

ETNOGRAFÍAS DE LAS SEXUALIDADES Y MATERNIDADES DE MUJERES MAPUCHE EN CHILE

ETHNOGRAPHIES OF SEXUALITIES AND MATERNITIES OF MAPUCHE WOMEN IN CHILE

RESUMEN

Los despojos coloniales hacia el pueblo mapuche se sostienen por el imperialismo y el patriarcado que se actualiza en diferentes momentos sociohistóricos. Además, estas opresiones intersectan de un modo particular en las mujeres. Este artículo lo hemos enmarcado en una tesis doctoral con mujeres mapuche en y desde la diáspora, y reflexionamos en clave descolonial y de género sobre las experiencias de sexualidades y maternidades de mujeres mapuche que habitan en la ciudad de Santiago y el Wallmapu, territorio histórico mapuche. La metodología fue de tipo cualitativa, a través de observaciones participantes, entrevistas a seis investigadoras e investigadores y entrevistas en profundidad realizadas a mujeres mapuche en la Región Metropolitana, Biobío, La Araucanía y Los Ríos. Los resultados que presentamos muestran interseccionalidades de clase, raza y género. Asimismo, también se plasman subjetividades y prácticas políticas de transformaciones y continuidades de tradición mapuche en los espacios cotidianos familiares, comunitarios y políticos.

Palabras claves: Imperialismo, racismo, interseccionalidad, mujeres mapuche, etnografía

ABSTRACT

The colonial dispossession of the mapuche people is sustained by the imperialism and patriarchy that is updated in different socio-historical moments. In addition, these oppressions intersect women in a particular way. We frame this article in a doctoral thesis with mapuche women, in and from the diaspora, and we reflect in a decolonial and gender perspective on the experiences of sexualities and maternities of mapuche women living in the city of Santiago and the Wallmapu —the mapuche historical territory—, and on their experiences of sexuality and maternity. We used a qualitative methodology through participant observation, interviews with six researchers and in-depth interviews with mapuche women in the Metropolitan Region, Biobío, La Araucanía and Los Ríos. The results we present show intersectionalities of class, race and gender. Likewise, they also show subjectivities, political practices of transformations and continuities of mapuche tradition in everyday family, community and political spaces.

Keywords: Imperialism, racism, intersectionality, mapuche women, ethnography

1 Académica del Departamento de Trabajo Social, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.
Correo electrónico: arain@uahurtado.cl Ver publicaciones: <https://orcid.org/0000-0002-0393-7152>



1. Introducción

Viajamos casi dos horas a la casa de nuestra ñaña —forma de llamarnos entre mujeres mapuche— María (32 años, Santiago de Chile). Hemos cambiado los nombres de pila por acuerdos de confidencialidad con las actoras del estudio, quienes viven en la zona suroriente de la ciudad de Santiago. Cuando llegamos a la plaza principal de la comuna de Puente Alto, lugar de destino, nos subimos a un colectivo que nos lleva a casa de María. De camino, la llamamos por el móvil, nos recuerda dónde bajarnos y nos pide no equivocarnos y avisarle a nuestra llegada. Dice que al llegar nos explicará. Al bajarnos, la vemos acompañada. Se trata de Benjamín, su hijo menor, de nueve años. Nos saludamos y caminamos unos metros. Baja la voz y nos dice: «es peligroso».

Nos detenemos frente a una gran reja que resguarda casas y calles. María saca sus llaves con prisa, mientras vigila con su mirada. Podemos percibir su temor. Es una zona que coexiste con personas que se relacionan con el mundo contranormal, de acuerdo a lo que nos informan los medios de comunicación de forma regular. Nos indica que podemos entrar. Una vez adentro, la observamos menos apresurada, ya que su caminar es más lento. Benjamín nos señala alegremente dónde viven sus amigos y amigas y nos invita a conocer la multicancha central. María nos dice que no autoriza a Benjamín y su hermana a que jueguen allí, ya que suelen generarse enfrentamientos entre bandas rivales, intercambio de drogas u otras situaciones peligrosas.

Estamos más cerca del hogar de María. Tal como otras casas del lugar, estas son pareadas, con un patio interior. Nos sorprenden los colores fuertes, ya que parece que se ha pintado no hace mucho tiempo. María nos muestra su casa, la cual tiene un parrón de uvas en la entrada. Sale a nuestro encuentro su hija, quien tiene todo el cabello recogido y peinado. Asimismo, tiene puesto un vestido que creemos que no es una ropa de uso diario, sino que más bien se usa para ocasiones especiales, al igual que su hermano.

Nuestra visita ha sido esperada de una forma especial, ya que no es solo el vestuario, sino que la casa parece recién aseada, a juzgar por el olor característico de productos de limpieza. Todo está ordenado. Apenas nos invita a tomar asiento María, nos asustamos por los gritos de una persona que parece ser una mujer, vecina de nuestra ñaña. Al parecer se trata de un hecho de violencia de género, porque escuchamos golpes de muebles, paredes y la loza que se quiebra. Nos quedamos en silencio, sentimos incertidumbre. Nos miramos con María, quien intenta excusarse por algo que le parece vergonzoso e inevitable. Benjamín y su hermana están en su habitación y nosotras en el comedor. Nos sentimos mal por ella, ya que no es su responsabilidad. Nos ofrecemos a llamar a la policía. Ella nos lo impide y dice que ella lo hará. Desde una esquina lo hace, con un tono de voz bajo. Nos dice luego que es por las represalias posteriores. El silencio nos acompaña por un tiempo que nos parece eterno. Nos cuesta retomar el propósito de nuestra visita, pero María nos ayuda. Los Carabineros llegan poco antes de terminar la entrevista, casi una hora después. Es difícil imaginarnos la angustia cotidiana que vive esta familia.

Lo experimentado nos muestra las condiciones de vulnerabilidad en que habitamos junto a María, su hija e hijo. Se trata de la vulnerabilidad que socialmente se ha construido desde el patriarcado (Anzaldúa, 1987; García-Mingo, 2017), pero también las condiciones de nosotras, las mujeres racializadas, por las opresiones socioespaciales y estructurales en un contexto colonial de la ciudad (Calfío, 2012; Curiel, 2007; Hill Collins, 2012; Millaleo, 2011); Rivera, 2018; Tuhiwai, 1999).

