de los sucesos (Canales, 2006).

La aplicación de esta técnica permitió captar durante un tiempo prolongado, sistemáticamente y sin descontextualizar, las costumbres, prácticas, relaciones y manifestaciones que los actores sociales relevantes en ésta investigación develaron dentro de su escenario de desenvolvimiento. De esta manera, se logró ingresar al escenario en el que se desenvuelve Rosa, logrando acceder a su hogar, a su familia, a sus clientes, a su organización, es decir a su entorno más cotidiano.

La observación participante se realizó durante todo el período de trabajo de campo, específicamente al interior del hogar de Rosa Martínez, en la comuna de Huechuraba. Sin embargo, en orden de optimizar el uso de la técnica, se definieron algunas visitas especialmente dedicadas a la aplicación de la misma, para así lograr enfocarse por completo en ella. Es decir, se definieron algunas visitas a la Papai para aplicar exclusivamente la observación participante, logrando escapar de la “situación de entrevista”. Los criterios usados para establecer las visitas de observación fueron los siguientes:

- Cronológico: al inicio, en el transcurso y al final del trabajo de campo.
- Temático: en situaciones cotidianas, en actividades dentro de la ruca de Rosa y cuando hubieran invitados/as.

Con lo cual finalmente se realizaron tres observaciones del cotidiano del hogar, dos de actividades dentro de la ruca y dos cuando habían invitados/as. Estos relatos no han sido explícitamente incorporados en los apartados posteriores, pero sí se encuentran presentes pues gracias a ellos es que logramos construir, como se mencionaba más arriba, el telón de fondo de la historia de vida.

En cuanto a las **entrevistas en profundidad**, fueron utilizados porque sitúan a los/as implicados/as en comunicación verbal directa, cara a cara, de manera tal que construyen un espacio de negociación donde las biografías se encuentran y conocen. Sólo así, quien entrevista logra guiar el relato del

entrevistado/a co-construyendo la oralidad, guiándose por los objetivos específicos del estudio. Pero además, esta situación directa tiene la ventaja de que no sólo arroja datos verbales, sino que también rescata variadas formas de comunicación no verbal, enriqueciendo enormemente el encuentro (Canales, 2006). Ahora bien, dentro de las entrevistas en profundidad se optó por trabajar con **entrevistas semi estructuradas** pues estas operan con una pauta guía que incluye los ejes temáticos importantes de abordar durante la entrevista, lo que no restringe la posibilidad de que otros temas surjan en el encuentro. Gracias a ellas se pudo ahondar en los distintos hitos de la vida de Rosa, logrando articular su historia de vida.

A la vez, se definieron dos tipos de entrevista en profundidad semi estructurada, las **cronológicas** que versaron sobre etapas temporales y las **temáticas** que profundizaron en ciertos aspectos definidos como relevantes. En una primera etapa, realizamos entrevistas cronológicas, gracias a las cuales construimos una visión global de la vida de la Papai. Luego, construimos un texto con la edición de las entrevistas transcritas, él que fue entregado a la Papai con la solicitud de que lo revisara y nos diera comentarios. Así, identificamos aquellos temas que más nos interesaban, permitiéndonos definir –junto al avance del marco teórico- los aspectos en los que debían profundizar las entrevistas temáticas, las que se focalizaron en aquellos temas pertinentes tanto para la tesis como para Rosa: salud, género y el espacio urbano.

Luego, entrevistamos a Laura y Jimena, profundizando en los mismos ámbitos y relacionándolos con su visión y relación con Rosa.

De esta manera, entre diciembre del 2006 y diciembre del 2007 se realizaron 18 entrevistas de una hora y media de duración en promedio, de las cuales 14 fueron con Rosa. Aquí es necesario puntualizar que si bien la idea original era reunirnos una vez por semana, en la práctica fue una frecuencia imposible, por un lado porque la Papai es una mujer que viaja constantemente, ya sea al sur a ver sus tierras y recoger remedio, ya sea nacional e internacionalmente por invitaciones a congresos, seminarios y encuentros, y por

otro, porque a mi tampoco me faltaron los inconvenientes, por lo que finalmente decidimos juntarnos lo más frecuentemente posible.

- **Cuadros resumen de aplicación de técnicas**

ENTREVISTAS			
	Entrevistas en profundidad cronológicas	Entrevistas en profundidad temáticas	Total
Rosa	4	10	14
Laura	0	2	2
Jimena	0	2	2
Total	4	14	18

OBSERVACIÓN PARTICIPANTE		
	Observaciones	Total
Hogar	3	3
Ruca	2	2
Invitados/as	2	2
Total	7	25

IV.5. Estrategia de análisis de la información

Los datos recogidos son insuficientes por sí mismos para entregar respuestas a los problemas investigados, por lo que el/la investigador/a se ve frente al desafío de interpretarlos, volviendo fundamental el proceso de análisis, entendido como *“un conjunto de manipulaciones, transformaciones, operaciones, reflexiones y comprobaciones que realizamos sobre los datos con el fin de extraer significado relevante en relación a un problema de investigación”* (Rodríguez, Gil y García, 1996: 200).

Para esta investigación, hemos optado por el esquema general propuesto por Miles y Huberman (1994) en Rodríguez, Gil y Garcia (1996), que debe ser entendido como la reducción de los datos con el fin de hacer la información

abarcable y manejable, así como para prepararla para su posterior interpretación y presentación.

Para reducir los datos procedimos a categorizar las entrevistas transcritas y los relatos de las observaciones, que en orden de responder a los objetivos de la investigación, fueron definidos teniendo en cuenta criterios teóricos emanados del marco teórico. Así, decidimos utilizar los indicadores de empoderamiento, emanados de Margaret Schuler:

- Planeación de futuro.
- Capacidad de tomar decisiones.
- Capacidad de ganarse la vida: trabajo remunerado y control sobre el ingreso.
- Toma de decisiones en el hogar.
- Capacidad de actuar eficazmente en la esfera pública
- Participación en grupos no familiares
- Movilidad y visibilidad en la comunidad.

Y también los del estudio de Unicef:

- Bienestar
- Acceso.
- Concientización.
- Participación.
- Control.

Los que fueron agrupados en las siguientes categorías temáticas analíticas:

- Bienestar material.
- Planeación de futuro.
- Acceso a los recursos.
- Trabajo remunerado.
- Control sobre el ingreso.
- Toma de decisiones en el hogar.

- Concientización (sobre lo dinámico de las construcciones y relaciones de género).
- Participación.
- Movilidad y visibilidad en la comunidad.
- Control.

Luego de codificar los datos recopilados con las categorías mencionadas, se procedió al análisis interpretativo de cada categoría en relación al corpus teórico, para luego presentar el análisis y las conclusiones.

Finalmente, pero no menos importante, quisiéramos mencionar que el uso de los nombres y apellidos reales de la Papai y su familia, responde a su propio interés por figurar con su identidad en este estudio, decisión que hemos respetado.

V. Análisis

Una vez visibilizadas las herramientas desde las cuales se construye e interpreta la historia de vida de Rosa Martínez, podemos adentrarnos a continuación, en la presentación de su biografía y en su posterior lectura desde una perspectiva de género. Así, se ingresa ahora al apartado que toma por base el trabajo de campo realizado junto a la Papai, por lo cual –en orden de visibilizar nuestra relación y la interpretación que realizo- cambio el sujeto de narración a la primera persona.

Ingreso al análisis desde los encuentros con la Papai para rescatar el inicio de nuestros andares y también el carácter etnográfico del estudio, donde mis ojos comienzan a formar visiones sobre la biografía de Rosa, la que es presentada en un segundo momento. Así, luego abordo los tránsitos en el eje identitario del género que pude vislumbrar en la vida de Rosa y la injerencia en ellos de la salud y lo urbano.

V.1. Encuentros con la Papai.

La primera vez que vi a la Papai fue cuando Michelle Sadler y Alexandra Obach, encargadas del proyecto FOSIS en el cual se inició el contacto con Rosa, me dijeron que acompañarlas en su visita era la única manera de que Rosa me conociera. Partimos. En el camino me pasaron el kilo de harina que llevábamos de aporte para la onces, a ver si así la Papai me notaba. Me jugaba en contra no sólo que a pesar de que ella misma había pedido la historia de vida, no quería que fuera una tesista quien la hiciera pues más de una vez la habían dejado botada; sino también la corta edad que trasluce mi cara.

En esa ocasión el camino me pareció larguísimo y la verdad es que estaba sumamente nerviosa imaginando desde como sería físicamente Rosa hasta quienes estarían con ella y cómo nos recibirían. Finalmente la recepción –por lo menos hacía mi- fue bastante fría, la verdad es que Rosa a penas me notó y yo nunca encontré el momento preciso para entregarle el kilo de harina, por lo que

opté por dejarlo sobre la mesa, esperando que nadie notara mis movimientos bruscos y torpes. Hasta que nos sentamos todas en el living, y tuve la opción de hundirme en mi sillón y permanecer en silencio, escuchando y mirando como Michelle y Alexandra se relacionaban con ella. Inmediatamente me llamó la atención la costumbre y confianza que Rosa presentaba en la situación de entrevista, así como los conocimientos sobre salud que en sus palabras emergían.

Pero para que se fijara en mí, no bastó ni con el kilo de harina, ni con las horas que permanecí sentada a su lado. A ella simplemente no le importaba mi presencia, desde que llegamos y durante la entrevista nunca preguntó ni quién era yo, ni por qué me habían llevado a su casa, por lo que sólo sabía mi nombre y que era estudiante de antropología. Hasta que nos informó que estaba cansada, que era el momento de tomar once, que pasáramos a la mesa. Momento en él que entraron al living dos mujeres jóvenes y una niña, las que saludaron afectuosamente a Michelle y Alexandra y las primeras que se dirigieron a mí. Se trataba de Laura, hija menor de Rosa, su hija Jimena y Valentina, la hija de Jimena, reuniendo cuatro generaciones de mujeres Quiñelén en el comedor. Ellas llenaron la mesa de delicias, habían empanadas, sopaipillas sureñas, pan y ají, y echaron a correr el mate llenándose de risas cuando alguien le ponía azúcar. Para mí fue inevitable, la once es la comida del día que más gusta y mi apetito se vuelve incontrolable cuando se trata de ese tipo de alimentos. Hoy, creo que fue lo que la hizo dedicarme la primera sonrisa. Le encantó, a ella y a mí, pues finalmente no debí hacer ni decir nada más, ni nada menos, de lo que yo misma soy. Fue entonces, cuando Rosa se refirió a mí, al preguntarles a Michelle y Alexandra si acaso me habían llevado para que fuera yo quien la ayudara con su historia de vida. La respuesta no le gustó mucho y mientras contaba sus experiencias con anteriores estudiantes, Michelle y Alexandra me recomendaban, y yo me defendía explicándole cuánto me interesaba este trabajo, y proponiéndole diferenciar la historia de vida de la tesis, hasta que se decidió a darme la posibilidad de ganar su confianza, para que después de algún encuentro solas pudiéramos evaluar si nos parecía o no continuar juntas.

El primer día que llegué sola a su casa me impresionó la calle Salvador Allende, en la comuna de Huechuraba, llena de ancianos y ancianas viendo pasar la tarde en la vereda, de niños jugando fútbol, donde estaba el cerro tan, tan cerca. Era una población, que después me enteraría había nacido de una toma, y aunque se veían las ampliaciones en las casas, eran construcciones firmes, de buenos materiales. Ya era primavera, casi verano, y la imagen parecía una postal nostálgica de películas de la Unidad Popular. Recuerdo que solo por ese momento me permití una mirada, por decir lo menos, ingenua.

La casa de la Papai había sufrido múltiples ampliaciones, la mayoría destinada a acoger a las nuevas familias formadas por su hija y nieta. En ellas viven por un lado, Laura, hija de Rosa, con su esposo y sus hijos Claudio y Sebastián, y por otro, Jimena, hija de Laura, con su esposo y su hija Valentina. Así, la entrada principal llega al living comedor, por donde se pasa a la cocina y de ahí al patio. Este último es bastante grande y en él la Papai tiene su huerto, sus animales (algunas gallinas y patos) y lo más importante, su ruca, construcción sólida, fruto de la adjudicación de fondos municipales para la salud intercultural. Es amplia, y por lo general permanece bastante vacía, sólo con los elementos necesarios para diagnósticos y también para los talleres sobre cultura mapuche que las Quiñelén hacen en su interior.

Aquella primera vez que conversamos solas, yo, ingenuamente había pensado en propiciar una conversación distendida, sin grabadora, pero ella tenía otros planes y constantemente me preguntó por qué no grababa, hasta que finalmente saqué la grabadora y la puse sobre la mesa. Así entendí que quien guiaría nuestros encuentros no sería precisamente yo, y también comprendí que ella tenía muy claro qué era lo que quería de mi y de nuestra relación.

En este sentido, llegar a una relación distendida no fue fácil. Durante un tiempo jugamos a evaluarnos mutuamente en un tira y afloja que poco a poco fue cediendo. Nuestras conversaciones cada vez fueron más fluidas, con menos cortes y silencios ansiosos, pero nuestro mutuo conocimiento no pasó por las entrevistas en sí, sino por el rito en que se transformaron mis visitas. A las 17:30 hrs. debía salir de mi hogar para caminar hasta Mac- Iver, donde tomaba la micro

que recorría el camino recto llegando hasta La Pincoya. Justo a esa hora, los escolares a lo largo de Recoleta salían en masa y el bus rápidamente se llenaba. Luego de cruzar Vespucio me ponía de pie, esperaba a pasar el Parque del Recuerdo y tocaba el timbre. Me bajaba y caminaba por la calle Salvador Allende, una, dos, tres, cuatro, cinco cuadras para llegar hasta la casa de la Papai. Ahí golpeaba el candado contra el portón hasta que alguien aparecía para abrir. Más de una vez tuve que esperar a Rosa que se había atrasado en el centro o en alguna reunión y entonces me quedaba con los niños en el living viendo monitos animados o haciendo tareas, y cuando estaba Laura o Jimena, conversando con ellas, sobre sus estudios y los míos, sobre proyectos de vida y sobre Rosa.

Una vez que me encontraba con la Papai, nos sentábamos frente a frente en el living, con la grabadora en una mesita de centro, el micrófono apuntándola a ella. Los niños eran encargados a las adultas para que no “molestaran” y nos quedábamos solas. Esta situación de entrevista era nuestro momento de confianza. La Papai hablaba de sí misma, de su historia, de lo que pensaba sobre ella, de sus reflexiones sobre distintas dimensiones de la vida y de la actualidad. Y yo, a veces preguntaba, por momentos insistía sobre algunos puntos, y en otros simplemente guardaba silencio. Muchas veces también, nos enfrascamos en discusiones y algunas hasta nos enojamos; y en otras tuvimos que compartir nuestro espacio con clientas/es que llegaban con alguna urgencia. Recuerdo una vez en especial que llegó una mujer muy angustiada, a penas podía hablar a través del llanto, venía a buscar remedio para que su esposo dejara de tomar. Luego de entregarle una botella, la Papai me explicó que se la había dado solo porque estaba con mucha angustia, pues para los borrachos no hay más remedio que la propia voluntad. Algunas veces también, Rosa me citaba a la misma hora que algunos amigos o amigas que quería que conociera. En esas ocasiones no había entrevista pero era increíble combinar los relatos de su propia vida, con sus opiniones en una conversación distendida con otras personas, tomando el mate.

Luego de la “Entrevista”, nos movíamos al comedor donde tomábamos once. Su hija o su nieta habían preparado las infaltables sopaipillas y a veces

otras delicias, como calzones rotos o picarones. En ese momento nos reuníamos cuatro generaciones: Rosa; Laura; Jimena y yo; y Valentina junto a sus tíos y tías pequeñas. Yo esperaba con ansias estos momentos que podían extenderse hasta entrada la noche. Me tocaba a mí que me interrogaran, me preguntaron por familia, por antepasados, por sueños y parejas. Entre risas y mastiques fueron descifrando mis deseos, mis frustraciones y mis anhelos, me aconsejaron amuletos, rezos y la Papai encontró una preparación especial de mate para mí, contenía poleo.

De alguna manera, nuestro encuentro inicial marcó para siempre las reuniones, pues la hora de la once tuvo desde entonces, una importancia crucial. A través de nuestros gustos culinarios nos fuimos conociendo y reconociendo por lo que las onces fueron progresivamente aumentando en tamaño y duración. Mientras yo me esforzaba por llevarles alternadamente ingredientes básicos de sus preparaciones –sobre todo harina y aceite- y dulces que con el tiempo aprendí que les gustaban –como higos secos con nueces, maqui, huevos, queso y galletas-, ellas preparaban las masas que yo más comía. En estos festines fue que aprendí a conocer a Laura y a Jimena, quienes me ayudaron enormemente en mi tarea.

A medida que pasaron los meses, fuimos creyendo la una en la otra. Rosa me fue incluyendo en su espacio y en su familia, hasta que dos eventos precisos me hicieron entender que ya tenía su aprobación para hacer su historia de vida. El primero fue cuando me pidió que la llamara Papai, y el segundo fue un poco después. Hacia un mes que Laura había dado a luz a su tercer hijo, Sebastián, y cuando entré a la casa ella y Jimena corrían por todas partes, estaban apuradas y tenían que cambiarse de ropa para poder salir. Laura estaba muy complicada con el bebé pues no lo quería dejar solo en el coche, entonces me miró y sin decirme nada me lo puso entre los brazos. Yo nunca he tenido un acercamiento muy especial con las guaguas y encontrarme de pronto con Sebastián en brazos fue bastante turbador, ni siquiera sabía cómo debía sujetarlo. Me quedé ahí mismo, parada en la mampara, observando a este ser que de pronto se beneficiaba de mi calor, hasta que me empezó a gustar, de pronto noté que mis hombros ya no

estaban tensos y entonces entré y me senté en el sillón a jugar con este bebé y a esperar la llegada de la Papai. No sólo me sorprendió la confianza de Laura al dejarme así, sin más a su hijo de un mes, sino también la de la Papai, quien al entrar nos miró, se sonrió, nos saludó a ambos y se sentó en el sillón del lado. Ahí sentí la cercanía con la familia Quiñelén.

Con el pasar del tiempo fui descubriendo que esta casa funciona como el centro de operaciones de las Quiñelén, y que las dinámicas en su interior, por lo menos las que yo pude observar, traslucen bastante las relaciones que están en su base. Al pasar el portón de entrada, se ingresa a un pequeño patio delantero, desde el cual se puede entrar directamente al living-comedor, eje central del hogar, o bien rodear la casa llegando al patio trasero, desde donde se tiene acceso al huerto, a las aves de corral, a la ruca y a las ampliaciones en las que viven respectivamente Laura y su familia, y Jimena y la suya. Este detalle, realmente no es un detalle, pues el ingreso directo al living-comedor y el rodeo, significan estatus y jerarquía distintos. Así, sólo la familia sanguínea de Rosa y algunos/as invitados/as puede pasar por la entrada principal, lo que significa que tanto los esposos de las hijas, como quienes vienen a actividades de la organización y a consultar a la lawentuchefe, están obligados a dar el rodeo. Ahora me doy cuenta que esta fue la razón de que yo no tuviera la oportunidad de encontrarme con varones adultos, excepto cuando estaba en el patio, ya fuera porque nos instalábamos abajo del parrón, o porque íbamos a hacer algo a la ruca. De hecho, en la familia de la Papai los varones adultos no existen, pues el padre de Rosa ya murió y sus hermanos viven en el sur (excepto uno pero no lo ve casi nunca), el único hijo varón de la Papai tiene prohibida la entrada al hogar por su alcoholismo y violencia, y de los nietos sólo hay uno mayor, pero nunca me tocó conocerlo.

Pero lo que más me llama la atención de esta situación, es la exclusión de los maridos de Laura y Jimena, ya que de todos/as los que viven en Salvador Allende, ellos son los únicos que quedan fuera de las prácticas cotidianas del hogar. Además, su presencia siempre fue como la de dos fantasmas, como si no

estuvieran, mientras que las mujeres y los/as niños/as estaban casi todo el tiempo en el centro de la casa, el living- comedor.

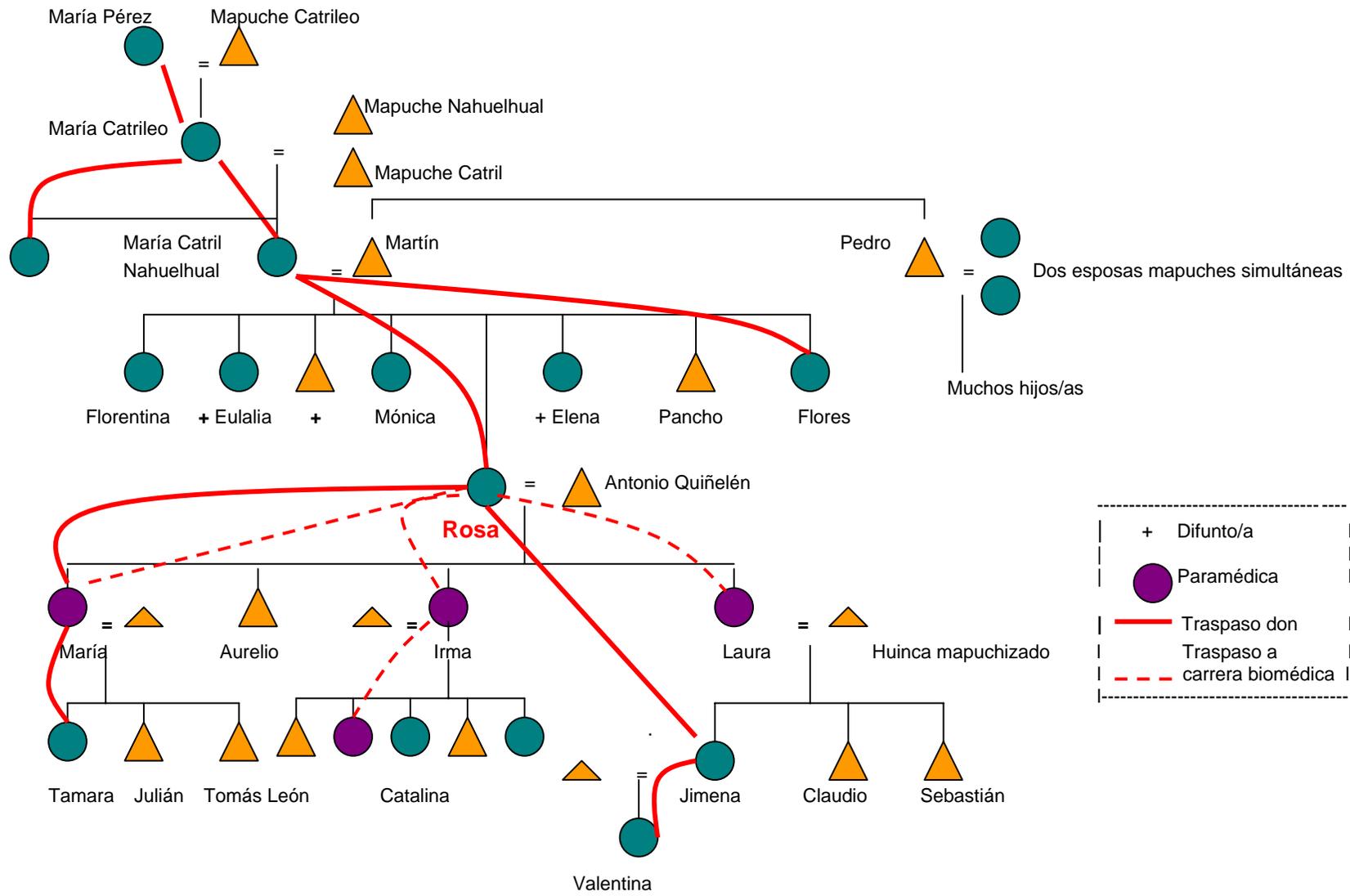
Respecto a los/as niños/as no sólo los hijos de Laura y Jimena correteaban por ahí, sino también otros nietos de la Papai, convirtiendo algunas veces la casa en guardería. Pero no se trataba de que se los hubieran encargado para ir a hacer un trámite o por alguna ocasión en especial, sus nietos/as pasaban varios días acompañándola, y tenían una relación muy cercana con ella, lo que no puede menos que hacernos pensar en la transmisión de saberes generación por medio, es decir de abuela a nieto/a.