El encuentro con María expone la distancia entre las familias contemporáneas mapuche en la ciudad respecto a la estructura, organización y crianza de las hijas e hijos mapuche observada por Tomás Guevara (1913) en sus estudios, donde las familias extendidas propician una crianza colaborativa en el seno de un *lof*, espacio sociogeográfico conformado por familias de troncos familiares y consanguíneos comunes, y cuya administración sociopolítica y religiosa es común en su interior pero distinto en relación a otros *lof*. Es la realidad de María y otras mujeres mapuche que llevan adelante el cuidado y crianza de sus hijas e hijos, lejos de sus *lof*, principalmente del *Wallmapu*. Aquí observamos una distancia histórica, geográfica y social de la realidad mapuche. Mucho se documentó y se traspasó transgeneracionalmente acerca de la importancia del cuidado y acompañamiento entre mujeres a nivel colectivo (Sadler y Obach, 2006). Estos hechos nos ofrecen la posibilidad de apreciar las transformaciones de las estructuras y dinámicas familiares en contextos capitalistas, porque volverse nuclear es lo que posibilita la funcionalidad frente al mundo del trabajo pagado, en especial para las clases sociales que habitan en condiciones precarias en las ciudades (Valdés, 2007).

La nueva, aunque también ancestral localización, ya que a la llegada de conquistadores españoles Santiago de Chile fue nuestro territorio mapuche también (Guerra, 2014), acontece en la época del despojo colonial que el Estado de Chile, por medio de la fuerza y violencia militar, implementa las políticas de exterminio en contra de nuestro pueblo en la segunda mitad del siglo XIX (Ancán y Calfío, 1999; Guerra, 2014; Nahuelpan, 2012). Así, nuestra gente se desplaza masivamente en las primeras décadas del posdespojo a la gran Ciudad de Santiago en busca de sobrevivencia (Abarca, 2002; Guerra, 2014). Aunque cabe destacar que, de las personas mapuche que habitan la región Metropolitana, las mujeres, en términos históricos, han mantenido una mayor presencia en esta ciudad (Bello, 2002; Millaleo, 2011). La feminización de la pobreza ha sido un asunto transversal en sociedades racializadas, así como el rol de las mujeres en la manutención familiar, a través de estrategias de trabajo formal o informal (Palomar, 2021).

Buena parte de la construcción y producción de conocimiento sobre nosotras, las mujeres racializadas, se ha hecho desde un posicionamiento colonial, heteronormativo y androcéntrico (García-Mingo, 2017; Hirsch, 2008; Tuhiwai, 1999). Al respecto, Juliano (2017) explica que el valor de los hombres se forjó en las guerras en diferentes sociedades del mundo; allí se les dotó de un valor de superioridad y las mujeres quedamos relegadas a los márgenes de esa valoración social.

Por lo anterior, los hombres guerreros mapuche fueron más visibles y respetados para los cronistas españoles que nuestras y nuestros *machi*, persona que por medio de un linaje familiar o por el llamado espiritual, mediante un *pewma* (sueño), se le

dota de un poder reconocido por su *lof* para ejercer la sanación física y espiritual de las personas, por ejemplo, vinculados a la sanación espiritual y considerados de menor valor por su identidad o sexualidad no normativa, en varios casos (Bacigalupo, 2003). Y, bajo el contexto de opresión colonial y la influencia de la Iglesia Católica, las mujeres mapuche quedamos relegadas al lugar de la vigilancia, control y desconfianza dentro y fuera del pueblo mapuche, particularmente en cuanto a nuestra sexualidad (Calfío, 2012).

Las mujeres racializadas hemos sido consideradas, desde la época colonial, un peligro para la creación del prestigio social de hombres europeos conquistadores, porque a través del parentesco considerado ilegítimo entre hombres «conquistadores» y mujeres consideradas de escaso valor en Europa, peligra la mantención de una jerarquía racial (Stolcke, 1993; Montecino, 1993). Estas lógicas dan lugar a la creación de instituciones de control basadas en el castigo como contraincentivo a la formación de vínculos de parentesco entre hombres europeos y mujeres racializadas (Stolcke, 1993). La descendencia de una relación como esta da lugar a una situación de ilegitimidad que opera en una doble dimensión. Por una parte, se niega el reconocimiento en Europa a sus descendientes «ilegítimas» en América Latina. Y por otra, ese reconocimiento de estas hijas e hijos se niega en los propios pueblos originarios. De allí que la categoría de «huachos» sintetice el desprestigio y el lugar negado (Montecino, 1993).

Nuestras maternidades y sexualidades han sido vigiladas, castigadas y normadas porque constituyen prestigio/desprestigio, abundancia/carencia y deseo/pecado. Bajo este marco, en este artículo viajamos por la ciudad de Santiago de Chile, en y hacia el Wallmapu. En los viajes por historias y memorias exploramos las experiencias de mujeres mapuche en sus sexualidades y maternidades, las que acontecen en diferentes momentos históricos y contextos sociopolíticos. Por eso en este artículo nos propusimos comprender las experiencias de las sexualidades y maternidades de las actoras de nuestro estudio a través de una perspectiva de género interseccional (Curiel, 2007; Hill Collins, 2012; Rivera, 2018). Así, hablamos de pluralidades, ya que no encontramos prácticas y testimonios universales y fijos, sino múltiples formas que se adaptan y se transforman de acuerdo a los contextos, tiempos y condiciones en que habitan las mujeres.

2. La metodología del estudio

En este artículo presentamos los resultados de un estudio etnográfico multi-situado (Clifford, 1999) llevado a cabo durante seis meses en la Región Metropolitana de Chile, la del Biobío, La Araucanía y Los Ríos entre los años 2017 y 2018, durante los cuales entrevistamos en profundidad a 20 mujeres de diferentes clases sociales, edades y localizaciones urbanas y rurales, así como también incluimos observaciones de participantes y entrevistas a investigadoras e investigadores vinculados a los estudios de la diáspora y de la historia mapuche.