Por otra parte, como ya se mencionó anteriormente, Rosa es lawentuchefe y forma parte de un kepan de sanadoras, lo que es definido por su hija mayor, María, como un paño familiar de salud, lo que significa que el don de la sanación, o el espíritu de la medicina, al que también llaman nehuén, se manifiesta en distintas mujeres de la familia, siempre heredado por vía matrilateral. La salud es entonces, un elemento de suma relevancia en la casa de Salvador Allende, lo que ha marcado ciertos ritos a través de los años, como por ejemplo, la obligación de beber un vaso de agua por la mañana para purificar el espíritu.

Además, en esta casa funciona una organización fundada por la Papai, Dhegñ Winkul, donde se congrega a muchos/as de los mapuche que residen en la comuna de Huechuraba, en la que se enseña la cultura y donde la Papai actúa como lawentuchefe.

V.2. Genealogía: historia familiar y paño de salud

Habiéndonos acercado a la Papai, ahora presento una breve caracterización de su vida, a la cual les invito a ingresar por medio de su genealogía, para a partir de su guía, adentrarnos luego en su biografía. Debo mencionar que este apartado fue construido sobre la base de la historia de vida de la Papai, por lo que por momentos incorporé extensas citas de las entrevistas, las que combiné con información oída y observada.



En la genealogía se han incluido solo los sujetos que Rosa recordó, nunca insistí mucho ni en los faltantes, ni en los no nombrados pues no deja de ser significativo lo que la memoria recuerda y lo que olvida. Si nos detenemos un momento a observar esta figura, no deja de llamar la atención que la mayoría de los hombres mayores que ella son nombrados sólo por su apellido, mientras que los más jóvenes no tienen ninguna referencia a su nombre. Es interesante la genealogía pues en ella se dibujan las transmisiones permitiéndonos ver que la mayoría de las mujeres cercanas a Rosa están unidas por la salud, ya sea por manifestar el don, ya sea por ejercer oficios relacionados. La agrupación de mujeres queda totalmente de manifiesto en esta imagen, así como la invisibilidad de los varones para la Papai.

A continuación, se les invita a entrar en la vida de Rosa, enfatizando sus relaciones con la salud, por ello, frente a hesitaciones en cuanto a los nombres y generaciones, se les sugiere consultar la genealogía, la que se “inicia”, junto al kepan, en la bisabuela de Rosa, María Pérez, una española criada cerca de Temuco, en Tromen, de donde fue raptada por mapuche y mantenida en cautiverio hasta que contrajo nupcias con el mapuche Catrileo, oriundo de los alrededores de Temuco, en Metrenco, *“porque los mapuches cuidan la niñita pa’ que se les casen y tienen tremendas fiestas y es lindo el casamiento del mapuche. Cinco, seis días de fiesta. Comilona. Es muy cuidado las damas”* (Papai, El).

De este inicio me surgen miles de dudas, pero lamentablemente la Papai no alcanzó a conocer a su bisabuela y su madre y abuela ya están muertas, por lo que es muy difícil saber si el kepan efectivamente comienza con la española cautiva, si el nehuén se manifestó una vez en territorio indígena, antes o después de ser raptada, si quizás en la familia Catrileo habían lawentuchefes o si simplemente María traía consigo el don de la sanación que hasta hoy se transmite de generación en generación.

De la unión de María Pérez y el mapuche Catrileo, se inicia una cadena de Marías, siendo la primera María Catrileo Pérez heredera del nombre y del don, pues *“la abuelita, la mamá de mi mami, era peñeñelchefe¹¹ usaba chamal, orando*

¹¹ Partera.

con la gente, ella no hablaba el español" (Papai, EII). María Catrileo se casó dos veces, la primera con un hombre Nahuelhual y la segunda con mapuche Catril, y en las narraciones de la Papai aparece por lo menos una hija, llamada María Catril Nahuelhual. Al preguntarle por quien era el padre de la niña y por qué ambos apellidos eran los de los maridos de la madre, en lugar del materno, la Papai no me supo responder, pero sí tenía clarísimo que ese, y no otro, fue el nombre de su madre, quien también fue peñeñelchefe.

Luego, María Catril Nahuelhual se casó con Martín Marileo, y desde esta generación la genealogía se amplía incorporando hermanos y hermanas, pero sólo desde el lado paterno. Estas menciones en los recuerdos de Rosa, no pueden menos que hacerme pensar en la patrilocalidad que significaba el traspaso de las mujeres a las familias y localidades de sus maridos, lo que claramente separaba por lo menos geográficamente a las mujeres de sus propias familias. En este caso, se menciona un hermano de Martín, Pedro, quien vivía en un lugar cercano junto a sus dos esposas y a numerosos/as hijos/as.

De la unión de María Nahuelhual y Martín Marileo, la Papai no recuerda cuántos hijos/as nacieron, sólo sabe que ella fue la cuarta y que al parecer en total fueron once hermanos. Eso sí, *"éramos como once dice mi mamá pero nos criamos diez, de diez quedamos cinco. Murieron de chicos, diferentes edades"* (Papai, EV). De todos/as ellos/as en los relatos de Rosa, incluida ella, aparecen los/as ocho que se muestran en la genealogía, seis mujeres y dos hombres. Sin embargo, sólo los varones continuaron el linaje Marileo, pues ninguna de las hijas tomó el apellido del padre. La explicación de la Papai es que los mapuche *"son machistas, que las mujeres se van a casar y se van a ir. Los hombres los apellidos"* (Papai, X), ya que al tomar la mujer el apellido de su marido, el del padre se pierde. Así, al momento de enfrentarse a la inscripción en el registro civil, las hermanas eligieron llamarse Martínez Catril, para lograr señalar, de alguna manera, su procedencia paterna, práctica que según los recuerdos de la Papai, era bastante corriente en la época. Llama la atención que entonces, el apellido pasa a ser una célula que de alguna manera marca la propiedad de la mujer, pues mientras sea la extensión de un nombre, significa que la mujer es soltera y aún

está bajo el cuidado del padre; y una vez que pasa a tener apellido “real” se entiende que ha contraído matrimonio y que pertenece al linaje de su esposo. Por ello, Rosa y sus hermanas se nombraron Martínez Catril.

De Florentina, la hermana mayor, sólo se sabe que a los 14 años partió a Viña del Mar y nunca más se supo de ella. Eulalia y el hermano que le sigue, fueron los grandes amigos de la Papai, y murieron en la década del cuarenta, producto de una peste masiva en el sur. Por su parte, Mónica y Pancho migraron después de Rosa y viven actualmente en Santiago, pero su relación es casi nula. Elena también murió y Flores vive en el sur.

En esta generación el kepan se manifestó en dos mujeres, Rosa y Flores, *“pero mire que es sabio Ngunechen, sabía él que no íbamos a estar las dos en la misma comuna porque en una misma comuna no pueden haber dos líderes, como ser, por lo que fuera. Yo, mi vida la hice acá, muy joven, mi hermana está en el sur, es lawentuchefe de allá del campo”* (Papai, EV).

A su vez, y una vez en Santiago, Rosa se casó con Antonio Quiñelén, con quien tuvo tres hijas y un hijo, María, Aurelio, Irma y Laura. Esta es la primera generación nacida y criada en la capital y en ella emergen dos fenómenos que me parecen muy interesantes, uno es el gran interés en la salud, pues si bien el don es heredado exclusivamente por María (quien retoma la cadena de Marías), Irma y Laura son paramédicas; y el otro es que al parecer lo urbano facilita la posibilidad de seguir estudios formales, temas que se retomaran más adelante.

Aurelio es el gran ausente de la familia, a diferencia de sus hermanas nunca terminó el colegio, y según la Papai, lo cambió por las fiestas, las drogas y las mujeres. Hoy, está separado de su segunda esposa y su entrada al hogar de calle Salvador Allende está prohibida, pues por lo general llega borracho y agrade a quien encuentra en su camino.

Por su parte, María ha desarrollado su rol de lawentuchefe y peñeñelchefe en la ciudad, es una mujer muy sabia y además de dar consulta y oficiar ceremonias, participa de cursos en distintos ámbitos, en universidades, en municipalidades, en colegios y escuelas, entre otros. Ella vive junto a su marido y sus tres hijos/as, Tamara (10), Julián (8) y Tomás León (6). La hermana que le

sigue, Irma, también vive con su esposo, ellos tienen dos hijos y tres hijas, pero su relación con la Papai es mucho más distante. En esta generación aparece la primera sujeto con formación profesional, se trata de la hija mayor de Irma la cual regresó este año a Chile, tras haber completado la medicina general en Cuba, nuevamente una carrera del área de la salud. En esta mujer se encarna entonces, el uso de los beneficios internacionales a los pueblos originarios, pues ella accedió a la beca cubana al demostrar que pertenece al pueblo mapuche. Otra de sus hijas, Catalina, también es parte del kepan, ya que *“vive buscando remedio y nadie le dice nada. Encuentra cuando va a la escuela, llega con remedio. Nosotras nos callamos no más. Ella viene ya formada, usa remedios, sabe remedios”* (Papai, EVII).

Laura tuvo a Jimena, su hija mayor, cuando aún era una adolescente, por lo que fue criada por Rosa, creando una relación más bien de hermanas entre ellas. *“La Jimena fue la otra hija mía, yo la crié. Mi hija trabajaba, trabajaba, como yo no tenía marido tenía que trabajar ella. Trabajaba pa’ las casas. La mandamos pa’ la escuela. Estudió. Todavía está estudiando. A la Laura le dije que iba a quedar en la casa pa’ no estar sola. De chica salió muy buena mi niña, muy empeñosa, muy habilosa. Última hora tenía pensado yo vivir con un tercera edad, tomar mate. Pero cuanto mejor es vivir con los hijos”* (Papai, EIII).

Hoy, Laura y Jimena viven junto a la Papai, acompañadas de sus esposos y de sus respectivos hijos/as. Ellas tienen un amor incondicional por Rosa y de sus hijas, Laura se quedó a su lado para cuidarla y no apartarla de aquello que más la nutre, su propio linaje, es su consejera, su secretaria, su transcriptor, su relacionadora pública, quien da los comunicados oficiales, quien la protege y la cobija. Por su parte, Jimena *“viene para medicina, ella sueña mucho, que va a caer enferma, que se va a morir, la obligan a tocar el kultrún”* (Papai, EI), es la soñadora, aquella por quien se manifiesta el nehuén de la Papai, la intermediaria por quien el nehuén le avisa diversos asuntos a Rosa, tales como *“la gente que se va a venir a atender (...) Cuando es mujer me sueño yo enferma. Yo me sueño enferma. Hace poco le contaba que soñé que estaba en mi casa y sentía unos dolores muy extraños y me metía la mano dentro de la piel y me sacaba y me*

tomaba unas pelotas, como huevos chicos en la pierna y la ingle. Ah, me dijo la Papai, va a llegar una persona con cáncer. Y llegan, hace tiempo. Cuando es hombre veo una imagen no más. Me decía que lo ayudara y en mis sueños no estaba la Papai. Entonces yo le decía que no estaba, que yo sólo podía limpiarle pero no medicinarle. Él decía que no importaba, lo que fuera y después de tiempo él moría. Y pasó. Pero todavía no me han enseñado medicina” (Jimena, EI).

Jimena es madre de Valentina, la más joven con el don, *“pero ella hace oraciones, de chiquitita en oración, muy lindo lo hallo, así sigue el paño familiar.”* (Papai, EVII). Valentina tiene cinco años y es la regalona de la casa, es conversadora y le gusta estar enterada de todo lo que sucede a su alrededor por lo que siempre anda preguntando para qué sirven las cosas y cómo se usan. Pero además, es una niña muy cariñosa e interesada en cómo se sienten las personas que le rodean.

- **De la infancia: los inicios en la salud**

Rosa Martínez nació y se crió hasta sus 12 años en Quilaco, un lugar cercano a Nueva Imperial. Desde pequeña se relacionó con la sanación pues *“de niña en la familia, toda la familia era de medicina de parte de mi madre. Bisabuela, abuela, yo iba donde la abuela y siempre había gente buscando remedio, medicina, y siempre mi mamá con mi abuelita conversando siempre de la medicina, de los pacientes, el trato de los pacientes, el trato de los niños para que tengan una mejor salud, todas esas cosas escuché yo de chiquitita. Y vi haciendo los remedios”* (Papai, EII).

Según sus recuerdos, el kepan se manifestó en ella cuando le vino el conocimiento, *“como a los 3, 4 años. Andaba sujetándome ya, porque yo fui tullia, comencé a caminar después de los 5 años. Eso es típicamente del mapuche, los que van a ser de medicina, tullida, enfermiza, terrible de chica. Lo estropea la mala vibra, lo hace porquería de chico porque no saben clamar, no saben decir dios mío ayúdame. De ahí me empecé a soñar, yo soñaba primero la persona que iba a venir, yo habría soñado anoche que iban a venir ustedes, era una cosa tremenda,*

yo le decía “*mamá, va a venir una señora, una niñita, pero tenía un ternero al lado,*” ese signo era porque venía con mala vibra. Así soñaba siempre. Tantas veces que he soñado, casi todos los días me preguntaban que había soñado. Josefa me decían, por lo soñadora. Ya sabían y me preguntaban en la mañana. Esos son del espíritu lawentuchefe que tenía mi mamá que se encargaba de revelarle a la hija chica” (Papai, Ell). Este recuerdo es el mismo proceso que hoy vive la Papai junto a Jimena, quien es también su hija a pesar de no ser hija biológica, al fin y al cabo fue ella quien la crió y a quién Jimena llama madre. De esta manera, se podría pensar que este fenómeno puede repetirse de generación en generación, marcando un elemento distintivo de la lawentuchefe.

Luego de comenzar a soñar, Rosa me contó que “*ya caminaba a guatacazos y lloraba que me dolían las rodillas. Jamás me llevaron al médico, no sabían del médico ni nada. Si los mapuches tenían su medicina entre ellos no más. Me daba medicina mi mamá. [Hasta que alrededor de los cinco años], estaba así el día, nublado, fui a dejar las ovejas más allá. Me empezó a doler más la rodilla con el caminar. Me puse a llorar, me senté a llorar y llovía, llovía. No sentía frío, empezó a llover hartito y yo llorando sentá y me aparece una viejita, una abuelita, tendría más de 100 años, con toda su ropa mapuche. Me dice “¿qué te pasa niñita?” en mapudungun eso sí, no en español. “Me duele la rodilla, todos los días me duele.” Y seguí llorando. Entonces me dijo “escúchame, vas a hacer así y asá, tres noches va a envolver su rodilla con cataplasma”. Y nunca más me volvió a doler la rodilla. Me quedé pensando yo, mirando la rodilla, todo con piñen porque me sentaba en cualquier lado y se me pegaba en las piernas y se me estaba remojando con la lluvia, campesina po’, si una se cría como gatito. De ahí ya le dije yo, tres noches con cataplasma. Y parece que veía como se envolvía mi rodilla y se desaparecía. No estaba por ninguna parte. Y una viejita no puede desaparecer así. Así mismo como apareció, desapareció. Y nunca más me dolió la rodilla. Esos son mandados por dios, son ángeles, eso les decimos nosotros, kona. En mis oraciones yo a ella le pido, la viejita que me ayude a orar para que sea escuchado mi rezo antes dios. Ahí empecé a soñar con la medicina. Empecé a soñar puras cosas raras, cosas espirituales. Fui débil, pero soñaba mucho con*

medicina. Yo la ayudaba. Sacar remedio en los matorrales. Palque, enredadera que hay que sacar” (Papai, EII).

Llama la atención que las personas que vienen para medicina tengan problemas de salud, por un lado porque es bastante común encontrarse con ello en la bibliografía más antigua sobre chamanes, donde la medicina era ejercida por aquellos/as que por sus problemas físicos no podían contribuir a la economía del grupo, y por otro, porque me parece extraño que siendo algo tan común, no haya sucedido con las generaciones a las que Rosa hereda el don, ni María Quiñelén, ni Jimena, ni Valentina, ni Catalina tuvieron ese tipo de problemas.

Pero continuando con la historia de Rosa, toda su infancia estuvo marcada por la presencia de los espíritus, en sus relatos me contó que *“los espíritus me cuidaron mucho de niña, siempre cuando yo jugaba me nombraban mi nombre, yo siempre anduve doble, con otra niñita al lado y ella era el espíritu de la medicina. Cuando me sentía apenada me decía Rosa y yo la miraba, cuando jugaba era doble, “¿jugaremos o no?”, “ah, sí jugamos”. Algo extraño encontraban en mí porque hablaba sola. Un niño, una niña que habla sola no es porque esté hablando sola, está con un ángel por ahí, lo presienten. Siempre al lado mío y cuando dormía soñaba que salía a buscar remedios, unas brazadas de remedio. Toda la vida sacando remedio y me decían este remedio es para esto. Pero nunca vi una persona que me dijera, había una persona por atrás que me decía. Yo no veía a la persona” (Papai, II).*

De esta manera, el aprendizaje de lawentuchefe de Rosa se efectuó por medio de sueños y encuentros con espíritus, pero a la vez se produjo un fuerte vínculo con su madre, a quien acostumbraba acompañar y de quien también aprendió a través de la observación y la práctica. *“Cuando ya caminaba, no atendía pacientes pero le hacía los remedios a mi mamá, le iba a buscar los remedios. Andaba corriendo, tanta mi alegría de que caminaba que no caminaba, corría. Hasta grande, era un vicio. Mi mami, con ella andaba y sacábamos los remedios. Ella lavaba la olla negra, echaba a cocer los remedios, después los lavaba. Y había colador de esos mimbres, enredadera de copihue. Esos se hacían. Tejido artesanal. Con eso colaban todo. Y enseguida con paño harinero.*

Quedaba bien coladito. Después lo dejaba en frasco, en cantarito. Después en otro cantarito. Así, yo la ayudaba a llenar la botella. Me encantaba, me gustaba. Cuando no estaba mi mamá yo por lo menos entregaba los remedos, mi mamá me decía, “estos están colados”. Me dejaba en botellas” (Papai, EII).

En cuanto al padre, la Papai fue hija de un hombre importante por lo que su familia mantuvo una buena situación económica, él heredó tierras, fue mediero y también patrón de otros trabajadores que cuidaban de sus campos. *“Mi papá trabajaba. Pero por los trabajadores. Le pagaba a otros campesinos mapuches para que vinieran a trabajar. Tenía un mozo, que dormía al lado del fogón, en la cocina. Hacía su camita. Y hacía fuego en la mañana, antes de salir a trabajar a tomar mate. Él le ayudaba en los bueyes, sacaba los animales y mi finao hermano llevaba los animales al campo. Era chico pero andaba con su perrito chico (Papai, EII).*

En la organización de la economía familiar, a cada cual le tocaba su tarea, *“ver los pollos, darle comida a los pollos, otro ir a ver los gansos, ir a dejar los animales cerca, que los animales no van a ir al otro lado del monte a hacer perjuicio. Entonces mi mamá toda la vida haciendo el pan, la tortilla. Y no tenían todos hornos, más bien se conseguían horno, por eso más bien hacían tortilla de rescoldo, de un día pal otro” (Papai, EII).* La familia debió hacerse cargo de los alrededores y más que del cultivo, de los animales. Rosa se encargaba de los chanchos, *“mi papá decía que en total tenían como 44 chanchos y que cuidaba yo. No me la podía yo, se me escapaban los chanchos. Ahí terminaba yo llorando. Me iban a buscar” (Papai, EII),* y además, *“como toda mujer, debía aprender a hacer los alimentos, saber cocinar, saber trabajar las hortalizas, saber el tejido, todo” (Papai, EXII).* Sin embargo, aunque todos/as los/as hijos/as debieron trabajar constantemente para la familia, también fueron enviados a la escuela.

Rosa, junto a su hermana mayor asistió desde pequeña al colegio en las Monjas de Santa Clara en el Alto de Nueva Imperial, ella relata que *“cuando andaba con los hermanos yo era muy aplicá, aprendía mucho y quedé estancá. Ya no podía conjugar matemáticas. Me vino un mundo muy oscuro. Después que andaba con los hermanos, después andaba sola” (Papai, EII).* En este relato, la

Papai se refiere a que luego de la muerte de su hermana y hermano ya no pudo seguir estudiando. De alguna manera, el grupo que formaron, los ayudó a sobre pasar el maltrato y abuso del cual eran víctimas por parte de las monjas, él que se hizo insostenible una vez que quedó sola, iniciando su rebeldía contra la educación occidental y sobre todo, contra las monjas, pues en una versión arquetípica de la situación de los/as alumnos/as mapuche internos en la urbe, Rosa se vio expuesta a situaciones de discriminación y humillación por parte de las monjas a cuyo liceo asistía, en las que se unía el desprecio por lo indígena y por los pobres.