La selección de las personas actoras del estudio la realizamos de acuerdo a la teoría, considerando algunos criterios, tales como: identificarse como mujer mapu-

che, haber vivido o vivir por seis meses o más en la ciudad de Santiago de Chile o ser mujer mayor de 18 años. En cuanto al acceso al campo de estudio, nos guiamos por la técnica de la bola de nieve, en donde una actora nos llevaría a otra, y así de forma sucesiva. En cuanto a los resguardos éticos, consideramos las orientaciones del *Código de buenas prácticas en la investigación* de la Universidad Autónoma de Barcelona e hicimos uso de un consentimiento informado, comprometiendo la participación libre, voluntaria e informada. Asimismo, hemos resguardado el anonimato de las personas actoras del estudio, haciendo uso de pseudónimos para la presentación del extracto de sus relatos.

Para llevar a cabo el análisis de la información, realizamos la transcripción total de las entrevistas. Los materiales producidos en el trabajo de campo los analizamos por medio de la técnica cualitativa de análisis del contenido (Cáceres, 2003; Díaz, 2018), que nos permitió organizar la información, testimonios y observaciones con el marco teórico, la perspectiva de género y el contexto sociohistórico y político de las actoras del estudio (Cáceres, 2003; Díaz, 2018). En la primera fase del análisis llevamos a cabo la codificación del texto de forma manual. Posteriormente, nos apoyamos en el Software Atlas.ti 8, donde organizamos la información y una codificación más detallada. Este análisis nos permitió interpretar y situar los testimonios de las actoras en un contexto estructural colonial, patriarcal y clasista, por lo que la perspectiva de género interseccional y el marco teórico adoptado nos permitieron dotar de sentido estas experiencias en momentos históricos determinados.

A partir del análisis de la información hemos organizado la presentación de los resultados en tres grandes categorías: i.- De familias polígamas a familias nucleares; ii.- Las tensiones por la maternidad y la reproducción de la cultura mapuche y iii.- Sexualidades y disidencias.

3. Resultados

Los resultados del estudio los presentamos acorde a tres dimensiones que responden al objetivo del artículo, el contexto sociohistórico vivido por las actoras del estudio y la perspectiva de género interseccional.

3.1 De familias polígamas a familias nucleares

Tras el contacto colonial, nuestro pueblo sufrió diferentes afectaciones a sus instituciones, entre ellas, la poligamia. Se trata de familias extensas que contienen más de una esposa, incluyendo tías, tíos, suegra, suegro, pero que, poco a poco, por la carencia de tierras y el empobrecimiento posdespojo colonial, se fue reduciendo a lo que se conoce como familia nuclear (Guevara, 1913), aunque no desapareció (Bengoá, 2000; Guevara, 1913). La poligamia es una forma particular de organizar y ser familia, cuyos propósitos van más allá de lo afectivo, porque se trata también de asuntos políticos, identitarios y socioeconómicos (Millaleo, 2018) en donde, por razones económicas por despojo colonial, paulatinamente han sido las autoridades

sociopolíticas, *longkos*, quienes más han sostenido esta institucionalidad (Bengoa, 2000). Esta institución fue parte también de la resistencia militar mapuche en época colonial española (Zavala, 2008). Es posible encontrar esta institución en las trayectorias de vida de nuestras ñañas:

Y mi abuelo que era cacique [*longko*] tenía cinco señoras y mi abuelita, la mamá de mi papá, era la señora con la que se casó legalmente por la ley chilena ¿ya? las otras eran, eh, tema de, cultural, de la comunidad; y la discriminación que se hizo ahí, entre los, los hermanos que eran del matrimonio legal y los que no eran, eh, fue bien significativo también, porque mi papá, digamos, que era hijo del matrimonio y su otro hermano, porque al final fueron seis, tuvieron siete, un poco más de siete hectáreas y los hermanos que fueron nacidos de los matrimonios que no fueron legales tuvieron una hectárea no más y le dieron tierra solamente a los... a los hombres [...]. Mi abuelo tuvo más de 30 hijos, con todas las señoras él sí tenía esa, esa capacidad de tener tantas señoras y tantos hijos, era porque su bolsillo le daba para, para mantenerlos. (Graciela, 43 años, Región de La Araucanía)

La poligamia, como se aprecia en el relato, precisa de condiciones similares en lo económico y lo afectivo para cada esposa, hijas e hijos. De ahí que no sea sencillo llevar adelante esta institución familiar. En la actualidad, en el Wallmapu, personas con cargos de autoridad mapuche definidos en los *lof* llevan adelante esta forma de hacer familia, pero precisan tener claridad de su posición identitaria y política en tiempos del *weichan*, «lucha» en lengua mapuche, porque la sexualidad se entrelaza con el cuidado y el sentido de colectividad (Millaleo, 2018), como nos indica una investigadora mapuche:

Por un lado, yo creo que, de todas maneras ¡eh! y hubo mucha ¡eh! mucha influencia por el tema de la pérdida territorial, y entonces, como algunos ‘Caciques’ se aseguraron con más tierra, yo creo que veló por eso, porque en la época de La Ocupación Territorial, del ‘Malon’ o del ‘Aukan’, guerra por la defensa del territorio por la invasión colonial, como le llaman ¡eh! los más viejos ¡eh! los hombres casi no estaban en las casas, ¡poh! los hombres jóvenes. Entonces, la que se tenía que preocupar, ahí, de todo, era la mujer, y yo creo que mientras más sola estaba la mujer, era más peligroso, e iba a tener también, menos posibilidades de procrear. Yo creo que ahí, se veló por eso, se veló porque ojalá un cacique, y ojalá sus hijos tuvieran más mujeres, para poder tener más hijos, y así, poder no, o no perderse, en temas numéricos, de no ¡eh! quedar sin gente. (Margarita Canio, Región de La Araucanía, 2018)

La poligamia, antes y durante las luchas de resistencia mapuche, ha sido parte importante frente al despojo colonial, aunque también fue señalada de forma negativa por la religión católica (Bengoa, 2000; Marimán, 2006; Zavala, 2008). La conexión entre lo vivido y el presente son posibles por las memorias de nuestras ñañas:

Yo le conocí a mi abuelito. ¿sabe cuántas señoras le conocí? Cuatro, creo que tuvo como ocho sí, que se le morían de viejitas. Era cacique, que le decían en esos

años ¿sería *lonko*?, pero yo lo único que sabía era cacique, pero más no sé. Casi todos los que tenían cargos en los *ngillatun*, tenían que tener por ley varias mujeres ¿qué feo no?, yo no le encontraba ninguna gracia. (Francisca, 85 años, Región de La Araucanía)

De acuerdo al testimonio de la ñaña Francisca, desde su experiencia territorial, han sido principalmente autoridades masculinas las que han llevado adelante las prácticas de la poligamia. Algunas de las motivaciones de parte de los *longkos* por tener más de una pareja posibilitaron establecer alianzas políticas y favorecer nuestra continuidad. Así, el Wallmapu y la actuación política de nuestro pueblo ha sido posible (Zavala, 2008), aunque la ñaña Francisca no está de acuerdo.

La poligamia desde un punto de vista de mantención material, las relaciones entre las corporalidades y la sexualidad de las mujeres mapuche no pueden ser leídas desde el colonialismo, que lo puede observar como un lugar de subordinación (Millaleo, 2018). La ñaña investigadora Ana Millaleo (2018) presenta como parte de los resultados en su estudio sobre la poligamia mapuche que la revitalización de la poligamia desde algunas familias mapuche en resistencia al sur del Wallmapu, territorio determinado autónomo en el siglo XVII por la Corona española tras la resistencia militar y política mapuche y ubicado desde el sur del río Biobío en la actual región del Biobío en Chile, hoy en día se experimenta como una institución de resistencia política frente al racismo institucionalizado en el estado chileno; así como un espacio de cuidado y crianza colectiva y un lugar donde la producción del sustento material se organiza en el seno de una institución familiar ampliada. Esto, a su vez, permite el afrontamiento de las actuales condiciones de precariedad en la cual ha quedado sumido nuestro pueblo tras el despojo colonial (Nahuelpan, 2012; Marimán, 2019).

Por otro lado, encontramos reticencias a esta revitalización de prácticas mapuche, especialmente por parte de mujeres mapuche que, al igual que nuestra ñaña Francisca, lo observan como algo que atenta contra la idea de familia «normativa tipo» compuesta por una pareja, con o sin hijos. Desde dicha racionalidad se expresa la idea de la vida en pareja y el ejercicio de la sexualidad como un acto privado (Millaleo, 2018); contrapuesto a la concepción del amor, toda vez que el amor no es otra cosa que el cuidado como política puesta en práctica (Juliano, 2017). Entonces, la poligamia es una institución que se transforma y que responde a una dinámica de cuidados que requiere de una lógica que vaya más allá del solo ejercicio de la sexualidad.

3.2. Las tensiones por la maternidad y la cultura

La decisión de «maternar» de las mujeres mapuche en la diáspora y las contradicciones de empobrecimiento posdespojo provoca conflictos. Algunas de ellas tienen hijos sin planificar y deciden abocarse a la crianza como un proceso a veces tensionado por las dificultades emocionales frente a la falta de apoyo del padre de los hijos, o por razones económicas o sociales. Otras toman la decisión de tener hijos y lo viven como un hecho deseado. Y otras deciden no tener hijos. En ocasiones, la decisión frente a un embarazo no planificado ha sido el aborto.

Ser madre se presentó para Berta como una imposibilidad en su época de juventud. Esto porque su trayectoria vital como mujer mapuche empobrecida, como muchas de nosotras, impulsó en uno de sus hermanos mayores la necesidad de guiarla y mostrarle las escasas posibilidades de combinar la maternidad con la formación académica en un contexto de empobrecimiento:

Sí, se me inculcó también el hecho de que no te ibas a embarazar, que no podías embarazarte porque ahí jodías, jodía tu vida [silencio] ¡súper *heavy!* cuando se supone que los mapuche tenían que reproducirse [ríe] Entonces por eso yo creo que uno sí recibió una educación *awinká*, occidental, distante de valores mapuche. (Berta, 40 años, Región del Biobío)

Se produce una contradicción acerca de la realidad entre la situación contemporánea e histórica mapuche, de acuerdo a lo que señala Berta. La maternidad mapuche, históricamente, fue también un acto político de ocupación territorial (Marimán, 2006). Pero la maternidad en nuestras ñañas, que ingresan a estudiar en la universidad, presenta una serie de dificultades, ya que conciliar los tiempos de estudio y contar con apoyos institucionales y materiales resulta casi una imposibilidad; lo cual también acontece cuando se trata de pensar en la crianza en el contexto del trabajo remunerado. Así conocemos la experiencia de Valeria. Acudimos temprano a entrevistarnos con Valeria. Ella nos citó para la apertura del local comercial, ya que mientras trabaja le resulta difícil ser entrevistada. La observamos acercarse, ya que hemos llegado antes de la cita acordada. Su pequeño hijo de dos años de edad, cuyo llanto no encuentra consuelo, extiende sus brazos hacia su madre, que camina hacia en dirección a él, la cual lo coge en brazos. Imaginamos que ha de tener sueño aún, ya que es bastante temprano. Valeria refleja en su rostro el desconcierto de este llanto y de vez en cuando discute con su madre, que le acompaña. Ambas traen pasteles y bizcochos y no pueden tomar en brazos al niño. Valeria nos saluda desde lejos, aunque su rostro no manifiesta alegría ni agrado. La madre acude a disculparse por esta situación, pese a nuestra insistencia en cambiar la entrevista o bien no realizarla para no ser un asunto más sobre el cual Valeria necesite pensar.

Luego, tras una conversación entre Valeria y su madre, las cosas parecen calmarse. Se acercan a nosotras, ya que hemos esperado a una distancia prudente para dar espacio a su diálogo. Ambas insisten en que nos quedemos para entrevistar a Valeria, quien a esta altura se ha calmado, al igual que su pequeño hijo, que fue atendido y acariciado por la abuela y Valeria. Nos sentimos en profunda contradicción, pues también tenemos un hijo y hemos vivido la tensión entre crianza y trabajo, aunque en este caso, ambos se encuentran en un mismo espacio. La entrevista la hacemos con su *piñen*, forma en que una madre mapuche llama a su hijo, con quien de vez en cuando jugamos y quien ríe y anima nuestra conversación.