“En las monjas yo estuve interná, había primera, segunda y tercera pensión. ¿A dónde estaba yo? En la tercera, a donde casi nos moríamos de hambre. (...) Ahí sufrí yo por alimentación, sufrí mucho en las monjas. Las monjas, lo que uno creía tampoco son. No tienen paciencia, como nunca han tenido hijos (...) Habían hartos mapuches, internadas, porque mapuche no tiene casa en el pueblo (...) que nos hacían trabajar en las hortalizas, jardín, sacar porotos, ir a buscar arvejas. En eso nos ocupaban. En la lavandería. (...) Otro trato teníamos y otra comida que nos hacían también” (Papai, EII).

La Papai llegó sólo hasta 6° básico, curso que cuando se aprestaba a repetir por tercera vez prefirió abandonar. En ese entonces, Rosa debió haber contado con unos 11 años, los que según sus relatos fueron marcados por la violencia entre sus padres, pues Martín no sólo fue muy mujeriego, sino también alcohólico. *“Mi papá era mujeriego, donde estaba enamorado por ahí se iba a quedar 2 días, 4 días, vendía animales y a dónde andaba con plata, ahí discutían [con su madre]” (Papai, EII).* De hecho, muchas veces a los/as hermanos/as les tocó escapar a los montes y pasar la noche en ellos.

- **De la migración: el abandono de la medicina**

Frente a la violencia y la obligación de trabajar en el hogar, Rosa *“pensaba nunca volver a la casa porque peleaban mucho [los] papás. Creía que todos los matrimonios eran así” (Papai, EII).* A lo que se sumó la discriminación en el

colegio, sus deseos de tener ingresos propios y los comentarios de otras niñas de la escuela sobre la opción de trabajar en la ciudad, entonces la Papai se decidió y le dijo a su papá *“yo voy a trabajar. Quiero ganar plata y estar en el pueblo. Yo veía niñitas que andaban bonitas, limpiecitas y yo quería andar así. Con zapatitos lustraos, delantalito con bolsillo. Me fascinaban los delantalitos con bolsillo. Rogaba a dios yo cuando andaba cuidando los chanchos para que pudiera yo algún día ver de cerca”* (Papai, EI). Sin embargo, como su padre nunca la autorizaría a abandonar definitivamente la educación, y menos el hogar, la Papai prefirió mentirle, lo convenció de que pusiera un aviso en Nueva Imperial ofreciéndola como empleada, asegurándole que sólo trabajaría por unos meses y que luego volvería a la escuela.

De esta manera, comenzó a trabajar en Nueva Imperial en la casa de un matrimonio de edad madura, compuesto de un panadero y una dueña de casa. Su trato hacia Rosa fue bastante bueno, sin embargo no permaneció todo el tiempo que le hubiera gustado en su hogar, pues lamentablemente se encontró con la misma situación que la impulsó a abandonar su propia casa, *“él tenía otra dama por ahí, por afuera del pueblo, por eso peleaban. Yo pensé pucha, no estoy en la casa y las cosas pasan igual, me voy a tener que ir”* (Papai, EII). Sin deseos de volver a su hogar, la Papai se decidió a intentar partir a la capital, pues *“yo no quería volver más a la casa. Todos decían que pagaban mejor en Santiago, que ganaba mejor sueldo la gente, no es por ninguna otra cosa, las chiquillas se venían y ganaban buena plata, los sueldos. Como tres veces más de lo que pagaban allá”* (Papai, EII).

Rosa no dudó en aprovechar la primera oportunidad que se le presentó. Durante el verano, una sobrina del maestro panadero los visitó junto a sus hijos y la dejó encargada de cuidarlos. El cariño entre la Papai y los niños surgió rápida y profundamente y al momento de partir tanto los niños como su madre se lamentaron de la inminencia de la separación de Rosa, frente a lo cual ella se ofreció inmediatamente a acompañarlos a Santiago en calidad de empleada doméstica puertas adentro. Sin embargo, en un principio la joven madre se negó, diciéndole *“a penas tenía 15 años, pa’ rato pa’ ser mayor de edad, yo no puedo*

llevarte, tenía que pedirle permiso a tu papá, a tu mamá. “No -le dije yo- si me dan permiso”. No me iban a dar. Le dije que sí, me dijeron que viniera no más. Le mentí” (Papai, EI). Pero finalmente también convenció a los padres diciéndoles que estaría de regreso luego de la temporada de verano, justo a tiempo para retomar los estudios, algo que nunca pensó cumplir.

Junto a esta mujer, sus hijos y su esposo, la familia Cuneo, la Papai vivió por dos años en El Monte, un lugar cercano a Santiago que por su entorno rural y lleno de naturaleza no representó una ruptura con su anterior contexto. En sus recuerdos, esta fue una buena época en la que finalmente logró estar dentro de una familia sin violencia, caracterizada por el amor de los niños a los que le tocó criar y la confianza y aprendizaje de su empleadora, una maestra de enseñanza básica. *“Ellos eran italianos, pero la mamá era italiana y el papá brasilero y se había casado el patrón con la señora Gladis y ahí vivían. Ahí estuve. Me pagaban un poco mucho más que lo que pagaban allá. Primero me pagaron 20 pesos mensual en Nueva Imperial y acá 300 ó 600 pesos. Platalera pa’ mí, me compraron zapatos, vestido con mi sueldo. Como yo no sabía comprar nada, ellos me compraban. Ellos no peleaban. Era bonito ahí. Había frutales, había palta, perales, nueces, alcachofas sembradas”* (Papai, EIII).

Sin embargo, en esta época Rosa tampoco retoma su rol en la salud, al preguntarle al respecto, ella me contó que toda la vida soñó con remedios y medicina pero que no tuvo un motivo que la impulsara a ejercer la sanación, a lo que se sumó que *“yo le decía a la patrona que habían remedios pa’ todo, pero dónde iba a encontrar en el pueblo. Había que ir al campo. Tampoco nos creían mucho antes la gente. Ahora creen porque se han dado cuenta que realmente es buena. Cuando no había médicos los mapuches siempre tuvieron medicina, el parto, las tejeduras, las mantas, todo eso se hacía, era como que no hacía falta la civilización. Todo tenían ellos”* (Papai, EIII).

Luego de dos años en El Monte, durante los cuales se comunicaba por carta con su familia en el sur, su padre la empezó a presionar para que volviera, y frente a sus respuestas esquivas, se dirigió directamente a la maestra para que la enviara de vuelta, quien le contó a la Papai explicándole que por ser menor de

edad, ella no podía interceder a su favor. Entonces, frente al peligro de que su padre la encontrara y se la llevara de vuelta al sur, cambia nuevamente de residencia. *“Me cambié, me fui a trabajar a otra parte para que no me viniera a buscar mi papá porque mi papa le escribió a mi patrona que me iba a venir a buscar si yo no me iba. Más me dio miedo, me cambié”* (Papai, EI).

Rosa llega a Santiago alrededor de los 15 años, a la casa de una amiga de la Sra. Gladis, con el compromiso de buscar donde trabajar. *“La amiga de la Sra. Gladis era una señora Lefreve, María Lefreve que era poeta. Le decían Curruca, me dejó trabajando con la hija de ella. Llegué ahí en Valentín Letelier, departamento 118, en Amunátegui con Valentín Letelier. En la casa de periodistas, porque la hija de ella, casada con un periodista, don Alberto Callis Criguer”* (Papai, EIII).

Si bien en nuestras entrevistas las narraciones de la Papai fueron bastante claras, permitiéndome retomar y profundizar en todos los temas que me causaban dudas, el período entre este episodio, su llegada a la casa del señor Callis y hasta que abandonó el empleo puertas adentro, se volvió bastante confuso. Nunca me dejó “desglosar” esta época de su vida, ni siquiera en cuanto a las casas en las que trabajó y quienes fueron sus empleadores, por ello, lo que sigue puede ser menos claro que su historia anterior y posterior. Como veremos enseguida, este tiempo estuvo marcado por la infelicidad de Rosa, fueron momentos duros de discriminación que se plasman en sus palabras, lo cual puede explicar su negativa a recordarlos.

En la casa de los periodistas, como ella misma los llama, *“estaba trabajando para todo el servicio, hacía almuerzo y cuidaba niñitos, uno de nueve años y la niñita tenía como seis. Después estaba esperando guagua mi patrona, tuvo al Andresito. Cuidé ese niñito. Después como me pagaban poco y también me enfermé de un riñón me mandaron al médico, me adelgacé y me adelgacé. Y resulta que yo como que me extrañé mucho y no tenía contacto con nadie. Yo quería huir de la familia y hacer mi vida sola, no depender de los padres”*(Papai, EIV). Aquí se ve la contradicción en la Papai, por un lado quería hacer su vida sola, pero otro extrañaba a su familia, se sentía sola y no tenía a nadie,

sentimientos que al parecer se detonaron por vivir con una familia que no la trató bien. En ese momento Rosa se enfermó y en su explicación se mezcla el estar sola, con los malos tratos, pues una vez que fue al doctor, contó que *“el doctor me dijo que si yo no pololeaba, me dijo que conociera un chiquillo que podía sacar alguna conveniencia, que me iba a hacer bien conversar. Me dijo que tenía pena, me dio unos remedios, unas vitaminas. Y después me puse buena pa’ comer. [Pero también le recomendó] que debería cambiarse de trabajo, [porque] ahora hay lavadora eléctrica”* (Papai, EIV), por lo, ella también explica su enfermedad por la sobrecarga laboral y la escasa preocupación de sus patrones de otorgarle los elementos que podían facilitar su trabajo.

Siguiendo el consejo del médico, la Papai buscó otro trabajo, *“me encontré trabajo al otro lado de la calle, mismo edificio. Ahí había un matrimonio argentino. Yo tendría como 18, 17 años”* (Papai, EIV). Pero *“me fue mal porque la señora ahí era tremendamente medida en alimento. Si ellos hacían bistec al almuerzo a mí me daban huevo con arroz o con puré, ellos comían carne. Yo no merecía carne. Pa’ mí no era tanto porque yo en el campo comía harta carne, no era terrible no comer carne. A la tarde no había nada. Me dejaban una cucharada y media de azúcar en una taza y medio pan pa’ la tarde. Eso quedaba en la muela. Y bajaba yo, estaba en el 8° piso, bajaba y había kiosco grande, vendían dulces, pancito de dulce. Y me compraba un pan y un huevo. Eso lo hacía como día por medio”* (Papai, EIV). Debido a los malos tratos en esta casa, Rosa siguió enferma y fue empeorando cada vez más, hasta que un día la llevaron al hospital de la Universidad Católica porque *“ellos tenían un hijo que estaba por recibirse de doctor, estaba practicando en ese hospital católico, ahí en Portugal. El doctor me hospitalizó, me dijo que terrible de anémica y me dejaron hospitalizada. Me llevaban comida y no comía nada. Me colocaron inyecciones, vitamina, cuanta vitamina me colocaron. Porque había dejado de comer. Me faltaba sangre y traaaanspiraba y eso es debilidad. Era que estaba anémica. Pocos días, estuve como tres o cuatro días. Había que darme vitamina a cada rato, tenían que ver los médicos que comiera una porción como es debido y ahí me dieron de alta. Me*

dieron anotado la vitamina que tenía que tomar. Después me alivié. Estaba buena pa' trabajar. Ya no andaba quedándome dormida" (Papai, EIV).

Pero los problemas siguieron porque "ese matrimonio jugaban al póquer, estaban en un club póquer y estaban debiendo mucho, se fueron a Uruguay, se arrancaron de la deuda. Dejaron entregado el departamento a un chiquillo, sería por parte familiar, no sé. Después cuando me salí me dijeron que se habían arrancado, me dijo una amiga que trabajaba en el décimo piso. Era de Chillán ella, trabajaba puertas adentro con una maestra profesora. Éramos amigas, yo iba a la casa y tomábamos tesito, conversábamos. "Oye -me dijo- tu patrona se arrancó, eran unos bandidos, quedaron debiendo". Creo que tenían letras, cuantas letras y no lo pagaron nunca" (Papai, EIV). Al parecer este matrimonio arrancó de Chile sin siquiera avisarle a la Papai, por lo que luego de algunos días de estar sola, ella se decidió a salir a ver qué pasaba, y entonces fue cuando se encontró con su amiga de Chillán, quién le contó lo que había sucedido.

Sin muchos contactos en la capital, la Papai decidió volver a la casa de la señora María Lefreve, pues a pesar de los malos tratos en la casa de su hija, con María cultivó una gran amistad, ella le consiguió trabajo con un señor, del cual Rosa ni siquiera mencionó el nombre, pues de esa experiencia sí que guarda malos recuerdos. "Me dio peste a los ocho días de estar trabajando. Empecé con ronchas una mañana. Me llevó al hospital el patrón, tenía auto, a la emergencia. Tiene alfombrilla me dijeron. Yo dije que no podía ser porque ya me había dado alfombrilla. Me dijeron que a persona débil le da dos veces alfombrilla. El patrón dijo "No, yo no la puedo tener, está puertas adentro y yo no la puedo tener, qué voy a hacer, según ella que no tiene familia." Me llevó a Barros Luco pa' que me hospitalizaran pero nunca se ha hospitalizado a nadie por alfombrilla, solamente fuerte resfrío que da eso, se revientan los poros y da mucha fiebre. Le dijeron que no se podía. A toda costa quería dejarme pa' no regresarme a la casa, tenía una niñita como la Valentina y decía que la iba a contagiar. "Ya está contagiá -le dijeron- entre 13 y 18 días de contagio." Él se moría de rabia. Si no es una enfermedad terrible, es tan común la alfombrilla y tanto miedo que le dio, como si fuera SIDA la cosa. Pura agua hay que dar a la persona y aspirina. Me dejó en la

calle, en Santa Rosa. Me pasó los remedios que me compró él en la farmacia y me dejó. “Bájese” me dijo. Yo me bajé, desorientada, con fiebre y caminé despacito, me llevaba la cabeza de fiebre. Iba roja, toda inflamá. Me acerqué de un carabinero en la Alameda. “Señor -le dije- estoy enferma, me dejaron en la calle mis patrones, quisiera saber dónde hay un alojamiento que no fuera caro.” “Mira, en estas mismas calles, camina pa’ allá por Santa Rosa pa’ adentro, más o menos cuadra adentro a la derecha hay alojamiento.” Llegué allá y dije que quería alojamiento. Temprano me despertaron. Que terrible, dios mío. Llegaban las que hacían la cama golpeando la puerta y tenía que levantarse una. Obligá a irse. Caminé de nuevo por Santa Rosa, llegué a la Alameda y había una fuente de soda grande. Ahí se me oscureció la vista al llegar a la fuente de soda y me asujeté con fuerza de la puerta, el mundo parece que giraba y sonajera. Una de las niñas, como las chiquillas son tan livianas fue a la puerta. “Hola, me siento enferma, no veo nada, me puedes prestar una silla.” “¿Qué le pasa?” Me vieron los remedios, tenía tilo, mejoral y aliviol que era como aspirina. Yo los escuchaba lejos que se conversaban que tenía todo para resfrío. Volvíiiiiiiiiii y ahí me dijeron que ahí no tenían teléfono, que al frente en un restaurant, poquitito pa’ allá había teléfono. Yo le conversé que tenía una amiga viejita, mamá de ex patrona. “Lámala” me dijeron. Llamé y menos mal que estaba la señora María. Le conté todo. “No te movai” me dijo. Ella sabía toda mi historia. Me dijo que no me moviera de ahí, me mandó a buscar. Ahí me cuidó la señora. Tenía camilla una señora que colocaba inyección y era practicante, me prestaron la camilla. Me dejaban agüita cocida con tilo, todos los días. Después me alivié. Me fui otra vez y ahí le trabajé un tiempecito a la señora María. “Yo no te puedo pagar como tú puedes ganar, háceme la cocina no más. En tal parte -me dijo- necesitan gente para trabajar puertas adentro”.

Sin embargo, cansada de los abusos y de depender de otras personas, Rosa buscó una mayor independencia. Por suerte se encontró con una amiga, Sabina Curihuinta, también mapuche, oriunda de Carahue, a quien conoció mientras trabajó en Valentín Letelier. Para poder abandonar el empleo puertas adentro, se propusieron arrendar una pieza. “Arrendamos en Gálvez, unas

señoras que eran holandesas, viudas, hermanas. Tenían un hijo que de repente venía a ver la mamá, una era soltera, Rosa que tenía como 60 años, la otra 70. Una pieza no más que arrendaban pa' señorita, no recibían a cualquier persona. Esas dos señoras eran buenas. Gringas pero no eran malas" (Papai, EV). De esta manera la Papai logró abandonar el empleo doméstico y encontró trabajo en la fábrica de Varsoviene, *"ahí había que envolver dulces, calugas, chocolates. Comíamos recortes que quedaban del chocolate. Esta cuestión con maní molido con clara de huevo, el turrón. El patrón salía a entrega por teléfono y yo iba, me llevaba pa' entregar los chocolates en caja, por ejemplo al hotel internacional que había, casi todos los meses"* (Papai, EV).

Pero nuevamente el arreglo no duró mucho tiempo, las holandesas las expulsaron de la pieza, según la Papai por culpa de su compañera porque *"llegaba tarde. Yo estaba muy bien porque no salía, si salía llegaba luego, temprano, a las 9 y tanto yo estaba en la casa. Mi compañera llegaba como a la una de la mañana golpeando la puerta. Falta de respeto. La cabra era pololeenta"* (Papai, EV). Terminó separándose de su amiga pues además, al final ni siquiera le contribuyó con dinero para pagar el arriendo. Y por otra parte, *"en la fábrica Varsoviene de repente dice el señor, "este año vamos a tener vacaciones largo- dijo- quizá nosotros no volvamos a tener negocio acá. Usted María –me dijo- si encuentra un pololo cástate mejor, capaz que no quede más la fábrica aquí"* (Papai, EVI).

- **Del asentamiento en la urbe: la repetición de lo aprendido**

En la búsqueda de un nuevo lugar para arrendar, Rosa se encontró con su finado marido, Antonio Quiñelén, quien al parecer se interesó de inmediato en ella. Él se acercó, gestionó con las dueñas el arriendo de la pieza y la cortejó, invitándola a salir reiteradas veces. En cuanto al trabajo, luego de un tiempo de buscar, Antonio le dijo *"qué va a andar arrendando sola, yo necesito casarme, no andar pololeando pa' arriba y pa' abajo, formalizar, yo no tengo tiempo pa' andar pololeando, yo trabajo de día y de noche"* (Papai, EVI). De este modo fue como luego de cinco meses de pololeo se juntaron. Él era mayor, según los cálculos de

la Papai ya iba para la treintena, mientras que ella tenía alrededor de veinte. Antonio *“también era de por allá. Más al fondo del sur. Y el papá de él se conocía con mi papá. Era maestro panadero. Nunca me iba a faltar pan. El mapuche antes no se casaba por civil. Si el amor era el verdadero y la palabra en el mapuche”* (Papai, EVI).

Luego de casarse con Antonio, Rosa dejó de trabajar, pues *“mi finao esposo, antes los hombres eran machistas, no querían que las mujeres trabajaran”* (Papai, EVI), y además abandonó las pocas relaciones cercanas con vecinas y amigas que había logrado construir porque Antonio también era celoso y no quería que Rosa saliera de la casa, y menos que formara amistades por ahí. Así, la Papai comenzó a reproducir el modelo parental del que tanto había deseado escapar, ya que además su esposo *“siempre tomó pero nunca se emborrachaba tanto. Después entró en confianza, ya teníamos los niños nosotros y ya tomaba tres días por ahí, después llegaba”* (Papai, EIII).

En los primeros años de matrimonio, la Papai se dedicó por completo al hogar y el cuidado de los/as hijos/as. *“Yo viví en la casa, esperé una hija y cuidé los niños, tuve los hijos juntos. Yo no me arrepiento porque cuidé bien a los hijos. Para que se educaran y algún día hicieran su vida más fácilmente que yo. No trabajando de niñera. Quería tener pocos hijos porque en el pueblo es más difícil criar los hijos. En el campo se tiene de todo, hay trigo pal año, harina cruda, se muele. Está el verano. Está el trigo y tení harina tostá, más abundancia, pero en el pueblo no po’. El papá trabaja y hay que pagar las cuentas, el arriendo y la plata se va acabando. Más difícil criar hijos en el pueblo que en el campo. Cuando ya tuve los 4 hijos justo salió que se podía hacer tratamiento a los 4 hijos. Antes de la Laurita perdí un embarazo y antes de la María perdí dos embarazos porque tenía el sistema de neurosis, yo pasaba mal y perdía embarazo. Porque peleábamos, discutíamos, hasta me pegó. Él me pegaba y yo también le pegaba si no soy na’ hija de él. Aunque fuera su hija ni mi papá me pegó a mí. Porque andaba curao, enojado me pegaba. Después que tuve los tres niños perdí otro como de dos meses. Igual, por los enojos, como él tomaba y yo lo retaba porque tomaba, hay niños y hay que cuidar los hijos. Van a necesitar plata pa’ estudiar, no son na’*

pajaritos que estamos criando, no son animales tampoco, son personas. En eso siempre peleábamos” (Papai, EX).

En cuanto a la residencia, *“estuvimos arrendando por Las Torres, una calle por El Salto. Cambiamos a Los Cardenales de donde salimos con tres niños y con tres niños ya no arrendaban. Tres niños y ya el dueño de casa no nos aguantaba, a él sobre todo, curao. Y ahí nos fuimos de cuidadores de casa pa’ Las Condes, él conoció un dueño de sitio, de allá del panadero. Había una caseta. Después le hicimos otra pieza más. Ahí concebí la Lalita yo” (Papai, EX).* En este lugar, el alcoholismo de Antonio se volvió cada vez más insoportable, no fue sólo que llegara borracho o que simplemente no llegara, sino que dejó de aportar dinero para la subsistencia familiar. Por ello, la Papai se decidió a volver a generar sus propios ingresos.

“Ahí empecé a hacer negocio. Trabajaba lavando, le lavaba a un matrimonio de profesores que había. La señora Eliana y ellos me convidaban agua porque donde estaba no tenía agua. Me dio trabajo pal lavado y me dio agua, ponía la manguera ahí. También trabajé en la costura. Arreglaba ropa ajustándola y transformándola, amanecía helá en la mañana. Después invertí en el negocio porque me aburrí. Resulta que una señora me dice “tanto que toma su esposo. Van a hacer como 4 manzanas, van a haber trabajadores, yo voy a dar pensión, usted debería vender algo, vino, bebida, pa’ callao, así puede ayudarse.” Llegó a trabajar la gente. Lo que traje se me acabó al tiro. Tuve que ir al tiro a comprar más. Ahora traje una docena de pilsen, arrendé más botellas de bebida, más botella de pilsen. Y ahí empecé a traer más. Devolvía la botella y traía lleno. Lo traía a mano con un bolso. Después ya traía por caja, por java, después en la bolsa. Traía el saco. Al hombro. Vendía de todo, me decían la mini copeto. Vendía hasta fuerte, hasta aguardiente con vasito. A donde Don Andrés compraba yo en Colón con Hernando de Magallanes. Al frente estaba la panadería Colón. Ahí compraba. Empecé a vender de a poco. Sábado y domingo compraba. Como no pagamos arriendo me compré el frigeder grande, ahí guardaba las cosas, las bebidas. Mi finao esposo trabajaba en panadería, yo en el negocio, antes de las seis de la mañana ya estaba en pie con mamaderas, dejando todo listo para poder

atender. De ahí vendía hasta carbón, llenaba los tambores con agua. Cuando hubo un poco de platita hicimos la casetita de madera. Justo al próximo año empezaron a ir a la escuela. Ella pudo ir en las monjas italianas que queda en Apoquindo con Hernando de Magallanes. Y al niño lo mandé a la escuela que queda por Colón. Ahí fueron los primeros años” (Papai, EXI). Sin embargo, cuando la Papai y sus hijos/as comenzaban a acostumbrarse a su nuevo hogar, el dueño del sitio los amenazó con pedírselo, amenaza que nunca alcanzó a cumplir. Pero Rosa ya estaba cansada de transitar por distintos lugares con los/as niños/as a cuestas, más aún cuando ya asistían al liceo. Decidida a algún día comprar su propia casa, la Papai llevaba algún tiempo ahorrando en libreta, hasta que su hermana, que ya había llegado a Santiago, le avisó que se estaba formando una toma de terrenos por Huechuraba. De esta manera, Rosa comenzó a asistir a las reuniones y al lugar optando a su propio terreno, lo que hizo siempre sola, pues Antonio nunca creyó ni en ella, ni en la toma.

“Hacían reunión casi todas las tardes, como a las ocho. Terminaba la reunión y yo dejaba velas prendidas en la carpa y me iba. Así me inscribí. Todos tenían carpa. Era pa’ valer, no iba a estar por estar inscrito. Demostrar que necesitábamos sitio. Mi marido no iba pa’ la carpa, no iba porque trabajaba. “ah-me dijo- se van a ir con pura gente ordinaria. Gente pobre, ordinaria, ladrón, cuchillero”. “Bueno- dije yo- si uno no se mete con nadie no va a andar peleando”. “Ándate no más, ya vay a ver lo que te va a pasar”. “Bueno, anda a dejarme no más- le dije- después te vay si querí”. Pasó tiempo y teníamos acampando en dos partes. En la escuela y en donde está el jardín. Pasamos un invierno casi. Dejaron que los niños se fueran a una casa porque se iban a enfermar en carpa. Después entregaron los sitios. Planearon, hicieron el camino. Al último nos entregaron a nosotros este lado. A todos les salía menos a nosotros, no nos salía. Después todos los que trabajan nos dejaron a este lado porque agarramos sitio grande. No estaban grandes los sitios. Eran de Serviu estas tierras. Hablamos que había mucho ratón, culebra, de todo, era pura mentira, era pa’ correr los cercos y los corrimos. Teníamos caseta que hicimos, una chiquitita. Estábamos con todos los cabros chicos. De ahí a todos nos inscribieron por lista pa’ la caseta del banco.

Nos dieron una media agua. Había agua provisoria, una por cada tres o cuatro cuadras. Había que acarrear agua. Una llave en la calle. Harto trabajo. Por dios que fue harto trabajo. Tuvimos que pagar por todo. Pero esa vez todavía no el sitio, pagamos primero la caseta por intermedio del banco. Después teníamos que firmar que estaba todo pagado. De ahí nos pusieron empalme en cada caseta, de luz. Ya teníamos que pagar la luz. No había medidor. Débil la luz que teníamos. Ya era mejor. Después pagamos dividendo, había que pagar todos los meses. Cuando llegamos pedimos una escuela, pedimos todo y justo que había una escuela de monjas. Así que ahí trasladé mis hijas. Y al niño lo mandé a una escuela pa' acá pa' la Pincoya. Pedimos todo acá, pedimos escuela, liceo, pedimos policlínico, pa' qué decir carabineros. Todo un pueblo nuevo, llegó panadería" (Papai, EIII).

- **La emergencia de la lawentuchefe**



Como ya señalé anteriormente, durante muchos años en la capital Rosa no quiso ejercer su don de sanadora. Mientras trabajó como asesora del hogar, intuyó que su don no sería bien recibido y prefirió guardarlo para ella. Y una vez que se casó, si su marido no la dejaba ni visitar a las vecinas, menos la autorizaría a que

atendiera gente. *“No, no quería atender gente yo, uno porque mi esposo era un poco apático, siempre cerrado. Era celoso, más bien quería que estuviera en la casa, entonces no podía”* (Papai, El). Sólo había usado su don para sanar a sus hijos/as cuando lo necesitaron, sus hijos/as fueron siempre muy sanos/as y sólo los/as llevaba al hospital para que los/as pesaran, midieran, vacunaran y le dieran la leche. Sin embargo, nunca dejó de soñar. Siempre los remedios poblaron sus noches hasta que poco antes de que su marido muriera, soñó con una dirección a la cual debía llevarlo para que lo ayudaran con su alcoholismo. Sólo en ese momento, luego de años de casados, Rosa se atrevió a confesarle que ella había heredado el don de la sanación de su madre peñeñelchefe.

“De repente cayó enfermo mi esposo, andaba con los tobillos malos. De repente se paraba y no podía, los tobillos le dolían mucho. Un día estaba sola, hacía frío, había llorado. Y yo había soñado que me dijeron que él iba a salvarse, a sanar por la enfermedad, que fuéramos a una iglesia que hay en el 327, me dieron el número. “No” me dijo. Yo le dije, “vamos”. Le calenté la comida todo. “Vamos papito -le dije yo, así le decía- aprovechamos de traer parafina. Contar mi sueño porque yo puedo ser castigada por no seguir el sueño”. Entonces fuimos. Como que quería ir y no quería ir, fuimos con la Irma. Venía una señora y traía un poquito de aceite. “Señora -le dije- ¿donde hay una iglesia evangélica por aquí?” “Aquí –dijo- aquí vivo yo”. “¿Y está el Pastor de la iglesia?” Le dije yo. “A punto –dijo- ligerito van a llegar, si quieren espérenlo aquí”. Era el 327. Llegaron, venían gritando los textos. Yo le dije, “yo quiero hablar con usted” al caballero. “Sí” me dijo. Yo le dije, “mire por sueño vengo, yo no conocía que había iglesia, en sueño me dijeron que mi esposo iba a sanar en la iglesia evangélica”. “Esperen un ratito –dijo- yo voy a dar el servicio, espérenme al ladito de adentro y vengo”. Hizo una oración y salió pa’ afuera. Yo le expliqué bien el sueño que había tenido. Me dijo, “ese sueño se llama revelación. A él lo mandaron acá”. Lo invitó pa’ dentro. Vamos a hacer oración. Lo presentaron a los otros que habían llegado por revelación, nos presentaron adentro. Oraron y nosotros nos llamaron adelante, todos oraron por nosotros porque estábamos de rodillas nosotros al lado del púlpito. Un ungimiento pa’ mi esposo. Me dijeron, “mañana va a traer un poco en una botellita de aceite,

eso se unge en aceite que dios lo transforme en remedio para sobarle los huesitos". Así fue. Al otro día fuimos otra vez, había alabanza, ese día que fuimos había oración. Con la alabanza había que leer la palabra de dios de la biblia y orar. Lo encontramos bonito como hacían ellos. Yo nunca había entrado a una iglesia evangélica" (Papai, EXI).

El don de la Papai volvió entonces, a encontrar su espacio, pues al seguir el sueño, y llegar a la iglesia evangélica, Rosa y Antonio forjaron amistad con una pareja joven, Martita y Gabriel, pero Martita estaba enferma, nadie sabía qué tenía, no se levantaba de la cama, entonces, *"yo quedé pensando y "sabe, hermano Gabriel –le dije yo- vaya a la casa más rato y conversamos, si tú quieres yo le voy a dar remedio pa' que se mejore."* Vino. Entonces le dije *"hermano Gabriel, ¿tu esposa realmente la quieres?". "Sí". "¿Quieres que se alivie?" "Sí". "Ya, entonces usted le va a hacer el remedio. Te voy a dar hecho el remedio, va a ir a la iglesia, va a ir a orar con este remedio. Lo va a llevar y le va a decir al pastor que le haga la oración pa' que no piense el pastor que está tomando brujería porque piensan así, ellos piensan que con pura oración se van a mejorar, no puede ser así. Somos de barro, el espíritu es de dios. Usted le va a orar este remedio pa' que tome su esposa". Así lo hizo. "Tú le vas a dar en la mañana bien temprano, lo que tiene mal la esposa es un mal, le dieron un mal de comer. Va a sufrir harto, va a tener vómito. Usted, igual al otro día le va a dar. Tercera vez si le da de nuevo, bien, vómito y diarrea. Eso hace eso". Porque hay mapuches que son brujas, tanto como hay sabiduría de dios hay bruja. Y la misma familia de él que no la querían a ella. Mire que son malas, tenía hijos chicos. Se salvó, ahora es suegra, abuelita, todo tiene, una hija casada" (Papai, EXI).*

Esta fue la primera vez que la Papai le hizo tratamiento a una persona, iniciando un proceso practico de los conocimientos que había aprendido por sueño y de su madre, pero este proceso fue interrumpido por Antonio, quien no le permitió seguir ejerciendo la sanación. Sin embargo, al poco tiempo, en 1983, su esposo falleció, *"de curao lo atropellaron por allá por Macul. Se cayó de la micro subiendo. Así falleció el 83'. En junio murió él" (Papai, EXI),* lo que finalmente significó una libertad para la Papai, pues por fin pudo hacer lo que quería sin estar

constantemente controlada y cohartada. *“Después de todo fue una libertad pa’ mi pa’ trabajar en lo social. No me dejaba salir sola, era muy celoso, inseguro. Ahora yo trabajo en lo social, salgo y no estoy pensando que a la vuelta me van a pegar. Esas cosas ya no existen. Ando tranquila, una va a reunión y va contenta y vuelve contenta sin patrón que la esté vigilando que por qué llega tarde”* (Papai, EXI).

Al tiempo, Rosa comenzó a enfermar, sentía fuertes dolores de espalda que cada vez la inmovilizaban más. Al comprender que era su rebeldía contra la medicina la que ocasionaba los malestares, aprovechó su nueva situación de viuda y se decidió a volver a ejercer la sanación. *“Por lo espiritual estaba enferma porque estaba rebelde y no practicaba mi don que dios me había dado”* (Papai, EVII). Evento que detonó un nuevo tipo de sueños que culminaron con su unguimiento, lo que la autorizó a sanar a través de la oración, estableciendo contacto con la dimensión espiritual. *“Entonces empecé a soñar todas partes espiritual. Cuando comencé a dar remedio, cuando le di remedio a esta señora, le saqué el mal, de ahí soñé yo, llegaron seis niños vestidos de túnica, y el otro poquito más grande de edad, todo chiquititos. Llegaron. Nadie hablaba. Yo estaba sola, pero estaba soñando. (...) Entraron los niñitos. Todos con túnica blanca, transparente como con color de agua, y el niñito más grande. Me rodearon en un círculo. Yo estaba atónita. Ni alcancé a hablarles ni nada. Hicieron el círculo y oraron en calladito. Entonces, el más grande al frente mío me dijo así, me dio la fuerza, me dio el poder. Yo lo miré pa’ abajo y sentí una fuerza terrible de grande, igual que te diera corriente, me estaba remeciendo y me desperté. Ahí mismo oré, agradeciendo a dios. Llegué a llorar orando, me emocioné mucho. (...) En sueño, me dijeron, siempre meta sus dos manos en río. Ahora puede orarle a los enfermos, ahora puede. Antes no. Todas esas cosas me enseñaron”* (Papai, EVII).

A través de este sueño, Rosa adquirió un nuevo estatus que la llevó a asumir su condición de lawentuchefe, pues *“la médica, la lawentuchefe se forma sola, nosotros sabemos que la machi se forma con otra machi, dicen, yo no puedo hablar de lo que no sé, no conozco eso. Este, así como ellos tienen trance, hablan de trance, pero no creo mucho yo, ni una cosa de novedad, nada impactante, nada de eso. Ellos se forman, creo yo, se forman, se enseñan. El espíritu de santo*

de dios es él que nos enseña a nosotros para que toda la medicina para bien, que se lo tome el paciente y le haga bien. Entonces se forma sola, mi hija se formó sola, nadie la ungió, nada, sí, yo le oré para que el espíritu del bien la tenga sana y la use para la comunidad porque las médicas son para la comunidad' (Papai, EXII).

Ahora, recordando que en el sistema médico mapuche los males son mayormente producto de transgresiones a la cultura, Rosa debió dedicarse –y aún debe hacerlo- al restablecimiento de la salud comunitaria, a la transmisión y mantención de la propia cultura. De esta manera, la salud y lo social aparecen íntimamente entrelazados en su biografía. Ambos ámbitos se necesitan mutuamente y por tanto, es juntos que se desarrollaron y se potenciaron. *“En lo social empecé a trabajar en la escuela donde iba mi chiquilla la primera, de repente llegaron unos caballeros que trabajaban en social de mapuche, Dagoberto Cachena y una chiquilla joven que también andaba. Nos reunimos en la escuela como tres veces y conversando y conversando dijo el caballero que tenían una organización en Bulnes con Moneda y que fuéramos. Así que fui yo a escuchar y me gustó lo que hacían con la historia de los mapuches. Lo social, como eran los mapuches, que siempre estuvieron organizados, hartas cosas y después estuve de socia allá. Llevaba a los niños. Una pensión que tenía yo que me dieron adelantada la guardaba para cuando hacían comidas pa' juntar fondos, yo llevaba a toda mi gente. Mi yerno, etc. yo los llevaba que fueran, que escucharan de qué se trataba la reunión (...) Esa reunión siguió para allá pero están en otro lado, en Martínez de Rosas con Brasil, ahí está la organización ahora pero no está la gente de antiguo. Después yo me fui a la comuna de El Bosque. Esa es una organización de un joven que no sabía mapuche, no tenía nada pero quería hacer organización. Pidió personal y lo fuimos a ayudar, quería alguien que supiera hablar, que supiera tocar qultrún. Yo le dije a la directiva que si me dejaban ir a cooperar allá y fui. Después me quedé allá. Juntamos harta gente, mucha gente. Se hicieron sin casa también. De repente hacían choripan pa' hacer la plata, rifa, un montón de cosas. Ahí yo tocaba qultrún, hacía sopaipilla, contaba la cultura, enseñaba mapudungún. Lo que pasó fue que cuando empezaron los sin casa no*

me gustó porque empezaron a trabajar con plata la gente. Después hay puros problemas. Me vine. Le dije a la Laurita que soñé que teníamos hartas gente en Huechuraba. Me mostraron a mí. Nos vinimos nosotras” (Papai, EXI).

De aquel sueño nació la agrupación Dhegñ Winkul. Esta agrupación, dirigida por Rosa en tanto lawentuchefe opera hasta la actualidad en su casa, desde hace ya siete años. Fue inscrita en CONADI para poder tener la legalidad necesaria para postular a diversos proyectos. De este modo obtuvieron financiamiento para una de las obras fundantes de esta agrupación: la construcción de una ruca en el patio de la casa. Espacio de sanación donde puede curar tanto a las personas como a la comunidad. Por ello, las actividades de Dhegñ Winkul se hacen en la ruca.

Hoy, principalmente gracias al trabajo en la organización y el tratamiento y sanación de diversos sujetos y problemas, la Papai es reconocida como lawentuchefe en su comunidad y su entorno. En Dhegñ Winkul *“hacemos actividades para difundir la cultura, clases de cosmovisión y enseñamos, también hacemos orientación a los jóvenes, tanto jóvenes como adultos porque nunca tenemos todo. Al escucharnos se enriquece. Yo misma voy a una reunión, de repente encuentro algo que me faltaba, me siento feliz, si uno no participa en nada, está estancada. Y también hacemos clase de mapudungun y hacemos la oración” (Papai, EXII).*

Además, Rosa tiene un importante rol en la ayuda a los sujetos de su comunidad, por ello las actividades de Dhegñ Winkul incluyen la gestación de ideas y proyectos, de vías de ayuda a los más ancianos que se han quedado solos, a los jóvenes que necesitan estudiar, a las madres solteras que requieren ayuda con sus hijos, entre muchas otras. *“Por eso tenemos que hacer proyectos para trabajar nosotros. Por ejemplo para visitar comuna uno no puede mandar a un socio no más. Esa gente tiene que pagarle la municipalidad. Encargados de salud intercultural que es verificar, hay que sacar apellidos, hay que verificar cual es su situación, en un domicilio dos, tres familias hay. (...) Hay mucho allegado, hay que ver eso. Cuantos jóvenes sin estudio están, no terminaron 4° o terminaron 4° y ahí están de brazos cruzados, no tienen trabajo. ¿Qué hay que hacer con*

ellos? Que sigan estudiando para que tengan trabajo porque nosotros no queremos tener que alimentar vagos. No queremos que nuestra gente indígena ande metida en el asalto. Nuestra cultura no es así. (...) La plata que llega de la municipalidad le hace el sueldo a la persona, contrato de cuatro o seis meses. Para que la gente reúna los domicilios, las situaciones, cuantas mamás jóvenes hay solas con hijos, hay que ayudar la mamá de alguna manera, dejarlos trabajando con alguien que pueda ocuparla a ella, hacer el aseo que sea. Y se inscriben también para la gente que necesita ayuda, ahí seleccionamos todo, todo lo que es mamá sola con varios niños, se selecciona, se hace una lista. Si está enfermo y no puede salir a trabajar tiene una pequeña pensión para que no se muera de hambre. (...) Es muy conveniente tener visitador. Una comunidad que no tiene visitador va a estar trabajando cerrado, no puede. Imagínese yo misma no puedo, voy a andar muerta de cansada y no voy a lograr sola para mucha gente. Por lo menos aquí con seis visitadores tendríamos para la comuna” (Papai, X).

Así, Rosa –junto a su familia- han buscado modos de obtener financiamientos públicos. Uno de ellos es CONADI, otro es el componente de salud intercultural del Ministerio de Salud (MINSAL), con el cual Dhegñ Winkul ha desarrollado un importante esfuerzo de vínculo y afinamiento de políticas. Sin embargo, *“cada dos años, cada año, van cambiando, llega una persona, totalmente ignora lo anterior, hay que estarle explicando. Pucha. Los encargados del Ministerio, ponte, se hacen los tontos y los cambian, no avanza. Eso es malo porque debería haber un solo encargado, cierto tiempo y después cambiar, pero harto tiempo, cada cuatro años, cinco años. Es muy difícil. Esos encargados son por comuna. Pero la encargada, la señora que puso el director son políticas que están tercas, hacen cuenta que uno está hablando con el teniente. Como si fuera una la empleada de ella, a nosotros nos molestó eso. Y nos quejamos con el director, la acusamos, hablamos con los encargados del Ministerio, pero como ellos por políticos no pueden llegar y echarlos, pero saben como está trabajando la señora. Una está por jubilar y la otra es joven. Les dijimos que eso está pasando, entonces los encargados del trabajo no ven esto por política, debiera ser por trabajo” (Papai, EX).*

Caminos que han llevado a la Papai también a un reconocimiento público y de parte de las autoridades de gobierno, permitiéndole contar con instancias como la siguiente, *“por la Michelle nosotros, como estábamos organizados, los políticos saben quien está organizado, como también tenemos papel jurídico, ahí captan al tiro. Ahí a mí me llamaron pa’ un desayuno pa’ hablar con ella. Fuimos y nos sacamos fotos. Yo le dije que nosotras no vamos a ser amiga, con usted vamos a pelear porque a Lagos nosotros lo sacamos pero todo siguió igual. Los mapuches nos han ido a pegar, nos han tratado de marxistas, de delincuentes, en su propia tierra les van a buscar el odio. Están con las manos amarrás y ellos son personas, ellos tienen que pelear pero los tratan de que son malos. No es así. ¿Por qué la ley se vende? Nosotros nunca vamos a poder comprar las leyes porque somos pobres. La ley es contra del pueblo, los de arriba pueden hacer lo que quieren con tal de pagar. Tercer lugar, nosotros queremos, por la deuda histórica, queremos estudios, universidad, no becas básicas. En la universidad queremos que sean becados los jóvenes mapuches. Unas cuantas cosas le dije, tenía una listita. Nos sacamos fotos y después me dio mucha rabia. Ponen la foto, no dicen por qué están esos mapuches ahí, qué fue lo que dijeron, solamente foto, que falta de respeto es eso”* (Papai, EXI).

Pero además, la Papai es contraparte conocida del gobierno para las discusiones de políticas interculturales en salud, como también para distintas investigaciones y evaluaciones de programas públicos, como por ejemplo la reciente sistematización sobre el Programa de Igualdad de Oportunidades. A lo que se suma un reconocimiento internacional que la ha llevado a países como Ecuador y Perú a encuentros de hombres y mujeres sanadoras de distintos puntos de Latinoamérica.

De esta manera, la biografía de Rosa da cuenta del camino recorrido por una mujer mapuche sanadora, historia que por momentos se inscribe en la figura mayor de los mapuche migrantes, como también en aquella de las campesinas y de las mujeres pobres en general. En este sentido, en la biografía de Rosa se encuentran las vidas de múltiples mujeres, como también ciertos procesos particulares.

V.3. El género, lo urbano y la salud.

Una vez construida la biografía de Rosa, a continuación entrego su lectura desde una perspectiva de género, a partir de los elementos presentados en el marco teórico. En este sentido, enfatizo en variables propias del concepto, como son el posicionamiento, la relacionalidad, lo contextual y la multiplicidad, siempre desde la perspectiva del poder, pues, al contar con el recorrido histórico de la Papai, identifico algunos hitos en relación al empoderamiento de género. Así, en orden de reforzar la interpretación de estos fenómenos, se incluyen las categorías de análisis construidas en base a los modelos de empoderamiento de Margaret Schuler y de Unicef: Bienestar material, Planeación de futuro, Acceso a los recursos como tierra y educación, Trabajo remunerado, Control sobre el ingreso, Toma de decisiones en el hogar, Concientización sobre la posibilidad de cambio en las construcciones y relaciones entre los géneros, Participación en distintas esferas donde se tomen decisiones, y Control.