Valeria vive la maternidad que surgió sin planificación o preparación, en donde el apoyo paterno no existió:

Lo que pasa es que él se fugó, se cambió de casa, y fue todo eso que, desapareció del mapa, después de cierto tiempo, apareció, que quería hacerse cargo, pero el niño

ya tenía dos años ya, ya era muy, demasiado tarde. Por eso, yo tomé la decisión de seguir con mi hijo, y que, si él quería hacer algo, que lo hiciera, porque yo no iba a hacer nada, porque yo no tuve la culpa, porque yo le dije, en el momento que yo quedé embarazada, yo le dije. (Valeria, 23 años, Santiago de Chile)

Se aprecia en el testimonio de Valeria esa experiencia de abandono de la pareja al momento de saber del embarazo. Aunque ella no lo expresa de este modo, pero llama la atención que intenta excusarse frente a él por esta situación de un embarazo inesperado cuando dice haberle manifestado que «yo no tuve la culpa». Surge en su decir esta idea patriarcal de que es la mujer la responsable de anticiparse o no a la prevención de un embarazo no deseado. Bajo estas condiciones, de falta de responsabilidad paterna, la familia se reacomoda:

Y que igual las niñitas se iban a criar mejor, aparte que tenía a la otra más grandecita que igual está acostumbrada acá, igual. Entonces, ese igual era un tema para mí. Así que, pero ahí nos quedamos po'. Y a mí, igual mis papás están agradecidos de que me haya quedado, y más ahora con el accidente que pasó, que mi mami dice que, si no hubiese estado yo, no sabría que hubiera hecho ella. (Yolanda, 38 años, región del Biobío)

La familia de Yolanda brinda los soportes para el cuidado y crianza de sus hijas. Así, se transforman en una familia extensa.

Pensar en la maternidad con unas condiciones vitales y materiales diferentes a las de Valeria o Yolanda, es lo que propicia el desempeño de una carrera profesional, que permite a Graciela desear y proyectar su futura maternidad:

Y yo quisiera replicar eso en mi hijo, o sea, cuando yo tenga a mi hijo en mi casa, qué lo que voy a hacer, voy a estar lo que más pueda el tiempo con él, llevarlo de la mano, o sea, dejar de trabajar un tiempo para dedicarme exclusivamente a su crianza. Porque lo que tiene que aprender él es lo que yo le transmito oralmente, yo le tengo que decir, tienes que hacer esto, tengo que hablarle de la vida, tengo que decirle lo dura que es también la vida y tengo que hacer y ver, supervisar que él también haga su, ¡sus cosas poh! tenga responsabilidades, que aprenda, aprenda a ser un, un hombre de bien ¿ya? (Graciela, 43 años, Región de La Araucanía)

La maternidad involucra una transmisión oral de saberes, normas y actuaciones, que hace eco en las prácticas de crianza mapuche que constituyen resultados centrales en investigaciones realizadas en el *Wallmapu* (Quidel y Pichinao, 2002).

Por otra parte, combinar trabajo y crianza bajo un compromiso político mapuche es lo que ha hecho Rayen:

Porque yo soy una persona que no sé po', me educaron y me criaron desde, también desde una lógica, pero también yo podría ser madre de campo, cumplir los roles de campo, pero no po', o sea yo creo que hay muchos, la mujer puede reinventarse, eh, o sea mi lucha es como por, por el pueblo mapuche, pero también desde un rol de. Y después como que lo asumí ¿no? De mujer, de mujer de campo,

de mujer que tiene rasgos mapuches, de mujer que, que, que practica su cultura o trata de practicarla lo mejor posible [...]. Yo trabajaba con la Asociación de *Lonkos* y ahí estaba en la ciudad, pero estaba todo el tiempo en los territorios. Y yo trataba muchas veces de llevarme a mi hija pa' que viviera esa experiencia mapuche, pa' mí es súper necesario. (Rayen, 38 años, Región de La Araucanía)

Rayen ejerce el cuidado y la formación de su hija en un contexto de experiencia con autoridades políticas o espirituales mapuche, en donde lo colectivo adquiere un lugar central. En esta lógica colectiva, situada en un posicionamiento feminista, Leticia vive la maternidad en el feminismo:

Entonces, primero, es un feminismo vivencial, lo vivimos todos los días, porque somos lesbianas, porque somos mapuche, porque somos mamás solteras, porque somos pobres, porque de distintas maneras, vivimos esa desigualdad, y ante eso nos paramos, y reinventamos otras formas de relacionarnos. Eh, la creación, es fundamental en este espacio, eh, el camino al feminismo es mucho más lento, porque también estamos deconstruyendo nuestro feminismo más occidental, por la creación de un feminismo más territorial, que tiene un peso, una forma de ser que es del territorio. Eh, esos más o menos, son nuestros objetivos de ser. (Leticia, 40 años, Región de La Araucanía)

Leticia presenta la tensión de ser dos madres lesbianas en un contexto patriarcal, lo que desestabiliza ese orden social, los vínculos, los cuidados y la organización de las familias (Ahumada, 2016). Leticia se distancia del feminismo occidental y de aquel que considera elitista. De este modo mapuchiza, junto a otras ñañas, la forma de comprender y vivir un feminismo a la usanza mapuche.

Por otro lado, la maternidad no es un deseo para todas las mujeres. Es el caso de Beatriz, quien a temprana edad tomó la decisión de no tener descendencia:

Por tanto, no es una situación que habitualmente, como la gente dice, ¡Oh, se quedó solterona!, ¡no!, en mi caso, ¡hay decisión profunda!, ¡y tomada desde muy chiquitita! Yo como a los quince años dije ¡no!, ¡yo no voy a ser mamá!, no voy a ser mamá, por la influencia que claramente tienen los padres sobre los hijos, ¡para bien o para mal!, y que no quería influir, porque encontraba que tenía tanta historia que, tantas penas, ¡no sé qué! Así es que dije ¡no!, que cargara otro con mi existencia, y con mis propios pesares, primera cosa. (Beatriz, 48 años, Ciudad de Santiago)

Beatriz, como otras mujeres, ha decidido no vivir la maternidad, lo que en general, se ha definido como lo esperable socialmente (Estevan, 2001). Así, el aborto también forma parte de la decisión. La literatura acerca del aborto mapuche no es abundante, pero se sabe que estas prácticas han sido parte de las experiencias de algunas mujeres jóvenes, principalmente por el cuidado del prestigio familiar, a través del uso de hierbas medicinales (Monreal, 1972 en Sadler y Obach, 2006, p. 25).