Así, partiendo de la base que las relaciones de género son construcciones sociales dinámicas en el tiempo, y que cada sujeto puede ser vector de cambio de las mismas, estas variables son desarrolladas como indicadores de la posición de género ocupada en distintos momentos y contextos, en orden de lograr establecer si existen quiebres, o tránsitos en la construcción del género de Rosa Martínez, estableciendo su relación con lo urbano y la salud.

Por otro lado, antes de comenzar quiero hacer dos alcances metodológicos, el primero es que considerando que la biografía de la Papai se construyó principalmente en base a sus citas, en los apartados siguientes se entrega el análisis de ese corpus sin incluir muchas referencias a las entrevistas. Y el segundo, es que en el proceso de análisis, desde el marco teórico presentado fui realizando nuevas asociaciones con otras lecturas y autores, los cuales, en orden de visibilizar el proceso, decidí no incluir en el marco teórico, sino que en los momentos del análisis en los cuales surgieron.

Así, les invito a recorrer a continuación, los cuatro acápites siguientes, que en orden de facilitar su comprensión, siguen el mismo orden que los de la construcción de la biografía de Rosa.

- **De la infancia: aprendizaje y rebeldía**

Si bien en sus relatos, la Papai no hizo demasiado hincapié en su infancia, considero muy importante leer en sus narraciones, aunque sea por pequeñas pistas, la socialización de género que operó en su familia nuclear de origen. El aprendizaje de conductas apropiadas para cada sexo, al parecer se dio principalmente por medio de las tareas y enseñanzas dedicadas a los/las hijos/as según su género, y también a través de la dupla padre-madre. Modelos marcados por la ideología patriarcal según la cual los varones se deben a lo público y las mujeres a lo privado.

Así, si bien todos los/as hijos/as debían cooperar en el trabajo necesario para asegurar la reproducción de la economía familiar, e independiente de su sexo tenían a cargo el cuidado de un tipo de animales, sólo las mujeres debían aprender a cocinar, a hilar y tejer entre otros, pues las labores domésticas eran labores típicamente femeninas. Sin embargo, su enseñanza no se brindaba a todas las hijas de una sola vez, sino que la madre la impartía casi exclusivamente a la hija mayor. En este sentido, parece que en la familia se confiaba en que las hijas irían abandonando progresivamente el hogar, partiendo por las mayores y finalizando con las menores, con lo cual la madre tenía el tiempo de tomar como ayudante a cada una de las niñas a medida que se transformaban en la mayor de la casa. De esta manera, una vez que las hermanas mayores de Rosa partieron, una a Viña del Mar y la otra falleció, ella quedó como la mano derecha de su madre, razón por la cual relató hechos como que *“cuando estaba muy ocupada [su madre] como ser ahora que estaba ocupada con alguien conversando, yo hacía la masa, estaba chiquitita, hacía la masa subía en una silla. Me dejaba todo listo mi mamá y yo hacía la masa”* (Papai, EX).

Pero Rosa tuvo el privilegio de compartir con su madre mucho antes de estos episodios, pues no hay que olvidar que al ser “tullida”, como ella misma se define, la madre le permitió pasar largo tiempo junto a ella. La importancia de estos hechos radica en que la división sexual del trabajo que intento delinear en este apartado, puede ser leída como un arma de doble filo. Por un lado, relegaba a las mujeres a lo privado y lo doméstico, lo cual no es necesariamente negativo, pero que en este caso sí lo fue, pues según Rosa la autoridad y el poder estaban asociados a lo público. Y por otro, fue lo que permitió que la Papai se iniciara en la medicina junto a su madre peñeñelchefe, gracias a lo que vivió todo el aprendizaje que significó observarla y ayudarla.

Ahora, desde la lectura de la subordinación, a la situación de la Papai también se sumó la variable etárea, ya que en su familia la asignación de poder estuvo dada tanto por el género como por la edad. De esta manera el primero en la gradación de poder era el padre, el varón de mayor edad. Enseguida venía la madre pues a pesar de ser mujer era mayor que los/as hijos/as. Y entre los/as hermanos/as las más subordinadas era las mujeres menores. Ellas ni siquiera podían acceder a las tareas propiamente femeninas.

El padre de la Papai no trabajaba directamente la tierra, sino que se encargaba de administrar los medieros que lo hacían por él. Tampoco contribuía a cuidar los animales, sino que los vendía, y mucho menos participaba de las tareas domésticas. Su estatus era distinto pues era él quien tenía contacto y relaciones con sujetos fuera del núcleo familiar. A lo que se suma que era él quien maltrataba a su madre y el culpable de que los/as hermanos/as debieran pasar noches enteras en el monte, escapando de las escenas de abuso y sus riesgos. Era él la autoridad incuestionable del hogar, era él quien podía llegar borracho a la casa, y era él también el único que podía ejercer legítimamente la violencia. Así en la escala de jerarquías familiares, Martín Catrileo reunía por lo menos las variables de género y de edad necesarias para asegurar su dominio, erigiéndose así, en la máxima figura de autoridad.

Sin embargo, donde queda más clara la subordinación femenina es en la negación de la pertenencia al linaje por el propio padre. Recordemos que Martín

Catrileo sólo otorgó su apellido a los hijos varones pues de todas maneras las mujeres lo perderían al casarse. Este hecho al parecer marcó simbólicamente una distancia entre Rosa y su familia pues al fin y al cabo es el apellido la célula primaria que identifica a los miembros de un mismo linaje.

Por otra parte, a la subordinación étnica y de género vivida en el medio familiar, se sumó la de clase y étnica experimentada en la escuela de monjas en Nueva Imperial, pues el colegio distinguía entre las alumnas según la cantidad de dinero que aportaban a las arcas de la escuela, dividiendo sus servicios de educación en primera, segunda y tercera pensión. Tanto la Papai como la mayoría de las niñas mapuche se encontraban en la última pensión, en la que al parecer, la educación debía ser pagada con trabajo, siendo ellas las que cuidaban los jardines, las huertas, lavaban sábanas y ropas de las alumnas de la primera pensión; y a quienes se alimentaba de la peor manera.

De este modo, Rosa esgrimió claramente las razones para comenzar a trabajar en la urbe, caracterizadas por el deseo de alejarse de una suma de situaciones de subordinación de las cuales ella, a pesar de su corta edad, decidió no ser parte. La que más mencionó, fueron los abusos y la violencia que existió entre sus padres. En este sentido, cabe resaltar que no era sólo que el padre le pegaba a su madre, sino también que esta última permitía y le daba el derecho a Martín de llegar al hogar borracho, sometiendo a todos/as sus hijos/as a situaciones de riesgo. A lo que se suma el cansancio de tener que trabajar constantemente para el hogar, y la subordinación que vivió en la escuela de las monjas. Así, los modelos de subordinación a los cuales Rosa se vio expuesta en su infancia, reunieron distintas variables, como el género, la edad, la etnicidad y la posición socioeconómica, configurando la rebeldía de la Papai, y su necesidad de escapar de su entorno. Sin embargo, sus posibilidades de huida se limitaban a los tres modelos de los que había sido testigo: casarse y pasar a formar parte de otra familia, la cual no era realmente una opción, pues en ese entonces la Papai creía que todos los matrimonios eran iguales, y no estaba dispuesta a someterse a las condiciones en las cuales vivía su madre; o estudiar de interna en Nueva Imperial,

posibilidad que ya había experimentado con pésimos resultados; o trabajar en la urbe.

En este sentido, llama la atención como, desde muy pequeña, alrededor de doce años de edad, Rosa manifestó tal sentido de seguridad y planeación de futuro, que con tal de escapar de su casa, estuvo dispuesta a enfrentarse sola a un mundo nuevo, alejándose de los cuidados y aprendizajes maternos. De hecho, para lograr iniciar esta nueva etapa, debió mentirle a sus padres para que la autorizaran a partir, comenzando una huida que no finalizó hasta que cumplió la mayoría de edad, quedando sus padres sin ninguna autoridad sobre ella. Así, cada vez que la Papai huyó de un lugar, se debió al temor de tener que volver a la casa familiar en el sur, detonando una de las variables de empoderamiento, la seguridad y la planeación del futuro.

- **De la migración: el empleo doméstico y la huída**

En cuanto al alejamiento del hogar, Rosa debió reforzar su partida cada vez que se presentó la amenaza de ser obligada a volver a su casa parental, es decir hasta que cumplió la mayoría de edad. Así, me permito hablar de “las” huidas de la Papai, las que tuvieron como hilo conductor el acceso al trabajo a través del empleo doméstico, el que se transformó en la vía para transitar de un lugar a otro. En este sentido, me interesa analizar el empleo doméstico desde dos significados distintos, como espacio de subordinación y también en tanto guarida.

Tal como su nombre lo indica, el empleo doméstico es una prolongación de las actividades domésticas, asignadas por nuestra sociedad a las mujeres. Así, como señala León (1991) *“el trabajo doméstico, entendido como aquél que se realiza en el hogar para mantener y reproducir la fuerza de trabajo (...) ha sido asignado culturalmente a la mujer como su papel fundamental y es por esto que a la mujer se la define socialmente como ama de casa, madre o esposa. (...) No se considera trabajo y de ahí la subvaloración social que lo acompaña y que ubica a la mujer que lo ejecuta en una situación de subordinación en las relaciones de poder dentro del núcleo familiar, comunal y social”* (León, 1991:76-77).

Siguiendo esta definición, cualquier mujer, por el sólo hecho de serlo, reúne todas las características necesarias para hacerse cargo de este tipo de labor. Pero además, al ser una actividad que según la estructura de prestigio que rige en nuestra sociedad, se posiciona en los escalones más bajos del estatus social, no sólo es de las más feminizadas, sino también de las peor pagadas, lo que detona una serie de consecuencias. Por un lado, no hay una aplicación y fiscalización rigurosa del cumplimiento de las normas que regulan una relación contractual de este tipo, menos aún en los años en que la Papai comienza a ejercer este empleo. Lo que refuerza que no se exija ni mayoría de edad, ni calificación, ni residencia legal en el país, pasando por alto la legalización mediante contratos, o incluso contando con ellos, pagar menos que el sueldo mínimo, argumentando que el uso y consumo de los bienes de la casa del empleador/a deben ser cuantificados en dinero y descontados del ingreso mínimo legal.

Características que han sido constantes en el tiempo, situando tanto en el pasado como en el presente, a las asesoras del hogar en las posiciones más subordinadas de nuestra sociedad, ya que ejercen las labores de menor prestigio social, aquellas que otras mujeres se han negado a realizar, dando lugar a una relación contractual entre mujeres, donde las empleadas se convierten en las subordinadas de las subordinadas. Así, la jerarquía social dictamina una discriminación para las “nanas” en la que se cruzan diversas variables de subordinación, una es el género; otra es la edad, pues sobre todo en la época de la Papai, las empleadas generalmente eran contratadas muy pequeñas, criándose en la casa del empleador y criando a su vez, a dos o tres generaciones de su familia; a las que se suma la etnicidad, ya que si en el pasado se identificaba a las “nanas” con lo mapuche, hoy es con lo peruano o lo boliviano; y finalmente también aparece la condición socioeconómica, configurando el ser mujer, ser joven, ser indígena y ser pobre.

Hasta aquí, se entiende por qué la Papai se dedicó al empleo doméstico a pesar de su lado negativo, ya que no exigía condiciones mínimas con las que ella no contaba, como la mayoría de edad y el 8° básico; pero además, este trabajo presentaba otras ventajas para una mujer migrante que no contaba ni con familia,

ni con amigos en la ciudad, pues en su versión puertas adentro, aseguraba (y continúa haciéndolo) un espacio de protección. En este sentido, veo una clara diferencia con lo que la literatura muestra para el caso de los varones migrantes, pues si bien muchos de ellos llegaron en la misma situación de soledad que la Papai, ellos generalmente se dedicaron a la panadería, por lo que estuvieron obligados a independizarse rápidamente, es decir administrar dinero, buscar un lugar donde vivir y asegurarse la propia alimentación. Así, la situación según género fue muy distinta, siendo la femenina más “protegida” que la masculina, pero quizás también llevando a una situación de subordinación mayor.

En efecto, tomando en cuenta que como empleada doméstica la Papai trabajó siempre puertas adentro, su sueldo se tradujo en gran parte en techo, cama, alimento y vestimenta, por lo que Rosa no percibió dinero que ella pudiera administrar según su propia voluntad y criterio. De esta manera, las condiciones laborales fueron impuestas por los patrones y tal como en una ruleta rusa, el empleo doméstico pasó por la suerte, si fue buena, entonces cayó en una familia que la “adoptó”, que la trató bien, que la quiso y la cobijó; si no, en algunas ocasiones se trató de lugares donde impusieron largas jornadas de trabajo con pésimas condiciones laborales. Pero fuera cual fuera la situación que le tocó, como asesora puertas adentro, la posición de Rosa no dejó nunca de ser subordinada. No hubo ninguna decisión que pasara por ella. Sus patrones definieron su trabajo y su remuneración, así como sus tiempos libres y salidas, dentro del hogar fue la jefa quien mandó y ella quien ejecutó; y si habían niños/as, fueron ellos/as quienes siempre tuvieron la razón. Situaciones que se reforzaron porque la Papai nunca permaneció suficiente tiempo trabajando con una familia como para formar lazos afectivos más profundos y permanentes.

Así, a pesar de la seguridad que Rosa demostró en su tránsito a la ciudad, este período, la adolescencia, se caracterizó por la carencia de todas las otras variables de empoderamiento definidas por Schuler, pues la Papai no pudo ni tomar decisiones sobre su propia vida, ni tener control sobre sus ingresos y mucho menos participar de la esfera pública. De esta manera, las situaciones de subordinación que la llevaron a escapar del sur, se repitieron en este período,

pues siguió siendo discriminada y subordinada por su género, su edad, su etnia y su clase; sin embargo ya no estuvo sumergida en el espiral de violencia de su familia, con lo cual, de todas maneras, sus primeros años en la capital pueden leerse como una ganancia en cuanto al empoderamiento, ya que a pesar de las discriminaciones Rosa perseveró para lograr construir una forma de vida distinta.

Esfuerzos que la llevaron a lo que llamo la mayoría de edad en la capital, la que defino por la decisión de prescindir de la guarida que puede significar el empleo doméstico puertas adentro, debido a la toma de conciencia de la subordinación que también trae consigo. En la vida de la Papai, este hito se marcó cuando cansada de las discriminaciones y abandonada dentro de la casa por sus patrones estafadores, se decidió a independizarse, buscando un lugar donde arrendar pieza, y donde trabajar en un horario diurno, donde su remuneración fuera en dinero y no en víveres, casa o ropas, lo que consiguió viviendo con su amiga Sabina Curihuinta y trabajando en la fábrica de Varsoviene. Este es, por tanto, un momento especial en su biografía, pues alcanzada la llamada mayoría de edad en la ciudad, se encontró en una posición en la que fue capaz de ganarse la vida, de controlar sus ingresos y tomar sus propias decisiones, contando, por lo demás, con una jornada laboral diurna que le entregó tiempo libre. Sin embargo, como ya se mostró, este momento no se extendió por mucho tiempo, lo que no deja de llamarme la atención, más aún porque la Papai no tuvo ninguna explicación al respecto más que el cierre de la fábrica de chocolates.

Esta situación me hace pensar que el trabajo no sólo fue la vía que le permitió el escape, sino también el motor en torno al cual la Papai articuló su juventud, convirtiéndose en el eje que estructuró su vida material, pero también la emocional, pues fue el espacio de cobijo que representó en la infancia el ámbito de la salud. Lo que es una posible interpretación de la ausencia de la sanación durante este período.

Pero volviendo al trabajo, considerándolo como eje central, sitúo su desarticulación cuando el dueño de la fábrica le confidenció a la Papai que el negocio estaba muy mal, que lo más seguro era que luego de la temporada de verano –en la cual acostumbraban cerrar- no podrían volver a abrir. Este fue un

momento clave, en el que confluyeron varios fenómenos, por una parte Rosa se quedó sin trabajo, pero además, al despedirse su patrón reforzó los estereotipos de género tradicionales al afirmar que su mejor opción era buscarse un marido, alguien que la cuidara y le permitiera forjar familia. Aquí hay que considerar que este hombre fue una figura importante para Rosa, al fin y al cabo ella fue su empleada favorita, la que escogía para que lo acompañara a terreno a repartir los productos Varsoviene, permitiéndole conocer otros lugares y a otras personas, y fue a quien dio muchas oportunidades, así, sus consejos no eran indiferentes para Rosa. Y por otra parte, estuvo Antonio Quiñelén, con quien la Papai ya se había emparejado, que le propuso que en lugar de andar buscando trabajo y lugar donde vivir, se casara con él.

Así, hasta esta etapa la biografía de Rosa podría leerse como “un camino hacia el empoderamiento”, en él que, además de la planeación de futuro, alcanzó otros indicadores, como contar con un trabajo, tener ingreso propio y poder controlarlo, además de poder tomar sus propias decisiones. De esta manera, hubo una toma de conciencia en cuanto a la opresión de género, por lo menos en cuanto a sus propias subordinaciones y a la violencia entre sus padres. Sin embargo, su escape lo realizó repitiendo las mismas subordinaciones, en un tipo de empleo donde se plasman especialmente las discriminaciones de género; y al momento de renunciar a la libertad ganada por casarse con Antonio se produce una repetición del modelo de relaciones de género del cual había puesto todos sus esfuerzos por escapar.

- **Del asentamiento en la urbe: la repetición de lo aprendido**

“Qué va a andar arrendando sola, yo necesito casarme, no andar pololeando pa’ arriba y pa’ abajo, formalizar, yo no tengo tiempo pa’ andar pololeando, yo trabajo de día y de noche”(Papai, EVI).

Repito esta cita pues es muy ilustradora de un matrimonio que parece más una relación contractual donde cada una de las partes saca su provecho, que una decisión fundada en el amor y en el cariño. Lo que se refuerza en la siguiente cita,

“¿Nunca pensó en juntarse con otro hombre? No. No había para qué porque la Lali con el esposo trabajaron pa’ la casa, arreglaron aquí” (Papai, EVI).

Así, si bien Rosa y Antonio no se casaron legalmente, ella tomó inmediatamente el apellido de él, configurando su nombre y su linaje a través de un don cedido por él, e ingresando a un contrato en el que mientras él se encargara de proveer y mantener el hogar, ella asumiría su tarea en las labores domésticas, acatando su autoridad. De esta manera, una vez casados los mandatos de género emergieron rápidamente, ella no pudo ni trabajar, ni relacionarse con vecinas/os, debiendo estar todo su tiempo recluida en la casa, al cuidado de los/as hijos/as –que no se demoraron en llegar- y de todas las labores domésticas, mientras él pasaba todo el día –y muchas veces también las noches- fuera del hogar. Así, por más que Rosa intentó escapar del modelo transmitido por sus padres, finalmente lo reprodujo cuando a muchos kilómetros de su hogar, se casó con un hombre mapuche que ejerció la misma autoridad que su padre, con la misma legitimidad en la violencia, y con igual alcoholismo.

De hecho en la cita puede leerse que ésta era la única función del marido, pues ¿para qué juntarse con otro hombre si lo económico ya estaba solucionado? De esta manera, no se ve ningún espacio ni para el cariño, ni para el amor, ni para el cuidado, ni tampoco para la sexualidad. En efecto, en nuestras conversaciones, la Papai habló de respeto y de costumbre entre ella y su marido, pero nunca de amor y menos de pasión, más bien en tanto contrato social que significó estabilidad y la posibilidad de formar una familia propia. El casarse puede leerse

entonces, como una vía de escape y afiatamiento para Rosa, la misma opción que rechazó a los doce años cuando decidió partir a trabajar a la urbe, ocho años después la tomó. ¿Estaría cansada? ¿Sería acaso más fácil juntarse con este hombre que continuar en un camino en él que estaba sola?

En este sentido, no puedo dejar de lado, lo que venía enunciando hace un momento. Si bien Rosa escapó del hogar parental, su desarrollo en la ciudad a través del empleo doméstico puede leerse como un reforzamiento de los roles tradicionales de género que estaban presentes en su casa en el sur. Así, hay una norma que se aprende, reproduce y refuerza a lo largo de la biografía. A Rosa se lo transmitieron en su infancia, pero también fue lo que observó en las casas en que trabajó como empleada puertas adentro, y lo que vivió en carne propia por medio de las subordinaciones y discriminaciones a las que estuvo expuesta en su trabajo. Y quizás más potente aún, es que se trata de una norma que la sociedad exige. Así, a medida que la Papai fue llegando a la edad en que las mujeres deben casarse, que para esa época comenzaba alrededor de los veinte años, las personas a su alrededor comenzaron a preguntarle por pareja y a incitarla al matrimonio, entre ellos el doctor y el dueño de la fábrica de Varsoviene.

De esta manera, por todos lados se le reforzó que su invisibilidad social podría cambiar sólo si contaba con un marido, pues el hecho de estar casada, para una mujer joven formaba y forma parte de la adquisición de un cierto estatus y del respeto que ello conlleva. Y más aún, constituir familia, es decir tener hijos/as. Así, luego de haber vivido un empoderamiento, por lo menos material, Rosa se vio sumergida nuevamente en una posición subordinada, en la que dependió totalmente de su marido, subordinándose a sus remuneraciones y también a su autoridad. Sin embargo, gracias al alcoholismo de Antonio esta situación tampoco duró mucho tiempo, pues cuando le pagaban, él se gastaba su sueldo completo en fiestas que podían mantenerlo fuera del hogar por semanas completas, con lo cual la familia quedaba sin dinero para asegurar su subsistencia. En este sentido, se ve un cambio fundamental con la situación vivida por los padres de Rosa, pues en el sur, la subsistencia mínima familiar podía asegurarse por medio del trabajo de la familia en la tierra y el ganado, pero no así en la

ciudad, donde todos los alimentos, además de las vestimentas, debían ser pagados.

De esta manera, la preocupación por sus hijos/as detonó el inicio de un nuevo momento de seguridad, que se extiende hasta el presente, pues decidida a entregarles mejores oportunidades que las propias, la Papai volvió a tomar el control de la propia vida. Así, si durante la infancia el eje fue la salud, y en la adolescencia el trabajo, en este momento fueron los/as hijos/as. Como vimos fue ella –sin mediar negociación alguna con su marido- quien se decidió a volver a tener actividades remuneradas, incursionando en la lavandería, costurería y hasta un quiosco al costado de su casa. A lo que se sumó la inquietud de asegurarles un lugar permanente de vivienda, en el cual poder construir hogar. Así, impulsada por las necesidades de sus hijos/as, Rosa ahorró una parte de sus ingresos todos los días, en orden de estar en condiciones de sumarse a cualquier iniciativa que surgiera que le diera la posibilidad de contar con un terreno y una casa propia, gracias a lo cual pudo participar de la toma de terreno de Huechuraba, que la convirtió en propietaria de tierra y casa. Aquí quiero recalcar que todo el esfuerzo que significó participar de esta toma, Rosa lo hizo sola, pues Antonio no solo no confió en el proyecto, sino que además se dedicó a desprestigiarlo y a desanimarla en la empresa. Él se sumó, sólo cuando estuvo todo listo.

A mi parecer, esta seguidilla de decisiones, que por supuesto abarcan varios años, puede leerse como la construcción de una mujer capaz de dirigir su vida y la de sus hijos/as, prescindiendo de la figura de proveedor del marido, pues a estas alturas, al parecer el dinero aportado por Antonio era bastante escaso. Vestida ya con el estatus de señora casada, madre de cuatro hijos/as, que construyó su propio hogar y que cargó con un esposo alcohólico, Rosa pudo comenzar a deconstruir en sí misma las normas de género que había habitado a lo largo de su vida. En este sentido, el análisis del matrimonio nuevamente nos lleva al ciclo vital, en esta oportunidad a la juventud de Rosa a lo largo de la cual vivió un importante proceso de empoderamiento. Debutó construyendo y aceptando una unión que mientras la posicionó en el lugar subordinado de la estructura de la familia patriarcal, depositó en él toda la autoridad. Sin embargo, estos roles que

son asignados como construcciones culturales del género, deben ser conservados por quienes los ostentan, produciendo una constante tensión entre dominación/subordinación, en la que claramente es la primera posición la que tiene algo que perder, y por ende son sus conductas las que se someten a evaluación, siendo la capacidad de proveer a la familia una fundamental.

Así, en este caso, el derrumbe del sitial de Antonio comenzó cuando dejó de sustentar económicamente a su familia, dándole el espacio a Rosa de asumir ciertas actividades remuneradas, pues gracias al carácter relacional del género, por lo general lo que uno pierde en estatus, es ganado por el otro. De esta manera, Rosa ganó en sentido de seguridad y planeación de futuro y al mismo tiempo, volvió a ganarse la vida por sí misma y a controlar sus ingresos. Eso sí, éste fue destinado íntegramente al bienestar de la familia, por lo que puede discutirse si realmente constituyó un factor de empoderamiento, pues el control del ingreso es bastante relativo cuando no hay elección en su gasto. No obstante, dicho gasto forma parte de la planeación de futuro de Rosa, que en su juventud fue definido por el bienestar y la mejoría de las condiciones de vida de sus hijos/as, con respecto a las propias.

Sin embargo, este proceso que comenzó con la seguridad de saber que se las podía arreglar sola, no cobró fuerza sino hasta después de la muerte de su esposo, pues aunque Antonio había perdido progresivamente las características en las que se fundaba su autoridad, para la Papai siempre fue su esposo y el padre de sus hijos/as, propiedades suficientes para respetar su autoridad, aún cuando ya no fuera el hombre proveedor. Así, aunque ella comenzó a tener sus propios ingresos, los que controlaba libremente y a imponer progresivamente sus decisiones en cuanto al futuro de la familia, cuando Antonio estaba en el hogar, era él el patriarca de la familia.

Por lo mismo, la muerte de Antonio representó para Rosa la ganancia de la libertad, de hecho en ninguna de nuestras conversaciones expresó pena por su ausencia, o dijo extrañarlo o que le hiciera falta, pero sí,

“me dio mucha pena porque la Lali estaba acostumbrada con su papá. Pero después de todo fue una libertad pa’ mi pa’ trabajar en lo social. No me dejaba salir sola, era muy celoso, inseguro. Ahora yo trabajo en lo social, salgo y no estoy pensando que a la vuelta me van a pegar. Esas cosas ya no existen. Ando tranquila, una va a reunión y va contenta y vuelve contenta sin patrón que la esté vigilando que por qué llega tarde” (Papai, EX).

Sin embargo, siempre me llamó la atención que aunque en la biografía de Rosa los estereotipos de género poco a poco se fueron transformando, sus nuevas concepciones se aplicaron a sí misma de modo restringido, pues mientras concibió y promovió relaciones de género más equitativas entre sus hijas y sus parejas, no creyó nunca que ella tuviera la posibilidad de tener una nueva pareja con la cual las cosas fueran distintas. Y es que aunque la Papai logró cambiar en sí misma muchos aprendizajes de género, hay uno que mantiene hasta hoy, el marido es el marido, por más borracho, maltratador, malcriador o ausente que sea, su sitio, con sus privilegios, siempre estará intacto. Y consciente de esto es que Rosa nunca quiso emparejarse de nuevo, pues por un lado ya no necesitaba un hombre que la proveyera, pero por otro tampoco estaba dispuesta a posicionarse por debajo de otro varón. Es decir, en su imaginario, para los sujetos de su generación, no existe la posibilidad de construir relaciones de pareja más equitativas.

Al contrario, a sus hijas las educó bajo otra ley, lo que su esposo le facilitó al segregarse por decisión propia de su crianza. Así, Rosa tuvo la libertad de enseñarles a respetarse en tanto mujeres, de no dejar nunca que un hombre les impusiera sus reglas y sus caprichos, y menos aún soportar que alguna pareja las maltratara física o verbalmente. Hoy se ríe viendo como sus hijas salen sin que los maridos tengan idea de dónde están.

*“¿Y sus hijas?
Mis hijas, ellos ni saben donde están, eso hubiera sido y a mí me matan” (Papai, EIX).*

Por otro lado, Antonio murió cuando los/as hijos/as ya estaban grandes, por lo que los/as mayores ya habían abandonado el hogar y las menores se estaban casando o teniendo hijos/as. Así, no sólo no debió hacerse cargo de ellos/as, sino que fueron ellos/as quienes la mantuvieron. De esta manera, la Papai se vio de pronto en una situación totalmente distinta que no dudó en aprovechar. Así, cual recipiente el cuerpo de Rosa se fue colmando de símbolos, lo que es sumamente relevante si recordamos que en nuestra cultura funciona una jerarquía de estatus definida por opuestos binarios, en la que encontramos de un lado –entre otros– mujer, joven, soltera, sin hijos, sin casa; y de otro, hombre, adulto, casado, con hijos, con casa, desde donde cabe la posibilidad que durante su juventud la Papai haya ganado en aquellos símbolos que la misma ideología patriarcal acepta como factores de mayor poder, gracias a lo cual ganó un estatus, una posición que le dio la libertad de transgredir los estereotipos de género.

Pero este proceso tuvo lugar en un espacio determinado, en el que el tránsito de un lugar a otro jugó un rol fundamental, por ello este apartado se tituló “del asentamiento”, con lo que me refiero a un fenómeno que abarca el proceso que comienza con el abandono de un lugar identificado como hogar y finaliza con el reconocimiento de otro como tal. En este sentido, se trata de un período de movimiento donde el individuo habita un lugar intermedio que no le es propio. Así, como ya he mencionado, el tránsito le permitió a la Papai escapar de su lugar natal alejándose de su familia nuclear, pero también de un territorio regido por ciertas normas, leyes y símbolos que de quedarse debía respetar. En tanto territorio, era un espacio que ya estaba lleno de contenidos, es decir apropiado material, simbólica y políticamente.

Así, como hemos visto, desde que Rosa partió de su lugar de origen a trabajar a Nueva Imperial, se sumergió en un espacio de movimiento donde transitó por distintos lugares físicos de los cuales ninguno constituyó un hogar o un territorio, extendiéndose la migración hasta que llegó a la toma de Huechuraba. Este fue el primer lugar donde tuvo la posibilidad de ejercer una apropiación del espacio, por lo que las condiciones mínimas para asegurar la reproducción material y simbólica no existieron durante los siete u ocho años, que la Papai

estuvo en tránsito. Pero una vez establecidos en Huechuraba, Rosa se sintió con la seguridad suficiente para habitar este lugar, las intenciones que alguna vez tuvo de volver a vivir al sur se esfumaron, según sus propias palabras se acostumbró a los lujos de la ciudad.

“Me sentía mapuche, con toda la esperanza de volver a la casa pero cuando ya fuera mayor de edad. Yo tenga 24, 25 años, irme pal campo, aprender a tejer, las hortalizas, tener animales, pedir terreno a mi papá y sembrar todo. Yo soñaba, pero no pude, después anduve acostumbrándome, las comodidades, porque en el campo hay que ir a buscar agua, como una cuadra. Acarreando baldes pa’ cocinar” (Papai, XI).

A lo que se sumó que ya tenía un pedazo de tierra que era suyo, que no le podía ser usurpado y de donde no podían echarla, lo que significó que estaba en un espacio que por lo menos para ella, en su calidad de inmigrante, estaba virgen, es decir un terreno que ella pudo convertir en territorio asignándole sus propios significados simbólicos, políticos y materiales. De esta manera, la llegada a Salvador Allende coincidió con el proceso de empoderamiento en el hogar. Convergencia que no creo que haya sido casualidad, al contrario, creo que la apropiación del lugar fue un aporte para alcanzar la posición que mencioné anteriormente, aquella que le permitió deconstruir las construcciones del género. En este sentido, el acceso a la tierra se convirtió en un elemento fundamental, sobre todo si recordamos que en el sur, debido a la patrilinealidad, para una mujer ser propietaria de la tierra es casi imposible.

Desde las categorías del empoderamiento, Rosa comienza su juventud en un sitio de total subordinación pues había perdido todas las variables del empoderamiento ganadas hasta ese momento. Sin embargo, desde esa posición Rosa logra alcanzar nuevamente la planeación de futuro, el trabajo, el ingreso propio y su control e incluso la toma de decisiones en el hogar. Pero más importante aún es el acceso a la tierra, al que se suma otro factor muy importante: el estatus.

- **La emergencia de la lawentuchefe: el empoderamiento**

El asentamiento en la urbe y la muerte de Antonio, fueron los hitos que desde mi lectura marcaron el paso de la Papai de la juventud a lo que he llamado la madurez, período del ciclo vital que se caracterizó por el empoderamiento de género de Rosa Martínez, pues aunque este proceso había comenzado desde mucho antes, es en la madurez cuando la Papai transgrede los estereotipos tradicionales de género, potenciando su proceso gracias a la emergencia de la lawentuchefe.

Aquí debemos recordar que por no ejercer su rol, la Papai comenzó a enfermar, sintiendo fuertes dolores de espalda, frente a lo cual, en su nueva situación de libertad, volvió a sanar, y a medida que sanaba sus sueños se fueron volviendo cada vez más potentes, hasta que en uno de ellos¹² fue ungida, para continuar luego, aprendiendo en sueños, no sólo de métodos de sanación, sino también de costumbres, significados y símbolos. Así, a Rosa le enseñaron a mantener el bienestar tanto individual como social, con lo cual poco a poco su poder espiritual se fue acrecentando y con él la conciencia de que las mujeres también pueden ejercer roles políticos y públicos.

De esta manera, Rosa es mujer pero también es sanadora por lo que interesa en este punto preguntarse por las relaciones entre los significados asignados a cada una de estas dos categorías. De donde surgen preguntas como si mujeres y lawentuchefes tienen los mismos derechos y deberes, si su estatus es el mismo, y más aún de qué manera se combina en un mismo sujeto el ser mujer y ser sanadora. Al preguntarle sobre el tema, ella rápidamente contestó que no hay diferencia alguna entre las labores diarias de una mujer y de una mujer sanadora, pues la lawentuchefe es parte de la comunidad y como tal debe cumplir con las tareas que le corresponden en tanto mujer. Sin embargo, desde sus propios relatos, y también desde la literatura, se puede ver que las sanadoras además de vestirse con los roles tradicionales de las mujeres, poseen características propias que las invisten de poder.

¹² Transcrito en la página 71.

Una de ellas es su capacidad de intermediar entre lo natural y lo sobrenatural, inmiscuyéndose en la esfera de lo espiritual, único lugar donde pueden curarse las enfermedades más graves. La mayoría de las mujeres, y también los hombres, dominan las propiedades de las plantas y sus métodos de sanación con lo que logran prevenir y curar los males más suaves y recurrentes. Pero sólo aquellas sanadoras que han sido “ungidas”, que les ha sido entregado el nehuén, el espíritu, la fuerza para tener sabiduría y visión, para poder entrar a lo sobrenatural, tienen la capacidad de orar.

“Yo trabajo en salud y pueblos indígenas, pero lo que hay es gente que sabe hacer agua de hierbas pero la enfermedad que se llama kalkukutran, él que no sabe sanar eso no es médica. Esas son enfermedades claves. Se pone a prueba. Pero no todas las enfermedades son corporales, físicas. Ella [la Papai] también les hace una entrevista, a veces son enfermedades psicológicas, vienen enfermos del alma. Piensan que están enfermos, tienen toda la sintomatología pero no están enfermos. Ella no les va a meter remedios porque sí” (Laura, E1).

Este poder funciona como un puente por el cual la mujer sanadora puede transitar entre lo terrenal y lo espiritual, lo que en el caso de la Papai, se hace a través de la oración y de los sueños. No obstante, siguiendo el principio de la dualidad, en lo espiritual habitan tanto el bien como el mal, con el consiguiente riesgo de que la sanadora se convierta en una bruja en cualquier momento. Así, pueden ser respetadas y valoradas, o temidas y quizás odiadas. Pero sea cual sea el sentimiento causado, no dejan de ser una figura relevante en su entorno.

“Un caso bien puntual que supo el Ministerio de salud, que estábamos en la estación Mapocho y había más gente, otras machi, se fue donde mi mamá, se fue donde una machi la señora que a todos dice que es brujería porque tiene un precio aparte. Le dijo que había una persona que le tenía mucha envidia, le dijo cosas bien feas y la señora empezó a hacer un infarto. Y toda la familia viéndola. Fue la expo mapuche. Pasaron donde mi mamá a preguntarle si era cierto y ella le dijo que no porque con verla ya sabe. No tiene brujería, lo que usted tiene es un problema al corazón y se tiene que ir a la posta. La mandó. Y la señora estaba tan agradecida después. Tenía una subida de presión inmensa y estaba haciendo un pre infarto” (Laura, E1).

Otra característica muy relevante –propia de los sistemas médicos indígenas en general- es el carácter holístico de la visión de la salud y enfermedad, pues de esta manera la sanación no se limita a lo individual. Así cumpliendo nuevamente el principio dual, el tránsito hacia lo espiritual abarca tanto lo personal –por medio de la curación a los sujetos- como lo colectivo. La sanadora debe velar por la transmisión y conservación de la cultura asegurando su sustrato simbólico, para lo cual existen ritos y ceremonias colectivas que son oficiadas por quienes pueden conectar a la comunidad con lo espiritual, como son el nguillatun y la celebración del wetripantu.

“El primer wetripantu que se hizo llegó tanta gente, no sabían donde meter tanta gente. Hicieron asao, yo estaba tocando qultrún y no alcancé a comer carne. Había mucha gente. Y pal 18 también, se hizo degustación de comida mapuche” (Papai, EXII).

Gracias a estas características, que se reúnen en la Papai, la lawentuchefe es especialmente poderosa, pues resuelve en sí misma dos importantes opuestos binarios: lo terrenal/espiritual y lo individual/colectivo. En este sentido, al imbuirse la Papai de su rol de lawentuchefe, adquiere un nuevo estatus y poder, desde el cual cuestiona y construye nuevas significaciones de lo femenino y lo masculino.

*“La mujer es más completo porque el espíritu mapuche, el espíritu de la tierra toma en cuenta la mujer. El machismo, ellos creen que son el rey del mundo, mentira porque la tierra es femenino, es mujer, creadora, lo tiene el agua, el trigo, la arveja, todo, tiene el lave, cuando descansa la persona en su regazo lo envuelve. Primero que nada está completo porque la tierra es femenino, tiene toda la esencia por la tierra, es tanto como la medicina, la sabiduría. Sí hay hombres con sabiduría, el soñador, discernimientos de la verdad, de sueños, discernimientos de todo se puede decir, eso se lo han dado, dios le dio a los varones, pero muy alguno. Que se llama guenpín. **El resto a las mujeres, la medicina a las mujeres.** Antiguamente hubieron mujeres machi pero como había la ley propia, hacer lo que quiere el ser humano, matar a otro porque se ponían de acuerdo y mataban porque creían que era bruja, las mujeres como que se acobardaron de ser machis y los hombres después eran ellos” (Papai, EI).*

Ahora, sobre por qué la reapropiación del rol como lawentuchefe trajo aparejadas ciertas reflexiones sobre lo femenino y lo masculino, no puedo dejar de recordar que los ámbitos de la salud han estado históricamente asociados a lo femenino, entregándoles una forma importante de poder que las situó y las sitúa en espacios públicos de toma e implementación de decisiones, por ende al empoderamiento como lawentuchefe atribuyo la deconstrucción de los modelos tradicionales de género. Con lo cual no quiero invisibilizar toda la historia anterior de la Papai, al contrario, desde mi lectura su biografía se transforma en un recorrido circular, en la que el motor de su infancia queda en estado latente para manifestarse nuevamente, y con mucha más potencia en la madurez, gracias a las condiciones mínimas que Rosa fue construyendo a lo largo de su vida.

En resumen, la Papai ingresa a su madurez habiendo alcanzado ya casi todos los indicadores del empoderamiento, faltando sólo tres, la concientización, participación y control. Pero al parecer de los tres, y quizás de todos los indicadores, el más difícil de lograr es la concientización pues tiene que ver con la transformación de estructuras y creencias que nos han sido inculcadas a lo largo de nuestras biografías. Y en el caso de Rosa, es justamente este indicador el que es permitido por la emergencia de la lawentuchefe. Así, al investirse de su rol, la Papai alcanza lo que he llamado el empoderamiento individual, pues cumple con todos los indicadores necesarios para realizar cambios en las construcciones y relaciones de género, pero es un empoderamiento que tiene para sí, pues aún no ha llegado a la participación, que marca el tránsito hacia el empoderamiento colectivo.

Sin embargo, como ya se ha mencionado anteriormente, la lawentuchefe tiene la necesidad de actuar en lo público para poder asegurar la salud comunitaria, con lo cual la Papai se ve enfrentada a la participación. En este sentido, la conciencia de género que Rosa ha desarrollado comienza a desbordar a todas las dimensiones en las que se ve envuelta: la familia, Dhegñ Winkul y la comunidad amplia.

En su hogar, la Papai cambió los ordenamientos de género, pues una vez que Antonio murió, la figura de autoridad la tomó ella, pero no desde la violencia, sino que desde el modo de organizar el hogar, que a partir de ese momento se estructuró en torno a la salud y sus actividades. Así, lo femenino marcó la pauta en un hogar donde la toma de decisiones fue enteramente adjudicada a la Papai. Ella fue y es la mujer sabia, quien definió y define lo aceptable y lo reprochable, quien mantiene la salud familiar, gracias a lo cual asistimos, a una concentración de papeles en su figura.

“Sí, bueno yo siempre le hablé a las hijas que en el pueblo era otra cultura. Como yo fui casada con un mapuche campesino, llevaba esa regla que la mujer era esclava, ellas nacieron en el pueblo, van a tener otra cultura. Van a salir con el esposo, van a salir solas. Tienen que someterse a la cultura buena del pueblo, pero si salen solas no andan pinchando ni el hombre tampoco, eso les enseñé también. Ustedes van a tener otra vida. A mí me gusta la cultura en el pueblo por una parte que la mujer es más libre pa’ trabajar, pa’ ir a reunión, pa’ trabajar en lo social. Para hacer clases si tiene que enseñar algo, llega y sale, va. La vida tienen que buscarse las chiquillas mujeres. Hoy en día hasta la edad mía que están con el esposo están en esa esclavitud porque se formaron así” (Papai, EIX).

De esta manera, el territorio que creó, su casa en Salvador Allende, fue declarado libre de machismo y de opresión femenina, marcando la diferencia con el territorio de la comunidad en el sur del cual escapó.

“En el campo es a lo antiguo. La mujer en su casa, a sus pollos, su marido, su tejido y su bordado. Pero hay otras que también se están desatando un poco. Nadie debe ser amarrada con el hombre. Eso ya pasó. Yo alcancé a pasar por eso y doy gracias de que me quedé sola, pude trabajar en lo social, estudiar, y cuantas cosas... hago medicina, varón, mujer que viene yo lo atiendo. ¿Haría eso si estuviera con hombre? No. Yo estoy mucho mejor. Me siento feliz y vivo libre” (Papai, EXI).

Como mencioné anteriormente, el desarrollo de la identidad de lawentuchefe abarca también la salud comunitaria, lo que llevó finalmente a Rosa a la necesidad de participar en organizaciones mapuches, pues al parecer fue la vía más óptima para transmitir sus conocimientos y ejercer su rol social. En este

momento entonces, gracias a la participación, la Papai da el paso a lo que he llamado el empoderamiento colectivo, cuando a través de las organizaciones intenta fomentar la unión y contacto entre los/as jóvenes mapuche urbanos/as, transmitiéndoles las ideologías de la salud que deben enseñarse día a día, normando los comportamientos aceptados para la comunidad. La mantención de la salud comunitaria se extendió entonces, hasta Dhegñ Winkul, donde Rosa se esforzó, y continúa haciéndolo, por educar a jóvenes y adultos para que comprendan su propia cultura.

“Ahora nuevamente están retomando la cultura. Hablar mapudungun la gente joven. El pensamiento de ellos eran muy sabios. Meditados, muy teóricos los mapuches, jamás escribieron pero todo siempre traspasaron a los amigos, los cuñados, siempre la historia de su cultura. Enseñaron la vida, a criar los hijos, alimentación de los hijos, el tiempo por luna, saber en qué tiempo están, tantas cosas” (Papai, XIV).

Ahora, en la organización también se manifiesta la transmisión de lo femenino desde nuevos significados.