3.3. Sexualidades deconstruidas

La sexualidad es vivida por algunas ñañas como una decisión libre. Otras asumen la sexualidad como un tabú, especialmente cuando aceptan la identidad de género lesbiana; mientras que hay otras que lo reivindican como un acto político, abordándolo de modo directo dentro de sus propias familias, su círculo social e incluso en la escena pública de los colectivos en los que participan. Su lucha es hacer público algo que se ha venido viviendo dentro de nuestro pueblo mapuche como un aspecto privado. Esta idea de lo privado se encuentra muy imbricada con la influencia de las iglesias, particularmente la Iglesia Católica (Calfío, 2012). De esta forma, Graciela vive su sexualidad como un tabú en nuestro *Wallmapu*.

Obviamente que hay muchos mapuches que son homosexuales ¿y cómo nos miran? ¿cómo nos mirará un *longko*? ¿qué pensará el *longko* si yo le digo que yo soy, en este momento, estoy con una pareja mujer y que soy bisexual? entonces yo tengo esa, esas dudas también [...]. Acá no, acá sería raro ver a un, una pareja de homosexual de la mano, una pareja de lesbianas de la mano, no lo vas a ver directamente. Y si lo logras ver, la gente se va a dar vuelta para mirar o los van a molestar ¿ya? acá no me siento con esa libertad, para nada. (Graciela, 43 años, Región de La Araucanía)

Ese control social que vive Graciela respecto a poder tomar de la mano a su pareja en una región más conservadora es lo que vive Leticia también:

Entonces, es sentir que, de algún modo, 'tu mamá está muerta para tí' ¡cachai! [Expresión popular chilena. Se puede equiparar a ¡entiendes!] Yo no me imagino a mi mamá comiendo conmigo y mi pareja, ¡no, nada! ¡Eso no existe pa' [para] mí! ¡No es una posibilidad para mí! ¡eh! y haberme callado tanto tiempo ¡eh! pa' mí me trajo, ¡bueno!, parte de los problemas de salud que estoy resolviendo. (Leticia, 40 años, Región de La Araucanía)

Leticia nos invita a mirar la homosexualidad como una realidad poco discutida a nivel social, pero también mapuche. Nuestro pueblo mapuche se ha impregnado de estas ideas coloniales de la homosexualidad como un pecado construido por la Iglesia Católica en los primeros contactos con soldados españoles, quienes vieron en nuestras y nuestros machi ese rechazo por la fluidez de género (Marimán, 2006). Es por eso que la sexualidad precisa ser comprendida bajo un contexto colonial, patriarcal y religioso (Estevan, 2001), aunque la sexualidad heterosexual también es custodiada por una parte de nuestro pueblo mapuche, como es el caso de la vida colectiva en algunos *lof*:

Para mí fue más difícil contárselo, por ejemplo, cuando una persona es mapuche a mí me cuesta mucho más, porque sé todo el protocolo que hay detrás, sé todo lo que nosotros tenemos que pasar, entonces no es, no es, no es lo mismo contarle a una persona *winka* ¿ya? que tiene una concepción diferente, que, que, que mira otros temas, una persona mapuche, una persona mapuche, a lo mejor ni

siquiera entra el tema de la diversidad sexual para una. (Graciela, 43 años, Región de La Araucanía)

Por lo general, vivir en un *lof* supone una socialización mapuche bajo ciertas normas, prácticas, creencias y costumbres (Quidel y Pichinao, 2002) que no siempre posibilitan la libertad individual. Es lo que le toca vivir a la ñaña Graciela, pero también a la ñaña Rayen en el interior de su propia familia:

Claro, un comportamiento, claro, y por mi familia también. Por ejemplo, no sé po', igual hay como, hay como crisis, por ejemplo, en el hecho que no sé po', uno tiene que estar muy segura de traer un hombre a la casa, porque está todo el *lof* mirándote con quien viniste. (Rayen, 38 años, región de La Araucanía)

La sexualidad de las mujeres mapuche se imbrica con el temor vinculado a la idea del pecado y deshonor de los hombres y de las familias (Calffo, 2012), pero también por la temprana instalación de la idea colonial del bajo desarrollo moral entre las personas mapuche por parte de cronistas españoles y luego chilenos (Menard, 2009). Es por ello que Beatriz observa en la ciudad de Santiago una posibilidad de libertad y anonimato de la sexualidad:

Las relaciones de la ciudad, les permite a las mujeres ganar mucho más control sobre su cuerpo. En el campo opera más el control social, ¡y yo, lo viví!, ¡lo viví, pinchando allá!, ¡teniendo pretendientes!, en estos viajes al campo, ¡muchos pretendientes!, ¡nunca en mi vida, me habían pretendido tanto! [ríe sutilmente], ¡ffjate!, ¡nunca!, ¡nunca!, yo soy lo menos, aunque no parezca, en el tema, así como de relaciones de pareja, así como con el sexo opuesto, en este caso, ¡soy más bien tímida! (Beatriz, 48 años, ciudad de Santiago)

Aunque el control sobre la sexualidad en el *lof* ha ido disminuyendo con el correr del tiempo, de acuerdo con Guacolda:

Un día le dije a mi mamá: «si termino con mi pololo [novio], me buscaré otro» ¡bueno, si poh! ¡Es tu vida! ¡Ósea! voy a ser mamá soltera, ¡Sí poh! ¡Nosotros te apoyamos, te ayudamos! Cosa que antes, no sé, 10 años atrás, era imposible hacer eso. Y hoy día ya, así como, que tiene que ver igual con la influencia de la iglesia, de la moral, de lo bueno, lo malo, ¡no sé qué! De ser muy conservadores, el hombre único, así como que nos marcaron tanto, así como que ¡no! «tenís que andar con uno, con una sola persona». Hoy día no, ya no se cuestiona, porque uno empieza a reclamar. (Guacolda, 37 años región de La Araucanía)

La sexualidad es un lugar en disputa, de acuerdo a Guacolda. Cautelar para poder ejercer la sexualidad en el espacio privado o bien politizarla para generar procesos de transformación social. Entonces, el anonimato que la ciudad propicia para la vivencia de la sexualidad resulta ser un lugar valorado, aunque en el *lof*, por lo regular, el mundo privado forma parte del mundo público. Pero, como refiere Guacolda, se presentan cambios, porque la forma de posicionarse frente a los mandatos de la iglesia, por ejemplo, son resistidos (Levil, 2015).