*“El cuerpo físico, no tenemos la fuerza de poder levantar un saco. (...) Usted dice, que va a poder una mujer. En eso ganamos -le dije- nosotras somos súper inteligentes. Que usted se de cuenta que **nosotras como mapuches estamos organizadas**, nos escuchan en el Ministerio, nos escuchan los médicos, nos escuchan todos porque una trabaja, tiene inteligencia. **Llevamos cultura**. Estamos educando a la gente pa’ que sepan cual es la cultura. Si no sabiendo qué van a valorizar si no lo entiende, tienen que entenderlo. Hay que trabajar en la escuela, hay que trabajar en la sede, difundir la cultura. Difundir la cosmovisión, nosotros no andamos buscando fraile para hacer la oración, no po’, si nosotros tenemos, dios nos dejó lo mismo” (Papai, EXII).*

De esta manera, la Papai se preocupa de asegurar la voz y voto de las mujeres en la organización, pero no sólo por los contenidos de género que se transmiten en Dhegñ Winkul, sino también por derecho propio, ya que para ella, las mujeres participan mucho más que los hombres, hecho que explica por el machismo que lleva a los varones a encerrarse y también como herencia del terror de la dictadura que ha permeado a los hombres llevándolos a una inactividad obligada.

*“Por ejemplo **en organizaciones sociales son las mujeres mucho más que los hombres**. No, las que participan son las mujeres, como los hombres son machistas no vienen, pero cuando hay que venir vienen. Hoy en día la mapuche tiene mucho más desplante, más atrevida. Más de todo. Porque por tiempo de Pinochet trataron de matar los hombres, pegarlos, pero nosotras las mujeres seguimos como debe ser la vida, estamos luchando. Así tiene que ser, **alguien tiene que tomar la rienda pa’ que las cosas anden bien**. Todos no nos podemos hacer los cuchos. Qué sacamos con dormir y olvidarnos, ir a encerrarse a tomar. Eso puede ser pa’ un rato, una cosa así” (Papai, EXIV).*

Claramente para la Papai los roles de mujeres y varones han cambiado en la ciudad. Son las mujeres las que llevan la cultura, las que la enseñan y por ende también las que más participan en las organizaciones sociales. Con lo cual se demuestra que son las mujeres las encargadas de transmitir y reactualizar la cultura en la urbe. Pero no hay que olvidar que al solucionar la dupla terrenal/individual, en este conjunto de mujeres sobresale la sanadora.

Llama la atención en la cita la afirmación *“alguien tiene que tomar la rienda pa’ que las cosas anden bien”*, pues deja entender que quienes las llevaban, los varones, ya no lo hacen. Según la Papai no todos, pero sí la mayoría de los hombres mapuche urbanos, han abandonado su rol en la dirigencia política ya sea por el miedo heredado de la dictadura, ya sea por el alcohol. Y digo la dirigencia porque también señala que cuando hay que ir, van. Este punto es especialmente importante porque hay un espacio de poder que de alguna manera queda vacante, un espacio de liderazgo político que debe ser ocupado pero que no puede ser ejercido por cualquier persona. Es decir, se trata de un momento ideal para que la sanadora traslade su poder desde lo espiritual hacia lo político, reuniendo en sí misma ambas dimensiones, las que según la bibliografía se mantenían separadas en el mundo mapuche. Somos testigos entonces, de un importante tránsito en la Papai gracias al cual emerge con fuerza una figura poderosa, investida de la autoridad y credibilidad de una lawentuchefe. Salud y territorio se entrecruzan constantemente pues en la ruca en la cual Rosa sana y Dhegñ Winkul funciona, se produce el cruce donde lo espiritual puede manifestarse y donde la Papai absorbe en sí misma ambos poderes, lo espiritual y lo político.

Ahora bien, la incursión de la Papai en las arenas de lo público no se agota con la organización, a través de ella y sus requerimientos Rosa va poco a poco adentrándose en nuevos ámbitos, los cuales se relacionan estrechamente con la necesidad de establecer diálogos entre la cultura mapuche y la oficial.

Rosa y su familia necesitan fondos que les permitan poner en práctica las enseñanzas que transmiten en las actividades de Dhegñ Winkul, para lo cual requieren en primer lugar del reconocimiento por parte del estado, en tanto figuras autorizadas de conocimiento y de negociación. Deben no sólo actualizar distintos ritos como son el nguillatún y el wetripantu, sino también construir una vida cotidiana de apoyo y cuidado a su comunidad. Así, a los visitantes sociales que ya fueron mencionados y al apoyo constante a las luchas territoriales en el sur, se suman requerimientos en tres áreas fundamentales: vivienda, educación y salud.

De esta manera, la Papai se ve obligada a negociar con la cultura oficial, planteando no sólo sus propias necesidades y requerimientos, sino las que considera propias del pueblo mapuche.

“La salud intercultural está en que el Seremi y el Ministerio den permiso en que esté este remedio y no se metan con la salud indígena, no nos prohíban la matrona como lo hicieron. Ellos nos prohibieron. Que en el hospital, que más seguro. Ya no se puede trabajar de matrona, con la medicina no queremos que hagan lo mismo, no lo podrán nunca, nosotros toda la vida hemos tenido medicina, toda la vida. Antes de que llegaran los españoles teníamos medicina y sigue” (Papai, EXIII).

Así, hoy la Papai es contraparte reconocida del componente intercultural del Servicio de Salud Metropolitano Norte. Allí, junto a María, Laura y Jimena, intenta que el sistema médico indígena sea reconocido y valorado por la biomedicina. Se trata de obtener las facilidades necesarias para lograr actualizar sus conocimientos y costumbres. Que sus terapias y remedios puedan recetarse sin temor a la ilegalidad, que conseguir sus ingredientes sea más fácil y que los agentes de salud indígena sean valorados en su calidad de hombres y mujeres de salud.

En este sentido, Dhegñ Winkul y el contar con acceso a la tierra, permite a Rosa y su familia movilizar y aprovechar los recursos que el Estado proporciona al

pueblo mapuche, principalmente a través del componente intercultural del Servicio de Salud Metropolitano Norte. Sin embargo, este programa, al cual la Papai se acoge, no se rige por lineamientos claros sobre el gasto de los dineros. Al contrario, el o la encargado/a del programa en cada componente, define por sí mismo/a cuáles serán los objetivos y sus estrategias. A lo que se suma que no existe la obligación de entregar rendiciones de cuenta de los dineros gastados. Así, el buen desarrollo del programa depende casi exclusivamente del compromiso y voluntad de cada uno/a de sus encargados/as, los que según palabras de la Papai, por lo menos en su sector, rotan repetidamente. Laxitud que también lleva en este caso, a que Dhegñ Winkul se posicione como “La Contraparte” del Servicio de Salud, imponiendo sus propios criterios a la entrega y gasto de recursos.

Uno de estos criterios han sido los estudios para técnico- paramédico de las tres hijas de Rosa, María, Irma y Laura, las que han estudiado becadas por el Servicio de Salud Metropolitano Norte. En el caso de María, quien también es lawentuchefe, los estudios respondieron a la búsqueda de legitimación de su saber médico, y también a la necesidad de articular ambas tradiciones terapéuticas. De esta manera, María encarna la llegada a la urbe y la reactualización de las prácticas mapuche, así por ejemplo ella cuenta con una página web a través de la cual vende y ofrece sus servicios. Las tres hermanas son la primera generación de mujeres nacidas en la urbe y por tanto en ellas comienzan a manifestarse procesos de cambios en cuanto a las condiciones propias de lo rural. Todas, y no sólo el mayor o la elegida pudieron seguir estudios superiores, pero además no sólo la que heredó el nehuén puede dedicarse a la salud, pues ahora la educación oficial abre la posibilidad de que también las otras lo hagan. En este sentido, el empoderamiento de la Papai logra abrir el acceso a la educación para las generaciones que vienen después de ella. De hecho su nieta mayor, hija de Irma volvió hace poco de tiempo de Cuba luego de haber estudiado medicina general gracias a una beca dada a indígenas organizados/as. Así, la segunda generación nacida en la urbe ya está accediendo a la educación superior profesional.

Todo lo cual aporta mayor credibilidad a la Papai, aumentando su visibilidad pública, lo que se demuestra por el papel de Rosa que lejos de limitarse a la sanación individual, abarca la dirigencia, la participación política -en eventos como huelgas de hambre, diálogos con personajes públicos y negociaciones con la contraparte del estado para construir políticas de interculturalidad- y el reconocimiento como mujer sanadora en otras regiones y países donde ha sido invitada a compartir su sabiduría. Espacios por los cuales la Papai comienza a involucrarse en una comunidad amplia, llevando su rol político a mayores dimensiones.

Pero además, esta nueva participación aumenta su poder y autoridad para poder negociar con la cultura oficial. Por ejemplo,

“una vez fuimos a hacer limpieza espiritual a la municipalidad. Lo estaban pasando muy mal, muchas chaquetería había, envidia, lo estaban pasando muy mal. Pidieron ellos oración. Fuimos po’(...) Muy bien reconocidos, incluso pusieron foto en el diario. Sacaron un diario chico y ahí salió que habíamos mapuche que estábamos trabajando la cultura y me pusieron la foto mía, por ahí tengo la foto mía” (Papai, EIX)

A través de la salud, Rosa ha logrado llegar a otras áreas de la vida social. En la academia -ella y su hija María- son hoy bastante reconocidas. Así, la Papai ha participado en algunas investigaciones, como por ejemplo en el estudio *“Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años”*, a cargo de Michelle Sadler y Alexandra Obach (2006), donde junto a sus hijas María y Laura fueron las asesoras mapuche. Y fueron parte también de la sistematización de Soledad Pérez y Claudia Dides (2007) *“Salud, sexualidad y reproducción. Sistematización de investigación y experiencias en Pueblos Indígenas en Chile. 1990-2004*. Además, tanto Rosa como María han sido invitadas en varias ocasiones a impartir cursos de medicina natural y cosmogonía mapuche por varias municipalidades y otras instituciones, pero también han participado en algunas carreras profesionales con módulos de la visión mapuche sobre variados temas.

En resumen entonces, he dividido la etapa de la madurez en Rosa, en dos momentos fundamentales. El primero lo he llamado la investidura como lawentuchefe y el segundo el ejercicio del rol de lawentuchefe, pues son las características que han permitido el logro del empoderamiento, primero el individual, y luego el colectivo. El control, único indicador de empoderamiento al cual no me he referido, se presenta en este momento. Gracias al tránsito de lo individual a lo colectivo, la Papai accede a nuevos espacios, en los que cuenta con otro estatus y jerarquía. El ser mujer, indígena, pobre y migrante ya no son variables que le juegan en contra, al contrario, pues son los factores necesarios para que la sociedad mayor la vea como sanadora. Aquí se produce un juego interesante donde se cruzan lo que los/as otros/as ven –y quieren ver-, con la Papai. Por un lado, creo que ella efectivamente tiene un apego y le asigna una función a sus vestimentas tradicionales, pero por otro también creo que es conciente del efecto que causa de una manera “folclórica” en la comunidad amplia.

Volviendo al tema del control, el nuevo estatus con que cuenta la Papai le permite ejercer este indicador en los distintos espacios que va ganando, ya no se trata sólo de participación, sino también de poder.

Ahora bien, todo este proceso significa que la Papai ha alcanzado un importante rol político, lo que sostengo no habría sido posible si ella no contara con el dominio de la salud.

VI. CONCLUSIONES

Recapitulando entonces, la biografía de Rosa Martínez puede ser leída como un progresivo camino hacia el empoderamiento de género. Camino que recorre a través de cuatro etapas fundamentales del ciclo vital: infancia, adolescencia, juventud y madurez, cada cual con su propio “motor”.

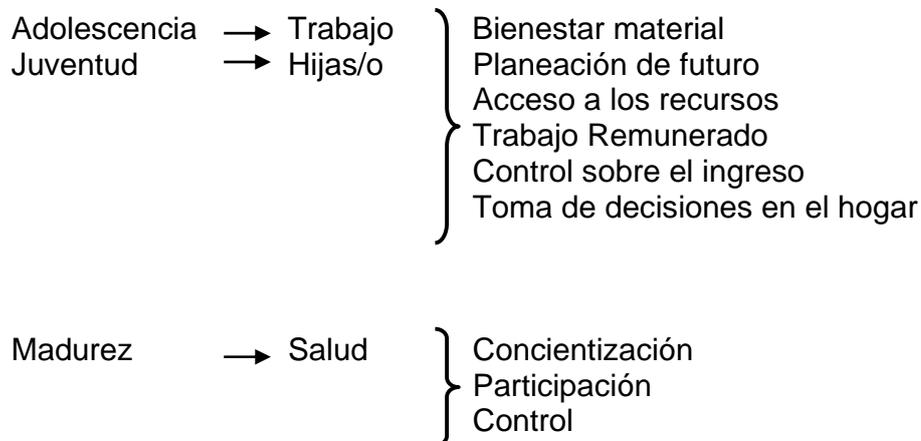
La **infancia** se caracterizó por el aprendizaje de los roles de género, gracias a los cuales –aunque no exclusivamente- Rosa se inició en los ámbitos de la salud, y donde vivió una subordinación de género, étnica, de clase y étnica. De esta manera, y como ya señalé reiteradas veces, el motor de la infancia de la Papai fue la **salud**.

Luego, la **adolescencia** fue inaugurada por la migración en tanto huída, y se articuló en torno al **trabajo**, específicamente en torno al empleo doméstico puertas adentro. Empleo en el que quedó bajo la tutela de sus distintos patrones, siendo una etapa de subordinación donde no hay ámbitos de empoderamiento más allá de la clara necesidad de huir.

El matrimonio marca el paso a la **juventud**, cuando después de alcanzar la llamada mayoría de edad en la urbe, fue nuevamente remitida a la adolescencia al contraer matrimonio y quedar bajo la tutela de su marido. Sin embargo, al igual que en su infancia, la situación de subordinación de género la impulsó a generar un nuevo motor que la llevó a rebelarse contra ese orden, que en este caso fueron sus **hijas e hijo**.

La muerte del marido inauguró la **madurez**, en la que Rosa adquirió la libertad necesaria para desarrollar sus roles en tanto lawentuchefe y dirigente, llevando su empoderamiento a lo público y subvirtiendo un ordenamiento de género presente en nuestra sociedad. Esta etapa, al igual que la infancia y completando un recorrido circular, se articula en torno a la **salud**.

Ahora bien, en este recorrido, ¿qué es lo que distingue a Rosa de otras mujeres campesinas? Como ya se imaginarán es la salud, pero, ¿en qué sentido? Si ahora relacionamos las etapas del ciclo vital, sus motores y los indicadores de empoderamiento vemos lo siguiente:



Observando este esquema podemos inferir que el recorrido de empoderamiento en los períodos de la adolescencia y la juventud seguramente se asemejan bastante a los de toda mujer, campesina o no, que comience a transitar por las variables expuestas. Lo que llama la atención es la última etapa, en la que se alcanzan los últimos indicadores de empoderamiento, que como ya he señalado, son los más difíciles y definitorios.

Los tránsitos de las posiciones de género en Rosa Martínez son por tanto, una progresión que va construyendo, paulatinamente, un empoderamiento de género que florece con su apropiación, o re-apropiación de su identidad en tanto lawentuchefe, subvirtiendo los significados tradicionales de lo que es ser mujer, indígena y pobre. Así, si en la infancia y juventud estos atributos fueron causa de subordinación y discriminación, en la madurez, al imbuirse con la salud, se transforman en los fundamentos de su poder. Rosa utiliza recursos de la sociedad occidental para empoderarse sin renunciar a su identidad de mujer, indígena y pobre, resignificando estos términos al entregarles nuevos símbolos, estatus y jerarquía.

Según mi parecer se trata de un proceso que además de los factores subjetivos de la Papai que lo permiten, se afirma en una situación histórica particular. Aquí es necesario recordar brevemente lo que ya fue planteado en los antecedentes sobre la revitalización de los movimientos indígenas. Por un lado, el escenario mayor de globalización, a través de su tendencia a la homogeneización,

favorece la emergencia de múltiples identidades particulares, entre ellas las indígenas. Por otro lado, en Chile, con la vuelta a la democracia el tema indígena adquiere cada vez más fuerza y relevancia, tanto por la presión del contexto mayor, como por las demandas propias de los llamados pueblos originarios y por la “compensación de la deuda histórica”. Estas variables convergen en un interés del gobierno en dos áreas fundamentales: la educación y la salud, las que se han abordado fundamentalmente mediante programas de interculturalidad.

En el caso de la salud, los sucesivos gobiernos de la concertación han impulsado reformas y programas que abren algunos espacios y recursos a las medicinas indígenas. Donde se presenta uno de los primeros rasgos en que la oficialidad favorece a lo mapuche frente a otras tradiciones indígenas, pues a pesar de que supuestamente todos los pueblos están incluidos, como el aymará, y también sistemas médicos complementarios, el mapuche tiene especial cabida en el servicio público de salud. Claramente no se trata de una casualidad, una probable explicación apunta a que entre los pueblos indígenas los mapuche son mayoría. Pero también que son los que más migran a la capital (los aymará por lo general parten a ciudades nortinas), los que más se organizan –en lo que influye su tradición de asociatividad-, y aquellos cuyas demandas tienen más fuerza.

Ahora bien, continuando con la apertura que significan las reformas de salud, es necesario tener en cuenta que para abrir la negociación, desde la oficialidad se exige que sus destinatarios/as tengan alguna representación legal, con lo cual se ha potenciado inmensamente a las organizaciones mapuche urbanas, tanto en su incremento numérico, como de participantes.

Sin embargo, aquí se produce un fenómeno muy interesante para el empoderamiento femenino. Si bien se supone que son las organizaciones las que negocian con lo oficial, en el caso de las organizaciones mapuche son más bien los/as dirigentes/as quienes se encargan de estos temas, pasando la negociación de lo colectivo a lo individual. Así, finalmente terminan siendo los/as particulares que cuentan con personalidad jurídica, los que se relacionan directamente con la oficialidad.

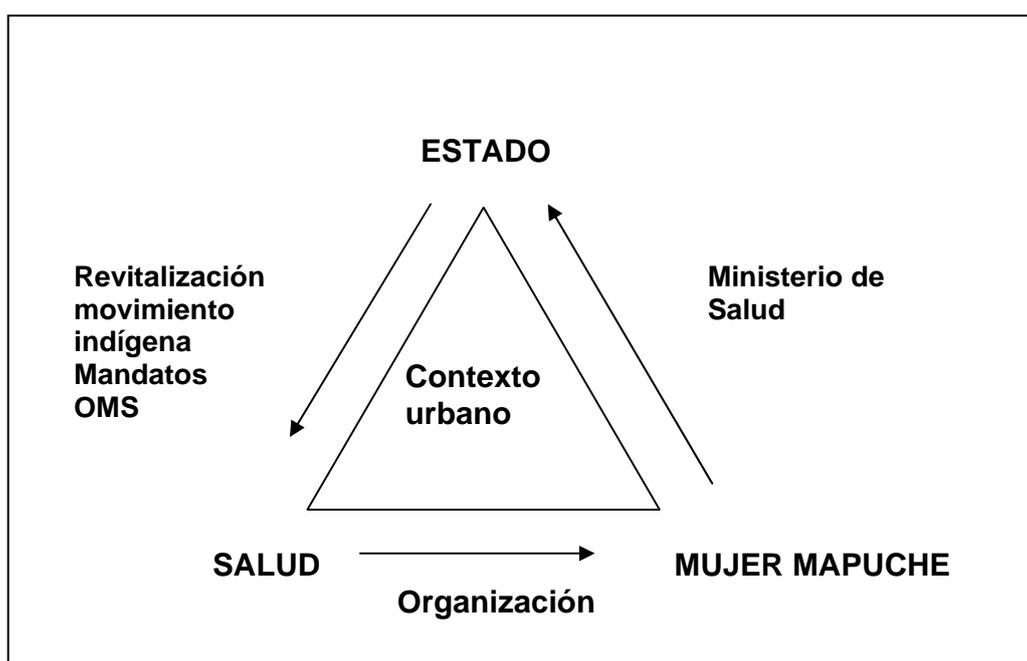
En esta coyuntura histórica es donde se produce un escenario propicio para el ingreso de las mujeres mapuche a lo político, pues todos estos procesos se juntan con la alta presencia femenina en las organizaciones mapuche y su dirigencia. Donde hay que considerar además, tal como mencioné anteriormente, que debido a las características propias de las sanadoras, son generalmente ellas las dirigentas. Así, son ellas las que ocupan estos espacios e intersticios que la oficialidad comienza a abrir.

Sin embargo, también sostengo que estos fenómenos no serían posibles si no se desarrollaran en el contexto urbano. O más bien, no es imposible, pero sí menos probable o quizás bastante más lentos. Ello pues es necesario que el territorio en que se desenvuelven estas mujeres esté libre de contenidos predeterminados. Es decir, los espacios del sur están ocupados por las miles de creencias que componen una cultura, estemos o no de acuerdo con ellas, mientras que los espacios de la urbe, si bien están llenos de contenido de la cultura winka, blanca, chilena, occidental o como se le quiera llamar, se encuentran relativamente vírgenes para las migrantes.

Ahora bien, también hay que considerar que las sanadoras traen consigo una serie de rasgos como la resolución de ciertos opuestos binarios, además de una conciencia especial hacia el trabajo colectivo, que sostengo se potencian en lo urbano. Al parecer, en las comunidades el poder de los/as sanadores/as se regula frecuentemente, por ejemplo a través de las acusaciones de kalku, o por la aparición de otras machis y lawentuchefes en la misma zona, y también porque tradicionalmente los mapuche han contado con cabeza política sólo cuando están en guerra. Al contrario, nuestra cultura se caracteriza por buscar constantemente cabecillas, dirigentes, caras reconocibles a quienes dirigirse, rasgo que se le exige a los mapuche urbanos. En este sentido, creo que el encuentro de ambas culturales en la ciudad abre la posibilidad a las sanadoras de desarrollar y explorar sus aptitudes en la dirigencia social, de alguna manera se potencia ciertos rasgos que permanecían en estado de latencia.

De esta manera, me ha tocado vislumbrar un fenómeno de múltiples variables en que se articulan migración mapuche, urbanidad, salud, mujeres,

organización, empoderamiento y Estado. En este caso, el asentamiento en la urbe, caracterizado por la revitalización mayor de los movimientos indígenas y un contexto global que favorece la apertura de algunas rendijas hacia lo mapuche, potencia a las organizaciones mapuche urbanas, sobre todo desde las áreas de la educación y la salud. Ahora bien, ambos aspectos se juntan en la sanadora siendo su figura la que aparece en mayor medida en la dirigencia y por ende también, en la negociación con el Estado, entregando el siguiente esquema:



Ahora bien, me parece necesario hacer el alcance de que si bien este modelo demuestra que lo urbano entrega nuevas posibilidades de participación política a las mujeres sanadoras mapuche, ello no necesariamente implica que haya empoderamiento de género. Esto es algo que podemos ver en nuestra propia cultura donde por lo general las mujeres del mundo político son las que manifiestan menos conciencia de género. Por ello, es esencial el indicador de la concientización, que como vimos en el caso de la Papai, es potenciado por las concepciones de los ámbitos de la salud en el mundo mapuche.