4. Reflexiones finales

En este artículo nos propusimos comprender diferentes vivencias de las actoras mapuche en cuanto a sus sexualidades y maternidades desde una perspectiva de género interseccional, en donde los resultados del estudio nos indican que las maternidades y sexualidades constituyen lugares en disputa y transformación para las mujeres, pero también para nuestro pueblo mapuche. Asimismo, observamos que las transformaciones de las prácticas de las mujeres y los significados construidos por ellas, sus familias, el pueblo mapuche y la sociedad chilena en general han variado de acuerdo a los contextos sociohistóricos y políticos, pero también se entrecruzan con las reivindicaciones feministas, que también forman parte de las luchas políticas de varias mujeres actoras de esta investigación.

Las sexualidades y maternidades han sido intervenidas por el colonialismo, por ser consideradas un «peligro» frente a las fronteras raciales. De ahí su control punitivo en el contexto de invasión colonial, ideológico y social hasta nuestros días, para desincentivar las relaciones íntimas entre las mujeres racializadas y los hombres occidentales. Al respecto, en el marco de las conquistas coloniales tuvieron como foco central la extracción de materias primas, mediante el uso de la fuerza de trabajo esclavizado que definió jerarquías de poder en las relaciones interraciales. Pero a la vez, las mujeres racializadas afrontaron la vigilancia por parte de representantes de la Iglesia Católica en nuestros territorios, y luego, en el interior de sus propios pueblos. Las sexualidades y maternidades son el centro de disputa dentro y fuera de las familias y los *lof*, en especial si se trata de disidencias sexuales.

Un asunto que surgió como resultado de este estudio tiene relación con las modificaciones que la familia mapuche ha vivido en el tiempo, en particular la práctica de la poligamia, la que ha disminuido por las intervenciones externas occidentales españolas y luego chilenas que la han tipificado como inmoral. Asimismo, la poligamia dentro de los propios movimientos políticos feministas puede interpretarse de forma errónea como un espacio de cosificación o subordinación de las mujeres.

No obstante, la poligamia, que conjuga el cuidado, las prácticas económicas de subsistencia y la sexualidad como un todo, ha sido parte de las resistencias político-militares mapuche, particularmente desde el inicio de los procesos de invasión colonial. De ahí que la poligamia permitió una organización eficaz de la defensa militar de autoridades políticas mapuche, como es el caso de los *longkos* con otros *lof*, lo cual fue central en la defensa territorial del enfrentamiento con los militares españoles. Al respecto cabe destacar que algunas revitalizaciones de esta institución sociofamiliar se encuentran presentes en el *Wallmapu* en la actualidad para hacer frente a los efectos del colonialismo y el capitalismo extractivista.

El colonialismo patriarcal es una realidad que sostiene las estructuras sociales y políticas en Chile. Nuestras instituciones, como las familias, nuestra valoración social como mujeres y nuestras actuaciones políticas se han visto seriamente afectadas, aunque nuestra lucha como mujeres mapuche nos invita a crear alianzas con hombres mapuche para afrontar el colonialismo, pero sin perder de vista nuestras propias reivindicaciones de género (Cumes, 2009). Así, reactualizar y sostener la

poligamia, por ejemplo, resulta ser un desafío. Mientras, la sexualidad desde el punto de vista occidental es concebida como un acuerdo entre dos personas donde la sexualidad es un fin en sí mismo; en la institución de la poligamia, la sexualidad se conjuga con una lucha de resistencia política, en donde el cuidado, la subsistencia y la ocupación del territorio están a la base. Es otra forma de «no estar solas», como también lo es la relación con la naturaleza, con los *ngn*, espíritus protectores de la naturaleza, con el *newen*, «fuerza», que también expresaron nuestras ñañas.

Otras formas de hacer frente a las opresiones coloniales y patriarcales es a través de las prácticas discursivas que reivindican el derecho a la expresión de las sexualidades y las maternidades resguardadas por las luchas feministas. Y desde una racionalidad diferente, por las reivindicaciones políticas mapuche a través de la recreación de un conocimiento propio que ha sido menospreciado por las instituciones coloniales. Se trata de un espacio de colectividad, de encuentro y trascendencia.

Un ejemplo de recreación del conocimiento mapuche se aprecia en las maternidades de algunas de las actoras de esta investigación que, por medio de la socialización mapuche, observan el ejercicio de aprendizaje de dos mundos, el mundo mapuche y el mundo occidental. Ese ejercicio les ha significado vivir espacios de encuentro para ellas, sus hijas e hijos y las y los actores de los *lof* en el *Wallmapu*.

Agradecimientos

La autora agradece a las mujeres mapuche que, con su memoria y conocimientos aportaron a esta investigación. Agradece también, a las personas evaluadoras de este artículo sus aportes para mejorar el trabajo presentado.

Referencias

- Ahumada, Karina (2016). Homo y lesboparentalidad: Por la senda de la deconstrucción del parentesco. En Juan Pablo Suherland Poblete (Ed.), *Ficciones políticas del cuerpo. Lecturas universitarias de género, sexualidades críticas y estudios queer* (pp. 45-55). Editorial Universitaria, S. A.
- Ancán Jara, José y Calfío Montalba, Margarita (1999). El retorno al país mapuche. *Liwen*, (5), 43-59. http://www.mapuche.info/wps_pdf/ankalfio020300.pdf
- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. Editorial Capitán Swing. Trad. Carmen Valle.
- Bacigalupu, Ana (2003). La lucha por la masculinidad de *machi*: Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*, (6), 29-65. http://www.mapuche.info/wps_pdf/baciga030300.pdf
- Bello Maldonado, Álvaro (2002). Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades. *Asuntos Indígenas*, 3(4), 40-47. https://www.academia.edu/485629/_Migraci%C3%B3n_identidad_y_comunidad_mapuche_en_Chile_entre_utopismos_y_realidades_ (Fecha de consulta: 01/07/2022).

- Bengoá Cabello, José (2000). *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Cáceres Serrano, Pablo (2003). «Análisis cualitativo del contenido: una alternativa alcanzable». *Psicoperspectivas*, 2(1), 53-82. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol2-Issue1-fulltext-3>
- Calfío, Margarita (2012). Peküyen. En Héctor Nahuelpan Moreno, Herson Huinca-Piutrín y Pablo Marimán Moreno (Eds.), *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwiin. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche* (pp. 279-296). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Clifford Geertz, James (1999). *Itinerarios Transculturales*. Editorial Gedisa. Trad. Mireya Reilly de Fayard.
- Cumes, Aura (2009). «Sufrimos vergüenza»: Mujeres K'iche frente a la justicia comunitaria en Guatemala. *Desacatos*, 31, 99-114.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n31/n31a7.pdf>
- Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antiracista. *Revista Nómadas*, 26, 92-101. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010>
- Díaz Herrera, Claudio (2018). Investigación cualitativa y análisis de contenido temático. Orientación intelectual de revista Universum. *Revista General de Información y Documentación*, 28(1), 119-142. doi:10.5209/RGID.60813
- Esteban Galarza, Mari Luz (2006). El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista. *Salud Colectiva*, 2(1), 9-20. Recuperado en 01/07/2022 de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=731/73120102>
- Fanon, Frantz (1952/2016). *Piel negra máscaras blancas*. Editorial Akal. Trad. Paloma Moleón.
- García-Mingo, Elisa (2017). *Zomo Newen. Relatos de vida de Mujeres Mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. LOM Ediciones.
- Guerra Cunningham, Lucía (2014). *La Ciudad Ajena: Subjetividades de Origen Mapuche en el Espacio Urbano*. Ediciones Ceibo.
- Guevara Silva, Tomás (1913). *Las últimas familias i costumbres Araucanas*. Litografía. Recuperado en 01/07/2022 de <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:8187>
- Hill Collins, Patricia (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En Mercedes
- Jabardo Velasco (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Traficantes de Sueños. Trad. Marta García de Lucio.
- Hirsch, Silvia (2008). La mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseña. En
- Silvia Hirsch (Ed.), *Mujeres indígenas en la Argentina* (pp. 15-26). *Cuerpo trabajo y poder*. Biblos CULTURALIA.
- Juliano Corregido, Dolores (2017). *Tomar la palabra: Mujeres, discursos y silencios*. Ediciones Bellaterra.

- Levil Chicahual, Ximena (2015). Reflexiones y relatos de una mujer mapuche. En Angela Boitano Gruettner y Alejandra Ramm Santelices (Eds.), *Rupturas e identidades. Cuestionando la Nación y la Academia desde la etnia y el género* (pp.29-44). RIL editores.
- Marimán Quemenao, Pablo (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En Pablo Marimán Quemenao et al. (Eds.), *¡...Escucha Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 53-127). LOM Ediciones.
- Marimán Quemenao, Pablo (2019). Pu mapuche petu ñi muntukapanuetew pu chileno ka arkentinu soltaw. Los mapuche antes de la conquista militar Chileno Argentina». En
- Pablo Marimán Quemenao et al. (Eds.), *¡Allkütunge, wingka! ¡Ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche* (pp. 77-194). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Menard Poupin, André (2009). Pudor y representación: La raza mapuche, la desnudez y el disfraz. *Aisthesis*, 46, 15-38.
- Millaleo Hernández, Ana (2011). Ser 'Nana' en Chile: Un imaginario cruzado por género e identidad étnica. Universidad de Chile. http://146.83.150.183/bitstream/handle/10533/76519/MILLALEO_ANA_1610M.pdf?sequence=1
- Millaleo Hernández, Ana (2018). Poligamia mapuche / Pu domo ñi Duam (un asunto de mujeres): Politización y despolitización de una práctica en relación a la posición de las mujeres al interior de la sociedad mapuche. Universidad de Chile. <http://repositorio.conicyt.cl/bitstream/handle/10533/220808/TesisDocAnaMillaleoCONICYT.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Montecino Aguirre, Sonia (1993). *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Ediciones Cuarto Propio-CEDEM.
- Nahuelpan Moreno, Héctor (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulu Mapu. En Héctor Nahuelpan Moreno, Herson Huinca-Piutrín y Pablo Marimán Quemenao (Eds.), *Ta iñ fijke xipa rakizumeluwiin. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche* (pp. 123-156). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Palomar, Cristina (2021). El significado del trabajo en tres mujeres de Guadalajara, México: género, clase y generación. *Asparkia. Investigació feminista*, 38, 171-191. <http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2021.38.9>
- Quidel Lincoleo, José y Pichinao Pinchuleo, Jimena (2002). *Haciendo crecer personas pequeñas en el pueblo Mapuche*. Secretaría Ministerial de Educación Región de la Araucanía y la Unidad de Educación Parvularia MINEDUC.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta limón.
- Sadler, Michelle y Obach, Alexandra (2006). *Pautas de crianza mapuche. Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuche en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años*. Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, CIEG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile y el Departamento de Salud Pública, CIGES, de la Universidad de La Frontera para el Fondo de Solidaridad e Inversión Social [FOSIS] Ministerio de Planificación.

- <http://www.crececontigo.gob.cl/wp-content/uploads/2015/11/03-Pautas-de-crianza-mapuche.pdf>
- Stolcke Stolcke, Verena (1993). Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América. En Verena Stolcke (Ed.), *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América* (pp. 29-46). Ediciones Grijalbo.
- Tuhiwai Smith, Linda (1999/2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Ediciones LOM. Trad. Kathryn Lehman.
- Valdés Subercaseaux, Ximena (2007). *La vida en común: Familia y vida privada en Chile y el medio rural en la segunda mitad del siglo xx*. LOM Ediciones.
- Vera Gajardo, Antonieta (2014). Moral, representación y 'feminismo mapuche': elementos para formular una pregunta. *Polis, Revista Latinoamericana*, 13(38), 301-323.
- Zavala Cepeda, José Manuel (2008). *Los Mapuche del Siglo XVIII. Dinámica Interétnica y Estrategias de Resistencia*. Ediciones Universidad Bolivariana.

Recibido el 27 de julio de 2022
Aceptado el 12 de diciembre de 2022
BIBLID [1132-8231 (2023: 233-249)]