En este sentido, el trabajo de la mujer sanadora en la urbe puede ser leído como la conjugación de lo privado y lo público, lo social y lo político, lo femenino y lo masculino, lo individual y lo colectivo, lo terrenal y lo espiritual. De este modo vemos como cultura, salud y poder se encuentran estrechamente relacionados, y como en el contexto urbano la salud vincula los otros dos términos con lo femenino. Con lo cual se abren nuevas inquietudes y preguntas, como por ejemplo, ¿qué sucede con la participación política de estas mujeres? ¿Es una participación efectiva? ¿Toman decisiones? ¿Participan de los ámbitos de poder? ¿Introducen reivindicaciones étnicas?

Luego de haber realizado esta investigación exploratoria, puedo aportar sólo algunas luces sobre todas estas preguntas, que quizás más que respuestas serán nuevas interrogantes. Hay varias hipótesis al respecto.

Primero que nada surge la inquietud en cuanto a los intereses del Estado y en este caso del Ministerio de Salud, de abrir espacios de participación para el pueblo mapuche. Especialmente por los rasgos propios del tipo de programa que el MINSAL promueve, pues no puede menos que llamar la atención que se trate de programas donde no hay fiscalización de fondos, ni rendición de cuentas, y menos certificación de calidad de las actividades emprendidas. A lo que se suma que no hay lineamientos generales aplicables a todos los Servicios de Salud. Así, la seriedad y compromiso de la aplicación del Programa de salud y Pueblos Indígenas, por lo menos en la capital, depende del interés y responsabilidad de cada uno/a de sus encargados/as. En este sentido cabe preguntarse, ¿hay un interés real del MINSAL, en tanto representante del Estado, de incorporar la cultura y el pueblo mapuche a espacios de participación y toma de decisiones? ¿No se tratará más bien de una manera de cooptar a un grupo de dirigentes urbanos?

Del mismo modo, aunque generalmente las sanadoras tienen una visión y una misión en el resguardo de la cultura, lo que indicaría que efectivamente su “ingreso” a la cultura oficial sería aprovechado para establecer reivindicaciones étnicas-, no se sabe si al tratarse de una negociación individual, pueda suceder, y

esto habría que investigarlo, que las sanadoras se limiten a sacar provecho de la situación en términos personales o familiares.

Sin embargo, también hay que considerar que el mencionado Programa nace desde una perspectiva biomédica, que concibe al cuerpo separado del espíritu, restringiéndose a una visión biológica de la salud; mientras que la salud mapuche es un sistema holístico en que se integran el cuerpo, el espíritu y el entorno tanto ecológico como social, por lo cual las sanadoras pueden expandir los alcances del programa del MINSAL a muchas otras áreas. En este sentido, el modelo expuesto más arriba, podría indicar una entrada “por la puerta de atrás” a territorios de negociación.

De esta manera, la salud podría ser leída como un puente entre ambas culturas, que permite el tránsito de las sanadoras de una a otra. Un puente tensionado por las posturas, inquietudes y fines de cada uno de sus extremos. En este sentido, cabe también preguntarse por el futuro de las generaciones sanadoras nacidas y criadas en la urbe y a su rol en las relaciones entre ambas culturas. Tema donde hay que tener en cuenta que en estas generaciones no sólo hay sanadoras mapuche sino también médicas mapuche que cuentan con una validación oficial, lo cual, seguramente, aumentará su capacidad de negociación.

Se puede ver entonces, que esta investigación, a pesar de ser sumamente exploratoria, o quizás por lo mismo, nos sirve para comenzar a involucrarnos en fenómenos femeninos de lo mapuche en lo urbano, abriendo puertas hacia el interés de incorporar los estudios de género a este tipo de temáticas.

Así, considerando que esta tesis arroja algunas luces sobre vivencias y procesos de mujeres sanadoras mapuche en la urbe, creo que sería sumamente interesante y necesario, desarrollar futuras investigaciones que profundicen tanto en la participación política de machis y lawentuchefes, como en su incidencia, sus fines y sus manifestaciones, siempre, claro está, incorporando una perspectiva de género.

IX. Bibliografía

Aldana, A. 2001 *Empoderamiento femenino: alternativa ética del conflicto entre sexismo e identidad de género. Una oferta equitativa en las grietas económicas del sistema*. Editorial de CIELAC- UOOLI, Managua, Nicaragua.

Aravena, A. Aravena, A. 1995. Las etnias en la ciudad. En *revista enfoques* 9-1 6-10, Santiago.

-----: 2000a. *Los Mapuche- Warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana*. En <http://www.fondoindigena.org/comision/docs/97%20-%20CVHNT-SE-2003-097.pdf>. Visitado: 15/12/2007.

-----: .2000b. La identidad indígena en los medios urbanos: una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. En *Lógica Mestiza en América*, pp:165-199. Editado por Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, Temuco.

Aylwin, J. 2002. *Pueblo Mapuche y Estado: Reflexiones para Abordar un Conflicto Nunca Resuelto*. En <http://www.mapuche.info/mapuint/aylwin020400.html>. Visitado: 01/05/2008.

Bacigalupo, A. 1999. *La voz del kultrun en la modernidad: tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche*. Editado por Universidad Católica de Chile, Santiago.

-----: 1993. Variación del rol de machi dentro de la cultura mapuche: tipología geográfica adaptativa e iniciática. *Revista Nutram: conversación, palabra, historia* 1:15-40.

-----: 2002. La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de historia indígena* 6: 29-64

Balán, J (Comp). 1974. *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Barbieri, M.1995. Los relatos de la vida de las mujeres. Un aporte al conocimiento de la identidad social femenina. *Revista MORA*, UBA, Buenos Aires.

Batliwala, Srilatha. 1997. El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Compilado por M. León. TM Ediciones, UN- facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

Bello, Álvaro. 2002. Migración, Identidad y Comunidad Mapuche en Chile: Entre Utopismos y Realidades. En: *Asuntos Indígenas*, N°34, pp 40-47, IWGIA, Copenhague.

Bengoa, J. 1985. *Historia del pueblo mapuche, Siglo XIX y XX*. Editorial SUR, Santiago.

- : *Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Editorial PAS, Santiago de Chile.
- Bourdieu, P. 1998. *La dominación Masculina*. Editorial Senil, París.
- Burgos, E. 1984. *Mi nombre es Rigoberto Menchú y Así me nació la conciencia*. Ediciones Casas de las Américas, La Habana.
- Byron, G. 2003. *Medicina, racionalidad y experiencia*. Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Canales, M. 2006. *Metodologías de la investigación social*. LOM Ediciones, Santiago.
- Carreño, A. 2006. *Que no se seque la vida: Salud Indígena y agua entre los Teenek de San Luis de Potosí, México. Otras representaciones del elemento*. Tesis para optar al grado de Antropóloga Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Cayuqueo, P. 1999. La autodeterminación mapuche en el marco de un Estado multinacional. *Foro: Estado y Pueblo Mapuche: Derecho Indígena, Territorio, Autonomía*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Citarella, Luca. 1995. *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Editorial Sudamericana, Santiago.
- CIEG. 2007. *Módulo de Género y Etnicidad*. CIEG, Santiago.
- Comelles, J.M y Martínez, A. 1993. *Enfermedad, cultura y sociedad*. Editorial Eudema, Madrid.
- CONADI. 2007. *Informe sobre Comisión Verdad y Nuevo Trato*. En [http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_indigenas_urbanos_\(7\).pdf](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_indigenas_urbanos_(7).pdf) Visitado: 01/05/2008.
- Conejeros, A.M y Montecino, S. 1995. *Mujeres Mapuches el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes*. Editado por Centro de estudios de la mujer, Santiago.
- Contreras, L y Araneda, M. 2002. *Reportaje Medicina Intercultural. La Ruca y el Machi: una mirada a la Medicina Mapuche como iniciativa de salud intercultural. Consultorio de la Nueva Extremadura. Comuna de la Pintana*. Editado por Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Cuminao, C. y Moreno, L. 1998. *El Gijatún en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Cunningham, M. 2002. *Etnia, cultura y salud. La experiencia de la salud intercultural como una herramienta para la equidad en las Regiones Autónomas de Nicaragua*. Programa de Políticas Públicas y Salud, División de salud y Desarrollo Humano, OPS.

Curivil, R (Coordinador). 1997. *Estudio de Identidad Mapuche en la comuna de Cerro Navia*. Editado por Congregación del Verbo Divino, Oficina de Pastoral Mapuche, Cerro Navia, Santiago.

Curivil, R. 1994. *Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos: un estudio de caso*. Tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias Sociales, mención Cultura y Religión. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

Davis- Floyd, R. 2004. *Del médico al sanador*. Editado por Fundación Crea-Vida, Buenos Aires.

De Barbieri, T. 1998. Acerca de las propuesta metodológicas de las feministas. En *Debates en torno a la metodología feminista*. Compilado por Bartra, E, pp: 103-140. Editado por Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

De Beauvoir, S. 1949. *El segundo sexo*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

De Miguel, J. 1980. Introducción al campo de la Antropología Médica. En *La Antropología Médica en España*. Compilado por Kenny, MI y De miguel, J, pp:27-35. Editorial Anagrama Barcelona.

Deere, Carmen; León, Magdalena. 2000. *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, estado y mercado en América Latina*. Tercer Mundo, Bogotá.

Dides, C y Pérez, S. 2007. *Salud, sexualidad y reproducción. Sistematización de investigación y experiencias en Pueblos Indígenas en Chile. 1990-2004*. CORSAPS, UNPFA, FLACSO, Santiago.

Durston, J y Duhart, D. 2000. Recursos socioculturales de los jóvenes mapuches: ¿Un potencial para el fortalecimiento de los programas de capacitación? *Foro electrónico: Jóvenes en la nueva realidad. Consulta interamericana sobre juventudes rurales. IICA/CIDER/BID/OIJ/CEPAL*. 20 de octubre al 20 de noviembre de 2000.

Chaves, M. 2004. Biopolítica de los cuerpos jóvenes: aproximación e inventario. *KAIRÖS, Revista de Temas Sociales Universidad Nacional de San Luis, Año , N°14, Octubre 2004*.

Ehrenreich, B y English, D. 1984. *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*. Colección Cuadernos Inacabados. Editorial La Sal, Barcelona.

Femenias, M.L. (Compiladora). 2006. *Feminismos de París a La Plata*. Editorial Catálogos, Buenos Aires.

Foerster, R. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria, Santiago.

-----: *Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica*. En: <http://www.mapuche.info/mapuint/foerster010000.pdf>. Visitado: 01/05/2008.

Foerster, R y Montecinos, S. 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. CEM, Santiago.

Foucault, M. 1966. *El nacimiento de la clínica*. Siglo veintiuno editores. México.

-----: 1997. Nacimiento de la biopolítica. *Archipiélago N°30*, pp 119-124.

Galaz, P. 2002. *Fortalecimiento Identitario y Asociativo: la experiencia mapuche urbana en la comuna de La Pintana*. Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología y Desarrollo. Universidad de Chile, Santiago.

Gissi, N. 2002. Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento. En: *Revista Werkén* n° 3. Santiago, pp. 5-19.

Good, Byron. 2003. *Medicina, racionalidad y experiencia: una perspectiva antropológica*. Bellaterra. Barcelona.

Gordillo, A. 2004. ¿Qué es lo novedoso del método de investigación feminista? En: *Encuentro N°70, Octubre- Diciembre de 2004*. UCA, Universidad Centroamericana Managua, Nicaragua.

Harding, S. 1998. ¿Existe un método feminista? En *Debates en torno a la metodología feminista*. Compilado por E, Bartra, pp 9-34. Editado por Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Haro, J. 2000. Cuidados profanos: una dimensión ambigua en la atención de la salud. En *Medicina y cultura, estudios entre la antropología y la medicina*. Compilado por E, Perdiguero y J, Comelles. Ediciones Bellaterra, España.

Harris, O. 1979. *Antropología y feminismo*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Instituto Nacional de Estadísticas. S/a. *Cuadros Censo 2002*. Disponibles en: http://espino.ine.cl/CuadrosCensales/apli_excel.asp Visitado: 13/04/08

Kabeer, Naila. 2006. *Lugar preponderante del género en la erradicación de la pobreza y las metas del desarrollo del milenio*. Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo. Plaza y Valdés editores, México.

-----: 1997. Empoderamiento desde abajo ¿qué podemos aprender de las organizaciones de base? En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Compilado por M, León. TM Ediciones, UN- facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

Kenny, M y De Miguel, J.M (comps.) 1980. *La antropología médica en España*. Barcelona, Anagrama.

Kilakeo, F. 1992. "Mapuche urbano". En revista *feley kam fefelay*, n° 3.

Kottow, M. 2005. Bioética y Biopolítica. *Revista Brasileira de Bioética*. Vol 1, n°2, 2005.

Kraster, A. 2003. *El uso de sistema de salud tradicional en la población Mapuche: Comportamiento y Percepción*. Para Mapuche Stichting | FOLIL, Julio 2003. En: <http://www.mapuche.nl/>. Visitado: 26/12/ 2006.

Lamas, M. 2000. Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Revista Cuicuilco* 7 (18): 95:118.

-----: s/f. *Algunas dificultades en el uso de la categoría Género*. (Mimeo). p. 1-53.

-----: 1986. La antropología feminista y la Categoría Género. *Revista Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales* 30:173-198.

Larraín, J. 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello, Santiago.

Lay, Vivian. 2006. *Una divina Prisión. Experiencias de Vida de las Religiosas Carmelitas Misioneras*. Tesis para optar al título de Antropóloga Social. Universidad de Chile. Santiago.

León, Magdalena. 1997. El empoderamiento en la teoría y la practica del feminismo. En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Compilado por M, León. TM Ediciones, UN-facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

-----: 1991. Estrategias para entender y transformar las relaciones entre trabajo doméstico y servicio doméstico. En *Género, Clase y Raza en América Latina. Algunas aportaciones*. Compilado por L, Lola. Seminario Interdisciplinar mujeres y sociedad. Universitat de Barcelona. Barcelona.

Levi-Strauss, Claude. 1987. El hechicero y su magia. En *Antropología estructural*. Altaya. Barcelona.

Lorca, M. 2000. *Y yo sabía lo que era, era mapuche. María Pinda, semblanza de una dirigente indígena: testimonio: etnicidad y género*. Tesis para optar al grado de título en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Magallón, C. 1999. Privilegio epistémico, verdad y relaciones de poder. Un debate sobre la epistemología del feminist standpoint. En *Antecedentes y prácticas científicas de mujeres*. Editado por Magallón, M y Barral, M.J, Miqueo, C y Sánchez, D. Cap III. Editado por Icaria, Intrazyt, Barcelona.

Maldonado, P. 2006. *Mujeres migrantes mapuches: aproximación desde la psicología comunitaria al fenómeno de la migración mapuche femenina a partir de un estudio de caso*. Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Comunitaria. Departamento de Psicología, Universidad de Chile, Santiago.

Marimán, J. 1990. "Cuestión mapuche, descentralización del estado y autonomía regional". En <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar2a.html> Visitado: 23/11/2006.

-----: 1997. *Movimiento Mapuche y Propuestas de Autonomía en la Década Post Dictadura*. Denver, Abril. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html> Visitado: 20/11/2006.

-----: 1999. *Cuestión mapuche, descentralización del estado y autonomía regional*. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar1.html> Visitado: 23/11/2006.

- Meillassoux, C. 1982. *Mujeres, graneros y capitales*. Editorial Siglo Veintiuno, México D.F.
- Menéndez, E. 1994. La enfermedad y la curación ¿qué es la medicina tradicional? En *Revista Alteridades*, 4 (7), México, PP 71-83.
- Mesa-Lopehandía, M. 2006. el pueblo Mapuche y sus derechos frente a la globalización neoliberal. En Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas. *Documento de Trabajo N° 4 "Pueblos indígenas, globalización y territorio"*. Temuco, Región de la Araucanía,
- Michelet, J. 1989. *Historia del satanismo y la brujería*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.
- MIDEPLAN. 2005. *Género y población indígena análisis diferenciado de indicadores de la encuesta CASEN 2003*. LOM, Santiago.
- Mies, M. 1998. ¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feministas. En *Debates en torno a la metodología feminista*. Compilado por E, Bartra, pp 9-34. Editado por Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- MINSAL. 2006. *Política de Salud y Pueblos Indígenas*. Gobierno de Chile.
- Montecino, S. 2006. Del sentido al método. Dos escenas: historias de vida en Chile, los relatos y su escritura. En: Canales, J. *Metodología de la investigación social*. LOM, Santiago.
- : 1995. *Sueño con Menguante*. Editorial Sudamericana, Santiago.
- : 1995. *Sol viejo, Sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche*. SERNAM- colección mujeres en la cultura chilena. Santiago.
- : 1984. *Mujeres de la Tierra*. Editado por CEM, Santiago.
- Montecino, S y Conejeros, A. 1985. *Mujeres Mapuche, el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes*. CEM, Santiago.
- Montecino, S y Rebolledo, L. 1996. *Conceptos de género y desarrollo*. Editado por CIEG, Universidad de Chile, Santiago
- Montecino, S; Rebolledo, L; Wilson, A y Campos, L. 1993. *Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres Mapuche rurales y urbanas*. PIEG, SERNAM y Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago.
- Moore, H. 1991. *Antropología y Feminismo*. Ediciones Cátedra, Barcelona.
- Munizaga, C. 1960. *Vida de un araucano. El estudiante I.A. en Santiago de Chile, en 1959*. Editado por Centro de estudios antropológicos de la Universidad de Chile, Santiago.
- Nichter M y Lock M (eds.). 2002. *New Horizons in Medical Anthropology*. Editorial Routledge. USA.

Obach, A y Carreño, A. 2006. Informe final Estudio *Equidad y Pertinencia cultural en el programa de salud y pueblos indígenas en las comunas de Pudahuel, Cerro Navia y Lo Prado*. No en circulación.

Ortner, S. 1979. ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza a la cultura? En: *Antropología y Feminismo*. Editado por Young, K y Harris, O. pp: 109-131. Editorial Anagrama, Barcelona.

Perdiguero, E y Comelles, J.A (eds). 2000. *Medicina y Cultura: Estudios entre la antropología y la medicina*. Editorial Bellaterra, Barcelona.

Pérez, M.S. 2005. *El significado de la salud y la enfermedad en el pueblo de Talabre*. Tesis para optar al grado de Magíster en Género. Mención Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile, Santiago.

Peysser, A. 2002. *Desarrollo, Cultura e Identidad. El caso del mapuche urbano en Chile*. Tesis presentada para obtener el grado de Doctora en Ciencias Sociales, Universidad Católica de Louvain.

Prat, J, Pujadas, J y Comelles, J. 1980. Sobre el contexto social del enfermar. En. *La Antropología Médica en España*. Compilado por Kenny y De Miguel, pp.43-68, Anagrama, Barcelona.

Preciado, B. S/A. *Biopolítica del género*. En aulavirtual.unc.edu.ar Visitado: 18/09/08.

Pujadas, J. J. 1992. *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Editado por Centro de Investigaciones sociológicas, Madrid.

Riger, Stephanie. 1997. ¿Qué está mal con el empoderamiento? En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Compilado por M, León. TM Ediciones, UN- facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

Rodríguez, G; Gil, J y García, E. 1999. *Metodología de la investigación cualitativa*. Aljibe, España.

Rowlands, Jo. 1997. Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo. En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Compilado por M, León. TM Ediciones, UN- facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

Sadler, M, Acuña, M.E, y Obach, A. 2004. *Nacer, Educar y Sanar*. Catalonia, Santiago.

Sadler, M y Obach, A. 2006. *Pautas de crianza mapuche. Estudio: Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años*. CIEG, CIGES. MIDEPLAN. Santiago.

Sagredo, F. 1999. *Medicina Mapuche en Santiago, crónica de una búsqueda*. Universidad de Chile. Tesis para optar al grado de Periodista, Universidad de Chile, Santiago.

Samaniego, A. 2002. *Identidad, territorio y existencia de la nación mapuche: ¿derechos políticos autónomos?* Universidad de Santiago de Chile. En <http://mapuche.info.scorpionshops.com/> Visitado: 12/11/2007.

Scott, J. 1990. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: *Historia y Género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Editado por Amelang, J y Nash, M, Valencia.

Schuler, Margaret. 1997. Los derechos de las mujeres son derechos humanos: la agenda internacional del empoderamiento. En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Compilado por M, León. TM Ediciones, UN- facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

Shwarstein, D (eds). 1991. *La historia oral*. Centro Editor de América Latina S.A. Argentina.

Spivak, G. ¿Puede hablar el subalterno? En *Revista colombiana de antropología*, 2003, 39 p. 362-364, Bogotá.

Stromquist, Nelly. 1997. La búsqueda del empoderamiento: en qué puede contribuir el campo de la educación. En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Compilado por M, León. TM Ediciones, UN- facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

Turner, B. 1992. *Regulating bodies. Seáis in Medical Sociology*. Routledge. New York.

UFRO, INE, Fundación Instituto Indígena, PAESMI, Centro Latinoamericano de Demografía. 1990. *Censo de Reducciones Indígenas Seleccionadas: Análisis Sociodemográfico*. Santiago.

UNICEF. 1997. El marco conceptual de igualdad y empoderamiento de las mujeres. En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Compilado por M, León. TM Ediciones, UN- facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

Valdés, B, Gysling. 1999. *El poder en la pareja, la sexualidad y la reproducción, mujeres de Santiago*. Editado por FLACSO- Chile, Santiago.

Valdés, M. 2000. *Breves reflexiones acerca de los conceptos mapuche urbano/rural'*.

Valenzuela, R. 2002. *Políticas Públicas y Desarrollo Indígena en Chile*. Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Grupo de Trabajo Desarrollo Económico y Social. Documento de trabajo. Santiago.

Varas, JM. 2005. *La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000*. Tesis postgrado, Universidad de Chile. Departamento de Antropología. Santiago.

Young, Kate. 1997. El potencial transformador en las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de planificación. En, León, Magdalena (comp). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. TM Ediciones, UN- facultad de Ciencias Humanas, Colombia.

Zalaquett, Cherie. 2008. Chilenas en Armas. En: Montecino, Sonia (Comp). *Mujeres Chilenas. Fragmentos de una Historia*. CIEG- Catalonia. Santiago.